

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 61 DECEMBER • ARALIK 2021
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Aralık • December 2021, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 61
Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mustafa KURT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Muhammed Enes TOPGÜL, Muhammed Usame ONUŞ, Ömer Faruk MADEN

Kitap Değerlendirme Editörü • Book Review Editor
Nail OKUYUCU

Dil Editörleri • Language Editors
Yakup Kara (Arapça/عربي), Amjad M. Hussain (İngilizce/English)

Editörler Kurulu • Editorial Board
Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAIN, Mahmut KELPETİN, Ömer Faruk MADEN, Nail OKUYUCU, Muhammed Usame ONUŞ, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

Danışma Kurulu • Advisory Board
Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details
Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 777 47 00 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 777 47 01
Web: <http://dergipark.gov.tr/maruiifd>
E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press
Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul
Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79
E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset
Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul
Tel • Phone: +90 212 629 06 15
Sertifika No • Certificate No: 44903

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayımıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İbn Sînâ Felsefesinde Şiir-Poetika ve Tragedya
Poetry-Poetics and Tragedy in the Philosophy of Avicenna..... 1-26
Ferruh ÖZPİLAVCI

Sadrüşşeriâ'nın *Ta'dil* Teşebbüsüne Tarihsel Arka Plan Denemesi ve İdrakin Mahiyeti Tartışmaları
Üzerinden Temellendirilmesi
Historical Background of Şadr al-Sharî'a's *Ta'dil* and Its Basis through Discussions on the Nature of
Understanding 27-54
Güvenç ŞENSOY

أصول فقه الإباضية معالم ومصادر
İbâziyye'nin Fıkıh Usulü: Özellikler ve Kaynaklar
Uşûl al-Fiqh of 'İbâdiyya: Characteristics and Sources 55-92
Ertuğrul BOYNUKALIN

Hz. Peygamber'in Medine'nin Sâfile Bölgesinde Namaz Kıldığı Mekânlar
The Places Where the Prophet Muḥammad Prayed in the Sâfila Region of Medina..... 93-138
Fatımatüz Zehra KAMACI

Osmanlı Zirve Döneminin İhtilafı Medresesi: Süleymaniye Dârülkurrâsı
A Controversial Madrasa during the Peak Period of the Ottomans: The Dâr al-Qurrâ' of Süleymaniye .. 139-165
Mehdin ÇİFTÇİ

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Taha Abdurrahman. *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi* (trc. Mehmet Emin Güleçyüz) 167-172
Muhammet ATEŞ

Elizabeth Urban. *Conquered Populations in Early Islam* 173-178
Rumeysa YAŞAR

Fikret Özçelik. *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebi Hâtim Örneği-*..... 179-183
Muhammet İkbâl ASLAN

Zekeriyya b. İsmail el-Yûsufî. *el-Cevâbü'l-Latif alâ Kitâbiş-Şeyh Muhammed Avvâme Hükmü'l-
ameli bi'l-hadîsi'd-daîf* 185-191
Osman ÇAVUŞ

Fred M. Donner. *İslâm'ın Doğuşunda Muhammed ve İnananlar* (trc. Ekrem Berkay Ersöz)..... 193-196
Necmettin Salih EKİZ

Ahmet Yaşar Ocak. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve
Eleştirel Bir Yaklaşım* 197-203
Abdullah Taha ORHAN

Brett Wilson. *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümelere: Türkiye'de Yazılı Kültür ve Modern İslâm*
(trc. Ceren Can Aydın) 205-209
Gülnur KÜLÜNKOĞLU



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İbn Sînâ Felsefesinde Şiir-Poetika ve Tragedya

Poetry-Poetics and Tragedy in the Philosophy of Avicenna

Ferruh ÖZPİLAVCI*

Öz: İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) en başat felsefi eseri kuşkusuz mantık, tabiat, matematik ve ilahiyat ana bölümlerinden oluşan *eş-Şifâ* külliyyatıdır. Onun şiir-poetikaya dair görüşleri de ancak bu külliyyatın mantık kısmının en sonundaki *Fennü'ş-şî'r* (Şiir Sanatı Üzerine) isimli kitabında bulunabilir. Bu makalede öncelikle *Fennü'ş-şî'r*'in, İbn Sînâ'nın şiir-poetika anlayışı bağlamında asıl metin olduğu gerekçelendirilmiş ve eserin mahiyetine dair genel tespitler yapılmıştır. İbn Sînâ'nın gençliğinde yazdığı *el-Hikmetü'l-arâziyye*'nin şiir bölümü, Fârâbî'nin *Risâle fi kavâniniş-şu'arâ*'sına dayanmaktadır ve hemen hemen tümüyle lafzen *Fennü'ş-şî'r*'in ilk faslında tekrar edilir. İbn Sînâ, toplam sekiz fasıldan oluşan eserinin ikinci faslından itibaren Aristoteles'in (ö. m.ö. 322) *Poetika*'sını hem tertip hem de içerik bakımından birebir takip etmeye başlamaktadır. Dolayısıyla *eş-Şifâ*'nın diğer kitapları için söylenemese de *Fennü'ş-şî'r* için *Poetika*'nın telhisi, yani orta şerhi olduğu, bu makalede iddia edilmektedir. Nitekim İbn Sînâ, eserinin sonunda yaptığı "telhis" olduğunu bizzat ifade etmekte ve hem mutlak şiir hem de kendi zamanının şiir anlayışıyla ilgili mufassal bir çalışma kaleme alacağını vaat etmekte ise de bunu gerçekleştirmediği anlaşılmaktadır. Yaptığı bu telhis çalışması içinde İbn Sînâ, *Poetika* metnini okuyuşunu, kendi özgün yorumunu, bakışını, uyarlamalarını, değerlendirmelerini ve katkılarını kapsamlı olarak ortaya koymaktadır ki makalede bunlar tek tek tespit edilip değerlendirilmektedir.

İbn Sînâ, Aristoteles *Poetika*'sının aslında iki kitaptan oluştuğunu, ancak komedyaya hasredilen ikinci kitabın kayıp olduğunu açıkça belirtmektedir ki günümüzde de durum böyledir. Dolayısıyla İbn Sînâ Grek şiir anlayışını, ağırlıklı olarak da bu şiirin en meşhur iki türü olan tragedya ve komedyadan tragedya'yı ele almaktadır. İbn Sînâ'nın elinde Aristoteles'in *Poetika*'sının günümüze ulaşan tek klasik Arapça çevirisi olan, Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus'un (ö. 328/940) çevirisinden başka muhtemelen kaynaklarda geçen Yahya b. Adî'nin (ö. 364/975) tashih edilmiş çevirisi de bulunmaktadır. İbn Sînâ, filozof yetkinliğiyle Mettâ'nın çevirisinin sorunlarını aşmış ve farklı tercüme noktalarında tercihlerini belirtmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *Fennü'ş-şî'r*'i, Aristoteles *Poetika*'sının İslâm dünyasına tam olarak yorumlanıp aktarıldığı ve sonrasına da kaynaklık eden ilk şerhi olma özelliğini taşımaktadır.

Bir filozof ve mantıkçı olarak İbn Sînâ için şiirde önemli olan, tahyil, yani hayal ettirme/oluşturma, hayalde canlandırma özelliğidir. Hayal oluşturucu söz, nefsin bazı düşüncelere, anlamlara, tasdiklere-hükümlere yönelik olumlu ya da olumsuz yönde motive olmasını, duygulanmasını ve etkilenmesini sağlar. Zihin, muhayyile ve duygulara hitap eden poetik söze daha çok meyleder ve boyun eğer. Tasdikte doğrulama söz konusu iken tahyilde doğrulamanın bulunması zorunlu değildir. Tasdikte sözün lafzi içeriği

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı. fozpilavci@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-0668-8796

önemlidir ancak poetikada içerikten ziyade sözün tahyili olması gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bir sözde sadece veznin bulunması o sözü şiirsel kılmaz. Mesela *Kelile ve Dimne* vezinli olmasına rağmen poetik-şiirsel bir metin kabul edilemez.

Hayal oluşturucu-muhayyil söz bağlamında, Grekçe mimesis sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan taklit-muhâkât kavramı karşımıza çıkar. İbn Sînâ, buna teşbih ve istiare kavramlarını da ekler. İbn Sînâ'ya göre taklit, insan için tabiidir; küçüklükten itibaren eğitim-öğretim için vazgeçilmezdir. Grek şiirinde genellikle eylemler, hâller, davranışlar, karakterler taklit edilir ve böylece belli bir eyleme teşvik ve belli bir eylemden sakındırma amaçlanırken Arap şiirinde daha ziyade şahıslar taklit konusu olmuştur. İbn Sînâ'ya göre şiiri ortaya çıkaran temel unsurlar, insandaki doğal taklit yeteneği ve bundan aldığı haz ile melodi ve ritimdir.

İbn Sînâ eserinde Grek şiirinin sınıfları hakkında bilgiler vererek bunlar içinde en öne çıkan tragedyanın ayrıntılı incelemesine geçer. Ona göre tragedya, tikel bir erdeme hasredilmeksizin ancak tikel erdemlerde tesirli olan, mertebesi yüksek, fazileti tam/yetkin bir eylemin, tam uygun bir dil kullanılarak, anlatı yoluyla değil de eylem (fiil) yoluyla, acıma ve korku duyguları ile insanların kendisinden etkileneceği bir şekilde taklit edilmesidir. Makalede İbn Sînâ'nın bu tanımı, günümüz *Poetika'sı* ve Mettâ'nın *Poetika* çevirisiyle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Mettâ çevirisindeki soruna rağmen İbn Sînâ, tragedyadaki tümel gayeyi ortaya çıkarmak istemiş ve vurguyu eylemin kendisine yapmıştır. Yine Mettâ tragedyayı *sinâ'atü'l-medh* olarak çevirmiş, İbn Rüşd (ö. 595/1198) de bunu takip etmiş olsa da İbn Sînâ'nın, bilinçli bir şekilde sözcüğün olduğu gibi Arapça telaffuzunu tercih ettiği ve terminolojik anlamını işlediği görülmektedir.

İbn Sînâ'ya göre tragedya, tek tek tikel erdemlere hasredilmeksizin tam yetkin erdemli bir fiili taklit eder. Bu anlamda tragedyanın taklit faaliyeti hususunda yetkinleşmiş olması ve amaçladığı anlamları yüceltmesi, vurgulayarak öne çıkarması gerekir. Çünkü anlamlar sıradan, basit bir şekilde oluşturulmuş bir sözle de söylenebilir. Tragedyayı bunlardan ayıran nokta, bu anlamları yücelterek, ihtişamlı göstermek suretiyle hayal ettirmesidir. Ayrıca tragedyanın en önemli unsuru, amaçlanan hayal edilebilir, ihtişamlı saygın anlamlardır.

İbn Sînâ, Aristoteles gibi tam bir tragedya eserinin şu altı unsurdan oluştuğunu belirtir: Kurgu, karakter üzerinden teşvik edilen anlamlar, vezin-ölçü, propagandası yapılan hüküm veya görüş, araştırma-delillendirme ve melodi-müzik. İbn Sînâ bu altı unsuru, bunların her birinin nasıl mükemmel oluşturulacağını, kurguyu oluşturan baht dönüşü ve tanımayı, öykü birliği gibi meseleleri inceler, baht dönüşünün Arap dilindeki *mutâbakat* terimine benzediğini ileri sürer. Sıralanışı ve icra edilişi bakımından tragedyanın bölümleri başlıklı altıncı fasılda aslında tragedyanın sahnelenmesini etrafıca ele alır. Oyunculuk ve rol yapma için *el-ahz bi'l-vücûh* ve *nifâk* lafızlarını kullanan İbn Sînâ, nifaktan türeyen *münâfik* kelimesini dinî bir kavram olmaktan çıkarıp tamamen poetik ve retorik bir forma sokmuştur. Bunu yaparken muhtemelen lafzen ikiyüzlü, gösterişçi gibi anlamlara gelen ve zamanla rol yapma ve sahnede oynama anlamlarına gelen Grekçe *hypokritoi-hypokrisis* kelimelerinin anlam alanını dikkate almıştır.

Bu makalenin en önemli iddialarından birisi, Greklerin *Poetika'sının* özellikle teatral yönünün İslâm dünyasında anlaşılmadığı, yanlış veya eksik anlaşıldığı ve bu noktada Süryanice çevirinin yanıltıcı olduğu iddiasının en azından İbn Sînâ özelinde doğru olmadığıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Mantık, İbn Sînâ, Şiir, Poetika, Tragedya.

Abstract: Avicenna's (d. 428/1037) most prominent philosophical work is undoubtedly his corpus of *The Healing*, which consists of the main parts of logic, natural sciences, mathematics, and theology. It is possible to find Avicenna's views on poetry-poetics only in his book *Fann al-shi'r* (On the Art of Poetry), which is at the end of the logic part of this corpus. In this article, first of all, it was justified that *Fann al-shi'r* is the main text in the context of Avicenna's understanding of poetry-poetics, and general determinations were made about the nature of his work. The poetry section of *al-Hikma al-'arûdiyya*, written by Ibn Sinâ at a young age, is based on Fârâbî's (d. 339/950) *al-Risâla fî qawânîn al-shu'arâ'* and is almost completely repeated literally in the first chapter of *Fann al-shi'r*. Avicenna begins to follow Aristotle's (d. 322 B.C.) *Poetics*, both in terms of arrangement and content, start from the second chapter of his work, which consists of eight chapters in total. Therefore, although it cannot be said for the other books of *The Healing*, it is claimed in this article that *Fann al-shi'r* is the middle commentary (*talkhîs*) of Aristotle's *Poetics*. As a matter of fact, Avicenna himself states at the end of his work that what he did was '*talkhîs*'; he promises to write a detailed study of both absolute poetry and the poetry of his time, but it turns out that he couldn't do it. In this '*talkhîs*' work, Avicenna comprehensively reveals his reading of the text of the *Poetics*, his own original interpretation, point of view, adaptations, evaluations, and contributions, which are identified and evaluated one by one in our article.

Avicenna clearly states that Aristotle's *Poetics* actually consists of two books, but the second book devoted to comedy is missing, which is the case today. Therefore, Avicenna also deals with the Greek understanding of poetry, and mainly tragedy from the two most famous genres of this poem, tragedy, and comedy. In the hands of Avicenna, there is Abû Bishr Mattâ b. Yûnus' (d. 328/940) translation, which is the only surviving classical Arabic translation of Aristotle's *Poetics*, and probably there is also Yahyâ b. 'Adî's (d. 364/975) corrected translation. Avicenna, with his philosopher competence, overcame the problems of the translation of Mattâ and stated his preferences in terms of different translations. Therefore, Avicenna's *Fann al-shi'r* is the first commentary in which Aristotle's *Poetics* is fully interpreted and transferred to the Islamic world, and it is a source after Avicenna.

For Avicenna as a philosopher and logician, the important thing in poetry is *takhyîl*, that is, the feature of imagining, being imaginative. Imaginary words cause the soul to be positively or negatively motivated, get emotional, and affected by some thoughts, meanings, affirmations-assents (*taşdiq*), and judgments. The mind is more inclined and yielded to the poetic words that appeal to the imagination and emotions. While verification is in question in *taşdiq*, it is not obligatory to have verification in *takhyîl*. The literal content of the word is important in *taşdiq*; however, in poetics, the word should be imaginary rather than content. Therefore, according to Avicenna, the mere presence of a meter in a phrase does not make it poetic. For example, *Kalîla wa Dimna* cannot be accepted by Avicenna as a poetic text although it is in meter.

In the context of the word *mukhayyil*-imaginary, we come across the concept of imitation-*muḥākāt*, which is used as the equivalent of the Greek word mimesis. Avicenna adds the concepts of "*tashbîh*-simile" and "*isti'âra*-metaphor" to this. According to Avicenna, imitation is natural for man; it is indispensable for education from childhood. In Greek poetry, actions, states, behaviors, characters are imitated and thus, it is aimed to encourage a certain action and to avoid a certain action, while in Arabic poetry, rather, persons are the subject of imitation. According to Avicenna, the basic elements that reveal poetry are the natural ability of imitation and the pleasure one gets from it, as well as melody and rhythm.

In his work, Avicenna gives information about the kinds of Greek poetry and goes on to a detailed analysis of the most prominent tragedy. According to him, tragedy is an imitation of an action complete and noble, and elevated in rank; in very appropriate speech, not devoted to every particular virtue; affecting the particular virtues, using a perfectly appropriate language, not through narrative but through action –imitation which moves the soul to mercy (pity) and piety (fear). In this article, the details of this definition given by Avicenna are examined in comparison with today's *Poetics* and Mattā's translation of *Poetics*. Despite the problem in the translation of Mattā, Avicenna wanted to reveal the universal aim of the tragedy and put the emphasis on the action itself. Again, Mattā translated the tragedy as "*ṣinā'at al-madh*", and although Averroes (d. 595/1198) followed it, it is seen that Avicenna consciously preferred the Arabic pronunciation of the word as it is and he worked on its terminological meaning.

According to Avicenna, tragedy imitates a perfectly virtuous act without being confined to individual particular virtues. In this sense, tragedy needs to be competent in the imitation activity and to elevate and highlight the meanings it aims. Because the meanings can also be said with an ordinary, simply formed word. The point that separates tragedy from them; is to make these meanings imagined by glorifying them and showing them magnificence. And the most important element of tragedy is the imaginable, grandiose respectable meanings intended.

Avicenna states that a complete work of tragedy like Aristotle consists of the following six elements: Fiction, meanings promoted through character, meter-measure, judgment or opinion propagandized, research-reasoning, and melody-music. Avicenna explains these six elements, how to create each of them perfectly; examines issues such as the reversal (return of luck) and recognition, the unity of the story that constitutes the fiction; He argues that the reversal is similar to the Arabic term "*muṭabaqa*". In the sixth chapter titled "the parts of the tragedy in terms of its sequencing and performance", he actually deals with the staging of the tragedy in detail. Using the words "*al-akhdh bi al-wujūh*" and "*nifāq*" for acting and role-playing, Avicenna transformed the word "*munāfiqīn*", derived from "*nifāq*", from being a religious concept into a purely poetic and rhetorical form. While doing this, he probably took into account the semantic field of the Greek words "*hypokritoi-hypokrisis*", which literally means hypocrite, pretentious, and in time means acting and playing on stage.

One of the most important claims of this article is that the theatrical aspect of the Greeks' *Poetics* is not understood, misunderstood, or not fully understood in the Islamic world and that the claim that the Syriac translation is misleading at this point is not true, at least in the case of Avicenna.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Avicenna, Poetry, Poetics, Tragedy.

Giriş

Felsefe tarihinin büyük filozoflarından Ebû Ali İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) en önemli eserlerinden biri kuşkusuz *eş-Şifâ* külliyyatıdır. Bu külliyyat, meşşâî geleneğe uygun bir şekilde mantıktan başlayarak doğa bilimleri, matematik bilimleri ve metafizik bölümlerini içermektedir. *Fennü'ş-şîr-Poetika*, bu bölümler içerisinde dokuz kitaptan oluşan mantığın son kitabıdır.¹ Mantık kitaplarında genel hatlarıyla Aristoteles'in (m.ö. 384-322) mantık anlayışına bağlı kalan İbn Sinâ, poetika söz konusu olduğunda Aristoteles'i konular ve tertip bakımından daha yakından takip etmektedir. Dolayısıyla İbn Sinâ'nın eserinin, Aristoteles'in *Poetika*'sının telhis türünde bir şerhi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim eserinin sonunda İbn Sinâ'nın kendisi de "İşte buraya kadar söylenenler, Muallim-i Evvel'in (Aristoteles'in), *Şiir Kitabı*'ndan (*Poetika*'dan) bu beldelelerde mevcut olanı kadarının *telhisidir*" demektedir.²

İbn Sinâ, *eş-Şifâ* külliyyatının bir parçası olarak kaleme aldığı *Fennü'ş-şîr*'inde (Şiir Sanatı Üzerine) Arap şiiri üzerinde durmamış, daha ziyade Antik Yunan şiir anlayışı ve türleri hakkında bilgiler vermiştir. *eş-Şifâ* külliyyatının Meşşâî felsefe geleneği içinde yazıldığı dikkate alınırsa İbn Sinâ'nın bu tavrı anlaşılabilir. Bununla birlikte İbn Sinâ, eserinin sonunda hem mutlak şiir hem de kendi zamanının şiir anlayışıyla ilgili detaylı bir çalışma kaleme alacağını vaat etmektedir.³ Nitekim kendisi de dönemindeki şiir anlayışına uygun olarak şiirler kaleme almış bir şairdir.⁴ Ancak vaat ettiği şeyi gerçekleştirmesi için ömrü kifayet etmemiştir.

İbn Sinâ, *Fennü'ş-şîr*'i Aristoteles'in *Poetika*'sını esas alarak telif ettiği için onun eseri hakkında yapılacak bir çalışma, mutlaka Aristoteles'in *Poetika*'sını da dikkate almalıdır. Aristoteles'in *Poetika*'sı, biri tragedya diğeri komedyâ olmak üzere iki kitaptan oluşmaktadır.⁵ Fakat bize ulaşan veriler, ikinci kitabın erken dönemlerde kaybolduğunu göstermektedir. Nitekim *Poetika* mütercimi Ebû Bîşr Mettâ b. Yunus'un (ö. 328/940) çevirisinin tragedya ile sınırlı olması ve İbn Sinâ'nın eserinin sonunda "buraya kadar söylenenler, Muallim-i Evvel'in (Aristoteles'in), *Şiir Kitabı*'ndan (*Poetika*'dan) bu beldelelerde mevcut olanı kadarının telhisidir ki geriye kitabın *tam bir yarımı* kalmıştır"⁶ şeklindeki ifadeleri de ikinci kitabın kayıp olduğunu gösterir. Yine benzer şekilde İbn Rüşd (ö. 595/1198), Aristoteles'in şiirin tüm sınıflarını inceleyeceğini vaat etmesine rağmen komedyâ hakkında herhangi bir şey söylemediğini belirtir.⁷

1 İbn Sinâ'nın *Fennü'ş-şîr* kitabı ilk defa David Samuel Margoliouth tarafından 1887 yılında neşredildi (*Analecta Orientalia*, s. 80-113). Eserin bu neşrinden sonra 1966 yılında Abdurrahman Bedevî tarafından ikinci neşri yapıldı. Bedevî, daha sonra bu kez 1973 yılında Aristoteles *Fennü'ş-şîr* içinde *Şiir*'i yeniden neşretmiştir. İbn Sinâ'nın *Fennü'ş-şîr*'inin son neşri ise tarafımızca 2020 yılında Türkçe tercümesiyle birlikte yapılmıştır. *Fennü'ş-şîr*, Fârâbî'nin *Risâle fi kavâniniş-şuarâ* isimli eseri ile birlikte 2019 senesinde Ayşe Taşkent tarafından da Türkçeye çevrilmiştir.

2 İbn Sinâ, *Poetika-Şiir*, s. 253.

3 İbn Sinâ, *Poetika-Şiir*, s. 220, 253.

4 İbn Sinâ'nın şiirleri ve kasideleri ile urcûze tarzı vezinli şiirleri için bk. Gutas, *Avicenna*, s. 436, 484, 511, 521, 522.

5 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 218.

6 İbn Sinâ, *Poetika-Şiir*, s. 253.

7 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 206.

Aristoteles'in *Poetika'sı* erken dönemlerde Ebû Bişr Mettâ b. Yunus ve Yahya b. Adî (ö. 364/975) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.⁸ Bu tercüme çalışmalarının açısından önemi, her ikisinin de İbn Sînâ'ya ulaşmış olmasıdır.⁹ İbn Sînâ, *Şiir* kitabını yazarken Aristoteles'in *Poetika'sını* hem Mettâ'nın hem de Yahya b. Adî'nin tercümesinden takip etme imkânı bulmuştur. Hâliyle Yunanca kavramların Arapçaya aktarımı konusunda onların kullandığı kelimeler, İbn Sînâ'nın kelime tercihlerini de etkilemiştir.

İslâm dünyasında *Poetika* çevirileri dışında şiirle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) bildirdiğine göre Kindî (ö. 252/866 [?]), Aristoteles'in *Poetika'sı* üzerine bir muhtasar yazmış, İbn Ebî Useybia'nın (ö. 668/1269) aktardığına göre ise Fârâbî (ö. 339/950), *Kelâm lehû fi şî'r ve'l-kavâfi* ismiyle bir eser,¹⁰ Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 435/1044) de *Tefsîru Kitâbi Şî'r li-Aristutâlis* adıyla bir şerh kaleme almıştır. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın yaptığı şekilde *Poetika* üzerine bir telhis ve ondan daha küçük hacimli *Cevâmi' Kitâbi Şî'r*'i kaleme almıştır. Bunların yanında İbnü'l-Heysen'in (ö. 432/1040 [?]) de *Risâle fi sînâti şî'ri mümtezice mine'l-Yunâniyye ve'l-Arabîyye* adında bir eser kaleme aldığı zikredilir.¹¹ İsminden hareketle bu eserin, İbn Rüşd'ün *Poetika* telhisi gibi, Arap şiirinden seçilen örneklerle Aristoteles'in şiir hakkındaki sözlerinden oluşan bir telif olduğu söylenebilir. Ancak mezkûr eserlerden sadece İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserleri günümüze ulaşmıştır.¹² Bunlar içerisinde İbn Sînâ'nın eserini farklı kılan nokta ise İslâm dünyasında *Poetika* üzerine yazılan ilk şerh olmasıdır.

1. İbn Sînâ'nın *Fennü's-Şî'r* Kitabının Genel Yapısı

İbn Sînâ'nın *Fennü's-Şî'r*'i büyük ölçüde Aristoteles'in *Poetika'sını* izlediği için bu iki eser birlikte değerlendirilmelidir. Aristoteles'in bize ulaşan ve toplam 26 bölümden oluşan *Poetika'sı* genel bir girişle başlamakta ve daha sonra poetikanın en temel türü olan tragedya'yı incelemektedir. İbn Sînâ'nın *Fennü's-Şî'r* kitabı ise toplam 8 fasıldan oluşmaktadır. İbn Sînâ, bu fasılların ilkinde şiirin ne olduğunu, onu oluşturan temel unsurların mahiyetini, bir sözün şiir olabilmesi için sahip olması gereken özellikleri, şiirsel sözlerin kısımlarını ve Grekler'in kullanmış olduğu şiir sınıflarını ele almaktadır. İbn Sînâ'nın metnine özgü olan bu fasıl, Aristoteles'in *Poetika'sında* bulunmamaktadır. Onun böyle bir fasılla konuya başlaması gayet anlaşılır bir durumdur. Zira bir kitapta ele alınacak meseleler için okurda öncelikle o

8 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 165, 201; İbnü'l-Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ*, s. 36; *Poetika'nın* İslâm dünyasındaki serüveni hakkında geniş bilgi için bk. Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyyatı Organon'un İslâm Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", s. 65-8.

9 Taşkent, "Aristoteles'in *Poetika'sı* Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya", s. 109.

10 İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 609.

11 İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 555.

12 Bedevî, "Giriş", s. 55. Bu noktada doğrudan olmasa da Aristoteles'in *Poetika'sını* takip eden İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ-Fennü's-Şî'r*'ini esas alarak eserlerinde 'Şiir' kısmına yer veren, *Mantıku'l-kebir* müellifi Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ("en-Nev'ur'-râbi fi'l-kiyâsâti şî'riyye", s. 1135-49) ve *Esâsü'l-iktibâs* müellifi Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1276) gibi filozofları, istisna olarak görüp dolaylı olarak Aristoteles *Poetika* takipçileri olarak değerlendirmek mümkündür ("Makâletü nehüm der şî'ir ve ân râ Bitürîkâ hânend", s. 586-599).

konuya dair genel bir çerçeve sunulmalıdır. Bu yönüyle birinci faslın, kitabın diğer fasıllarına giriş niteliği taşıdığı söylenebilir.

Fennü’ş-şîr’in, Aristoteles’in *Poetika*’sından bağımsız olarak yazılan bu birinci faslı, İbn Sînâ’nın gençlik çağında Ebül-Hasan el-Arûzî (ö. ?) için telif ettiği *el-Hikmetü’l-arûziyye* isimli eserinin¹³ şiir kısmıyla ciddi benzerlik gösterir. Öyle ki bu metinle, birinci faslın bazı ibareleri arasında içerik ve konuların ötesinde doğrudan lafız benzerliği vardır.¹⁴ Birinci faslın yazılışı sırasında İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in metnini görmeden, doğrudan Fârâbî’nin, *Risâle fi kavânîniş-şuarâ* isimli eserinden istifade etmiş olma ihtimali yüksektir. Çünkü Fârâbî bu metinde, *Poetika*’da bahsi geçmeyen şiir ve vezin türlerinden söz edip bunları kadim filozoflardan ve Themistus (ö. 388) ile Aristoteles’in eserlerinden aldığını belirtir.¹⁵ Abdurrahman Bedevî ve Gutas’a göre Fârâbî mezkûr eserini Themistus şerhinden istifadeyle yazmıştır.¹⁶ İbn Sînâ, ikinci fasla birlikte Aristoteles’in *Poetika*’sıyla paralel bir şekilde konuları ele alıp açıklamaya başlar.

Filozoflar tarafından mantığın bir bölümü olarak incelenen poetika, mantığın diğer bölümleri kadar araştırmaya konu olmamıştır. Poetika hakkında yapılan çalışmaların sınırlı oluşu, ona ait bazı kavramların anlaşılması, açıklanması ve nihayetinde başka bir dile aktarılıp tercüme edilmesini de bazı açılardan zorlaştırmıştır. Mettâ’nın *Poetika* çevirisinde olduğu gibi İbn Sînâ’nın metninde de bu tarz zorluklar bulunmaktadır. Bu zorlukların başında Grekçe kelimelerin yazımı ve Grek şiirine has bilgilerin Arapçaya aktarılması gelmektedir. Dimitri Gutas’ın tespitlerine göre İbn Sînâ *Fennü’ş-şîr* kitabını yazarken günümüze ulaşan tek çeviri olan Mettâ çevirisi yanında Süryanice bir nüsha yardımıyla tashih edilmiş başka bir nüshayı da kullanmıştır.¹⁷ Bu nüsha muhtemelen Mettâ çevirisinin revize edilmiş ikinci versiyonu olan Yahya b. Adî çevirisidir.¹⁸ İbn Sînâ’nın eserinde bu görüşü destekleyen farklı tercümelemlerin bulunduğu dair ifadeler yer alır. Bunlardan biri onun şu ifadeleridir:

13 İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mecmû’ ev el-Hikmetü’l-arûziyye*. Gutas’ın tespitlerine göre *el-Hikmetü’l-arûziyye* İbn Sînâ’nın ikinci telifi olup 21 yaşında kaleme alınmıştır. Uppsala 364 numarada kayıtlı, günümüze ulaşan tek nüsha üzerinden neşredilen eserin bazı parçaları İbn Sînâ’nın *Necât* gibi daha sonra telif edilen eserlerinde tekrar edilmiş ve cedel, safsata, hatabe bölümleri *er-Risâletü’l-mûceze fi usûl’l-mantik*’ta küçük farklılıklarla kullanılmıştır. Ayrıca *Arûziyye* Gulam Ali’nin (ö. 1201/1786) *Mihekkûn-nazar* isimli eserine kaynaklık teşkil etmiş, Ebül-Berekat el-Bağdâdî de *Kitâbü’l-Mu’teber*’inde ondan kelimesi kelimesine iktibaslar yapmıştır (*Avicenna*, s. 80, 87). *Arûziyye*’nin şiir-poetika kısmı van Gelder ve Marle Hammond tarafından İngilizceye çevrilmiştir (*Takhyil. The Imaginary in Classical Arabic Poetics*). Jules Janssens bir makalesinde Geert Jan, van Gelder ve Marle Hammond’un, Bağdâdî’nin açıkça eş-Şifâ’dan ziyade *Arûziyye*’den istifade etmiş olduğuna vurgu yaptıklarını dile getirdikten sonra *Mu’teber* ve *Arûziyye*’yi merkeze alarak safsata, hatâbe ve şiir bölümlerinin geniş bir analizini yapar. Sonuç olarak Bağdâdî’nin *Arûziyye*’den büyük ölçüde istifade ettiğini, hatta aynen alıntılar yaptığını ortaya koyar (“Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin Kitâbu’l-Mu’teber’inin Mantık Kısmında İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-Arûziyye’sini (veya onunla yakından ilişkili diğer bir eseri) Kullanımı”, s. 17-8).

14 Mesela müşâkele yoluyla yapılan şiirsel sanatlarla ilgili pasaj, her iki kitapta neredeyse aynı lafızlarla ele alınır (İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, 59; a.mlf., *el-Mecmû’*, s. 108).

15 Fârâbî, *Risâle*, s. 155.

16 Bedevî, “Giriş”, s. 52; Gutas *el-Fihrist*’te Themistus’a nispet edilen poetika çalışmasını Fârâbî’nin kaynağı (The Farabi Sources) olarak niteler (“The Poetics in Syriac and Arabic Transmission”, s. 78-9).

17 Gutas, “The Poetics in Syriac and Arabic Transmission”, s. 103-4,110.

18 Dahiyat, *Avicenna’s Commentary*, s. 8-9.

“Dörtlüleri, kendisinde veznin dörde katlandığı şiidir” anlamına gelen tercümeye kulak asmamak gerekir. Zira doğru tercüme bundan farklıdır.¹⁹

İbn Sînâ'nın diğer eserlerine nazaran *Fennü'ş-şîr*'de dikkat çeken bir diğer husus, Aristoteles'in ifadelerini doğrudan nakletmesidir. Fakat onun yaptığı nakiller, içerik olarak büyük ölçüde örtüşmesine rağmen Mettâ çevirisine göre bazı farklılıklar arz etmektedir. Söz gelişi ikinci faslın başında İbn Sînâ'nın, konuya başlarken “(Aristoteles) şöyle dedi: Şiir ve şiir türleri ve her bir türünün hususiyeti [...] hakkında konuşalım (*Kâle: Emma'l-kelâmü fiş-şîr ve envâ'iş-şîri ve hâssati külli vâhidin minhâ*)”²⁰ şeklindeki aktarımı, Mettâ çevirisinde “Aristoteles dedi ki: Şimdi biz, şairlerin sanatı ve onun türleri hakkında konuşup onların her birinin hangi gücü (özelliği) olduğunu haber verelim (*Kâle Aristûtâlis: İnnâ mütekellimüne fi sînâ'tiş-şu'arâ ve envâ'ihâ ve muhbirüne eyye kuvvetin li-külli vâhidin minhâ*)”²¹ olarak tercüme edilmiştir. Bu farklılığın muhtemel nedeni, Gutas'ın da belirttiği gibi İbn Sînâ'nın, Mettâ çevirisinde yanında Yahya b. Adî çevirisinden de istifade etmiş olmasıdır.²²

2. Şiirin Mahiyeti ve Şiiri Oluşturan Unsurlar

İbn Sînâ'ya göre “şiir, vezinli ve orantılı (*mütesâviye*, birbirine eşit) olan sözlerden (*akvâl*), -Araplar nezdinde ve (ilaveten) kafiyeli olan sözlerden- telif edilen, hayal ettirici (*mu-hayyil*) sözdür (kelâmdır, bütünlüklü tam sözdür).”²³ Bu tanımda mutlak olarak şiirin üç zati özelliğinden bahsedilir. Bunlardan ilki vezin, ikincisi orantı, üçüncüsü ise tahyîl, yani hayal ettirme, hayalde canlandırma. Tanımda yer alan vezin ve orantı şiirde bulunması gereken iki ölçüyü ifade etmektedir. Vezin şiirsel sözün ritmik bir niceliğe sahip olması, orantı ise her bir ritmik sözün zamansal olarak diğerine denk olmasıdır.²⁴ İbn Sînâ bu iki özelliğe ek olarak Araplar nezdinde kafiyenin de şiir için gerekli unsurlardan olduğunu belirterek yaşadığı toplumun şiir anlayışına da işaret etmektedir. Ancak ona göre bunların hiçbirisi mantıkçının araştırma alanına girmez. Mantıkçı şiirin yalnızca üçüncü özelliği olan tahyîl ile ilgilenir. Onun bu husustaki ifadeleri şöyledir:

Mantıkçı bunlardan hiçbirine bakmaz (*nazar*); sadece şiirin hayal oluşturucu bir söz (kelam) oluşunu inceler. Nitekim vezni (ölçüyü) hakikati ve tümelliği bakımından musiki ilminin erbabı inceler; uygulanması (*tecrübe*) ve her bir millet nezdinde kullanılması bakımından ise arüz ilminde (edebiyatta) uzmanlaşan inceler. Kâfiyeyi de kâfiye ilminde uzmanlaşan kişi inceler. Kısacası, mantıkçı şiire ‘hayal oluşturucu söz’ olması açısından bakar.²⁵

19 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, 102. Ayrıca bk., s. 222-3.

20 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 72-3.

21 Aristoteles, *Kitâbu Aristûtâlis fiş-şîr*, s. 85.

22 Gutas, “The Poetics in Syriac and Arabic Transmission”, s. 96.

23 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 44.

24 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 44.

25 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 46.

Alıntılanan pasajda İbn Sînâ açıkça veznin teorik incelemesini musiki ilmine, pratik incelemesini ise edebiyat alanına bırakmaktadır. Tahyîle gelince, filozof bu kavramı mantığın temel kavramlarından biri olan tasdik ile birlikte değerlendirir. Böylece şiirin mantığa ilişkin veçhesini ve poetika sanatı ile retorik arasındaki bağlantıyı da ortaya çıkarmış olur. Ona göre hayal oluşturucu-ettirici söz, nefsin bazı şeylere, düşüncelere, tasdiklere-yargulara yönelik olumlu ya da olumsuz yönde motive olmasına, duygulanmasına, etkilenmesine sebep olur. Nefs bu durumda bilinçli bir tercihte bulunmaktan ziyade hayal oluşturucu söze boyun eğer. Tahyîlin tasdikten farkı, tasdikte doğrulama söz konusu iken tahyilde doğrulamanın bulunması zorunlu değildir. Aksine tahyilde esas olan nefsin ondan etkilenmesidir.²⁶ Öyleyse şiirsel bir metinde öncelikle sözün içeriği ve doğruluğu değil, tasdik bulunsun yahut bulunmasın nefsin o sözden psikolojik olarak etkilenmesi esastır. Zira insanlar tahyîle tasdikten daha fazla meylederler.²⁷

Tasdik ve tahyîl kavramları bağlamında poetika ve retorik sanatı arasındaki ilişkiye temas eden İbn Sînâ'ya göre bu iki sanatı birbirinden ayıran husus, birinin tasdiki, diğersinin tahyîli kullanmasıdır. Tasdikte sözün içeriği önemlidir. Bu nedenle retorikte verilmek istenen mesajın ve öğütün zanni de olsa tasdik edilmesi önem taşır. Buna karşın poetikada içerikten ziyade o sözün nefse etki etmesi, duyguları harekete geçirmesi, yani tahyîli olması gerekir.²⁸ Poetika ve retorik her ne kadar tasdikî ve tahyîli önermelerden oluşmaları itibarıyla birbirlerinden ayrılırsalar da bu iki sanatın, toplumsal amaçlara binaen icra edilmesi gibi ortak yönleri de bulunmaktadır. Şiir şaşırtma, dikkat çekme, ilgi uyandırma için söylenebileceği gibi siyasi, adli ve seramonik/törenselle amaçlarla da söylenebilir. İşte, son üç amaç, retorikle şiirin ortak olduğu toplumsal amaçlardır.²⁹

İbn Sînâ'ya göre şiirin belki de en önemli özelliği hayal oluşturucu güce sahip olmasıdır. Dolayısıyla bir sözde sadece veznin bulunması o sözü şiirsel kılmaz. Aristoteles sözün hayal oluşturucu gücüne vurgu yaparken doğa biliminde dair vezinli sözler söyleyen Empodokles (m.ö. 494-434) ile meşhur Yunan şairi Homeros (m.ö. 8. yy.) arasında bazı karşılaştırmalar yapar.³⁰ Buna karşın İbn Sînâ, şiirsel bir metin ile kendi kültüründe daha yaygın olan *Kelîle ve Dimne*'yi karşılaştırır.³¹ *Kelîle ve Dimne* vezinli olmasına rağmen hayal oluşturucu bir etkiye sahip olmayıp daha ziyade hatabî/retorik sözleri içermektedir. Bu yüzden *Kelîle ve Dimne* şiirsel bir metin kabul edilemez.³²

Hayal oluşturucu sözün nefse etki etmesi bağlamında karşımıza çıkan en önemli kavram Grekçe *mimesis* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan taklit/*muhâkât*tır. Arapça *muhâkât*

26 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 46.

27 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 48.

28 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 50.

29 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 50.

30 Aristoteles, *Poetika*, s. 2 (1447b 15-20).

31 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 156.

32 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 156.

kelimesinin kökü hikâye/*tahkiye* fiilidir. Lügatte bir nesneye benzemek veya bir kimseyi fiil veya söz itibarıyla taklit etmek anlamına gelir.³³ Aristoteles destan, tragedya ve komedyâ gibi sanatların tümünün aslının taklit olduğunu, bunların taklit esnasında kullandıkları araçlar, taklit nesnelere ve taklit tarzları ile birbirlerinden ayrıldığını savunur.³⁴ Aristoteles gibi taklidi şiirin temel unsuru gören İbn Sînâ, şiirle ilgili açıklamaları sırasında taklit yanında teşbih ve istiare kelimesini de kullanır. Ona göre her bir masal veya mitos ya teşbih ya istiare ve mecaz ya da bu ikisinin bileşimiyle gerçekleşir.³⁵ İbn Sînâ'nın hikâye kelimesinin içerdiği anlamlardan biri olan benzetmenin mezkûr yollarla yapılabileceği yönündeki tespiti, muhtemelen Arap Dili Belagati'ne olan vukufiyetinden³⁶ kaynaklanmıştır. İbn Sînâ'nın bu tercihlerini etkileyen başka bir ihtimal de *Poetika* tercümelerinde teşbih ve istiare kavramlarının kullanılmış olmasıdır. Bu noktada Yahya b. Adî'nin çevirisi hakkında bir şey demek mümkün değilse de en azından Mettâ'nın teşbih kavramını kullandığı söylenebilir.³⁷ İbn Sînâ'nın taklit hakkında yapmış olduğu açıklama şöyledir:

Her bir masal ve mitos ya bir şeyi bir şeye benzetme (teşbih) yoluyla olur ya da bir şeyi olduğu halden farklı şekilde ele alma; dahası değiştirme, yani istiare ve mecaz yoluyla/ metaforla olur; veyahut da bu iki tarzın bileşimi bir yolla olur. Zira taklit (*muhâkât*, *mimesis*), insan için doğal bir şey gibidir; bir şeyin benzerini ortaya koymaktır; biza-tihi aynısını değil. Tıpkı doğadaki bir canlının, görünüşte o doğal şeyin aynısı gibi olan bir resminin çizilmesi gibidir. Dolayısıyla insanların bazıları, halleri (davranışları, halet-i ruhiyyeleri) itibarıyla bazılarına benzer (*teşebbüh*); bazıları bazısını taklit eder (andırır, *muhâkât*); insanlar başkalarını taklit ederler/öykünürler. Bunların bir kısmı bir sanattan kaynaklanır, bir kısmı bir âdete (geleneğe, karakterlere, alışkıya) tabidir; yine bunlardan bir kısmı fiil/eylem ile olur, bir kısmı söz ile olur.³⁸

İbn Sînâ'dan aktardığımız bu pasajda bazı hususların altı çizilmelidir. Öncelikle ona göre bir benzetme teşbih, istiare-mecaz ve bu ikisinin birlikte olduğu üç yolla yapılabilir. İkincisi, taklit insana ait tabii bir şeydir. Bir şeyin tabii olması, o şeyin ait olduğu tabiatın bir gereği olarak ortaya çıkması anlamına gelir. Öyleyse insanın taklit yeteneği insan doğasının bir gereğidir. Nitekim bir çocuk bebeklikten yetişkinlik çağına kadar kazanmış olduğu alışkanlıkları bu taklit sayesinde elde eder. Bu noktada İbn Sînâ'nın taklidi sanat veya âdete tabi olarak ikiye ayırması da ilgi çekicidir. Üçüncüsü, taklit asla bir şeyin aslı yerine geçmez fakat taklit

33 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, s. 191; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanusu'l-basît*, VI, s. 5707.

34 Aristoteles, *Poetika*, s. 1 (1447a 15-20).

35 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 72.

36 İbn Sînâ'nın Arap dili bilgisine yönelik bir tahfifle karşılaşılıp buna cevap niteliğinde Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzibü'l-luğâ'sını* ezberlediği ve bu ünlü yazarın üslubunu taklit eden üç risale yazarak bunları, tahfifte bulunan kişiye gönderdiği ve onun da bu risalelerin taklit olduğunun farkına varamadığı kaynaklarda zikredilmektedir (İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 443-4; Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 9). İnceleme konusu yaptığı alanlara yönelik güçlü teorik analizleriyle İbn Sînâ gibi bir dehanın, bilimsel çalışmalarını ağırlıklı olarak kaleme aldığı Arap diline en azından teorik düzeyde vakıf olduğu rahatlıkla söylenebilir.

37 Aristoteles, *Kitâbu Aristutâlis fi'ş-şîr*, s. 85-6.

38 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 72.

neticesinde benzerlik ortaya çıkar. Dördüncüsü ise hikâye kelimesinin sözlük anlamını verirken de değinmiş olduğumuz, taklidin söz veya fiilde olabileceği hususudur.

İbn Sînâ'ya göre şiir, şu üç şeyle taklit yapıp hayal oluşturanlar zümresindedir: Müzik, söz ve vezin. Müzik ya da melodi her temaya uygun olarak değişiklik gösterir. Mesela hüznünlü bir tema için neşeli ya da neşeli bir tema için mutlu bir melodi kullanılmaz. Bu melodilerin insan nefsinde bıraktığı tesir açıktır. Çünkü müzik, insan ruhundaki bazı duyguları hareketlendirmede oldukça etkilidir. Bununla birlikte dansta olduğu gibi melodinin bulunmadığı salt ritimler de bulunabilir. Söze gelince, tahyil ve taklit bağlamında aktarılanlar sözün etkili olabilmesi için gereklidir. Şiirde taklit ve tahyil vezinle de olabilir. Zikredilen üç unsur tek başına olabileceği gibi bir arada da bulunabilir.³⁹

Taklitte en temelde iki şey amaçlanır. Birincisi, bir şeyi iyi-güzel gösterme, ikincisi ise kötü-çirkin göstermedir. İbn Sînâ, bu amaçlardan söz ederken Arap ve Grek şiiri arasındaki amaç farklılıklarına da işaret eder. Grek şiirinde genellikle fiiller, hâller, davranışlar, karakterler taklit edilmiş, Arap şiirinde olduğu gibi şahıslar taklit konusu olmamıştır. Arap şiirinde ise şahıslar taklit için önemli bir unsur olarak yer edinmiştir. Bunun başlıca sebebi, Arap şiirindeki yönelimlerden kaynaklanır. Zira onlar şiirle, nefste fiil veya infiale sevk eden bir etki yaratmayı ve benzetmelerin güzelliğinden haz almayı amaç edinmişlerdir. Buna karşın Grekler söz ile ya bir eyleme teşvik ya da bir eylemden sakındırmayı amaçlamışlardır.⁴⁰

İbn Sînâ'ya göre Grekler'in eylemleri taklit etmeleri zamanla âdet hâline dönüşmüş ve onlardan bazıları artık taklidi sırf benzetme amacıyla yapmıştır ve bu benzetme tıpkı ressamın sanatlarında yaptıkları benzetmeler gibidir. Nitekim ressamın meleği iyi, şeytanı ise kötü bir surette resmederler. Somut nesnelerin yanında soyut nesnelere, hâl ve davranışların da bu şekilde resmedildiğini söyleyen İbn Sînâ, Maniheiztler'in öfkeyi çirkin, merhameti güzel bir şekilde resmetmelerini buna örnek verir. İbn Sînâ'nın ressamın sanatları ile taklit arasında bağlantı kurması, Aristoteles'in verdiği örneklerle ciddi benzerlik gösterir. Zira Aristoteles de *Poetika*'nın ikinci bölümünde taklit edilen nesnelere bahsederken taklidi ressamın sanatlarıyla kıyaslar.⁴¹ İlginç olan nokta ise ressam mukayesesini Aristoteles'ten iktibas etmesine rağmen İbn Sînâ'nın Grek ressamı yerine kendi dönemindeki Maniheizt ressamı tercih etmesidir.⁴²

İyi ve kötü olmak üzere iki tür eylem bulunduğu gibi iyiyi taklit etmek ve kötüyü taklit etmek üzere de iki tür benzetme bulunur. Ancak İbn Sînâ'ya göre Grekler arasında bu iki özelliği dikkate almaksızın salt örtüşme yoluyla benzetme yapanlar da vardır. Öyleyse benzetme üç türlü yapılabilir: 1. İyi, güzel gösterme (*tahsîn*), 2. Kötü, çirkin gösterme (*takbîh*) ve 3. Salt örtüşme (*mutâbakât*), olduğu gibi yansıtma yoluyla yapılan benzetmedir. Bununla

39 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 72, 74.

40 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 80.

41 Aristoteles, *Poetika*, s. 5 (1448a 1-5).

42 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 80.

birlikte üçüncü türden benzetme daima ilk iki benzetmeye dönüşme ihtimali barındırır. Söz gelişi sıçrayan bir aslan, bir karine ile zalim ya da cesur bir aslan sıçramasına dönüşebilir. Taklit, benzetmeyi kullanabildiği gibi istiare ve bu ikisinden oluşan yolları da kullanabilir.⁴³

İbn Sînâ şiirin mahiyeti ve temel unsurlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra onu ortaya çıkaran nedenler üzerinde durur. Onun bu konudaki tespitleri tümüyle Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles'e göre şiirin ortaya çıkışı tamamen doğal nedenlerle gerçekleşir ve bunlardan biri insandaki doğal taklit yeteneği ve bundan aldığı haz, ikincisi ise melodi ve ritimdir.⁴⁴ İbn Sînâ da aynı kanaattedir. Taklit, insan hayatında bebeklikten itibaren yer edinir ve insan taklitten haz alır. Daha önce de değinildiği üzere o, zaten taklidi insan tabiatının bir gereği olarak görmekteydi. Hatta ona göre insanı diğer canlılardan ayıran en temel hususiyetlerden biri de bu güçlü taklit yeteneğidir. İnsan dışındaki canlılardan bazıları da bir takım taklitler yapabilir. Mesela sesiyle taklit yapan papağan ve hareketleriyle taklit yapan maymun, kısmen taklit yeteneğine sahip canlılar arasındadır.⁴⁵ Fakat ne olursa olsun bunlar, insan kadar güçlü taklit seviyesine çıkamazlar. Ayrıca insanın taklit bağlamında diğer canlılardan ayrıldığı önemli bir nokta da eğitim-öğretim için beden hareketlerinden yardım alarak işaretlerle taklit yapmasıdır. Zira söze destek olan hareketler öğrenimi de kolaylaştırır.⁴⁶ İnsandaki bu taklit yeteneği, şiirin ortaya çıkmasındaki en temel iki etkenden birisidir. Şiirin ortaya çıkışındaki ikinci sebep, yine insan doğasıyla ilgilidir. İnsan doğal olarak birbirine uyum sağlayan bileşimleri ve melodileri sever. Nitekim insan nefsi vezinlerle melodiler arasındaki uyumu fark ettikten sonra buna meyletmiş ve şiir sanatı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla şiirin ortaya çıkışı, yetenekli kişiler sayesinde ve onların karakteristik özelliklerine göre olmuştur.⁴⁷

3. Yetkin Bir Şiir Türü Olarak Tragedya

İbn Sînâ, şiirin mahiyetini ve şiiri oluşturan unsurları ortaya koyduktan sonra Grek şiirinin sınıfları hakkında bazı bilgiler verir. Onun aktardığı kadarıyla Grek şiirinin sınıflara ayrılması, temalar ve bu temalara tayin edilen vezinler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Grekler belli amaçları ifade etmek için bu amaçlar hakkında şiirler söylerlerdi. Bu amaçların her birine özel de bir vezin tahsis ederlerdi. İbn Sînâ bu hususta toplam on iki şiir sınıfından söz eder. Onun bahsettiği bu şiir sınıfları, selefi Fârâbî'nin *Kavânin* isimli eserinde de aynı şekilde geçer.⁴⁸ Hem Fârâbî'nin hem de İbn Sînâ'nın zikrettiği şiir sınıfları şunlardır: Tragedya, dithyrambos, komedy, iambos, drama, diyagramma, anthe, retorik epik, satiri, poemata, amphi geneseos ve akustik.⁴⁹ Ancak

43 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 82-4.

44 Aristoteles, *Poetika*, s. 9 (1448b 5-20).

45 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 88.

46 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 90.

47 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 92.

48 Fârâbî, *Risâle*, s. 154.

49 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 64-8.

bunlar içerisinde öne çıkan iki tür, tragedya ve komedyadır. İbn Sînâ, Aristoteles'in bu iki türün diğer türlerden ayrılma sürecini anlattığını ve neticede bu ikisinin öne çıktığını ifade eder.⁵⁰ Tragedya ve komedyanın diğer türlerden ayrılma süreci üzerinde durmak bu makalenin sınırları dışında kaldığından ayrıntılarına girilmeyecektir. Ayrıca elimizdeki eserlerin iki başat tür içerisinde tragedyaya yoğunlaşması nedeniyle tragedyanın incelemesine ağırlık verilecek, tragedya ile ilişkisi ölçüsünde komedyaya değinilecektir.

İbn Sînâ'ya göre tragedya doğduktan sonra bazı değişiklikler ve eklemelerle birlikte yetkinlik seviyesine ulaştı. Daha sonra tragedyaya rol yapma özelliği de eklendi ve şairler şiirleriyle birlikte rol yapma özelliğini kullandı.⁵¹ Esasında hem İbn Sînâ'nın *Fennü's-şî'r* isimli eseri hem de Aristoteles'in *Poetika'sı* şiirin en yetkin türü olan tragedyayı incelemek üzere yazılmıştır. İbn Sînâ, tragedyanın hoş ve keyifli bir vezne sahip, içerik olarak iyiliklerin ve insani erdemlerin anlatıldığı ve tüm bunların bir lidere, kahramana nispet edilerek icra edildiği bir şiir türü olduğunu söyler.⁵² Mettâ'nın *Poetika* çevirisinde tragedyanın *snâ'atü'l-medih* olarak karşılanması⁵³ da muhtemelen tragedyanın övgüyle ilgili bu özelliği nedeniyledir.⁵⁴

İbn Sînâ, tragedyanın tanımında büyük ölçüde Aristoteles'ten istifade etmektedir. Fakat bilindiği kadarıyla o, Aristoteles'in metnini mütercimler aracılığıyla okumuştur. Kanaatimizce bu durum, İbn Sînâ'nın Aristoteles yorumuna da etki etmiştir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın tragedya tanımına geçmeden önce Aristoteles tanımıyla birlikte günümüze ulaşan Mettâ çevirisindeki tragedya tanımını zikretmekte yarar vardır. Aristoteles tragedyayı şöyle tanımlar:

Tragedya, acıma ve korku yoluyla bu gibi duygulardan bir arınma (*katharsis*) sağlamak için ağırlığı olan, tamamlanmış, belirli bir uzunluğa sahip bir eylemin her bölümünde ayrı ayrı biçimlerde çeşnilendirilmiş bir dil kullanarak anlatı aracılığıyla değil, davranışlarda bulunan insanlar aracılığıyla taklit edilmesidir.⁵⁵

Aristoteles'in metninde dikkat çekilmesi gereken hususların ilki, ona göre tragedyanın anlatı yoluyla değil davranışlarda bulunan insanlar aracılığıyla taklit edilmesidir. İkincisi tragedyanın acıma ve korku yoluyla bu duygulardan arınma sağlamasıdır. Aristoteles, arınma (*katharsis*) hakkında ayrıntılı bir açıklama ortaya koymamış olsa da bu özelliğin tragedyanın yerine getirmesi gereken bir gereklilik ve nihai gaye olduğu söylenebilir.⁵⁶ Üçüncüsü, tragedyanın bir eylemin taklidi olduğu düşüncesidir. Tragedya tanımı Mettâ'nın Arapça çevirisinde ise şu şekilde geçmektedir:

50 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 98.

51 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 100.

52 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 64.

53 Mesela bk. Mettâ b. Yunus, *Kitâbu Aristûtâlis fi's-şî'r*, s. 93.

54 Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanusu'l-basît*, II, s. 1230. Medh maddesinde Âsım Efendi şöyle der: "Misbâh'ta mersûmdur ki *مَدْح* [medh] bir adamı hilkiyye yâhûd ihtiyâriyye olan sîfât-ı cemilesi sebebiyle hüsn-i senâ eylemek ma'nâsına olmakla hamdden e'ammıdır."

55 Aristoteles, *Poetika*, s. 15 (1449a 25-30).

56 Can, "Aristoteles'te Katharsis Kavramı", s. 66.

Bölümlerde etkin olan türlerin her birinden bağımsız olarak etkili/faydalı söz formunda, bir büyüklüğe ve uzunluğa sahip olan medih sanatı, iradeli, istence dayalı ve yetkin eylemin taklidi ve benzetmesidir; (ancak) anlatı yoluyla değil. (Bu sanat), acıma ve korku ile etkilenimleri ve tesirleri dengeler ve etkilenenleri temizleyip arındırır. (*Snâ'atü'l-medih hiye teşbihun ve muhâkâtun li'l-ameli'l-irâdi'l-harîs ve'l-kâmil elletî lehâ 'izâmun ve medâdun fi'l-kavli'n-nâfi'i mâ halâ külli vâhidin vâhidin mine'l-envâ' elletî hiye fâiletün fi'l-eccâ'i lâ bi'l-mevâ'id ve tu'addilu'l-infi'âlât ve't-te'sîrât bi'r-rahmeti ve'l-havfi ve tenki ve tünazzifu'llezîne yenfe'ilun*)⁵⁷

Aristoteles'in, ilgili pasajda yer alan bazı kelimeleri şerh etmesi nedeniyle Mettâ da tercüme ettiği Arapça kelimelere, Aristoteles'e uygun olarak pasajın devamında açıklık getirir. Mettâ'nın aktardığı kadarıyla pasajdaki 'etkili/faydalı (*kavl-i nâfi'*) söz' ile kastedilen; ritim, melodi, ses ve nağmenin bulunduğu sözdür. Dolayısıyla bu sözle aslında tragedyanın tüm unsurlarını içeren bir söz murat edilmiştir. Yine pasajda geçen türlerden kastedilen vezinler nedeniyle sözün çeşitlenmesi, bölümlerle kastedilen ise ses ve nağme ile sözün bölümlere ayrılmasıdır.⁵⁸

Mettâ'nın tercümesini Aristoteles metni ile karşılaştıracak olursak; yukarıda işaret ettiğimiz üç husustan biri olan taklidin insanlar aracılığıyla yapılması düşüncesi Aristoteles'in metninde açıkça yer alırken Mettâ'nın tercümesinde bu husus gözden kaçmıştır. Mettâ'nın ilgili kısmı gözden kaçırmaması noktasında yapılan bir tespite göre onun böyle bir hataya düşmesine kullanmış olduğu Süryanice tercüme neden olmuştur. Yine bu tespite göre Süryanice tercüme yapan mütercim, Grek kültür ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olmadığı için eylemi gerçekleştiren oyunculara anlam verememiş, bu nedenle de söz konusu kısmı eylem türü olarak tercüme etmiştir.⁵⁹ İshak b. Huneyne (ö. 298/910) ait olma ihtimalinden de söz edilen⁶⁰ söz konusu Süryanice çeviri günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Fakat Severus bar Şakko'nun (ö. 1241) *Diyaloglar*'ında bulunan fragmanlarda tragedya tanımının bulunduğu bilinmektedir. Bu fragmanda yer alan ibareler⁶¹ ile Mettâ çevirisinin karşılaştırılması neticesinde Mettâ'yı yanıltan metnin Süryanice tercüme olduğu sonucuna ulaşılabilir.⁶² Mettâ'nın çeviride gözden kaçırdığı bu hususun daha sonraki metinlerde yanlış anlamayı etkilediği ve devam ettirdiği de iddia edilmiştir. Nitekim İbn Sînâ gibi bir filozofun poetika metninde tragedya ile ilgili vurgular insanlara değil, eylemlerdir. Fakat burada şöyle bir yorum da muhtemel görünüyor: Aristoteles'in takipçisi olsa da İbn Sînâ'nın metinleri dönüştürücü bir

57 Aristoteles, *Kitâbu Aristutâlis fi'ş-şî'r*, s. 96.

58 Aristoteles, *Kitâbu Aristutâlis fi'ş-şî'r*, s. 97.

59 Taşkent, "Aristoteles'in Poetika'sı Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya", s. 111.

60 Bedevî, "Giriş", s. 52.

61 Severus Bar Şakko'nun tragedya tanımının Türkçe çevirisi şu şekilde yapılmıştır: "Tragedya uzunluğa sahip soylu tamamlanmış bir eylemin zevkli bir dil içinde taklididir [ki] parçalarındaki eylem türlerinden her bir türü hariç ve söz yoluyla değil fakat acıma ve korku yoluyla o duyguları yumuşatır ve acı çekenlerin arınmasını hedefler" (Taşkent, "Aristoteles'in Poetika'sı Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya", s. 110).

62 Taşkent, "Aristoteles'in Poetika'sı Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya", s. 111.

karakteri vardır. O, bu karakteri sayesinde aslında tragedyaadaki tümel gayeyi ortaya çıkarmak istemiş ve vurguyu tikeller yerine eylemin kendisine yapmıştır.

Mettâ'nın tercümesi bağlamında üzerinde durmamız gereken ikinci bir husus, onun tragedya'yı medih sanatı olarak çevirmesidir. Buna karşın birazdan görüleceği üzere İbn Sînâ, Mettâ'nın çevirisini gördüğü hâlde tragedya ve komedy terimlerini tercüme etmek yerine bunların Grekçe asıllarını kullanmayı tercih etmiştir. Bu farklılığın muhtemel nedeni Mettâ'nın Kindî geleneğini⁶³ takip etmesine mukabil⁶⁴ İbn Sînâ'nın, selefi Fârâbî gibi⁶⁵ terimlerin Grekçe asıllarını kullanmayı tercih etmesidir. Bu bilgilerin ardından İbn Sînâ'nın tragedya tanımını üzerinde durulabilir, o, tragedya'yı şöyle tanımlar:

Tragedya, tek tek tikel bir fazilete/erdeme hasredilmeksizin, tikelerde (tikel erdemlerde) tesirli olan, mertebesi yüksek, fazileti tam/yetkin (*kâmilü'l-fazilet*) bir eylemin (*fiilin*), tam uygun bir dil kullanılarak, meleke (anlatı) yoluyla değil de eylem (*fil*) yoluyla, insanların (*nefslerin*) acıma (*rahmet*) ve korku (*takvâ*) (duyguları) ile kendisinden etkileneceği bir şekilde taklit edilmesidir (*muhâkât*, canlandırılmasıdır) (*Trâgûziyye hiye muhâkâtu fi'lîn kâmilü'l-fazileti âli'l-mertebe bi-kavlin mülâimin cidden lâ yahtassu bi-faziletin cüz'iyetin yüessiru fi'l-cüz'iyât lâ min ciheti'l-meleketi bel min ciheti'l-fi'li muhâketen tenfe'ilu leha'l-enfüsü bi-rahmetin ve takvâ*).⁶⁶

Bu tanımda ilk dikkat çeken nokta, Aristoteles'in tanımından farklı olarak vurgunun insanlar yerine insanlar tarafından gerçekleştirilen eylemlere yapılmasıdır. İbn Sînâ bu tercihinde açıkça Mettâ'nın tercümesini takip etmektedir. Ona göre poetikanın bir türü olarak tragedya, retorik gibi öğütleme yoluyla değil, övülen, iyi ve güzel fiillerin insanların davranışları üzerinden muhataplarına acıma ve rahmet duygusu hissettirip onları etkileyecek tarzda taklit edilmesidir. Böylece insanlar sakınmaya ve arınmaya meyledeceklerdir. Erdemler hayal edilemeyeceğinden tragedya bu erdemleri, onların sonuçları olan fiillerle hayal edilir hâle getirir.⁶⁷

İbn Sînâ'ya göre tragedya, tek tek tikel faziletlere hasredilmeksizin tam yetkin erdemli bir fiili taklit eder. Bu anlamda tragedyanın taklit faaliyeti hususunda yetkinleşmiş olması ve amaçladığı anlamları yüceltmesi, vurgulayarak öne çıkarması gerekir. Çünkü anlamlar sıradan, basit bir şekilde oluşturulmuş bir sözle de söylenebilir. Tragedya'yı bunlardan ayıran nokta, bu anlamları yüceltip ihtişamlı göstermek suretiyle hayal ettirmesidir.⁶⁸

İbn Sînâ tragedyanın en önemli unsurunun tragedya tarafından amaçlanan hayal edilebilir, ihtişamlı, saygın anlamlar olduğunu söyler. Anlamlar tümel bir niteliğe sahiptir. Bir

63 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 454.

64 Taşkent, "Aristoteles'in Poetika'sı Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya", s. 112.

65 Fârâbî, *Risâle*, s. 152.

66 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 114.

67 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 114.

68 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 138.

hükümün genele yayılabilmesi ancak tümel bir anlam sayesinde olur. Çünkü tikel bir erdemın taklidi sadece o tikel bağlar. Ancak tümel bir erdemli fiilin taklidi o tümel altındaki tikellere de etki eder. Bu nedenle o, tanımda taklidin tek tikel erdemlere hasredilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Anlamlar bu denli önem arz etmesine rağmen tragedyanın diğer unsurları bir araya gelmediği sürece amaca ulaşılamaz. Çünkü anlamlar, anlam olmaları bakımından bir başkasına aktarılamaz. Bu yüzden söz konusu anlamların aktarımı için öncelikle söze, ardından tragedyanın diğer unsuru olan melodiye ihtiyaç duyulur. Bu üç unsur bir araya geldiğinde de tragedya taklit faaliyetini gerçekleştirmiş olur.⁶⁹ Nitekim İbn Sînâ'nın metninde “tek bir erdeme hasredilmeksizin (*lâ yahtassu bi-faziletin*)” şeklinde geçen lafız, İbn Rüşd tarafından “tümel kuvve” (*kuvvetün külliyyetün*) olarak açıkça ifade edilmiştir.⁷⁰ Öte yandan bir sanatın uğraştığı alanı ne kadar tümellerden oluşursa o kadar değerli ve felsefi olur. Bu nedenle Aristoteles'e göre tragedya tarihten daha felsefidir.⁷¹ Çünkü tarihin konusu tikel hadiselerken tragedyanın ilgi alanı tikeller değil, o tikellere etki eden tümeldir.⁷²

İbn Sînâ tragedya tanımının ardından tanımdaki bazı kelimeleri de şerh eder. Nitekim ona göre metinde söz ile vezinli sözcükler, melodi ile “şiiirin nasıl bir anlam taşıdığını ortaya çıkarıp *görünür* kılan kuvvet” kastedilir. Çünkü kuvvet insan ruhunu amaca doğru hareket ettiren bir ilkedir. Tragedyada bu konumu dolduran şüphesiz melodi ve şarkıdır. İşte bu güç sayesinde verilmek istenen ana tema daha güzel, etkili ve maksadına uygun bir şekilde verilir.⁷³

Aristoteles tragedyanın tam olabilmesi için sahip olması gereken altı unsurdan bahseder. Bunlar kurgu, karakter üzerinden teşvik edilen anlamlar, vezin, inanç, delillendirme ve melodidir.⁷⁴ Bu unsurların en önemlileri kurgu ve anlamlardır. Çünkü bunlar, tragedyanın asıl amacını taşıyan öğelerdir. Fakat bu iki öğenin bir araya gelmesi tam bir tragedya için yeterli değildir. Bunun için diğer unsurlar da bulunmalıdır. İbn Sînâ daha sonra Aristoteles'in zikrettiği bu altı unsuru iki sınıf altında derler. Bunlardan ilki taklidi yapan nesnelere, ikincisi ise taklidi yapılan nesnelere. Ona göre vezin, kurgu ve melodi kendileri aracılığıyla taklidin gerçekleştiiği unsurlar; anlamlar, inanç ve delillendirme taklidi amaçlanan unsurlardır.⁷⁵ Bu unsurlar içerisinde en önemlileri karakter ve inançtır. Çünkü tragedyada asıl amaç, insan bireylerinin taklidi değil, aksine onların karakterleri, fiilleri, yaşamları ve mutluluklarını taklit etmektir.⁷⁶ Tragedyada fiiller ahlaktan daha önemlidir. Hatta ahlak, ahlak olması cihtinden değil, fiillerin bir vasfı olması itibarıyla tragedyada yer edinir. Bu nedenle poetika yazarları ahlak yerine alışkanlıkları kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira alışkanlıklar hem fiilleri

69 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 116.

70 İbn Rüşd, *Telhis*, s. 208.

71 Aristoteles, *Poetika*, s. 23 (1451b 5).

72 Özdemir, “Aristoteles'te Taklit ve Katharsis Açısından Tragedya”, s. 213.

73 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 116.

74 Aristoteles, *Poetika*, s. 16 (1450a 5-15).

75 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 122-4.

76 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 124.

hem de ahlakî kuşatmaktadır. Eğer sadece ahlak dile getirilmiş olsaydı fiiller ahlaka dâhil olmazdı. Oysa tragedyada ahlakın bulunması zorunlu değilken fiillerin, eylemlerin, davranışların bulunması zorunludur.⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre iyi bir tragedyada bulunması gereken şartlardan birisi de tek bir eylem tarzını dikkate alması ve sadece bunun üzerine konuşmasıdır. Aksi hâlde öykü birliği sağlanamaz. Dolayısıyla tragedyada hedeflenen temaya bağlı kalınmalı ve anlamlar buna göre seçilmelidir. Bu maksada uygun şiirler kaleme alırken söyleyerek Homeros'u öven İbn Sînâ'ya göre o, bu işi ister sanatın gerekliliği olarak isterse de tabiatın gerekliliği olarak yapmış olsun, her hâlükârda başarılı bir çalışma ortaya koymuştur. Ancak Grek şairlerinin birçoğu bu hususu dikkate almamış ve hedef tema dışındaki bazı arazlar ve durumları şiirlerine katmışlardır. Aristoteles'in örnek olarak özellikle Homeros'un şiirlerini tercih etmesinin nedeni, onun bu gayeye uygun şiirler söylemesidir. Zira o, şiirlerinde bir insandan veya bir savaştan bahsettiği zaman asla söz konusu insanın ve savaşın özelliklerini zikretmez, yalnızca anlatılmak istenen asıl maksada uygun olan hususiyetleri dile getirirdi.⁷⁸

Tragedyanın unsurlarından biri olan kurgunun da iki parçası vardır. Bunlardan ilki baht dönüşü, diğeri ise tanımadır. Baht dönüşü aslında bir zıttan onun zıddına geçiş yapmaktır. Grekler bunu iyi olmayan bir hâlden tedrici olarak iyi bir hâle geçiş anlamında kullanırlardı. İbn Sînâ, baht dönüşünün Arap dilindeki *mutâbakat* terimine benzediğini belirtir.⁷⁹ Bir belâgat terimi olarak *mutâbakat*, sözde birbirine zıt olan iki şeyi bir bağlam içerisinde bir araya getirmek, örtüştürmek demektir. Mesela gece ile gündüz, siyah ile beyazı tek bir bağlamda birlikte kullanmak bir *mutâbakat* örneğidir.⁸⁰ Tanıma ise iyi ve güzel bir hâli, zıddını yermeden doğrudan ortaya çıkarmaktır. İbn Sînâ, ilk dönem Grek şairlerinin bu iki unsur hakkında oldukça yetkin olduklarını, sonra gelenlerin ise melodi ve vezin üretme konusunda daha başarılı olduklarını söyler. Oysa ona göre asıl olan, tragedyanın ilkesi konumundaki kurgudur. Ardından bu kurgu, gerçeğe olabildiğince yakınlaştıracak şekilde karakterler üzerinde sergilenir. Böylece taklit tam, yetkin ve güzel olur.⁸¹

3.1. Tragedyanın Sahnelenmesi

Öncelikle tek kişinin anlatısı ve canlandırmasıyla ortaya çıkan tragedya, daha sonra kişi sayısının da artmasıyla birlikte tam bir *tiyatro* biçimine dönüşmüştür. Bu doğrultuda tragedyanın sergilenebilmesi amacıyla uygun tiyatro ve sahne mekânları oluşturulmuştur. Bu mekânlarda oyuncuların hazırlık yaptığı, gösterilerini sunduğu mekânlar ve seyircilerin onları izlemek maksadıyla hazır bulunduğu yerler için özel terimler kullanılmış, dahası buna

77 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 126.

78 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 150.

79 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 128.

80 Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetü'l-edeb*, s. 100.

81 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 130.

uygun poetik eserler telif edilmiştir. Yazılı metinler ve sözlü kültür büyük önem taşısa da sahne söz konusu olunca oyunculuk, rol, sahne dekoru gibi hususlar zamanla daha fazla öne çıkmıştır. Zira oyuncunun rol esnasında aktarmak istediği birtakım duygular ve inançlar ancak oyuncunun kabiliyeti ve yeteneği neticesinde ortaya koyduğu el, kol hareketleri, jest ve mimiklerle başarıya ulaşabilir. Nitekim İbn Sînâ, tragedya ile destanı karşılaştırırken destanın kendi başına hayal oluşturan bir tarafı olduğunu, tragedyanın ise el kol hareketleri ve tüm unsurlarıyla oyunculunun söze katılmasıyla destandan ayrıştığını söyler. Dolayısıyla tragedyanın en önemli özelliklerinden birisi, onu destandan da ayıran sahnelenebilme özelliğidir.⁸² Tragedyanın sahnelenme özelliği onu bir başka şiir türü olan kıssadan da ayırır. Ayrıca tragedya gerçekte olmuş ve olabilecek şeylerin taklidini hedeflerken kıssada böyle bir amaç bulunmaz. Çünkü kıssada amaç, salt geçmiş zaman taklididir ve taklit eylem üzerinden değil bizzat zaman üzerinden gerçekleşir.⁸³

İbn Sînâ, “anlamlar bakımından değil, sıralanışı ve icra edilişi bakımından tragedyanın parçaları ve diğer bölümlenme tarzları” başlıklı, Aristoteles *Poetika*’sının 12-14. bölümlerine karşılık gelen faslında, tragedyanın sahnelenmesine dair bilgiler verip icra edilişi bakımından dört ana bölümünün olduğunu belirterek bunları etraflıca işler. Poetik bir tür olan tragedyanın belli bir mekânda insanlara yönelik icra edilişi, sahnelenmesi, oynanmasına dair bu anlatıları, İbn Sînâ’nın Greklerdeki poetikayı tam olarak nasıl tasavvur ettiğini gösterdiği için bir ölçüde vermek faydalı olacaktır:

Yunanlarda her bir tragedya kasidesinin, başlangıcında, ortasında ve bitişinde sıralamayı oluşturan parçaları vardı. Tragedya şarkı ve dans ile birlikte icra (*inşâd*) edilir ve bunu (şarkı söyleme ve dans etmeyi) bir kora/*grup* üstlenirdi. Arap şiirinde “teşbib” (sevgiliyi öven giriş kısmı) denilen bölümün benzeri olan parçası, (Yunanlarca) “**giriş**”

82 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 248. İbn Sînâ metninde sahne için *mesken* ve çoğulu *mesâkin* kelimesi kullanılmıştır. Mesela o, tragedya ile destan arasındaki farkı anlattığı bir yerde şöyle der: “...Fakat tragedyada (bir eylemin eşzamanlı) çok çeşitli taklidi yapılamaz; sadece sahnede sergilenen parçanın taklidi olur; onda da (eşzamanlı sadece) ikili bakış açısı (*nâhiye*) dile getirilebilir ve de bu, (sadece) rollerini yapan oyuncuların (aktörlerin rollerine) karşılık gelen parçadır” (*lâkin trağûzyâ lâ yetefennenu fi’l-muhâkiyâti illâ fi’l-cüz’il-lezî fi’l-mesâkini ve yüzkeru fihîs-sünâi alâ-nâhiyeti ve’l-lezî bi-izâi’l-münâfigîne’l-âhizîne bi’l-vucûh*) (*Poetika-Şiir*, s. 222). Bu kısmı İsmail M. Dahiyat şöyle çevirmiştir: “But tragedy does not have the varied multiplicity of imitation [that the epic has] except in that part on the stage (in which a thing is indicated from two view points at the same time) and which is connected with the actors in their role-playing.” Bu çevirinin altına verdiği dipnotlarda Dahiyat, Ebû Bişr Mettâ’nın Grekçe skene (“stage”) kelimesini literal olarak “tent” (*khaymah*) ya da “dwelling-place” (*maskan*) olarak çevirdiğini, İbn Sînâ’nın ise sonraki kelimeyi kullandığını belirtir. Ayrıca “ikili bakış açısı (*nâhiye*)” ile burada işaret edilenin, konuşma ve söz (*speech*) olarak tragedya ve dramatisasyon olarak tragedya olduğunu, tragedyanın taklitsel konuşmayı jest, mimik (gesture) ve oyunculukla (*acting*) kombine ettiğini belirtir (*Avicenna’s Commentary*, s. 116, dp. 3-4). Başka bir yerde İbn Sînâ şöyle der: “Sonra, (tragedyada) sahneye konulsa komik görünmekten kurtulamayacak (akıl dışı) şeyler ile (destana şaşırtıcılık unsuru katılır)” (*Sümme lâ yetehallasu minhâ ile’l-medâhik bi hasebi’l-mesâkin*) (*Poetika-Şiir*, s. 236). Burayı da Dahiyat sahneye koyma anlamında çevirmiştir: “... and, therefore, would be ridiculous if brought forth on the stage” (*Avicenna’s Commentary*, s. 117). Ayrıca Dahiyat, İbn Sînâ’nın başka bir yerde kullandığı (*Poetika-Şiir*, s. 100) ‘mahfil’in çoğulu ‘meâfil’ kelimesini de tam anlamının toplanma yeri, festival yeri olduğunu dipnotta belirterek asıl metinde ‘tiyatrolar’ şeklinde karşılamıştır (Sophocles introduced the melodies played in theatres in the manner of jesting and lampooning) (*Avicenna’s Commentary*, s. 81).

83 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 228.

(*medhal*, prologue) olarak isimlendirilirdi. Sonra bunu, koronun/*dansçıların* görünmeye başladığı parça izler ve “**koronun çıkışı**” (*mahrecu’r-raks*, parados) olarak isimlendirilir; sonra ‘onların/*koronun* “**geçışı**” (*mecâz*, episode)’ olarak adlandırılan başka bir parça. Bunların hepsi retorikteki “girizgâh” (*sadr*) kısmı gibidir. Sonra onlar retorikteki “anlatı” (*iktisâs*) ve “doğrulama” (*tasdik*) kısımlarına benzeyen parçaya başlarlar ki bu da “**sabitleme**” (*takvim*, stasimon) diye isimlendirilir. Sonra bu parçaların durumları, onların [Yunanların] tiyatro mekânlarına (*mesâkin*) ve (farklı) beldelerine göre farklılık gösteriyordu; ancak (her tragedyada) muhakkak ‘giriş’ ve şarkıcıların ‘geçışı’ bölümleri bulunurdu. Bunların tümü koro (*cemâ’atü’l-mulhinîn*) tarafından inşâd edilir. İşte bu, tragedyanın bölümlenmesinin bir türüdür.⁸⁴

İbn Sînâ’nın açıklamalarına göre giriş bölümü, içinde parçalar barındıran külli bir bölümdür ve ortasında koro (*mulhinîn*) toplu icraya başlar. Çıkış bölümü ise kendisinden sonra toplu şarkı söylenmeyen kısımdır. Geçiş ise şarkıcıların melodisiz fakat ritimle eda ettikleri bölümdür. Karar kılınan sabitleme bölümü ise diğerlerinde kullanılan herhangi bir tür ritimle eda edilmeyip aksine şiirin vezni dışında ritimsel bir işlem olmaksızın ağıtsal bir neşideyle eda edilen kısımdır. Bu bölümlerin tümü *cemâ’atü’l-mulhinîn*, yani koro tarafından inşâd edilir.⁸⁵ Alıntının sonundaki “tiyatro mekânlarına” şeklinde çevrilen “mesâkin” (t. *mesken*) ibaresi, Aristoteles’in *Poetika*’sında karşılık gelen ilgili yerin Mettâ tercümesinde de “mesken” şeklindedir. Ancak tercümeyle neşreden Abdurrahman Bedevî dipnotta bunun ‘scene’nin karşılığı olarak *mesrah* (tiyatro, tiyatro sahnesi) anlamında kullanıldığını, büyük ihtimalle Grekçe kelimenin aslının, Arapça telaffuzla ifadesi olduğunu, buna göre de doğrusunun المسكن değil السكن şeklinde olması gerektiğini ileri sürmektedir.⁸⁶

3.2. Tragedya, Komedy ve Oyunculuk

İbn Sînâ’ya göre tragedyaya ile ona en yakın şiir türü olarak niteleyebileceğimiz komedy arasında bazı temel farklar vardır. Tragedya seyircinin kendisi gibi gördüğü, kendini onun yerine geçirebileceği bir karakter ile başa gelebilecek olayları hayal ettirir. Bunu yaparken yapılan yanlışlar sonucunda iyi hâlden kötü hâle düşen birisinin yaşadıkları canlandırılarak muhatabın söz konusu hadiseden ders çıkarması hedeflenir. Böylece iyinin, güzelin ve erdemli eylemlerin kıymeti anlaşılabilir olur.⁸⁷ Tragedya tüm bu canlandırmaları icra ederken muhatabı gerçek hayattan uzaklaştırmaz. Aksine ona, bu tarz durumların yaşanabileceğini, hatta yaşadığını hissettirir. Tragedya, nihai kertede onu dinleyen/izleyen kimseyi etkiler ve

84 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 176, 178.

85 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 180.

86 Aristoteles, *Kitâbu Aristutâlîs fi’ş-şîr*, s. 108, dp. 5. Grekçe ‘Skênê’ sözcüğünün zamanın akışı içinde iki dağ eteğinin birleştiği yer, seyircinin oturduğu yer, sahne, sahnesiyle birlikte tiyatro mekânı gibi anlamlara gelir (Liddell – Scott, *A Greek-English Lexicon*, “skênê [σκηνή]” maddesi, s. 1608). Zaman içinde tiyatro mekânları, burada sergilenen oyunları, oyunlar da mekân tasarımlarını etkilediği için, farklı diyarlara ve farklı tiyatro mekânlarına göre tragedyanın bölümlerinin farklılaşmış olması muhtemeldir.

87 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 128.

o kimsenin ruhsal anlamda bir dönüşüm geçirmesini, Aristoteles'in ifadesiyle arınmasını (*katharsis*) sağlar.⁸⁸ Buna karşın komedyada kötülükler, erdemden uzak çirkin fiiller ve kınanması gereken eylemler hayal ettirilir.⁸⁹ Komedyanın esasında hiciv, eleştiri, alaya alma ve dalga geçme vardır. Bu yapılırken doğrudan bir şahıs hedef alınabilir. Ayrıca tragedyada güzel karşılanan ve hoş görülen müzikal seslendirmeler komedyada hoş görülmez. Çünkü birini komik düşürmek için müzikal seslendirme uygun olmaz.⁹⁰

Komedyaya ile her türlü çirkinlik/kötülük değil, fahiş derecede kötülükler taklit edilir ve kötülerle alay edilir. Bu hâliyle komedyaya bir güldürü türüdür. Güldürüde ise şu üç özellik öne çıkar: (1) Çirkinlik, (2) huysuzluk/aksilik ve (3) kırgınlık hâlindeki gibi bir gam/keder belirtisinin olmaması. Huysuzlukla birilerini dikkate almama ve ona önyargı ile yaklaşma düşüncesi oluşturmak amaçlanır. Kırgın birisinde ise acı veren ve kederli bir yüz ifadesi bulunur. Oysa alay eden kimsenin yüz ifadesi neşeli olmalıdır.⁹¹

Tragedya ve komedyaya gibi Grek şiirinin iki başat türü arasındaki ortak nokta, sahne gösterisidir; dolayısıyla bunların sahnelenmesi noktasında oyunculuğun önemi karşımıza çıkmaktadır. Oyunculuk, İslâm kültüründe yaygın olmadığı, hatta belki de hiç bulunmadığı için İbn Sînâ rol yapma, oyunculuk gibi kavramlara Arapça karşılıklar aramak durumunda kalmıştır. Bu bağlamda oyunculuk ve rol yapma için *el-ahz bi'l-vücûh* ve *nifâk* lafızlarını kullanan İbn Sînâ, nifaktan türeyen *münâfık* kelimesini dinî bir kavram olmaktan çıkarıp tamamen poetik ve retorik bir forma sokmuştur. Bunu yaparken muhtemelen ikiyüzlü, gösterişçi gibi anlamlara gelen Grekçe *hypokritoi-hypokrisis* kelimelerinin anlam alanını dikkate almıştır.⁹² Rol yapmanın karşılığı olarak kullanılan *el-ahz bi'l-vücûh*, rol yapanlar söz konusu olduğunda ism-i fail kalıbına dönüştürülerek *ahazetü bi'l-vücûh* olarak ifade edilmiştir.⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ külliyyatının Hatâbe-Retorik* kitabında buna dair güzel bir tanım sunmaktadır:

Onlardan birisi de söyleyenin yapısı ile ilgilidir; buna göre manalar tahayyül edilir veya huylar/karakterler, fiillere ya da infiallere yönelik yatkınlıklar tahayyül edilir. Bu, *el-ahzu bi'l-vücûh* ve *nifâk* diye isimlendirilen şeydir (*ve minhâ mâ yete'allaku bi-heyeti'l-kâili feyhayyelu me'ânî ev yuhayyelu ahlâken ve isti'dâdâtin nahve ef'âlin ev nahve infî'âlin ve hâzâ hüveş-şey'u'llezî yüsemma'l-ahza bi'l-vücûh ve yüsemmâ nifâkan*).⁹⁴

88 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 134.

89 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 64.

90 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 78.

91 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 106.

92 Grekçe *hypokritoi-hypokrisis*, iki yüzlü, riyakâr, münâfık, gösterişçi, alta yüz/yargı saklamak, birden fazla yüz takınmak, oynamak, rol yapmak, sahnede bir parça oynamak, 'gibi görünmek' vb. anlamlara gelmektedir (Zorell, *Lexicon*, s. 1373-4).

93 İbn Sînâ'nın *Fennüş-şî'rî*'ni İngilizceye notlarla çeviren İsmail M. Dahiyat, İbn Sînâ metninde geçen *el-ahz bi'l-vücûh* ve bunun çoğul ve ism-i fâil gibi çeşitli formlarını, yukarıda 82. dipnotta verdiğimiz örneklerde de görülebileceği üzere 'rol yapma (*acting*), rol yapan, aktör' olarak çevirmiş ve Grekçe 'hypokrisis'in karşılığı olarak rol yapmanın Arapçada hem *Metta* hem de İbn Sînâ tarafından '*ahz bi'l-vücûh*' ile aktörlerin (*actors*) ise 'hypokritoi'nin karşılığı olarak '*ahazetü bil-vücûh*' ve '*münâfîkûn*' ile karşılandığını belirtmiştir (*Avicenna's Commentary*, s. 102, dp. 1; 116, dp. 5).

94 İbn Sînâ, *Şifâ-Hatâbe*, s. 197. Yine İbn Sînâ, *Hatâbe*'de başka bir yerde '*ve'l-münâfîkûn, el-âhizûne bi'l-vücûh*' ifadesini kullanır (*Şifâ-Hatâbe*, s. 233).

Bu pasaj Yunan kültürüne aşına olmayan mütercimlerin *Poetika*'nın Süryanice ve Arapça çevirilerinde, özellikle oyunculukla ilgili kısımları anlamlandıramadıkları, böylece konuyla ilgili kavramları daha çok sözle ilgili bağlama çekip tercüme ettikleri yönündeki iddianın⁹⁵ İbn Sînâ için geçerli olmadığını açıkça gösterir. Bunun aksine İbn Sînâ, Grekler'in tragedya-yı nasıl icra ettikleri hakkında bir fikre sahiptir. Hatta döneminde bu kavramların tam bir karşılığı olmadığı hâlde Arap dilinin imkânları dâhilinde Grek poetikasının tüm unsurlarını Arapça ifade etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte muhtemelen tam örtüşmediğini düşünerek tragedya ve komedyada olduğu gibi bazı terimleri olduğu gibi bırakmayı tercih etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ'nın, sahne ve sahnenin kısımlarına göre tragedyanın bölümlerini, Aristoteles *Poetika*'sının 12. bölümüne denk gelecek şekilde altıncı fasılda etraflıca ele alması,⁹⁶ *Poetika*'nın teatral yönünün farkında olduğunun açık göstergelerinden biridir.

İbn Sînâ oyunculukla ilgili kavramlara Arapça karşılık bulmakla yetinmemiş, oyuncuların performansı hakkında da ilginç açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre durumların, olayların ve ahlaki karakterlerin, şairlerin alışkanlıklarına göre terkip edilmesi gereken kurguyu veya senaryoyu icra eden herkes, şairlerin düşüncelerini sergileyen kimse gibidir. Bu nedenle o kişi güldürü sanatını icra etse bile işini ciddiye almalı ve yaptığı iş hakkında derin anlayış sahibi olmalıdır. Zira akledilir bir anlamı dile getiren birisi ile onu teatral bir hâlde dile getiren kişinin yapısı bir olmaz. Bu nedenle bir tragedya eserini icra eden kişi için "o anlama kendinde sahip biri gibi" veya "o hâle dönüşme durumu olan biri gibi icra etti" denir.⁹⁷ Yani oyuncu rolünü o kadar iyi icra eder ki halk onun gerçekte de canlandırdığı karakterde bir kişi olduğuna inanır.

İbn Sînâ'ya göre tragedya-yı icra eden kişinin konuşma yapıları iki tarzda olabilir. Birincisi ahlaki bir karaktere, ikincisi ise belli bir inanca delâlet eden tarzdır. Ahlaki bir karaktere delalet etmesi tıpkı öfkeli ya da yumuşak huylu birinin konuşması gibidir. Belli bir inanca delalet eden tarz ise kendinden emin bir şekilde ya da şüpheye düşmüş birinin konuşması gibidir. İbn Sînâ'ya göre bu iki tarzdan başka tragedyanın icra edildiği bir kalıp yoktur.⁹⁸

Aristoteles, eserinin 20. ve 21. bölümlerinde dilin yedi ögesinden bahseder. Bunlar harf, hece, bağlaç, ad, fiil, tanımlık, çekim ve sözdür.⁹⁹ İbn Sînâ, Aristoteles'in bu bölümlerde ele aldığı meseleleri yedinci fasılda "lafız taksimi" başlığı altında inceler. Ona göre de bir lafzın yedi parçası vardır. Fakat o, Aristoteles'ten farklı olarak bu taksimi harfle değil, heceyle başlatır.¹⁰⁰ Hecenin ardından *vâsıla* kavramıyla ifade ettiği bağlaçları, *fâsıla* kavramıyla ifade ettiği edatları zikreden İbn Sînâ, lafzın geriye kalan dört parçasının da isim, fiil, çekim ve söz olduğunu söyler.¹⁰¹ Bu parçalar içerisinde isme özel bir bölüm ayıran Aristoteles, 21. bölümün

95 Taşkent, "Aristoteles'in *Poetika*'sı Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya", s. 129.

96 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 176-182.

97 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 118.

98 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 118.

99 Aristoteles, *Poetika*, s. 57 (1546b 20).

100 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 215.

101 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 216.

tamamında ismin sekiz çeşidini açıklamaya çalışır.¹⁰² İbn Sînâ, ismi açıkladığı kısımlarda Aristoteles'e büyük ölçüde tabi olur. Ona göre tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi isim şunlardan biridir: 1- Bir halk tarafından kullanılan uzlaşım ile bir mana üzerinde ittifak edilmiş hakiki- dir, 2- yerel bir kullanıma, lehçeye özgüdür (*lügat*), 3- mecazdır, 4- birileri tarafından özel vaz edilmiştir, 5- uzatma veya kısaltma yoluyla asıl harfi tahrif edilmiş munfasıldır 6- de-ğiş- tirilmiştir, 7- süslenmiştir.¹⁰³ İbn Sînâ'nın bu tasnifte Aristoteles'ten tek farkı kısaltma veya uzatma yoluyla asıl harfi tahrif edilmiş ismi *munfasıl* adıyla tek bir sınıf kabul etmesidir. Tüm bu isimlerden farklı bağlamlarda insanları etki altında bırakmak için istifade edilmekteyse de sözün en anlaşılırı ve en üstünü hakiki lafızlarla oluşturulan sözdür.¹⁰⁴

İslâm dünyasına çevrilen Aristoteles'in *Poetika*'sı 'şî'r' ile karşılanırsa da farklılaşan anlam- larda kullanıldığını bizzat İbn Sînâ, *Fennü'ş-şî'r*'inde inceler ve eseri boyunca şî'r lafzını Arap dilinde kullanılan anlamından felsefecilerin terminolojik anlamına taşır. İbn Sînâ şiirsel- lik noktasında ayırt edici faslın 'hayal ettirici (*muhayyil*) söz' olduğunu vurgularken salt bir vezne veya kafiyeye sahip olmayı şiirsel/poetik bir söz olmak için yeterli görmez. İslâm dün- yasında kafiyeli-aruzlu şiirlerin dışında Aristoteles'teki anlamıyla poetik eserler pek yoksa da İbn Rüşd'ün ifadesiyle Kur'an-ı Kerim'de poetik kıssalar çoktur ve bunlar içinde Hz. Yu- suf kıssası ile Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in kıssalarına İbn Rüşd tarafından özellikle dikkat çekilmektedir.¹⁰⁵

Sonuç

Müslümanlar, Grekler'den kalan mirası devraldıkları zaman bu mirası hızlıca dönü- ştürme çabasına girmiş ve bu vesileyle birçok felsefe-bilim metnini Arapçaya kazandırmış- lardır. Aristoteles'in mantığa dair Organon külliyyatı da bu dönüşüm esnasında büyük ölçüde Arapçaya aktarılmıştır. Bir bütün olarak bu metinlerin Arapçaya çevrilmesi sırasında *Poetika* metni de Arapçaya tercüme edilmiştir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm felsefesinin erken dönem filozofları, karşılaştıkları bu mirası kendi kültürlerinde bulunan düşünce birikimiyle harmanlamışlar, böylece İslâm dünyasına özgün bir felsefi gelenek üretmişlerdir.

Her dilin kendine göre bir gelişimi ve bu gelişimle birlikte oluşan ya da kurallaşan gra- mer yapısı ve edebî sanatları vardır. Bu sanatlardan biri de hemen her dilde ortak bir edebî tür olan şiirdir. Antik Yunan felsefesinde de zamanla gelişen şiir en yetkin hâlini tragedya sanatında ve bunun tiyatro adı verilen mekânlarda toplumsal olarak icra edilmesiyle bul- muştur. Bu sanatın yukarıda sözü geçen mirasla birlikte Arapçaya aktarılması İslâm filozof- larının Grekler'in üretimiyle ortaya çıkan poetika ve tragedya ile ilgili bazı çalışmalar yap- malarını sağlamıştır. Ancak poetika ve özelde tragedya, mantığın diğer alanlarında olduğu

102 Aristoteles, *Poetika*, s. 61-3 (1457b 1-30; 1458a 1-15).

103 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 220-2.

104 İbn Sînâ, *Poetika-Şiir*, s. 224.

105 İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 139, 145, 163, 169.

gibi insanların ortak dili, akledilir anlamlardan ziyade bir millet tarafından konuşulan dil içerisinde gelişimini tamamladığı için İslâm dünyasında yeterince ilgi görmemiştir. Buna bağlı olarak da sahne, oyunculuk gibi kavramlar üzerinde durulmamış ve yeni kavramlar oluşturulmamıştır. Dolayısıyla poetika hakkındaki çalışmalar da gerçekten bir hayli sınırlı kalmıştır. Ancak bu durum İslâm dünyasında edebî bir tür olarak şiirin gelişmediğini göstermez. Aksine İslâm dünyasında kendi kültürel çevresi ve kendine özgü dili çerçevesinde özgün şiirsel çalışmalar üretilmiştir.

Bununla birlikte Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi bazı filozoflar Aristoteles'ten arda kalan felsefi külliyatın tamamı hakkında kalem oynatma gayretinde buldukları için bir mantık sanatı olarak poetika ve özelde tragedya hakkında nitelikli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bunlar içerisinde özel bir yeri olan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ-Fennü'ş-şi'r* kitabı, Aristoteles'in *Poetika*'sını derin bir analize tabi tutmuş ve yetkin bir yorumlama örneği ortaya koymuştur. Aristoteles'in *Poetika*'sının günümüze ulaşan tek çevirisi olan Mettâ'nın metni ile İbn Sînâ'nın *Poetika*'sını karşılaştırdığımızda İbn Sînâ metninin, Aristoteles'in metnine çok daha yakın, tam ve anlaşılır olduğu rahatlıkla görülebilir. İbn Sina, âdeta enigmatik bir hâldeki Mettâ'nın tercüme metninden, Aristoteles metnini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada onun hem günümüze ulaşmamış başka çevirilere ulaşması hem de filozof yetkinliğinin rol oynamış olduğu düşünülebilir. İbn Sînâ'nın Aristoteles metnini sağlıklı bir şekilde anlamadaki bu katkısı, muhtemelen İbn Rüşd'ün de telhis çalışmasını yaparken işini kolaylaştırmıştır.

Grekerin *Poetika*'sının özellikle teatral yönünün İslâm dünyasında anlaşılmadığı, yanlış veya eksik anlaşıldığı ve bu noktada Süryanice çevirinin yanıltıcı olduğu iddiasının en azından İbn Sînâ özelinde doğru olmadığı rahatlıkla söylenebilir. İbn Sînâ gibi büyük bir filozofun, tercüme sorunlarının üstesinden gelerek Araplardaki şiirden farklı bir şekilde Greklerde sahnelenerek icra edilen ve bu anlamda salt edebî boyutunun ötesinde sanat ve sahne hususiyetleri kazanan *Poetika*'nın ruhunu doğru kavradığı, onun oyunculuk ve ilgili kavramlara ayrıntılı olarak yer vermesinden, sahne ve sahnenin kısımlarına göre tragedyanın bölümlerini altıncı fasılda mufassal bir şekilde anlatmasından rahatlıkla anlaşılabilir.

Greklerdeki hâliyle özel mekânlarda sahnelenerek ve yüksek toplumsal katılımı ile icra edilen poetikanın, İslâm dünyasında çok karşılık bulmamasının başka sosyo-kültürel nedenleri olabilir ve bunlar ayrı çalışmaların konusu olabilir. Ancak böyle bir duruma sebep olarak, filozofların poetikayı tam olarak anlayamadıklarını veya onu salt mantığın bir alt dalı olarak algıladıklarını ileri sürmek kanaatimizce yüzeysel ve kolaycı bir iddiadır. Aksi hâlde İslâm dünyasının farklı şehirlerinde, Grek ve Roma döneminden kalma tiyatro mekânlarının, binalarının ne olduğuna dair Müslümanların hiçbir şekilde doğru bir görüşe sahip olmadıklarını da ayrıca delillendirmek gerekecektir. İslâm dünyasında Greklerdeki gibi poetik eserler pek bulunmasa ve sahne/tiyatro kültürü olmasa da okurların hayal dünyasında sahnelenmesi, sahneye taşınabilir bir yapıya sahip olması ve bir tarih anlatısı veya tarihsel

bilgi vermekten ziyade yüce bir fikri vermeyi hedeflemesi bakımından İbn Rüşd'ün ifade-
siyle Kur'anda poetik kıssalar çoktur.

Poetik bir eserde aslanan, öncelikle insanların hayallerinde sahnelenmesi, canlanması; yapısı, kurgusu ve yaptığı *muhâkât* ile insanların hayal dünyasını harekete geçirmesi, dolayısıyla da duygularına hitap ederek onları etkilemesidir. Temelde bu özellikleri taşıyan bir metin, poetik/şiiresel özellik taşıır ve metnin lafzi/kelime anlamı birincil seviyede itibara alınmaz. İbn Sînâ şiiresi/poetikayı, hayali harekete geçirerek duygusal olarak etkileme zeminine yedirilmiş bir şekilde düşüncelerin, görüşlerin, önermelerin ve tasdiklerin, insan tabiatında güçlü ve yaygın bir karşılığı olan poetik yol/sanat ile daha etkili bir şekilde sunulması odaklı konumlandırmış ve retorikle birlikte toplumsal amaçlara ve faydaya yönelik felsefenin ve mantığın bir bölümü olarak değerlendirmiştir. Bu sisteme göre burhanda, tasdik formunda burhani hakikatlerin ta'lim ve teallüm edilmesi, cedel ve safsatada savunulup pekiştirilmesi, retorikte yine tasdik formunda toplumsal gayelerle teşvik edilmesi öne çıkarken poetikada yine toplumsal gayelere yönelik ama tahyil formunda burhani hakikatlerin, öğretim ve öğreniminden ziyade 'te'dib ve teeddüb' edilerek içselleştirilmesi öne çıkmaktadır. Zira İbn Sînâ'nın deyişyle insanlar tahyile tasdikten daha çok meyillidir. Bu sayede teorik/nazari yetkinlikle beraber pratik/amelî yetkinlik de hem bireysel hem de toplumsal düzeyde tahsil edilmiş olacaktır.

Kaynaklar

- Aristoteles. *Poetika* (trc. Ari Çokona – Ömer Aygün). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.
- . *Kitâbu Aristûtâlis fi'ş-şi'r* (*Fennü'ş-şi'r* içinde) (trc. Mettâ b. Yunus Ebû Bişr). Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1953.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyanusu'l-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhit*. I-VI. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Bedevî, Abdurrahman. *Aristûtâlis Fennü'ş-şi'r me'â't-tercemeti'l-arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd*. Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1973.
- Can, Hülya. "Aristoteles'te Katharsis Kavramı". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, sy. 2, s. 63-70.
- Dahiyat, Ismail M. *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation of the Text*. Leiden: Brill, 1974.
- el-Fârâbi, Ebû Nasr. *Risâle fi kavânini sinâ'ati'ş-şu'arâ* (*Fennü'ş-şi'r* içinde). Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1953.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Boston: Brill, 2014.
- . *İbn Sînâ'nın Mirası* (ed. ve trc. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- . "The Poetics in Syriac and Arabic Transmission". *Aristotle Poetics Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries* (ed. Leonardo Tarân – Dimitri Gutas). Leiden, Boston: Brill, 2012, s. 77-129.
- İbn Ebî Useybia. *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. I-XV. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid. *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'ş-şi'r* (*Fennü'ş-şi'r* içinde). Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1953.
- . *Telhîsu kitâbi-Şi'ir Poetika Orta Şerhi* (trc. Ali Tekin). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Fennü'ş-şi'r min Kitâbi-Şifâ* (*Fennü'ş-şi'r me'â't-tercemeti'l-arabiyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd* içinde). Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1973.
- . *Şifâ-Fennü'ş-şi'r* (nşr. Abdurrahman Bedevî). Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1966.
- . *Kitâbu'ş-Şifâ, Poetika-Şiir* (trc. Ferruh Özpilavcı). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- . *Şifâ-Hatâbe* (nşr. Muhammed Selim Sâlim). Kahire: 1954.
- . *Kitâbü'l-Mecmû' ev el-hikmetü'l-arûziyye*. Beyrût: Dâru'l-Hâdî, 2007.
- İbnü'l-Kiftî. *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. Londra: Müessesetü'ş-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2009.
- Jansses, Jules. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Kitâbu'l-Mu'teber'inin Mantık Kısmında İbn Sînâ'nın el-Hikmetü'l-Arûziyye'sini (veya onunla yakından ilişkili diğer bir eseri) Kullanımı" (trc. Muhammed Fatih Kılıç=). *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, III, sy 1, s. 1-22.
- el-Kindî, Yakub b. İshâk. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine (Felsefî Risâleler* içinde) (trc. Mahmut Kaya). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (trc. Candan Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Liddell, H.G – R. Scott. *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Margoliouth, David Samuel. *Analecta Orientalia ad Peticam Aristoteleam*. London, 1887.
- Özdemir, İlyas. "Aristoteles'te Taklit ve Katharsis Açısından Tragedya". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2018, sy. 41, s. 209-26.
- Özpilavcı, Ferruh. "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni". *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 19-93.

- Râzî, Fahreddin. *Mantıku'l-kebîr* (nşr. Turgut Akyüz). Kuveyt: Dâru Fâris, 2021.
- Takhyîl. The Imaginary in Classical Arabic Poetics* (ed. ve trc. Geert Jan Van Gelder – Marle Hammond). Exeter: Gibb Memorial Trust, 2008.
- Taşkent, Ayşe. “Aristoteles’in Poetika’sı Bağlamında İslam Dünyasında Tragedya: Yunanca, Süryanice, Arapça Tercüme, Şerh, Telhis Sürecinde Tragedya”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2021, XXX, sy. 1, s. 105-34.
- *İbn Sînâ ve Fârâbî’nin Poetikaları: Aristoteles’in Poetika’sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019.
- Tûsî, Nasiruddin. *Esâsü'l-iktibâs* (nşr. Seyyid Mîrzâ Muhammed Takî). Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1367/1988.
- Uşşâkî, Abdullah Salâhaddîn. *Tercüme-i Hızânetü'l-edeb: İzahlı ve Örnekli Belagat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Zorell Francisco. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*. Paris: Lethielleux, 1931.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Sadrüşşeriâ'nın *Ta'dîl* Teşebbüsüne Tarihsel Arka Plan Denemesi ve İdrakin Mahiyeti Tartışmaları Üzerinden Temellendirilmesi*

Historical Background of Şadr al-Sharî'a's *Ta'dîl* and Its Basis through Discussions on the Nature of Understanding

Güvenç ŞENSOY**

Öz: Bu makalenin odağı iki yönlüdür. İlk olarak Sadrüşşeriâ'nın *ta'dîl* teşebbüsü ile amaçladığı şey tarihsel olarak Mâtürîdilik-Eş'arilik ilişkisi açısından incelenmektedir. Bu ilişki Eş'ariliğin kendi içindeki dönüşümle alakalandırılmıştır. Eş'arilik Bâkîllânî ve İbn Fûrek ile sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Sonrasında Cüveynî, Gazzâlî ve son olarak Râzî ile geçirmiş olduğu dönüşümlerle Meşşâilik ile karşılaşmasını tamamlamıştır. Böylece müteahhir dönem olarak isimlendirilen süreç en üst seviyede kendisini göstermiştir.

Mâtürîdilikte ise süreç Eş'arilik ile eş zamanlı gerçekleşmemiştir. Mâtürîdilikte, kurucu imamına atıflar imamın vefatının yaklaşık bir buçuk asır sonrasına denk gelmektedir. Bu farklılık dikkate alınarak söz konusu tarihsel süreç iki ekolün birbiriyle ilişkisi açısından incelenmiş ve Mâtürîdiliğin geçirdiği dönüşüm, Râzî üzerinden Eş'arilik ile irtibatlandırılmıştır. Bu açıdan Râzî ile Mâverâünnehir'deki Hanefî âlimler arasında cereyan eden münazaralar ve bu münazaraların sonuçları temele alınarak Mâtürîdiliğin karşılaştığı yeni dile uyumu incelenmiştir. Yeni dilden kastedilen Râzî ile kemale ulaşmış olan felsefi kelâmın dilidir. Râzî'nin oluşturduğu yapıda kelâmın muhatabı bütün olarak nazari/teorik felsefedir. Ziyareti sonucunda Mâtürîdî kelâmcılar arasında bu dile uyum arayışı başlamıştır. Râzî'nin söz konusu münazaralarda galip olmasının onun yalnızca cedeldeki kuvvetiyle açıklanmasının eksik olduğu düşünülmüş ve İbn Sînâ felsefesinden kavram ve içerik olarak istifadesinin onu muhatablarından öne çıkardığı tespiti yapılmıştır. Hanefîlerin bu yeni dile uyum sağlama ihtiyaçları bu şekilde gerekçelendirilmiştir. Mâtürîdilik içinde bu yeni dilin ilk ve en üst şekillerinden birinin -Şemseddin es-Semerkindi ile birlikte- Sadrüşşeriâda bulunduğu tespit edilmiştir. Bu açıdan makale Sadrüşşeriâ'nın *ta'dîl* teşebbüsü olarak kavramsallaştırdığımız faaliyetini tarihsel olarak söz konusu iki fırka arasındaki ve genel olarak da dini düşünce ile felsefi düşünce arasındaki ilişki üzerine kurmaktadır. Sadrüşşeriâ'nın girişiminin Mâtürîdiliğin -İbn Sînâ özelinde- felsefi mesâil ve dil ile karşılaşmasını temsil ettiği iddia edilmektedir.

* Bu makale, "Sadrüşşeriâda Varlık ve Ulûhiyyet" isimli devam etmekte olan doktora tez çalışmamdaki ilk tespitlerden hareketle kaleme alınmıştır. Destekleri için danışman hocam Hatice Kelpetin Arpaguşa, makalenin ilk taslağını okuyup tavsiyelerini paylaşan İbrahim Âgâh Sağır ve Merve Şensoy'a, isimlerini bilmediğim hakemlere ve dergi editörüne müteşekkirim.

** Arş. Gör. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, guvenc.sensoy@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-7003-4228

Tabakât türü eserlerde çoğunlukla fihri yönü öne çıkarılsa da Sadruşşerîa'nın eserlerinde atf yaptığı âlimlerin mantık, kelâm, felsefe ve usul alanlarından âlimler olduğu görülmektedir. Onun ta'dîl teşebbüsü yalnızca kelâm ilmine has bir teşebbüs değildir. Mantık, usul, kelâm ve astronomi alanlarındaki eserleri de kendisinden önceki birikimin değerlendirilmesini içermektedir. Çalışmada ta'dîl olarak tespit edilen değişim yalnızca kelâm ilmindeki faaliyetine özgü bir tespittir. Söz konusu diğer ilimlerdeki amacının ne olduğunun anlaşılması için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Çalışmanın odak noktalarından ikincisinde ise bu teklif zihni varlık tartışmaları özelinde temellendirilmektedir. Zihni varlık meselesi yalnızca ta'dîl teşebbüsünün ne olduğuna dair teklifimizin kendisi ile temellendirildiği örnek mesele olarak seçilmiştir. Amaç, söz konusu tarafların görüşlerini değerlendirmek değildir. Bundan dolayı konu ayrıntılı olarak ele alınmamış, odak yalnızca *el-İşârât*'taki idrakin mahiyeti tartışmaları ile kayıtlanmıştır. Sadruşşerîa'nın ta'dîl ile amaçladığı şeyin yeni dil ve muhataplara uyum olduğu söylenmişti. Onun örnek konu olan zihni varlık meselesinde İbn Sînâ ve Tûsî'ye yönelik itirazları bu tespiti desteklemektedir. Sadruşşerîa burada İbn Sînâ'nın zihni varlığa dair tezlerini konu edinmektedir. Ancak bunu yaparken Tûsî ve Râzî şerhlerini de göz önüne almaktadır. Râzî şerhinde İbn Sînâ'nın açıklamalarına itirazlar yöneltirken Tûsî de kendi şerhinde Râzî'nin itirazlarını cevaplandırmaktadır. Tûsî'nin buradaki cevapları genel olarak Meşşâilik ve özelde ise İbn Sînâ savunusu olarak okunabilir. Sadruşşerîa ise *el-İşârât* geleneğine bu noktada eklemişçesine Tûsî'nin Râzî'ye yönelik cevaplarının gücünü sorgulamaktadır. *el-İşârât* şârihlerinden hangisinin haklı olduğu sorusunun ilmî çevrelerde canlılığını koruyan bir mesele olması açısından Sadruşşerîa da kendi yaklaşımını sunmaktadır.

Râzî'nin idrakin mahiyetine dair itirazlarını haricî hakikat ile zihni suretin özdeş kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan problemler teşkil etmektedir. Râzî söz konusu şerhinde İbn Sînâ'nın görüşlerini ele almaktadır. İtirazlarını sunarken yer yer delillere, bazı durumlarda da ulaşılan sonuca eleştirilerine sıralamaktadır. Tûsî ise kendi şerhinde Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin temelsiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu açıdan Râzî'nin kelâmın delillerini ve görüşünü, Tûsî'nin ise felsefi görüşü savunduğu açıktır. Kelâmî eleştiriler ve felsefi savunma şeklinde ifade edebileceğimiz süreçte Sadruşşerîa da Tûsî'nin ifadeleri üzerinden girmektedir. Sadruşşerîa konuyu ele alırken yalnızca tartışmada geçen ifadeleri aktarmakla yetinmemiş, Râzî'nin Tûsî tarafından cevaplanan itirazlarını tahkim etme yolunu benimsemiş ve Râzî özelinde temsil edilen kelâmî yaklaşımı takviye yolunu seçmiştir. Sadruşşerîa zihni varlığı teori olarak kabul etmemekte, yalnızca mecazen kabul edilebileceğini öne sürmektedir. Sadruşşerîa'ya göre haricî varlık zihni varlığın parçası değildir. Zihnen idrak edilenler mukadder haricî varlıklarına itibarla idrak edilmektedirler. Zihni varlığın zorunlularından olan varlık-mahiyet ayrımı, nefsin idrak eden olması, mahiyetlerin korunması ve mahiyetin mahalline göre tesirinin değişmesi gibi kabullere itirazlarını yönelterek, zihni idrakin arazın cevherler kâim olmasında olduğu gibi bir kıyâm ile açıklanacağını ifade etmiştir. Makale, Sadruşşerîa'nın zihni varlıkla ilgili görüşlerinin tamamına doğrudan temas etmemiştir. Dolayısıyla burada yalnızca idrakin mahiyeti ile ilgili tartışmalara değinilmiştir. Birinci bölümde teklif edilen tarihsel arka plan okuması ikinci bölümde sunulan muhatap, içerik ve dil değişmesi ile temellendirilmiştir. Böylece, ta'dîlin birinci bölümde sunulan tarihsel arka plan teklifi olan muhatap ve dil değişmesi olgusu ikinci bölümdeki taraflar ve itiraz ve delillerin yapısı üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sadruşşerîa, Mâtürîdilik, Kelâm-Felsefe İlişkisi, Mâtürîdiyye-Eş'ariyye İlişkisi, Zihni Varlık

Abstract: The focus of this article is twofold. First, what Şadr al-Sharî'a intended with the *ta'dîl* is being studied historically in terms of the relationship between Mâturîdism and Ash'arism. This relationship is related to the transformation of Ash'arism within itself. Ash'arism acquired a systematic structure with Bâqillânî and Ibn Fûrak and completed its encounter with Peripateticism at the hands of Juwaynî, Ghazâlî and Râzî. This process is called the later period and it showed itself at the highest level at Râzî.

The process in Mâturîdism does not occur at the same time as in Ash'arism. Accordingly, in Mâturîdism, references to the founder coincide with him about a century and a half after his death. The historical process was considered from the point of view of the relationship of the two schools to each other. The transformation that Mâturîdism underwent was connected with Ash'arism through Râzî. In this regard, Râzî's debates with Hânafî scholars around Mâwarâ'unnahr and the results of these debates were based on the study of the adaptation of Mâturîdism to the new language. In the structure formed by Râzî, the interlocutor of *kalâm* is theoretical philosophy as a whole. As a result of his visit, the search for harmony in this language began among the Mâturîdite theologians. Râzî's use of Ibn Sînâ philosophy as a concept and content made him stand out from his interlocutors. One of the first and uppermost forms of adaptation to this new language in Mâturîdism - along with Shams al-Dîn al-Samarqandî- was found in Şadr al-Sharî'a. In this regard, the article analyzes the activity of Şadr al-Sharî'a, which we conceptualize as a *ta'dîl*, on the relationship between the two groups in question historically and between religious thought and philosophical thought in general. Şadr al-Sharî'a's *ta'dîl* represents the encounter of Mâturîdism with philosophy.

Although his *fiqh* aspect is mostly highlighted in the works, it seems that the scholars cited by Şadr al-Sharî'a in his works are scholars from the fields of logic, *kalâm*, philosophy, and *uşûl*. His works in the fields of logic, *uşûl*, *kalâm*, and astronomy also include an evaluation of the tradition before him. The change identified as *ta'dîl* is only a determination specific to its activity in the science of *kalâm*. Further studies are needed to understand what his purpose is in the other sciences in question.

In the second focus of the study, this proposal is based on the discussions on mental existence. This question has been chosen only as an exemplary issue on which our proposal about *ta'dîl*. The purpose is not to evaluate the opinions of the scholars in question. Thus, the topic was not discussed in general, restricted only with discussions of the nature of understanding in *Ishârât*. Şadr al-Sharî'a aims with *ta'dîl*, as mentioned above, new languages and interlocutors. Şadr al-Sharî'a deals with Ibn Sînâ's theses on mental existence. However, in doing so, he also deals with the interpretations of Tûsî and Râzî. In his commentary, Râzî raises objections to Ibn Sînâ, while Tûsî answers Râzî's objections in his own commentary. Şadr al-Sharî'a, on the other hand, questions the strength of Tûsî's answers to Râzî.

Râzî's objections to the nature of understanding pose problems that arise if the external truth and the mental image are considered identical. While presenting his objections, Râzî lists his criticisms on the evidence and some cases on the result are reached. Tûsî, however, tried to show that Râzî's criticism was unfounded. Şadr al-Sharî'a enters the discussion through the statements of Tûsî. Şadr al-Sharî'a was not only content with quoting the statements made during the discussion, but also adopted a way to arbitrate Râzî's objections answered by Tûsî. Şadr al-Sharî'a does not accept mental existence as a theory but suggests that it can only be accepted metaphorically. According to him, the external being is not part of a mental being. Those who are understood mentally are understood with respect to their imagined external beings. He did not accept such recognitions as the separation of existence and essence, the human soul's perception, and

preserving the essence and changing the influence of essence according to the location. He suggested that understanding of the mind would be explained with the fact that the accident is the “*qā'im* of an atom”. The article excluded Şadr al-Sharī'a's views of mental existence in general, because his views on existence were out of this article's scope. Therefore, only discussions about the nature of understanding are touched upon here. The historical background reading offered in the first part is based on the change in the interlocutor, content, and language presented in the second part. Thus, the change of addressee, content, and language has been tried to be shown in the second part, and through the structure of the objections and evidence.

Key words: Şadr al-Sharī'a, Māturīdism, The Interplay of *Kalām* and Philosophy, Māturīdism-Ash'arism Relationship, Mental Existence

Giriş

8./14. yüzyıl âlimlerinden Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcuşşerîa Ömer b. Sadruşşerîa el-Evvel Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (ö. 747/1346) hayatına dair oldukça az bilgiye sahibiz. Tabakât türü eserlerde onun çoğunlukla fıkhi yönüne vurgu yapılmış ve bazı çalışmalarda onun kendisinden sonraki dönemde özellikle usule dair yaklaşımlarda etkili olduğu zikredilmiştir.¹ Baba ve anne tarafından olan neslinde Hanefî-Mâtürîdî âlimler yer almaktadır. Baba tarafından dedesi Tâcüşşerîa (ö. 709/1309), anne tarafından dedesi Burhânüşşerîadır (ö. 7.-8./13.-14. yy). Dedeleri kardeşler ve babaları Sadruşşerîa el-Evvel/el-Ekber olarak isimlendirilir. Karışmaması için çalışma konumuz olan Sadruşşerîa da es-Sânî/el-Eşgar olarak isimlendirilmiştir.²

İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Sadruşşerîa'nın eserinin isminden ilhamla kavramsallaştırdığımız *ta'dîl teşebbüsü*, 8./14. yüzyıla kadarki süreçte Eşarî-Mâtürîdî ve kelâm-felsefe ilişkisi merkeze alınarak açıklanacaktır. Bu kısımda Sadruşşerîa'nın *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm'un Ta'dîli'l-keîâm* kısmında giriştiği teşebbüsün tarihsel bağlamı ve içeriğinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. İkinci bölümde ise birinci bölümde ulaşılan sonuçlar zihnî varlığa dair öne sürdüğü delil, karşı delil ve karşı delile cevap açısından temellendirilecektir. Zihnî varlık tartışmaları Sadruşşerîa'dan bağımsız olarak oldukça geniş bir mesele olduğundan söz konusu tartışma *ta'dîlin* içerik, dil, muhataplar ve yaklaşım açısından tarihsel bağlamını ve bağlama uygun olduğunu düşündüğümüz sonuçlarını gösteren idrak tartışmaları ile kayıtlanacaktır. İçerik ile kastedilen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâmı nazari/teorik felsefenin mukabili düşünerek tertip ettiği içerik, dil ile kastedilen Râzî sonrası felsefi kavramların kullanımı, çalışma özelinde muhataplar ile kastedilen İbn Sînâ (ö. 428/1037), Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ve yaklaşım ile kastedilen de mütekaddim dönemin kabullerinin zikredilen dil ile ele alınmasıdır. Zihnî varlık tartışmalarına da bu tespitlerimizin desteklenmesi amacıyla işaret

- 1 Sadruşşerîa'nın fıkıh ve usul ilimlerinde Osmanlı düşüncesine etkisine dair bk. Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", s. 215-246; Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", s. 101-132.
- 2 Hayatına dair klasik tabakât türü eserlerden bilgi aktaran başlıca kaynaklar için bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 109-12; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 203; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, II, 355; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 365; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, IV, 429; Pârsâ, "Nesebu Sadruşşerî'a Ubeydillah el-Mahbubî el-Ensârî el-Buhârî", s. 135-70. Hayatına dair bilgi sunan ikincil kaynaklar için bk. Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadruşşerîa) Savunması*, s. 9-12; Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa es-Sânî'nin İlmî Kişiliği", s. 126-36; Tuğral, *Sadruşşerîa'da İyilik ve Kötülük Problemi*, s. 15-23; Bekdemir, "Sadruşşerîa'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu", s. 76-9; Aydın, *Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, s. 1-32; a.mlf., "Türk Kelâm Bilgini Sadruşşerîa Es-Sânî (ö. 747/1346)", s. 181-96; Merâğî, "Sâhibu't-Tenkîh Sadruşşerîa el-Eşgar", s. 637-40; Yılmaz, "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşerîa", s. 204-14; Erel, *Sadruşşerîa, Ubeydullah B. Mes'ûd Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*, s. 11-34; İdris, "Sadruşşerîa ve Kitâbuhû Ta'dîli'l-Ulûm", s. 442-51; Bekdemir, *Sadruşşerîa Es-Sânî'nin Hukukçuluğu*, s. 48-143; Gümüšoğlu, "Sadruşşerîa es-Sânî 'Ubeydullah bin Mes'ûd'un Fikir Dünyasında Kelâm ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi", II, 363-8; Dallal, *An Islamic Response to Greek Astronomy*, s. 7-11; Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık*, s. 13-8; Özen, "Sadruşşerîa", s. 427-8; Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefîliğin Gelişimi*, s. 15-131; Dallal, "Sadr al-Sharî'ah", s. 874; Agitoğlu, "Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı", s. 12-4.

edilecektir. Söz konusu tarafların meseledeki görüşleri ve meselenin uzanımları bu çalışmanın odağının dışındadır. Örnek mesele olarak seçilen idrakin mahiyeti ile Sadruşşerîa'nın muhatapları ve değişen dile uyumu dikkate sunulacaktır.

İdrakin mahiyeti tartışmasında zihnî varlığı hakiki olarak kabul edenlerin iddiası olan zihnî suret ile hâricî hakikatin ilişkisi ele alınmaktadır. *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde İbn Sinâ'nın idrakin mahiyetine ilişkin açıklamalarına Râzî şerhinde itirazlar yöneltilmektedir. Tûsî ise yine kendi *İşârât Şerhi*'nde Râzî'nin itirazlarını cevaplamaktadır. Sadruşşerîa da Tûsî'nin Râzî'ye yönelik cevaplarını inceleyip bu cevaplara itirazlarını sunmaktadır. Sadruşşerîa'nın cevapları *Şerhu Ta'dîlî'l-ulûm* adlı eserinin *Ta'dîlî'l-keîâm* kısmındaki "Arazlar" bölümünde "Nefsânî Keyfiyetler" altındaki "idrak" tartışmalarını ele aldığı yerde geçmektedir. Tartışmayı, tarafları ve iddiaları ele almadan önce Sadruşşerîa'nın *ta'dîl* projesine dair bilgi verilen kısma geçebiliriz.

1. Sadruşşerîa ve Kelâm İlminin Ta'dîli

Tabakât kitaplarında Sadruşşerîa'nın daha çok fıkhi yönüyle öne çıkarıldığı zikredilmişti. Ancak o kelâm, mantık, fıkıh, hey'et, hadis ve dil alanlarında da eserler telif etmiştir. *Şerhu Ta'dîlî'l-ulûm* adlı eserinin birinci kısmı mantık, ikinci kısım kelâm, üçüncü kısmı ise astronomi ilimlerine dair Sadruşşerîa'nın tekliflerini içermektedir. Çalışmanın odağı açısından burada yalnızca kelâm ilmine dair yaklaşımının tarihsel arka planına işaret edilecektir. Böylece onun, Râzî'nin eleştirilerine Tûsî'nin yönelttiği itirazlara cevaplar sunmadaki amacı temellendirilmeye çalışılacaktır. Sadruşşerîa'nın teşebbüsünün genelde kelâm ve özelde Mâtürîdîlik geleneği açısından ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulduğunda Meşşâlik karşısında yaptığı Râzî savunusunun anlamı da açığa çıkacaktır. Sadruşşerîa'nın konumunu göstermesi açısından zihnî varlık meselesinin araştırma konusu olarak seçilmesinin sebebi de aynıdır. Bu meseledeki yaklaşımına göre kelâm geleneği açısından nerede durduğu anlaşılacakla birlikte, Râzî sonrası Mâtürîdîliğin konumu da vuzuha kavuşacaktır. Bu açıdan ilk olarak onun Mâtürîdî geleneğe mensubiyetine değinmek gerekir.

Sadruşşerîa Mâtürîdî geleneğe mensup bir kelâmcıdır. Bu mensubiyete iki yolla işaret etmek mümkündür. Bunlardan birincisi kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılardan "as-hâbunâ" ve "meşâyihunâ" şeklinde bahsetmesidir.³ Kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılara bu şekilde atıfta bulunması gerçeğine ailesinin bulunduğu ilmi gelenek de eklendiğinde konu daha açık hâle gelmektedir. Ayrıca "İmamlarımız bilginin tanımını şu şekilde yapmışlardır" ifadesinden sonra İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tanımını zikretmesi⁴ de "imamlarımız" ifadesi ile Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimleri kastettiğini ve bu tanım özelinde Mâtürîdî'yi kastettiğini gösterir. Bu, Sadruşşerîa'nın atıflarından elde edilen ve onun kendini Mâtürîdî geleneğe mensup gördüğüne dair sunulan birinci yoldur. İkincisi ise onun

3 Örnek olarak bk. Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 187^b.

4 Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 265^a.

mesele bazı kabullerinden elde edilmektedir. Kendisinden önce Mâtürîdî kelâmcılar ile Eş'arî kelâmcılar arasında tartışma konusu olan tekvîn sıfatı hakkında Sadruşşeriâ Mâtürîdî kelâmcıların görüşünü doğru kabul edip onu muhalif fırkaya karşı savunmaktadır.⁵ Yine kulların ihtiyarî fiilleri ve onların hasen ve kabih olarak isimlendirilmesi konusunda Râzî'nin *el-Mahsûl*'u üzerinden İmam Eş'arî (ö. 324/935-6) ve Eş'arîliğin kabullerine itirazlarını sunmaktadır.⁶ Hikmeti Allah'ın sıfatların biri olarak kabul edip diğer sıfatların işleyişini kontrol eden bir sıfat olarak sunması da başka bir göstergedir.⁷ Son olarak imanda istisnayı kabul etmemesi de mezhebi kimliğine dair bilgi vermektedir.⁸

Sadruşşeriâ'nın kelâm ilmini ta'dîl teklifi mensup bulunduğu gelenekle ilgili okunabilir. Yani o, Mâtürîdîliğin Râzî sonrası Eş'arîlikle karşılaşmasını temsil etmektedir. Ancak kısaca kendisinden önceki Eş'arî-Mâtürîdî ilişkisine değinmeden önce hatırlatmakta fayda vardır ki, ta'dîlin yalnızca fırkalar üzerinden okunması yeterli olmayacaktır. Zira, makale konusu da olan zihni varlık meselesinde olduğu gibi o Eş'arîlikle birlikte meşşâî gelenekle de hesaplaşmaktadır. Meşşâîlikle hesaplaşma gündeminin kelâmî fırkalar arasındaki ihtilafli konulardan daha fazla yer kapladığı göz önüne alındığında iddia daha da belirginleşmektedir.

1.1. Ta'dîlin Tarihsel Arka Planı

Sadruşşeriâ'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme girişiminin arka planı özel olarak Mâtürîdî-Eş'arî, genelde ise kelâm-meşşâî düşünce ilişkisiyle anlaşılmalıdır. Genel olarak zikredilen dinî düşünce-felsefi düşünce ilişkisi aslında Eş'arîlik içerisinde İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan ve Râzî ile zirvesini bulan sürecin adıdır. Bundan dolayı Sadruşşeriâ'nın teşebbüsünün anlaşılması ilk olarak özel ilişkinin anlaşılması ile alakalıdır.

Ulrich Rudolph Mâtürîdî'ye dair iki izlenimin olduğunu belirtir: Birincisi onun Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) temsilcisi olması, ikincisi ise Eş'arî'nin doğudaki rakibi olmasıdır. İkincisinin savunulmasının mümkün olmadığını düşünen Rudolph, Mâtürîdî'den, 5./11. yüzyıla kadar bölgedeki büyük âlimlerden biri olarak bahsedilirken sonrasında Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) tarafından kendisine kelâmcı olarak atıp yapıldığını belirtmektedir.⁹ Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmi kimliğine dair bilgi veren

5 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 185^a vd. Mâtürîdî gelenekteki kabule örnek olarak bk. Nesefî, *Tebşira*, I, 307-308, 532-3; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 143-4.

6 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 188^b vd; a.mlf., *et-Tavzih*, I, 375 vd.

7 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 194^a vd.

8 Sadruşşeriâ, *Ta'dîl*, vr. 274^b vd. Ayrıca Mehmet Kalaycı, Sadruşşeriâ'nın konumunun "mezhepler üstü" ve eserlerinin "çerçeve metinler" olarak değerlendirilmeye müsait olduğunu belirtir. Yine de bu durum Sadruşşeriâ'nın mensup olduğu geleneği değiştiren veya belirsiz hâle getiren bir tespit olarak alınmamalıdır. Kalaycı'nın iddiası için bk. *Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 34. Kalaycı ayrıca Sadruşşeriâ'nın Râzî eleştirileri ile Hanefî gelenek içinde "felsefi kelâm" faaliyetinin yolunu açtığı kanaatindedir (*Eş'arîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 86, 273, 276).

9 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 548 vd.

en erken kaynağın Nesefî'nin *Tebşira*'sı olması da bunu desteklemektedir.¹⁰ Ne olmuştu da Hanefî âlimlerden biri olarak görülen Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin sistemini devam ettiren ve hatta geliştiren bir "imam" olarak görülmeye başlanmıştı? Nesefî ve Pezdevî'yi bunu yapmaya sevk eden şey neydi?

Bu sorulara iki açıdan cevap verilebilir: Birincisi bölge âlimlerinin akli ilimlere yaklaşımından, ikincisi ise bölgede tarihsel olarak gelişen Hanefî-Şafîi/Eş'arî etkileşiminden elde edilmektedir. Abdullah Demir'in tespitine göre bölgede 4./10. yüzyıl itibarıyla akli ilimlere karşı olumsuz bir tavır hâkim olmaya başlamıştır. Buna karşın hadis ve fıkıh ilimlerine rağbet artmıştır. Kelâm yöntemine ihtiyaç duymayan âlimlerin Mâtürîdî'ye atıf yapmaları beklenemezdi. Yapılan atıfların da çoğunlukla fıkıh ve usule dair olması da bundan dolaydır.¹¹ 5./11. yüzyıla kadar Mâtürîdî'nin kelâm anlayışının bölgede benimsenmemesi bu şekilde açıklanabilir. Aslında Mâtürîdî'nin çoğunlukla doğrudan muhatap aldığı ve eleştiriler yönelttiği kelâm sistemi Mu'tezile kelâmı idi. Bu da Rudolph'un "Mâtürîdîliğin birinci dönemi" olarak isimlendirdiği dönemdir.¹² Bu dönemin genel özelliği olarak Eş'arî kelâmcılar ile etkileşimden bahsedilemez. Mâtürîdî'nin vefatından bir buçuk asır sonrasına denk gelecek şekilde Mâtürîdî-Eş'arî etkileşiminin başlamış ve böylece Mâtürîdî'nin isminin Ebû Hanîfe takipçisi diğer isimlere göre öne çıkmıştır. Bu da Selçuklu Devleti'nin Mâverâünnehir bölgesinde ilerlerken kendi düşünce sistemlerini medreseler aracılığıyla getirmeleriyle ilgilidir.¹³

Selçuklular Nizâmiye Medresesi'ni Şii Fâtımîlerin Sünnîliği yıpratıcı faaliyetlerine karşı kurmuştur. Nizâmülmülk (hs. 455-485/1063-1092) Şii'lerin askerî faaliyetlerinin yanı sıra dâîler yetiştirmesine karşılık Sultan Alparslan'ın (hs. 457-465/1064-1072) izniyle karşı propaganda faaliyeti ve ihtiyaç duyulan devlet görevlilerini yetiştirmek üzere medreseyi inşa ettirmiştir. Nişabur'daki medresede Ebû Bekir Ahmed el-Fûrekî (ö. 478/1085) ve Ebû İshak Rüknuddîn el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi önemli Eş'arî kelâmcılar yetiştirmişlerdir. Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin etkileşimi bu dönemde başlamıştır. Karşılıklı eleştiriler başlamış ve tartışmalar çoğu kez tekvîn sıfatı etrafında devam etmiştir. Konumuz açısından önemli olan nokta bu dönemdeki Hanefîlerin karşılaşmalarında henüz Mâtürîdî'ye dayanmaya başlamamalarıdır.¹⁴

10 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 217; Özen, "Mâtürîdî", s. 147; Watt, "Mâtürîdî Problemi", s. 165; Nesefî, *Tebşira*, I, 558.

11 Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 39; a.mlf., *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 79; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 68.

12 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 557; a.mlf., "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", s. 318; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 78.

13 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 15; a.mlf., "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", s. 319; Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 327; Bruckmayr, "Maturidi Kelâmının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri", s. 409; Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 80.

14 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 553; a.mlf., "Maturidîliğin Ortaya Çıkışı", s. 319; Watt, "Mâtürîdî Problemi", s. 165; Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 70, 82, 89; Kalaycı, *Eşarîlik Maturidîlik İlişkisi*, s. 27.

Rudolph'un Mâtürîdîliğin "gelişim sürecinin üçüncü safhası" olarak tanımladığı 5./11. yüzyıla gelindiğinde ise Hanefiler tarafından Eş'arilerle yapılan tartışmaların kelâm faaliyetinin ana unsurlarından birine dönüştüğü görülmektedir. Hanefilerin mücadelelerini fetva yayınlama şeklinde sürdürmelerinin imkânı yoktu, zira daha önce bahsedildiği üzere Nizâmülmülk Eş'arîliği meşru mezhep kabul etmekte ve desteklemekteydi. Dolayısıyla bölge âlimlerinin elinde, gelen Eş'arî fikirlere karşı kelâm yöntemiyle mücadelede başka bir yol kalmamıştı.¹⁵ Tam da bu zamanda bazı Hanefî âlimler Mâtürîdî'yi kendi kelâm sistemlerinin otoritesi olarak sunmaya başlamışlardır. Örneğin Nesefî ve Pezdevî'nin eserlerinde Mâtürîdî'nin ismi bu şekilde geçmektedir.¹⁶ Öncesinde Hanefî âlimlerden biri olarak görülen ve kendisine çok da fazla atıf yapılmayan Mâtürîdî bu süreç sonunda diğer âlimlerin önünde bir konuma yükseltilmiştir.¹⁷ Tekvîn sıfatı etrafında cereyan eden tartışmalarda Eş'arîler Hanefileri bid'atçılıkla suçlamışlardır. Hanefiler ise mücadelede kelâm metodunu da kullanarak devam etmişlerdir. Rudolph bu durumu Mâtürîdîliğin "gelişimini Eş'arî muhalefete borçlu olduğu" şeklinde ifade etmektedir.¹⁸ Böylece kelâm metodu Hanefî âlimler arasında "tekrar" ilgi odağı olmuştur.¹⁹ Özellikle 4./10. yüzyılla birlikte bölgede akli ilimlere ilginin azaldığı ve fıkıh ve hadis ilimlerinin daha merkezi bir konuma yükseldiği düşünüldüğünde muhatapların sebep olduğu değişimin önemi anlaşılmaktadır.²⁰

Tartışmaların temelde tekvîn sıfatı çerçevesinde devam ettiği söylenmişti. Eş'arîler tekvîn sıfatının ezeli olduğu iddiasının seleften kimse tarafından savunulmadığını, yani bu iddianın bid'atçılık olduğunu ifade etmişlerdir. Pezdevî kendilerinden önceki kelâmcılardan Mâtürîdî'nin de tekvînin ezeli olduğunu düşündüğünü ifade etmekte, Nesefî ise kendilerinden önce Semerkant'ta yaşamış olan benzer düşüncedeki âlimlerin isimlerini sıralamaktadır. Böylece görüşün kendilerinden önce de savunulduğunu ifade ederek bid'atçı olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır.²¹ Nesefî tarafından Mâtürîdî'nin öne çıkarılması da

15 Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 38. Özen, Mâtürîdî'nin ölümünden yaklaşık bir buçuk asır boyunca ihmal edilmiş olmasının gerekçelerinden biri olarak Irak ve Semerkant Hanefîliğinin mücadelesini de zikretmektedir. Ona göre 4./10. ve 5./11. asırlar boyunca Semerkant Irak etkisinde kaldığından dolayı mesela Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve takipçileri usul konusunda Mâtürîdî'yi takip etmekten çok Kerhî (ö. 340/952) ve Cessâs (ö. 370/981) tarafından temsil edilen usul anlayışına yakın olmuşlardır (*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 68).

16 Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 14, 77; Nesefî, *Tebşira*, I, 364, 369, 564.

17 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 18; a.mlf., "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", s. 320-1.

18 Rudolph, "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı", s. 317, 323. Kalaycı da "kendi kelâmî kimliklerini Eş'arîlik üzerinden adeta yeniden dokuduklarını" ifade etmektedir (*Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 30). Ancak Eş'arîlerin konumunu Rudolph gibi etkin görmemekte ve onların Mâtürîdîlerin kendi kelâmî kimliklerini oluşturmaya tesir etmediklerini, aksine hatırlamalarında aracı olduklarını ve bu açıdan edilgen bir konumda olduklarını özellikle belirtmektedir. Ona göre Eş'arîlerle karşılaşma Hanefilere Hanefîliklerinin yalnızca fikhî yönü olmadığını, kelâmî bir yönü de olması gerektiğini hatırlatmıştır (*Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 295-6).

19 Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 39; Kalaycı, *Eş'arîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 295-6.

20 Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 79.

21 Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, s. 554, 556; Demir, *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 82.

bid'atçılık suçlamasının onun eserlerine müracaatla bertaraf edilmesinden kaynaklanır. Tekvînin ezeli olduğunu düşünenlerin isimlerini zikrederek de Mâtürîdî'nin yalnız olduğunu belirtmekte ve görüşün tarihsel zincirini oluşturmaktadır.²² Böylece Mâtürîdî otoritelerden biri olarak sunulmakta ve Ebû Hanîfe'nin sistemini en iyi anlayan kişi sayılarak diğer Hanefî âlimlere göre öne çıkarılmaktadır. Onun tekvînin ezeliğini kabulüne işaret edilmesi ve Ebû Hanîfe ile irtibatlandırılması, görüşün ilk döneme kadar uzandığını ve kendilerine bid'atçılık suçlamasının yöneltilmesinin mümkün olmadığını gösterme amacı taşımaktadır.²³

İki fırka arasındaki ilişki 6./12. yüzyılda yaşanan bir olayla farklı boyutta devam etmektedir. Genel olarak Râzî'nin bölgeye seyahatleri ve özelde ise Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ile Râzî arasında cereyan eden münazaralar iki ekol arasındaki etkileşimin gidişatına etki etmiştir. Münazaralara dair yalnızca tek taraftan aktarılan bilgilerle yetinmek zorunda olsak da Râzî, Sâbûnî ile yaptığı üç münazarada da onu mağlup ettiğini söylemiştir. Râzî'nin bölgeyi ziyaretinin bölge âlimleri tarafından bir "afet" olarak değerlendirilmesi²⁴ onun cedel ilmindeki üstünlüğünün yanı sıra başka bir yönüne daha işaret ediyor olmalıdır. Bu da Eş'arî kelâmının gelişim evreleri ve Râzî'nin Eş'arî kelâmı içindeki konumuna göz atıldığında anlaşılabilir.

Malum olduğu üzere Eş'arî'nin kelâma dair görüşleri Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından sistemleştirilmiştir. Kurulan sistem Cüveynî'nin yöntem eleştirileri ile güçlendirilmiş, talebesi Gazzâlî'nin bu eleştirileri tatbiki ile Meşşâîlik karşısında kelâm ilmi güçlendirilmiş ve konu bazlı bir hesaplaşma evresine geçilmiştir. Böylece Eş'arîliğin müteahhir döneminin başladığı ve bu sürecin Râzî ile kemale erdiği söylenebilir. Râzî kendisinden önceki güçlendirme girişimlerinden farklı olarak İbn Sînâ felsefesi ile konu merkezli bir hesaplaşmaya girmemiş ve felsefi düşüncüyü sistem olarak ele almıştır.²⁵ Râzî kelâmı yalnızca metafiziğin değil, nazari felsefenin karşısına konumlandırmış ve Ömer Türker'in ifadesi ile "kelâmı felsefenin verileriyle yeniden tasnif ederken felsefeyi de mütekaddim kelâmının sistematığına yakın bir çerçeve içine sokmuştur." Bu açıdan Râzî "Tanrı'nın zatı, sıfatları, fiilleri, âlemin yaratılışı ve insanın bir

Nesefî bunu şöyle ifade eder: "Bu görüşün sonradan ortaya çıkmış, seleften dayanağı olmayan ve imamlardan kabul edeni olmayan bir görüş olduğunu zannedenlere gelince, bu zan batıldır ve selefin görüşünü bilmemekten kaynaklanmaktadır" (Pezdevî, *Usûlü'd-din*, s. 77; Nesefî, *Tebşira*, I, 551).

22 Nesefî, *Tebşira*, I, 551-8; Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri", s. 40; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası*, s. 70.

23 Kâdîhân el-Özkendî'nin (ö. 592/1196) Mâtürîdî'den "el-İmâm, eş-Şeyh, Reîsü ehli's-sünne" şeklinde bahsetmesi dikkat çekmektedir (Gümüšoğlu, "Sadruşşeria es-Sânî 'Ubeydullah bin Mes'ûd'un Fikir Dünyasında Kelâm ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi", II, 368'den naklen Fahreddin Hasan b. Mahsur el-Özkendî Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübre'l-Emîriyye, 1893), III, 424).

24 Topaloğlu, "Giriş: Nureddin es-Sâbûnî Hayatı ve Eserleri", s. 21.

25 Shihadah bu açıdan, "Gazzâlîci anti-felsefi gelenek" in ardından ilk defa Râzî ile "İslami felsefenin" ortaya çıktığını söylemektedir ("From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", s. 177-8).

varlık olarak âlemdeki yeri ile ilgilenen ilimler arasında tasnif, tertip ve usul bakımından ortak bir zemin" oluşturmuştur.²⁶ Ayrıca Râzî, İbn Sînâ felsefesinin arka planından hareketle imalarını çözümlyerek kendisinden sonra ele alınacak problemlere işaret etmiştir.²⁷ Râzî'nin felsefe eleştirisi ve kelâm ilmine dair içerik teklifleri kendisinden sonraki düşünürlere aynı metin içinde kelâm ve felsefeyi tartışabilme imkân vermiştir. Eşref Altaş'ın değerlendirmeleri bu açıdan önemlidir:

Hem kelâmın hem felsefenin meselelerinin aynı literatürde tartışılması, kavramlarının, konularının ve meselelerinin aynı tertip içinde işlenmesi muhakkikler dönemi yani tahkik kavramını öne çıkarmıştır. Böylece felsefe ve kelâm geleneğini tevarüs etmiş olan Râzî ve onun takipçisi muhakkik ulema kavramları, kavramların geleneklerine göre farklı anlamlarını, ihtilaf edilen meseleleri, meselelerin dayandığı delilleri ve sonuçlarını bütün yönleri ile incelemiştirler... Râzî ile inşasını tamamlayan müteahhir dönem kelâmı, mütekaddim dönemde olduğu gibi sadece kelâmî mezheplerin görüşlerini tartışmak yerine filozofların da görüşlerini içeren şekliyle felsefe ve tasavvufu da etkileyen bir sistem ortaya koymuştur.²⁸

Râzî'yi bölgedeki Hanefîlerden farklı ve üstün kılan yön İbn Sînâ felsefesine vukufiyetidir. Geçirdiği evrelere bakıldığında Mâtürîdî kelâmının felsefe ile ilişkisi açısından henüz mütekaddimûn dönemi sınırları içerisinde kaldığı görülmektedir. Eş'arîliğin görüşlerinin sistemleştirilmesi Bakillânî ve İbn Fûrek tarafından kurucusu ile arasına herhangi bir farsla girmeden gerçekleştirilirken Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerine atıflar kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonrasında başlamış ve 6./12. yüzyılın başında Nesefî tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Nesefî'nin konumu, Bakillânî ve İbn Fûrek'in Eş'arîlik içindeki konumlarının mukabilidir.²⁹ Bu da aslında iki imamdan birinin görüşlerinin 5./11. yüzyılın başında, diğerinin ise 6./12. yüzyılın başında sistemleştirildiğini göstermektedir. Zaman farkının "seviye" ve "içerik" farkına dönüşmesi ise Râzî'nin kendisinden önceki düşünürleri "düşünce tarihi" bağlamında ele alması, kelâmî delilleri güçlendirmesi ve ayrıca İbn Sînâ sisteminin mantıki ve kavramsal derinliğinden istifadesi gibi etkenlerle gerçekleşmiştir. Râzî'nin bölgeye ziyaretinin "afet" olarak değerlendirilmesinin arkasındaki etkenler bu

26 Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 19. Râzî ile başlayan sürecin genel özellikleri için ayrıca bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*; a.mlf., "Felsefi Kelâm'ın Mahiyeti", s. 35-54; Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi*; Türker, *Anlamı Tamamlamak*, s. 75-81; a.mlf., "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî", s. 12 vd. Ömer Türker, Sadrüşşeriâ'nın Mâtürîdîlik içindeki konumunu Gazzâlî'nin Eş'arîlik içindeki konumu ile eşitlemektedir. Türker'in ifadeleri için bk. *Anlamı Tamamlamak*, s. 67.

27 Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 17.

28 Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler Arasında", s. 442, 444. Shihadeh de bu durumu özellikle *Muhassal* özelinde "kelâm ile felsefenin sentezi" olarak değerlendirmektedir ("From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", s. 172).

29 Hülya Alper, Mâtürîdîlik içinde Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin konumunun Eş'ariyye'deki Gazzâlî ile aynı olduğunu belirtir. Ancak bu yorum söz konusu iki müellifin muhatapları ve yöntemlerinin farklılığı açısından gözden geçirilmeye ihtiyaç duymaktadır ("Mâtürîdîlik Ekolu", I, 111).

şekilde özetlenebilir. Dolayısıyla galibiyetinin yalnızca cedeldeki kudretine işaretle açıklanması eksik bir okumadır. Râzî ile birlikte muhatapları açısından değişen dili aslında -Râzî'nin rivayetine göre- Sâbûnî'nin şu ifadeleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Ben, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı kitabını okumuş, inceleme ve araştırma konusunda bu kitaptan başka bir şeye ihtiyaç olmadığı kanaatine varmışım. Seni gördüğümde anlıyorum ki eğer bu ilme vâkıf olmak istiyorsam en başa dönmem ve bu ilmi nasıl öğretiliyorsa öyle öğrenmem gerekmemde. Artık ihtiyarlık zamanımdayım ve buna gücüm yok.³⁰

Mehmet Kalaycı'nın açıklamaları da tarihsel süreç ve dönemseller tercih bakımından iki ekol arasındaki farklılığı göstermektedir. Ona göre;

... Ne var ki kelâmın Eş'ariler tarafından felsefe zemininde yeniden inşa edildiği bir süreçte Mâtürîdîlerin kelâmî faaliyetleri çoğu kez eskinin tekrarı işlevi görmüştür. Bu durum Mâtürîdî'den itibaren var olagelen kelâmî geleneğin korunması noktasında faydalı olmuşsa da Hanefî-Mâtürîdî gelenekte 8/14. asra kadar içe kapanmayı getirmiştir... Bu tutumları onları 6/12-7/13 asırlarda Eş'arilerin muhatabı olmaktan çıkarmıştır. Artık konuşulan dil ve düşünme kalıpları farklıdır ve Hanefiler Eş'arileri eleştirmek istediklerinde genellikle geçmişe, Eş'ari'ye ve ilk Eş'arilerin görüşlerine müracaat etme durumunda kalmışlardır... Hanefî-Mâtürîdî gelenekte felsefi çizgideki Eş'arilikle yüzleşme çabaları 8/14. asrın başlarından itibaren varlığını hissettirmeye başlamıştır. Sadruşşerîa bu sürecin başat figürüdür. Râzî'ye ve onun bakış açısına yönelik ciddi eleştirilerde bulunmuş, Hanefiler arasında felsefi kelâm faaliyetinin yolunu açmıştır.³¹

Bu süreçle birlikte Hanefîlerin kelâmî kimliklerini hatırladıkları, benimsedikleri ve bu ilimde eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Ancak Râzî ile karşılaşmaları sonucunda yabancı oldukları bir dil görmüşlerdir. Müstakim çalışmalarda ayrıca ele alınması gereken bu dönemi geride bırakarak 7./13. yüzyıla geçtiğimizde bölgenin Moğol istilalarıyla karışıklığa sürüklendiği bir dönemle karşılaşmaktayız.³² Sadruşşerîa'nın çocukluğu da Buhara'nın Moğollar tarafından istila edildiği zamana denk düşmektedir. İki dedesi de Moğolların zulmünden kaçıp Kirman'a göç etmişlerdir.³³ Kutluğhanların hâkim olduğu bu bölgedeki hükümdar

30 Râzî, *Münâzarât*, s. 48.

31 Kalaycı, *Eş'arilik Maturidilik İlişkisi*, s. 85-6. Bu yargı Abdullah Demir tarafından da desteklenir. Saffar el-Buhârî (ö. 534/1139) üzerine yaptığı çalışmada Al-i Saffar ile Al-i Burhan'ın sadr makamına hâkim olmaları açısından bölgedeki akli ve nakli ilimlere yaklaşımlara değinmektedir. Sadr makamının Al-i Burhan'a geçmesi ile kelama olan mesafeleri dolayısıyla bölgede olumsuz tesirleri olduğunu ifade eden Demir, yine de yukarıda işaret ettiğimiz üzere kelami kimliklerini hatırlayan Hanefîlerin olduğunu da ayrıca belirtmektedir (*Ebü İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, s. 47-48, 78, 94, 101). Burhan ailesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 32-42; Öngül, "Burhan Ailesi", s. 430-32. Sırasıyla İsmailî ailesi, Burhanî ailesi, Saffârî ailesi ve Mahbubî ailesi sadaret kurumunun başındadır. Sonuncusu, Sadruşşerîa da dahil önemli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin bulunduğu bir ailedir (Chybylov, "Müteahhirun Dönemin Bir Mütefeckiri Olarak Sadruşşerîa es-Sâni'nin İlmî Kişiliği", s. 129).

32 Moğolların bölgedeki varlıklarına dair bk. Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", s. 63-5.

33 675 yılının başında Kirman'a gittikleri ifade edilmektedir (İbnü's-Şihne, *Nihâyetü'n-nihâye*, vr. 33^b). [Bu bilgiyi ve kaynağı benimle paylaşan Yasir Beyatlı'ya müteşekkirim]. İfadenin sahibi İbnü's-Şihne ve eserine dair ayrıntılı bilgi için bk. Özen, "İbnü's-Şihne, Ebu'l-Fazl", s. 220-2.

Kutluğ Türkan (hs. 654-680/1257-1282), Sadruşşerîa'nın iki dedesini Kutbiyye Medresesi'ne müderris olarak atamıştır.³⁴ Daha önce belirtildiği üzere tabakât metinleri Sadruşşerîa'nın fıkhi yönünü öne çıkarmaktadır ve hayatına dair ayrıntılı bilgi sunmamaktadır. Dedelerinin onun eğitimi üstlendiği bilgisine ulaşsak da onun kelâmî/felsefi tahsili nerede, kimden ve nasıl aldığına dair bilgi edinmek mevcut kaynaklara göre mümkün değildir. Hangi metinleri okuduğunu da bilmememize rağmen farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserler ve kullandığı kaynaklar incelendiğinde akli ve nakli ilimlere dair tüm konularla ilgili olduğu sonucuna ulaşılabilir.³⁵ Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserlerinin Mâverâünnehir seyahati öncesinde bölgede okutulduğu ve felsefi kelâm faaliyetinin bölgede taraftar bulup Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Nasîruddin Ebû Saîd el-Beyzâvî (ö. 685/1286), Tûsî ve Şemseddin es-Semerikandî (ö. 802/1303) gibi isimlerin yetişmesine tesiri düşünüldüğünde³⁶ Sadruşşerîa'nın mezkûr eserleri kimden okuduğunu bilmesek de kendi eserlerinin üslubuna bakarak bu yeni tarza kayıtsız kalmadığını kesin olarak söyleyebiliriz.

Bu açıdan Sadruşşerîa'nın ta'dîl girişimine dair arka planda Râzî ile birlikte değişen muhatapların etkisinin olduğu açıktır. Muhataplara dayalı olarak kavramlar ve içerik değişmektedir. Başka bir deyişle Sadruşşerîa Mâtürîdî kelâm sisteminin felsefi sistemle karşılaşma noktası olarak nitelenebilir.³⁷ Bu nedenle ta'dîlin Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî tarafından ger-

34 Bekdemir, *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud*, 38.

35 Kurban Ali İdris, Sadruşşerîa'nın "Ailesinin fertlerinin çoğunluğunun -nakli ilimlerle birlikte- akli ilimlerde ve özellikle de hisâb, hendese ve hey'et ilimlerinde mütebahhir âlimlerden olmasından dolayı büyük ihtimalle felsefe ve diğer akli ilimlere dair tedrisini bu ilmi ortamda tamamlamıştır" demektedir ("Sadruşşerîa ve Kitâbuhû Ta'dîlu'l-Ulûm", s. 444). Erel de bu sırada medreselerde nakli ilimlerin yanı sıra "Felsefe, Mantık, Hendese, Astronomi, Matematik ve Tıp gibi akli ilimlerin de tahsil edilebildiğini" belirtmektedir (*Sadruşşerîa, Ubeydullah B. Mes'ud Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*, s. 18).

36 Kalaycı, *Eşarîlik Maturîdîlik İlişkisi*, s. 269, 271.

37 Hatice K. Arpağuş tebliğinde bu durumu "Gazzâlî ile başlayan felsefenin İslam'a uygun bir muhteva kazanması İbn Sina, Fahreddin er-Râzî, Nasreddin et-Tûsî, Şemseddin es-Semerikandî gibi isimler tarafından belli bir ivme kazanarak yoluna devam etmiştir. Sadruşşerîa ise hem bu isimlerden ilham almakta hem de bu oluşumun yeni ve Mâtürîdîliğe uygun bir vechesini ortaya koyma çabası içine girmektedir" şeklinde ifade etmektedir ("Sadruşşerîa'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaası Bağlamında İnsan Fiilleri", I, 451). M. Fatih Arslan ise bunun için "Mâtürîdî kelâmının güncellenmesi ve varlığını devam ettirmesi gayreti" der ("Ta'dîlü'l-Kelâm", s. 254, 287). Kurban Ali İdris de Sadruşşerîa'nın eserindeki kelâmın kendisinden önceki Tûsî ve Semerikandî gibi felsefe ile kelâmın mezcini içerdiğini söyleyerek muhataplarını tespit etmektedir. Ayrıca o, "Mâverâünnehir ve Horasan'daki Mâtürîdî kelâmı için önemli bir tarihi merhale olduğunu" söylemekte ise de bu yargısını ayrıntılı hâle getirmemektedir ("Sadruşşerîa ve Kitâbuhû Ta'dîlu'l-Ulûm", s. 448). Ömer Türker de "Sadruşşerîa, Teftâzânî ve Cürçânî gibi büyük usûl ve kelâm âlimleri, Mâverâünnehir ve Türkistan'daki Hanefî okulunu, İslam dünyasının diğer bölgelerinde gelişen düşünce akımlarının görüşlerini de dikkate alarak yenilemeyi başardı" demektedir (*Anlamı Tamamlamak*, 58). Ayrıca o Sadruşşerîa'nın "Râzî sonrasında gelişen yeni kelâmî düşünceyle kaynaklar, tartışılan meseleler, teorik derinlik ve eleştiren düşünce bakımından uyum sağlamış bir Mâtürîdî kelâmını" temsil ettiğini düşünmektedir (*Anlamı Tamamlamak*, s. 67). Dallal ise Sadruşşerîa'nın ta'dîl teşebbüsünün İcîde olduğu gibi ilimler arasındaki ilişkinin kesilmesinden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Ona göre "uzmanlaşmış bilgi alanlarının özerklik ve özgünlüğünü koruma" adına mantık ve astronomi ele alınmıştır. Bu açıdan onun kelâmının "tam bir felsefe sistemine karşılık gelmediği" ve "kelâmî bilginin diğer bilgi türleriyle örtüşmesini ilerletmekten ziyade onu sınırlandırmak maksadyla rasyonel argümanlara başvurduğu" ifade edilmektedir. Ona göre Sadruşşerîa'nın ta'dîl projesi "bilimlerin birbirlerinden ayrılması ve ilişkilerinin kesilmesi adına yeniden biçimlendirilmesidir". Felsefi ve metafizik imalarından arındırılmış bilimler, ona göre, "bu bilimlerin taleplerinden arındırılmış" olarak yeniden kurulabilirlerdi. En dikkat çekici olan yorumu ise bu şekilde Sadruşşerîa'nın kelâmı "metafizik alan dışında sınırlı epistemik otoritesi olan bir sisteme" dönüştürme amacı taşımasıdır (*İslam ve Bilim*, s. 125-8).

çekleştirilen müdahaleler ile Eş'arilikte yaşanan dönüşümün Mâtürîdî kelamında gerçekleştirilmesi projesi olduğu söylenebilir. Meânî, beyân, usul, astronomi ve mantık ilimlerini de kapsayan ta'dîl projesinin bu ilimlerde hangi gerekçeler ile gerçekleştirildiği başka bir araştırmanın konusudur. Kelâm ilmine dair sunduğumuz yargının diğer ilimleri de kapsayacak şekilde doğru kabul edilmesi için bu konuyu irdeleyen araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.³⁸

Burada Sadruşşerîa'nın çokça atfı yaptığı âlimlerden olan Semerkandî'ye de temas edilmelidir. Semerkandî -kendisi üzerindeki Râzî etkisinden dolayı- bazı meselelerde Eş'ariliğe meyletmiş olsa da Mâtürîdî olduğu kabul edilen bir kalamcıdır.³⁹ *es-Sahâif* ve bu eseri üzerine yazmış olduğu *el-Meârîf* adlı şerhinde müteahhir dönem kelâm dilinin örneklerinden birini sunmaktadır. Sadruşşerîa'nın Semerkandî ile irtibatının üç şekilde olduğu görülmektedir. O, bazen Semerkandî'nin görüşünü iptal etmeye yönelmekte,⁴⁰ bazı durumlarda ise aynı görüşü paylaşıyor olsa da onun delilinin zayıflıklarına işaret etmektedir.⁴¹ Ayrıca Semerkandî bazı meselelerde Râzî'nin görüşünü güçlendirme amacıyla İbn Sînâ'ya itirazlarda bulunmuştur. Sadruşşerîa ise Semerkandî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği bazı itirazları zayıf bularak söz konusu itirazların zayıflığını giderme yolunu tutmuştur.⁴² Çalışmamız Sadruşşerîa özelinde değişen dile uyum olarak ifade ettiğimiz ta'dîl teşebbüsüne odaklandığı için Semerkandî'nin genelde kelâm-felsefe karşılaşması ve özelde Mâtürîdilik içinde nerede durduğu başka bir çalışmanın konusudur. Bu kadarıyla yetinerek Sadruşşerîa'nın eserlerinde atfı yaptığı diğer isimlere göz atabiliriz.

Eserlerinde atfı yaptığı isimlerin mantık, kelâm, felsefe ve usul konularında önde gelen âlimler olduğu görülür. Dolayısıyla onun kendisinden önceki birikimi içselleştirip bu birikimi kendisine özgü ta'dîl teşebbüsünde malzeme olarak kullandığı söylenebilir. Atfı yapılan isimler şöyledir: Ebû Hanîfe, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14), Eş'arî, Ebû Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), İbn Sînâ, Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153), Râzî, Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Ebû Hafs Şihâbüddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Tûsî, Necmeddin el-Kâtîbî (ö. 675/1277), Şemseddin es-Semerkandî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ve Kutbüddin

38 Usul ilminde yazmış olduğu *Tenkîh* eseri de aslında benzer bir "ta'dîl" teşebbüsünü gösterir. Müellif eserinin girişinde Pezdevî'nin *Usûlu'l-fikh* adlı eserini anlaşılması gözden geçireceğini ve çeşitli düzenlemelere tabi tutacağını ifade etmektedir. Ayrıca eserinde Râzî ve İbnü'l-Hâcibî (ö. 646/1249) ele alacağını söylemesi dikkat çekmektedir. Sadruşşerîa'nın *Tenkîh* özelindeki düzenlemelerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Yıldırım, "Sadruşşerîa'nın Usûlü'l-Pezdevî Güncellemesi", s. 189-223.

39 Semerkandî'nin mezhebî kimliğine dair tartışmalar için bk. Gökçe, *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî ve Kelâm İlmindeki Yeri*, s. 35-9.

40 Örneğin varlığını ortaklığı meselesinde Sadruşşerîa Semerkandî'ye itirazlarda bulunmaktadır (Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 145^b; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 75).

41 Vücûbun vücûdî olup olmadığı tartışması örnek olarak zikredilebilir (Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 126; Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 163^a). Ayrıca Semerkandî'nin tevhîd delili de zikredilebilir (Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 174^a; Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 310-1).

42 İmkânın vücûdî olup olmadığı tartışması örnek olarak zikredilebilir (Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 129; Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 159^a).

eş-Şîrâzî (ö. 710/1311).⁴³ Ayrıca kendisi ismen zikretmese de Cüveynî'nin kıyas yöntemine ve Gazzâlî'nin zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımına dair filozoflara yönelttiği eleştirilerine benzer tasvirler yapmasına dayanarak Cüveynî ve Gazzâlî isimleri de eklenebilir.⁴⁴

Taşköprülüzâde'nin (ö. 968/1561) aktardığı bir olay da onun akli ilimlerdeki gücüne işaret eder. Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) muhtemelen kendisinden önce Hanefilerle tartışarak onlara karşı galip gelen Râzî'ye benzer şekilde bölgeye giderek âlimlerle tartışmayı ve onlara galip gelmeyi düşündüğünden ya da Sadruşşerîa'nın ününden haberdar olduğundan talebesi Muhammed b. Mübârekşâh'ı (ö. 784/1382'den sonra) Sadruşşerîa'nın ilmî mertebesini tespit edip bildirmesi için Herat'a göndermiştir. Mübârekşâh onun derslerine katılmış ve hocasına bir mektup yazmıştır. Mektubunda, Sadruşşerîa'nın İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserini Râzî ve Tûsî şerhlerinden faydalanmaksızın ve yer yer onların yorumlarını eleştirerek okuttuğunu bildirmektedir. Tartışmaya girmesi durumunda mağlup olmasının muhtemel olduğunu da hocasına söylemektedir.⁴⁵ Bu mektup, Mâtürîdîlerin 5./11. yüzyıl dolaylarında karşılaştıkları Eş'arîlik ve 6./12. yüzyılda karşılaştıkları Râzî'ye verdikleri tepkiyi göstermesi açısından önemlidir. Sistemleşmesi daha geç bir zamanda gerçekleşse de 7./13. ve 8./14. yüzyılın başı itibarıyla Hanefî-Mâtürîdîler yeni dil, yöntem ve mesele genişlemesi hadisesini yakalamışlardır. Buna Mâtürîdîliğin müteahhirün dönemi demek mümkündür.

Taşköprülüzâde mantık ilminde üst seviyelere ulaşmak isteyenlere Sadruşşerîa'nın *Ta'dîlü'l-mîzan* adlı eserini okumalarını tavsiye etmekte, ayrıca bu eserde koyduğu kaidelere önde gelen âlimlerin ulaşamadığını söyleyerek Sadruşşerîa'nın akli ilimlerdeki seviyesine işaret etmektedir.⁴⁶ *Tavzîh* adlı eserinde Mukaddimât-ı erbaa kısmında usul-mantık, kelâm ve felsefe ilişkisini kurma şekli de akli ve nakli ilimlerdeki seviyesini göstermektedir.⁴⁷ Başka bir örnek olarak da Dallal'ın *Ta'dîl* metninin son bölümü olan astronomiyle ilgili yorumları gösterilebilir. Dallal, Sadruşşerîa'nın Tûsî'nin *et-Tezkire fi ilmi'l-heyè* ve Şîrâzî'nin *et-Tuhfetü's-şâhiyye fi'l-heyè* eserlerine atıfta bulunarak onların ele almadıkları problemleri incelediğini ve yeni açıklamalar geliştirdiğini söylemektedir.⁴⁸

Özetle, tarihî arka plan Mâtürîdîlik ile Eş'arîliğin kendilerine özgü zaman dilimlerinde sistemleşmesiyle ilgilidir. Bununla birlikte karşılaşmaları da Mâtürîdîliği derinden

43 Ayrıca bk. Chybylov, "Müteahhirün Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa es-Sânî'nin İlmî Kişiliği", s. 143; Yılmaz, "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşerîa", s. 212-3; Aydın, *Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fılleri*, s. 24.

44 Örnek olarak bk. Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 170^a, 183^a.

45 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 191-2.

46 Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 303. Ayrıca mantık ilmi özelinde Taşköprülüzâde'nin "mutlak meçhul" paradoksunu ele almasında Sadruşşerîa'nın "hüküm hâli" ve "hükümün itibar hâli" kavramlarından istifadesine dair bk. Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek", s. 51-94. Kuşlu, Sadruşşerîa tarafından çözüme eklenen iki kavram ve Cürçânî'nin "nefsü'l-emr" ve "faraziye" kavramlarının Taşköprülüzâde'nin çözümüne zemin hazırladığını söylemektedir (Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek", s. 89-90). Bu yargı Taşköprülüzâde'nin, Sadruşşerîa'nın mantık ilmindeki konumu göstermesi açısından bir örnek olarak kabul edilebilir.

47 Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 375 vd.

48 Dallal, *An Islamic Response*, s. 2, 11.

etkilemiştir. Eş'arîlik kurucu imamının hemen sonrasında sistemleştirilirken Râzî ile Meşşâilik hesaplaşmasını tamamlamış ve İbn Sînâ düşüncesinin kavram ve içeriğinden faydalanmıştır. Mâtürîdilikte ise kurucu imamın vefatından daha uzun bir süre sonrasında sistemleşme tamamlanmış ve Hanefiler Eş'arîlerle karşılaşmaları neticesinde kelâmcı kimliklerini güçlendirmeye yönelmişlerdir. Onlar Râzî'nin temsil ettiği yaklaşımın bölgede güçlenmesi ile bu karşılaşılana yeni dile yoğunlaşmışlardır. Bu sürecin sonu Sadruşşerîa'nın mütekaddim dönem kabullerini felsefi olarak savunması ve iddialarını felsefi kavramlarla inşa etmesidir.

Ta'dîl teşebbüsünün arka planı bu şekilde sunulduktan sonra, iddialarımızı dönemin başat konularından biri olan zihnî varlık tartışmaları ekseninde örnekleme denemesine geçebiliriz. Sadruşşerîa'nın girişiminin muhatapları ve atıf yaptığı isimler dikkate alındığında mezkûr örneklemin tarihsel arka plana dair teklifi tam olarak yansıttığı söylenebilir. Zira idrakin mahiyeti tartışmalarında gösterileceği üzere Sadruşşerîa'nın yaklaşımı genel olarak İbn Sînâ ve Tûsî üzerinden Meşşâilik eleştirisi yapmak, yer yer Râzî ve Semerkandî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerini tahkim etmek, bazı durumlarda da bu iki ismin eleştirilerinin yetersiz olduğunu söyleyerek yeni tenkitler öne sürmek şeklindedir. İbn Sînâ, Tûsî, Râzî ve konumuz olan Sadruşşerîa'nın bir mesele üzerindeki yaklaşımları ve özellikle Sadruşşerîa'nın meseleye dair konumunu tespit için- zihnî varlık tartışmalarına *el-İşârât* ve şerhleri üzerinden nasıl yaklaşımının sunulacağı bölüme geçebiliriz.

2. Zihnî Varlık

Zihnî varlık meselesi ontoloji ve epistemolojiye bakan yönleriyle ele alınmaktadır. Sadruşşerîa'nın açıklamaları da bu iki alanı kapsamaktadır. Zihnî varlığın hakiki olduğunu reddetmektedir, mecazen kabul edilebileceğini ve bunun da aslında arazın cevherle kâim olması şeklinde olduğunu düşünmektedir. Zihnî varlığın hakiki olduğunu savunanların, bu görüşü kabul etmeyenleri sıkıştırmak için ortaya attıkları "hakiki önermelerin kurulması" ve "ma'dûm üzerine hüküm verilmesinin imkânı" itirazlarını sundukları bilinmektedir. Bu itirazlara karşı Sadruşşerîa söz konusu bu önermelerin hakiki fertler üzerine veya aklen mukadder varlıkları üzerine hüküm verilerek oluşturulduğunu ifade etmektedir. Ancak bu çalışmanın odak noktası Sadruşşerîa'nın zihnî varlıkla ilgili görüşleri olmadığından görüşleri etraflıca sunulmayacaktır. Burada amaçlanan Sadruşşerîa'nın ta'dîl teşebbüsünün örneği olarak zihnî varlık tartışmalarına işaret etmektir.

Sadruşşerîa'nın İbn Sînâ, Tûsî ve Râzî karşılaşmasındaki konumu zihnî varlık tartışmaları üzerinden gösterileceği için Sadruşşerîa'nın zihnî varlığa dair genel düşüncelerini başka bir çalışmaya bırakarak doğrudan idrakin mahiyeti tartışmalarına geçebiliriz. Tartışma *el-İşârât* ve şerhleri üzerinden devam etmektedir. Sadruşşerîa da bu geleneği takiben müelliflerin eserlerindeki ifadelerine bağlı kalarak tartışmanın taraflarından biri olmaktadır.

İdrakin mahiyeti tartışmaları haricî hakikat ile zihnî suret arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Zihnî varlığı mücerret suret olarak hakiki anlamda kabul edenler bu ikisinin aynı şey

olduğunu iddia ederken zihnî varlığı bu şekilde kabul etmeyenler haricî olan ile zihnî olanın özdeş kabul edildiği durumda ortaya çıkacak problemlere işaretle itirazlarda bulunmuşlardır.

2.1. Haricî Hakikat ile Zihnî Suretin İlişkisi Açısından Zihnî Varlık

Sadruşşerîa'nın zihnî varlıkla ilgili değerlendirmelerinin bir kısmı *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* adlı eserinin ilk kısmı olan varlık-mahiyet ve ilgili konularının ele alındığı yerde bulunmaktadır. Bu çalışmada ele alacağımız kısım arazlar bahsinde nefsanî keyfiyetlerden olan idrak kısmında yer almaktadır. Sadruşşerîa bu kısımda İbn Sînâ tarafından ortaya konulan delillere Râzî'nin itirazlarını ve Râzî'nin itirazlarına yönelik Tûsî'nin cevaplarını incelemektedir. Aslında burada yaptığı Tûsî tarafından Râzî'ye yöneltilen eleştirilerin yeterli olmadığına işaret ve Râzî'nin eleştirilerinin güçlendirilmesidir. M. Fatih Arslan bunu "Râzî'nin yaptığı itirazların bir yönden tahkimi ve İbn Sînâ eleştirisi"⁴⁹ olarak ifade etmektedir.

İbn Sînâ'nın idrak teorisi soyut nefis düşüncesinde temellenmektedir. Soyut nefis düşüncesine dayalı idrak teorisi zihnî varlık anlayışına dair olumlu veya olumsuz bir hükme ulaşmanın anahtarıdır. Bilindiği gibi İbn Sînâ'ya göre akli idrak seviyesinde cisimler ve cisimsel olan şeylerin soyutlanmış suretleri faal aklın feyzi ile zihinde hasıl olmaktadır. Ona göre bilgi, bilinen şeyin suretinin idrak edendeki husulüdür. Bu açıdan bilginin nefisteki tahakkukunu kabul etmektedir. Bir şeyin bilinmesi o şeyin suretinin nefiste hasıl olmasıdır. Mahsûs olan maddi iken makul olan değildir. Bilgi makul olduğundan dolayı idrak edenin de maddî olmaması gerekmektedir. Bu yüzden nesne maddi bağlantılarından koparılarak (*tecrîd*) bilinmektedir. Türker'in ifadesi ile "zihnî varlık ile kastedilen de budur."⁵⁰

Malum olan zihne nakşedilmiş olan surettir. İnsanlık sureti maddeden soyutlanıp nefis ona hazır hâle getirildiğinde insanlık suretinden makul olan şey akledilir. Maddeden soyutlanmış olan suretin varlığı onun makul olmasıdır. Onun var olması, akledilmiş olmasıyla aynı şeydir.⁵¹

İbn Sînâ'ya göre bu zihindeki suret ile hariçteki nesne aynı şeydir. Mahiyet ikisinde de "aynı hakikat üzere bulunur."⁵² Hakikat hariçte bulunduğu haricî varlık, zihinde bulunduğu zihnî varlık denir. Nesne hariçte fert olarak mevcuttur. Cinsi maddesini, faslı ise suretini karşılamaktadır. Zihinde hasıl olarak tanımlanan şey bu surettir.⁵³ Suretin hariçte oluşu ile zihinde oluşu arasındaki tek fark farklı mahallere özgü hükümlerinin değişmesidir. Yani mahiyet korunmakta, hükümler değişmektedir. Hariç de bu açıdan, şeyin mahiyetinin kendisinde varlık kazandığında hükümlerinin gerçekleştiği mahal olarak tanımlanmaktadır.⁵⁴

49 Arslan, "Ta'dîli'l-Kelâm", s. 273.

50 Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46, 71. Tecrid ve faal aklın feyzine dair ayrıntılı bilgi için bk. s. 32-45.

51 İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 190.

52 İbn Sina, *Şifâ İlâhiyât*, I, 127.

53 İbn Sina, *Şifâ İlâhiyât*, I, 126.

54 İbn Sina, *Şifâ İlâhiyât*, I, 127.

Zihnî varlık görüşü, akledilen şeyin zihinde hariçteki mahiyetine özdeş olması ve nefiste bu akledilen şeylerin idraki sonucunda suretin hasıl olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nesnenin varlığı ile mahiyetinin ayrıştırılması kabul edildiği için zihnî varlığın kabulü bir yönüyle varlık ve bir diğer yönüyle de bilgi konusundaki kabullere dayanmaktadır. Faal akıl, hariçteki mahiyet ile zihindeki mahiyetin birbirine mutabakatını garanti etmektedir.⁵⁵ Bir şeyin mahiyetinin nefiste ve hariçte olması arasındaki fark, mahiyetin mahsûs olması ile makul olması şeklinde ifade edilmektedir.

Özetle, zihnî varlığı teori olarak kabul edenler zihinde malum anlamına gelen mücerret mahiyetin hasıl olduğunu iddia edenlerdir. Hariçteki mahiyet ile mücerret mahiyet birbirine özdeştir. Mücerret olan mahiyet hariçtekinden soyutlanarak elde edilir. Teorinin kabulü; varlık-mahiyet ayırımına, mahiyetin mahal değişikliğine rağmen korunmasına, varlık ve mahiyetin lazımlarının ayrışmasına, soyut nefis fikrine, nefsin tikelleri doğrudan bilememesine ve yetkinleşmesine dayanmaktadır.

Sadruşşerîa'nın konumuz açısından ele alınan tartışmayı arazlar bahsindeki nefsanî arazlar-idrak kısmında ele aldığı belirtilmişti. O, konuyu ele alırken ilk olarak İbn Sînâ ve Tûsî'nin açıklamalarına yer vermektedir:

Nefsanî keyfiyetlerden biri de idraktır. [İbn Sînâ] *el-İşârât*'ta idraki şöyle açıklamaktadır: İdrak, bir şeyin hakikatinin müdrikte temessül etmesidir. [Müdrik] idrak edileni kendisiyle müşahede eder. Yani [idrak, idrak edilen] şeyin hakikatinin misalinin nefisteki varlığıdır ki [misal] bizzat idrakte nefiste, duyu organı ile idrakte ise hissin kendisinde var olur. Şeyin müdrikte temsili ile kastedilen misalin müdrikteki varlığıdır. Müdrik de nefistir. Nefis küllîleri bizzat, cüzîleri ise alet ile idrak eder... Misal, şeyin, hariçte olsa aynısı olacak olan soyutlanmış suretidir.⁵⁶

İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki ifadeleriyle büyük benzerlik gösteren bu ifadeleri Sadruşşerîa'nın buradan aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁷ Devamında Tûsî'nin şerhinden “kendisinden soyutlama yapılan şeyin hariçte var olmasının zorunlu olmadığı” görüşünü aktarmaktadır. Tûsî, soyutlanarak nefse alınan şeyin varlığını kabul etmenin, kendisinden soyutlama yapılan haricî bir varlık gerektirmediğini ifade etmektedir. Geometrik şekiller buna örnek olarak verilebilir. Zira geometrik şekiller haricen varlığa sahip olmasalar da idrak edilmektedirler, bu da onların zihnen bir varlığa sahip olduklarını göstermektedir.⁵⁸ Tûsî'nin buradaki ifadeleri hariç ile zihin arasındaki mutabakatı ele alma amacıyla sunulan ifadeler değildir. Onun asıl amacı zihnen sabit olan bir şeye işaretidir. Bu işaret yardımıyla zihnen bir şey ispat edildikten sonra zihnî varlığı temellendirme yolu açılacaktır. Tam da bunu fark ettiğinden olsa gerek, Sadruşşerîa, “zihnî suret harice mutabık olmazsa cehalet, mutabıkta da hariçte

55 Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 47.

56 Sadruşşerîa, *Tâdil*, vr. 261^b-262^a.

57 İbn Sîna, *el-İşârât*, s. 110.

58 Sadruşşerîa, *Tâdil*, vr. 262^a; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 361.

suretin soyutlandığı bir şeyin varlığı gerekli olur” şeklinde itiraz etmektedir.⁵⁹ Burada daha tartışmanın başında zihnen ispat edilmiş bir şeyin kabulünün teori olarak zihnî varlığı kabul etmeyi gerektireceğini fark eden Sadruşşerîa, konuyu zihnen sabit olan şeyin hariç ile ilişkisine çekmektedir. Bu yaklaşım kelâmcıların yaklaşımının aynısıdır. Söz konusu itiraz, Râzî'nin şerhinde İbn Sînâ'ya yönelik sunduğu itirazın aynısı olması açısından da dikkat çekmektedir.⁶⁰ Özeldede Râzî'nin genelde ise kelâmcıların bu ifadesine Tûsî itirazını sunmaktadır. Sadruşşerîa ise Tûsî'nin itirazını zikredip Tûsî'ye yönelik bir cevap sunmaktadır. Tûsî, Râzî'nin bu ifadesinin zihindeki sureti kabul anlamına geldiğini ve tartışılan şeyin bu nokta olduğunu söylemektedir. Yani Tûsî, Râzî'nin “harice mutabık suret” ifadesinin zihnî sureti kabul anlamına geldiğini belirtmektedir.⁶¹ Tartışmayı zihnen sabit olan bir şeyin varlığından, o şeyin hariçle ilişkisine çekmek Tûsî'ye göre bu zihnî şeyin kabulünü göstermektedir. Çünkü onun varlığını kabul etmeden hariçle ilişkisini soruşturmak anlamsız olacaktır. Sadruşşerîa Tûsî'nin bu itirazını kabul etmez ve tartışma konusunun muhayyel şeylerin bu şekilde hakikatlere sahipliği konusunda olduğunu belirtir. Yani, zihnen sabit olan bir şeyi kabul etmek doğrudan zihnî varlığı teori olarak kabul etmeyi gerektirmemektedir. Bu da zaten kelâmcıların zihnî varlığı mecazi kabul ederken sunduğu düşünme şeklidir. Teori olarak kabul etmek için yukarıda zikrettiğimiz varlık-mahiyet ayrımı, mahiyetin korunması ve en önemlisi mücerret nefsin kabulü söz konusudur. Zihnen sabit olanın mücerret suret olmadığını söyleyerek de zihnî varlık kabul edilebilir. Mecazen ispat edenlerin kastı budur.

Tûsî'nin Râzî'ye yönelik itirazını incelemeye devam eden Sadruşşerîa, İbn Sînâ ve Tûsî'nin idrak tanımını tekrarlar: “Bir şeyin hakikatının müdrikte mütemessil olması” şeklindeki tanıma göre zihnen idrak edilen şeyin hariçte var olan bir şey ile özdeş olmadığını söylemek yanlıştır. Örneğin “bin kanatlı ve başlı bir insan tahayyül ettiğimizde o tahayyül ettiğimiz şey bir hakikate dönüşmemektedir. Aksine bu tahayyül mahza cehalet veya delilerin gördüğü hayallerden ibarettir.”⁶²

Sadruşşerîa meseleye Râzî'nin başka bir itirazıyla devam etmektedir. İtiraz, suretin zihinde nakşedilmiş olmasının doğru kabul edildiği durumda büyük olan bir şeyin küçük olan bir şeyde nakşedilmiş olmasının söz konusu olacağı ve bunun imkânsızlığını belirtmektedir.⁶³ Yani zihnî suret ve idrak dediğimiz şey, yukarıdaki felsefeciler tanımına göre “hakikatin idrak edende mütemessil olması” ise hariçte büyük olan bir şeyin kendisinden daha küçük olan bir şeyde nakşedilmiş olmasını gerektirecektir. Zira yine felsefi yaklaşıma göre hariçteki ile zihindeki hakikat birbirine özdeş hakikatlerdir. Tûsî, Râzî'nin itirazının özdeşliği etkilemeyeceğini düşünmektedir. Onun Râzî'ye cevabı, bu durumun hariçteki hakikat ile zihindeki hakikatin özdeşliğine zarar vermeyeceği şeklindedir. Mesela insani suret büyüklük

59 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^a.

60 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 235.

61 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^b; krş.: Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

62 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^b.

63 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 262^b; krş. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 222-3.

ve küçüklük açısından farklılık gösteren bir şey değildir. Bu özellikler -yani büyüklük ve küçüklük gibi özellikler- zat açısından söz konusudur, suretleri açısından böyle bir farklılığın zikredilmesi doğru değildir.⁶⁴ Tûsî bu cevabıyla suretin, mahiyeti ile varlığının arasını ayırmaktadır. Bir şeyin hariçte kazandığı özellikler onun yalnızca haricen var olması ile ilgili olmakta ve suret için bu özelliklerin varlığının ya da yokluğunun sorgulanmasının anlamsız olduğunu düşünmektedir. Tûsî burada daha önce mahiyetin korunması ve haricen ve zihnen hükümlerin değişmesi şeklinde ifade ettiğimiz ilkeye atıf yapmaktadır. Sadruşşerîa ise Tûsî'nin bu itirazına yönelik cevabında suretin tanımına işaret etmektedir. Bu işaretle suretin tanımından kaynaklanan şeylerin karşılanmadığını ortaya koymaktadır. Sadruşşerîa, zihni suret için kullanılan "hariçte olsaydı aynı olurdu" ifadesinin gereği olarak büyüklük ve küçüklüğün yalnızca haricî varlığa atfedilmesinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Göğün hariçteki ve zihindeki suretinin aynı olduğunun iddia edilmesinin ne anlama geldiği sorgulamaya açıktır.⁶⁵ Yani bu ikisi arasında mahal açısından bir farklılık olduğunu söyleyip sonrasında zihindeki suretin haricen var olması durumunda aynı olacağını söylenmesi ile büyüklük-küçüklük gibi özelliklerin yalnızca haricî özelliklerden olduğunu söylemenin çelişkili olacağını düşünmektedir. Çünkü göğün insanda suret olarak var olması ile hariçteki müşahhas varlığının birbirine eşit olmadığı barizdir.

Râzî, zihni suretin hariçte varlığı olmayanlar için kabul edilmesi durumunda bile hariçte var olanların idrakinin nispetten ibaret olmasının imkânıyla itiraz etmektedir. Ona göre bir şeyin haricî hakikatini idrak eden ile mevcut olan şey arasındaki ilişki nispet olabilir.⁶⁶ Râzî, İbn Sînâ'nın aktarılan ilk ifadelerinden hareketle, hariçte var olmayanlar için zihni suret kabul edilse bile, hariçte var olanların idraki için aynı suretin kabulünü zorunlu görmemektedir. Hariçtekilerin idraki nispet olabilir derken bunu ifade etmektedir. İdrakin mahiyetinin, idrak edilenlere göre değişmeye müsait bir şey olmadığını söyleyen Tûsî'ye göre idrak tek bir şeydir ve idrak edilenlerin bazılarında izafet, bazılarında ise suret olduğu söylenemez.⁶⁷ Bundan dolayı haricen karşılığı olmayan şeylerin idrakinin zihnen sabit olduğu kabul edildiğinde, haricî olarak var olan şeylerin idrakinin de aynı şekilde olduğu kabul edilmelidir. Sadruşşerîa'ya göre bu cevap da yeterli değildir. İlk olarak idrakin dolaylı veya dolaysız olarak ele alınabileceğine işaret eden Sadruşşerîa, haricen var olan bir şeyin idrak edilmesinin bir mevcuda ulaşma anlamına geldiğini, ancak haricî hakikati olmayan şeyi idrak eden zihnin dolaysız bir şekilde bu idrake ulaştığını söylemektedir. Sadruşşerîa Râzî'nin yaptığı ayrımı destekleyip haricen mevcut olmayan şeylerin doğrudan idrak edildiğini, haricî varlığa sahip olan şeylerin ise haricî varlıkları üzerinden idrak edildiğini belirtmektedir. Yani ona göre -Tûsî'nin ifade ettiği şekilde- idrakin tek bir şey olarak düşünülmesine gerek yoktur. En azından haricen var olmayan şeylerin idrakinin zihnen sabit olduğunu kabul etmek doğrudan

64 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 363.

65 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 263^a.

66 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 235-6.

67 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

haricî şeyler için de aynı yargıyı kabul etmeyi gerektirmez. İkinci olarak filozofların Allah'ın bilgisi ile mümkünlerin bilgisi arasında yaptığı ayrımı işaret eden Sadruşşerîa, filozofların birincisinin fiilî ve ikincisinin infialî olduğunu düşünmelerinden dolayı, aslında mevcuttan kaynaklanan idrakin infialî, mevcut olmayan hakikatin idrakinin ise fiilî olduğunu söylemektedir. Böylece yine Râzî'nin idrakin hakikatçe farklı olduğuna dair sorgulamasını desteklemektedir. Hatta Sadruşşerîa'ya göre Tûsî bunu kabul etmeyerek Allah'ın bilgisi ile yaratılmış olan şeylerin bilgisi arasındaki ayrımı aykırı hareket ederek kendi kabulleriyle çelişen bir açıklamada bulunmaktadır.⁶⁸

İdrakin husul olarak tanımlanması durumunda ortaya çıkan imkânsızlığa işaretle itirazına devam eden Râzî, müdrikin dairesel bir şeyi idraki ile dairesel, sıcaklığı idraki sonucunda da sıcak olmasının gerekeceğini ifade etmektedir.⁶⁹ Yani idrak edilen şey idrak edende hasıl oluyor ise idrak edilenin özelliğinin idrak edende bulunması gerekmektedir. Zira husul ile anlaşılan şey budur. Tûsî Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazında yer alan bu iki durumu ayrı olarak ele almaktadır. İlk olarak dairesel olanın idrakini ele alan Tûsî, cüzî ve küllî olmasını da ayrıca zikretmektedir. Tûsî'ye göre,

Konum sahibi cüzî bir dairesel şeyin husulü ile mahallinin de mahalli olması açısından dairesel olmasında problem yoktur. Ancak müdrikin aleti olan mahallin bir konuma veya şekle sahip olması gerekli değildir. Dairesel olan şey küllî ise onun konumundan bahsetmek mümkün değildir, dolayısıyla mahallinin dairesel olması gerekmeyecektir.⁷⁰

Tûsî'nin buradaki ifadeleri cüzilik ile haricen var olan bir şeyi kastettiğini ve bunun hulul ettiği şeyin dairesel olmasında problem olmadığını, küllî olanın haricen varlığı söz konusu olmadığı için hululü ile mahallin daireselliğinden bahsetmenin anlamlı olmadığını göstermektedir. Bu açıdan bir şeyin bir mahalde hasıl olması ile müdrikte hasıl olmasının arasını ayırmaktadır. Onun, dairevi olmasının mümkün veya imkânsız olarak ele aldığı mahal aslında müdrikin aletidir.

Sıcaklık ile itiraza da ateşin kendisi ile suretini temyiz ederek cevap vermektedir. Eğer mahal sıcaklığın zıddının bulunmadığı bir cisim ise ve hulul eden şey sıcaklığın kendisi ise cisim sıcak olabilir. Bunun dışında mahallin sıcak olmasından bahsetmek mümkün değildir.⁷¹ Sıcaklığın kendisi ile zatını, yani haricen var olan ve bundan dolayı hariçteki hükümleri geçerli olanı kastederken suretin -haricî bir şey olmadığından dolayı- zihinde var olduğunda bu hükümleri gerektirmediğini ifade etmektedir. Böylece bir şeyin zatının hululü ile suretinin müdrikte, yani zihinde hasıl olmasının farklı şeyler olduğunu söylemektedir. Çünkü ateşin sureti, bir cisme veya cismani bir kuvveye hulul ettiğinde mahal dediğimiz şeyin -kendisi için alet mesabesinde olan müdrikin- sıcaklığından bahsedilemez. Tûsî daha önce zikredilen

68 Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, vr. 263^a.

69 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 219; krş. Râzî, *el-Mûlahhasu fi'l-hikme*, vr. 47^{a-b}.

70 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

71 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 364.

itirazlarından birine benzer şekilde burada yine zat ile suret arasını ayırır. Ona göre bir şeyin zatının hululü taşıdığı özelliklerin mahalde gerçekleşmesini gerektirirken suretin hululünde bu durum söz konusu değildir. İdrak ise suretin hululüdür. Bu ayırmadan dolayı Tûsî'ye göre Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazı boşa çıkmaktadır.

Sadruşşerîa ise Tûsî'nin bu değerlendirmesini yeterli görmemektedir. Ona göre mahal- lin ne olduğu ve dönüşümünden ne kastedildiği açık hâle getirilmelidir. Filozoflar idrak edi- len şeyin hakikatının idrak edende hasil olduğunu söylemektedirler. Bu durumda sıcaklığın -idrak söz konusu olduğunda- bir mahallinin olması gerekmektedir. Bu mahal nefis ve hiss-i müşterektir. Cüzi veya külli olması bu hükmü değiştiren bir şey değildir. Mahallin dönüşü- münü iddia eden Tûsî'ye göre nefsin veya hiss-i müşterekin dairevi, sıcak veya köşeli olması gerekmektedir. Ayrıca haricen var olsa şeyin aynısı olacak olan suretin husulünü kabul et- mek, o şeyin hakikati üzerine konuşmayı gerektirir. Mesela o şeyin hakikati madde ve sure- tin terkibi ise zihne alınanın yalnızca suret olması yeterli olmaz, maddenin de alınması gerek- mektedir. "Hariçte olsa aynısı olurdu" kaydı koyulduğunda, zihne alınanın yalnızca mücerret suret olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Nitekim ateş haricen madde ve suretten oluşmaktadır. Zihinde olanın harice mutabık olduğunu iddia edebilmek için ateşin hariçteki tüm özellikleri ile alınması gerekmektedir, buna madde de dâhildir. Dolayısıyla zihinde mad- desi ve sureti ile var olan ateşin mahallini sıcak kılmadığını söylemek mümkün değildir. Yine Sadruşşerîa'ya göre Tûsî müdrik ile müdrikin aletinin arasını ayırarak problemlerden kaç- maya çalışmaktadır, ancak bu faydalı değildir. Dolayısıyla idrak aletinin sıcak olmasının da aynı problemlere yol açtığını ifade etmektedir. Nefsin veya zihnin sıcaklığından kaçınmak için aleti olan mahallin sıcak olabileceğini söylemek, hiss-i müşterek veya hayalin sıcak oldu- ğunu itiraf anlamına gelmektedir ki, bu Sadruşşerîa'ya göre imkânsız bir durumdur.⁷²

Râzî, idrakin husule eşitlendiği durumda ortaya çıkan imkânsızlıklara işaret ederek de- vam etmektedir. Örneğin siyahlık bir şeyde hasil olduğunda -idrak ile husul aynı şey ise- si- yah şeyin müdrik olduğunu söylemek gerekecektir ki, bu siyah duvarın müdrik olduğunu söylemektir. Tûsî ise bir şeyin başka bir şeyde hasil olmasının farklı anlamlara geldiği kana- atindedir. Cevherin cevher ve araza, arazın araz ve cevhere, suretin madde ve cisme ve hâ- zırın kendisinde hâzır olduğu şeyde husulü farklı anlamlardır. Tanımda "husulü's-sûret" ifa- desinin geçmesini, aslında idrak için husulün malum bir şey olmasına bağlayan Tûsî, bunun idrakin tanımı amacıyla zikredildiğini, dolayısıyla Râzî'nin itirazının yerinde olmadığını be- lirtmektedir. Ona göre burada kastedilen şey mutlak olarak bir şeyin bir şeye husulü de ğil- dir. Aksine burada kastedilen, bir şeyin suretinin müdrikte hasil olmasıdır. Yani tanımda zik- redilen husul, yalnızca idrak için geçerli bir husul olarak kabul edilmelidir. Bu açıdan arazın mevzusuna husulü kastedilmediği için de siyah duvarın siyahlığın müdriki olduğu söylene- mez.⁷³ Sadruşşerîa ise "husul ile kastedilen, arazın mevzusuna husulü değildir" ifadesinin iti-

72 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 263^b-264^a.

73 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 365.

razdan kaçmak için yeterli olmadığını düşünmektedir. Filozofların ifadelerinde suretin araz, nefsin ise cevher olduğu görülmektedir.⁷⁴ Bu açıdan ona göre Râzî haklıdır. Çünkü Râzî filozofların kabullerine göre itirazda bulunmaktadır. Ayrıca husulün farklı anlamlara geldiğini söylemek de itirazları boşa çıkarmaz. Bu kabul edildiğinde dahi yapılan tarifi ortak anlamlı bir şey ile yapıldığı söylenmiş olur. Sonrasında gelen itirazlara karşı bu tarifi ifade etmediğini söylemek doğru değildir. Sadruşşerîa'ya göre bu yalnızca itirazlardan kaçınmak için tutulan bir yol olarak değerlendirilmeye müsaittir. Eğer bu tariften bir şey anlaşılıyorsa anlamsız bir söz olduğunu söylemek gerekmektedir. Eğer bir şey anlaşılması gerekiyorsa da ortak anlamlı kelimelerle tarif yapılmamalıdır. Bundan dolayı Sadruşşerîa, filozofların husul ile açıkladığı şeylerin tümünün Râzî'nin itirazına açık olduğunu ve eğer filozoflar husul ile farklı bir şey kastediyorlarsa açıklama yapmanın kendilerine düştüğünü belirtmektedir.⁷⁵ Böylece görüldüğü üzere kendisinden önceki Mâtürîdî kelâmcılardan farklı olarak mesele ve kavram genişlemesine adapte olmakta ve Râzî üzerinden kelâmcıların görüşlerini Meşşâilîğin güçlü temsilcileri karşısında savunmaktadır.

Sonuç

Mâtürîdîliğin İbn Sînâ felsefesi ile karşılaşmasını temsil eden *ta'dil* teşebbüsünün, kelâm-felsefe ve Mâtürîdîlik-Eş'arîlik ilişkisi ile tarihsel olarak ilgili olduğunu temellendirmeye çalışan bu makalede, Sadruşşerîa'nın felsefi mesâil ve Râzî'nin konu tertibi uyarınca kendisinden önceki Mâtürîdîlerden farklı olarak yeni bir dil ve mesele sistematığına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu, Mâtürîdîliğin müteahhir dönemini göstermektedir. Süreç Mâtürîdîlerin Eş'arîlerle karşılaştıkları zaman dilimi ve özellikle Râzî'nin Hanefî-Mâtürîdî âlimlerle münazaralarıyla şekillenmiştir. Karşılaştıkları yeni dile uyum sağlama hızları açısından Hanefîlerin oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Çalışmanın ikinci kısmındaki zihnî varlık tartışmalarında Sadruşşerîa'nın, Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerine Tûsî tarafından yöneltilen eleştirileri ele alması ve Râzî özelinde kelâmın delillerini güçlendirme girişimi dikkat çekmektedir. Bu açıdan konu özelinde Sadruşşerîa'nın *el-İşârât* geleneğine eklemelendiğini dahi söylemek mümkündür.

Sadruşşerîa'nın buradaki amacı daha önce yapılmış bir çalışmada da zikredildiği üzere "konu hakkındaki ifadeleri aktarmak değil"⁷⁶ konunun merkezinde yer alan haricî hakikat ile zihnî suretin mutabakatının imkânını yine felsefi kabullere göre ele almaktır. Kendisi, haricî olan ile zihnî olanın mutabakatı ve idrakin idrak edendeki husulü konusundaki felsefi görüşe karşı Râzî tarafından sunulan itirazların Tûsî'nin karşı itirazları karşısındaki değerine işaret etmektedir. Bu açıdan girişimi *el-İşârât* metni üzerinden Râzî-Tûsî, yani kelâm-felsefe

74 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 264^b.

75 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 265^a. Sadruşşerîa'nın bu açıklamaları, özellikle de husul ile kastedilenin başka bir mana olması durumundaki beyan isteğinin kaynağı Râzî'dir (*Şerhu'l-İşârât*, II, 235).

76 Arslan, "Ta'dilü'l-Kelâm", s. 273.

hesaplaşmasına bir ilave olarak görülebilir. İbn Sînâ'nın metni üzerine yazılan şerhlerle devam eden ve tartışmada "kimin haklı olduğu" sorusuna odaklanan Sadruşşerîa'nın verdiği cevabın onun *ta'dil* teşebbüsü ile irtibatı açıktır.

Varlık-mahiyet ayrımını ve dolayısıyla varlığın mahiyete eklenen bir şey olduğunu da kabul etmediğinden dolayı o, zihnî varlığı teori olarak kabul etmemektedir. Zira teorinin la-zımları Sadruşşerîa'nın varlık anlayışında yer almamaktadır. Ona göre zihnî varlık hakiki değil, mecazîdir ve arazın cevher ile kâim olması gibi bir kıyam ile haricîdir. Varlığın zihnî ve haricî olarak taksimini kabul etmemekte yani zihnî varlığı haricînin bir parçası olarak görmemektedir. Çalışma açısından önemli olan Sadruşşerîa'nın -kendisinden önceki Mâtürîdîlerden farklı olarak- felsefi meseleleri felsefi kavramlarla ele alırken kelâmcıların delillerini güçlendirmesidir.

Kaynaklar

- Agitoglu, Nurullah. "Hicri VIII. Asır Hanefi Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşeria Örneği". *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, VIII, sy. 18, s. 10-22.
- Altaş, Eşref. "Felsefi Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirün Kelâmında Mezc ve Telfiki Tedahülü Nasıl Anlamalı?". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (ed. Fuat Aydın v.dğr.). İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 35-54.
- . "Fahreddin er-Râzi: Külli Perspektifler Arasında". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 429-464.
- . *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (doktora tezi, 2009), Marmara Üniversitesi SBE.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdîlik Ekolü" *Metafizik* (ed. Ömer Türker). İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 94-114.
- Arpaguş, Hatice K. "Sadrüşşeria'nın el-Mukaddimâtü'l-Erbaası Bağlamında İnsan Fiilleri". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* (ed. Murat Demirkol v.dğr.). Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, I, 449-461.
- Arslan, Mehmet Fatih. "Ta'dilü'l-Kelâm: Kelamın Felsefeyle 'Ta'dil'i". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2018, sy. 37, s. 251-290.
- Ay, Mahmut. *Sadrüşşeria'da Varlık-Ta'dilü'l-'ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*. Ankara: İlâhiyât, 2006.
- Aydın, Ömer. "Türk Kelâm Bilgini Sadruş-Şeria Es-Sânî (ö. 747/1346)". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1995, sy. 3, s. 181-196.
- . *Sadrüşşeria es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi SBE.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bekdemir, Sezayi. "Sadrüşşeria'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu". *Universal Journal of Theology*, 2017, II, sy. 1, s. 74-84.
- . *Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mes'ud*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- . *Sadrüşşeria Es-Sânî'nin Hukukçuluğu (Et-Tavzih Fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)* (doktora tezi, 2016), Cumhuriyet Üniversitesi SBE.
- Bruckmayr, Philipp. "Maturidi Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri" (trc. Sönmez Kutlu – Muzaffer Tan). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, 407-443.
- Chybylov, Kenzhebek. "Müteahhirün Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadrüşşeria es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, XV, sy. 1, s. 125-149.
- Cici, Recep. "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, VIII, sy. 8, s. 215-246.
- Dallal, Ahmad S. "Sadr al-Shari'ah". *Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (ed. Helaine Selin). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- . *An Islamic Response to Greek Astronomy Kitab Ta'dil Hay'at al-Aflak of Sadr al-Shari'a* (nşr. ve trc. Ahmad S. Dallal). Leiden, New York, Köln: EJ Brill, 1995.
- . *Tarihin Meydan Okuması Karşısında İslam ve Bilim* (trc. Serap Turgut Umut – Hasan Umut). İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekelim Hanefilerin Din Anlayışı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i* (ed. Recep Alpyağlı). İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 19-49.

- , *Ebü İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Erel, Mehmet. *Sadruşşerîa, Ubeydullah B. Mes'ûd Hayatı ve İslam Hukukundaki Yeri*. (yüksek lisans tezi, 2000), Marmara Üniversitesi SBE.
- Gökçe, M. Cüneyt. *Muhammed b. Eşrefes-Semerkanî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (doktora tezi, 1996), Marmara Üniversitesi SBE.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Sadruşşerîa es-Sânî 'Ubeydullah bin Mes'ûd'un Fikir Dünyasında Kelâm ve Tasavvuf Birlikteliğinin Yeri ve Önemi Ta'dilü'l-Ulûm Örneği". *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri* (ed. Murat Demirkol v.dğr.). Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, II, 363-379.
- Haklı, Şaban. *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği* (doktora tezi, 2002), Marmara Üniversitesi SBE.
- İbn Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim* (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf). Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1992.
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-Tenbihât* (trc. Ali Durusoy v.dğr.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , *et-Ta'likât* (nşr. Abdurrahman Bedevî). Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1984.
- , *Kitâbu'ş-Şifâ İlâhiyât* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl. *Nihâyetü'n-nihâye fî tahrîri takrîri'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no. 108.
- İdris, Kurban Ali. "Sadruşşerîa ve Kitâbuhü Ta'dilü'l-Ulûm". *Minbar Islamic Studies*, 2018, II, sy. 11, s. 442-451.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2016, XIV, sy. 27, s. 101-132.
- el-Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhîru'l-mudryye fî tabakâti'l-hanefiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1332.
- Kuşlu, Harun. "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu". *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* (ed. İhsan Fazlıoğlu - İbrahim Halil Üçer). Ankara: İlem Yayınları, 2020, s. 51-94.
- el-Leknevî, el-Hindî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye* (nşr. Seyyid Muhammed Bedruddîn). Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Madelung, Wilfred. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 325-391.
- Makdisî, George. *Ortaçağ'da Yüksek Eğitim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı* (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu – Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, XXII, sy. 1, s. 57-83.
- el-Merâğî, Abdullah. "Sâhibu't-Tenkîh Sadruşşerîa el-Eşğar". *Mecelletü'l-Ezher*, 1955, XXVI, sy. 11-12, s. 637-640.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebîratü'l-edille fî usûlu'd-dîn* (nşr. Muhammed Enver Hamid İsa). Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Öngül, Ali. "Burhan Ailesi". *DİA*, XI, 430-432.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmülmülk". *DİA*, XXXIII, 194-196.
- Özen, Şükrü. "İbnü'ş-Şihne, Ebu'l-Fazl". *DİA*, XXI, 220-222.

- ". "Mâtürîdî". *DİA*, XXVIII, 146-151.
- ". "Sadrüşşeriâ". *DİA*, XXXV, 427-431.
- ". *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usulünü Yeniden İnşası* (doçentlik tezi, 2001).
- Pârsâ, Hâce Muhammed el-Hâfîzî. "Nesebu Sadrüşşeriâ'a 'Ubeydillah el-Mahbubî el-Ensârî el-Buhârî". *ed-Dir'iyeye*, 2002, sy. 18-19, s. 135-170.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-din* (nşr. Hans Peter Lins). Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1730.
- ". *Münâzarât-Dinî ve Felsefi Tartışmalar* (trc. Ömer Ali Yıldırım). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- ". *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Ali Rıza Necefzâde). Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005.
- Rudolph, Ulrich. "Maturidiliğin Ortaya Çıkışı" (trc. Ali Dere). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 315-325.
- ". *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî* (trc. Özcan Taşçı). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- es-Sâbûnî, Nüreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye* (nşr. Muhammed Aruçi). Beyrut-İstanbul: Dâru İbn Hazm, 2014.
- Sadrüşşeriâ, Ubeydullah İbn Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (nşr. Muhammed Adnan Derviş). Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- ". *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798.
- es-Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif). Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*, 2005, XV, sy. 1, s. 141-179.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm* (nşr. Kâmil Vehbî – Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîsiyye, 1968.
- et-Temîmî, Takiyyüddin. *Tabakâtü's-seniyye fi terâcîmi'l-hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv). Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Giriş: Nureddin es-Sâbûnî Hayatı ve Eserleri". *Nureddin es-Sâbûnî Mâtürîdiyye Akaidi*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Tuğral, Süleyman. *Sadrüşşeriâ'da İyilik ve Kötülük Problemi* (yüksek lisans tezi, 1995), Ankara Üniversitesi SBE.
- et-Tüsî, Nasîruddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya). Kahire: Daru'l-Mearif, ts.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Geleneğinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* (ed. M. Cüneyt Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 11-59.
- ". "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker – Osman Demir). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 17-40.
- ". *Anlamı Tamamlamak İslâm Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- ". *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkâmı Sorunu*. İstanbul: TDV İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin". *DİA*, XXVI, 473-475..
- Watt, W. Montgomery. "Mâtürîdî Problemi" (trc. İbrahim Hakkı İnal). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ed. Sönmez Kutlu). Ankara: Otto Yayınları, 2011, s. 161-169.

- Yıldırım, İlyas. “Sadrüşşerîa'nın Usûlü'l-Pezdevî Güncellemesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, sy. 46, s. 189-223.
- Yıldırım, Muhammed Atıf. *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) Savunması (Risale fi Reddi'l-İslâh ve'l-İzâh)* (yüksek lisans tezi, 2009), Marmara Üniversitesi SBE.
- Yılmaz, Hayrettin. “Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Tâdilu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası”. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1995, s. 204-217.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

أصول فقه الإباضية معالم ومصادر

İbâziyye'nin Fıkıh Usulü: Özellikler ve Kaynaklar

Uşul al-Fiqh of 'Ibâdiyya: Characteristics and Sources

Ertuğrul BOYNUKALIN*

Öz: Müslümanların dini bilgi ve hükümleri hangi kaynaklardan ve nasıl elde edeceklerini konu edinen fıkıh usulü ilmine dair esas ve kurallar ilk dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Belirli esaslar üzerinde ittifak edilmekle birlikte birçok meselede âlimler ve mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İslâm âleminin büyük çoğunluğunu oluşturan Sünni mezhepler arasında fıkıh usulü kuralları üzerinde daha geniş bir ittifak sağlanmıştır. Ehl-i sünnet dışında kalan İbâziyye gibi mezheplerin fıkıh usulüne dair görüşleri kimi konularda onlara yaklaşmış, kimilerinde ise değişiklik arz etmiştir. Diğer bir önemli husus ise bu mezheplerin Sünni anlayışa yaklaşımının zaman içinde değişim ve gelişim geçirmesidir. Bu makalede ülkemizde haklarında fazla bilgi bulunmayan, ama Umman gibi bazı İslâm ülkelerinde çoğunluğu oluşturan İbâziyye'nin fıkıh usulüne dair temel kaynakları ve önemli görüşleri ana hatlarıyla ve kronolojik olarak sunulacaktır. Ayrıca bu kaynak ve görüşlerin, tarih içinde İbâzîlerin geçirdiği sosyal, siyasi ve ilmi değişim ve gelişim sonucunda, Sünni anlayışa bariz bir şekilde yaklaştığı tespit edilecektir.

İbâziyye ortaya çıktığı ilk dönemlerde birçok açıdan Ehl-i sünnet geleneğinden farklılaşmasına rağmen mücadelecî bir tavrı benimsememiştir. İbâziyye'nin bu tavrı onların kendilerini muhafaza etmesini sağladığı gibi Ehl-i sünnet geleneğini temsil eden ulemeden ilmi olarak etkilenmesinin yolunu açmıştır. Ayrıca bir süre sonra karşılaştıkları problemleri çözmek için arayışa girmeleri farklı geleneklerin usul-i fıkıhta ortaya koyduğu prensiplerden istifade etmeye karşı olan tutumlarının yumuşamasını sağlamıştır. Ortaya çıktığı ilk dönemlerde usul-i fıkıh alanında katı sayılabilecek bir tutum sergileyen İbâzîler sonraki dönemlerde Sünni usul-i fıkıh anlayışından etkilenmeye ve bu anlayışın birçok prensibini benimsemeye başlamışlardır.

Delillerin tasnifinde ve hiyerarşisinde Ehl-i sünnet ile benzeren İbâzîler bu delillerin ayrıntılarına dair meselelerde de onlarla ortak görüşlere sahiplerdir. İbâzîler, ayetlerde tevile cevaz vermişlerdir. Elfaz bahislerinde de özellikle lafzın anlama delaletinin açıklığı ve kapallığı hakkındaki tasnif ve tanımları Sünni gelenekle örtüşmektedir.

İbâziyye'nin sünnete dair görüşlerinin Hanefî mezhebine benzerliği dikkat çekicidir. Sünnetin senedi açısından yapılan taksiminde Hanefîleri diğer mezheplerde ayıran mütevatir, müstefiz/meşhur ve âhâd şeklindeki ayırım ve bunların tanımları İbâziyye tarafından da benimsenmiştir. Mesela İbâzîler de meşhur haberin *ilmü't-tumânine* ifade ettiğini söylemiş ve âhâd haberin kabulü için râvinin bu haberin aksine amel etmemesini

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. ertugrul.boynukalin@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-8633-1801

şart koşmuşlardır. Ayrıca mürsel hadisleri delil sayan İbâziler, İbâzî hadis âlimi Rebî' b. Habîb'in (ö. 180/796 [?]) eserini Kur'an'dan sonraki en sahih kitap saymakla beraber temel Sünnî hadis eserlerinden istifade etmekte bir beis görmemektedirler.

İcman delil değeri konusunda Ehl-i sünnet ile aynı görüşte olan İbâziler icmanın oluşumunu kendi mezhepleriyle sınırlı görmezler. Bununla beraber icmaî kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Kendileriyle beraber Ehl-i sünnet mezheplerinin de ittifak ettiği konularda kat'î icma; sadece İbâzîlerin ittifak ettiği konularda ise zannî icman olduğunu ifade etmektedirler. İbâziler, Sünnî âlimlerinin çoğunluğu gibi icmanın oluşması için icmaa katılan bütün müçtehitlerin ölmesini (*inkırâzu'l-asr*) şart koşmazlar. Bir meseledeki ihtilafın dışına çıkarak üçüncü bir görüş beyan etmeyi mümkün gören İbâziler, bu hususta da Hanefilerle aynı görüşü paylaşıırken Ehl-i sünnet'in cumhuruna muhalefet etmektedirler.

Kıyası delil kabul etmede İbâziler değişik dönemlerde farklı görüşlere sahiplerdir. İlk dönem İbâziler kıyasa karşı mesafeli bir tavır takınmış ve daha ziyade Ehl-i hadîse benzer bir yaklaşım sergilemişken sonraki dönemlerde kıyasa karşı tutum değişmiştir. Hatta kıyasın sadece muamelata dair konularda değil aynı zamanda ibadetlerde ve hadlerde de geçerli olduğunu savunmuşlardır.

İbâzîlerin fer'î deliller olarak ifade edilen delillerle ilgili görüşlerinde de Sünnî ulema ile benzerlikleri dikkat çeker. Fakat bu deliller arasında sayılan sahâbî kavli hakkındaki görüşlerinde onların inanç esaslarının izlerini görülebilir. Zira onlar sahâbî kavlini -icma vuku bulmadığı sürece- delil kabul etmezler ve bu görüşlerini sahâbenin masum olmasıyla temellendirirler. Sadece Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-2) gibi İbâzî âlimlerin naklettikleri sahâbî görüşlerinin diğerlerine göre daha öncelikli kabul ederler.

İbâziler "aksine bir delil olmadığı sürece bir şeyin var olması veya yok olması şeklindeki aslı üzere kalması" olarak tanımladıkları istishabî delil kabul ederler. Bu hususta Şâfiîlerle benzer görüşe sahip olan İbâziler istishabî genel hatlarıyla, aksine bir ifade veya delil olmadıkça "akıl yoluyla mübah olduğu kabul edilen" ve "şer'î delil yoluyla ulaşılan" şeklinde ikiye ayırırlar. Ayrıca İbâzîlere göre istihsan da şer'î hükümler için delil olabilir. İstihsanın delil değeri ve tanımında Hanefilerle benzeşen İbâziler, istihsanın türlerinden bahsetmezler. Maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâ'i, şer'u men kablenâ ve örfü de delil olarak kabul etmekte ve birçok hususta Sünnî ulemayla aynı görüşleri paylaşırlar. Ancak İbâziler ilhamın delil olması konusunda Ehl-i sünnet'ten tamamen farklılaşırlar. Müçtehit ve âlim olmak gibi şartları taşıyanların ilhamı hüküm vermede delil olarak kullanabileceklerini savunurlar.

Anahtar kelimeler: İbâziyye, İbâzî Mezhebi, fıkıh usulü, usul tarihi, fıkıh tarihi, mezhep

Abstract: The principles and rules of the *uşûl al-fiqh*, which deals with how and from which sources Muslims will obtain religious knowledge and rulings, have been the subject of discussion since the early period of Islamic history. Although there was an agreement on certain principles, different opinions emerged among scholars and theological and legal schools (*madhâhib*) on many issues. A broader consensus has been achieved on the *uşûl al-fiqh* among the Sunni *madhâhib* that make up the vast majority of the Islamic world. The views on the *uşûl al-fiqh* of *madhâhib* such as the *'Ibâdiyya*, who are recognized as being outside of the *Ahl al-Sunna*, approached similarly with them in some matters and differed in others. Another important point is that the approach of these *madhâhib* to the Sunni understanding has changed and developed over time. In this article, the main sources and important views of the *'Ibâdiyya*, which we do not have much information about in Turkey, but constitute the majority in some Islamic

countries such as Oman, will be discussed and introduced chronologically. In addition, it will be determined that these sources and views approach closely to the Sunni understanding as a result of the social, political, and scholarly change and development that the Ibadism have undergone throughout history.

Although *'Ibâdiyya* differed from the tradition of *Ahl al-Sunna* in many aspects in the first period of its emergence, it did not adopt a combative attitude. This attitude of *'Ibâdiyya* not only enabled them to preserve themselves but also paved the way for them to be influenced scholarly by the *'ulamâ* representing the tradition of *Ahl al-Sunna*. In addition, after a while, they began to seek to solve the problems they encountered, and this caused their attitudes towards making use of the principles laid down by different traditions in *fiqh*. Ibadis, who showed a strict attitude in the field of *uṣūl al-fiqh* in the first periods of its emergence, started to be influenced by the *uṣūl al-fiqh* of the *Ahl al-Sunna* tradition and adopted many principles of this understanding in the later periods.

It is seen that the Ibadis, who are very similar to the *Ahl al-Sunna* in the classification and hierarchy of sources of the Sharī'a, also have common views on the issues regarding the details of these sources. The Ibadis allowed *ta'wīl* in the verses of the Qur'ān and stipulated that the verses of the Qur'ān should reach *mutawâtir*. The classifications and definitions made about the clarity and closure of the meaning of the *lafẓ* coincide with those in the tradition of *Ahl al-Sunna*.

The similarities with the Ḥanafī *madhhab* in the views of *'Ibâdiyya* on the *Sunna* are remarkable. In the division of the *Sunna* made in terms of *isnād*, it is seen that the distinction in the form of *mutawâtir*, *mashhūr* and *âhad*, which distinguishes Ḥanafīs with the other *madhâhib*, is also adopted by *'Ibâdiyya* and the definitions of them overlap with the Ḥanafīs. For example, the Ibadis said that the *mashhūr* hadith expressed more certain information than the assumption, and stipulated that the narrator should not act contrary to this hadith in order to accept the *âhad* hadith. In addition, Ibadis, who accept the *mursal* hadiths as a source, see the work of Ibadī hadith scholar al-Rabī b. Ḥabīb (d. 180/796 [?]) as the most authentic book after the Qur'ān, but they do not hesitate to use of the hadith works such as *al-Kutub al-Sitta* to which the *Ahl al-Sunna* refer.

Ibadis, who agree with the *Ahl al-Sunna* about the evidential value of *ijmâ'*, do not see the formation of *ijmâ'* limited to their *madhhab*. However, they divided *ijmâ'* into two: definite and doubtful. They say that there is a definite *ijmâ'* on the issues on which the *Ahl al-Sunna madhâhib* agree with them, and doubtful *ijmâ'* on matters agreed only by the Ibadis. Like the majority of scholars of *Ahl al-Sunna*, Ibadis do not stipulate that all *mujtahids* participating in *ijmâ'* should literally die (*inqirâdh al-âşr*) for the formation of *ijmâ'*. Ibadis, who see it possible to express a third opinion by going beyond the existing disagreement on an issue, share the same opinion with the Ḥanafīs on this issue, and oppose the majority of the *Ahl al-Sunna*.

It is observed from this article that the Ibadis had different views over time regarding the evidential value of *qiyâs*. Ibadis who lived in the early period adopted a more distant attitude towards *qiyâs* and showed an approach similar to the *Ahl al-Ḥadīth*. However, in the following periods, their attitudes towards *qiyâs* changed. They even argued that *qiyâs* is valid not only in matters related to *mu'âmalât* but also in *'ibadât* and *ḥadd*.

The similarities with the *Ahl al-Sunna 'ulamâ'* draws attention to the views of the Ibadis about evidences expressed as secondary sources. However, it is possible to see the traces of their belief principles in the views of the *qawl al-ṣaḥabī* (opinion of the Companions), which is counted among these sources. For, they do not accept the *qawl al-ṣaḥabī* as evidence -unless there is consensus- and they justify their views on the fact

that the companions are not innocent. They only consider the views of the companions narrated by *Ibāḍiyya* scholars, like Jābir b. Zayd (d. 93/711-12), to take precedence over the others.

Ibadis accept the *istiṣhāb*, which they define briefly as “presumption of continuity”, as evidence. Ibadis, who have a similar view with *Shāfi’ī* in this regard, divide *istiṣhāb* into two as “accepted as *mubāh* through reason” and “reached through religious evidence” unless there is a contrary statement or evidence. Also, according to Ibadis, *istiḥsān* can be a source for the *aḥkām*. Ibadis, who are similar to Ḥanafīs in the evidential value and definition of *istiḥsān*, do not mention the types of *istiḥsān*. *Istiṣlāḥ*, *sadd al-dharī’ā*, *shar’ man qablanā*, and *’urf* are also accepted as evidence, and they share the same views with the scholars of *Ahl al-Sunna* on many issues. However, the Ibadis differ completely from the *Ahl al-Sunna* on the fact that inspiration (*ilhām*) is evidence. They argue that those who meet the conditions such as being a *mujtahid* and a scholar can use inspiration as evidence in making *aḥkām*.

Keywords: *Ibāḍiyya*, Islamic jurisprudence, *fiqh* history, *uṣūl* history, Islamic sects

مدخل

لقد نشأ أول تفرق في العالم الإسلامي مع أحداث الفتنة التي بدأت في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه وأدت إلى استشهاده، وامتدت إلى خلافة علي رضي الله عنه من بعده واستمرت وتوسعت مع وقعتي الجمل وصفين، مما أدى إلى ظهور فرق ومذاهب عديدة انقرض كثير منها مع الزمن وبقي البعض منها إلى أيامنا هذه. ومن بين المذاهب التي يعيش المنتسبون إليها حتى يومنا هذا الإباضية في عُمان - حيث يمثلون الأكثرية فيها- بالإضافة إلى تواجدهم في مناطق من كل من الجزائر وتونس وليبيا وزنجبار. لذلك كان من المهم الاطلاع على أفكار هذا المذهب والتعرف عليه، وخصوصا في جانب أصول الفقه الذي هو من أهم العلوم الإسلامية لكونه يدل على طريقة تفكير المذاهب ونظرتها إلى مصادر التشريع وكيفية استنباط الأحكام وعملية الاجتهاد التي تؤدي إلى مسايرة المذهب للأمر والمشاكل المتجددة خلال العصور. فوقع اختيارنا على هذا الموضوع لقلّة معرفة أهل بلادنا بالمذهب الإباضي وندرة من كتب فيه مع أن تعرّف الفرق الإسلامية على بعضها من أهم المواضيع في هذا العصر الذي سادت فيه الفتن في البلاد الإسلامية لضعف المسلمين وتفرقهم وعدم معرفة بعضهم لبعض على الوجه الذي ينبغي. حتى صار غير المسلمين من الباحثين الغربيين وغيرهم أكثر اهتماما بهذه المواضيع مع أن هذه الفرق أجزاء لا تنفصل عن الأمة الإسلامية.¹

تنسب فرقة الإباضية إلى عبد الله بن إياض -وقيل: أباض- المري التميمي (705/هـ86م -تقريبا-)،² ويسمون أنفسهم بأسماء أخرى مثل الشّراة، وأهل الاستقامة والإيمان، وأهل الاستقامة والعدل.³ وكانت أفكار عبد الله بن إياض مثل القعود وعدم تكفير المخالفين موجودة في البصرة عند غيره أيضا مثل عبد الله بن الصّفار وأبي بلال مرداس بن عدية التميمي وأبي الشعثاء جابر بن زيد الأزدي (711-712م). حتى إن كثيرا من الإباضية يعتبرون جابر بن زيد هو إمام المذهب الحقيقي والعالم الذي كان يصدر عبد الله بن إياض عن آرائه وفتاواه. ولعله كان يمثل الزعامة السياسية للفرقة وكان جابر بن زيد يمثل الجانب العلمي والفكري أكثر.⁴ على كل حال ليست لدينا معلومات كافية حول عبد الله بن إياض، إلا أنه شارك في الدفاع عن المدينة سنة 64/683م، ولم يخرج على الأمويين بعد ذلك وآثر ترك القتال، ولكنه كتب عبد الملك بن

1 ومع ذلك يسعدنا القول بأنه قد زاد الاهتمام لدى الباحثين في بلادنا تركيا أيضا بالإباضية في السنوات الأخيرة، وكتب فيه عدد من المقالات الأكاديمية إضافة إلى كتب ورسائل الماجستير والدكتوراه، منها مثلا؛

Fiğlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*; Fiğlalı, "İbâziyye", s. 256-261; Demirci, *İbâziyye'nin Hadise Bakışı*; Dönmez, *İbadi Mezhebinin Usul-ü Fıkıh Kaynakları*; Ateş, *Günümüz Umman İbadiyyesi*; Gökşun, *İbâdi Fıkıhının Tarihsel Gelişimi*.

2 من المرجح أن عبد الله بن إياض عاش في أيام معاوية وبعده وعاصر عبد الملك بن مروان ومات في حياته حوالي 86هـ/706م. وقيل إنه عاش إلى النصف الأول من القرن الثاني حتى عهد آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد؛ انظر: الكامل في الأدب للمبريد، 3/154، 163، تهذيب التهذيب لابن حجرالعسقلاني، 2/38-39، الأعلام للزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، 2002، 4/61-62...

3 مصادر أهل السنة والباحثون من غير الإباضية عموما يعتبرون الإباضية أتباع عبد الله بن إياض من فرق الخوارج مع الإشارة إلى اعتدال هذا المذهب بالنسبة إلى مذاهب الخوارج الأخرى وعدم إيجابه لقتال المسلمين الآخرين وأن ذلك كان سببا في عدم انقراض أتباعه؛ انظر للتفصيل في ذلك: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن لأشعري، ص 101-125؛ الفرق بين لعبد القاهر البغدادي، ص 88-82؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، 3/128، 4/144-146؛ الملل والنحل للشهرستاني، 1/134-136؛ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، 4/418؛

Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzilerin Hâricliği Meselesi", s. 294-318; Gömbeyaz, "Hâricilerin Günümüzdeki Devamı İbâdiler mi, Selefilere mi?", s. 77-98

ولكن الإباضية ينفون الخارجية عن أنفسهم وينكرون أكثر ما ينقل عن الإباضية في مصادر أهل السنة من الآراء. وانظر لما يقوله الإباضية عن عبد الله بن إياض ونشأة الإباضية وأفكارها والدفاع عن ما يقال عنهم يتوسع: عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ترجمة ميخائيل خوري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001؛ علي يحيى معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1406/1986؛ وبالإنجليزية: Ennami, *Studies in Ibadism*.

4 أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي البصري، أصله من عُمان. وكان من ثقات علماء التابعين وفقهائهم وزهادهم وعبادهم ومفتي أهل البصرة. روى عن ابن عباس وابن عمر، وكان صديقا للحسن البصري. وأثنى ابن عباس على واسع علمه بكتاب الله، وأثنى جابر بن عبد الله وابن عمر على فقهه، ويروي أهل السنة أنه تبرأ من الإباضية ومن انتسابهم إليه وأن ذلك مكذوب عليه، لكن روي عن يحيى بن معين أنه كان إباضيا، فإله أعلم؛ توفي سنة 93 للهجرة وقيل: 103؛ انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، 7/179-182؛ الجرح والتعديل للرازي، 2/494-495. وانظر لترجمة واسعة لجابر بن زيد وحول تأسيسه للفكر الإباضي وآرائه الفقهية: يحيى محمد بكوش، فقه الإمام جابر بن زيد، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1407/1986؛ أحمد درويش، جابر بن زيد حياة من أجل العلم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991؛ محمد عبد الفتاح عليان، نشأة الحركة الإباضية في البصرة ومناقشة دعوى تأسيس جابر بن زيد لها وعلاقتها بالخوارج، القاهرة: دار الهداية، 1415/1994؛ زينة بنت خلفان الحارثية، الإمام جابر بن زيد وتأسيسه الفكر الإباضي، الخوير (سلطنة عمان): مكتبة الجيل الواعد، 2012/1433؛

Sülün, *Câbir b. Zeyd ve İbâziyye İçindeki Rolü*.

مروان (65-86/685-705م) وأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر حسب رأيه من دون إعلان العداوة له.⁵ توجد في هذه الرسالة الأفكار الأساسية للإباضية من أن أبا بكر وعمر كانا متمسكين بالكتاب والسنة وأن عثمان وعلياً قد خالفا الكتاب والسنة كما يتبين من هذه الرسالة بعض الخطوط الرئيسية لأفكار الإباضية حول لزوم اتباع الكتاب والسنة والإمامة العادلة والتبري من الظلم ومقاومته بالطرق السلمية وغيرها لدى الإمكان.⁶

ويمكن تلخيص أصول الإباضية في السياسة بأن عقد الإمامة فريضة، وأن الخلافة ليست مقصورة على قريش أو أهل البيت وإنما يراعى فيها الكفاءة، فإن تساوت الكفاءات كانت القرشية أو العربية سبباً للترجيح، وأنه لا يجوز الخروج على الإمام العادل، ويجوز الخروج على الإمام الجائر إذا لم يؤد إلى ضرر أكبر، وأن الإمام يختار عن طريق الشورى واتفاق أغلبية أهل الحل والعقد، وأن بلاد المخالفين لهم في المذهب تعتبر دار إسلام، وأنه يجوز أن تتعدد الإمامات في الأمة إذا اضطر إلى ذلك.⁷ أما أصولهم في العقيدة فيمكن تلخيصها بالتنزيه المطلق لله تعالى وتأويل ما يوهم ظاهره التشبيه، وأن الإيمان يتكون من ثلاثة أركان هي الاعتقاد والإقرار والعمل، وأن صفات الله تعالى ليست زائدة على الذات ولا قائمة بها ولا حالة فيها، وأن الله تعالى صادق في وعده ووعيدته، وأن إنكار معلوم من الدين بالضرورة شرك، وأن الميزان والصراف في الآخرة ليسا شيئين محسوسين فالميزان هو الفصل الحق بين أعمال الخلق والصراف هو طريق الإسلام، وأن الإنسان حر في اختياره مكتسب لعمله ليس مجبراً عليه ولا خالفاً لفعله، وأن ولاية المطيع والبراءة من العاصي واجبتان، وأن التوبة أساس المغفرة فلا تغفر كبيرة بدون توبة أما الصغائر فإنها تغفر باجتناب الكبائر وفعل الحسنات، وأن الناس قسمان مؤمن وكافر أو سعيد وشقي وليس هناك منزلة بين المنزلتين، وأن من سعد في الآخرة لا يشقى أبداً ومن شقى فلا يسعد أبداً، أما المنافقون فهم مع المسلمين في أحكام الدنيا ومع المشركين في الآخرة ويمكن اعتبار هذا منزلة بين منزلتي الشرك والإيمان، وأنه إذا أطلقت كلمة الكفر على الموحد فالمقصود بها كفر النعمة لا كفر الشرك من باب «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، وأن شفاعة الرسول ثابتة وهي قسمان الشفاعة الكبرى يوم القيامة لبدء الحساب ودخول المسلمين الجنة، والشفاعة الصغرى للمؤمنين الموفين بزيادة الدرجات.⁸

انتشر المذهب الإباضي مع الزمن إلى عُمان وليبيا والجزائر وتونس وزنجبار وغيرها من المناطق، وصار لهم أئمة وأسسوا بعض الدول في عمان وشمال أفريقيا مثل الدولة الرستمية. ويبلغ عددهم في العصر الحاضر نحو 28 مليون نسمة، يعيش معظمهم في عمان، وبشكل أقل في الجزائر وليبيا وتونس وزنجبار. وسلطنة عُمان تتبنى هذا المذهب اليوم وينشر كتبها ومصادرها عن طريق وزارة الثقافة لديها. ولهم علماء وباحثون في عمان والجزائر وليبيا ومشاركة في التأليف والبحث في العلوم الإسلامية. ولعل التفكير المعتدل والاتجاه السلمي الذي تبناه المذهب الإباضي عموماً مع فرق المسلمين الأخرى جعل هذا المذهب يعيش إلى يومنا هذا ويستفيد من أفكار وآراء المذاهب الأخرى ويستطيع أن يطور نفسه مع الأحداث المتغيرة ويثري التراث الفقهي الإسلامي في الحاضر أيضاً كما كان في السابق.⁹

أولاً - عرض وتحليل لأهم مصادر أصول الفقه عند الإباضية على الترتيب التاريخي

ليس لدينا مصادر كثيرة في أصول الفقه الإباضي، لأن كثيراً من كتب الإباضية المتقدمين لا تزال مخطوطة أو مفقودة. والذي طبع من كتبهم لم يحقق على الوجه الذي ينبغي، ويقع فيها تحريف كثير يؤدي إلى صعوبة في فهم النص أحياناً. ثم إن كثيراً من كتب الإباضية - وخاصة في الفترات المتقدمة - تحمل صفة الموسوعية، فيشتمل الكتاب الواحد على الكلام

5. Fiğlalı, İbadiye, s. 82-5.

6. Fiğlalı, İbadiye, s. 85-6.

7. الإباضية لعلي يحيى معمر، ص 48-46.

8. الإباضية لعلي يحيى معمر، ص 51-49.

9. ومن أراد التوسع أكثر في التعرف على مذهب الإباضية عموماً - إضافة إلى المصادر التي سبق ذكرها - يمكنه الاطلاع على المراجع التالية: مشارق أنوار العقول بجنور الدين عبد الله بن حميد السالمي، تحقيق: عبد المنعم العاني، دمشق: دار الحكمة، 1416/1995؛ معجم مصادر الإباضية لعلي أكبر ضيائي، تهران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 2003؛ Wilkinson, Ibadism. وانظر مثلاً للاطلاع على معالجة فقهاء الإباضية للقضايا المعاصرة وتطوير التفكير الفقهي لديهم: «منهج الفقه الإباضي في معالجة القضايا المعاصرة» لإبراهيم بن ناصر الصوافي، ندوة الفقه الإسلامي في عالم متغير، المنعقدة في 1432/2011، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1433/2012، ص 441-452.

والأصول والفقه والآداب وغيرها. ولذلك قل أن تجد كتابا متخصصا في علم أصول الفقه عند المتقدمين منهم. وقد اخترنا عدة كتب أساسية تتكلم عن أصول الفقه عند الإباضية، وعرضنا المواضيع والمسائل الواردة فيها مع بيان آراء مؤلفيها في بعض المسائل المهمة، حتى نصل من خلال ذلك إلى معرفة أهم المصادر الأصولية عند الإباضية ومعالم علم الأصول لديهم. ورتبنا الحديث عن هذه الكتب ترتيبا تاريخيا حتى يتسنى لنا الوقوف على شيء من تطور علم الأصول في المذهب الإباضي. والكتاب الأول منها يجمع بين أصول الفقه وغيره، ولكننا اخترناه لقدمه وأوليته في هذا الباب.

أ- كتاب الجامع لابن بركة

مؤلف كتاب الجامع¹⁰ ابن بركة البهلوي العُماني (القرن 4/10م) منسوب إلى نَهْلا بلدة معروفة بعُمان، وقد بنى في هذه البلدة عدة مساجد، ودُرَس فيها. وكتابه هذا معروف عند أهل العلم في عمان ب«الكتاب»، مما يدل على أهمية الكتاب وأوليته ودوره التأسيسي عندهم.¹¹ وهذا الكتاب يجمع كثيرا من مسائل أصول الفقه وفروعه، ولكنه غير مرتب ترتيبا موضوعيا، والمسائل فيه مبعثرة، ومكررة أحيانا بعرض مغاير.¹² وقد تكلم المؤلف في بداية الكتاب الذي ألفه على منهج المتكلمين عن مواضيع في أصول الفقه غير مرتبة، ذكرا أن من أراد علم الفقه فعليه معرفة أصول الفقه حتى يكون بناؤه صحيحا، وعاب على عوام المتفقه من الإباضية قلة معرفتهم بأصول الفقه ومصطلحاته وقواعده وضعفهم في المناظرة مع الخصوم بسبب ذلك.¹³ ولكنه لم يتكلم على جميع المواضيع الأصولية، فتكلم عن الأخبار والتقليد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، والقرآن وإعجازه وعدم تحريفه والأسماء ومسمياتها، والأمر والمطلق والإضمار والكناية والخاص والعام والقياس والصواب والخطأ في الاجتهاد ومسائل البيان. لكن المواضيع فيه غير مرتبة فيذكر الموضوع ولا يستقصيه ثم ينتقل إلى موضوع آخر، ثم يعود إلى الموضوع السابق، وهكذا. ويتطرق إلى ذكر مسائل عقدية وكلامية لها علاقة بالموضوع، ويأتي بالأمثلة والشواهد مع الاستدلال وذكر الخلاف أحيانا مع المذاهب الأخرى. وقد استغرق كلامه على المسائل الأصولية ممزوجة مع الأمثلة الفقهية الكثيرة نحو 226 صفحة من بداية الكتاب.¹⁴ ثم انتقل إلى أبواب فروع الفقه مبتدئا بالطهارة فالصلاة، وهكذا حتى أتى على جميع أبواب الفقه تقريبا من المعاملات والبيوع والمناكحات والمواريث والعقوبات والجهاد ونحو ذلك. ولكنه كان أحيانا يتطرق إلى مسائل أصولية خلال حديثه عن المسائل الفقهية، فمثلا تكلم خلال حديثه عن الدييات عن رد بعض الإباضية للقياس وعدم عملهم به، ثم ذكر أن صيغة الأمر المجردة عن القرائن تدل على الوجوب.¹⁵ وقد أشار في موضع إلى أن مسألتين أصوليتين ينبغي أن تكونا في مكان معين من الكتاب، لكنهما مكتوبتان في باب الوصايا وباب حد السارق.¹⁶ وهذا يدل على أن المؤلف نفسه هو الذي لم يرتب الكتاب، وإلا كان من المحتمل أن نقول بأن الناسخ ربما تصرفوا في الكتاب. ونحن نحاول ترتيب المادة العلمية التي عند ابن بركة باختصار كما يلي:

1 - القرآن الكريم

أفاد ابن بركة بأن كتاب الله تعالى هو أصل الأدلة الشرعية الأخرى قائلا: «وأحكام الشريعة كلها مأخوذة من طريق واحد وأصل واحد، وهو كتاب رب العالمين، فهو قوله: {اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون}،¹⁷ والسنة أيضا مأخوذة من الكتاب، قال جل ذكره: {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول}».¹⁸ مبينا بأن «السنة

10 أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة البهلوي العُماني، كتاب الجامع، تحقيق عيسى يحيى الباروني، عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1998، جزءان، الأول 640 صفحة، والثاني 615 صفحة. ويظهر من مقدمة المحقق في بداية الجزئين أن الكتاب طبع أولا في ليبيا، الجزء الأول سنة 1391/1971، والثاني سنة 1393/1973.

11 كتاب الجامع لابن بركة، 2/1- ج (ترجمة مؤلف الكتاب بقلم إبراهيم بن سعيد العبري).

12 انظر: الفقه الإباضي مقارنة بالفقهين الحنفي والشافعي لصالح بن ربيع المخيني، ص 12؛ مائة كتاب إباضي لإمام، 1/191.

13 انظر: كتاب الجامع لابن بركة، 1/14.

14 انظر: المصدر السابق، 1/14-240.

15 انظر: المصدر السابق، 2/518-521.

16 انظر: المصدر السابق، 1/156.

17 سورة الأعراف 7/3.

18 سورة المائدة 5/92؛ كتاب الجامع لابن بركة، 1/279.

عمل بكتاب الله، وبه وجب اتباعها، والإجماع أيضا عمل بكتاب الله وباللسنة التي هي من كتاب الله؛ لأن الإجماع توقيف، والتوقيف لا يكون إلا من الرسول». 19 ثم ذكر أن السنة إذا اختلف الناس في قبولها رجعوا إلى الكتاب ليعرفوا صحتها أو ضعفها. 20

بعد ذلك تطرق ابن بركة إلى كون القرآن دليلا بنفسه وأنه معجز بعجيب نظمه، وتكلم على إعجاز القرآن. 21 وعقد بابا للرد على من يدعي الزيادة والنقصان في القرآن، أي التحريف في القرآن، وأنكر المصحف المنسوب إلى عبد الله بن مسعود وغيره من الصحابة وما يروى من وقوع الزيادة أو النقصان فيه، وأن هذه الأخبار لا يجوز تصديقها لما علم من حرص الرسول على تبليغ القرآن كلما نزل جزء منه وحرص الصحابة على تعلمه وحفظه؛ كما رد الأخبار المروية في جمع القرآن على عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، وذكر أن القرآن كان مكتوبا على عهد النبي عن طريق كتاب الوحي ومجموعا معروف الترتيب، وأن هذه الأخبار وضعها الزنادقة ودسوا فيها لإلقاء الشبهة في قلوب الناس حول كتاب الله. 22 ولكن الوردجاني قبل هذه الروايات في جمع القرآن واعتبرها صحيحة. 23 وهذا يدل على نزعة عقلانية قوية عند ابن بركة، حيث رد الأخبار المشهورة في جمع القرآن، مع شهرتها. وقد يعتبر ذلك من تأثيرات المعتزلة على الإباضية. 24 ونقدمه للروايات التي لا توافق العقل والقطعيات عندهم. ولكن شهرة هذه الروايات جعلت الوردجاني يقبلها ويفسرها على وجه لا يتعارض مع قطعية ثبوت القرآن. وربما يدل هذا على البعد نسبيا عن مصادر أهل السنة في الحديث والشك في صحتها عند المتقدمين من الإباضية، ثم زوال ذلك نسبيا مع الزمن واقتراب المتأخرين من الإباضية إلى أهل السنة أكثر ممن سبقهم واستفادتهم أكثر من مصادر أهل السنة.

ثم ذكر في «باب في أحكام القرآن»، معنى الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وجواز الاختلاف في قراءات القرآن على وجه التغاير والتنوع لا على وجه التضاد، وضرب أمثلة على ذلك. 25 ثم عقد «باب في تكرير القصص والألفاظ» ودافع فيه عن طعن الملاحدة في القرآن بسبب التكرار الواقع في القرآن وبين الحكمة في ذلك. 26 وكل هذا ذكره في معرض الدفاع عن القرآن وما يعرض من الشبه في هذا المجال. وهذه المسألة كلامية اعتقادية، ولكن المواضيع الكلامية والأصولية لم تتميز تماما عند ابن بركة كما أشرنا إلى ذلك قبل.

2 - السنة والأخبار

بين ابن بركة أن اتباع السنة أمر به الكتاب الكريم، ولذلك فالعمل به هو عمل بالكتاب كما سبق أعلاه. ثم قسم السنة إلى قسمين: سنة مجتمعة عليها وسنة مختلف فيها؛ فالسنة المجتمعة عليها قد استغني بالإجماع عن طلب الدليل على صحتها؛ أما السنة المختلف فيها هي التي لم تبلغ الناس كلهم ويقع التنازع في صحتها، ولذلك وجب البحث عن الأسانيد وحال الرواة والبحث عن تأويلها ومعناها، وإذا وقع خلاف في معناها وحكمها كان المرجع والحكم هو الكتاب. 27 وتحدث عن مسألة اجتهاد الرسول، وأن بعضهم قد جوزوه، لكنه رجح أن جميع السنة وحى من الله تعالى بدليل قوله تعالى: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى». 28

وقد تحدث عن الخبر المرسل والمقطوع والموقوف وزيادة الراوي وتعارض الروايات بالزيادة والنقص والخصوص والعموم والنسخ والإجمال والتفسير، وذكر أن الخاص يقضي على العام، وأن المتأخر ينسخ المتقدم، وأن المجمل يقضي

- 19 المصدر السابق، 1/280.
- 20 انظر: المصدر السابق، 1/280.
- 21 انظر: المصدر السابق، 55-1/52.
- 22 انظر: المصدر السابق، 66-1/58.
- 23 انظر: العدل والإنصاف للوردجاني، 2/63.
- 24 وقد أثر المعتزلة على الإباضية في مسائل، منها مسألة خلق القرآن، فوافقهم على ذلك؛ انظر مثلا: لعدل والإنصاف للوردجاني، 2/147.
- 25 انظر: كتاب الجامع لابن بركة، 77-1/75.
- 26 انظر: كتاب الجامع لابن بركة، 82-1/78، 168-169.
- 27 انظر: المصدر السابق، 1/280.
- 28 سورة النجم 4-3/53؛ انظر: كتاب الجامع لابن بركة، 44-1/43.

على المفسر، ومثل لذلك بأمثلة.²⁹ وذكر بعض المصطلحات الخاصة بالإباضية مثل «خبر المتن» وعرفه بأنه ما يروى عن النبي (ص) بدون ذكر الصحابي مع اعتبار الحديث صحيحاً.³⁰ وذكر أن الخبر المثبت مقدم على النافي وأن الشافعي وافقهم في ذلك.³¹

3 - مباحث الألفاظ

تحت عنوان «باب في الأسماء وما يدل على مسمياتها» بين ابن بركة أن بيان الأحكام واقع باللسان والكلمات والأسماء، لكن قد يقع الخفاء بسبب الاشتراك مثلاً ويزول ذلك الخفاء بالقرائن والسياق، وكذلك لكل غرض صيغة معروفة مثل العموم والخصوص والأمر والنهي والحقيقة والمجاز، والمفسر والمجمل، والمحتمل لوجوه، والإيجاب والندب، ويقع ذلك في القرآن كما هو واقع في لغة العرب، ويُفهم المراد منه بالقرائن والإشارات.³²

ثم تناول مباحث المحكم والمتشابه، وبعد أن تطرق لبيان الاختلاف في معناه بين أن المحكم عنده «ما كان حكمه معلقاً بظاهره لا يحتمل وجهين مختلفين»، وأن المتشابه ما لا يعلم المراد به في ظاهر تنزيهه ويرجع في فهمه إلى المحكم، ومثل لذلك بما ورد في بعض الآيات الكريمة من إضافة اليد والعين والوجه والجَنب ونحوه إلى الله تعالى، وبين أن الرجوع في ذلك إلى المحكم مثل قوله تعالى: «ولم يكن له كفوا أحد».³³ وذكر أن الحكمة من وجود المتشابه هو الامتحان لنيل الثواب، مع وجود المحكم الذي يرجع إليه حالة الاختلاف.³⁴

وفي موضوع موجب الأمر، هل هو التوقف أو غيره، بين أن التوقف ليس له معنى، مما يدل على أنه يرى أن الأمر عنده يدل على الوجوب، وبين كذلك أن الأمر المخصوص بوقت يجوز فعله أول الوقت ووسطه وآخره مع أن التعجيل أفضل، وأن الأمر غير المخصوص بوقت يجوز تأخيره إلى آخر الحياة عند شيوخ الإباضية، لكن ابن بركة يرجح أنه يجب التعجيل في هذه الحالة في أول أوقات الإمكان.³⁵ وهذه المسألة معروفة في أصول الفقه اليوم بدلالة الأمر المطلق على الفور أو التراخي. واستدل بحديث الأقرع بن حابس في الحج على أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار.³⁶

وذكر مسألة بين فيها أن المطلق يحمل على الإطلاق والمقيد يحمل على التقييد عملاً بالظاهر. كما أشار بأن الخاص يعترض على العام وأن العام لا يعترض على الخاص، أي أن الخاص يخص العام وأن العام لا يردّ به الخاص.³⁷

4 - النسخ

وفي «باب الناسخ والمنسوخ من القرآن» من كتابه ذكر معنى النسخ لغة واصطلاحاً، وذكر أمثلة على النسخ في القرآن، مثل تحويل القبلة ونسخ الوصية للوالدين والأقربين والتدرج في تحريم الخمر وغير ذلك؛ وذكر الفرق بين النسخ والتخصيص بأن النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص؛ وبين أن النسخ إنما يقع في الأوامر والنواهي لا في الأخبار لاستحالة الكذب على الله سبحانه؛ وذكر الاختلاف في وقوع النسخ في القرآن، والقول الذي ينكر وجود النسخ في القرآن، والاختلاف في نسخ القرآن بالسنة وعكسه، ثم رجح أن الكتاب والسنة «حكمان» وأن السنة وحي مثل القرآن ولذلك يجوز أن ينسخ أحدهما الآخر.³⁸ وأفاد أن أكثر فقهاء الإباضية على هذا الرأي، إلا أن بعض فقهاءهم لا يرون نسخ القرآن

29 انظر: المصدر السابق، 20-1/16.

30 انظر: المصدر السابق، 1/17.

31 انظر: المصدر السابق، 1/20.

32 انظر: المصدر السابق، 71-1/68.

33 سورة الإخلاص 112/4؛ انظر: كتاب الجامع لابن بركة، 51-1/50.

34 انظر: المصدر السابق، 57-1/56.

35 انظر: المصدر السابق، 88-1/87.

36 انظر: المصدر السابق، 139-1/127.

37 انظر: المصدر السابق، 108-1/99.

38 انظر: المصدر السابق، 44-1/26.

بالسنة، وأنه يحتمل أن يكون مذهب بعض البصريين، ثم ذكر حجة هؤلاء وحجة الفريق الأول، وختم كلامه بقوله «والله أعلم بالأعدل من القولين»، مع أنه رجح قبل ذلك الرأي الأول بصراحة.³⁹

5 - الإجماع

بين ابن بركة أن اتباع الإجماع هو عمل بكتاب الله وبالسنة التي هي من كتاب الله؛ لأن الإجماع توقيف، والتوقيف لا يكون إلا من الرسول؛ والسنة المجتمع عليها قد استغني بالإجماع عن البحث عن دليل صحتها والأسانيد والرواة ونحو ذلك.⁴⁰ وذكر أن إجماع الصحابة لا يجوز خلافه، لأنهم حجة الله على خلقه للآيات الواردة فيهم، وقول النبي (ص): «لا تجتمع أمتي على ضلالة».⁴¹ وذكر أنه لا يجوز القياس في مخالفة الإجماع، كما ذكر أنه إذا افتقرت الأمة على قولين في مسألة فلا يجوز خروج الحق عن أحد القولين، وأن الإجماع حجة.⁴²

6 - قول الصحابي

وذكر بأن تقليد الصحابي جائز في السمعيات إذا لم ينقل خلافه عن صحابي آخر، وأن خلاف التابعين عليهم غير معتبر لأنه ليس من طبقة الصحابة، ولهم منزلة عالية بينها القرآن.⁴³ وقد استدل بفعل علي بن أبي طالب في مسألة.⁴⁴

7 - القياس

ونقل ابن بركة في مسألة حجية القياس أربعة أقوال، قول يرى حجية القياس في التوحيد والأحكام، وقول يرى حجية القياس في التوحيد دون الأحكام، وقول يرى حجية القياس في الأحكام دون التوحيد، وقول يرى عدم حجية القياس في البابين، وأن هذا قول داود (884/270م) وبعض أهل الحديث؛ ثم عرف القياس بأنه تشبيه الشيء بغيره، وأن الحكم به هو الحكم للفرع بحكم أصله، إذا استوت علتة وقع الحكم بسببه، ثم مثل للقياس بتحريم بيع الأرز متفاضلا قياسا على بيع البر بالبر المذكور في الحديث.⁴⁵ ثم عقد «باب في الربا»، والمقصود منه الكلام على القياس والتعليل عن طريق الكلام على علة الربا، فذكر علة الربا عند أصحاب الرأي وغيرهم، وبين أن هذه الأقوال المختلفة موجودة أيضا بين «أسلافنا»؛ ومن بين هؤلاء من نفى القياس وادعى أن الربا محصور في الأشياء الستة المذكورة في الحديث، وقد ذكر احتجاج نافي القياس في هذه المسألة مع آراء غيره مطولا؛ ثم اختار أن العلة هي الكيل والوزن كقول أصحاب الرأي بعد إعمال الفكر في النصوص؛ وذكر اسم الإمامين أبي حنيفة والشافعي مع انتقاد الأخير في رأيه وسؤال الهداية له؛ ثم احتج لجواز القياس والاجتهاد بالرأي برسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري والقاضي شريح.⁴⁶ وهذا يدل على أنه كان من بين متقدمي الإباضية من ينكر العمل بالقياس، أي كان ظاهريا في تفكيره الفقهي، لكن هذا الرأي لم ينتشر عند الإباضية، بل اتفق الكاتبون في أصول الفقه منهم على حجية القياس والعمل به. ولعل هذا القول المرجوح هو الذي أدى ببعض الناس إلى نسبة رد القياس إلى الإباضية.

وذكر خلال مناقشاته في البابين المتقدمين أن الإجماع يمنع القياس، أي لا يجوز القياس في مخالفة الإجماع.⁴⁷ وذكر بعد ذلك «مسألة»، وتكلم فيها عن بعض مسالك العلة.⁴⁸

39 انظر: المصدر السابق، 67-66/1.

40 انظر: المصدر السابق، 280/1.

41 انظر: المصدر السابق، 23-22/1.

42 انظر: المصدر السابق، 123-122/1.

43 انظر: المصدر السابق، 22/1.

44 انظر: المصدر السابق، 222/1.

45 انظر: المصدر السابق، 155/1.

46 انظر: المصدر السابق، 98-93/1.

47 انظر: المصدر السابق، 126-117/1.

48 انظر: المصدر السابق، 142-140/1.

8 - الحسن والقبح

تكلم ابن بركة على أن الله تعالى أمر بإقامة القسط والعدل في الشئون كلها، ولكنه بين كيف يكون القيام بالعدل بأحكامه، ولم يترك ذلك لحكم العقول بالحسن والقبح.⁴⁹

9 - الاجتهاد والتقليد

يرى ابن بركة أنه إذا كان هناك قولان في المسألة وتبين أن أحدهما صواب فيكون الآخر خطأ،⁵⁰ وهذا يدل على أنه من المخطئة في مسألة الاجتهاد. وبين أنه يجوز للعامة تقليد العلماء ممن لا يتهم في دينه، فيما لا علم لهم به، ثم ذكر بعض الآيات والأحاديث الدامة للتقليد وحملها على عدم كون المتَّبِع أهلاً للتقليد.⁵¹

ب-العدل والإنصاف للوُزْجَلاني

كتاب العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوُزْجَلاني أو الوارِجَلاني (1175/هـ/570م).⁵² وهو أول كتاب متخصص في أصول الفقه عند الإباضية. وقد وصف العالم الإباضي الأصولي أحمد بن سعيد الشماخي (1521/هـ/928م) بأنه أكمل ما صنف الإباضية في أصول الفقه.⁵³ وللورجلاني مؤلفات أخرى، وهو من علماء الإباضية المشهورين. وكتابه من أهم وأشهر كتب الإباضية في الأصول وأكثرها تأثيراً عندهم. لكن مما يلفت النظر أن كتاب الورجلاني أيضاً غير مرتب ترتيباً دقيقاً. وإذا اطلعت على رؤوس المواضع تبين لك ذلك، لكنه أحسن ترتيباً وأغزر مادة من كتاب الجامع لابن بركة بشكل واضح، وبين الكتابين بون شاسع. وقد تواتر عليه الأعمال من علماء الإباضية وباحثيهم قديماً وحديثاً. ومن أهم هذه الأعمال:

-البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق معاني كتاب العدل والإنصاف، لأبي القاسم البرادي (810 هـ /1407م) ؛ وهو مخطوط في 288 ورقة. وقد شرح فيه البرادي الجزء الأول من كتاب العدل والإنصاف، ولم يكمل الشرح لجميع الكتاب. ويعتمد في مسائل أصول الفقه على البرهان والتلخيص للجويني (1085/هـ/478م)، والمستصفي للغزالي (505/هـ/1111م) وشرح البرهان للمازري (536/هـ/1144م) وغير ذلك. وقد أوسع الكلام على المباحث الكلامية أكثر من المباحث المتعلقة بصميم أصول الفقه.⁵⁴

-مختصر العدل والإنصاف للشماخي (928/هـ/1521م)، وسيأتي الحديث عنه مفصلاً أسفله.

-أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي، لمصطفى بن صالح باجو. وهو بحث علمي رصين، على قلة البحوث العلمية في أصول فقه الإباضية.⁵⁵

والكتاب يحتاج إلى التحقيق والنشر بأصول علمية، فمع أهميته لم يطبع الكتاب كما ينبغي، وتوجد في طبعته أخطاء وتحريفات شبيعة تحول أحياناً دون فهم الكتاب فهماً صحيحاً. ومن خلال قراءتي وممارستي للكتاب أظن أن فيه سقطاً في بعض المواضع.

49 انظر: المصدر السابق، 163-165.

50 انظر: المصدر السابق، 1/154.

51 انظر: المصدر السابق، 23-25/1.

52 ورجلان أو وارجلان مدينة قديمة في صحراء الجزائر؛ انظر: المسالك والممالك لعبد الله بن عبد العزيز البكري، 2/881؛ معجم البلدان لياقوت الحموي، 5/371؛ أبو يعقوب الوارجلاني لباجو، ص 23. وللتوسع في ترجمة الورجلاني انظر المصدر السابق، ص 133-19.

53 مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ص 7.

54 أبو يعقوب الوارجلاني لباجو، ص 158-155.

55 لقد تم طبعه في سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1415/1995. كما قام الباحث المصري محمد كمال الدين إمام باختصار كتاب العدل والإنصاف على طريقة انتقاء المصطلحات والمسائل الرئيسية وطبع الكتاب في سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1432/2011.

1 - المقدمة

أ- الحاجة إلى التأليف في أصول الفقه

بدأ الوردجلائي كتابه بمقدمة بين فيها أن الله خلق الإنسان ورزقه العقل وكلفه بالإيمان، ثم قال: «وللإيمان باب ومدخل وعليه إقليد ومقفل، وهو الكتاب والسنة والرأي».⁵⁶ فبين بهذا أن باب الإيمان، وبعبارة أخرى أصول الشرع هي: الكتاب والسنة والرأي.

ثم أشار إلى أن مفتاح الكتاب والسنة والرأي هي العلوم الأربعة، اللغة والنحو والمنطق وأصول الفقه. وذكر خلال كلامه أن العلوم الثلاثة الأولى واضحة ومتفق على أسسها تقريبا، وإن كان المنطق عويص الفهم.⁵⁷

ثم ذكر أن معرفة الفقه وأصوله «غير مضبوطة، لكثرة الاختلاف في فصولها وقلة الاتفاق على أصولها...؛ لأنها بنيت على أمارات وإشارات وعلامات...، ولم تكن براهينها عقليات...، فحججها غير مقطوع بها ولا متفق عليها».⁵⁸ ويشير بهذا إلى كثرة الاختلاف في فروع الفقه وأصوله، وذلك لظنية الفقه وأصوله في معظم مباحثه. وقد تكلم الأصوليون من أهل السنة على قطعية الأصول أو ظنيتها في مقدمات كتبهم كما فعل فخر الدين الرازي والشاطبي وغيرهما بشيء من التفصيل. ولم يتعرض الوردجلائي لذلك، ولكنه أشار إلى الظنية في مباحث الفقه وأصوله عموما، وهو محق في ذلك، لكنه يقصد أن أغلب هذه المباحث ظنية، ولا يقصد جميعها، لأنه يرى قطعية الأصول الثلاثة المتفق عليها، وهي الكتاب والسنة والإجماع.

ب- منهجه في التأليف

ثم بين منهجه في تأليف الكتاب مشيرا إلى أن الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى قد ألفت علماؤها في أصول الفقه، ولكن مؤلفاتهم فيها خليط من الحق والباطل لأنها ليست مبنية على أسس الإباضية، فلذلك سيقوم هو بتمحيص الحق من الباطل في هذه المؤلفات، ويحاول أن يتبع السبيل الوسط بين الغلو والتقصير حسب تعبيره، ويستعمل في سبيل تحقيق ذلك العلوم السابقة التي أشار إليها، ويجتنب تقليد من سبقه ويجتهد في التوصل إلى ما يراه صحيحا. لكنه سيتخذ الأصول التي اجتمعت عليها الأمة، وهي الكتاب والسنة والإجماع، معيارا للوصول إلى الحق.⁵⁹ ومن الجدير بالذكر أن الوردجلائي قد ذكر في كتابه أقوال الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة مثل المعتزلة والأشعرية والشافعية في مواضع كثيرة، وذكر آراء أعلام الفقهاء والأصوليين من المذاهب والفرق المختلفة مثل الإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي وداود بن علي والكرخي وأبي ثور وعيسى بن أبان.⁶⁰ وذكر الإمام الغزالي في موضع، وحكي عنه أنه اطلع على كتب الغزالي واستفاد منها.⁶¹

وذكر الوردجلائي أن هذه العلوم الأربعة (اللغة والنحو والمنطق والفقه بأصوله وفروعه) خادمة لأصول الدين.⁶² مما يشير إلى تقدم العقائد والكلام على غيره من العلوم، وهو صحيح في حد ذاته، لأن العقائد هي الأساس لعلوم الشريعة وأصول الفقه، وهي الموجهة لها الوجهة الصحيحة. وهو يشير بذلك إلى عقائد الإباضية كما هو واضح. وقد أشار الغزالي إلى العلاقة بين علم الكلام وعلوم الشرع ومنزلة علم الكلام من حيث كونها أساسا لعلوم الدين الأخرى في مقدمة المستصفي بأوسع من هذا.⁶³

56 العدل والإنصاف للوردجلائي، 1/3.

57 انظر: المصدر السابق، 1/4.

58 المصدر السابق، 1/4. وذكر في موضع آخر أن علوم الفقه والشرائع والفنوى من العلوم المظنونة؛ انظر: نفس المصدر، 1/20.

59 انظر: المصدر السابق، 5-1/4.

60 انظر مثلا: المصدر السابق، 1/120.

61 أبو يعقوب الوردجلائي لباجو، ص 175.

62 انظر: العدل والإنصاف للوردجلائي، 1/5.

63 انظر: المستصفي للغزالي، ص 6.

وأما أصول الديانات عنده فقاومة على العقل والنقل، «ومن استعمل كلا في موضعه أحكم أمره، ... ومن خلط الأصول بالفصول والفصول بالأصول وهو حال الأكثرين انتكس وارتكس فيما ابتلي الجمهور بهذه الأمور».⁶⁴ فاتهم أصحاب الحديث -ولعله يقصد بهم أهل السنة- بتقليد الآباء والأسلاف، واتهم المارقة -ويقصد بهم غير الإباضية من الخوارج- باتباع الشبهات، واتهم المرجئة باتباع الشهوات، واتهم القدرية بالإفراط في اتباع عقولهم، واتهم المجسمة بتشبيه الخالق بالمخلوق، واتهم الرافضة والغالية من الشيعة بقلة العقل واتخاذ الخلفاء من أهل البيت آلهة، وبين أن بعضاً من الناس وفقوا إلى دين الله الأصوب وهم المسلمون، ويقصد بهم الإباضية.⁶⁵

ج- مفهوم العلم وتقسيم مواضيع أصول الفقه

ذكر الوردجلائي أثناء كلامه عن أقسام العلوم بأن طرق العلوم ثلاثة: حس مطبوع وعقل مجموع وشرع مسموع، ويقسم كل قسم إلى ثلاثة أقسام؛ فيقول: «ينقسم الشرع المسموع» ويقصد به أصول الفقه «ثلاثة أقسام أصل ومعقول أصل واستصحاب حال الأصل، وينقسم الأصل إلى ثلاثة أقسام الكتاب والسنة والإجماع، وينقسم معقول الأصل إلى ثلاثة أقسام: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ومعنى الخطاب وهو العبرة،⁶⁶ وينقسم استصحاب حال الأصل ثلاثة أقسام براءة الذمة وشغل الذمة والاستحسان».⁶⁷ وهذا الكلام في تقسيم أصول الفقه موجود بعينه عند الجنائوني (القرن 11/هـ 11م) من علماء الإباضية في كتاب الوضع.⁶⁸ ويوجد نفس الكلام بفروق يسيرة عند علماء الأصول من أهل السنة أيضاً مثل القاضي أبي يعلى والخطيب البغدادي والشيرازي وغيره.⁶⁹ ولكن الوردجلائي لم يقسم ولم يرتب كتابه على هذا الأساس، ولو فعل ذلك لكان ترتيب الكتاب وتنظيم مواضيعه أحسن وأحكم. ولكن يظهر أن الوردجلائي لم يهتم بالتدقيق في الترتيب والتنظيم كثيراً، على عادة كثير من القدماء.

د- مفهوم الفعل والأحكام التكليفية والخطاب

بين الوردجلائي بأن «أقسام الأفعال في الشرع» خمسة: واجب ومندوب ومباح ومحظور ومكروه، وذكر أن بعضهم زاد الصحيح والفاقد، ثم عرف هذه المصطلحات وأوضح في «باب أحكام خطاب الوارد من الله سبحانه» بأن الخطاب ينقسم إلى قسمين الحقيقة والمجاز، ثم قام بتقسيم الحقيقة إلى مجمل ومفصل، والمفصل إلى محتمل وغير محتمل، وغير المحتمل هو النص، وقسم المحتمل إلى ظاهر وباطن، فالظاهر معرفة الله سبحانه والفرائض، ثم تكلم في «باب في الأفعال» عن مفهوم الفعل وقول القدرية والمعتزلة والجهمية في ذلك، وعن مفهوم أفعال المكلفين، وقسمها إلى ظاهر وباطن، ثم قسمها إلى اختياري وضروري وكراهة.⁷⁰

2 - مباحث الألفاظ

أ- اللغات ولغة القرآن

ثم انتقل إلى فصل تكلم فيه عن اللغات هل هي توقيف أو مواضعة، وذكر فيها رأي الأشعرية وبعض المعتزلة وأدلى برأيه في المسألة، وتكلم عن القياس في اللغة، ثم ذكر فصلاً في الاسم، وفصلاً في أعم الأسماء وأخصها، وفصلاً في أقل الجمع، وفصلاً في وجود الله ووجود الأشياء على الحقيقة، وفصلاً في وجود المجاز في القرآن، وفصلاً

64 العدل والإنصاف للوردجلائي، 8-1/7.

65 انظر: العدل والإنصاف للوردجلائي، 1/8.

66 العبرة هنا بمعنى القياس، وهي مأخوذة من دليل حجية القياس في قوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار» (الحشر 59/2). وقد عبر بعض العلماء المتقدمين عن القياس بالعبرة؛ انظر: تقويم الأدلة للدبوسي، ص 263، 278؛ قواطع الأدلة للسمعاني، 1/22.

67 العدل والإنصاف للوردجلائي، 1/14.

68 كتاب الوضع للجنائوني، ص 6-7؛ مائة كتاب إباضي لإمام، 1/273. وكتاب الوضع أغلب موضوعاته تتعلق بأصول الدين وفروع الفقه، أما أصول الفقه فيه فقليل جداً؛ انظر: المصدر السابق، 1/268-285.

69 انظر مثلاً: الإشارة في أصول الفقه للبايجي، ص 54؛ المعونة في الجدول للشيرازي، ص 26؛ قواطع الأدلة للسمعاني، 1/28؛ التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، 1/6.

70 انظر: العدل والإنصاف للوردجلائي، 36-1/33.

في أن جميع ما في القرآن عربي.⁷¹ ومسألة اللغات هل هي توقيفية أم لا من المسائل التي تعرض لها المتكلمون من الأصوليين كما هو معروف، وهي من المسائل النظرية التي لا يبنني عليها عمل، واثق المتكلمون بسبب إدخالهم مثل هذه المسائل في أصول الفقه. ولكن يمكننا القول بأن أصول الفقه ليس علما عمليا فحسب، بل هو علم نظري وعملي في نفس الوقت، ونحتاج فيه إلى التنظير والفلسفة والبحث عن المنهج، وكل هذه الأمور أمور نظرية عقلية، وتتوسع عقلية الفقيه بمعرفتها.

ب-الإجمال والبيان

وعرف المجمع بأنه «كل كلام بالعربية لا يفهم للعرب ظاهره حتى يرد بيان بمراده» ومثل له بقوله تعالى: «وأتوا حقه يوم حساده»،⁷² فالحق هاهنا مجهول الجنس والنصاب، وتطرق إلى الأسماء الشرعية مثل الصلاة والزكاة والحج والصوم ورجح أنها مفصلة لا مجملة.⁷³ ثم انتقل إلى «باب المفصل»، وعرفه بأنه المبيّن، وعرف البيان بأنه «جميع الوجوه التي تنتهـم منها المعاني لأهل اللسان»، وذكر أن البيان يقع بسبعة أوجه: الأول البيان بالقرآن،⁷⁴ الثاني البيان بالظاهر دون الباطن إلا إن منع من الظاهر نص أو عقل أو قياس، والثالث العام ما لم يقع تخصيص، والرابع الخاص بأحكام العموم، والخامس بيان المجمع من الكتاب والسنة والأثر، والسادس البيان بالعقل، والسابع الإجماع.⁷⁵ ثم عقد فصلا تكلم فيه عن تأخير البيان إلى وقت الحاجة، ثم فصلا في تعارض العموم والظاهر وأخبار الأحاد.⁷⁶

ج-الأمر والنهي

وذكر في «باب الأمر والنهي» بأن الحسن والقبح شرعيان لا يعلمان من جهة المصلحة خلافا للقدرية والمعتزلة. ثم عقد فصلا لتعريف الأمر وأنه «طلب الفعل واقتضائه على غير وجه المسألة». وهذا التعريف موجود عند الإمام الباقلاني والغزالي بعينه.⁷⁷ وذكر أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. ثم ذكر فصلا في الخلاف في أن الأمر له صيغة أم لا ورجح أن الأمر له صيغة «افعل» وأن النهي له صيغة «لا تفعل». ثم عقد فصلا في أن مقتضى الأمر الوجوب دون الندب، وتعرض للخلاف في ذلك. ثم ذكر فصلا في أن المندوب إليه مأمور به، ثم ذكر فصلا في أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة.⁷⁸ ثم انتقل إلى «باب اختلاف الناس في أمر الله ونهيه وكلامه وخطابه» وتكلم فيه عن مسائل كلامية مثل ماهية كلام الله تعالى عند المعتزلة والأشعرية، ومسألة المعدوم هل هو مأمور به على الحقيقة أم لا وغير ذلك.⁷⁹

د-التكليف وبلوغ الدعوة

وفي باب التبليغ أورد فصلا في تكليف من لم تبلغه الدعوة، وفصلا في أن العقل حجة الله على ابن آدم أم لا، وفصلا في أنه هل يصح أن يكلف الله عباده بدون ثواب وعقاب.⁸⁰ ثم انتقل إلى باب هل كان رسول الله متعبدا قبل مبعثه عارفا بالله ودينه أو كان متعبدا بشريعة من قبله، ومسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع واختلاف الإباضية فيها ورجح هو الإباحة، وفصلا في من وقع في جزيرة من البحر صغيرا أنه مكلف أم لا، وفصلا في ما يشترط من عدد المبلغين لدين الله، وبعد ذكر الخلاف فيه رجح أن خبر الواحد مقبول في نقل الشريعة.⁸¹

71 انظر: المصدر السابق، 43-36/1.

72 سورة الأنعام 6/141.

73 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 1/44.

74 وقد وقع هنا تحريف في الكتاب وخلط يفهم تصحيحه من السياق.

75 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 1/45.

76 انظر: المصدر السابق، 50-45/1.

77 انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني 2/6؛ المستصفي للغزالي، ص 202.

78 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 55-51/1.

79 انظر: المصدر السابق، 58-56/1.

80 انظر: المصدر السابق، 62-59/1.

81 انظر: المصدر السابق، 72-62/1.

ه-مسائل الأمر

ثم انتقل إلى «باب الأمر المجرد العاري عن القرائن هل يقتضي التكرار أم لا»، وأجاب بأنه لا يقتضي التكرار. ثم ذكر فصلا في أن تكرر الأمر لا يقتضي تكرار المأمور به، وفصلا في أن تعليق الأمر بشرط أو صفة لا يقتضي التكرار، ومسألة الواجب الموسع متى يجب فعله، ومسألة الأمر المطلق هل يقتضي الفور أو التراخي، ورجح التراخي.⁸² ثم عقد فصلا في تناول الأمر المطلق لجميع المكلفين من حر وعبد وذكر وأنثى ومؤمن وكافر؛ وفصلا في أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؛ وفصلا في تكليف الأطفال والمجانين ببعض أمور الشريعة دون بعضها؛ وفصلا في أن خطاب من في عصر الرسول خطاب لمن يأتي بعده من أمته بدليل الإجماع المستند إلى النصوص الواردة في دوام الشريعة إلى يوم القيامة وأن الرسول هو خاتم النبيين وأن الأمة آخر الأمم؛ ومسألة أن هناك تفاوتاً بين الواجبات والمندوبات والمحرمات، حيث يكون واجب أو حرام من واجب آخر، وهكذا؛ ومسألة أن ما لا يمثل الأمر إلا به فهو مأمور به، أي ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ ومسألة في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده؛ ومسألة أنه يجوز فعل المأمور به من وجه إذا وقع منهيا عنه من وجه آخر، مثل الصلاة في الأرض المغصوبة، وهي المسألة المشهورة باقتضاء النهي الفساد.⁸³

و-مسائل النهي

وذكر في «باب أحكام النهي» أن أحكام النهي مندرجة في أحكام الأمر، وأن حده «القول المقتضى به ترك الكسب»، وأن النهي المطلق يدل على التحريم، وذكر فصلا في أن النهي يدل على الفساد أم لا، وأن الأمرين ممكنان ولكل واحد موضع؛⁸⁴ ثم ذكر «باب مناهي النبي صلى الله عليه وسلم» وذكر فيه صيغ النهي الواردة في الأحاديث وأنها مقتبسة من الكتاب مثل صيغة «لا تفعل» وصيغة التحريم والذم واللعن والتبري، وذكر أمثلتها، وذكر أن مناهي النبي على ثلاثة أوجه، وجه يتعلق بالأصول المنهية عنها في القرآن كالربا والزنا والسرقة، ووجه آخر كالنهي عن التكلف في العبادات وأنه مكروه، ووجه هو نهي تأديب مثل النهي عن الشرب من أفواه الأسقية.⁸⁵

ز-الظاهر والباطن والمحكم والمتشابه

وبين بأن الظاهر والباطن من الوجوه التي شرط فيها بيان القرآن، ثم ذكر أن المحكم قسم من الظاهر وأن المتشابه قسم من الباطن، وذكر الأقوال في معنى المحكم والمتشابه؛ ثم ذكر «باب القول في الظاهر» وعرف الظاهر بأنه ما سبق إلى النفوس معناه، والباطن بخلافه، وذكر فصلا في اختلاف الناس في الظاهر والباطن أيهما أولى، ثم ذكر أن مذهب الفقهاء وداود هو تقديم الظاهر، وأن مذهب الباطنية وهم غالبية الشيعة والقرامطة تقديم الباطن على الظاهر، ثم بين مذهبهم ونقده نقدا طويلا وشديدا.⁸⁶ ثم ذكر «باب مذهب المشبهة في ظواهر القرآن» ووصفهم بأبشع الأوصاف كالباطنية، وذكر أنهم شبهوا الله بخلقه في الوجه والجنب والاستواء على العرش ونحو ذلك وقبلوا التجسيم والجهة ولم يستعملوا عقولهم كما ينبغي واقتربوا من الوثنية.⁸⁷

ح-العام والخاص والتخصيص والمطلق والمقيد

وعرف العام بأنه «كل قول يشتمل على شيئين فصاعدا»، وذكر أن أعم الأسماء «شيء» والأقوال في ذلك، ثم ذكر مسألة الخصوص والعموم هل لهما صيغة، وأن قول أهل الحق أي الإباضية أن لهما صيغة معينة، ثم انتقل إلى «باب التخصيص بالإجماع للقرآن والسنة»، وذكر أمثلة على ذلك، لكن لم يتقيد بالعنوان بل ذكر تخصيص السنة بقول الصحابي مثل حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا وقول أبي هريرة بغسله ثلاثا، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد؛ ثم ذكر

82 انظر: المصدر السابق، 77-73/1.

83 انظر: المصدر السابق، 88-78/1.

84 انظر: المصدر السابق، 91-89/1.

85 انظر: المصدر السابق، 98-97/1.

86 انظر: المصدر السابق، 111-101/1.

87 انظر: المصدر السابق، 113-112/1.

فصلا في تخصيص عموم السنة بالكتاب، وفصلا في تعارض الخاص والعام وأن العام يقدم على الخاص عند الإباضية، وفصلا في تخصيص العام بمذهب الصحابي وفعله، وفصلا في تخصيص العام بأفعال النبي وتعرض فيه لتخصيص العموم بدليل الخطاب؛ وفصلا في تعارض العمومين.⁸⁸

ط- دليل الخطاب/ مفهوم المخالفة

وبين بأن دليل الخطاب أي مفهوم المخالفة له علاقة بتخصيص العموم وذكر أنواعه من الشرط والغاية والصفة والعدد والاسم والتوكيد، ونقل الخلاف في العمل به، ومثل له بأمثلة كثيرة، ورجح القول به، لكن اعتبر القياس أقوى منه.⁸⁹

3 - الأخبار: الكتاب والسنة والإجماع

وعرف الخبر بأنه ما يدخله الصدق والكذب، ثم قسمه إلى متواتر وآحاد، ثم ذكر «باب الكلام على الأخبار الصادقة والكاذبة» وذكر ستة أقسام للخبر الصادق من ضمنها خبر الله تعالى المعجز، وخبر النبي المؤيد بالمعجزة، وخبر من أخبر الصادق بصدقه وهو قول الأمة إذا أجمعت، والخبر المستفيض الذي تلقته الأمة بالقبول من حديث النبي وهو بين المتواتر والآحاد؛ وذكر ستة أقسام للخبر الكاذب من ضمنها الخبر بما يستحيل وجوده في العقل، والخبر المخالف للحس والمشاهدة أي السفسطة ونحو ذلك.⁹⁰

أ- الكتاب

وتحت عنوان «باب في القرآن» تعرض باختصار لإعجازه وتواتره وإجماع الأمة على مصحف عثمان وأن من رد شيئا منه فهو كافر.⁹¹

ب- السنة

- الصحيح والضعيف والمتواتر والآحاد

قسم الوردجاني الخبر الوارد عن الرسول في «باب الكلام على طرق الأخبار» إلى عشرة أقسام، خمسة صحاح وخمسة ضعاف، فالصحاح: الخبر المتواتر ثم أخبار الآحاد وهي الأخبار المسندة ثم المراسيل ثم أخبار الصحيحة ثم الموقوفة، والضعاف: الخبر الضعيف ثم المقاطيع ثم الشواذ ثم المناكير ثم الكذب؛ ثم ذكر أن المستفيض من الأخبار قريبة من المتواتر؛ وعرف هذه الأقسام ومثل لكل قسم بأمثلة.⁹² ثم ذكر أن السنة تحتاج إلى ثلاثة أوجه: تخريج المتون وتصحيح نقلة الحديث وكيفية اقتباس العلوم من نفس الحديث؛ وأن من هذه الوجوه وقع الخلل في الأمة.⁹³

- أحوال الرواة من الصحابة وغيرهم

ثم ابتدأ «باب النقل» بالكلام على فضل الصحابة مستدلا بالآيات والأحاديث، وذكر فصلا في اختلاف الناس في الصحابة على ثلاثة أقوال، قول بعدالة عموم الصحابة وهو قول «أصحاب الحديث والمرجئة والحشو وسائر السنية»، وقول بعدالة أقل الجمع وهو ثلاثة فينبغي أن يكونوا أبا بكر وعمر وعثمان، أو اثنان فيكونوا أبا بكر وعمر فقط، وهو قول ساذج، ثم ذكر قول «المسلمين» وهو أن الصحابة عدول إلا من ظهر منه ما يخرمها من سفك الدماء ونيل الأعراض واستباحة الحرم، وأن التعديل والتجريح جار على الصحابة أيضا، لأنه قد ورد في النصوص ما يخص عموم عدالة الصحابة.⁹⁴

88 انظر: المصدر السابق، 132-127/1.

89 انظر: المصدر السابق، 137-132/1.

90 انظر: المصدر السابق، 140/1.

91 انظر: المصدر السابق، 141/1.

92 انظر: المصدر السابق، 145-142/1.

93 انظر: المصدر السابق، 145/1.

94 انظر: المصدر السابق، 149-147/1.

-حجية خبر الواحد وشروطه

وذكر الاختلاف في قبول خبر الأحاد وكونها توجب العلم والعمل أو العمل دون العلم أو لا توجب العمل، وبين أن الصواب عنده هو أنها توجب العمل دون العلم.⁹⁵ وذكر فصلا في شروط العدالة من الصدق والتدين والمروءة، وفصلا مما يشترط في الرواة من الحفظ والضبط والسن والفقہ، ومسائل التزكية والتعديل والتجريح، وطرق الرواية من السماع والمناولة، والرواية بالمعنى، وقول الصحابي أمرنا النبي بكذا، وإخباره بالصحة.⁹⁶

ج-النسخ

وفي «باب الناسخ والمنسوخ» عرف النسخ بأنه «إزالة حكم ثابت بشرع متقدم بشرع متأخر عنه لولاه لكان ثابتاً».⁹⁷ وهذا التعريف قريب جدا من تعريف الباجي،⁹⁸ كما يلاحظ التشابه مع الباجي في تقسيم أصول الفقه الذي مر في البداية. ثم ذكر فصلا في اختلاف الناس في جواز النسخ، وبين أنه يجوز وقوعه؛ وفصلا في ما يجوز فيه النسخ، وبين أنه يجوز في الأمر والنهي ولا يجوز في الأخبار؛ ولا في معرفة الله تعالى ولا الإباحة ولا النذب ولا الأمور العقلية؛ وبين الفرق بين النسخ والتخصيص والاستثناء؛ وجوز نسخ القرآن للقرآن والسنة، ونسخ السنة لهما، ونسخ المتواتر للأحاد والعكس، ونسخ الأثقل بالأخف والعكس، والنسخ إلى غير بدل، ونسخ التلاوة مع الحكم أو أحدهما دون الآخر.⁹⁹

د-الإجماع

وتكلم في بداية «باب في الإجماع والاتلاف والاجتهاد والرأي والاختلاف» عن تطور التشريع من لدن آدم عليه السلام إلى بني إسرائيل، وتحدث عن عنادهم وضلالهم، وبعث الله لنبينا صلى الله عليه وسلم واختيار أمته لتكون خير أمة، وأمة وسطا شهيدة على الناس، وأن الله رضي يعقول هذه الأمة وجعل إجماعها عصمة واختلافها رحمة.¹⁰⁰ ثم ذكر «باب الإجماع» وعرف فيه الإجماع لغة وشرعا، وأن إجماع الأمة صواب دون سائر الأمم، وذكر الأدلة على جواز الإجماع من الكتاب والسنة وانتقد النظام لإحالاته الإجماع، وغيره ممن ينكر الإجماع وانتقد أدلتهم من النصوص والعقل.¹⁰¹ وذكر أنه لا يضر الإجماع رجوع من رجع من المجمعين، أي لا يشترط انقراض العصر لصحة الإجماع؛ ثم ذكر «مسألة في الأمة» وأنهم جميع من آمن به وصدقه، وأنه يدخل في ذلك الفرق والمذاهب المختلفة من المرجئة والقدرية والشيعة والخوارج والإباضية والمجسمة والمشبهة.¹⁰²

وذكر بأن الإجماع قسمان، إجماع تستوي فيه الخاصة والعامة كالمتواتر من السنن والصلوات والجمعة والعيد والقبلة، وإجماع تنفرد به الخاصة وهم العلماء والفقهاء، والعامة تابعون للعلماء فيها؛ فإن شذت فرقة وخالفت الأمة وتبين الفساد في قولها كان المجمعون على حق والآخرين شواذ وذكر أنه لا يختص الإجماع بالصحابة فقط أو فريق معين وإنما هو من حق العلماء المجتهدين العالمين بالكتاب والسنة والتفسير والأصول والكلام.¹⁰³ وذكر الإجماع الحقيقي والسكوتي وأنه يعتبر حجة،¹⁰⁴ وتكلم عن اشتراط انقراض العصر، ولم يأخذ به.¹⁰⁵ وذكر أن الإجماع يثبت

95 انظر: المصدر السابق، 154-152.

96 انظر: المصدر السابق، 160-155.

97 انظر: المصدر السابق، 1/161.

98 انظر: الإشارة لباجي، ص 68.

99 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 168-161/1.

100 الورجلاني، العدل والإنصاف، 183-178/1.

101 انظر: المصدر السابق، 189-184/1؛ 2/7.

102 انظر: المصدر السابق، 191-189/1.

103 انظر: المصدر السابق، 3-2/3.

104 انظر: المصدر السابق، 5-4، 7-8.

105 انظر: المصدر السابق، 7-6/2. أما الحديث فقد ورد في رواية: «لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق، حتى تقوم الساعة» انظر: صحيح مسلم، 3/1525. وفي رواية: «المغرب» انظر: مستخرج أبي عوانة، 15/474. وفسروا الغرب بالشام لأنها في غرب الحجاز، أو الغرب بمعنى الدلو وأهل الدلو هم العرب لاستقنائهم من الأبار، وغير ذلك؛ انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار للفاضي عياض، 2/130.

بخبر الواحد؛ وتعرض للخلاف في مسألة إحداه قول ثالث بعد إجماع الأمة على قولين، ومسألة الإجماع اللاحق هل يرفع الخلاف السابق.¹⁰⁶

4 - الاجتهاد والاختلاف

عرف الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع في طلب علم الحادثة؛ وذكر أن الاجتهاد في العقليات جائز، ولكن الحق فيه واحد لا يجوز خلافه؛ أما الاجتهاد في ما ليس في الكتاب أو السنة أو الإجماع فهو جائز والحق فيه واحد، لكن الخلاف فيه واسع. وذكر أن الاجتهاد جائز في الفروع لا في الأصول، وأن الأصول ما ثبت بنص الكتاب أو السنة القطعية أو الإجماع. وذكر «القول في الفروع الشرعية والاجتهاد فيها» حيث ذكر الاختلاف في مسألة كل مجتهد مصيب أم لا، وناقش الأقوال في المسألة ورجح أن الحق واحد في المسائل الاجتهادية ولكن المخطئ معذور.¹⁰⁷ ثم تعرض لقول الذين أنكروا القياس وزعموا أن كل الأحكام موجودة في الكتاب، لأنه ذكر أنهم يزعمون أن الحق واحد وقول مخالفينهم باطل، وذكر بعض شبههم وتعلقهم بالأثار، وذكر أنه سيتكلم على التعبد بالقياس في باب.¹⁰⁸ ثم ذكر اختلاف الصحابة في تفسير القرآن وسماح النبي لهم بذلك لمن يعرف منه العلم وعدم سماحه لمن لا يعرف ذلك؛ والاختلاف السائغ في قراءات القرآن من الأحرف السبعة.¹⁰⁹

ثم ذكر الاختلاف الواقع في تفاصيل تتعلق بالملائكة والأنبياء ثم الاختلاف في التسمية بمؤمن لمن ارتكب الكبائر، وهل تكفر الحسنات السيئات؛ والاختلاف في تفاصيل أمور الآخرة مثل الصراط والميزان والشفاعة والحشر.¹¹⁰ وبعده عقد «باب أحكام الفتنة واختلاف الناس فيها»، وتكلم فيها عن الفتنة التي بدأت في أيام عثمان رضي الله عنه، وأطال فيها ودخل في مواضع ليست لها علاقة بأصول الفقه.

5 - القياس

أ- تعريف القياس وحجتيه

وبدأ «باب في معرفة القياس وحصوله في صدور الناس» بالحديث عن تطور خلق الإنسان بداية من الرحم إلى نضوج عقله، ثم قال «الكلام في القياس وأحكامه» وعرف القياس بأنه «حمل أحد المعلومين على الآخر في حصول الحكم وإسقاطه بأمر يجمعهما».¹¹¹ وهو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني وتبعه الباجي وكثير من الأصوليين.¹¹² وتكلم على تعريف الفلاسفة والمناطق للقياس.¹¹³ ثم ذكر فصلاً في الاختلاف في حجية القياس، واستدل على حجتيه من القرآن بقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»¹¹⁴، ومن السنة بأحاديث مثل جواب النبي (ص) لمن سأله عن القبلة للصائم بقوله: «أرأيت لو تميمضت هل كان عليك من جناح» وغيرها، وبما تواتر من عمل الصحابة بالقياس في مسائل كثيرة ذكرها.¹¹⁵

106 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 11-2/9.

107 انظر: المصدر السابق، 18-2/14.

108 انظر: المصدر السابق، 19-2/14.

109 انظر: المصدر السابق، 26-2/21.

110 انظر: المصدر السابق، 34-2/31.

111 انظر: المصدر السابق، 58-2/57.

112 إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني؛ كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي - شبير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996، 3/145، الباجي، الإشارة، ص 76؛ شمس الدين محمد بن محمد ابن أميرحاج الحلبي، التقرير والتحجير، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403/1983، 3/119.

113 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 59-2/58.

114 سورة الحشر 2/59.

115 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 65-2/59.

ب- أقسام القياس ومنها الاستحسان والمصلحة المرسله

وتحت عنوان «باب أقسام القياس» قسم القياس إلى عقلي وشرعي، والشرعي إلى جلي وخفي، والجلي إلى قياس علة منصوطة وقياس علة مستنبطة، والخفي إلى قياس الشبه وقياس الاستحسان؛ ثم ذكر فصلا في العلة المنصوطة وأن النص عليها يقع من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو من فحوى الخطاب أو من لحن الخطاب أو من أفعال الرسول؛ ثم تكلم على العلة المستنبطة في عدة فصول؛ وتكلم على قياس الشبه في فصلين.¹¹⁶

وتناول في مبحث الاستحسان واختلاف الأصوليين حوله، وذكر أن «أهل الدعوة»، أي الإباضية، عملوا به في بعض المسائل التي ذكرها، وذكر عدة مسائل عمل فيها الحنفية وغيرهم بالاستحسان وانتقد بعضها.¹¹⁷

ثم ذكر أن القياس يبنى على القواعد الكلية للشرع، وذكر قواعد كلية خمسة تجمع أبواب الأحكام الفقهية، وتكلم عليها باختصار.¹¹⁸ لكنها غير جامعة مانعة لقواعد الشرع كما ينبغي، والنسخة محرقة تحريفا شيعيا في هذه المواضع، وقد يكون فيها نقص. ثم ذكر «الكلام على الأقيسة» وذكر أنها ستة، مفهوم الخطاب، ثم قياس العلة المنصوطة، ثم قياس المعنى، ثم قياس العلة المستنبطة، ثم قياس الشبه، ثم قياس الاستدلال؛ وتكلم عليها واحدا واحدا مع التمثيل. أما مفهوم الخطاب فهو مفهوم الموافقة، ورجح كونه من القياس. وذكر في القسم الرابع أي قياس العلة المستنبطة أنه أصل الفقه، وأن شروطه ثلاثة: الإخالة والمناسبة والإشعار، ولا بد أن يسلم من المبطلات وهي ثلاثة: رد المنصوص وهدم القواعد ومصادمة الإجماع.¹¹⁹

وأطال الكلام على قياس الاستدلال، والمقصود به المصلحة المرسله، وقد انتقد الإمام مالكا في قبوله لذلك، لأنه يؤدي إلى سفك الدماء والسياسات الظالمة، لكنه عاد في آخر الكلام فقبل المصلحة المرسله بناء على اجتهادات عمر رضي الله عنه.¹²⁰ هذا والكتاب مليء بالتحريفات والأخطاء مما يؤدي إلى الشك في ما يقصده المؤلف من الكلام أو إلى الحكم بتناقض المؤلف مع نفسه، ولعل ذلك نابع من كثرة التحريف الواقع في الكتاب. والإباضية يقبلون المصالح المرسله ويعملون بها، حتى قال أحد علمائهم المعاصرين بأن الإباضية يهتمون بالمصلحة المرسله ولعلمهم يأتون في الدرجة الثانية بعد المالكية في العمل بالمصالح المرسله.¹²¹

6 - مسائل الإمامة وأصول الدين والملحقات

ثم شرع في الكلام على مسائل البيعة ونكثها والعيش تحت سلطة المشركين والظلمة ونفاذ أحكامهم ونحو ذلك من أمور السياسة وإدارة الدولة وبيت المال والقضاء وفصل في هذه المسائل بإسهاب.¹²² وعقد «باب القول في الإسلام والدين والإيمان» وتكلم على معانيها.¹²³ ثم عقد «باب الكفر والنفاق والشرك» وتكلم بعد ذلك على مفاهيم النفاق والشرك والبدعة والضلال والحكم في فرق الأمة، وأئمة الهدى وأئمة الضلال، ومسألة خلق القرآن.¹²⁴ وهذه المسائل ليست من أصول الفقه، بل هي من أصول الدين وعلم الكلام. وألحق بالكتاب أجوبة على رسائل وفتاوى وفوائد في تفسير بعض الآيات لعلماء آخرين من الإباضية.¹²⁵

116 انظر: المصدر السابق، 73-66/2.

117 انظر: المصدر السابق، 75-73/2.

118 انظر: المصدر السابق، 76-75/2.

119 انظر: المصدر السابق، 86-76/2.

120 انظر: المصدر السابق، 86-81/2.

121 الإباضية لعلي يحيى معمر، ص 75.

122 انظر: العدل والإنصاف للورجلاني، 94-87/2.

123 انظر: المصدر السابق، 100-95/2.

124 انظر: المصدر السابق، 156-103/2.

125 انظر: المصدر السابق، 182-157/2. وانظر للتوسع: «كتاب العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف لأبي يعقوب الوارجلاني 570-500» لمحمد الشيخ، ص 1257-1229.

ج- مختصر العدل والإنصاف للشماخي

كتاب مختصر العدل والإنصاف، لبدر الدين أو بدر العلماء أبي العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي العامري (1521/928هـ م).¹²⁶ وقد اختصر في كتابه هذا العدل والإنصاف للورجلاني المذكور. وكتابه هذا يعتبر مختصراً في أصول الفقه الإباضي، مثل المختصرات المؤلفة في أصول فقه المذاهب الأخرى. وقد حذف منه المسائل الكلامية والفقهية التي أطال الورجلاني فيها الكلام، والتي ليست من علم أصول الفقه. ووصف الناشر المؤلف في المقدمة بأنه أحد أعمدة المذهب الحق، ووصف مختصره بأنه معتمد عند الأولين والآخرين ومتداول ومرجع الأصوليين.¹²⁷ وقد وصف المؤلف كتاب العدل والإنصاف بأنه أكمل ما صنف الإباضية في أصول الفقه، لكن صعبت الاستفادة منه لطوله، فاختصره مع زيادة فوائد من غيره.¹²⁸

وقد قسم الشماخي كتابه إلى مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة. فبدأ الكتاب بمقدمة عرف فيها أصول الفقه بأنه «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية».¹²⁹ وتعريف أصول الفقه لم يرد عند الورجلاني، وهو مأخوذ من تعريف ابن الحاجب (1249/646هـ م) بعينه.¹³⁰ ثم قام المؤلف بتعريف مصطلحات أساسية مثل العلم وذكر أنه تصور وتصديق، وعرف الدليل والدال؛ وتعرض لمسألة كون اللغة توقيفية أم لا، وتكلم عن دلالات الألفاظ وأقسامها عند المنطقيين والأصوليين مثل المطابقة والتضمن والالتزام العام والخاص والمشارك.¹³¹ ثم يأتي الباب الأول في المجمل والمبين. وتكلم فيه عن المجمل والبيان وطرقه وتأخير البيان عن وقت الحاجة.¹³²

وتعرض الشماخي في باب الأمر والنهي للحكم الشرعي وأقسامه، حيث عرّف الحكم بأنه «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع».¹³³ وهذا التعريف المشهور في كتب الأصول المتأخرة غير موجود عند الورجلاني، وهو مأخوذ من ابن الحاجب أو ممن بعده.¹³⁴ وعرّف الشماخي الأداء والقضاء والصحة، ونفى الحسن والقبح العقليين، وتكلم عن بعض شروط التكليف وقام بتعريف مصطلحات الأحكام مثل الفرض والواجب والمندوب ونحو ذلك.¹³⁵ وقد عرف الأمر بأنه «طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء».¹³⁶ وتعريف الورجلاني مختلف عنه قد ذكرناه فوق. وهو تعريف ابن الحاجب إلا أنه أبدل كلمة «اقتضاء» بكلمة طلب.¹³⁷ وتكلم عن مقتضى الأمر ومعانيه والاختلاف فيه ودلالاته المختلفة.¹³⁸ ثم عرف النهي بأنه «طلب ترك الفعل على جهة الاستعلاء»، وتكلم عن صيغته ومعانيه ودلالاته.¹³⁹ وعرف السبب والشرط والمانع.¹⁴⁰ ولم يتعرض الورجلاني لتعريف هذه المصطلحات.

ثم تكلم في الباب الثالث عن المحكم والظاهر ومقابلهما، أي المتشابه والباطن، والنص والتأويل.¹⁴¹ ثم تعرض في الباب الرابع للخاص والعام، وصيغتهما ودلالاتهما والتخصيص والمخصصات المتصلة والمنفصلة وأفعال الرسول

126 لقد تم طبع كتاب محققاً في سلطنة عمان من قبل وزارة التراث القومي والثقافة عام 1405/1984.

127 مقدمة كتاب مختصر العدل والإنصاف لسالم بن حمد، ص 5.

128 مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ص 7.

129 المصدر السابق، ص 8.

130 انظر: بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني، 1/13.

131 انظر: مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ص 8-13.

132 انظر: المصدر السابق، ص 14-16.

133 المصدر السابق، ص 17.

134 انظر: بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني، 1/325.

135 انظر: مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ص 17-20.

136 المصدر السابق، ص 21.

137 انظر: بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني، 2/10.

138 انظر: مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ص 21-24.

139 انظر: المصدر السابق، ص 25-26.

140 انظر: المصدر السابق، ص 26.

141 انظر: المصدر السابق، ص 27.

من حيث دلالتها على العموم ونحو ذلك.¹⁴² ويليه الباب الخامس في المنطوق والمفهوم، وتكلم فيه عن مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة والحصر.¹⁴³

أما الباب السادس فقد تكلم فيه عن أقسام الخير من الصادق والكاذب والمتواتر والآحاد، وذكر أن المستفيض لا يحصل به العلم بقرينة أو غيرها.¹⁴⁴ وهذا بخلاف الورجلاني الذي يذكر أن المستفيض قريب من المتواتر كما سبق. وقد تعرض المؤلف لأقسام الخبر والمصطلحات المتعلقة بها مثل المرسل والموقوف والمقطوع والضعيف والشاذ والمنكر وخبر المتن وخبر الصحيفة وشروط الراوي؛ ثم تكلم على عدالة الصحابة وأنهم كغيرهم في ذلك، وتكلم عن التدليس والمجهول والتعديل والتجريح وطرق التحمل والأداء، والرواية بالمعنى ونحو ذلك.¹⁴⁵ ويأتي بعده الباب السابع في النسخ ومسائله.¹⁴⁶

وقد عرف الشماخي في الباب الثامن الإجماع بأنه «اتفاق لمجتهدي الأمة على أمر في عصر». ¹⁴⁷ وليس هذا تعريف الورجلاني. ثم تكلم على مسائل الإجماع المختلفة باختصار. ويليه الباب التاسع في الاجتهاد. وقد قام بتعريفه وذكر مسائله المشهورة ومنها تجزي الاجتهاد، ثم قام بتعريف التقليد وتكلم عنه باختصار.¹⁴⁸ ولم يتكلم الورجلاني عن مسألة التجزي والتقليد كما تكلم عنه الشماخي.

وفي الباب العاشر وهو الأخير تكلم فيه عن تعريف القياس وحجتيه ومسائله المعروفة؛ ومن بينها مسائل لم يتعرض لها الورجلاني مثل المقاصد وتقسيمها إلى الضروري والحاجي والتحسيني وبعض المصطلحات مثل الطرد والدوران، وذكر الاعتراضات على القياس.¹⁴⁹ وقد ذكر الورجلاني «قياس الاستدلال» من أنواع القياس، وقصد به المصلحة المرسله كما سبق، أما الشماخي فقد طور هذا القسم بحذف كلمة «قياس» وجعله «الاستدلال» فقط، ثم أدخل فيه استصحاب الحال وشرع من قبلنا والمصلحة المرسله والاستحسان باختصار شديد.¹⁵⁰

ثم ذكر الشماخي خاتمة في الترجيح. وعرف الترجيح بأنه «اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها»، وهو نفس تعريف ابن الحاجب تماما.¹⁵¹ وتكلم في الخاتمة عن التعارض والترجيح بين الأدلة، وزاد فيه أشياء كثيرة لم يتعرض لها الورجلاني.¹⁵²

وقد أشار السالمي من علماء الإباضية إلى اتباع البدر الشماخي لابن الحاجب في مسألة أصولية.¹⁵³ ويظهر من المقارنات التي سقناها أعلاه أن الشماخي استفاد من مختصر ابن الحاجب الذي هو من أهم المختصرات الأصولية في تاريخ أصول الفقه، وأكثرها انتشارا وشرحا. ويمكن اعتبار مختصر العدل والإنصاف للشماخي متنا في أصول الإباضية على شاكلة المختصرات الأصولية التي ألفت في أصول المذاهب الأخرى مثل مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي ومختصر المنار للنسفي وجمع الجوامع للسبكي.

142 انظر: المصدر السابق، ص 35-28.

143 انظر: المصدر السابق، ص 37-36.

144 انظر: المصدر السابق، ص 39-38.

145 انظر: المصدر السابق، ص 42-39.

146 انظر: المصدر السابق، ص 44-43.

147 المصدر السابق، ص 45.

148 انظر: المصدر السابق، ص 47-46.

149 انظر: المصدر السابق، ص 55-48.

150 انظر: المصدر السابق، ص 54.

151 انظر: بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني، 3/371.

152 انظر: مختصر العدل والإنصاف للشماخي، ص 58-56.

153 انظر: طلعة الشمس للسالمي، 2/109.

وقد ألف علماء الإباضية مؤلفات حول هذا المختصر؛ منها:

- شرح مختصر العدل والإنصاف للشماخي. وهو لنفس المؤلف الذي ألف المختصر ثم شرحه. وهو مخطوط في 89 ورقة، ويستفيد في شرحه من الغزالي أيضاً. ويسير على طريقة المتكلمين في الشرح كما فعل في مختصره. وقد حذف المباحث الكلامية الطويلة التي في العدل والإنصاف وجعل الكتاب في أصول الفقه خاصة. وقد استفاد من جاء بعده من الإباضيين من شرحه كثيراً. ومنهم السالمي في طلعة الشمس.¹⁵⁴ وسيأتي الحديث عن طلعة الشمس أسفله.

- حاشية أبي ستة على شرح مختصر العدل والإنصاف، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة القصبني المشهور بالمحشي (1088/1677م) لكثرة ما ألف من الحواشي. وله مخطوطة في 175 ورقة. وهي حاشية على النصف الأول تقريبا من شرح مختصر العدل والإنصاف للشماخي. وهي على منهج الحواشي عند المتأخرين تهتم بالأبحاث اللغوية والمنطقية أكثر.¹⁵⁵

- رفع التراخي عن مختصر الشماخي، لعمر بن رمضان الثلاثي الجربي (1180/1766م). وهو مخطوط.¹⁵⁶

- شرح شرح مختصر العدل والإنصاف، لمحمد بن يوسف اطفيش، الشهير عند الإباضية بقطب الأئمة (1332/1914م). وهي شرح على شرح الشماخي على مختصر العدل والإنصاف. ولها مخطوطة بيد مؤلفها، تقع في ثلاث مجلدات، تبلغ في مجموعها 727 ورقة. والكتاب في أصله ست مجلدات، لكن باقي الكتاب مفقود. وهو شرح واسع ضخم جامع للشروح السابقة.¹⁵⁷

- موارد الألفاظ بنظم مختصر العدل والإنصاف، لعامر بن خميس المالكي (1346/1928م). وهو من علماء عُمان. والكتاب أرجوزة في 1250 بيتاً.¹⁵⁸

د- طلعة الشمس للسالمي

طلعة الشمس، لعبد الله بن حميد السالمي (1332/1913م)، يقع في جزئين. ومؤلفه من المجتهدين من علماء إباضية المشرق (أي عمان).¹⁵⁹ وقد طبع أول مرة في حياة المؤلف سنة 1317/1899 م. وفي آخر الكتاب أنه تم تسويده في 9 صفر 1317 هـ (19 حزيران 1899م).¹⁶⁰ ثم صدر للكتاب عدة طبعات محققة. وقد ذكر المؤلف في مقدمة كتابه أنه ألف منظومة في أصول الفقه سماها «شمس الأصول»، ثم شرحها في كتابه هذا، وسماه «طلعة الشمس».¹⁶¹ وذكر أنه بعد شروعه في النظم سمع بوجود منظومة في أصول الفقه، فوجدتها بعدما وصل إلى ركن الاستدلال، لكنه بعد اطلاعه عليها وجد أنها طويلة نوعاً ما، وأن فيها معلومات مفيدة إلى جانب أخطاء تمجها الأسماع، واسم هذه المنظومة «فائقة الفصول في نظم جوهره الأصول»، فاستمر في نظمها لأنه يريد اختصار المادة أكثر ولأن كتابه هذا على قواعد المذهب السديدي (أي الإباضية).¹⁶² وهذا هو السبب الأساسي في نظرنا، فمؤلف النظم الآخر من علماء الزيدية المشاهير وهو أحمد بن يحيى بن المرتضى (840/1437م) صاحب البحر الزخار وغيره من التأليفات. وقد ذكر المؤلف في آخر شرحه هذا أنه جمع كتابه من كتب الأصول وزاد فيه فوائد أخرى، وأنه أخذ غالب ما فيه من عدة مصادر أصولية سماها، وهي منهاج الأصول، وشرح البدر الشماخي على مختصره، ومرآة الأصول وحاشية الإزميري عليها، وشرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني، والتلويح على التوضيح؛ وأنه تارة يعزو إلى هذه المصادر وتارة لا يعزو إليها، وتارة ينقل منها باللفظ وتارة بالمعنى،

154 أبو يعقوب الوارجلاني لباجو، ص 162-160.

155 انظر: المصدر السابق، ص 164-162.

156 انظر: المصدر السابق، ص 165-164.

157 انظر: المصدر السابق، ص 167-165.

158 طبع وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405/1985، 64 صفحة. وانظر: أبو يعقوب الوارجلاني لباجو، ص 168-167.

159 الفقه الإباضي للمحيني، ص 15-14. وانظر في ترجمته: مقدمة طلعة الشمس لعمر حسن القيام، 26-1/11.

160 انظر: طلعة الشمس للسالمي، 2/454.

161 انظر: المصدر السابق، 1/52.

162 انظر: المصدر السابق، 1/77.

وأنه ذكر هذه المصادر للأمانة العلمية، ثم أفاد أنه كان يريد أن يكون هذا الشرح أوسع مما هو عليه ولكن لم يسعفه الوقت لتوالي الأشغال والمصائب على حد قوله.¹⁶³

وهذه معلومة قيمة من مؤلف الكتاب يشكر عليها حيث بين أن أغلب مادة الكتاب من هذه المصادر، وفيها مصادر للحنفية والمتكلمين والزيدية والإباضية، فمنهاج الأصول يقصد به منهاج الوصول شرح معيار العقول لابن المرتضى الزيدي،¹⁶⁴ وليس متن البيضاوي المشهور. أما شرح البدر الشماخي على مختصره، فهو شرح مختصر العدل والإنصاف للشماخي (1521/928م) الذي تكلمنا عن مختصره أعلاه، أما الشرح فلم نقف عليه. وهو من مصادر الإباضية. أما مرآة الأصول ففي أصول الحنفية على الطريقة الممزوجة الجامعة لطريقتي الفقهاء والمتكلمين، ومؤلفها ملا خسرو، محمد بن فراموز (1480/885م) من علماء الدولة العثمانية المشاهير، وكتابه مشهور وكان يدرس في مدارس الدولة العثمانية سابقا. وحاشية الإزميري من الحواشي المشهورة المتداوله أيضا، ومؤلفه محمد (أو سليمان) بن ولي بن رسول القرشيري الإزميري (1751/1165م)، من علماء الدولة العثمانية كذلك. أما التلويح على التوضيح فلعله أشهر كتاب في أصول الحنفية على الطريقة الممزوجة، وكان أشهر متن معتمد للتدريس في المدارس القديمة عند الأحناف، ومؤلف التلويح هو سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (1390/792م)، أما التوضيح فهو شرح على متن التنقيح كلاهما لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (1346/747م). أما شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني، فهو مشهور جدا، وهو يقابل التلويح عند الأحناف، فهو الكتاب المعتمد للتدريس عند المتكلمين وخصوصا الشافعية في الأزهر وغيره. ومتن جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (1370/771م)، وشرحه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (1459/864م)، والحاشية لعبد الرحمن بن جاد الله البتائي المغربي (1784/1198م). وهذا يدل على تنوع مصادر السالمي في كتابه هذا واستفادته من كتب المذاهب المختلفة السنية والزيدية والإباضية والمقارنة بينها، مما يؤدي إلى تعارف المذاهب الإسلامية على بعضها والتقريب بينها والاستفادة من أفكارها.

وقد قدم المؤلف لكتابه بمقدمة تكلم فيها عن تعريف أصول الفقه وبيان موضوعه وغايته وفائدته ومزله بين العلوم وحكمه الشرعي وواضعه.¹⁶⁵ ثم بدأ بالقسم الأول من الكتاب في الأدلة الشرعية ورتبه على أركان خمسة لأن الأدلة الشرعية خمسة على حد قوله، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وإن وقع الخلاف في بعض أنواع الركن الخامس وهو الاستدلال.¹⁶⁶ وذكر في آخر القسم الأول خاتمة في قواعد الفقه، وخاتمة في الترحيحات.¹⁶⁷ أما القسم الثاني من الكتاب فموضوعه الأحكام، وفيه أربعة أركان، الحكم والحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه.¹⁶⁸ وختم الكتاب بخاتمة في الاجتهاد.¹⁶⁹ وهذا التقسيم للكتاب إلى مقدمة وقسمين في الأدلة والأحكام وخاتمة في الاجتهاد شبيه جدا بتقسيم صدر الشريعة في التوضيح وملا خسرو في المرأة. وقد غير السالمي في قسم الأدلة بإضافة الاستدلال كعنوان مستقل. ولكن الهيكل الرئيسي للمواضيع مثل ما هو في التوضيح والمرأة تماما.

والمواضيع والمسائل المبحوثة في الكتاب هي نفس مواضيع ومسائل كتب أهل السنة في أصول الفقه بنفس المصطلحات والتعابير أو ما يقرب منها. ومما يلفت النظر تكلمه عن حروف المعاني بإسهاب على طريقة الحنفية،¹⁷⁰ وتقسيمه للوحي إلى ظاهر وباطن، وأن الباطن منه هو اجتهاد النبي وإقرار الله تعالى له على ما هو معروف من تقسيمات الحنفية.¹⁷¹ والكتاب في غالبه مثل كتب أهل السنة من حيث الأقوال والترجيحات لا يخرج عنها في الأعم الأغلب،

163 انظر: المصدر السابق، 453-452.

164 انظر: مقدمة طلعة الشمس لعمر حسن القيام، 1/8.

165 انظر: طلعة الشمس للسالمي، 1/ 93-81.

166 انظر: المصدر السابق، 1/95.

167 انظر: المصدر السابق، 280-279/2.

168 انظر: المصدر السابق، 2/311.

169 انظر: المصدر السابق، 2/399.

170 انظر: المصدر السابق، 472-417/2.

171 انظر: المصدر السابق، 2/8.

إلا في مسائل من أهمها عدم قبول عدالة الصحابة على العموم أو بعد الفتنة إلا للجماعة التي خرجت على عثمان رضي الله عنه ونصبت عليا رضي الله عنه للخلافة وكانوا معه إلى وقت قبوله للتكليم.¹⁷² وهذا الرأي يميز الفرقة الإباضية عن غيرها، وهو الفارق الرئيسي بينهم وبين الفرق الأخرى، والسبب الذي أدى إلى ظهور هذه الفرقة تاريخيا كما هو معروف.

وقد اختار المؤلف أن شرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله علينا من غير إنكار ولم يُنسخ أو قصه علينا على جهة التشريع.¹⁷³ أما قول الصحابي فليس حجة عنده.¹⁷⁴ وقد أورد كلام ابن المرتضى اليماني وأدلته في كون الإجماع حجة ظنية، ومال إلى قبولها،¹⁷⁵ ثم قال بأنه لا يحكم بقطعية الإجماع وتفسيق من خالفه في مسألة إلا إذا اتفق عليها جميع الأمة من العلماء والعموم والمبتدعين وغيرهم.¹⁷⁶ وعرف الاستدلال بأنه اسم للأدلة التي ليست بنص ولا إجماع ولا قياس.¹⁷⁷ وهذا ما ذكره ابن الحاجب والسبكي.¹⁷⁸ وعد منها القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي والاستصحاب والعكس والاستقراء والمصالح المرسله والاستحسان والإلهام، وقيل حجية هذه الأدلة جميعا بشروط ذكرها.¹⁷⁹ وذكر في آخر قسم الأدلة بعد ركن الاستدلال خاتمة في قواعد الفقه، وذكر فيها خمسة قواعد كلية بني عليها الفقه، وهي أن اليقين لا يزيله إلا يقين مثله (وهي معروفة عند أهل السنة بقاعدة اليقين لا يزول بالشك)، والأمور بمقاصدها، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة.¹⁸⁰ وهذا التصرف من الإشارة إلى قواعد الفقه الكلية في علم أصول الفقه ولو باختصار يفيد الصلة بين علم أصول الفقه وقواعد الفقه، وقد أشار إلى ذلك شهاب الدين القرافي وغيره من علماء الأصول. وتكلم تحت عنوان «المحكوم به» على تقسيم الحقوق إلى حقوق الله وحقوق العباد والتفاصيل المتعلقة بذلك كما ذكره الأصوليون الأحناف تماما.¹⁸¹ وكذلك مباحث الأهلية عنده مقتبسة تماما من أصول الأحناف.¹⁸²

وكل هذا يدل على النزعة التلفية عند السالمي، فقد أخذ من أصول الأحناف والمتكلمين والزيدية ما يوافق مراده واستفاد من كتبهم أيما استفادة من غير أن يرى حرجا في ذلك، ولفق بين كلامهم وكلام الإباضية. وهذا يدل أيضا على أنه يرى أن هذه المصادر مع أنها مصادر لمذاهب وفرق أخرى أنها في نفس الوقت مصادر لمذهبه هو أيضا، لا من حيث أنه يتبنى الآراء الواردة فيها تماما، لكنه لا يرى الاستفادة من حصيلة علماء المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى خطأ، ويعتبر ذلك أمرا واسعا. كما أدى هذا النوع من التصرف إلى استفادة الإباضية من علوم المذاهب الأخرى وتوسعة أصولهم وعلومهم، وقد أدى هذا في النهاية بدوره إلى تقارب الإباضية مع المذاهب السنية والفرق الأخرى في كثير من الأمور، ولكنه لم يؤدي إلى انقراض الآراء المميزة لهم عن غيرهم مثل قولهم في عدالة الصحابة.¹⁸³

172 انظر: المصدر السابق، 67-64/2.

173 انظر: المصدر السابق، 92/2.

174 انظر: المصدر السابق، 99/2.

175 انظر: المصدر السابق، 111/2.

176 انظر: المصدر السابق، 119/2.

177 انظر: المصدر السابق، 255/2.

178 بيان المختصر لشمس الدين الإصفهاني، 3/250؛ جمع الجوامع للسبكي، ص 107.

179 انظر: طلعة الشمس للسالمي، 275-255/2.

180 انظر: المصدر السابق، 280-279/2.

181 انظر: التلويح للفتنازاني، 155-151/2؛ السالمي، طلعة الشمس للسالمي، 358-353/2.

182 انظر مثلا: التلويح للفتنازاني، 197-161/2؛ طلعة الشمس للسالمي، 398-359/2.

183 انظر للتوسع: «آلية الاجتهاد في القضايا المعاصرة عند الإمام نور الدين السالمي» لعبد الله بن سعيد المعبري، ندوة الفقه الإسلامي في عالم متغير، المنعقدة خلال عام 1432/2011، سلطنة عمان؛ وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1433/2012، ص 622-587؛ «طلعة الشمس شرح منظومة شمس الأصول قراءة في منهجية تناول لقضايا الأصول» لسالم بن سعيد الحارثي، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية النظرية الفقهية والنظام الفقهي، المنعقدة خلال عام 1433/2012، سلطنة عمان؛ وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1434/2013، ص 1207-1228.

ه-مصادر أخرى

وهناك مصادر أخرى في أصول الفقه عند الإباضية، يمكن الحديث عنها باختصار كما يلي:

-الأدلة والبيان، لمؤلف مجهول. ويحتمل أن يكون من تأليف تبغورين بن عيسى الملسوطي، من علماء المغرب في النصف الأول من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، على ما رجحه محقق الكتاب.¹⁸⁴ ولكن الكتاب لم يشر إليه أحد من المتقدمين ولم ينقلوا عنه، ولم ينسب الكتاب إليه إلا المتأخرون مثل السالمي (1332ه/1913م) في كتابه اللمعة المرضية. والكتاب يسير على طريقة تعريف المصطلحات الأصولية ووضع القواعد الأصولية باختصار.¹⁸⁵

-بيان الشرع، لمحمد بن إبراهيم الكندي (القرن 6/12م). وهو كتاب موسوعي كبير جدا يقع في 72 جزء. وفي الجزء الأول منه أبواب في أصول الفقه والفتوى والاجتهاد والتقليد، وينقل فيه عن كتاب الجامع لابن بركة كثيرا.¹⁸⁶

-المصنف، لأبي بكر أحمد بن عبد الله الكندي (557ه/1162م). وهو كذلك كتاب موسوعي في 41 جزء، طبع منه جزءان فقط. ويحتوي الجزء الأول على أبواب في أصول الفقه والفتوى والتقليد، ومادتها شبيهة بكتاب بيان الشرع المذكور أعلاه. وأبو بكر هو ابن عم محمد بن إبراهيم الكندي، ومرتب كتابه بيان الشرع، فلا غرابة في استفادته من كتابه.¹⁸⁷

-قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، لجميل بن خميس السعدي (1285ه/1868م). وهو كتاب موسوعي يبلغ 92 جزء. وقد طبع بعض هذه الأجزاء في عمان. وتكلم في الأجزاء الأولى عن أصول الفقه. وقد اتخذ كتاب بيان الشرع المذكور أعلاه أساسا له في مواضيعه وهذبه وزاد عليه بالنقل من كتب أخرى للإباضية وغيرهم، وينقل عن مؤلفات مفقودة للإباضية.¹⁸⁸

-مكنون الخزائن وعيون المعادن، لموسى بن عيسى البشري (القرن 31ه/91م). وهو كذلك كتاب موسوعي في 41 جزء. طبعته وزارة الثقافة في عمان سنة 3041ه/3891. وبعض أبوابه في أصول الفقه.¹⁸⁹

-مشارك أنوار العقول، لنور الدين عبد الله بن حميد السالمي (1332ه/1913م)، وله عدة طبعات. وقد تكلم المؤلف في الباب الثالث منه على الاجتهاد والفتوى وأصول التشريع من الكتاب والسنة والإجماع باختصار. وموضوع الكتاب الأصلي هو العقائد والكلام.¹⁹⁰

-شامل الأصل والفرع، لمحمد بن يوسف اطفيش (1332ه/1914م).¹⁹¹ ويشتمل على الأصول والفروع، ولكنه كتاب للمبتدئين كما قاله المؤلف. وفيه كلام عن أساسيات أصول الفقه.¹⁹²

-نثر الجوهر في علم الشرع الأزهر، لناصر بن سالم البهلاني (1339ه/1920م).¹⁹³ وهو شرح لكتاب نظام الجوهر لنور الدين السالمي، ولم يكمل. ويشتمل على أصول الدين ومعلومات مختصرة في أصول الفقه، وأبواب من الفقه.¹⁹⁴

184 انظر: مقدمة كتاب الأدلة والبيان لسليمان بن إبراهيم، ص 50.

185 انظر: مائة كتاب إباضي لإمام، 1/358-372.

186 المصدر السابق، 388-385/1. وقد طبع بيان الشرع بتحقيق مجموعة بإشراف أحمد الخليفي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1402-1993/1414.

187 انظر: مائة كتاب إباضي لإمام، 464-455/1. وطبع الجزءان المذكوران بتحقيق عبد المنعم عامر وجاد الله أحمد، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1979.

188 انظر: الفقه الإباضي للمخيني، ص 14؛ مائة كتاب إباضي لإمام، 319-315/2.

189 انظر: المصدر السابق، 379-377/2.

190 انظر: المصدر السابق، 425-403/2.

191 وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1428/2007، مجلدان.

192 انظر: مائة كتاب إباضي لإمام، 49-35/3.

193 وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1430/2009، 5 مجلدات.

194 انظر: مائة كتاب إباضي لإمام، 65-50/3.

-فصول الأصول، لخلفان بن جميل السيابي (1392هـ/1972م) من علماء الإباضية المعاصرين في عُمان، وقد حقق في رسالة ماجستير،¹⁹⁵ ويرجع مؤلفه كثيرا إلى جمع الجوامع للسبكي وشرحه للمحلي من علماء أهل السنة وإلى طلعة الشمس للسالمي وغيره من مصادر الإباضية غير المطبوعة.¹⁹⁶ والكتاب مرتب على ترتيب جمع الجوامع للسبكي في مقدمة تشتمل على تعريف أصول الفقه ومبادئ الفن، وسبعة كتب، هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال والتعارض والتجريح والاجتهاد. وليس بينه وبين كتب المتكلمين فرق كبير، وكأنه من الشروح المتوسطة لجمع الجوامع، وينقل عن طلعة الشمس للسالمي كثيرا، وهو شيخه، لكنه يعترض على رأيه أحيانا.¹⁹⁷

ثانيا - معالم أصول الفقه عند الإباضية مقارنا بأصول أهل السنة

اعتمادا على دراستنا للمصادر الأساسية لأصول الفقه الإباضي المذكور أعلاه يظهر جليا قبول الإباضية للأدلة الشرعية الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كأدلة أصلية للشرع؛ وقبولهم للأدلة الفرعية التي تسمى بالاستدلال، كالمصالح المرسلة والاستصحاب والاستحسان وغير ذلك.¹⁹⁸ وقد طور الأصوليون الإباضيون أصول مذهبهم مع الزمن واستفادوا من أصول فقه أهل السنة والمتكلمين والمذاهب الأخرى، فلم يكن لديهم هذا التوسع في البداية، ولكنهم أدركوا وجوب الاستفادة من أفكار غيرهم، ولم يجدوا حرجا في اقتباس ما ينفعهم في تطوير أصولهم وحل مشكلاتهم الفقهية.¹⁹⁹ ويمكننا وفق دراستنا هذه تحديد معالم أصول الفقه عند الإباضية مع مقارنة عامة بالأراء الأصولية لمذاهب أهل السنة كما يلي:

أ-الكتاب

-القرآن الكريم هو المصحف الذي بأيدينا، ثابت بالنقل المتواتر، لا زيادة فيه ولا نقصان. ووقع الخلاف في البسمة بين الفقهاء كما هو معروف، فقال الإباضية والشافعية بأن البسمة آية في أول كل سورة من القرآن، وقال الحنفية بأن البسمة آية مستقلة نزلت للفصل بين السور.²⁰⁰

-القبول بوجود المجاز في القرآن الكريم، لوجود ذلك في كلام العرب الذي نزل به القرآن.²⁰¹ وبناء على ذلك قبلوا التأويل للمتشابهات مثل آيات الصفات في الاستواء على العرش واليد والوجه والجنب ونحو ذلك. فمثلا أولوا الاستواء بالملك والقهر، واليد بالقوة والقدرة، والوجه بالذات، والجنب بالحق.²⁰²

-يشترط التواتر لثبوت القرآن، فما ثبت بخبر الأحاد من القراءات الشاذة لا يعتبر قرآنا، ولكن يجوز العمل به على أنه خبر أحاد، مثل وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين، عملا بقراءة «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وهذا رأي الحنفية أيضا. أما الشافعية فلا يعتبرون القراءة الشاذة حجة بحال من الأحوال.²⁰³

195 سليم بن سالم أولاد ثاني، كتاب فصول الأصول تأليف الشيخ خلفان بن جميل السيابي المتوفى سنة (1392هـ/1972م) دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، الأردن، 1998.

196 الفقه الإباضي للمخيني، ص 15.

197 وانظر لتلخيص مواضيعه: مائة كتاب إباضي لإمام، 132-117/3؛ ولمصادر أصول الفقه عند الإباضية مجموعة مع شيء من العرض والتحليل بوجه عام انظر: منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 63-29؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 15-12؛ «المؤلفات والمصادر الفقهية عند الإباضية ما بين القرنين السادس والعاشر للهجرة» لمحمد بن بكر أرشوم، ص 204-183؛

Ersilia Francesca, "Early Ibadi Jurisprudence Sources and Case Law", p. 231-263.

198 انظر: منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 699؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 27.

199 انظر للتوسع في ذلك: «مهارات توظيف الأدلة التبعية في عالم متغير» لسعود بن مساعد الحبيسي، ندوة الفقه الإسلامي في عالم متغير، المنعقدة خلال عام 1432/2011، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1433/2012، ص 465-566.

200 انظر: تقويم الأدلة للدبوسي، ص 20؛ أصول للسرخسي، 1/280؛ المستصفي للغزالي، ص 81؛ الإحكام للآمدي، 1/163؛ طلعة الشمس للسالمي، 1/28؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 169-168؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 29.

201 المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 134.

202 المصدر السابق، ص 136-133.

203 تقويم الأدلة للدبوسي، ص 21؛ أصول للسرخسي، 1/281؛ الإحكام للآمدي، 1/113؛ طلعة الشمس للسالمي، 1/31؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 30-29؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 140-138.

-قسم بعض المتأخرين من علماء الإباضية الألفاظ من حيث الظهور والخفاء إلى محكم ومتشابه، والمحكم إلى نص وظاهر، والمتشابه إلى مجمل وغير مجمل. فالمحكم ما اتضح معناه، فإن كان الاتضح قويا بحيث لا يحتمل معنى آخر فهو النص، وإن كان يحتمل معنى آخر مرجوحا فهو الظاهر. والمتشابه ما خفي معناه، فإن كان خفاؤه لإجمال في لفظه كالقرء فهو المجمل، وإن كان خفاؤه لأن ظاهر معناه يؤدي إلى تشبيهه الله بخلقه فهو غير مجمل.²⁰⁴ وجعل بعضهم المتشابه هو القسم الأخير فقط.²⁰⁵ وهو نفس تقسيم الجمهور، حيث قسموا اللفظ إلى نص وظاهر ومجمل ومتشابه.²⁰⁶ أما تقسيم الحنفية فأكثر تفصيلا، وقد قسموا اللفظ من حيث الظهور إلى أربعة أقسام، هي النص والظاهر والمفسر والمحكم، ومن حيث الخفاء إلى أربعة أقسام، هي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.²⁰⁷

ب- السنة

-يتفق الإباضية مع أهل السنة في حجية السنة وأنها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، ويعدون من أنكر ذلك مشركا كافرا خارجا من الملة كما سبق قولهم في الفرقة السكاكية التي خرجت من الإباضية.²⁰⁸

-يتفق الإباضية مع أهل السنة في تعريف السنة بأنها ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير.²⁰⁹

-تقسيمهم السنة من حيث السند إلى متواتر ومستفيض/مشهور وآحاد، وهم موافقون للحنفية في ذلك، ويفيدون أن الخبر المستفيض يفيد علم الطمأنينة، وهو بين المتواتر والآحاد من حيث القوة. أما الشافعية والمتكلمون عموما فالسنة عندهم قسمان، متواتر وآحاد، ويعتبرون المستفيض من الآحاد.²¹⁰

-لا يقبلون خبر الواحد في العقائد، ولكن يوجبون العمل به في المسائل العملية مع إفادتهم أنه لا يوجب العلم، أي اليقين، وهو رأي جمهور أهل السنة بخلاف بعض أهل الحديث والحنابلة.²¹¹

-يشترط الإباضية في قبول خبر الواحد أن لا يعمل الراوي بخلاف روايته، وهذا هو رأي الحنفية أيضا، أما الشافعية والجمهور فليس عندهم هذا الشرط للعمل بخبر الواحد.²¹²

-يعتبر الإباضية الحديث المرسل صحيحا وحجة ويعملون به مثل الأحناف وكثير من العلماء المتقدمين عند أهل السنة، لكن الشافعية وأكثر المتأخرين يعتبرون المرسل ضعيفا، وبعضهم يعمل به بشروط. والمرسل هو الحديث الذي يرويه التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يذكر فيه الصحابي. ومراسيل جابر بن زيد عند الإباضية لها قيمة أكثر من مراسيل غيره لأعتباره إمام المذهب.²¹³

-يأخذ الإباضية بعرض أخبار الآحاد على القرآن والقطعيات من الأصول إذا لم يمكنهم الجمع بينها، ويردون بذلك بعض أخبار الآحاد. وهذا المنهج معروف أيضا على وجه العموم عند أهل السنة، ولكن الأحناف مشهورون به أكثر من غيرهم.²¹⁴

204 طلعة الشمس للسالمي، 1/334، 341.

205 منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 423.

206 حاشية العطار على جمع الجوامع، 1/351.

207 كشف الأسرار للبخاري، 1/28؛ التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة، 244-237/1.

208 انظر للتوسع في ذلك: استقلال السنة بالتشريع عند الإباضية دراسة تأصيلية لأحمد بن سالم بن موسى الخروصي، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية مكتب الإفتاء، 1433/2012، 1433/2012، Ankara: Gece Kitaphı, 2019, Demirci, Kadir, İbâziyye'nin Hadise Bakışı.

209 التلويح للفتزاني، 2/3؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 2/128؛ فصول الأصول للسيابي، ص 234.

210 التوضيح لصدر الشريعة، 2/4؛ جمع الجوامع للسيكي، 2/147؛ فصول الأصول للسيابي، ص 238، 242؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 203؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 34، 36-37؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 179، 181.

211 التلويح للفتزاني، 7-5/2؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 2/157؛ طلعة الشمس للسالمي، 30-29/2؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 212-215؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 173، 176.

212 التوضيح لصدر الشريعة، 2/25؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 2/162؛ طلعة الشمس للسالمي، 3/2؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 223؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 36.

213 التوضيح لصدر الشريعة، 2/15؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 204-201/2؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 232-231.

214 اللعم في أصول الفقه للشيرازي، ص 82؛ التوضيح لصدر الشريعة، 2/18؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 243-233.

-يعتبرون مسند الربيع بن حبيب (180هـ/796م -تقريباً-) أصح كتب السنة، وأصح الكتب بعد كتاب الله تعالى؛ ولكنهم يأخذون بالأحاديث الواردة في كتب غيرهم مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم ونحوهما مع عرضها على أصولهم.²¹⁵ أما أهل السنة فمصادر السنة عندهم كثيرة ومشهورة، وأشهرها الكتب الستة، ويأتي في مقدمتها الصحيحان للبخاري ومسلم كما هو معروف. والأحاديث التي في مسند الربيع بن حبيب موجودة في كتب أهل السنة بأسانيد أخرى. ويوجد في مسند الربيع 1005 من الأحاديث. وأكثر ما فيها أحاديث مروية عن ابن عباس وعائشة وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهم، ومراسيل جابر بن زيد.²¹⁶

-يقبل الإباضية الرجم على أنه ثابت بالسنة، وقد اشتهر عن الخوارج إنكارهم الرجم، ويدل هذا على أخذهم بالسنة وقبولهم للأخبار والأحاديث مخالفين بذلك فرق الخوارج المنقرضة. أما مذاهب أهل السنة فمعروف عندهم قبول الرجم واتفاقهم عليه.²¹⁷

ج-الإجماع

-يتفق الإباضية مع أهل السنة في تعريف الإجماع بالتعريف المشهور الذي استقر عند الأصوليين، وهو «اتفاق المجتهدين من أمة محمد بعد وفاته على حكم شرعي في عصر من العصور»، مع اختلاف يسير في الألفاظ على وجه لا يخل بالمعنى.²¹⁸

-يعتبرون إجماع الأمة بجميع مذاهبها حجة قطعية، ولا يخصون ذلك بإجماع الإباضية فقط، وإن نُسب ذلك إليهم. ولعل ذلك ناشئ من نسبتهم إلى الخوارج والمعروف عن الخوارج إنكارهم للإجماع؛ ولكن الإباضية لا يعتبرون أنفسهم من الخوارج.²¹⁹ وعند التحقيق يتبين أن الإجماع عندهم قسمان، قسم يعتبر حجة قطعية، وهو اتفاق جميع مذاهب الأمة؛ وقسم يعتبر حجة ظنية، وهو اتفاق علماء الإباضية، لأنهم لا يعتبرون الفاسق والمبتدع من أهل الإجماع، وهم يصفون غيرهم بهذه الأوصاف. وعلى هذا فعندهم إجماع بالمعنى الخاص، وهو إجماع علماء مذهبهم، وإجماع بالمعنى العام، وهو إجماع علماء الأمة بجميع مذاهبها.²²⁰

-انقراض العصر ليس بشرط في الإجماع عند الإباضية، وهو رأي جمهور الأصوليين من الحنفية والأشاعرة والمعتزلة والظاهرية؛ وقال بعض الأصوليين بأن انقراض العصر شرط في الإجماع. ومعنى انقراض العصر أن ينقضي المجمعون ويموتوا دون أن يخالفهم أحد لاحق بهم في حياتهم، أو يرجع أحد منهم عن رأيه. واشترط بعضهم انقراض العصر في الإجماع السكوتي فقط، فإذا تكلم بعض المجتهدين في مسألة وسكت الباقون حتى انقراض العصر يعتبر هذا إجماعاً سكوتياً.²²¹

-الإجماع السكوتي الذي يحصل بقول أو فعل بعض المجتهدين وسكوت الآخرين عن الإقرار أو الإنكار حجة ظنية عند جمهور الإباضية، وقد وقع فيه الخلاف بين علماء أهل السنة كما هو معروف. فاعتبره الحنفية حجة بخلاف الشافعية.²²²

-يعتبر قول التابعي الذي كان مجتهداً في عصر الصحابة في تحقق الإجماع، فلا يتحقق الإجماع مع مخالفته. هذا هو قول الإباضية وجمهور الأصوليين. وقال بعضهم بأنه لا يعتبر قول التابعي مع الصحابة لفضلهم ومزيتهم على غيرهم.²²³

215 المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 158، 172-169.

216 منهج الاجتهاد عند الإباضية لياجو، ص 221-220.

217 المصدر السابق، ص 195.

218 تقويم الأدلة للديبوسي، ص 28؛ الأحكام للآمدي، 1/138؛ طلعة الشمس للسالمي، 2/65؛ فصول الأصول للسيابي، ص 264؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لياجو، ص 252-249؛ الفقه الإباضي للمخيني، ص 39.

219 نهاية السؤل شرح منهج الوصول للإسنوي ص 283؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 187-185.

220 طلعة الشمس للسالمي، 2/114-119؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لياجو، ص 260.

221 أصول للسرخسي، 1/315؛ العدل والإنصاف للورجلاني، 1/189؛ 2/4؛ الأحكام للآمدي، 1/256؛ طلعة الشمس للسالمي، 2/86؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لياجو، ص 265-263؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 191.

222 طلعة الشمس للسالمي، 2/66؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لياجو، ص 255-254؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، 196-195.

223 التوضيح لصدر الشريعة، 2/35؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 2/212؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لياجو، ص 267-265.

-يجوز عند الإباضية إحداث قول ثالث بعد استقرار الخلاف في المسألة على قولين. وقال بعض الإباضية بأنه لا يجوز في خلاف الصحابة، ويجوز في خلاف من بعدهم. وهذا القول قال به بعض الحنفية أيضا. أما الجمهور فقد منعوا إحداث قول ثالث، وقال بعضهم بجواز ذلك.²²⁴

-الإجماع نوعان: إجماع الأمة المنقول بالتواتر على ضروريات الدين مثل القرآن والصلوات الخمس، فمنكر هذه القطعيات مشرك خارج من الملة، أما إجماع المجتهدين وما لم ينقل عن طريق التواتر أو الإجماع على غير الضروريات فقد اختلف فيه، ويعتبر حجة ظنية، ولا يكون منكره مشركا خارجا من الملة، ويعتبر كافرا كفر نعمة. ورأي جمهور أهل السنة قريب من ذلك على وجه العموم، وعندهم أقوال مذكورة بالتفصيل في المطولات من كتب الأصول.²²⁵

د-القياس

-حجية القياس نُقلت فيه أقوال مختلفة عن الأئمة المتقدمين للإباضية مثل جابر بن زيد (93/711-712م) وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي (145/762م)، بعضها يشير إلى ذم القياس وبعضها إلى قبول القياس والعمل به. ويمكن التوفيق بين هذه الروايات بأن المتقدمين لا ينفون القياس أصلا، وإنما يحتاطون في الأخذ به ويعطون الأولوية للأحاديث والآثار، ويعتبرون القياس مذموما إذا خالف الأثر. ولذلك فقد نسب الجويني إنكار القياس إلى الإباضية. وقد قبل علماء الإباضية فيما بعد القياس بوضوح، وحكموا بالقياس في مسائل كثيرة، ومنهم ابن بركة، حيث صرح بحجية القياس خلافا لبعض الإباضية كما تقدم أعلاه، ومن قياساته مثلا جواز تزويج المرأة نفسها من كفء إن منعها وليها على جواز أخذ المرأة نفقتها من مال زوجها إذا منعها.²²⁶

-عمل الإباضية بالقياس في جميع أبواب الفقه، واتفقوا مع الجمهور في جواز القياس في العبادات والمعاملات والحدود والكفارات. أما الحنفية فإنهم منعوا العمل بالقياس في الحدود والكفارات لأنها مقدرات بأعداد معينة، ولا مجال لإدراك الحكمة المعينة في التحديد بهذه المقادير، كما أن الكفارات يغلب عليها معنى التعبد. وقد منع بعض الأصوليين كذلك القياس في الأسباب والشروط والموانع. ولم يتكلم الإباضية على هذه التفصيلات، ولكن صنيعهم في كتب الفروع يدل على عملهم بالقياس في جميع أبواب الفقه كما ذكرنا.²²⁷

ه-الاستدلال

1 - قول الصحابي: استقر رأي الإباضية عند المتأخرين على أن قول الصحابي ليس بحجة لأنه ليس معصوما، ولم يرد عن المعصوم ما يجعل قوله حجة، إلا ما كان إجماعا منهم. ويعتبرون ما روي عن جابر بن زيد وغيره من علماء الإباضية المتقدمين في ذلك بمعنى تفضيل رأي الصحابة على رأي غيرهم، لا إلزام الناس به. وقد اختلف علماء أهل السنة في ذلك، فذهب بعضهم كأبي سعيد البردعي من الحنفية إلى كونه حجة، وبعضهم إلى عدمه، وبعضهم كأبي الحسن الكرخي من الحنفية إلى حجيته فيما لا يدرك بالقياس، وهو قول بعض الشافعية، وهناك أقوال أخرى ذكرها السبكي.²²⁸

2 - الاستصحاب: يرى الإباضية الاستصحاب حجة يؤخذ بها بعد الأدلة الأصلية الأربعة، ويتوافقون مع الشافعية في ذلك. ويعرفه السالمي بأنه: «عبارة عن إبقاء ما كان على أصوله التي كان عليها من وجود أو عدم أو نحوهما ما لم يرد دليل ينقله عن حكم أصله إلى حكم آخر». وهو نوعان: الأول استصحاب حكم العقل بالإباحة، أو البراءة الأصلية عند عدم

224 كشف الأسرار للبخاري، 3/235؛ التلويح للتفتزاني، 2/89؛ البحر المحيط للزركشي، 521-516/6؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 267-269.

225 البحر المحيط للزركشي، 501-496/6؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 287-286.

226 كتاب الجامع لابن بركة، 2/127؛ البرهان في أصول الفقه للجويني، 2/7؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 325-302؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 212-210.

227 كشف الأسرار للبخاري، 1/74؛ البحر المحيط للزركشي، 68-7/67؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 245-243/2؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 351.

228 كشف الأسرار للبخاري، 3/219؛ التوضيح لصدر الشريعة، 2/34؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 398-396/2؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 706-707.

الدليل على خلافه؛ والثاني: استصحاب حكم شرعي ثبت بالدليل ما لم يقدّم دليل على تغيير ذلك الحكم. أما الحنفية فلا يعتبرون الاستصحاب حجة في الإثبات ولكن يعتبرونه حجة للدفع فقط.²²⁹

3 - الاستحسان: يرى الإباضية الاستحسان حجة من الحجج الشرعية، ويعرفونه بما يعرفه به الحنفية مثل «العدول عن قياس إلى أوهى إلى قياس أقوى منه»، أو «العدول عن الدليل إلى العادة للمصلحة». ويمثلون له بأجرة الحمام والشرب من السقاء مع الجهالة الموجودة في كمية الماء المستهلكة والجهالة في مدة البقاء في الحمام، والجهالة والغرر مما تبطل به العقود، ولكن أجزى ذلك اعتباراً للعرف والعادة وعدم إفضاء مثل هذه الجهالة للمنازعة. وليس عندهم تفصيل في أنواع الاستحسان كما هو معروف عند الحنفية من الاستحسان بالنص والاستحسان بالإجماع والاستحسان بالضرورة والحاجة ونحو ذلك. ولكنهم يعملون به في الفروع، ويقصدون به الاستحسان للضرورة والحاجة أي المصلحة كما هو الحال عند المالكية. وهذا يدل على كون الإباضية عمليين أكثر منهم نظريين كما قال باجو. أما الشافعية فمعروفون بإنكارهم الاستحسان.²³⁰

4 - المصلحة المرسلّة: وهي حجة عند الإباضية، وكثير من فروعهم مبنية على اعتبار المصلحة فيها من غير قياس على دليل معين. وقد صرح الشماخي باعتباره حجة كما تقدم أعلاه، وصرح المتأخرون منهم بذلك أيضاً مثل السالمي وغيره. وذكروا لذلك أمثلة، منها أن ابن بركة أجاز دفع العوض من المال إلى الشاهد إذا كان تفرغه لأداء الشهادة يؤدي إلى إلحاق ضرر به، وذلك من باب الترغيب في أداء الشهادة؛ وأجاز كذلك أخذ العوض على تعليم القرآن إذا كان تعليم القرآن يحبس المعلم عن السعي لكسب رزقه.²³¹ ومسائل الكتمان تعتبر من هذا الباب كما تقدم أعلاه. والمالكية هم الأشهر من بين المذاهب في العمل بالمصلحة المرسلّة، ولعل الإباضية يتلونهم في العمل به كما سبق.²³² وقد تكلم السالمي عن اعتبار الشارع للمصالح تفضلاً منه لا وجوباً عليه، وأشار إلى المقاصد الشرعية في باب التعليل بالوصف المناسب كما هو معروف في كتب الأصول عند أهل السنة.²³³ وانتقل مصطفى باجو من ذلك إلى «الاجتهاد المقاصدي» وأن الإباضية اهتموا ببيان مقصد الشارع من الأحكام، واجتهدوا على وفق ذلك، وساق نصوصاً وأمثلة على ذلك من كتب الإباضية.²³⁴ وقد نُظِم في عُمان ندوة عن المقاصد الشرعية قُدمت خلالها عدد من البحوث المتعلقة بموضوع المقاصد عند الإباضية.²³⁵

5 - سد الذرائع: اعتبر الإباضية سد الذرائع من الحجج التبعية، وعملوا به في كثير من فروعهم الفقهية، فمثلاً أجاز أبو عبيدة من أئمتهم قتل من شهد بالزنى على آخر ثم رجع عن الشهادة، لأن لا تتخذ الشهادة ذريعة لقتل المسلمين، ولم يجوز حمل السلاح إلى أرض العدو لأن ذلك يؤدي إلى استعمال هذا السلاح ضد المسلمين.²³⁶

229 كشف الأسرار للبخاري، 3/377-378؛ التلويع للفتزاني، 2/202؛ البحر المحيط للزركشي، 24-8/17؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 2/387-392؛ طلعة الشمس للسالمي، 2/259-260؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 740-732؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 214.

230 التوضيح لصدر الشريعة، 2/161-163؛ البحر المحيط للزركشي 8/95-109؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، 2/395-396؛ طلعة الشمس للسالمي، 2/187؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 731-724؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 216.

231 كتاب الجامع لابن بركة، 2/311، 392؛ طلعة الشمس للسالمي، 2/185؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 220-219.

232 وانظر للتوسع: «الاستصلاح والمصالح المرسلّة في المذاهب الفقهية والفقه الإباضي» لمصطفى أحمد الزرقا، ندوة الفقه الإسلامي، المنعقدة في 1408/1988، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1433/2012، ص 510-471؛ «المصالح بين المالكية والإباضية وفقه التوقع» لمسعود مزهودي، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية وفقه التوقع، المنعقدة خلال عام 1430/2009، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1433/2012، ص 214-191.

233 طلعة الشمس للسالمي، 2/210؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 718.

234 منهج الاجتهاد عند الإباضية لباجو، ص 724-719.

235 انظر للتوسع في ذلك إلى الأعمال المقدمة في ندوة تطور العلوم الفقهية المقاصد الشرعية، المنعقدة خلال عام 1427/2006 والتي قامت بطبعتها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان عام 1433/2012 ومن أبرزها: «المقاصد الشرعية لدى فقهاء عمان كتاب المصنف لأبي بكر الكندي (ت 557 هـ) نموذجاً» لأحمد بن يحيى بن أحمد الكندي، ص 228-205؛ المقاصد الشرعية بين الفقهاء الإباضي والمالكي (بين القرنين السابع والعاشر الهجريين) من خلال كتابي الإيضاح للشماخي وبداية المجتهد لابن رشد) لحمدان بن حمد البادي، ص 332-295؛ «المقاصد الشرعية مفهومها ودلالاتها عند الإباضية بين كتابي المصنف وحاشية ابن عابدين» للهادي أحمد الهادي ص 398-381.

236 المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 221-220.

6 - شرع من قبلنا: عمل به الإباضية كدليل من الأدلة الشرعية، وقد قبله السالمي كدليل إذا لم ينسخ، بشرط أن يقصه الله أو نبيه علينا من غير إنكار له، وأن يكون ذلك على جهة التشريع، مثل قوله تعالى: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين...»²³⁷. وفي كلام ابن بركة ما يشير إلى قبول شرع من قبلنا كدليل إذا لم ينسخ مثل ما قال السالمي، وقد استدلل به ابن بركة على بعض المسائل، مثل استدلاله على حق الأب والأم في مال ولدهما عند الحاجة بقوله تعالى: «إذ قالت امرأة عمران رب إنني نذرت لك ما في بطني محررا»، ولكن أبي الاستدلال به إذا كان هناك دليل على النسخ.²³⁸

7 - العرف: عمل الإباضية بالعرف كدليل إذا لم يصادم النصوص الشرعية. وهناك كتاب التعارف لابن بركة (القرن 4 م/10)، تكلم فيه عن أن الشارع جاء بالتيسير فأقر ما تعارف عليه الناس في معاملاتهم.²³⁹ وتدلل مسائلهم على ذلك، مثلا أفاد ابن بركة أن من حلف لا يأكل بيضا فإنه لا يحنث بأكل بيض السمك، لأن «عرف الناس وعاداتهم ومقاصدهم على بيض الدجاج»؛ ومن حلف أن لا يسكن بيتا فسكن بيتا من شعر فلا يحنث، لأن المتعارف عليه عند أهل المدن أن البيوت هي ما كانت من حجر أو مدر؛ وذكر أنه لو أوصى أحد للأرامل من قرابته قصر نفاذ الوصية على الأرامل من النساء خاصة، ولا يعطى الرجال شيئا، وإن صدق تسميتهم بالأرامل في اللغة، لأن العرف هو استعمال كلمة الأرامل في النساء.²⁴⁰

8 - الإلهام: اعتبر بعض الإباضية المتقدمين والمتأخرين الإلهام حجة، ومنهم السالمي، وعرفه بقوله: «إيقاع شيء في قلب الولي ينال له قلبه». واشترط أن يكون الملهم عالما مجتهدا، فغالبا أحواله أن يكون الإلهام في ما ليس فيه نص أو إجماع، وحينئذ يمكن تسمية هذا الإلهام استحسانا، على ما يعرفه بعض الحنفية بأنه شيء يجده الفقيه في نفسه ولا يستطيع التعبير عنه. لكن عارض هذا بعض الإباضية الآخرين ولم يعتبروا الإلهام حجة، منهم ابن بركة، ورجح هذا بعض باحثيهم المتأخرين.²⁴¹ أما الأصوليون من أهل السنة فلم يقبلوا الإلهام دليلا.²⁴²

الخاتمة

نشأ المذهب الإباضي مع الخلاف الواقع بين المسلمين في عهد عثمان وعلي رضي الله عنهما. واتخذ الإباضية بعض المواقف والآراء المختلفة عن جمهور المسلمين من أهل السنة منذ ذلك العهد في المسائل السياسية وبعض المسائل العقدية. وقد أدى ذلك إلى تهميشهم وبعدهم عن المجتمع الإسلامي السني نوعا ما. ولكن موقفهم الراض للمعارضة المسلحة واعتدالهم في تعاملهم مع باقي المسلمين مكنتهم من المحافظة على بقائهم في أطراف الدولة الإسلامية البعيدة عن مراقبة السلطة المركزية، وحتى من إنشاء كيانات مستقلة أو تتمتع بالحكم الذاتي إن صح التعبير. وقد استطاع الإباضية التكيف مع الأوضاع المختلفة طوال التاريخ الإسلامي مع المحافظة على معتقداتهم وأفكارهم الأساسية المكونة لمذهبهم وقاموا بتطوير علومهم وفقههم بالاستفادة من المذاهب الإسلامية الأخرى.

وقد أظهرت دراستنا للمصادر الأساسية لأصول الفقه الإباضي قبول الإباضية للأدلة الشرعية الأربعة، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، كأدلة أصلية للشرع؛ وقبولهم للأدلة الفرعية التي تسمى بالاستدلال، كالمصالح المرسله والاستصحاب والاستحسان وسد الذرائع والعرف وغير ذلك.

وقد طور الأصوليون الإباضيون أصول مذهبهم مع الزمن واستفادوا من أصول فقه أهل السنة والمذاهب الأخرى، فلم يكن لديهم هذا التوسع في البداية، حيث كانت الأجيال الأولى من الإباضية أشد محافظة في أصول الفقه مثل حجية

237 سورة المائدة 5/45.

238 سورة آل عمران 3/35، كتاب الجامع لابن بركة، 2/108، 399-400، 467، منهج الاجتهاد عند الإباضية لجاجو، ص 713-708؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 222-221.

239 انظر للتوسع في ذلك: «الرؤى الفقهية من كتاب التعارف لابن بركة» لمصطفى بن صالح جاجو، ندوة الفقه الإسلامي في عالم متغير، المنعقدة خلال عام 1432/2011، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012/1433، ص 181-208.

240 كتاب الجامع لابن بركة، 2/89، 569؛ المدخل إلى الفقه الإباضي للأغبري، ص 224-223.

241 طلعة الشمس للسالمي، 2/274-275؛ منهج الاجتهاد عند الإباضية لجاجو، ص 744-741.

242 كشف الأسرار للبخاري، 3/26، 358؛ التوضيح لصدر الشريعة، 2/28؛ البحر المحيط للزركشي، 8/113-117؛ حاشية العطار على جمع الجوامع، 2/398.

القياس وبعض القضايا الأخرى ولكن زال ذلك مع الزمن وأدركوا وجوب الاستفادة من أفكار غيرهم وتبادل الآراء معهم، ولم يجدوا حرجا في اقتباس ما ينفعهم في تطوير أصولهم وحل مشكلاتهم الفقهية.

فمثلا يتفق الإباضية مع أهل السنة في حجية السنة وأنها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، ويقسمون السنة من حيث السند إلى متواتر ومستفيض/مشهور وأحاد، وهم موافقون للحنفية في ذلك. لا يقبلون خبر الواحد في العقائد، ولكن يوجبون العمل به في المسائل العملية مع إفادتهم أنه لا يوجب العلم، أي اليقين. وهو رأي جمهور أهل السنة. ويشترط الإباضية في قبول خبر الواحد أن لا يعمل الراوي بخلاف روايته، وهو رأي الحنفية أيضا. كما يتفق الإباضية مع أهل السنة في تعريف الإجماع بالتعريف المشهور الذي استقر عند الأصوليين، وهو «اتفاق المجتهدين من أمة محمد بعد وفاته على حكم شرعي في عصر من العصور»، ويعتبرون إجماع الأمة بجميع مذاهبها حجة قطعية، ولا يخصون ذلك بإجماع الإباضية فقط. وعمل الإباضية بالقياس في جميع أبواب الفقه، واتفقوا مع الجمهور --خلافا للحنفية- في جواز القياس في العبادات والمعاملات والحدود والكفارات. ويرى الإباضية الاستحسان حجة من الحجج الشرعية، ويعرفونه بما يعرفه به الحنفية.

وبذلك استقر أصول الفقه الإباضي على القبول بمعظم أفكار الأصوليين من أهل السنة عموما على الوجه المعروف في كتب أصول الفقه أهل السنة المشهورة مع توافق ملحوظ و متميز في مسائل عديدة مع آراء الأصوليين الأحناف. كما أن لدي بعض الأصوليين من الإباضية تقارب في بعض المسائل مع بعض آراء الأصوليين المعتزلة. ولا شك بأن هناك حاجة لدراسات متخصصة ومتعمقة للمقارنة بين أصول الفقه الإباضي وأصول فقه المذاهب الإسلامية الأخرى عموما والمذهب الحنفي خصوصا لإظهار أوجه وأسباب التشابه والاختلاف بين المذهب الإباضي وبين هذه المذاهب من الناحية الأصولية.

ولعل أهم عامل في تطور أصول الفقه الإباضي خلال العصور ووصوله إلى حالته التي عليها اليوم هو مبدأ التعايش السلمي مع باقي مذاهب المجتمع الإسلامي الذي أخذ به علماء الإباضية من أول يوم، مما أدى إلى التقارب بين أفكارهم وأهل السنة يوما فيوما. والمرجو أن يستمر هذا التقارب ويزيد أكثر مع الزمن. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المراجع والمصادر

- الإباضية؛ دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم، علي يحيى معمر، القاهرة: مكتبة وهبة، 1987/1407.
- أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي، مصطفى بن صالح باجو، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1995/1415.
- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، بدون تاريخ.
- الأدلة والبيان، تبخورين بن عيسى المملشوطي (؟)، تحقيق: أبو موسى سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني، مسقط، 4002/5241.
- الإشارة في أصول الفقه، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- أصول السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- «آلية الاجتهاد في القضايا المعاصرة عند الإمام نور الدين السالمي»، عبد الله بن سعيد المعمر، ندوة الفقه الإسلامي في عالم متغير، المنعقدة خلال عام 2011/1432، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012/1433.
- البحر المحيط، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، دار الكتبي، بدون مكان أو تاريخ.
- البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418.
- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الإصهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 6891/6041.
- التقريب والإرشاد، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998/1418.
- التقرير والتحرير، شمس الدين محمد بن محمد ابن أميرحاج الحلبيبيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1403.
- تقويم الأدلة، أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1421.
- التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، القاهرة: مكتبة صبيح، بدون تاريخ.
- التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوزاني، تحقيق: مفيد أبو عمشة - محمد بن علي، مكة: جامعة أم القرى، 1985/1406.
- تهذيب التهذيب، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 6231.
- التوضيح شرح التنقيح (مع التلويح للتفتازاني)، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري، القاهرة: مكتبة صبيح، بدون تاريخ.
- جمع الجوامع، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424.

- الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الرازي، حيدرآباد 1371/1952.
- حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد العطار، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1412/1991.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد البصري البغدادي، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968.
- طلعة الشمس شرح شمس الأصول، نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، تحقيق: عمر حسن القيام، ولاية بديّة (سلطنة عمان): مكتبة الإمام السالمي، 0102.
- «طلعة الشمس شرح منظومة شمس الأصول قراءة في منهجية التناول لقضايا الأصول»، سالم بن سعيد الحارثي، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية النظرية والفقهية والنظام الفقهي، المنعقدة خلال عام 2012/1433، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2013/1434.
- العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوردجاني، العدل سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 4891/4041.
- الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأسفراييني، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد ابن حزم القرطبي، القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ.
- فصول الأصول، خلفان بن جميل السيابي، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1982/1402.
- الفقه الإباضي مقارنة بالفقهين الحنفي والشافعي، صلاح بن ربيع بن عبد الله المخيني، بيروت: دار العلوم العربية، 2010/1431.
- قواطع الأدلة، أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1418.
- الكامل في الأدب، محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد أحمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406/1986.
- كتاب التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي - شبير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996.
- كتاب الجامع، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة البهلوي العُماني، تحقيق عيسى يحيى الباروني، عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 8991.
- «كتاب العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف لأبي يعقوب الوردجاني 500-570»، محمد الشيخ، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية، النظرية والفقهية والنظام الفقهي، المنعقدة خلال عام 2012/1433، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2013/1434.
- كتاب مختصر العدل والإنصاف، أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984/1405.
- كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، أبو زكريا يحيى بن أبي الخير الجَنَّاوَنِي، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، تونس: دار بوسلامة للطباعة، 1986.
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي، بدون مكان أو تاريخ.

- لسان الميزان، شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، بيروت: دار الكتب العلمية، 3002/4241.
- مائة كتاب إياضي، محمد كمال الدين إمام، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 3102/4341.
- «المؤلفات والمصادر الفقهية عند الإباضية ما بين القرنين السادس والعاشر للهجرة»، محمد بن بكير أرشوم، أعمال ندوة تطور العلوم الفقهية المقاصد الشرعية، المنعقدة خلال عام 2006/1427، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012/1433.
- المدخل إلى الفقه الإباضي، إسماعيل بن صالح الأغبري، السيب (سلطنة عمان): مكتبة الضامري، 2013/1434.
- المسالک والممالك، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- مستخرج أبي عوانة، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، بيروت: دار المعرفة، 1998/1419.
- المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993/1413.
- مشارك الأنوار على صحاح الآثار، القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، تونس: المكتبة العتيقة، 1914.
- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، بيروت: دار صادر، 1995.
- المعونة في الجدل، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: علي عبد العزيز العميريني، الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي، 1407.
- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتز، فيسبادن: فرانز شتاينر، 1963.
- مقدمة طلعة الشمس شرح شمس الأصول للسالمي، عمر حسن القيام، ولاية بديعة (سلطنة عمان): مكتبة الإمام السالمي، 2010.
- مقدمة كتاب الأدلة والبيان للملشوطي (?)، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بايزيز الوارجلاني، مسقط، 4002/5241.
- مقدمة كتاب مختصر العدل والإنصاف للشماخي، سالم بن حمد، سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 4891/5041.
- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968/1387.
- منهج الاجتهاد عند الإباضية، مصطفى صالح باجو، مسقط: مكتبة الجيل الواعد، 5002/6241.
- «مهارات توظيف الأدلة التبعية في عالم متغير»، ندوة الفقه الإسلامي في عالم متغير، سعود بن مساعد الحبسي، المنعقدة خلال عام 2011/1432، سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2012/1433.
- نهاية السؤل شرح منهج الوصول، جمال الدين عبد الرحيم بن حسن الأسنوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1420.

- el-Ağberî, İsmail b. Salih. *el-Medhal ilâ'l-fikhi'l-İbâzî*. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî, 1434/2013.
- el-Âmidî, Seyfeddin Ali b. Ebû Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdürrezzâk Afîfî). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Arşum, Muhammed b. Bekir. "el-Müellefât ve'l-mesâdirü'l-fikhiyye inde'l-İbâziyye mâ beyne'l-karneynî's-sâdis ve'l-âşir li'l-hicre." *A' mâl nedvetü tetavvurî'l-ulûm el-fikhiyye el-mekasid eş-şer'iyye*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'd-Diniyye, 1433/2012.
- el-Attâr, Hasan b. Muhammed. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhallâ alâ Cem'î'l-cevâmi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-İşâre fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hasan İsmail). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bâcû, Mustafa b. Salih. *Ebû Ya'kûb el-Vârcelânî ve fikruhü'l-usûli mukâreneten bi-Ebî Hâmid el-Gazzâlî*. Umman: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1415/1995.
- Bâcû, Mustafa Salih. *Menhecü'l-ictihâd inde'l-İbâziyye*. Maskat: Mektebetü'l-Cil el-Vâid, 1426/2005.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (nşr. Abdülhamîd Ebû Zenid). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- el-Cennavîni, Ebû Zekeriya Yahya b. Ebû'l-Hayr, *Kitabü'l-vaz: Muhtasar fî usûli'l-fikh* (nşr. Ebû İshak İbrahim Ettafeyyîş). Tunus: Daru Buselâme, 1986.
- el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhan fî usûli'l-fikh* (nşr. Salâh b. Muhammed). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- *Kitabü't-Tahlîs fî usûli'l-fikh* (Abdullah en-Nepâlî – Şebbîr Ahmed el-Ömerî). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvimü'l-edille* (nşr. Halil el-Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Demirci, Kadir. *İbaziyye'nin Hadise Bakışı*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- el-Endelüsî, Ebû Ubeydullah b. Abdülaziz el-Bekrî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkı). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter). Wiesbaden: Franz Steiner, 1963.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.
- Francesca, Ersilia. "Early Ibadî Jurisprudence Sources and Case Law". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2005, sy. 30, s. 231-263.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Mustesfâ* (nşr. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdiler mi, Selefiler mi? Metodik Bir Tartışma". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2016, IX, sy. 1, s. 77-98.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- el-Hârisî, Sâlim b. Saîd. "Tal'atü'ş-şems şerhu manzûmeti Şemsi'l-usûl: Kiraatün fî Menheciiyyeti't-tenâvül li kazâyâ'l-usûl." *Âmâl nedveti tetavvurî'l-ulûmi'l-fikhiyye en-nazariyye el-fikhiyye ve'n-nizâmi'l-fikhî*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'd-Diniyye, 1434/2013.
- el-Habsî, Sa'ûd b. Sâ'id. "Mahârât tavzifi'l-edillet't-tebe'iyeti fi âlem mütegayyir." *Nedvetü'l-fikhi'l-İslâmî fi âlem mütegayyir*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf veş-Şuûni'd-Diniyye, 1433/2012.
- İbn Ebi Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Hatim er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: y.y., ts.

- İbn Emîrî Hac, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde). Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hamd, Salim. *Mukaddimetü Kitabu Muhtasarü'l-adl ve'l-insâf liş-Şâmihi*. Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1405/1984.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbas). Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- el-İsfahânî, Şemseddin Mahmud b. Abdurrahman. *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasari İbn Hâcib* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ). Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1406/1986.
- el-İsferâyini, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir el-Bağdâdî. *el-Fark beyne'l-firak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977.
- el-İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Kadı İyâz, İbn Musa es-Sebtî. *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*. Tunus: el-Mektebetü'l-Atika, 1914.
- el-Kayyâm, Ömer Hasan. *Mukaddimetü Tal'atü's-şems şerh Şemsi'l-usûl li's-Sâlimi*. Umman: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010.
- el-Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb. *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh* (nşr. Müfid Ebu Amşe – Muhammed b. Ali). Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1406/1985.
- Kemalüddin, İmam. *Mietü kitab İbâzi*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1434/2013.
- Ma'mer, Ali Yahya Ma'mer. *İbaziyye: Dirasetün mürekkeze fi usûlihim ve târihim*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1407/1987.
- el-Ma'merî, Abdullah b. Saîd. "Âliyetü'l-ictihâd fi'l-kadâyâ'l-muâsıra inde'l-İmam Nureddin es-Sâlimî." *Nedvetü'l-fikhi'l-İslâmî fi âlemin müteğayyir*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1433/2012.
- el-Mehîni, Selahaddin b. Rebi b. Abdullah. *el-Fıkhul-İbâzi mukâreneten bi'l-fikheyini'l-Hanefî ve's-Şâfi*. Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1431/2010.
- el-Melşûti, Tebğûrîn b. İsa. *el-Edilletü ve'l-beyân* (nşr. Ebû Musa Süleyman b. İbrahim). Maskat: y.y., 1425/2004.
- *Mukaddimetü Kitâbi'l-edilleti ve'l-beyân* (nşr. Süleyman b. İbrahim el-Vârcelânî). Maskat, 1425/2004.
- el-Mîbred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-edeb* (nşr. Muhammed Ahmed ed-Dâli). Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Muhammed es-Şeyh, "Kitabü'l-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usûli'l-fıkh ve'l-ihtilâf li-Ebi Ya'kûb el-Vârcelânî 500-570." *Âmâl nedveti tetavvuri'l-ulûmi'l-fikhiyye en-nazariyye el-fikhiyye ve'n-nizâmi'l-fikhi*. Umman: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 1434/2013.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn. *Sahihü Müslim* (nşr. Fuâd Abdülbâki). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991/1412.
- Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (Teftezânî'nin *et-Telvîh*'i ile birlikte). Kahire: Mektebetü Sabih, ts.
- es-Sâlimî, Nureddin Abdullah b. Hâmid. *Tal'atü's-şems şerhu Şemsi'l-usûl* (nşr. Ömer Hasan el-Kayyâm). Umman: Mektebetü'l-İmam es-Sâlimî, 2010.

- es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille* (nşr. Muhammed Hasan İsmail). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999.
- es-Serahsî, Şemsüleimme Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl. *Usûlü's-Serahsî* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî). Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- es-Seyâbî, Halfân b. Cemil. *Fusûlü'l-usûl*, Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1402/1982.
- es-Sübkî, Taceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Cem'u'l-cevâmi* (nşr. Abdülmunim Halil İbrahim). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. Abdurrahman el-Vekîl). Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.
- eş-Şemâhî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Said b. Abdülvâhid, *Kitâbü Muhtasari'l-Adl ve'l-insâf*, Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1405/1984.
- eş-Şîrâzî, Ebü İshak İbrahim b. Ali. *el-Me'unetü fi'l-cedel* (nşr. Ali Abdülaziz el-Amirini). Kuveyt: Cem'iyyetü İhyai't-Türâsi'l-İslâmî, 1407.
- *el-Lüma fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- et-Teftezânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *et-Telviḥ ale't-tavziḥ*. Kahire: Mektebetü Sabih, ts.
- el-Ummânî, Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Bereke el-Behlevî, *Kitâbü'l-câmi* (nşr. İsa Yahya el-Bârûnî). Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1998.
- el-Vârcelânî, Ebü Ya'kûb Yusuf b. İbrahim. *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usûli'l-fikh ve'l-ihtilâf*. Umman: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1404/1984.
- Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2018, XVI, sy. 2, s. 294-318.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhîṭ*. Dâru'l-Kütübî, ts.
- ez-Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Hız. Peygamber'in Medine'nin Sâfile Bölgesinde Namaz Kıldığı Mekânlar

The Places Where the Prophet Muĥammad Prayed in the Sâfila Region of Medina

Fatımatüz Zehra KAMACI*

Öz: Evs ve Hazrec kabilesinin İslâm'la tanıştığı 620-622 yılları arasında, özellikle İslâm'ı tebliğ için Medine'ye giden ilk muhacirler ile bu süreçte müslüman olup davetin yayılmasına katkı sağlayan ensarin önde gelenlerinin girişimleri ile Medine'de, mescit olarak tabir edebileceğimiz, namaz kılmaya ayrılan müstakil bazı mekânlar teşekkül etmeye başlamıştır. Hicretin ardından bizzat Allah Resûlü'nün emek ve gayretiyle inşasına başlanan ilk mescit Kubâ Mescidi, ikincisi ise Mescid-i Nebevi'dir. Allah Resûlü'nün vefatına kadar geçen on yıllık süre içerisinde ihtiyaç duyuldukça ensar mahallelerinde bazı mekânlar namaz kılmaya ayrılmış ve ilk mahalle mescitleri bu şekilde teşekkül etmiştir.

Allah Resûlü'nün namaz kıldığı mekânlarla mescitler arasında çok erken dönemden itibaren kurulan bir bağ söz konusudur. Bir yerin mescit olarak belirlenebilmesi için ya Allah Resûlü'nün orada namaz kılması gerekli görülmüş ya da bir yerde namaz kıldıysa orada mescit inşa edilmesi yoluna gidilmiştir. Şehir tarihlerindeki rivayetler, sahâbenin talebi olarak başlayan bu uygulamanın, Allah Resûlü'nün vefatının ardından bir süre, sahâbenin Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerlerle ilgili gözlemleri üzerinden devam ettiğini ortaya koymaktadır. Emevîler (41-132/661-750) dönemine gelindiğinde ise Medine'de Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerlerin tespit edilip mescit inşa edilmesi süreci, tek elden yürütülen organize bir bayındırlık faaliyetine dönüşmüştür. Velid b. Abdülmelik (86-96/705-715) henüz Medine valisi iken Ömer b. Abdülazîze (99-101/717-720) mektup yazarak Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mekânları araştırıp üzerinde mescit inşa edilmesini istemiştir. Böylece Medine ve çevresindeki mescitlerin hepsi, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerler gözetilerek duvarları müzeyyen taşlarla örülmek suretiyle inşa edilmiştir.

Hız. Peygamber döneminde mescit olarak işlevini sürdüren mekânların sayısı bir hayli azken şehir tarihlerinde Hız. Peygamber dönemine dayandırılan mescit sayısının en az üç kat arttığı tespit edilmektedir. Bunun nedeni araştırıldığında Hız. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bağ-bahçe, boş arazi ya da savaş karargâhı olan ve Allah Resûlü'nün vefatından sonra mescit inşa edilen bazı mekânların, bu aşamalar unutulmuş ya da bilindiği varsayılarak şehir tarihlerinde, Hız. Peygamber namaz kıldığı da orada bir mescit varmış gibi nakledildiği yani anakronizme düşüldüğü anlaşılmaktadır. Şehir tarihlerinde Hız. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ilgili tespit edilebilen anakronik rivayetler içerisinde belki de en karakteristiklerinden bir tanesi İbn Zebâle özelinde Hız. Peygamber'in Bedir Gazvesi sırasında konaklayıp namaz kıldığı Sukyâ kuyuları ile ilgili olmalıdır. Konu ile ilgili bilgi veren İbn Zebâle dışındaki kaynaklar, Hız. Peygamber'in hâli hazırda inşa edilmiş bir mescitte değil bölgede, kuyuların yanındaki arazide namaz kıldığığını

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, fkamaci@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-1151-5945.

açıkça kaydetmiştir. Mezkûr mekân, İbn Zebâle rivayetinde “mescit” olarak anılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber’in namaz kıldığı yerlere sonradan mescit inşa edilmiştir. İbn Zebâle eserini yazdığı sırada Sukyâda bir mescit ya da en azından bir mescit kalıntısı vardı. İbn Zebâle de belki rivayet kendisine öyle ulaştığından, belki mescidin kendi yaşadığı dönemdeki konumundan hareketle “Sukyâ kuyuları yakınındaki arazi” demek yerine “Sukyâ Mescidi” ifadesini kullanmıştır. Makalede, incelenen her bir mekân özelinde şehir tarihlerindeki ya da diğer kaynaklardaki anakronik rivayetler tespit edilip değerlendirilmiştir. Medine mescitleriyle ilgili araştırması bulunan Muhammed Abdülganî, *el-Mesâcidü'l-eseriyye fi'l-Medîneti'l-münevver*e'sinde, şehir tarihlerindeki bu anakronizme hiç değinmemiştir. Eserinin mukaddimesinde ele aldığı mescitlerin tamamının Hz. Peygamber dönemine dayanmadığını kısaca ifade etmişse de Abdülganî, tek tek mescitleri tanıttığı bölümlerde, dönemlendirmeye ilişkin olarak sadece rivayet aktarımıyla yetinmiş, kaynaklardaki rivayetleri karşılaştırmalı olarak ele almadığı için mekânların mescit olarak aktarılmasıyla ortaya çıkan anakronizmi fark etmemiştir.

Bu makale, Hz. Peygamber'in içinde namaz kıldığı, hâli hazırda inşa edilmiş olan mahalle mescitlerini değil, Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olmakla birlikte, vefatının ardından erken dönemde üzerinde mescit inşa edilen mekânları belirleyip incelemektedir. Bunun için de öncelikli olarak Hz. Peygamber'in namaz kıldığı sırada üzerinde mescit olmayan mekânlar tespit edilmiştir. Muhammed Abdülganî'nin ilgili eseri, muahhar şehir tarihleri gibi mescitlerin, müellifin yaşadığı dönemde Medine'deki yerleri ya da kalıntılarından hareketle yazıldığı için, Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair rivayet bulunan ve erken dönemde üzerinde mescit inşa edildiği anlaşılan her mekânı değil, sadece günümüze gelenleri incelemiştir. Bu nedenle örneğin, Bakî'uz-Zübeyr, Sa'd b. Ubâde'nin utumu, Benî Adî'den Sirm'e'nin evi, Sa'd b. Muâz'ın sonradan üzerine Karasa Mescidi inşa edilen evi, Benî Cüheyneden Ebû Meryem'in evi gibi mekânlardan söz edilmemiştir. Rivayetler arasında gerekli ayıklamalar yapıldıktan sonra tespit edilen mekânların tasnifinde, daha önce herhangi bir kaynak ya da araştırmada kullanılmayan Âliye-Sâfile bölgesel ayırımı esas alınmıştır. Buna göre Mescid-i Nebevî'nin bir mil kadar güneyindeki Süh'n bölgesinden başlayıp kuzeyde Seniyyetü'l-Vedâ ve Uhud istikametine doğru genişleyen bölge Sâfile, Süh'n'ten güneye inip Yahudi kabilelerinin yurtlarını da içine alacak şekilde Kubâ'ya doğru genişleyen bölge Âliyedir. Hz. Peygamber hicretin ardından yaptığı görevlendirmelerde ve arazilerle ilgili baktığı davalarda Câhiliyeden gelen bu bölgesel ayırımı dikkate almıştır. Sâfile-Âliye ayırımı, Allah Resûlü'nün vefatının ardından da bir süre Medine'de geçerliliğini sürdürmüştür. Sâfile bölgesini inceleme alanı olarak belirleyen makalede, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı alanların tespitinde başlangıç noktası olarak Mescid-i Nebevî esas alınmış, önce Mescid-i Nebevî'nin hemen çevresindeki alanlar incelenmiştir. Ardından sınır kuzeye doğru genişletilerek Mescid-i Nebevî'nin kuzeyinde belirli bir mesafede yer alan mescitler incelenmiştir. Makalede son olarak Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi ile Uhud Gazvesi güzergâhı ve karargâhı üzerinde namaz kıldığı alanlar ele alınmıştır. Böylece Sâfile'de bulunan ve Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olduğu hâlde erken dönem İslâm tarihinde üzerinde mescit inşa edilen toplam on dört mekân tespit edilmiş ve detaylıca incelenmiştir. Sonuç olarak şehir tarihçilerinin, konu hakkındaki tüm malzemeyi toplamak üzere kurulu olan sistemlerinin yanı sıra Medine mescitlerinin yerini, kendi dönemlerindeki konumlarından hareketle izaha çalışmaları, anakronik yorumlara sebep olmuştur. Yine de on dört asır sonra bu araştırmaya, rivayetleri analiz ederek konuya farklı açılardan yaklaşma imkânı veren, günümüzdeki ifadesiyle bu rivayetçi tarihçilik metodudur.

Anahtar Kelimeler: Yesrib, Medine, Sâfile, Âliye, Mescid, Ensar, Hz. Peygamber, Namaz, Şehir Tarihi, Anakronizm

Abstract: Although the first *Muhājirūn*, dispatched to Yathrib to prepare the city for the forthcoming *Hijra* and the leading figures of *Anşār*, including their chieftains, set aside some places for prayers, the mosques in Medina were built literally after the Prophet Muḥammad's emigration. The first *masjid* built in Madina through the Prophet Muḥammad's full support, including providing the Companions with the things that they needed such as adobes, was the Masjid al-Qubā' and the second afterward was the Masjid al-Nabawī. In ten years after the *hijra*, reserving places for prayers continued infrequently. After a while, the local mosques, belonging to the area where the tribes live, began to be constructed by the Companions and later generations.

There is a strong connection between the Prophet's prayer locations and the constructions of mosques in Medina throughout the decades after his passing. During the lifetime of the Prophet Muḥammad, when a Companion needed to reserve a place for prayers, he would invite the Prophet and ask him to pray there. From the year that the Prophet passed on, the Companions found themselves searching for the Prophet's prayer locations and during the period of the Umayyad dynasty, this process was turned into a huge construction activity in order to build mosques for Medina with the great efforts of the Medina governor 'Umar b. 'Abd al-'Aziz. Most of the mosques in Medina are dated back to this construction process maintained by 'Umar b. 'Abd al-'Aziz under the patronage of al-Walid b. 'Abd al-Malik.

Even though the local mosques, belonging to different types of tribes were thin on the ground, they were mentioned in the books of Medina history with enormous numbers. The fact that there were no structures on most of the Prophet's prayer places appears to have been forgotten in the history books related to Medina either intentionally or unintentionally. Ibn Zabāla is the first who wrote about mosques historically. However, Ibn Zabāla's book on the early history of Medina called *Akhbār al-Madina* is lost. Crucially its narrations are available through later sources like Ibn al-Najjār, al-Matarī, and al-Samhūdī, the greatest of all the historians of Medina. So, it is clear that one of the most famous examples of anachronism related to mosques could possibly be determined through Ibn Zabāla's detailed records of incidents. Since the scholars of the history of Medina aim was to quote all narrations that reached them and because they interpreted the narrations from the view of their context, which means at least two hundred years after the *hijra*, anachronism is inevitable to some extent. The author of this paper will survey the anachronistic narrations of Ibn Zabāla through those later sources and depending on a comparison of the narrations, try to explain the position of the mosques between the age of Prophecy and the beginning of the Umayyad period.

Instead of searching the already built structures in Medina, this article will examine the places like gardens, houses, or war headquarters where the Prophet Muḥammad is recorded to have prayed. This is because the contemporary books written on mosques in Medina aimed to recognize the ones that are still solid or at least have ancient ruins, but seemed to have ignored or forgotten the Prophet's prayer places on which mosques were built once but no longer exists anymore. Muḥammad Ilyās 'Abd al-Ghanī's master thesis about the ancient mosques in Medina is one such source. This article intends to make a clear distinction between the places and the later built mosques. Besides, this paper offers an original classification for prayer places as 'Āliya and Sāfila. Sāfila, the lower Medina, extends from Sunh to the north of Masjid al-Nabawī while 'Āliya, the upper Medina, extends from Sunh to the south of Masjid al-Nabawī and after to Qubā'. The division of Medina into Sāfila and 'Āliya started in the Age of Ignorance (*Jāhiliyya*) and continued in the lifetime of the Prophet Muḥammad and clearly, remain valid for a while after his death. Yet, this article has one important limitation. It analyses only the

prayer places in 'Āliya beginning with the ones close to Masjid al-Nabawī and examines them within a historical context.

The aim of this article can thus be summarized as criticizing the books written on the history of Medina from anachronic records related to local tribe mosques built in the early Islamic history in Medina. Mainly the article indicates that during the lifetime of the Prophet Muḥammad, most of the so-called tribe mosques in the 'Āliya area were not already built structures but only places like gardens, houses, or war headquarters where the Prophet Muḥammad had prayed. Yet, this should not diminish the value of the sources written on Medina, which usually contain valuable narrations and insights. On the contrary, they are foundational to the early history of Islam with their variety of witnesses and detailed records of incidents.

Keywords: Yathrib, Medina, Sāfila, 'Āliya, Masjid, Anṣār, Prophet Muḥammad, Prayer, History of Medina, Anachronism.

Giriş

Evs ve Hazrec kabilesinin İslâm'la tanıştığı 620-622 yılları arasında, özellikle İslâm'ı tebliğ için giden ilk muhacirler ile bu süreçte Müslüman olup davetin yayılmasına katkı sağlayan ensarın önde gelenlerinin girişimleriyle namaz kılmaya ayrılan müstakil bazı mekânlar, Medine'de teşekkül etmeye başlamıştır. Hicretin ardından bizzat Allah Resûlü'nün emek ve gayretiyle inşasına başlanan ilk mescit Kubâ Mescidi, ikincisi ise Mescid-i Nebevî'dir. Allah Resûlü'nün vefatına kadar geçen on yıllık süre içerisinde ihtiyaç duyulduğunca ensar mahallelerinde bazı mekânlar namaz kılmaya ayrılmış ve ilk mahalle mescitleri bu şekilde teşekkül etmiştir. Bu mescitlerin bir kısmını, Allah Resûlü çeşitli vesilelerle ziyaret edip içinde namaz kılmıştır. Mamafih, seferde ve hizada on yıl boyunca Medine'nin yakın ve uzak çevresinde Allah Resûlü'nün umumiyetle namaz kıldığı yerler, mahalle mescitleri değil, bağbahçe, kuyu başı, sahâbe evleri başta olmak üzere açık ve kapalı alanlardır. Hz. Peygamber'in attığı her adımı dikkatle izleyen sahâbilerin aktarımları sayesinde, Allah Resûlü'nün namaz kıldığı mekânlarla ilgili pek çok rivayet kaynaklarda yer almıştır. Bunlar arasında konuya müstakil başlık ayıranlar şehir tarihlerdir. Şehir tarihlerinde, Hz. Peygamber'in ev, bağbahçe, savaş güzergâhı ya da karargâhı gibi herhangi bir mekânda namaz kılması ile namaz için ayrılmış özel mekânlar yani mescitlerde namaz kılması arasında bir ayırım gözetilmemiş, bu tür rivayetlerin tamamı aynı başlık altında incelenmiştir.

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânları eserinde müstakil olarak ele alan ilk müellif, tespit edebildiğimiz kadarıyla aynı zamanda bir ensâb âlimi ve hadis râvisi olan tarihçi İbn Zebâlêdir (ö. 199/814). Medine hakkında yazıldığı bilinen en eski şehir tarihi niteliğini taşıyan *Kitâbü'l-Medîne ve ahbâruhâ (Ahbâru'l-Medîne)* isimli eseri her ne kadar günümüze gelmemişse de muahhar şehir tarihçileri, teliflerini esas itibarıyla İbn Zebâlê'nin rivayetlerine dayandırdıkları için, onun Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlar ve mescitlerle ilgili verdiği bilgilerin önemli bir kısmı ulaşılabilir durumdadır. Konuya dair erken dönemde yazılmış ikinci önemli şehir tarihi İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medîneti'l-münevverê*'sidir. Bu iki şehir tarihinde kaydedilen rivayetler, tarihçi İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245), Medineli hadis âlimi Cemâleddîn el-Matarî (ö. 741/1340), Kahire'de doğmasına karşılık ömrünün elli yılını Medine'de geçiren Zeynüddîn el-Merâgî (ö. 816/1413) son olarak hadis ve fıkıh âlimi olmasının yanı sıra şehir tarihçiliği ile de meşhur olan Semhûdî (ö. 911/1506) tarafından genişletilip detaylandırılarak yeniden değerlendirilmiştir.

Bu makale, Hz. Peygamber'in içinde namaz kıldığı, hâli hazırda inşa edilmiş veya özel olarak namaz kılmak için ayrılmış mahalle mescitlerini değil, Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olmakla birlikte, vefatının ardından erken dönemde üzerinde mescit inşa edilen mekânları belirleyip incelemeyi hedeflemektedir. Konuyla ilgili bilgi veren çağdaş araştırmalardan Muhammed İlyas Abdülganî'nin *el-Mesâcîdü'l-eseriyye fi'l-Medîneti'l-münevverê* isimli eseri, muahhar şehir tarihleri gibi mescitlerin Medine'deki yeri ya da kalıntılarından hareketle yazıldığı için, Hz. Peygamber namaz kıldığı

ve sonradan üzerinde mescit inşa edildiği hâlde kalıntıları günümüze gelmemiş mekânları incelememektedir. Aynı durum Abdülğani'nin sıraladığı mescitler arasından, Hz. Peygamber'in vefatının ardından inşa edilmiş olabileceği ifade edilenleri ayıklayıp sıralayan Selahattin Yıldırım tarafından hazırlanmış muhtasar bir tebliğ için de geçerlidir. Her iki çalışmada da Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair rivayet bulunan ve şehir tarihlerince, erken dönemde üzerinde mescit inşa edildiği ifade edilen pek çok mekân hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Bu çalışmada öncelikli olarak Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada üzerinde mescit olmadığı hâlde, vefatının ardından mescit inşa edilen mekânların, hâli hazırdaki mahalle mescitlerinden tefrik edilmesi sağlanmıştır. Gerekli incelemeler yapıldıktan sonra tespit edilen mekânların nasıl tasnif edileceği de önemlidir. Muahhar şehir tarihleri umumiyetle mescitleri tasnif ederken, kendi dönemlerindeki bilinirliklerine atfı yaptığından, konuyu bugün okuyucuya dağılık gelebilecek bir üslupla ele almışlardır. Yani Mescid-i Nebevî'nin kuzeyinde ve nispeten uzak bir mesafede olan bir mescitle, Mescid-i Nebevî'nin yakınlarında ya da güneyinde yer alan bir mescit peş peşe zikredilebilmiştir. Çağdaş araştırmalarda bu durum daha da karmaşık bir hâl almıştır. Örneğin Abdülğani'nin Medine mescitlerini, bugünkü yerleri veya kalıntıları üzerinden incelediği yüksek lisans tezinde, hakkında bilgi verdiği otuz altı mescidin sıralaması alfabetik değildir. Mescitleri, Mescid-i Nebevî'ye olan mesafelerine göre tasnif etmemiş ya da Hz. Peygamber dönemindeki durumlarını belirleyici kriter olarak kullanmamıştır. Mescitlerin tasnifine dair hiçbir açıklayıcı bilginin yer almadığı tezde, yapılan sıralamanın mantığını tespit edebilmek mümkün değildir.¹ Bu makalede, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânların tasnifinde, daha önce herhangi bir kaynak ya da araştırmada kullanılmayan Âliye-Sâfile bölgesel ayrımı esas alınacaktır. Bunun için öncelikle "Âliye ve Sâfile Bölgeleri" başlığı altında, kaynaklardaki bilgilerden hareketle bölgelerin sınırları çizilip, Hz. Peygamber döneminde Medine nüfusunun iskânında oynadıkları rol hakkında bilgi verilecektir. Ardından Sâfile'deki mescitler, Mescid-i Nebevî'ye olan konumlarına göre sıralanıp incelenecektir. Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlar gözetilerek erken dönem İslâm tarihinde Âliye'de inşa edilen mescitler ile henüz Hz. Peygamber hayatta iken Medine'de inşa edilmiş bulunan mescitler bu makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.

1. Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Mekânlarda Mescit İnşa Edilmesi

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ilgili şehir tarihlerindeki hemen hemen her rivayet, erken dönem İslâm tarihinde Medine'de inşa edilen mescitlerle Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlar arasında bir bağ olduğunu ortaya koymak için yeterli karine taşımaktadır. Öte yandan konu ile ilgili elimizde, Allah Resûlü'nün namaz kıldığı mekân-mescit

1 Abdülğani'nin konuyu nasıl bir metodoloji ile ele aldığını izah etmesi beklenen "mukaddime"sinde daha ziyade "ziyaretçilerin Medine'ye geldiklerinde mescitleri ziyaret etmelerinin câiziyeti ile ziyaret esnasında ifrat ve tefritten kaçınmanın nasıl mümkün olacağına ilişkin konuları ele aldığı dikkatleri çekmektedir (*el-Mesâcid*, s. 10-2). Mukaddime'nin tamamı için bk. Abdülğani, *el-Mesâcid*, s. 9-15.

ilişkinini ortaya koyan çok daha somut veriler bulunmaktadır. Bunların belki de en önemlisi, sahâbilerin bir mekânı mescit olarak kullanmak istediklerinde önce, Allah Resûlü'nden orada namaz kılmasını istediklerine dair rivayetlerdir. Buhârî (ö. 256/870) kaynaklı bir rivayet bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır:

Hazrec kabilesinin Benî Sâlim b. Avf koluna mensup olan İtbân b. Mâlik (ö. 50/670), kabile mescidinde namaz kıldırıyordu. Gözlerinin artık görmediğini, yağmur yağdığında kabilesinin mescidi ile evi arasını kaplayan suların imamlık yapmasına engel teşkil ettiğini söyleyen sahâbî, Hz. Peygamber'den evinde namaz kılmasını istemiş, böylece orayı mescit edinebileceğini bildirmiştir. Hz. Peygamber de "İnşallah geleceğim." karşılığını vermiş ve bir öğleden sonra Hz. Ebû Bekir'i de alarak davet edilen yere gitmiştir. İzin isteyip içeri girdikten sonra buyur ettikleri hâlde oturmamış, hemen nerede namaz kılmasının istendiğini soruştur. İtbân evin bir köşesine işaret etmiş, böylece Hz. Peygamber, ev halkının saf tutmasıyla gösterdiği yerde iki rekât namaz kılmıştır.²

İtbân b. Mâlik'in ifadeleri, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerlerde mescit inşa edilmesi uygulamasının başlangıç noktasına işaret eden yönüyle önem taşımaktadır. Zira İtbân evini mescit hâline getirmek istediğinde bunu, Hz. Peygamber'i davet edip namaz kılmasını temin ederek gerçekleştirmiştir. Böylece Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak mescit işlevi gören mekânlar ortaya çıkmış olmalıdır. Öte yandan, Hz. Peygamber döneminde inşa edilmiş ve içinde namaz kılınmakta olan mahalle mescitlerini topluca bir arada zikreden rivayetler de bu durumu desteklemektedir. Hadis tekniği açısından mürsel kabul edilen bu rivayetlerden, içinde dokuz mescit ismi zikredilen ilkinde, konuya ilişkin şöyle bir giriş cümlesi mevcuttur: "Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile birlikte Bilal-i Habeşî'nin ezanı işitilip namaza durulan dokuz mescit bulunmaktadır."³ Altı adet mescit ismi zikredilen ikinci rivayetin giriş cümlesi şu şekildedir: "Hz. Peygamber Medine sınırları içerisinde şu mescitler dışında herhangi bir mescitte namaz kılmadı."⁴ Nihayet on adet mescit ismi zikredilen üçüncü mürsel rivayette ise giriş cümlesi olmaksızın doğrudan Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mescitler sıralanmıştır.⁵ Abdülganî, *el-Mesâci-dü'l-eseriyye*'sinde bu rivayetlere hiç değinmemiştir. Bir kısmı Hz. Peygamber dönemine dayanan Medine'deki tarihî mescitleri inceleyen bir eserde, Hz. Peygamber döneminde mescit olarak fonksiyon icra eden mekânları topluca bir arada zikreden rivayetlerin incelenmemesi, önemli bir eksikliklerdir.

Şehir tarihlerindeki rivayetler, sahâbenin talebi olarak başlayan uygulamanın, Allah Resûlü'nün vefatının ardından bir süre, sahâbenin Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerlerle

2 Buhârî, Salât 46; İbn Mâce, Mesâcid 8.

3 Ebû Davud, *el-Merâsîl*, s. 78-9; Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 458; Süheylî, *er-Ravzu'l-ünîf*, IV, 306; İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, III, 416. Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak faaliyet gösteren mescitler ayrı bir makalenin konusu olduğu için rivayetlerdeki mescit isimlerine burada yer verilmemiştir.

4 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 46-7.

5 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 47.

ilgili gözlemleri üzerinden devam ettiğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in Belî kabilesinin Üneyf koluna mensup olan Talha b. Berâ'nın⁶ Kubâdaki⁷ evine gerçekleştiği hasta ziyareti sırasında namaz kılmış olması buna örnektir.⁸ Matarî'nin İbn Zebâle'den naklettiği detaylara göre, Benî Üneyf'in ileri gelenlerinin sonradan durumu aralarında konuşup, Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yeri tespit etmeye çalışmışlardır. Nihayetinde ilgili mekân tespit edilmiş, böylece Kubâdaki Benî Üneyf Mescid'i ortaya çıkmıştır.⁹

Allah Resûlü'nün namaz kıldığı yerlerin tespiti üzerinden Medine'deki mescitlerin inşası süreci, Emevîler dönemine gelindiğinde tek elden yürütülen organize bir bayındırlık faaliyetine dönüşmüştür. İbn Şebbe'nin "Medineli ilim ehlerinden" ifadesiyle yer verdiği bir nakilde, Medine ve çevresindeki mescitlerin hepsinin Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerler gözetilerek duvarları müzeyyen taşlarla örülmek suretiyle inşa edildiği, bunun için Ömer b. Abdülazîz'in (hs. 99-101/717-720) mescitlerin yerini bilen kimselere danıştığı ifade edilmiştir.¹⁰ Konuyla ilgili muahhar şehir tarihçilerinden İbnü'n-Neccâr'ın verdiği bilgiler ise süreci daha da detaylı anlatması açısından önemlidir. Buna göre müellifimizin yaşadığı dönemde Medine'de harap hâlde mescitler bulunmaktadır. Bu kalıntılar, Velîd b. Abdülmelik (hs. 86-96/705-715) dönemine aittir. Çünkü Velîd b. Abdülmelik, Medine valisi olan Ömer b. Abdülazîz'e mektup yazarak Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mekânları araştırıp üzerinde mescit inşa edilmesini söylemiştir.¹¹

2. Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Mekânların "Mescit" Lafzıyla Rivayet Edilmesinin Meydana Getirdiği Anakronizm

Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak varlığını sürdüren mescitleri ya da bunlar içerisinde Hz. Peygamber'in namaz kıldıklarını topluca bir arada zikreden rivayetlerdeki mescit sayısı altı ile on arasında değişse de başta İbn Zebâle ve İbn Şebbe'nin nispeten erken döneme ait eserleri olmak üzere muahhar şehir tarihlerinde yer alan rivayetlere göre Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mescit sayısı, bu rakamın çok üzerindedir.¹² Bunun nedeni, Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bağ-bahçe, boş arazi ya da savaş karargâhı olan ve Allah Resûlü'nün vefatından sonra mescit inşa edilen bazı mekânların, bu aşamalar unutulmuş ya da bilindiği varsayılarak, Hz. Peygamber

6 İbn Hazm, *Cemhere*, s. 338.

7 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 217; Semhûdî, *Vefâ*, III, 245.

8 İbnü'z-Ziyâ, *Târih*, s. 309.

9 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 217; Semhûdî, *Vefâ*, III, 245.

10 İbn Şebbe, *Târih*, I, 53.

11 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 194-5.

12 Örneğin Semhûdî, kalıntıları kendi dönemine gelmemiş, yeri bilinmeyen mescitlerin sayısının kırk kadar olduğunu ifade etmiştir (*Vefâ*, III, 253). Abdülganî'nin *el-Mesâcidü'l-eseriyye* isimli tezinde, Medine'de kalıntısı bulunan otuz altı adet mescit ismi zikredilmiş, Yıldırım'ın tebliğinde ise Abdülganî'nin ele aldığı otuz altı mescit içinden, Hz. Peygamber döneminde henüz inşa edilmemiş olabileceğine işaret edilen yirmi tanesi ayrılarak "Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Yerlerde İnşa Edilen Mescitler" başlığı altında yeniden sıralanmıştır ("Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Yerlerin Mescitleştirilmesi", ilgili yerler).

namaz kıldığında da orada bir mescit varmış gibi nakledilmesi yani anakronizme düşülmesidir. Medine mescitleriyle ilgili *el-Mesâcidü'l-eseriyye*'sinde Abdülganî konuyu, tarih disiplininin usul ve kaidelerini gözetmeden, muahhar bir kaynak gibi rivayetleri art arda sıralayarak ele almış, anakronizm başta olmak üzere birtakım çelişki ve tutarsızlıkları fark etmemiştir. Eserinin mukaddimesinde ele aldığı mescitlerin tamamının Hz. Peygamber dönemine dayanmadığını kısaca ifade eden¹³ müellif, mescitleri incelerken şöyle bir anlatım tarzını benimsemiştir. Herhangi bir mescit ile ilgili rivayetleri aktarıp “Tarihî Süreç” başlığı altında mescidin Hz. Peygamber döneminde var olup olmadığını belirtmiş, ilk olarak hangi dönemde inşa edilmiş olabileceğine dair rivayetleri sıralamıştır. Ancak, mescitlerin inşa edilme kronolojisini sistemli olarak inceleme gereği duymadığı için aktardığı rivayetle yaptığı yorumun çeliştiğini fark etmemiştir. Yani delil olarak sunduğu rivayette, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yer, mescit olarak tanımlandığı hâlde müellif, ilgili mekânda Hz. Peygamber döneminde henüz mescit olmadığını ifade edebilmiştir.¹⁴ Abdülganî, anakronizm dışındaki birtakım çelişki ve tutarsızlıkları da fark etmemiştir. Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) Hz. Peygamber'e, Uhud Gazvesi (3/625) karargâhında bulunan bir mescitte yiyecek ikram ettiğini bildiren bir rivayet bu husustaki önemli örneklerdendir. Rivayeti olduğu gibi aktaran ve bu vesileyle dipnotunda Ümmü Seleme'nin kısa hayat hikâyesini zikreden müellif,¹⁵ Uhud Gazvesi sırasında henüz ümmehâtü'l-mü'mininden olmayan ve gazveye katıldığında dair hiçbir kaynakta bilgi bulunmayan Ümmü Seleme'nin, gazve karargâhında yer aldığı belirtilen bir mescitte neden Hz. Peygamber'e yiyecek ikram etmiş olabileceğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Şehir tarihlerinde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarla ilgili tespit edilebilen anakronik rivayetlerin en karakteristik olanlarından bir tanesi Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi (2/624) sırasında konaklayıp namaz kıldığı Sukyâ kuyuları ile ilgilidir. Konu ile ilgili bilgi veren kaynaklar, Hz. Peygamber'in hâli hazırda inşa edilmiş bir mescitte değil bölgede, kuyuların yanındaki arazide namaz kıldığını açık bir şekilde ifade etmişlerdir.¹⁶ İbn Zebâle ise bu konu ile ilgili hem kendi eseri hem de sâir Medine şehir tarihleri için karakteristik kabul edilebilecek şöyle bir anlatım tarzını tercih etmiştir: “Hz. Peygamber Sukyâda Bedir ordusunu teftiş etti, mescidinde namaz kıldı. Medine halkının geçiminin bereketli kılınması ve her yerden şehre rızık gelmesi için dua etti.”¹⁷ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bölge ya da arazi yani mekân, İbn Zebâle rivayetinde “mescit” olarak kayıtlıdır. Çünkü yukarıdaki başlıkta da açıkça izah edildiği üzere Hz. Peygamber'in namaz kıldığı

13 Abdülganî, *el-Mesâcid*, s. 12.

14 Örneğin bk. Abdülganî, *el-Mesâcid*, s. 106-7, 155.

15 Abdülganî, *el-Mesâcid*, s. 115.

16 Büyütu's-Sukyâ Akik Vadisi'nde yer alır. Sâfile bölge sınırları dışında kalan bu yerde Hz. Peygamber'in namaz kılması ile ilgili detaylı bilgi, Âliye-Akik başlıklı bir başka makalede ele alınacağından, rivayetleri detayına girilmemiş, sadece kaynaklardaki yerlerine atf yapılmıştır. İlgili kaynaklar için bk. Vâkîdî, *el-Megâzî*, I, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 1661 (V, 309) [ciltli atıflar klasik neşredir]; İbn Şebbe, *Târih*, I, 52; Tirmizî, *Menâkıb* 67; Heysemî, *Buğye*, III, 654.

17 Semhûdî, *Vefâ*, III, 200.

yerlerde sonradan mescit inşa edilmiştir. İbn Zebâle eserini yazdığı sırada Sukyâ'da bir mescit ya da en azından bir mescit kalıntısı vardı. İbn Zebâle de rivayet kendisine öyle ulaştığından veya mescidin kendi yaşadığı dönemdeki konumundan hareketle "Sukyâ kuyuları yakınındaki arazi" demek yerine "Sukyâ Mescidi" ifadesini kullanmıştır. Benzer bir üslup İbn Zebâle kadar olmasa da İbn Şebbe'de de mevcuttur. Ancak İbn Şebbe, İbn Zebâle'nin Hz. Peygamber döneminde mescit varmış gibi aktardığı bazı rivayetleri, aynı zamanda "موضع" ifadesiyle yani hâli hazırdaki bir mescitte değil de arazisinde namaz kıldığını bildiren varyantlarla birlikte zikrettiği için, konuyu anlamamıza katkısı daha fazladır.¹⁸ Bazen de İbn Zebâle de dâhil olmak üzere ilk dönem kaynaklarının arazi olarak ifade ettiği yerler, muahhar kaynaklarca mescide dönüştürülmüştür. "Bakî'ûz-Zübeyr" buna örnektir. Semhûdî, başta İbn Zebâle olmak üzere önceki kaynakların hiçbirisi Bakî'ûz-Zübeyr'deki bir mescitten söz etmediği hâlde, konuyu "Bakî'ûz-Zübeyr Mescidi" başlığı altında ele alarak okuyucuya, Hz. Peygamber döneminde burada bir mescit inşa edilmiş olduğu izlenimini vermiştir.¹⁹ Öte yandan Semhûdî'nin ilk dönem kaynaklarında mescit olarak zikredilen birtakım rivayetleri eleştirdiği durumlar da söz konusudur.

3. Âliye ve Sâfile Bölgeleri

Yesrib, milattan önceki dönemlerden itibaren, önce en eski Arap kabilesi olarak kabul edilen Amâlika, sonra Yahudiler, sonra Kahtâniler'den Evs ve Hazrec'in yerleştiği bir şehirdir. İslâm öncesinde müşrik Araplarla Yahudiler çeşitli ittifaklarla Yesrib'e yerleşirken şehrin mahallelerinin oluşumunda belirleyici esas kabileciliktir. Müşrik olsun Yahudi olsun her bir kabile kendi mahallesini oluşturmuş, bu mahallelerde (utum: اطم - ucum: اجم),²⁰ hayvan barınakları, bahçeler, kuyular inşa edilmiştir. Mekke'nin Kâbe'den ötürü sahip olduğu merkez mekân olgusundan mahrum Yesrib'de, Yahudi ve Arap kabileleri kendi mahallelerini merkez edinerek hayatını sürdürmüştür.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Mescid-i Nebevî'nin ve hâne-i saâdet odalarının inşasıyla birlikte Yesrib adım adım Medînetü'r-Resûl'e yani Peygamber'in Şehrine dönüşürken aslında bir merkeze de kavuşmuştur. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'yi, hemen yakınında çarşı-pazarı, mezarlığı ve meydanı tesis etmesiyle çehresi değişen şehirde, muhacirlerin yerleşme çabalarının yanında üç büyük Yahudi kabilesinin sürülmesi sonucu hem demografik yapı hem de mahallelerin yeri ve konumu değişmiş, yeniden şekillenmiştir.

18 Örneğin bk. İbn Şebbe, *Târih*, I, 43.

19 Semhûdî, *Vefâ*, III, 236.

20 Utum: اطم, kelimenin "حصن مبني بحجارة" şeklindeki anlamından ötürü Türkçe'ye "kale" şeklinde tercüme edilmektedir (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 83). Oysa ki utum aynı zamanda "كل بيت مربع مسطح" yani "kare yapılı geniş bir yüzeye yayılmış her türlü ev" şeklinde tanımlanmaktadır. Kaynaklarımızda yer alan ve Medine'de Yahudi ve Arap kabilelerine ait irili ufaklı yüzlerce utum bulunduğu dair rivayetler (İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 38, 42) ile kelimenin, kabile ismi ile birlikte kullanıldığında tek bir ev ya da yapıdan ziyade mahalleye işaret ettiğini gösteren nakiller (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 116) anlam çeşitliliğini desteklemektedir. Bu nedenle utum kelimesi makalemizde, anakronik bir yanlışla düşmeme adına tercüme edilmeden Arapça aslıyla kullanılmıştır.

Bu değişimde Medine'nin henüz Yesrib'ken sahip olduğu Âliye-Sâfile ayırımı oldukça önem arz etmektedir.

Âliye-Sâfile ayırımını açıklamak üzere iki farklı tanım yapılmıştır. Yâkût'un (ö. 626/1229) *Mu'cem*'inde bildirildiğine göre Medine'nin Necid'e bakan yönü üzerinde bulunan küçük-büyük bütün yerleşim yerleri "Âliye/Avâlî", Tihâme denilen sahil şeridinde bakan kesimi ve aşığı ise "Sâfile" olarak isimlendirilir.²¹ Buradaki Necid ve Tihâme ifadeleri esasen, Hicaz'ın kelime anlamı olan "iki şeyi birbirinden ayıran sınır" tanımlamasına atıf yapmakta ve zahir görüldüğü üzere Medine'nin de içinde yer aldığı Hicaz'ın, Tihâme ile Necid'i birbirinden ayırdığı görüşünü esas almaktadır. Bu durumda Medine'nin Âliye'si Necid tarafını, Sâfile'si ise Tihâme tarafını ifade etmektedir. Taberî'nin (ö. 310/923) Yâsîn Sûresi'nin 51. âyetinin tefsirinde kabir anlamına gelen "الاجداث" kelimesini açıklarken zikrettiği Âliye-Sâfile ifadeleri bu tanım çerçevesinde anlaşılabilir. O, "جدث" kelimesinin Âliye halkının telaffuzu olduğunu, aynı kelimeyi Sâfile halkının "ف" ile yani "جدف" şeklinde telaffuz ettiğini söylemiştir.²² Öte yandan Âliye-Sâfile ayırımının Medine şehri için bir başka anlamı daha mevcuttur. İbn Receb (ö. 795/1393), bu ayırımı ilk dikkat çekenlerdendir. Müellif Buhârî şerhinde Kubâ ve çevresini Âliye olarak tanımladıktan sonra, Yâkût'un yukarıda anılan Tihâme-Necid ayırımını esas alan tanımına "kile" sığasıyla yer vererek, onu arka plana atmıştır.²³ İki asır sonrasında Semhûdî bu ayırımı daha da netleştirerek, Yâkût'tan nakille yukarıda zikredilen rivayetin,²⁴ Medine'ye özel olan Âliye-Sâfile ayırımını tanımladığını, Medine'nin, yarısının Hicaz yarısının Tihâme bölgesinde yer aldığını savunan birtakım görüşlere de katkı sağlamayacağını, Medine'nin Hicaz'da yer alan yönüyle açık bir şekilde tamamen Âliye'de olduğunu, ilk dönem kaynaklarımızdaki Âliye-Sâfile kelimelerinin kullanıldığı bağlamın Medine özelinde ayrıca bir ayırımını gerekli kıldığını ifade etmiştir.²⁵

Kaynaklardaki rivayetler incelendiğinde gerçekten de Medine'ye özel bir Âliye-Sâfile ayırımı olduğu, bunun Hicaz'ın Arap Yarımadası'ndaki konumuna işaret eden bir yönü bulunmadığı görülür. Vâkîdî (ö. 207/823) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) eserleri, bu terimlerin Hz. Peygamber döneminde Medine için ne anlama geldiğinin tespiti açısından önemlidir. İbn Hişâm'ın nakline göre hicretin ikinci yılında gerçekleşen Bedir Gazvesi sonrası zafer müjdesini vermek üzere Âliye bölgesine Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Sâfile bölgesine ise Zeyd b. Hârise (ö. 8/629) gönderilmiştir. Zeyd, musallâda durup zafer müjdesini vermiştir. Sâfile bölgesine gönderilen Zeyd'in Mescid-i Nebevî'nin yakınlarındaki musallâda durup müjde vermesi, burasının Sâfile bölgesi olarak kabul edildiğini göstermesi açısından önemlidir.²⁶ Mescid-i Nebevî'nin güneyinde yer alan Kubâ ise Âliye bölgesinde yer almaktadır. İbn Sa'd

21 Yâkût, *Mu'cem*, IV, 79.

22 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIX, 454-5.

23 İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, III, 205.

24 Semhûdî rivayet için Kâdî İyâz'ı kaynak olarak göstermişse de onun herhangi bir eserinde bu rivayeti tespit edemediğimizden rivayeti aynı lafızlarla zikreden coğrafyacı Yâkût'tan naklettik.

25 Semhûdî, *Vefâ*, IV, 111.

26 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 360; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 408; Semhûdî, *Vefâ*, IV, 90.

(ö. 230/845), Kubâ'nın Âliye'de yer aldığını açıkça zikretmiştir.²⁷ Mescid-i Nebevî ile Âliye bölgesinin başlangıcı arasındaki mesafeye dair, bir milden sekiz mile kadar farklı rivayetler vardır.²⁸ Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) gelen bir rivayet, ikinci namazını vaktin başlangıcında Mescid-i Nebevî'de kılan bir kimsenin henüz güneş batmaya meyletmeden yani yukarıda iken Avâlî'ye ulaşabildiğini bildirmektedir ki bu da bölgenin en azından başlangıç noktasının Mescid-i Nebevî'ye mesafesini açıkça bildiren yönüyle önemlidir.²⁹

Âliye ile Sâfile arasındaki sınırla ilgili iki farklı tanım mevcuttur. İlkinde göre Buthân suyu üzerine yapılan ve Benî Kaynuka toprakları içerisinde bulunan köprü, Mescid-i Nebevî merkezli yeni Medine ile Âliye bölgesini birbirinden ayıran sınırdır.³⁰ Âliye-Sâfile ayırımında sınır teşkil ettiği bildirilen bir diğer yer ise Sünh'tür. Sünh kaynaklarda, bazen Sâfile'de bazen de Âliye'de gösterilmiştir. Örneğin Semhûdî Sünh'ü, Âliye'nin en uç noktası olarak tanımlayıp daha aşağıya inenin Sâfile'ye girmiş olacağını söyleyerek burayı, Âliye sınırları içerisinde göstermiştir.³¹ İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) kaydettiği bir rivayette ise Sâfile, "Benî Hâris yurdu ve aşağısı" şeklinde açıklanmıştır. Bu durumda Benî Hâris'in yaşadığı Sünh, Sâfile'ye dâhil edilmiş olmaktadır.³² Mezkûr rivayetler, karışıklığa yol açmaktan ziyade, Sünh'ün gerçekten de Âliye ile Sâfile arasında sınır teşkil ettiği bilgisini teyit etmektedir. Anlaşılan Sünh, Mescid-i Nebevî'nin en azından bir mil kadar güneyine tekabül etmekte³³ ve Kubâ'yı da içine alıp aşağıya doğru genişleyecek şekilde Âliye olarak isimlendirilmekte, Sünh'ün kuzeyi ise Mescid-i Nebevî'yi de içine alacak şekilde Sâfile olarak adlandırılmaktadır.

Bedir Gazvesi için yapılan hazırlıklar çerçevesinde Vâkıdî'nin zikrettiği bir rivayet, hem Âliye-Sâfile ayırımına işaret etmekte hem de yukarıda, Sâfile bölgesinde yer aldığı belirtilen Mescid-i Nebevî ve çevresinin Medine olarak da isimlendirildiğini, yani merkez olmaya başladığını ortaya koymaktadır.³⁴ Rivayete göre Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'ne (2/624) çıkarken yerine görevli olarak Medine'ye Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir'i, Kubâ ve Âliye halkına ise Âsım b. Adî'yi tayin etmiştir.³⁵ Semhûdî, Hz. Peygamber'in Medine'de bir kıtlık döneminde Mescid-i Nebevî'ye fakirlerin istifade etmesi için hurma salkımları getirilip asılmasını istemesinin ardından, Uveyym b. Sâide'nin getirdiği bir hurma salkımının, Âliye ve Sâfile

27 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 19.

28 Semhûdî, *Vefâ*, IV, 111-2.

29 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 871 (III, 162); Müslim, *Mesâcid* 192; Ebû Davud, *Salât* 5; Semhûdî, *Vefâ*, IV, 112.

30 Semhûdî, *Vefâ*, I, 305.

31 Semhûdî, *Vefâ*, IV, 314.

32 İbn Asâkir, *Târîh*, XXVI, 377; Zehebî, *Siyer*, II, 100. Benî Hâris- Sünh ilişkisine aşağıda "Benî Hâris b. Hazrec Yurdu" başlığı altında değinilecektir.

33 Bu durumun Fîrûzâbâdî tarafından "Sünh'le Allah Resûlü'nün evi arası bir mildi" şeklinde ifade edilmiş olması gerçekten çok dikkat çekicidir (*el-Megânim*, s. 187).

34 Semhûdî bu hususa, kendi döneminde artık Medine'nin kuzeyinin özel olarak Sâfile şeklinde anılmadığını ifade etmek suretiyle işaret etmiştir (*Hulâsa*, II, 635).

35 Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 101; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, IV, 62. Kubâ ve Âliye'de Âsım b. Adî'nin görevlendirilmesine ilişkin olarak ayrıca bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 466.

bölgesinden pek çok fakiri sevindirdiğine dair bir rivayet kaydetmiştir.³⁶ İlk dönem kaynaklarında Âliye-Sâfile ayrımı, hurma bahçelerinin sulanması sırasında Mehzûr suyundan bu bölgelerin nasıl istifade edeceğine ilişkin olarak Hz. Peygamber'in belirlediği çeşitli standartlar çerçevesinde de söz konusu edilmiştir.³⁷ Medine özelindeki Âliye-Sâfile ayrımı, Allah Resûlü'nün vefatından sonra da devam etmiştir. İbn Asâkir'in nakline göre Kubâda merkep üzerinde Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbâs'ın (ö. 32/653) vefatını duyuran görevliler, ensar yurtlarını tek tek dolaşp sonunda Sâfile'ye, Benî Hâris'in yaşadığı yurda gelmişlerdir.³⁸ Yukarıda Hazrec'e bağlı bir kol olan Benî Hâris'in yaşadığı Sünh'un Âliye-Sâfile ayrımında yer alan bir yerleşim yeri olduğu izah edildiğinden habercinin, Kubâdan çıkıp duyuru yaparak Mescid-i Nebevî yönüne yani Âliye'den Sâfile'ye geldiği anlaşılmaktadır.

Âliye/Avâlî bölgesi, çok erken bir dönemde³⁹ Medine'ye gelen Yahudilerin yerleştiği bir bölgedir. Hatta Yâkût eserinde Yahudilerin Medine'ye geldiklerinde önce Sâfile bölgesine yani sonradan Mescid-i Nebevî'nin inşa edileceği daha kuzeydeki bölgeye indiklerini, fakat havası iyi gelmeyince Buthân⁴⁰ ve Mehzûr suyunun suladığı Âliye bölgesine geçip burada yerleştiklerini bildirmektedir.⁴¹ İbnü'n-Neccâr, Benî Nadîr ve Benî Kurayza Yahudilerinin bölgeyi yurt edindiklerini ve zamanla yeni kuyular, evler, utumlar ve tarım yapılabilecek alanlar inşa ettiklerini kaydetmiş, hatta Yahudilerin inşa ettikleri utumların sayısının toplam 59 olduğuna ilişkin bir bilgiye de yer vermiştir.⁴² İbn Şebbe de, Medine'nin Âliye bölgesinde yer alan⁴³ ve Benî Kurayza topraklarından gelen Mehzûr suyunun, taşıdığı dönemde Mescid-i Nebevî'ye kadar ulaştığını bildiren bir rivayet zikretmektedir.⁴⁴

İbnü'n-Neccâr, Evs ve Hazrec'in Âliye ile Sâfile'nin farklı yerlerine dağılıp yerleştiklerini ve toplamda 127 utum inşa ettiklerini bildirmiştir.⁴⁵ Medine şehir tarihiyle ilgili önemli bir eseri olan Matarî, Medine'de yaşayan Kahtânî asıllı iki büyük Arap kabilesinden birisi olan Hazrec'in, Yesrib'in Sâfile bölgesine yerleştiğini ifade etmiştir. Âliye ise Evs'in yurdu olmuştur.⁴⁶ Mescid-i Nebevî'nin üzerine bina edildiği arazinin, Hazrec'in Benî Neccâr koluna mensup iki yetim kardeşten satın alınması bu noktada önemlidir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber

36 Semhûdî, *Vefâ*, II, 51.

37 Mehzûr suyunun Âliye ve Sâfile bölgeleri tarafından kullanımına ilişkin detaylı rivayetler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 9; İbn Şebbe, *Târîh*, I, 109; Ebû Davud, *Kadâ'* 31.

38 İbn Asâkir, *Târîh*, XXVI, 377; Zehebî, *Siyer*, II, 100.

39 Semhûdî'nin Yahudilerin Medine'ye gelmeleri ile Hz. Musa ve Harun dönemi arasında bağlantı kuran rivayetlere yer vermiş olması, erken dönem ifadesinin, oldukça geriye çekilebildiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir (*Vefâ*, I, 300). Konuyla ilgili farklı rivayet ve değerlendirmeler için bk. Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, s. 87-93.

40 Buthân suyunun bir kolu olan Müzeynib'in suladığı vadiye bir diğer Benî İsrail kökenli Yahudi kabilesi olan Benî Nadîr yerleşmiştir (Semhûdî, *Vefâ*, I, 300).

41 Yâkût, *Mu'cem*, I, 529.

42 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 38; Semhûdî, *Vefâ*, I, 129, IV, 111.

43 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 119.

44 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 109, 119.

45 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 42.

46 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 218.

Mescid-i Nebevî'yi inşa edeceği arazinin olduğu bölgeye yani Sâfile'ye gelmeden önce Kubâda, yani Âliye bölgesinde konaklayıp bir süre orada kalmıştır. Ardından Mescid-i Nebevî'yi inşa edeceği Sâfile bölgesine yönelmiştir. Hz. Peygamber'in hicret ettiği dönemde Yesrib'de herkesçe kabul gören bir merkez olmadığından, Allah Resûlü'nün Kubâda kalıcı olarak ikamet etmeyip kuzeye doğru yönelmesinde, Hazrec'in Benî Neccâr kolu ile arasındaki akrabalık bağı önemli bir rol oynamış olmalıdır. Yeni geldiği bir şehirde Allah Resûlü, akrabalarının olduğu, küçükken ziyaret ettiği, aşına olduğu bölgeye doğru yönelmiştir. Hz. Peygamber'in hicretinden uzun yıllar önce Evs ile Hazrec arasında oluşmuş ve kemikleşmiş olan münâferet ile kan davaları dikkate alındığında, yaşam alanları arasındaki bölgesel farklılık daha da anlamlı bir hâl almaktadır. Öte yandan eserini telif ederken Matarî'den çokça yararlanan Semhûdî, sefinin "Evs'in Âliye'ye, Hazrec'in ise Sâfile'ye yerleştiği" yönündeki açıklamasına şerh koyma ihtiyacı hissetmiştir. Sebebi de Hazrec'e ait bazı boylara Âliye'de, Evs'e ait bazı boylara ise Sâfile'de rastlanabilmesidir.⁴⁷ Semhûdî'nin bu yorumu "Yahudilerin Medine'den sürülmesinden sonra ensar kabilelerinin yurtlarının şekillenmesini anlattığı" bir başlık altında yapması ilgi çekicidir. Çünkü Evs ile Hazrec arasında barışın sağlandığı, Yahudilerin Medine'den çıkarılmasıyla ensar ve muhacir yurtlarının yeniden şekillendiği, Mescid-i Nebevî'nin tüm kabilelerce merkez sayılan bir mekân hâline geldiği Hz. Peygamber döneminde, elbette ki Âliye ile Sâfile arasında Evs ve Hazrec geçişleri olması son derece normaldir. Câhiliye dönemi için ise Matarî'nin Evs ve Hazrec yurtları arasında yaptığı ayırım oldukça önemli ve anlamlıdır.

4. Sâfile Bölgesinde Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Mekânlar

Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'nin bir mil kadar güneyindeki Sünh bölgesinden başlayıp kuzeyde Seniyyetü'l-Vedâ ve Uhud istikametine doğru genişleyen Sâfile bölgesinde namaz kıldığı alanların tespitinde başlangıç noktası olarak Mescid-i Nebevî esas alınmış, önce Mescid-i Nebevî'nin çevresindeki alanlar, ardından Mescid-i Nebevî'nin kuzeyinde belirli bir mesafede bulunan mescitler incelenmiştir. Bu başlık altında son olarak Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi (5/627) ve Uhud Gazvesi güzergâhı ve karargâhı üzerinde namaz kıldığı alanlar ele alınmıştır.

4.1. Mescid-i Nebevî'ye Yakın Olan Ev ya da Bahçeler

4.1.1. Esvâf Yolu Üzerindeki bir Hurma Bahçesi

Coğrafyacılar göre Esvâf, Medine haremî sınırları içerisinde bir yerdir.⁴⁸ Ayrıca kile lafzı ile Bakî denilen bölgenin yakınlarında olduğu ve Zeyd b. Sâbit'in vakfettiği bir mülk olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Bakî,⁵⁰ Mescid-i Nebevî'ye yakınlık anlamına gelmektedir. Hz. Pey-

47 Semhûdî, *Vefâ*, I, 157.

48 Bekrî, *Mu'cem*, I, 151; Yâkût, *Mu'cem*, I, 227.

49 Yâkût, *Mu'cem*, I, 227.

50 Bakî ile ilgili detaylı bilgi, aşağıda *Bakî'ü'z-Zübeyr* başlığı altında zikredilmiştir.

gamber'in Esvâf bahçelerinden birinde kıldığı namazı aktaran rivayetler, bu bilgiyi desteklemektedir. Çünkü Allah Resûlü, Mescid-i Nebevî'den çıkıp kısa bir süre yürüyerek bu bahçeye varmıştır. Pek çok hadis kaynağında yer alan rivayetin Hâkim (ö. 405/1014) tarafından tahrîc edilen Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) nakli şöyledir:

Mescide girdim, Hz. Peygamber çıkıyordu. Arkasından yürüyerek hissettirmeden takibe koyuldum. Hurma bahçesine girdi, kibleye döndü, secde etti. Uzun kalınca ruhunu teslim etti zannedip yanına geldim. Yüzüne bakmak için eğildim, başını kaldırdı ve neden orada durduğumu sordu. Sonra şöyle buyurdu: "Bahçeye girince Cebrail ile karşılaştım. Cebrail, bana selam verilip salât-ü selâm getirilmesinin Allah katında karşılığının olacağını müjdeledi. Ben de şükür secdesine kapandım."⁵¹

Hâkim rivayetinden hurma bahçesinin Mescid-i Nebevî yakınlarında olduğu anlaşılrsa da Esvâf ismi zikredilmez. Bu detay hadisin diğer tarihlerinde mevcuttur. Ebû Ya'lânın (ö. 307/919) yer verdiği versiyonda Abdurrahman b. Avf, kendisi ile birlikte dört-beş kişilik bir grubun, bir ihtiyacı için dışarı çıktığında Hz. Peygamber'i takip edip hizmet etmeyi görev edindiklerini, yine bir gün nöbeti devralmak üzere geldiğinde Hz. Peygamber'in çıktığını görüp takibe koyulduğunu ve Esvâf bahçelerinden birisine girdiğini ifade etmiştir.⁵² Ebû Ya'lânın kaydettiği bir diğer tarihte ise Abdurrahman b. Avf, mescide yaklaştığı sırada (rahbe: رحبة)⁵³ Hz. Peygamber'i, Bakî mezarlığına bakan kapıdan çıkarken görmüş ve bir süre bekleyip peşi sıra yola koyulmuştur. Ayrıca Hâkim rivayetindeki şekliyle sadece secde etmemiş, abdest alıp iki rekat namaz kıldıktan sonra şükür secdesine kapanmıştır.⁵⁴ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise rivayeti, Esvâf detayı olmadan, gittiği yerin "Hz. Peygamber'in sadakası" yani vakfettiği bir yer olduğu ifadesiyle ve yine namaz kıldığından bahsetmeksizin şükür secdesi detayıyla vermiştir.⁵⁵ Hz. Peygamber'in vakfettiği yerler Benî Nadîr yurdundaki bahçelerdir.⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçen "sadaka" ifadesi, Mescid-i

51 Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 344-5; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, XII, 424. Hâkim, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğu hâlde eserlerine almadıkları bu rivayet hakkında "Şükür secdesi hususunda bundan daha sahih bir rivayet bilmiyorum." demiştir. Allah Resûlü'nün bağ-bahçe ya da başka mekânlarda Cebrâil'le konuşup bu tür müjdelere alması hadis kitaplarında sıkça rastlanan bir durumdur. Hadis tekniği açısından senedinde problem görülmeyen bu hadisle ilgili bizim ilgilendiğimiz husus, bu hadisenin cereyan ettiği mekân yani Mescid-i Nebevî'nin yakınlarındaki bahçedir. Öte yandan hadis, metin açısından "Allah ve melekler Peygamber'e salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun." mealindeki Ahzâb Sûresi 56. âyetle anlam açısından uyumludur. Bu nedenle hadisin, sadece mescitlerle ilgili kısmına değil salât ve selâm ile ilgili içeriğinin tamamına yer verilmesi uygun görülmüştür.

52 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II, 165; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, XII, 424.

53 Rahbe kelimesi mescit ya da ev için kullanıldığında, o mekânın sınırlarını ve genişliğini ifade eden bir anlam kazanmaktadır (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 49). İslâm tarihinin ilerleyen dönemleri için avlu tanımını kazanmış olsa da incelediğimiz dönemde Mescid-i Nebevî için avlu ifadesini kullanmak anakronik yorumlara sebep olduğundan doğru görülmemiştir.

54 Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, II, 158.

55 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 152 (I, 192); Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, VIII, 206. Heysemî, hadisin ricâlinin sika olduğunu söylemiştir (*Buğye*, II, 578).

56 Benî Nadîr yurdu Âliye bölgesinde yer aldığından "Hz. Peygamber'in Sadakaları" olarak bilinen hurma bahçeleriyle ilgili detaylı bilgi, Allah Resûlü'nün Âliye bölgesinde namaz kıldığı mekânları inceleyeceğimiz bir başka makalede ele alınacaktır. Konu hakkındaki birkaç rivayet için bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 378; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 502-3; İbn Seyyidünnâs, *Uyünü'l-eser*, I, 240.

Nebevî yakınlarında da vakfettiği bahçeler olduğuna işaret olabilir. Öte yandan kastedilenin, coğrafya kitaplarında zikredildiği gibi Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundan olan Zeyd b. Sâbit'in bahçesi olduğu da düşünülebilir. Her ne kadar Zeyd b. Sâbit hakkındaki bu bilgi "kîle" lafzıyla zikredilmiş olsa dahi, Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'yi inşa ettiği arazinin Neccâroğulları'na mensup iki yetime ait olduğu hatırlandığında bu ihtimal mümkün gözükmemektedir. Belki de Zeyd, bu bahçenin kullanımını Hz. Peygamber'e hasretmiş, Hz. Peygamber de tıpkı Benî Nadîr bahçeleri gibi burayı da Müslümanların kullanımına vakfetmiştir. Semhûdî de herhangi birisinin tercih edilmesini gerektirecek bir veriye ulaşamadığından olsa gerek eserinde, tüm bu seçeneklere işaret etmekle yetinmiştir.⁵⁷

Allah Resûlü'nün namaz kıldığı Esvâf'taki bu mekânda, ilerleyen asırlarda bir mescit inşa edilmiştir. Semhûdî, 8×8 zira ölçüsünde inşa edilen bu mescidin, Esvâf bölgesine doğru yola çıkan bir kimsenin sağ tarafında kaldığını, Bakî'ü'l-Esvâf diye bilinen yeri geçip sağdaki yolu takip edince Bahîr diye bilinen hurma bahçesinin yanında bu mescidin görüleceğini ifade etmiştir.⁵⁸ Matarî eserinde Medine mescitlerinin tamamını zikrettikten sonra "Medine'de bulunup zikretmediğim iki mescit kaldı. Birisi Vedâ Tepesi'ndedir. Diğeri ise daha aşağı yolda bulunan gerçekten çok küçük bir mescittir." demiştir.⁵⁹ İşte Semhûdî, Matarî'nin bahsettiği bu ikinci mescidin Esvâf yolu üzerindeki bu küçük mescit olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

4.1.2. Bakî'ü'z-Zübeyr

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in, bi'setin ilk yıllarında Mekke'de Müslüman olan, halasının oğlu Zübeyr b. el-Avvâm'a (ö. 36/656) çeşitli araziler iktâ ettiği kaydedilmektedir. Bunlardan birisi Benî Nadîr topraklarında diğeri ise Süreyr'de bir arazidir.⁶¹ Hz. Peygamber'in Zübeyr'e iktâ ettiği bir diğer arazi ise Bakî'ü'z-Zübeyr olarak adlandırılmıştır. Şehir tarihleri, Allah Resûlü'nün burada namaz kıldığını bildiren rivayetlere yer vermişlerdir. İbn Şebbe'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber'in yanına gelen Zübeyr, Bakî'den kendisine arazi vermesini istemiş, Hz. Peygamber'in verdiği arazi de Bakî'ü'z-Zübeyr olarak anılmıştır.⁶² Bilindiği üzere Bakî, Allah Resûlü'nün Mescid-i Nebevî'nin inşası için satın aldığı arazinin yakınlarında bulunan, garkad denilen çalılarla kaplı bir araziydi. Allah Resûlü bu arazinin bir kısmının ıslah edilerek mezarlığa dönüştürülmesini emretmişti.⁶³ İbn Sa'd, her ne kadar bu arazinin Zübeyr'e iktâ edilmesiyle ilgili doğrudan bir nakle yer vermemişse de Hz. Peygamber'in başka

57 Semhûdî, *Vefâ*, III, 210-1.

58 Semhûdî, *Vefâ*, III, 209

59 Bu ifade Matarî'nin eserinde tespit edilememiştir. Ancak Merâğî'nin, mescitlerle ilgili konuyu birebir Matarî'den aktardığı Medine şehir tarihiyle ilgili eserinde yer almaktadır (*Tahkîk*, s. 183).

60 Semhûdî, *Vefâ*, III, 209. Abdülganî, Esvâf yolu üzerindeki bu mescidi Şükür Mescidi (Ebû Zer Mescidi) başlığıyla eserine almış ve mescidin tarih boyunca geçirdiği değişimler ve Medine'deki güncel konumu ile ilgili bilgiler vermiştir (*el-Mesâcid*, s. 94-7). Mescidin resmi için bk. *el-Mesâcid*, s. 92.

61 Benî Nadîr topraklarında bir araziye iktâ etmesine ilişkin olarak bk. Buhârî, Fardu'l-humus 19. Süreyr denilen bir araziye iktâ etmesine ilişkin olarak bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 462 (II, 156); Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II, 290.

62 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 141.

63 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 397.

sahâbîlere iktâ ettiği bir araziye tarif ederken “Bakî’u’z-Zübeyr ile Benî Mâzin arasında” ifadesini kullanmıştır. Neccâroğulları’nın dört ana kolundan birisi olan Benî Mâzin’in yurdu, Hazrec’e bağlı Benî Züreyk yurdunun yakınında,⁶⁴ Mescid-i Nebevî’nin güney doğu istikametindedir.⁶⁵ Semhûdî’nin *Hulâsatü’l-vefâ*’sında Bakî’u’z-Zübeyr’in, musallânın güneyinde kaldığı ifade edilmiştir ki bu da diğer kayıtlarla örtüşmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla Bakî’u’z-Zübeyr, Hz. Peygamber’in Süreyr ya da Benî Nadîr topraklarında iktâ ettiği arazilerden farklı, Mescid-i Nebevî’ye yakın bir arazidir. Hz. Peygamber’in, iktâ ettiği bu arazide kuşluk namazı kıldığına dair İbn Zebâle naklinin detayları şu şekildedir: Hz. Peygamber kuşluk namazını Bakî’u’z-Zübeyr’de rekâtlar⁶⁷ olarak kıldı. Ashabı, “Bu namazı kılmıyordun?” deyince Hz. Peygamber “Bu namaz istek ve korku namazıdır, bırakmayın.” buyurdu.⁶⁸ Mescid-i Nebevî’nin yakınlarında Bakî’u’z-Zübeyr denilen bir yer olduğu bilgisi başka kaynaklarla desteklenebilmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in burada kuşluk namazı kıldığına dair rivayet başta İbn Zebâle olmak üzere şehir tarihlerine özgüdür. Matarî, Allah Resûlü’nün Bakî’u’z-Zübeyr’de namaz kıldığını bildiren rivayete yer verip bu mekânın kendi döneminde bilinmediğini ifade etmiştir.⁶⁹ Semhûdî mezkûr veriler ışığında burada bir mescit inşa edildiğini düşünmüş olacak ki konu başlığını “Bakî’u’z-Zübeyr Mescidi” olarak belirlemiş ve bu mescidi, binası ya da kalıntıları kendi dönemine intikal etmemiş, ancak yeri ve konumu bilinen mescitleri incelediği kısımda ele almıştır. Oysaki bizzat kendisinin kaynak olarak gösterdiği İbn Zebâle başta olmak üzere konuyu ele alan sâbık kaynaklar, burada inşa edilmiş bir mescitten hiç bahsetmemiştir. Anlaşılan Semhûdî, eserinin “Medine’deki Mescitler” bölümüne giriş yaparken de belirttiği üzere, “Allah Resûlü’nün namaz kıldığı bildiren her yerde muhakkak bir mescit inşa edilmiş olduğu” ilkesinden hareketle Bakî’u’z-Zübeyr’de bir mescit inşa edilmiş olduğunu düşünmüştür. Böylece Bakî’u’z-Zübeyr, üzerinde mescit inşa edilmesi süreci netleştirilemese de Hz. Peygamber’in namaz kıldığı bir mekân olarak kaynaklara geçmiştir.

4.1.3. Sa’d b. Ubâde’nin Utumu ve Benî Hudâre Yurdu

Hz. Peygamber’in ensardan Hazrec’in Benî Sâide kolunun reisi olan ve Hz. Peygamber’in Medine günlerinde yanında yer alıp çoğu önemli hadisede aktif rol alan Sa’d b. Ubâde (ö. 14/635) ile yakın ilişkiler içerisinde olduğu muhakkaktır. Medine’de geçirdiği 10 yıllık süre içerisinde muhakkak Sa’d’ın evine ve bahçesine ziyaretler gerçekleştirmiş olmalıdır. Nitekim İbn Şebbe’nin eserinde Hz. Peygamber’in, Sa’d b. Ubâde’ye ait bahçenin yanında yer alan yine Sa’d b. Ubâde’ye ait utumdaki bir taşın üzerine elini koyduğu bildirilmiştir.⁷⁰ Matarî

64 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 161.

65 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 55; Semhûdî, *Vefâ*, III, 234.

66 Semhûdî, *Hulâsa*, s. 462.

67 Semhûdî’nin eserinin nâşiri Kâsım es-Sâmerrâî, eserin bir başka nüshasında “iki rekât” ifadesinin kullanıldığını bir dipnot bilgisi olarak zikretmiştir (*Vefâ*, III, 236).

68 Matarî, *et-Ta’rîf*, s. 206; Semhûdî, *Vefâ*, III, 236.

69 Matarî, *et-Ta’rîf*, s. 206.

70 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 44.

ise İbn Zebâle'yi kaynak göstererek⁷¹ yer verdiği aynı rivayeti farklı detaylarla kaydedip, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı Benî Hudâre Mescidi'nin, "Sa'd b. Ubâde'ye ait testinin" yanında yer aldığını ve Hz. Peygamber'in bu utumdaki bir taşın üzerine elini koyduğunu belirtmiştir.⁷² Bu rivayetlerin hiçbirinde Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ubâde'nin utumunda namaz kıldığı ifade edilmemiştir. Bizi burayı, Allah Resûlü'nün namaz kıldığı mekânlar başlığı altında ele almaya sevk eden birinci husus, İbn Zebâle kaynaklı bir rivayette, Allah Resûlü'nün yaptığı ziyarete atıfla burada mescit inşa edildiğinin bildirilmiş olmasıdır.⁷³ İkinci husus ise yukarıdaki iki rivayette de zikredilen Benî Hudâre Mescidi'nin aslında Sa'd b. Ubâde'nin utumunda inşa edilen bu mescitle aynı yer olduğunu düşünmemizdir. Konuya dair rivayetler teker teker incelenerek bu sonuçlara nasıl varıldığı izah edilecektir.

Sa'd b. Ubâde'nin reisi olduğu Benî Sâide, Semhûdî'nin bildirdiğine göre dört farklı yurda yerleşmiştir. Budâa Kuyusu ve Zübâb Dağı bunlar arasındadır.⁷⁴ Her iki mekân da coğrafya kitaplarının ve ilk dönem kaynaklarının verdiği bilgilere göre hendek hattının Medine'ye bakan iç tarafında yer alsada Mescid-i Nebevî'ye bir miktar mesafesi olan yerlerdir.⁷⁵ Hz. Peygamber'in ziyaret ettiği ve her ne kadar zahiren ifade edilmemiş olsa da üzerinde mescit inşa edilmesinden namaz kıldığını tahmin ettiğimiz Sa'd b. Ubâde'ye ait utum ise yine Semhûdî'ye göre mensubu olduğu Benî Sâide kabilesinin yurdunda değil, Mescid-i Nebevî'nin yakınlarındadır. Semhûdî'nin bu husustaki en önemli dayanağı, Hz. Peygamber'in evine çokça yemek gönderenlerin arasında Sa'd b. Ubâde'nin de adının geçmesidir. Müellif, İbn Hacer'in Hz. Peygamber'in komşuları bağlamında "Onun ensardan komşuları Sa'd b. Ubâde, Abdullah b. Amr b. Hazm, Ebû Eyyûb ve Es'ad b. Zürâre'ydi" açıklamasını delil olarak göstermiştir.⁷⁶ Bunlara ilaveten Mescid-i Nebevî yakınlarında olduğu bilinen Benî Hudâre yurdu ile Sa'd b. Ubâde'nin utumu arasında İbn Zebâle ve İbn Şebbe rivayetlerinde kendisini açıkça hissettiren bir bağlantı vardır. Tüm bu gerekçeler Semhûdî'ye göre Sa'd'ın utumu için Mescid-i Nebevî'ye daha yakın bir konum düşünmeyi gerektirmektedir. Üstelik eserinde zikretmese de müellifimizi destekleyen hadisler de mevcuttur. Buhârî ve Müslim'in kaydettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ubâde'yi Hâris b. Hazrec yurdunda ziyaret ettiği ifade edilmiştir.⁷⁷ Benî Hudâre, Hazrec'in Benî Hâris kolundan türeyen bir boydur ve en azından Matarî'nin verdiği bilgilere göre yurtları, gerek musallâya gerekse Medine Çarşısı'na yakın bir konumda bulunmaktadır.⁷⁸ Yani Sa'd b. Ubâde'nin, mensubu olduğu Benî

71 Rivayetin başında İbn Zebâle'nin ismi geçmemekte "ذکر" ifadesi yer almaktadır. Matarî'nin eserinde "ذکر" ifadesi tek başına kullanıldığında İbn Zebâle'yi kastetmektedir.

72 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 216.

73 Semhûdî, *Vefâ*, III, 223.

74 Semhûdî, *Vefâ*, I, 374; III, 222.

75 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 445-6. Benî Sâide yurdunun yeri ve Benî Sâide Mescidi'nin Hz. Peygamber döneminde Medine'de var olan az sayıdaki mahalle mescitlerinden birisi olduğuna dair bilgiler, delilleri ile birlikte Hz. Peygamber dönemindeki mahalle mescitlerini ele alacağımız müstakil bir makalede zikredilecektir.

76 İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 166.

77 Buhârî, *İsti'zân* 20; Müslim, *Cihâd* 116.

78 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 216.

Sâide yurdunda değil Mescid-i Nebevî'ye daha yakın bir konumda ikamet ettiğine dair güvenilir şahitlikler bulunmaktadır.

Semhûdî'ye göre Sa'd b. Ubâde'nin mensup olduğu Benî Sâide'ye ait sakîfe yani gölgelik de Sa'd b. Ubâde'nin Mescid-i Nebevî'ye yakın bir konumda bulunan utumunun yanındadır. Semhûdî'yi bu düşünceye sevk eden ilk husus Allah Resûlü'nün, Sa'd'ın utumunu ziyaretini anlatan İbn Zebâle rivayetinde geçen "Sa'd'ın su testisi" (جرار سعد)⁷⁹ ifadesidir. Semhûdî, bu ifadenin kaynaklardaki izini sürerek cirâr-ı Sa'd'ın, Sa'd b. Ubâde'nin insanlara hayır yapmak üzere su infak ettiği bir kaynak olduğunu belirler. Sonra yine kaynaklar üzerinden Hz. Peygamber'in, Benî Sâide Sakîfesi'ne yaptığı bir ziyarette Sa'd'ın oğlu Sehl'in Allah Resûlü'ne su ikram ettiğinin bildirildiğini tespit eder. İkrâm edilen su, bu kaynaktan gelmiş olmalıdır. İbn Zebâle rivayetine göre Sa'd'a ait bu su kaynağı, yine ona ait olan utumda yer almaktadır. Sa'd'ın utumu, kabilesinin yurdundan ayrı olarak Mescid-i Nebevî'ye yakın bir noktada olduğu göre o hâlde Allah Resûlü'nün Sehl'in su ikramını kabul ettiği Benî Sâide Sakîfesi de bu utumda olmalıdır. Yani Semhûdî'ye göre Benî Sâide Sakîfesi, Benî Sâide'nin Mescid-i Nebevî'ye nispeten uzak yurdunda değil, Sa'd b. Ubâde'nin mescide yakın utumunun yanındadır. Böylece Hz. Peygamber'in ziyaret ettiği, sonradan mescit inşa edilmesinden hareketle namaz kıldığı düşünülen Benî Sâide utumu ile Hz. Ebû Bekir'in halife seçtiği Benî Sâide Sakîfesi, Semhûdî'nin yorumlamasıyla yan yana iki mekân hâlini almıştır.⁸⁰

Semhûdî'nin yorumları bu makaleye konu olan Sa'd b. Ubâde'nin utumu ve Benî Hudâre Mescidi'nin yeri, konumu ve özellikleri ile ilgili olduğundan, dikkate alınmalı ve onun Sa'd b. Ubâde'nin utumuyla Benî Sâide Sakîfesi'ni özdeşleştirmesinin doğru olup olmadığı belirlenmelidir. Bunun için de Semhûdî'nin delil olarak öne sürdüğü rivayetler değerlendirilmelidir. Semhûdî'nin Sa'd b. Ubâde'nin utumuyla bağlantılı olduğunu düşündüğü "Sa'd'a ait testi" ifadesinin geçtiği söz konusu rivayet şöyledir:

Sa'd b. Ubâde bir gün Hz. Peygamber'e "Annem hayatta iken benim mal varlığımdan infakta bulunurdu. Ölümünün ardından şimdi ben de onun adına tasaddukta bulunsam faydasını görür mü? diye sordu. Olumlu cevap alan Sa'd Hz. Peygamber'den, nasıl bir hayır yapması gerektiği hususunda yol göstermesini istedi. Hz. Peygamber de insanlara su dağıtmasını söyledi. Râvi işte o günden itibaren "Sa'd'a ait testinin" Medine'de hep insanlara su dağıttığını söylemiştir.⁸¹ Taberânî'nin (ö. 360/971) rivayeti sabit değil de sanki Medine'de gezerek su dağıtan bir yapıdan bahsetmektedir. "Cirâr-u Sa'd" ifadesi yukarıdaki diyaloga nispetle başka

79 İbn Şebbe rivayetinde Sa'd b. Ubâde'nin bahçe duvarı için "جدار سعد" ifadesi kullanılmıştır. Bk. İbn Şebbe, *Târîh*, I, 44. Semhûdî İbn Şebbe'yi kaynak göstererek yaptığı alıntıda ise bu ifadeyi "جرار سعد" şeklinde zikretmiştir (*Vefâ*, III, 222). Matarî, İbn Zebâle'yi kaynak göstererek yaptığı söz konusu alıntıda "cirâr" kelimesini kullandığına göre (*et-Ta'rif*, s. 216) "cidâr yani duvar" İbn Şebbe; "cirâr yani testi" ise İbn Zebâle kaynaklı bir ifade tarzıdır. Yani Semhûdî, İbn Şebbe'yi kaynak gösterirken aslında rivayeti İbn Zebâle versiyonuyla eserine almıştır. Bu husus muahhar kaynaklar üzerinden ilk dönem kaynaklarının kullanılmasında nüanslara çok dikkat edilmesinin gerekliliğini ortaya koyan önemli bir detaydır.

80 Semhûdî, *Vefâ*, III, 221-2.

81 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VI, 21.

kaynaklarda da yer alır. İbn Şebbe rivayetinde Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) yol üzerine konulan bir sudan içmenin hükmü sorulduğunda o, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in, Sa'd'ın cirârından ağızlarıyla su içtikleri cevabını vermiştir.⁸² Öte yandan İbn Şebbe Hz. Peygamber'in Sa'd'ın utumuna gerçekleştirdiği ziyareti anlattığı rivayetinde "cirâr" değil "cidâr" ifadesini kullanmış, yani sabit bir mekâna işaret etmiştir. Yâkût, bu farklılığı dikkate alarak her iki rivayeti de uzlaştırmış, Sa'd'ın bir yeri olduğunu, buraya testilerle soğuk su koyup insanlara ikram ettiğini bildirmiştir.⁸³ Tıpkı "cirâr-u Sa'd" ifadesi gibi İbn Şebbe'nin naklettiği "cidâr-u Sa'd" ifadesine de yine Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bilgi veren kaynaklardan şahit bulmak mümkündür.⁸⁴ Semhûdî'nin Benî Sâide Sakîfesi ile yukarıda detayları verilen Sa'd'a ait su kaynağı arasında bağlantı kurmasına sebep olan rivayet ise Buhârî-Müslim kaynaklı olup şöyledir: Hz. Peygamber yanındaki sahâbîlerle birlikte Benî Sâide Sakîfesi'nde dinlendi. Sonra da Sa'd b. Ubâde'nin oğlu Sehl'den su istedi. Sehl de Allah Resûlü ve yanındakilere içecek ikram etti. Sehl'in bildirdiğine göre bu bardağı sonrasında Ömer b. Abdülazîz istemiş, Sehl de hediye etmiştir.⁸⁵

Allah Resûlü'nün komşusu olduğunu ortaya koyan karinelere hareketle Sa'd'ın utumunu, dolayısıyla su infak ettiği gezici ya da sabit kaynağı, kabilesinin yurdundan farklı olarak Mescid-i Nebevî'ye yakın bir konumda göstermesi makul görülse de Semhûdî'nin, Benî Sâide Sakîfesi ile Sa'd b. Üsâme'nin utumunu ilişkilendirmesine sebep olan temel argüman, yani "Allah Resûlü Benî Sâide Sakîfesi'nde iken Sa'd b. Ubâde'nin ona içecek ikram etmesi" delil olarak yeterli değildir. Tam tersi ilk dönem kaynaklarındaki rivayetler çerçevesinde değerlendirildiğinde Benî Sâide Sakîfesi'nin, Zübâb Dağı çevresindeki yurttan olduğunu ifade eden karineler daha sağlamdır.⁸⁶ Semhûdî'nin bütün kurguyu kalıcı bir mekân olduğu üzerine kurduğu "cirâr-u Sa'd" ifadesi, yukarıda izah edildiği üzere gezici bir testi de olabilir. Sa'd'ın hem Mescid-i Nebevî yakınlarında hem de mensubu olduğu Benî Sâide yurdunda evi olduğu düşünülebilir. Ayrıca Sa'd'ın oğlu Sehl, Benî Sâide Sakîfesi'ne geldiğinde Allah Resûlü'ne, orada bulunan başka bir evden temin ettiği içeceği ikram etmiş de olabilir. Hulâsa İbn Şebbe rivayeti, İslâm'ın Medine'de yayılmasında ciddi gayretleri olan Sa'd b. Ubâde'nin evine ve bahçesine yaptığı belki de rutin sayılabilecek bir ziyareti anlatmakta iken Semhûdî'nin, muahhar bir tarihçiye yaraşır bir şekilde rivayetler arasında çeşitli karinelerle bağlantı kurarken yaptığı yorumlarla mesele, içinden çıkılması zor bir hâl almıştır.

82 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 44.

83 Yâkût, *Mu'cem*, II, 136.

84 Örneğin bk. İbn Hacer, *İthâf*, V, 165.

85 Buhârî, Eşribe 30; Müslim, Eşribe 88.

86 Hz. Peygamber'in kız isteme sebebiyle Zübâb Dağı yakınlarındaki Benî Sâide Yurdu'na gerçekleştirdiği ziyaret ve bu ziyaret sırasında Benî Sâide Sakîfesi'nde soluk alıp dinlenmesi ile ilgili rivayetler, Benî Sâide Mescidi Hz. Peygamber döneminde inşa edilmiş bir mescit olduğundan, Hz. Peygamber dönemindeki mescitleri ele alan müstakil bir makalede detaylıca incelenecektir. Hızlı bir değerlendirme için Buhârî-Müslim rivayetlerinin devamında İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ine bakılabilir (VIII, 146).

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı Sa'd b. Ubâde'ye ait bu mekân, ilerleyen süreçte mescide çevrilmiş olmalıdır. Sa'd'ın evinin mescide çevrilmesi süreci, İbn Zebâle'ye dayandırılan bir rivayette açıkça anlatılmaktadır. Sa'd b. Ubâde'nin oğlu Sehl b. Sa'd'ın eşi Hind bint Ziyâd şöyle söylemiştir: "Sehl'in yanına girdiğimde evin ortasının mescit hâline getirildiğini gördüm. 'Keşke gölgeliğe doğru ya da duvara doğru olan kısmı mescide dönüştürseydin.' deyince bana, "Hz. Peygamber işte burada oturdu." cevabını verdi.⁸⁷ Semhûdî'nin Benî Sâide yurdu ve sakîfesi ile ilişkilendirerek farklı noktalara götürdüğü yönlerden bağımsız olarak aslında İbn Şebbe rivayeti Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ubâde'nin evine ziyaretini anlatmakta, İbn Zebâle rivayeti de bu mekânın diğer pek çok mekân gibi ilerleyen süreçte mescide çevrildiğini izah etmektedir.

Semhûdî'nin Sa'd b. Ubâde'nin evini Mescid-i Nebevî'ye yakın bir konuma yerleştirmesindeki dayanaklarından birisi olan Benî Hudâre-Sa'd b. Ubâde ilişkisi çözülmesi gereken ayrı bir konudur. Çünkü İbn Zebâle bu ikisinin yan yana olduğunu zikrettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in, Benî Hudâre Mescidi'nde namaz kıldığını ifade etmektedir.⁸⁸ İbn Şebbe de her ne kadar açıkça ifade etmese de yer verdiği rivayette, Allah Resûlü'nün Sa'd'ın utumuna yaptığı ziyaretle Benî Hudâre Mescidi'nde namaz kılmasını peş peşe zikretmiştir. Benî Hudâre, Hazrec'in Benî Hâris kolundan türeyen bir boydur ve en azından Matarî'nin verdiği bilgilere göre gerek musallâya gerekse Medine Çarşısı'na yakın bir konumda bulunmaktadır.⁸⁹ Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in Sa'd b. Ubâde'yi, Hâris b. Hazrec yurdunda ziyaret ettiğinin bildirilmesi son derece anlamlıdır.⁹⁰ Tam bu noktada Benî Hâris'in Âliye ile Sâfile arasında sınır sayılan Sünh'te ikamet ettiği bilgisi de hatırlanmalıdır.⁹¹ Yukarıda kronolojisini aktarılan rivayetler, Hz. Peygamber'in ziyaret ettiği Sa'd b. Ubâde utumunda, ilerleyen dönemde mescit inşa edildiğini ortaya koymaktadır. İbn Zebâle ve İbn Şebbe rivayetleri ile bu iki mekânın yan yana olduğu sabit olduğuna göre, ilerleyen dönemlerde Benî Hudâre yurdunda yer almasından ötürü Sa'd'ın mescide çevrilen utumunun "Benî Hudâre Mescidi" olarak anılmış olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Benî Hudâre Mescidi, Sa'd'ın utumundan bağımsız olarak İbn Şebbe'nin eserinde iki ayrı rivayete daha konu olmuştur. İlkinde İbn Şebbe, "ensardan bir şeyhten" ifadesiyle oldukça müphem bir kaynağa atıfla Hz. Peygamber'in Benî Hudâre Mescidi'nde namaz kılıp saç tıraşı olduğunu bildirmiştir.⁹² İkincisi ise girişte zikrettiğimiz ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mahalle mescitlerini bir arada zikreden ve hadis tekniği açısından mürsel kabul edilen üç rivayetten üçüncüsünde "Benî Hudâre Mescidi" ifadesiyle yer almaktadır.⁹³ Sa'd'ın utumundan bağımsız olarak Allah Resûlü ile Benî Hudâre Mescidi arasında bağlantı kuran rivayetler,

87 Semhûdî, *Vefâ*, III, 223.

88 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 216.

89 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 216.

90 Buhârî, *İstizân* 20; Müslim, *Cihâd* 116.

91 Bekrî, *Mu'cem*, III, 760.

92 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 44. Saçını tıraş etti detayı olmadan bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 402.

93 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 47.

güvenilir başka kaynaklarla desteklenemediği için, Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebî'ye yakın olduğu belirtilen bir yerde “Benî Hudâre Mescidi” olarak anılan bir mescit olduğu kesin olarak söylenemez. Bunun yerine Sa’d b. Ubâde’ye ait utumun Allah Resûlü’nün ziyaret ettiği ve namaz kıldığı bölümünün sonradan mescide çevrildiği ve bulunduğu konum itibarıyla bu mescidin, tâbiûn nesline aktarılan rivayetlerde Benî Hudâre Mescidi olarak anıldığını düşünmek daha makuldür.

4.1.4. Benî Adî b. Neccâr Yurdu’nda Sırmé’nin Evi ve Dâru’n-Nâbiga

Hazrec’e bağlı Neccâr oğulları’ndan türeyen dört ana koldan birisi (diğerleri Benî Mâlik, Benî Dînâr Benî Mâzin) Benî Adî b. Neccâr’dır.⁹⁴ Başta İbn Zebâle olmak üzere şehir tarihleri, Hz. Peygamber’in namaz kıldığı mescitler arasında birbirinin peşi sıra Benî Adî Mescidi ile Dâru’n-Nâbiga isimli iki mescitten bahsetmişlerdir. Konuyla ilgili İbn Zebâle rivayeti şöyledir: Hz. Peygamber Dâru’n-Nâbiga Mescidi’nde ve Benî Adî Mescidi’nde namaz kıldı.⁹⁵ İbn Şebbe rivayeti “Hz. Peygamber Dâru’n-Nâbiga Mescidi’nde namaz kıldı. Benî Adî Mescidi’nde gusûl abdesti aldı.” şeklindedir.⁹⁶ Hz. Peygamber’in namaz kıldığı mescitleri topluca bir arada zikreden üç grup rivayetten ikisinde, yine bu iki mescit arka arkaya zikredilmiştir.⁹⁷ Hişâm b. Amr el-Fezârî’den gelen rivayetin sonunda ayrıca “Benî Adî’nin yurdunda Sırmé’nin evinde: ”في بيت صرمة في بني عدي“ ifadesi yer alır.⁹⁸ Tabakât kitaplarına göre kastedilen kişi, Hassân b. Sâbit’in yeğeni Şeddâd b. Evs b. Sâbit el-Hazrecî’nin annesi olan Sırme olup o, Benî Adî b. Neccâr’a mensuptu.⁹⁹

Farklı kaynaklarda yer almalarına rağmen konuyla ilgili rivayetlerde Benî Adî Mescidi ile Dâru’n-Nâbiga Mescidi’nin hep arka arkaya zikredildiği görülür. Bu durum Dâru’n-Nâbiga ile Benî Adî Yurdu arasında bir bağlantı olduğuna işaret eder. Siyer-megâzî kaynaklarının bildirdiğine göre Hz. Peygamber’in babası Abdullah, rahatsızlandığında dayıları olan Benî Adî b. Neccâr oğulları’nın yurdunda kalıyordu. Vefatının ardından da Dâru’n-Nâbiga’da defnedildi.¹⁰⁰ Bu ev aynı zamanda Hz. Peygamber’in annesi ve dadısı ile altı yaşında bir çocukken Medine’ye gerçekleştirdiği yolculuk sırasında kaldığı evdir.¹⁰¹ Eve neden Dâru’n-Nâbiga denildiğine ilişkin açıklama ise İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ında yer almaktadır. Buna göre Nâbiga,

94 İbnü’l-Kelbî, *Neseb*, I, 390; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 472; Kalkaşendî, *Nihâyetü’l-ereb*, I, 254.

95 Semhûdî, *Vefâ*, III, 234.

96 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 47.

97 Rivayetlerin kaynakları için bk. yukarıda Giriş.

98 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 47.

99 Halife b. Hayyât, *et-Tabakât*, s. 157; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 258.

100 Belâzürî, *Ensâb*, I, 101; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü’l-eser*, I, 79; İbn Kesîr, *es-Sîre*, I, 205. İbn Seyyidünnâs’ın *Uyûnü’l-eser*’inin Hatrâvî-Mestû neşrinde evin ismi دار التابعة olarak harekelenmiş, muhakkikler İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ının İhsân Abbâs neşrine (I, 99) atıfla Tâbî’a’yı Benî Adî b. Neccâr’a mensup bir kimse olarak tanımlamışlardır. Gerek muhakkiklerin atf yaptığı İhsân Abbâs neşrinde gerekse *Uyûnü’l-eser*’in İbrahim Muhammed Ramazan tarafından gerçekleştirilen tahkikli neşrinde (I, 32) noktalama “دار التابعة” şeklinde yapılmıştır. Anlaşılan o ki yazma nüshalardan kaynaklı bir farklılık değil, noktalama hatası söz konusudur.

101 Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, IX, 396.

Benî Adî'ye mensup bir kimse olup Hz. Peygamber onun evinde kalmıştır.¹⁰² İbn Sa'd'ın eserindeki tariften ise Dâru'n-Nâbiga'nın Benî Adî utumunda olduğu anlaşılmaktadır. Zira Abdullah'ın kabrinin Dâru'n-Nâbiga'daki yeri tarif edilirken "içeri girildiğinde sol tarafta kalan küçük ev"¹⁰³ denilmiştir.¹⁰⁴ Hatta bizzat Hz. Peygamber'in sahâbilerine Benî Adî utumunda oynadığı oyunları anlatırken "Biz annemle şu eve misafir olduk, babamın kabri de şu evdeydi." buyurduğu bildirilmiştir.¹⁰⁵

Bu durumda şehir tarihlerinde Benî Adî ile ilişkili olarak üç mekândan bahsedilmektedir. Benî Adî Mescidi, Dâru'n-Nâbiga Mescidi ve Sırme'nin evi. Benî Adî b. Neccâroğulları'nın yurduyla ilgili Matarî, Mescid-i Nebevî'nin batısına işaret etmiş, mescidin doğu yanında ise Ganm b. Mâlik b. Neccâroğulları yurdu olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶ Her hâlükârda Benî Adî'nin yurdunun, Mescid-i Nebevî'nin yakınlarında olduğu ve Sâfile bölgesinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in akrabaları olan Neccâroğulları'nın yurtlarını sık sık ziyaret ettiği bilinen bir husustur. Yukarıdaki rivayetlere göre Hz. Peygamber'in Benî Adî yurdunu ziyareti sırasında, adeti olduğu veçhile ensar evlerine misafir olup namaz kılmıştır. "Sırme'nin evi" bunlardan birisidir. Aynı zamanda Allah Resûlü'nün, babasının vefat ettiği, annesiyle ziyareti sırasında misafir olduğu utuma da gittiği anlaşılmaktadır. Ziyaretleri sırasında buralarda namaz kıldığı tahmin edilmektedir. Allah Resûlü'nün namaz kıldığı bu yerlerin vefatından sonraki süreçte mescide çevrilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Dâru'n-Nâbiga Mescidi de bu tür bir dönüşüme işaret ediyor olmalıdır. Öte yandan tıpkı Neccâroğulları'nın diğer kolları gibi Benî Adî'nin de Hz. Peygamber döneminde bir mahalle mescidinin olmasının önünde bir engel yoktur. Ancak yukarıda değerlendirilen veriler, Allah Resûlü'nün Benî Adî yurdunda mevcut bir mahalle mescidine yaptığı ziyareti değil, mekân ziyaretlerini delillendirmekte, bu ziyaretlere bağlı olarak ileriki dönemlerde mescit inşa edildiğini düşündürmektedir. Hulâsa Benî Adî Mescidi'ni Allah Resûlü dönemi mescitleri arasında zikretmek için ilave delillere ihtiyaç duyulmaktadır.

4.2. Mescid-i Nebevî'ye Bir Miktar Mesafesi Bulunan Ev ya da Bahçeler

4.2.1. Sa'd b. Muâz'ın Evi ve Karasa Mescidi

Evs'in önde gelenlerinden Sa'd b. Muâz, Benî Abdüşhel'e mensuptur.¹⁰⁷ Hz. Peygamber, İslâm'ın Medine'de yayılmasında yaptığı hizmetlerden ötürü çok sevdiği bu sahâbîyi, yurdunda ve evinde sıklıkla ziyaret etmiştir.¹⁰⁸ Hatta Hz. Peygamber'in en çok ziyaret ettiği

102 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 99.

103 "فالدوية عن يسارك" ifadesindeki "düveyre", "dâr:دار" yani ev kelimesinin ism-i tasgiri olup İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam* isimli eserinin tahkikinde cümlede ayrıca "ما بين المعقوتين" ifadesinin yer aldığı belirtilmektedir. Bu durumda cümlenin anlamı "iki eğik direk arasındaki evcik, küçük ev" şeklinde bir mahiyet kazanmaktadır.

104 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 99; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 244.

105 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 116; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, II, 272.

106 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 210.

107 Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 157; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 339.

108 Örneğin bk. İbn Mâce, *Sıyâm* 45; Ebû Nu'aym, *Ma'rife*, III, 147; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, VIII, 416.

ensar yurduunun Benî Abdüleşhel yurdu olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Benî Abdüleşhel'in yurdunda, kabilenin ismiyle anılmasının yanı sıra bölgede bulunan bir harreye nispetle Vâkım ya da bölgeye nispetle Râtic denilen bir mahalle mescidi mevcuttur. Kaynaklara göre Hz. Peygamber bu mescitte defaatle namaz kılmıştır.¹¹⁰

Hız. Peygamber'in, gerçekleştirdiği ziyaretler sırasında namaz kılmasının etkisiyle ilerleyen süreçte Sa'd'ın evi de Allah Resûl'ünün namaz kıldığı diğer mekânlar gibi mescide çevrilmiş olmalıdır. Bu yüzden Endülüslü hadis alimi Rezîn b. Muâviye el-Abderî (ö. 535/1140), "kavmin ileri gelenlerinden" ifadesi ile oldukça müphem bir kaynağa atıfla zikrettiği bir rivayette, Hz. Peygamber'in Karasa Mescidi'nde namaz kıldığını söylemiş, ardından da burasının Sa'd b. Muâz'ın mülkü, arazisi olduğunu ifade etmiştir. Zeynüddin el-Merâği de kastedilen yerin Sa'd'dan ötürü Benî Abdüleşhel yurduunun da yer aldığı Harretüşşarkiyye'nin kuzey ucunda olabileceğini söyleyip, kendi döneminde böyle bir mescit olmadığını belirtmiştir.¹¹¹ Karasa Mescidi hakkında kaynaklarda başka bilgi bulunmamaktadır. Mescit ne Zeynüddin e-Merâği'nin ne de Semhûdî'nin dönemine ulaşmıştır. Yine de Semhûdî, araştırıp baktığında burada bir kuyunun yanında bir mescit kalıntısına rastladığını ifade etmekten kendisini alamamıştır.¹¹² Abdülğani'nin, Sa'd'ın b. Muâz'ın evi ve evinin bulunduğu arazide inşa edilen mescitle ilgili tüm bu tarihî verileri gözden kaçırdığı anlaşılmaktadır. Müellif eserinde "Sa'd b. Muâz Mescidi" başlığı altında yalnızca, bu mescidin Hendek Gazvesi ile ilişkili olabileceğine işaret etmiş, 1885'ten sonra inşa edildiği dışında bir bilgiye yer vermemiştir.¹¹³

4.2.2. Benî Cüheyne'den Ebû Meryem'in Evi

Benü Rub'a/Reb'a, Kays b. Cüheyne'nin Gatafân ve Gayyân isimli iki oğlunun ikincisinden neşet eden bir boy olup, Hz. Peygamber Gayyân ismini Rüşdân olarak değiştirdikten sonra Benî Rüşdân olarak anılmışlardır. Rüşdân b. Kays b. Cüheyne'nin iki kolundan birisi Zübyân diğeri ise bizim rivayetimize konu olan Rub'a/Reb'adır.¹¹⁴

İbn Hacer'in Zübeyr b. Bekkâr'ın günümüze gelmemiş önemli eseri *Ahbâru'l-Medine*'ye atıfla yer verdiği bir rivayete göre Hz. Peygamber, Cüheyne kabilesinin isim atası olan Cüheyne'nin oğlu Kays'tan türeyen Benî Rub'a/Reb'a'nın yaşadığı yurda, Ebû Meryem'in evine hasta ziyaretine gitmiştir. Bu sahâbînin evi, yine Kays b. Cüheyne'nin attarlıkla uğraşan bir kolunun yerleştiği, misvak ağaçlarıyla meşhur yurt ile Benî Rub'a/Reb'a yurduunun, ensarın diğer boylarına ait evlere yakın olan kısmı arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber hasta

109 Semhûdî, *Vefâ*, III, 228.

110 Benî Abdüleşhel Mescidi ile ilgili bilgiler, Hz. Peygamber dönemindeki mescitlerle ilgili müstakil bir makalede ele alınacaktır.

111 Merâği, *Tahkik*, s. 193.

112 Semhûdî, *Vefâ*, III, 230.

113 Abdülğani, *el-Mesâcid*, s. 149-150.

114 İbnü'l-Kelbî, *Neseb*, II, 724.

ziyareti sırasında burada namaz kılmıştır. Onun Ebû Meryem'e olan teveccühü kabilesinin dikkatini çekmiş olacak ki sonrasında Ebû Meryem'den Hz. Peygamber'in kabile mescitlerinin yerini belirlemesi için aracı olmasını istemişlerdir.¹¹⁵ Muahhar şehir tarihleri bu ziyareti, Benî Cüheyne'ye ait mahalle mescidi ile ilgili rivayetlerle bir arada değerlendirmişlerdir. Hz. Peygamber'in Cüheyne Mescidi'nin yerini belirlemesi ve mescidin inşası süreci, bu makalenin değil, Hz. Peygamber döneminde inşa edilmiş mescitleri ele alacağımız bir başka araştırmanın konusudur. Bu makale açısından önemli olan husus ise Allah Resûlü'nün namaz kıldığı bir mekân olan Ebû Meryem'in evidir. Allah Resûlü'nün namaz kıldığı evlerin, bir süre sonra mescide dönüştürüldüğü anlaşıldığından, Benî Cüheyne yurdunda Ebû Meryem'in evinin olduğu alanda bir mescit inşa edilmiş olma ihtimali bulunmaktadır.

Cüheyne farklı kolları ile birlikte Kızıldeniz ile Vâdilkurâ arasında yani Medine'nin kuzeyine yerleşmiş bir kabiledir. Benî Rub'a/Reb'a kolunun yaşadığı yer ile ilgili elimizdeki tek bilgi Kays b. Cüheyne'nin erâk ağacı yetiştirdikleri bölge ile ensarın diğer yurtları arasında kaldığının ifade edilmiş olmasıdır. Semhûdî'nin bildirdiğine göre Benî Cüheyne'nin ana yurdu, Mescidü'l-Feth'in batısında, Hazrec'den Benî Selime'ye mensup Benî Harâm'ın sonradan yerleştiği yurdun yakınında yer almaktadır.¹¹⁶ Mescidü'l-Feth Sel' Dağı üzerinde inşa edildiği için, Cüheyne'nin yurdunun Sâfile'de olduğu anlaşılmaktadır. Semhûdî'nin Cüheyne'nin yurdunun Medine çarşısının yakınında olduğu ifade etmiş olması da bu noktada anlamlıdır.¹¹⁷ Daha farklı bir yerde mukim olduğuna ilişkin bir bilgi tespit edilemediğinden Cüheyne'nin Benî Rub'a/Reb'a kolunun yurdu Sâfile Bölgesi sınırları içerisinde gösterilmiştir.

4.2.3. Benî Gıfâr Çadırları/Büyütü'l-Mutarrafi

İbn Zebâle, Hz. Peygamber'in Benî Gıfâr çadırlarının yanında yer alan Büyütü'l-Mutarrafi'nin yakınındaki bir mescitte namaz kıldığına dair bir rivayete yer vermiştir.¹¹⁸ Matarî, Gıfâr'a mensup bir sahâbî olan Ebû Rühm Külsûm b. Husayn'ın yaşadığını ifade ettiği bu yerin, kendi döneminde bilinmediğini ifade etmiştir.¹¹⁹ Semhûdî ise kastedilen bu yerin, Medine çarşısının batısında olup Cüheyne yurdunun yakınında yer aldığını belirterek konuya önemli bir katkı sağlamıştır.¹²⁰ İbn Zebâle rivayetinde yer alan mescit ifadesini Hz. Peygamber dönemiyle ilişkilendirebilmek için ek delillere ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak mezkûr mescitle ilişkilendirilebilecek tarihî ya da arkeolojik bir veri tespit edilememiştir. Konu ile ilgili sahip olduğumuz tek ip ucu Ebû Rühm'le ilgili olandır. Hicretten sonra Müslüman olan ve Bedir Gazvesi sonrası önemli gazvelere katılan bu sahâbînin, Allah Resûlü nezdinde önemli bir yeri olduğu, umretü'l-kazâ ve Mekke'nin fethi sırasında Medine'ye vekil

115 İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 307.

116 Semhûdî, *Vefâ*, III, 101.

117 Semhûdî, *Vefâ*, III, 218.

118 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 206-7; Semhûdî, *Vefâ*, III, 218.

119 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 207.

120 Semhûdî, *Vefâ*, III, 218.

bırakıldığı anlaşılmaktadır.¹²¹ İbn Zebâle'nin bahsettiği meşcit, Ebû Rühm'ün çadırının olduğu mintıkaya, Allah Resûlü'nün buraya gerçekleştirdiği bir ziyaret ve kıldığı namazla bağlantılı olarak inşa edilmiş olabilir. Semhûdî, kastedilen bu yerin Benî Cüheyne yurdu yakınlarında olduğunu söylediği için Benî Gıfâr çadırları hakkındaki bu rivayetlere makalede, Benî Cüheyne yurduyla ilgili rivayetin hemen ardından yer verilmiştir.

4.3. Gazvelerin Gerçekleştiği Mekânlar

4.3.1. Sel' Dağı ve Çevresi

Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi sırasında karargâh kurduğu dağda namaz kıldığı ya da dua ettiği yerler tespit edilerek ilerleyen dönemlerde çeşitli meşcitler inşa edilmiştir. Kaynaklarımızda bu meşcitlere farklı isimler verildiği dikkatleri çekmektedir. Hz. Peygamber söz konusu namazları Hendek Gazvesi sırasında kıldığı için Ahzâb Mescidi,¹²² dağın üzerinde olduğu için Mescidü'l-A'lâ¹²³ ve Mescidü'l-Mürtefi,¹²⁴ duasına mukabil düşmanın geri çekildiğine dair müjde geldiği için Mescidü'l-Feth denilmiş¹²⁵ karargâha giden tepenin eteğinde yer alan meşcide ise Mescidü'l-Esfel ya da Mescidü's-Sagîr ismi verilmiştir.

4.3.1.1. Mescidü'l-Feth/Mescidü'l-A'lâ/Mescidü'l-Ahzâb

Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi sırasında namaz kıldığı ya da dua ettiği bu mekânla ilgili kaynaklarımızda farklı tarihlerden gelen ve metin açısından nüanslar içeren pek çok rivayet vardır. Mezkûr rivayetlerde ortak anlatım Hz. Peygamber'in pazartesiden çarşambaya üç gün boyunca dua ettiği, çarşamba günü iki namaz arasında duasının kabul olduğu şeklindedir. Farklılaşan noktalardan ilki, meşcidin ismine dairdir. Ahmed b. Hanbel rivayetinde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yer Mescidü'l-Feth ve Mescidü'l-Ahzâb olarak ifade edilmişken¹²⁶ İbn Şebbe rivayetinde dağın üzerindeki Mescidü'l-A'lâ ve Mescidü'l-Feth olarak isimlendirilmiştir.¹²⁷ Vâkıdî ve İbn Sa'd rivayeti ise meşcidin isminin Ahzâb olduğunu söyleyip "iki namaz arasında" ifadesinden kastın öğle ile ikinci olduğunu kaydederek diğer iki kaynaktan farklılaşır.¹²⁸ Yine Ahmed b. Hanbel ve İbn Sa'd rivayetlerinde müjdenin etkisinin Hz. Peygamber'in yüzüne yansıdığı ifade edilirken İbn Şebbe böyle bir detay zikretmemiştir. Vâkıdî dışındaki kaynaklar "دعا" fiilini, beddua anlamını kazandıran "على" harf-i ceri ile kullanmamışlardır. Vâkıdî, zikredilen diğer kaynaklardan bu yönüyle ayrılır. O, konuyla ilgili

121 Sönmez, "Ebû Rühm", s. 218.

122 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 999 (III, 333), 1043 (III, 393).

123 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 42.

124 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 44.

125 Mescidü'l-Feth için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 999 (III, 333). Semhûdî'nin Mûsâ b. Ukbe rivayetinden yola çıkarak fetihle meşcit arasında kurduğu bir diğer bağlantı için bk. *Vefâ*, III, 187-8.

126 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 999 (III, 333), s. 1043 (III, 393). Heysemi ilk hadisin ricâlinin sîkâ olduğunu ifade etmiş, ikincide ise senedde ismi zikredilmeyen bir kişinin olduğunu bildirmiştir (*Buğye*, III, 684).

127 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 42.

128 Vâkıdî, *el-Megâzî*, II, 488; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 73.

zikrettiği rivayetlerden birisinde açıkça “Ahzâb Mescidi'nde Ahzâb'a beddua etti” ifadesini kullanmıştır.¹²⁹ Hz. Peygamber'in savaşı Müslümanların kazanması yönündeki ifadeleri dua, müşriklerin yenilgiye uğrayıp geri çekilmesi için söylediği sözler ise beddua olarak yorumlanabileceğinden, rivayetlerdeki bu nüans anlaşılabilir niteliktedir. Nitekim İbn Şebbe, Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi sırasında ettiği bir duanın metnini şöyle detaylandırır: “Ey kitabı indiren ve bulutları yaratan Allah'ım! Onları hezimete uğrat ve bizi muzaffer eyle.”¹³⁰

Kaynaklara göre hadise, Allah Resûlü'nün Hendek Gazvesi'ni yönetmek için karargâh kurduğu tepede geçmiştir. Böylece bu hadise, Hendek Gazvesi kronolojisinin içine yerleştirilebilmektedir. Hz. Peygamber, Mescid-i Nebevî'nin üç mil kadar kuzeyinde yer alan Cürf'ten geldiği¹³¹ Sel' Dağı üzerindeki karargâhına ilk olarak ikinci vakti ulaştı. İkinci vakti girdiği için namazı sonradan¹³² Mescidü'l-Alâ ya da Mescidü'l-Feth'in inşa edildiği bu tepede kıldırdı.¹³³ Anlaşılan bu ikinci namazı, Allah Resûlü'nün karargâhına vardığında kıldığı ilk namazdır. Çünkü Mescidü'l-Feth'in inşasına konu olan namaz ya da dua hadisesine dair siyer-megâzi rivayetleri savaşın ilerleyen dönemlerine ve geceye işaret etmektedir. Vâkıdî yedinci günün akşamı açlık, soğuk ve korku savaş şartlarını iyice şiddetlendirdiğinde, Allah Resûlü'nün yine karargâhında namaza durduğunu anlatır. Bu şekilde gecenin ilk üçte birlik kısmı geçmiştir. Hz. Peygamber'in sıkıntı zamanlarında artarda namaz kıldığı bilinmektedir. Nitekim Ka'b b. Eşref'e suikast düzenleneceği gece de aynıını yapmıştır.¹³⁴ Bir süre sonra namaz kılmaya ara veren Hz. Peygamber, bir sahâbînin düşman karargâhına gidip aralarına sızarak durumları hakkında malumat toplamalarını ister. Kimse talip olmayınca Huzeyfe b. el-Yemân'ı gönderir ve onu muvaffak kılması için Allah'a dua eder.¹³⁵ Tam bu noktada Kurtubî rivayeti devreye girmekte ve o gece, Huzeyfe'nin ayrılmasının ardından Mescidü'l-Feth'in inşa edildiği o tepede, Hz. Peygamber'in ellerini kaldırıp söz konusu duayı ettiğini anlatmaktadır. Ardından Cebrail zafer müjdesini getirmiştir. Hz. Peygamber dizleri üzerine çökmüş, ellerini uzatıp gözlerini kapatmış ve şükretmiştir.¹³⁶ Semhûdî, başta Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) *el-Megâzi*'si olmak üzere diğer siyer-megâzi kaynaklarında Hz. Peygamber'in dua ettiği ve Müslümanlara fetih müjdesi verdiği yönünde rivayetler ile yukarıdaki Kurtubî rivayetini birleştirmiş, böylece Hz. Peygamber'in fetih müjdesini, Huzeyfe'nin

129 Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 488.

130 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43; Semhûdî, *Vefâ*, III, 184.

131 Cürf aynı zamanda Üsâme ordusunun Medine'den ayrılmadan önce karargâh kurduğu yerdir (Vâkıdî, *el-Megâzi*, III, 1125).

132 Kaynak gösterdiğimiz kitaplar konu ile ilgili hem üzerinde mescit olmayan bir dağa hem de mescide hamledilebilecek farklı rivayetlere yer vermişlerdir. Konu bir bütün olarak değerlendirildiğinde Allah Resûlü namaz kıldığında henüz orada mescit olmadığı anlaşıldığından, bu noktada tercümeyle “sonradan mescit inşa edilen” ifadesi tarafımızdan ilave edilmiştir.

133 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43; İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 189; Semhûdî, *Vefâ*, III, 182. İbn Şebbe rivayetinde Cürf: حرب kelimesi savaş anlamındaki harb: حرب kelimesiyle yer değiştirmiş gözükmektedir.

134 Ka'b b. Eşref'le ilgili bu cümle, Hz. Peygamber'in sıkıntı anlarında namaz kılmasına ilişkin tarafımızdan eklenen açıklayıcı bir bilgi değildir. Vâkıdî konuyu bu şekilde örnekendirerek anlatmıştır.

135 Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 489.

136 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 157; Semhûdî, *Vefâ*, III, 184-5.

düşman saflarına casus olarak gönderildiği gece verdiğini ifade etmiştir. Musa b. Ukbe'ye dayandırılan rivayet şöyledir: Hz. Peygamber Hendek Gazvesi'nde elbisesine bürünmüş bir hâlde uzanırken ashâbı Benî Kurayza'nın durumuyla ilgili haber getirdiler. Durum Müslümanlar için hiç de iyi değildi. Çünkü Benî Kurayza aralarındaki antlaşmaya bağlı kalmaları yönündeki talepleri kesin bir dille reddetmişti. Hz. Peygamber haberleri dinledikten sonra bundan kimseye bahsetmemelerini istedi ve karargâhına döndü. Kendisine durumu soranlara olumsuz bir şey söylemedi. Elbisesine büründü ve uzandı. Onun bu hâlini görenler, yolunda gitmeyen bir şey olduğunu anladılar. Sonra Hz. Peygamber doğrulup başını kaldırdı ve Allah'ın fethi ve zaferi ile müjdeleyiniz." buyurdu. Sabah kalktıklarında düşman kuvvetleri çekilmişti.¹³⁷

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in dua etme anına ilişkin olarak çeşitli detaylar yer alır. Vâkıdî, Câbir b. Abdullah kaynaklı rivayetinde "Hz. Peygamber, üzerinde mescit olan dağda ayağa kalktı. Üzerinde izârı vardı. Ellerini iyice yukarı kaldırarak dua etti. Sonra oraya bir kez daha geldi, namaz kıldı ve dua etti." demiştir. Bu esnada Hz. Peygamber'in üzerinde yalnızca izârının bulunduğunu da ifade etmiştir.¹³⁸ Ahmed b. Hanbel'in aynı kaynaktan aldığı rivayet ise "Mescide, yani Ahzâb Mescidi'ne geldi. Ridâsını yere koydu, ayaktaiken ellerini iyice yukarı kaldırarak onlara beddua etti ve namaz kılmadı. Sonra tekrar geldi, beddua edip namaz kıldı" şeklindedir.¹³⁹ Şâmî, Ahmed b. Hanbel'e atıfla yer verdiği Câbir kaynaklı rivayetinde Hz. Peygamber'in söz konusu duayı pazartesi, salı ve çarşamba günleri öğle ile ikinci arasında yaptığı ve kabul olunduğu müjdesinin sevincinin yüzüne yayıldığı detaylarını da eklemiştir.¹⁴⁰ İbn Zebâle ise hadiseyi adımına varıncaya kadar detaylandıran bir rivayet tahrîc etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber Mescidü'l-Feth'e gidip bir adım atmış, sonra bir adım daha atmış, sonra ayakta durup kollarını iyice yukarı kaldırmış, öyle ki bu sırada ridâsı sırtından yere düşmüştür. Hz. Peygamber bu duruma aldırmadan uzun uzun dua etmiştir.¹⁴¹

Konuya dair yukarıda detayları verilen bazı rivayetler Hz. Peygamber'in dağın üzerinde ve çevresinde hâli hazırda mevcut olan mescitlerde dua ettiği ya da namaz kıldığı izlenimi verseler de rivayetlerin bütününe bakıldığında, bunların sonradan inşa edildiği anlaşılmaktadır. İbn Şebbe'nin yer verdiği ilk rivayet şöyledir: Hz. Peygamber Mescidü'l-Feth'in kurulduğu mekânda (موضع مسجد الفتح) oturdu, orada Allah'a hamdetti, dua etti ve ashâbını teftiş etti.¹⁴² Semhûdî, İbn Şebbe'nin rivayetini Matarî'den naklen verirken daha da müşahhas hâle getirmiştir. Buna göre Müslümanlar Hendek Gazvesi için arkalarını Sel' dağına vermişler, Hz. Peygamber çadırını Sel' Dağı'nın batısında sonradan¹⁴³ inşa

137 Semhûdî, *Vefâ*, III, 187-8.

138 Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 488. Semhûdî'nin İbn Zebâle'ye atıfla Hz. Peygamber'in nasıl dua ettiğine ilişkin çok daha uzun bir metni eserine aldığı görülmektedir (*Vefâ*, III, 184).

139 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, s. 1043 (III, 393).

140 Şâmî, *Sübülü'l-hüddâ*, IV, 383.

141 Semhûdî, *Vefâ*, III, 182-3.

142 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43.

143 Matarî "bugünkü Mescidü'l-Feth'in yeri: موضع مسجد الفتح اليوم" diyerek kendi yaşadığı yüzyıla işaret etmektedir.

edilen Mescidü'l-Feth'in olduğu tepeye kurdurmuştur.¹⁴⁴ İbn Şebbe'nin yer verdiği diğer iki rivayetten birisinde Hz. Peygamber'in Mescidü'l-Feth'in inşa edildiği dağın batı cihe-tine doğru olan yerinde dua edip mescidin arka kısmına denk düşen yerinde de namaz kıldığı bildirilmiştir;¹⁴⁵ diğerinde ise Allah Resûlü'nün dağın üzerinde dua ettiği yerin sonradan inşa edilen¹⁴⁶ Mescidü'l-A'lâ'nın avlusunda bulunan orta direğin durduğu yere denk geldiği ifade edilmiştir.¹⁴⁷ Semhûdî, Yahya b. el-Hasan'ın (ö. 277/890)¹⁴⁸ Hüseyin b. Abdullah'la Mescidü'l-Feth'e girdiği bir günü anlatarak olayı şöyle detaylandırmıştır: Hüseyin b. Abdullah mescide girdi, orta sütunun olduğu yere gelince burası Hz. Peygamber'in Ahzâb'a karşı beddua ettiği yerdir." dedi. Kendisi de mescide geldiğinde burada namaz kılmayı tercih ediyordu.¹⁴⁹ Bu rivayetlerle İbn Şebbe aslında Hz. Peygamber'in dua ettiği ve namaz kıldığı yerlerin sonradan inşa edilen mescidin hangi kısmına denk düştüğünü açıklamıştır. Son olarak İbn Şebbe, mescidin adını hiç zikretmeksizin Hz. Peygamber'in dağın eteğinde namaz kıldığını, üzerinde ise dua ettiğini bildiren bir rivayete yer vermiştir.¹⁵⁰ Tüm bu rivayetler bir arada değerlendirildiğinde, Hz. Peygamber'in Mescidü'l-Feth'te dua ettiğini bildiren rivayetlerin tamamının, aslında Hz. Peygamber'in karargah kurduğu ve namaz kıldığı yeri izah etmek için müelliflerin, eserlerini te'lif ettikleri dönemde hâli hazırda mevcut olan mescidin ismini telaffuz ettiklerini göstermektedir.

4.3.1.2. Mescidü'l-Esfel/Mescidü's-Sağır/Mescidü Selmân/Mescidü Ali/Mescidü Ebî Bekir

Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi sırasında namaz kıldığı mekânlar esas alınarak inşa edilen başka mescitler de bulunmaktadır. İbn Şebbe Hz. Peygamber'in karargâh noktası olan tepeye tırmanmadan önce dağın eteğinde namaz kıldığını, sonra tepeye çıkınca dua ettiğini bildiren bir rivayete yer vermiştir.¹⁵¹ Burada açıkça hazır bir mescitten değil Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekândan bahsedilmektedir. Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerle ilgili bu tespitler, anlatımda meydana getirdiği kolaylık sebebiyle zaman içerisinde o mekânlarda inşa edilen mescitler üzerinden sürdürülmüştür. Bu yüzden ki İbn Şebbe eserinde, şu rivayete de yer vermektedir: "Hz. Peygamber dağın zirvesindeki Mescidü'l-Feth'te dua etti. Dağa çıkan yolun başlangıcında, dağın eteğindeki Mescidü's-Sağır'de ise namaz kıldı."¹⁵² Mescidü'l-Feth

144 Semhûdî, *Vefâ*, IV, 265.

145 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43.

146 "هو اليوم" denilmek suretiyle haberi veren râvînin yaşadığı dönem kastedilmektedir ki râvînin ismi zikredilmediği için kastedilen dönem ile ilgili net bir şey söylemek mümkün değildir.

147 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 44; Semhûdî, *Vefâ*, III, 183.

148 Semhûdî'nin, *Vefâ* isimli eserinde Yahya b. el-Hasan'ın günümüze gelmeyen *Ahbâru'l-Medîne* isimli eserinden çokça iktibasta bulunmuş olması, bu muahhar kaynağın kıymetini arttıran hususlardan birisi olarak dikkatleri çekmektedir. Detaylı bilgi için bk. Kaya, *Medine Tarihçisi Semhûdî*, s. 39.

149 Semhûdî, *Vefâ*, III, 183.

150 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43.

151 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43.

152 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 42.

tepede olduğu için nasıl ki aynı zamanda Mescidü'l-A'lâ olarak anıldıysa dağın eteğindeki bu yer için de Mescidü'l-Esfel¹⁵³ ya da Mescidü's-Sagîr¹⁵⁴ ifadesi kullanılmıştır.

İlk dönem kaynaklarından İbn Şebbe'nin Mescidü'l-Feth'in çevresinde başka mescitlerin de inşa edildiğini ortaya koyan bu rivayeti, muahhar kaynaklarca oldukça detaylandırılmıştır. İbnü'n-Neccâr, Hz. Peygamber'in dağın üzerindeki Mescidü'l-Feth'de de çevresindeki mescitlerde de namaz kıldığını bildiren bir rivayete yer vermiştir.¹⁵⁵ Ayrıca müellif, kendi döneminde yenilenmiş olan Mescidü'l-Feth'e bir merdivenle çıkıldığını, sağında hurma bahçelerinin olduğu Sih: سح vadisinin uzandığını ve çevresinde üç mescit daha bulunduğunu ifade eder. Bu mescitlerden ilki kendi zamanında harap durumdadır, yıkılmış ve yıkıntılar götürülmüştür. Diğer iki mescit ise kireç ve taşla yapılmış olup sağlam durumdadırlar.¹⁵⁶

Matarî döneminde merdivenlerin sayısının iki katına çıktığı görülür. Müellif, Mescidü'l-Feth'e çıkan, birisi kuzey diğeri ise doğu yönünde olmak üzere iki merdiven bulunduğunu ifade etmiştir. Yine caminin Ömer b. Abdülazîz döneminde yaptırılan üç sütunu bulunmaktadır.¹⁵⁷ Ancak o zamandan bugüne epey harap olan camiye Mısır meliklerinden Ubeydiler'in veziri Emîr Seyfüddîn Hüseyin b. Ebî'l-Heycâ 575/1179 senesinde yenilemiş, aşağıda kible yönünde bulunan iki mescidi de 577/1181 senesinde tamir ettirmiştir.¹⁵⁸ Semhûdî, Mescidü'l-Feth ve aşağısındaki ilk mescit için Matarî'nin verdiği bilgileri doğrular ve mescitlerin kitâbelerinde Matarî'nin verdiği tarihler ile Emîr Seyfüddîn'in isimlerinin yazılı olduğunu bildirir. Emîrülümü'min'in adıyla bilinen üçüncü mescit ise Semhûdî dönemine gelinceye kadar ayakta kalmamış ve 876/1472 senesinde Medîne-i Şerîfe Emîri Zeydüddîn Duğaym b. Huşrüm el-Mansûrî tarafından yeniden inşa edilmiştir. Ahşap olan çatısı tek bir sütun üzerinde durmaktadır. Hem Mescidü'l-Feth'in hem de aşağısındaki mescidin tek bir revâkı mevcuttur. Revâkın arkasındaki avlu ise en eski hâlimden bir şey kaybetmemiştir. Caminin önceki bânîsi Ebü'l-Heycâ'nın ismi ise kitâbede okunabilir durumdadır.¹⁵⁹

Matarî vadinin çevresindeki üç mescitten ikisinin Mescidü'l-Feth'in aşağısında, kible yönünde olduğunu, ilkinin Selmân-ı Fârisî Mescidi olarak bilindiğini, kible yönünde bulunan diğer mescidin Emîrülümü'min'in Ali b. Ebî Tâlib Mescidi olduğunu, üçüncü mescitten ise bir eser kalmadığını bildirir.¹⁶⁰ Emîrülümü'min'in Mescidi olarak bilinen üçüncü mescitte yaptığı incelemelerde kiblesinin doğu istikâmetinde büyükçe bir kaya Semhûdî'nin dikkatini çekmiştir. İnsanların hizasında namaz kılmaya özen gösterdikleri bu kayayı incelediğinde, doğu tarafında kireçle sabit hâle getirilmiş, camilerin sütunları yapılırken kullanılan bir taş örneğine rastlamıştır.

153 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 43.

154 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 42.

155 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 189. Ayrıca bk. Semhûdî, *Vefâ*, III, 188.

156 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 189.

157 Semhûdî, *Vefâ*, III, 189.

158 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 141; Semhûdî, *Vefâ*, III, 190.

159 Semhûdî, *Vefâ*, III, 190.

160 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 141; Semhûdî, *Vefâ*, III, 189.

Buradan hareketle orada bir zamanlar bir sütun olduğu neticesine varmıştır. Semhûdî'ye göre o sütun İbnü'n-Neccâr'ın bahsettiği kalıntıları olan üçüncü mescit olabilir. Semhûdî üçüncü mescidin adının, insanların dilinde Ebû Bekir Mescidi olduğunu, zaman içerisinde de Selmân Mescidi'nin Ebû Bekir Mescidi olarak anılmaya başlandığını sözlerine eklemiştir.¹⁶¹

Semhûdî, bu üç mescidin kendi dönemindeki genişliklerini de zikretmiştir. Buna göre Mescidü'l-Feth kableden kuzeye 20 zirâ, doğudan batıya 17 zirâdır. Aşağısında yer alan ve Selmân-ı Fârisî Mescidi diye bilinen mescit kableden kuzeye yaklaşık 14 zirâ; doğudan batıya 17 zirâdır. Emîrilmü'minîn Ali Mescidi ise kableden kuzeye yaklaşık 13 zirâ doğudan batıya yaklaşık¹⁶² 16 zirâdır.¹⁶³

4.3.1.3. Sel' Mağarası (Benî Harâm Mağarası)

İbn Şebbe'nin eserinde Hz. Peygamber'in içine girip oturduğu mağaralardan birisi olarak Sel' Mağarası zikredilmiştir.¹⁶⁴ Sel' Dağı, yukarıda da ifade edildiği üzere Hendek Gazvesi'nde Müslümanların arkalarına alıp eteklerinde karargâh kurdukları bir dağdır. Müslümanlar bu dağın çevresinde uzanan yerleri bir hat çizerek hendeklerle çevrelemişlerdir.¹⁶⁵ O hâlde bu mağaranın Allah Resûlü'nün Hendek Gazvesi'ndeki faaliyetleriyle ilgisi olabilir. İbn Şebbe, Sel' Dağı ve çevresiyle ilişkisi olduğu düşünülebilecek bir başka mağaradan daha bahsetmiştir. Buna göre Hz. Peygamber Benî Harâm Mağarası'nın yanındaki bir pınardan abdest alıp mağaraya girmiştir.¹⁶⁶ İbn Şebbe'nin bahsettiği Benî Harâm Mağarası ile Hendek Gazvesi arasındaki bağlantıyı kuran ise İbnü'n-Neccâr'dır. Sika olduğu bildirilen Talha b. Hırâş'tan aktardığı söz konusu rivayette Hendek Gazvesi devam ederken sahâbilerin Hz. Peygamber'le birlikte etrafı teftişe çıktıkları, evlere girmeyi güvenli bulmadıkları için geceyi Benî Harâm Mağarası'nda geçirdikleri, sabah olunca da aşağı indikleri ifade edilmiştir. Hatta Hz. Peygamber mağaranın yanındaki toprağı kazarak, bölgede bulunan bir su kaynağının toprağa çıkış noktalarından birisini ortaya çıkarmış ve orada abdest almıştır.¹⁶⁷ Hendek Gazvesi'nin gerçekleştiği Sel' Dağı çevresi, Benî Harâm tarafından yurt edinildikten sonra bu kabilenin ismiyle anılır hâle gelmiştir.¹⁶⁸ Semhûdî, Sel' Dağı eteklerindeki Benî Harâm yurdunun, güney yönünde Mescidü'l-Feth'e doğru gidenlerin sağında, Medine'ye doğru gidenlerin ise solunda kaldığını ve Sel' Dağı'nın batı yönünde yer aldığını izah etmiştir.¹⁶⁹ Yine onun bildirdiğine göre Sel'

161 Semhûdî, *Vefâ*, III, 189.

162 "Şâffe" kelimesi, dirhem ile birlikte kullanılıncaya belirtilen rakamdan biraz daha az ya da çok anlamına geldiği için tercümede "yaklaşık" ifadesi kullanılmıştır.

163 Semhûdî, *Vefâ*, III, 190.

164 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 47.

165 Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 454.

166 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 103.

167 İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürre*, s. 109. Rivayette geçen "نقر" kelimesi içinden su fişkıran oyukları, yer altı sularının toprak yüzeyine yakın olduğu, biraz kazılarak tespit edilen kaynakları da ifade ettiğinden "نقر في العيينة" ifadesine bu şekilde anlam verilmiştir. "النقرة: حفرة يستنقع فيها الماء." İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 242.

168 Benî Harâm'ın Sel' Dağı eteklerini yurt edinmesi ile ilgili bilgiler için bir sonraki başlığa bakınız.

169 Semhûdî, *Vefâ*, I, 366.

Dağı'ndan Buthân Vadisi'ne akan bir su kaynağı bulunmaktadır. Bu kaynak Sel' Dağı'na çıkarken doğu yönünde takip edildiğinde Benî Harâm Mağarası'yla karşılaşılır.¹⁷⁰ Bu bilgilen-dirmelerin sonunda müellifimiz, İbn Şebbe rivayetinde geçen Sel' Mağarası'ndan kastın, Benî Harâm Mağarası olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹⁷¹ Bu kadarıyla da yetinmeyip "içinden Mescidü'l-Feth'e giden bir yol" ifadesinden ötürü Sevâb isimli bir dağda, ismi zikredilmeyen bir mağarayı da Benî Harâm yani Sel' Mağarası olarak yorumlamıştır.¹⁷² Çünkü Mescidü'l-Feth, Sel' Dağı üzerinde inşa edilmiş bir mescittir. Sevâb Dağı ile ilgili Taberânî rivayeti şöyledir: Muâz b. Cebel bir gün Hz. Peygamber'i aramaya çıkar. Hâne-i saadet odalarına bakar, başka yerlere uğrar ancak bulamaz. Bu sefer sokak sokak dolaşmaya başlar. Böyle bakına bakına Sevâb Dağı'na (جبل ثواب) kadar gelir. Dağa tırmanır, sağa sola bakınır ve nihayet insanların, gide gele Mescidü'l-Feth'e doğru içinden yol yaptıkları bir mağarada Hz. Peygamber'i görür. Hz. Peygamber secde hâlinindedir. Muâz bulunduğu yerden içeriye doğru atlar. Hz. Peygamber bir süre daha başını secdeden kaldırmayınca Muâz, ruhunun kabzedildiği endişesine düşer. Nihayet Hz. Peygamber başını kaldırıp şöyle buyurur: "Cebrail bu yere geldi ve "Allah sana selam söylüyor, sana 'Ümmetine nasıl muamele edersem hoşuna gider?' diye soruyor" dedi. Ben de "Allah bilir." dedim ve gitti. Sonra tekrar gelip Allah'ın ümmetim hususunda beni üzmeyeceğini bildirdi. Ben de secdeye kapandım."¹⁷³ Böylece Sel' Mağarası, Benî Harâm Mağarası ve Sevâb Dağı arasındaki bağlantı kurulmuş, bu mağaranın Hendek Gazvesi sırası ve sonrasında Hz. Peygamber'in uğradığı bir mekân olduğu netleşmiş olmaktadır. Tabii her ne kadar İbn Şebbe ve diğer şehir tarihçileri rivayetlerinde Benî Harâm Mağarası ifadesini kullanmışlarsa da Benî Harâm'ın bölgeyi yurt edinmesi Hz. Peygamber döneminden sonra gerçekleşmiş olabileceğinden,¹⁷⁴ biz Sel' Mağarası ifadesini tercih ediyoruz. İşte Semhûdî, yukarıda incelenen Mescidü'l-Feth'in çevresinde inşa edilen, "Mesâcidü'l-Feth" olarak formülize ettiği, sayısı ve yerleri tam olarak bilinmeyen küçük mescitleri, hem Benî Harâm'ın Sel' Dağı eteklerine taşındıktan sonra inşa ettikleri mescitle hem de Sel'/Benî Harâm Mağarası ile de ilişkilendirmiş ve Allah Resûlü'nün bu mağaraya yaptığı ziyaretlerden ötürü bölgede, mezkûr mescitlerin inşa edilmiş olabileceği ihtimalini dile getirmiştir.¹⁷⁵

4.3.1.4. Benî Harâm Mescidi ¹⁷⁶

Hazrec'in Benî Selime boyunun ve bu boya bağlı bir kol olan Benî Harâm'ın yurdu, Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Benî Ubeyd Dağı'nın yakınlarında Âliye bölgesinden Sâfile

170 Semhûdî, *Vefâ*, III, 193.

171 Semhûdî, *Vefâ*, III, 192.

172 Semhûdî, *Vefâ*, III, 192.

173 Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsat*, X, 44; a.m.f., *el-Mu'cemü's-sağır*, II, 240. Heysemi, senedindeki Benî Müzeyne'nin mevlası İshak b. İbrahim el-Medenî'yi Ebû Zür'a ve diğerlerinin zayıf bulduğunu ifade etmektedir (*Buğye*, II, 580; Semhûdî, *Vefâ*, III, 192).

174 Detaylı bilgi için bir sonraki konu başlığına bakınız.

175 Semhûdî, *Vefâ*, III, 192.

176 Kastedilen Benî Harâm'ın Âliye bölgesinde Benî Ubeyd Dağı'nın yanındaki yurtlarından Sâfile bölgesinde Sel' Dağı eteklerine taşındıktan sonra inşa ettikleri Benî Harâm Mescidi'dir.

bölgesine uzanan Buthân vadisinin batısında Kâ' isimli bir yerdeydi.¹⁷⁷ Vâkıdî, Hendek Gazvesi'nde hendek kazılan hattı tanımlarken Benî Ubeyd Dağı'nı da zikredip dağın, Râtic'den başlayıp Zübâb'ı geçerek ilerleyen bu hattın sonunda yer aldığını belirtmiştir.¹⁷⁸ Hz. Peygamber'in bizzat ziyaret ettiği mescitlerden Kibleteyn/Haribe Mescidi'nin bulunduğu bu yurttaki hurma bahçeleri ve tarım arazileri vardı. Buthân suyu yağmur yağdığı anda taşıp kabile mensuplarının cuma günleri Mescid-i Nebevî'ye ulaşmalarını güçleştiriyordu.¹⁷⁹ Bu durumu kabilenin, Hz. Peygamber'e en yakın isimlerinden birisi olan Câbir b. Abdullah dile getirmiş ve Hz. Peygamber'le görüşüp Mescid-i Nebevî'ye daha yakın bir yurda yerleşmek istediklerini bildirmiştir. Hz. Peygamber'in bu talebe nasıl yanıt verdiği dair kaynaklarımızda birbirini nakzeden iki rivayet mevcuttur. Birincisinde Hz. Peygamber yerleşik düzenlerini bozmamalarını istemiş ve mescide ulaşmak için çekilen zorlukların sevap olarak geri döneceğine işaret etmiştir.¹⁸⁰ Böylece Benî Harâm yerinde kalmış ve İbn Zebâle'nin bildirdiğine göre ancak Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Mescidü'l-Feth'in aşağısına yani Sel' Dağı civarına yerleştirilmiştir.¹⁸¹ İkinci grup rivayetlere göreyse Hz. Peygamber kabile mensuplarına "Neden Sel' Dağı eteklerine taşınmıyorsunuz?" buyurmuştur. Böylece Benî Harâm, Sel' Dağı eteklerine taşınmıştır ve burası Benî Harâm yurdu/mahallesi olarak meşhur olmuştur.¹⁸² Benî Harâm'ın sonradan yerleştiği Sel' Dağı'nın batısında yer alan bu vadinin ismi Mezâd olup inşa ettikleri utum da bu isimle anılmıştır.¹⁸³ Câbir b. Abdullah'ın Allah Resûlü'nün vefatından sonra Ubâde b. es-Sâmit'in torununa, Hz. Peygamber'in mahallesindeki mescitte yaptığı bir uyarıyı anlattığını bildiren bir rivayet,¹⁸⁴ esasen taşınmanın sonraki dönemde gerçekleştiğini göstermektedir. Çünkü şehir tarihleri, Câbir'in söz konusu açıklamayı yaptığı mescidi Kâ'daki Benî Harâm Mescidi' olarak nitelendirmişlerdir¹⁸⁵ ki bu ifade Benî Selime'nin Harâm kolunun, Sel' Dağı eteklerine taşınmadan önceki yurduna işaret etmektedir. Câbir, söz konusu açıklamayı Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaptığına göre, kabilenin yeri henüz değişmemiştir. Hz. Peygamber'in Benî Harâm'ın Benî Ubeyd Dağı'nın yakınında olmasından ötürü Âliye bölgesinde yer aldığını düşündüğümüz Kâ'daki ilk yurtlarına yaptığı ziyaret ve buradaki mahalle mescidinde namaz kılması hadisesi, Hz. Peygamber Dönemi'ndeki mahalle mescitlerini ele aldığımız bir başka makalede detaylıca ele alınacaktır. Burada incelemek istediğimiz mescit, Hz. Peygamber döneminde henüz inşa edilmemiş olan, Benî Harâm'ın Sâfile Bölgesi'nde Sel' Dağı eteklerine taşındıktan sonraki yurtlarında inşa ettikleri

177 Semhûdî, *Vefâ*, III, 214.

178 Vâkıdî, *el-Megâzi*, II, 445-6.

179 İbn Şebbe, *Târih*, I, 56.

180 Tayâlisî, *el-Müsned*, III, 357; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 22, 23; Müslim, *Mesâcid* 279; İbn Şebbe, *Târih*, I, 56. Heysemî'ye göre, bu rivayetin Bezzâr tarîkinin ricâli sîkadır (*Buğye*, II, 147).

181 Semhûdî, *Vefâ*, I, 366. Semhûdî ayrıca Medine'ye kadim zamanlarda gelen yahudi kabilelerinden Benî Nâgisa'nın Benî Harâm ile aynı bölgeye yerleştiklerini, sonrasında bu kabilenin halifeliği döneminde Hz. Ömer tarafından Benî Harâm mahallesinden Mescidü'l-Feth'in olduğu bölgeye taşındığını ifade etmiştir (*Vefâ*, I, 302-3).

182 İbn Şebbe, *Târih*, I, 56.

183 Bekrî, *Mu'cem*, IV, 1202; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 311; Yâkût, *Mu'cem*, V, 104; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VI, 31; Firûzâbâdî, *el-Megânim*, s. 373.

184 Müslim, *Zühd* 74; İbn Şebbe, *Târih*, I, 16-7; Ebû Davud, *Salât* 22.

185 İbn Şebbe, *Târih*, I, 50; Semhûdî, *Vefâ*, III, 214.

Benî Harâm Mescidi'dir. Burası Hz. Peygamber'in özellikle namaz kıldığı bir mekân değildir. Bu makalede incelenmesinin sebebi, Semhûdî'nin mescitte yakılan bir kandilden yola çıkarak bu yönde bir yorum yapmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Benî Harâm yeni yurtlarına taşındıktan sonra bir mescit inşa etmişlerdir. İbn Zebâlê'nin nakline göre inşaat esnasında Rum bir köle çalıştırmışlardır. İşinde mahir olduğu anlaşılan bu kimse taşları, Harre'den taşıyıp oyarak mescidin duvarlarını inşa etmiştir. Yapraklarından arındırılmış hurma dalları ve başka ahşap malzemeyle çatısı kapatıldıktan sonra mescidin inşası tamamlanmıştır. Ömer b. Abdülazîz iki sıra daha duvar ördürerek binayı yükseltmiş ve çatısını da yenilemiştir. Sonra da Mescid-i Nebevî'yi aydınlatan zeytinyağı kandillerinden bu mescide de koydurmuştur.¹⁸⁶ İşte Sel' Dağı eteklerindeki Benî Harâm yurdunda inşa edilen mescidin, Semhûdî tarafından Hz. Peygamber dönemi ile ilişkilendirilmesinin sebebi, bu kandillerdir. Semhûdî'ye göre bu, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlarda inşa edilmiş olan mescidlere has bir uygulamadır. Yine de Semhûdî, buranın Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bir mekân olduğunu açıkça söylememiştir.¹⁸⁷ Hatta eserinin ilerleyen kısımlarında Mescidü'l-Kibleteyn'den bahsederken sözü Büyük Benî Harâm Mescidi'ne getirip "Sel' Dağı'nda olan bu mescit için Hz. Peygamber'in orada namaz kılmadığı nakledilmiştir" diyerek olumsuz bir görüşe sahip olduğunu bildirmiştir.¹⁸⁸ Zaten bu rivayetlerin hiçbirisi, Büyük Benî Harâm Mescidi'nin Hz. Peygamber döneminde inşa edilmiş olduğunu göstermez. Olsa olsa Sel' Dağı ve çevresinde Allah Resûlü'nün Hendek Gazvesi ile ilişkili veya ondan bağımsız olarak namaz kıldığı alanlar ile bölgeye sonradan yerleşen Benî Harâm'ın inşa ettiği mescit arasında bağ kurulduğunu gösterir. Zaten Semhûdî de mescidin Hz. Peygamber döneminde mevcut olduğunu ifade etmemiş, kabilenin yurt değiştirmesine ilişkin farklı dönemlendirmelere dikkat çekmiştir.¹⁸⁹ Müellif ayrıca, Mescidü'l-Fethê yakınlığından ötürü Mesâcidü'l-Feth yani Fetih Mescitleri denildiğinde Büyük Benî Harâm Mescidi'nin kastedildiğini belirterek¹⁹⁰ aslında Hendek Gazvesi sırasında ve sonrasında Allah Resûlü'nün Sel' Dağı çevresinde kıldığı namazların, sonradan burayı yurt edinmiş olan Benî Harâm'ın inşa ettiği mescide hamledildiğini izah etmiş olmaktadır. Son olarak Semhûdî Büyük Benî Harâm Mescidi'nden geriye sadece temel ile yapımında kullanılan demir, kurşundan parçalar ve sütunlarına ait olduğu anlaşılan bazı kalıntıların kaldığını ifade etmiştir.¹⁹¹

4.3.1.5. Zübâb/Râye Mescidi

Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi sırasında namaz kıldığı mekânlardan birisi de karragâh kurulan bölgede bulunan Zübâb Dağı'nda yer almaktadır. Yukarıda da izah edildiği üzere Hz. Peygamber Sel' Dağı'nı arkasına almış, dağın eteklerine ve dağ çevresindeki

186 Semhûdî, *Vefâ*, I, 367.

187 Semhûdî, *Vefâ*, III, 193.

188 Semhûdî, *Vefâ*, III, 194.

189 Semhûdî, *Vefâ*, III, 193.

190 Semhûdî, *Vefâ*, III, 191.

191 Semhûdî, *Vefâ*, III, 193.

tepelere askerlerini konumlandırmıştır. Kendisi de Sel Dağı eteklerindeki tepelerden birisinde karargâh kurmuştur. Karargâh kurduğu bu tepe üzerinde sonradan Mescidü'l-Feth/Mescidü'l-A'lâ inşa edilmiştir.¹⁹² Sel' Dağını ana karargâh olarak belirleyip arkalarına alan Müslümanlar Hz. Peygamber'in emriyle bu dağın çevresinde bir hendek alanı belirlemişlerdir. Bu alan dağın arkasından kuzey yönüne doğru Mezâd'dan¹⁹³ Zübâb'a, Zübâb'dan da Harretüşşarkiyye yani Mescid-i Nebevî'nin doğusuna doğru Râtic'e¹⁹⁴ uzanır.¹⁹⁵ Hattın Sel' Dağı'nın arkasından güneye doğru inen yönü ise Zübâb'dan Benî Ubeyd Dağı'na yönelmektedir. Hz. Peygamber sahâbiler arasında iş bölümü yapmış ve Râtic'den Zübâb'a kadar olan yeri muhâcirlere, Zübâb'dan Hurbâdaki¹⁹⁶ Benî Ubeyd Dağı'na kadar olan kısmı ise ensara kazdırmıştır.¹⁹⁷ Benî Abdüleşhel de hattı, yaşadıkları yer olan Râtic'e kadar getirmişler, böylece Mescid-i Nebevî'yi arkadan da hendekle çevirmişlerdir.¹⁹⁸ Yani sonradan üzerinde mescit inşa edilen Zübâb, Mezâd vadisi ile Râtic arasında kalmaktadır ki bu alan gazvenin tüm şiddetiyle sürdüğü, sıcak çatışmaların yaşandığı, düşman birliklerinin münavebeli olarak hendegî aşma girişimlerinde bulunduğu en hareketli alandır.¹⁹⁹

Hz. Peygamber'in Zübâb'da namaz kılması hadisesi, Hendek Gazvesi sırasında gerçekleşmiş olmalıdır. Bu husustaki iki rivayetten birisi İbn Zebâle, diğeri ise İbn Şebbe'den gelir. Her iki rivayette de Hz. Peygamber'in Zübâb'da namaz kıldığı kayıtlıdır.²⁰⁰ Bu ilk rivayetler son derece muğlak olup hadisenin Hendek Gazvesi ile bağlantısından bahsedilmemiştir. İbn Şebbe, Zübâb'la Hendek Gazvesi arasında bağlantı kuran bir başka rivayete daha yer vermiştir. Orada "Hz. Peygamber çadırını Hendek günü Zübâb'a kurdu." denilmektedir.²⁰¹ İbn Şebbe rivayeti Hendek'le Zübâb arasında bağlantı kurması açısından önemlidir. Peki, rivayette belirtildiği gibi Zübâb, Hz. Peygamber'in karargâh yeri midir? Konuyu etraflıca inceleyen Vâkidi, Hz. Peygamber'in karargâh yerinin Sel' Dağı eteklerindeki bir tepe olduğunu açıkça izah etmiştir.²⁰² Zübâb ise yine Vâkidi'nin detaylı tasvirlerine göre hendek kazılan

192 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 454.

193 Mezâd, Hz. Peygamber'in karargâh kurduğu ve üzerinde Mescidü'l-Feth'in inşa edildiği Sel' Dağı ile hendek kazdığı alan arasında uzanan vadi olup Mescidü'l-Feth'in batısında kalmaktadır (Bekrî, *Mu'cem*, IV, 1202; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV, 311; Yâkût, *Mu'cem*, V, 104; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 31). Sonradan Benî Selime/Benî Harâm buraya yerleştiği için aynı zamanda burada inşa ettikleri utuma mezâd denilmektedir (Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, IV, 401; Semhûdi, *Vefâ*, IV, 142).

194 Râtic, Evs'in oğlu Mâlik'in Mürre isimli oğlunun soyundan gelenlerin yerleştiği bölgedir. İbnü'l-Kelbî, *Neseb*, I, 387; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 345. Bölgede bulunan bir utum da bu isimle anılmaktadır (İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 193). Yâkût'un *Mu'cem*'inde "Yahudilere ait" ilavesi bulunmaktadır (*Mu'cem*, III, 13).

195 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 445.

196 Hurbâ detayı için bk. Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 450.

197 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 445-6.

198 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 450.

199 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 468.

200 İbn Şebbe, *Târih*, I, 45; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VI, 123; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 402. Heysemî, Taberânî rivayetinde senetteki Abdülmüheymin b. Abbâs'ın zayıf olduğunu söylemiştir (*Buğye*, III, 688; Semhûdi, *Vefâ*, III, 201).

201 İbn Şebbe, *Târih*, I, 45; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 402.

202 Vâkidi, *el-Megâzi*, II, 445.

bölgenin en stratejik noktasında yer alan bir dağdır.²⁰³ Bu bilgiler Zübâb'ı karargâh olmak için elverişli kılıyorsa da ne Vâkîdî'nin eserinde ne de konuya dair bilgi veren diğer kaynaklarda Zübâb açık bir şekilde Hz. Peygamber'in karargâh alanı olarak zikredilmiştir. İlgi çekici olan bir diğer nokta Semhûdî'nin konu hakkındaki İbn Şebbe rivayetini, sonundaki "Hendek günü" ifadesi olmaksızın alıntılanmış olmasıdır. Semhûdî, konuyla ilgili bilgi verirken Matarî'nin mutlak olarak Hendek Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in karargâhının Sel' Dağı eteklerinde olduğunu söylemesini eleştirerek "Matarî, Hendek'in sadece Sel' Dağı'nın batısında olduğunu zannettiği için böyle söylüyor, diğer rivayetlere muttali olmamış. Oysaki savaş Medine'nin kuzeyinde, doğu ve batı harreleri arasında gerçekleşmiştir." demiştir. Böylece Semhûdî, Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi boyunca hareketli olup karargâhını farklı yerlerde kurduğuna işaret etmiş olmaktadır. Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi boyunca, hendek hattı boyunca hareketli olduğu bilinen bir husustur. Ancak karargâhının da değiştiğini söyleyebilmek için ilave delillere ihtiyaç duyulmaktadır.

Allah Resûlü'nün karargâh yeri olsun ya da olmasın Zübâb, Hendek Savaşı'nın en sıcak anlarının yaşandığı bölgelerden birisidir. Yukarıda incelenen rivayetler, Hz. Peygamber'in gazve sırasında teftiş yaparken Zübâb Dağı'na gelip burada namaz kıldığını ortaya koymaktadır. Belki de bu hadise Zübâb'daki askerî karargâh noktalarından birisine gerçekleştirdiği bir ziyaret esnasında gerçekleşmiştir. Zübâb aynı zamanda Tebük Gazvesi (9/630) için de önemli bir noktadır. Hz. Peygamber Tebük'e doğru yola çıktığında teftiş için Seniyyetü'l-Vedâ'da karargâh kurarken İbn Übey kumandasındaki münafıklar Seniyyetü'l-Vedâ'dan daha alçakta bir dağ olan Zübâb'da²⁰⁴ karargâh kurmuşlar, Hz. Peygamber hareket edince de gerisin geriye dönmüşlerdir.²⁰⁵

Açıkça anlaşılmaktadır ki sahâbiler Allah Resûlü'nün Zübâb'da namaz kıldığı anı hafızalarına kazımışlardır. Burada mescit inşa edilmesi ise hemen Allah Resûlü'nün vefatından sonra değil, daha ilerleyen dönemlerde gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü Allah Resûlü'nün Zübâb'da namaz kılması, Emevîler döneminde yeniden gündeme gelmiştir ve o dönemde bölgede mescit olmadığı anlaşılmaktadır. Emevîler döneminde Zübâb'la ilgili yaşanan tartışmaya dair İbn Şebbe'nin naklettiği rivayet, Hz. Âişe'nin Emevî Halifesi Mervân b. el-Hakem'e (64-75/684-685) bir mesaj göndermesiyle başlar. Hz. Âişe Zübâb isimli birinin öldürülüp çarımıha gerilmek suretiyle Zübâb'da teşhir edildiğini duyunca gönderdiği mesajda Mervân'a "Yazık sana! Allah Resûlü'nün namaz kıldırıldığı yeri sen çarımıha germek için mi seçtin?" demiştir.²⁰⁶

203 Vâkîdî, *el-Megâzî*, II, 468.

204 Taberî Zübâb'ı, Seniyyetü'l-Vedâ'dan daha alçak, Cebbâne'deki bir dağ olarak tanımlamıştır (*Câmi'u'l-beyân*, XI, 490).

205 İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 742; Şâmi, *Sübülü'l-hüdâ*, V, 442.

206 Bazı fıkıh ve edebiyat kitaplarında Hz. Peygamber'in bu tür bir infazı Ebû Nâb, Ebû Sâb ya da Rebâb Dağı'nda gerçekleştirdiğine ilişkin bir tespit dikkatleri çekmektedir. Ancak olayla ilgili herhangi bir bağlam zikredilmemiş, hadis tahrir edilmemiştir. Ebû Nâb için bk. İbnü'r-Rif'a, *el-Kifâye*, XVII, 438; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, XIII, 426. Ebû Sâb için bk. bk. Rüyânî, *Bahru'l-mezheb*, XIII, 158-9. Rebâb için bk. İbn Kuteybe, *Uyünü'l-ahbâr*, I, 112. Birkaç garîbü'l-hadis kitabında da Zübâb kelimesi tanımlanırken "Onun bir kimseyi Zübâb'da çarımıha gerdiği ifade edilmiştir. Zübâb Medine'de bir dağdır" şeklinde rivayetler yer almaktadır (İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 152; Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 427).

Rivayetin devamında Hz. Âişe'nin Mervan'a çıkışmasına sebep olan hadise şöyle detaylandırılmıştır: "Zübâb, Yemen'de yaşayan bir kimseydi. Mervân ensardan bir sahâbîyi Yemen'e zekât âmili olarak göndermişti. Ensârî, Zübâb'a ait olan bir ineğe haksız yere el koyunca Zübâb kinlendi. Görevliyi takip edip Medine'ye geldi. Sonra mescitte oturup bekledi ve fırsatını bulunca öldürdü. Konu Mervân'a aktarıncı Mervân Zübâb'a "Onu neden öldürdün?" diye sordu. Zübâb, "Bana ineğim hususunda haksızlık yaptı, ben de kindar bir insanım. O yüzden öldürdüm." dedi. Bunun üzerine Mervân da onu öldürüp Zübâb'da çarmıha gerdi.²⁰⁷ İbn Şebbe, Zübâb'da çarmıha germe hadisesiyle ilgili rivayetlere bölgeyi, Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi'ndeki karargâhı olarak gösteren bir tarîk de eklemiştir. Buna göre Zübâb'la ilgili söyleniler yayılınca Hişâm b. Urve (ö. 146/763), Ziyâd b. Abdullah el-Ensârî'ye "Ne garip! Hz. Peygamber'in çadırını kurdurduğu yerde siz insanları çarmıha mı geriyorsunuz?" demiş, bunun üzerine önce Ziyâd sonra diğer valiler bu işten vazgeçmişlerdir.²⁰⁸

Semhûdî, Zübâb mescidine aynı zamanda Râye Mescidi de denildiğini kaydetmiştir.²⁰⁹ Râye isimlendirmesinin kökenini de Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Harre*²¹⁰ isimli eserine atfla Harre Savaşı'yla (63/683) ilintilemiştir. Buna göre Harre Savaşı'nda Yezîd b. Hürmüz²¹¹ mevâliden oluşan birliğini Seniyyetü'l-Vedâ çevresinde konumlandırmış, kendisi de mevâlinin sancağıyla (*râye*) birlikte Zübâb'da beklemiştir. Semhûdî'ye göre Zübâb mescidine Yezîd b. Hürmüz'ün elindeki râye yani sancak nedeniyle aynı zamanda Râye Mescidi ismi verilmiştir.²¹²

4.3.2. Uhud Dağı ve Çevresi

4.3.2.1. Uhud Dağı Eteklerindeki Su Kaynağı

Şehir tarihlerinde, Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi için yola çıktığı andan geri döndüğü ana kadar belirli noktalarda namaz kıldığına ilişkin çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle üç nokta ön plana çıkmaktadır 1- Savaş öncesi karargâh kurulan Şeyhayn, 2- Savaş için karargâh kurulan Uhud Dağı etekleri, 3- Savaş sonrası geri çekilmeye sahne olan dağ yolu. Başka siyer-megâzî olmak üzere diğer kaynaklarda Hz. Peygamber'in Uhud Gazvesi için hazırlıklarını tamamlayıp Medine'den çıktıktan sonra nasıl bir güzergâh takip

207 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 45; Semhûdî, *Vefâ*, III, 201. Düb isimli bir şahsın Tihâm'e gerçekleşen bir hadise ilgili olarak Halife Mervan'a karşı gerçekleştirdiği benzer bir suikast girişimi hakkında bilgi için bk. Askerî, *el-Evâil*, s. 164.

208 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 45.

209 Semhûdî, *Vefâ*, III, 200.

210 Bio-bibliyografik eserler içerisinde en kapsamlısı olan Fuat Sezgin'in *GAS*'ında Vâkıdî'ye nispet edilen eserler arasında *Kitâbü'l-Harre* zikredilmemiştir (*Târîhu't-türâs*, I/II, 105). Vâkıdî'nin Harre Vak'ası ile ilgili rivayetleri İslâm kronikleri içerisinde yer almaktadır (Küçükaşçı, "Harre Savaşı", s. 245-6). Bu durumda Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Harre*'sinin Semhûdî tarafından görüldüğü ya da müellifimizin, kitaptan doğrudan nakilde bulunan bir kaynaktan istifade etmiş olabileceği akla gelmektedir.

211 Kahtânilerden Devs kabilesinin Zübâb kolunun mevlâsı Yezîd b. Hürmüz el-Fârisî, Medine'de yaşayan Fârisiler'den olup Harre Savaşı'nda mevâlinin komutanı olarak görev almıştır. Sika olduğu bildirilen Yezîd'in oğlu Abdullah ise Medine'deki önde gelen fakihler arasında gösterilmektedir (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 220, a.mlf., *Tabakât [mütemmim]*, s. 327; İbn Ebi Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 177; İbn Ebi Hâtîm, *el-Cerh ve't-tâdil*, IX, 293-4).

212 Semhûdî, *Vefâ*, III, 203.

ettiği ve savaşın seyri ayrıntılarıyla anlatıldığından bu bilgiler şehir tarihlerindeki rivayetlerle karşılaştırılınca Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlar ve üzerinde inşa edilen mescitler tespit edilebilmektedir.

İncelenecek ilk bölge teftiş için karargâh kurulan Şeyhayn'dır. Hz. Peygamber Uhud'a gelmeden önce Harretüşşarkiyye üzerindeki²¹³ Şeyhayn denilen iki utumuyla meşhur bölgeye gelir ve orduyu teftiş etmek için burada konaklar. Matarî, Şeyhayn'ı Medine ile Uhud Dağı arasında Harretüşşarkiyye üzerinde bir yer olarak tanımlamıştır. Buna göre Kureyş'in Medine'ye doğru hareketinin ardından zırhını kuşanan Allah Resûlü cuma günü evinden çıkarak Harretüşşarkiyye ve Vâkım Harresi üzerinden Şeyhayn'a gelmiş ve burada konaklamıştır. Cumartesi sabahı da savaş başlamıştır.²¹⁴ Vâkîdî Hz. Peygamber'in Şeyhayn'a varışını şöyle anlatır: Bedâi' yolunu tuttu. Sonra Zükâkulhısy'taki Şeyhayn'a geldi. Şeyhayn, ismini Câhiliye döneminde burada mevcut olan iki utumdan alıyordu. Birisinde âmâ bir ihtiyar adam diğerinde âmâ bir ihtiyar kadın vardı. Böylece bölge Şeyhayn olarak anıldı. Allah Resûlü Şeyhayn'a gelince tepenin başına ulaştı. Arkasına bakınca silahlı bir askerî birlik gördü. Kim olduklarını sordu. "İbn Übey'in Yahudi müttefikleri" denilince "Şirk ehline karşı şirk ehlinden yardım istenmez." deyip Şeyhayn'da karargâh kurdu. Orada savaşacak gençler Hz. Peygamber'e arz edildi. Şeyhayn'da geceledi. Bilal ezan okudu, Hz. Peygamber akşam namazını kıldı. Sonra Bilal yatış ezanını okudu, Allah Resûlü namazı kıldırdı. Sabah olunca da Benî Harise yolunu tuttu.²¹⁵

Vâkîdî'nin Şeyhayn'a atıfla mekâna vurgu yaparak anlattığı Allah Resûlü'ne ait faaliyetler, şehir tarihlerinde mekân yerine mescit ifadesi kullanılarak aktarılmıştır. İbn Şebbe'nin yer verdiği ilgili rivayette Hz. Peygamber'in Şeyhayn'ın yanındaki bir mescitte namaz kıldığı, gecelediği, ertesi gün sabah namazını kılıp Uhud'a doğru hareket ettiği kaydedilmiştir.²¹⁶ Nakillerden birisinde "Şeyhayn'ın yanındaki Bedâi'in yanında" ifadesi de mevcuttur.²¹⁷ Konuyla ilgili İbn Şebbe nakilleri, hadis metodolojisi açısından mürseldir. Yani konu hakkında sahâbe şahitliğine sahip değiliz. Semhûdî benzer ifadeleri İbn Zebâle'den nakletmiştir. Ayrıca bu mescide "Şeyhayn" dışında "Bedâi' Mescidi" de denildiğini söylemiştir. Semhûdî'nin Yahya'dan naklettiği bir rivayete göre bu mescit Kanât Vadisi yolunda sağ tarafta olup buraya Şüzât Vadisi (وادي الشظاة) de denir. Hz. Peygamber ikinci, yatış ve ertesi gün sabah namazlarını burada kılmıştır. Yahya'nın oğlu Tâhir de mescidin kendi döneminde "مسجد العدو" ismiyle anıldığını ifade etmiştir.²¹⁸

Şeyhayn, Câhiliye döneminden kalma iki utumun yer aldığı bir yerdir. Hatta İbn Zebâle rivayetine göre bu iki utum Yahudilere aittir. Hz. Peygamber'in burada gördüğü bir Yahudi

213 Harretüşşarkiyye tanımlaması için bk. Şâmî, *Sübülül'-hüdâ*, IV, 261; Semhûdî, *Vefâ*, I, 480.

214 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 218; Semhûdî, *Vefâ*, III, 231.

215 Vâkîdî, *el-Megâzi*, I, 215-8.

216 İbn Şebbe, *Târih*, I, 52.

217 İbn Şebbe, *Târih*, I, 52.

218 Semhûdî, *Vefâ*, III, 231.

birliğini geri çevirdiği yönündeki Vâkıdî rivayeti, İbn Zebâle'nin verdiği bu bilgiyi değerli kılar. Tabakât, ensâb ya da coğrafya kitapları Şeyhayn, Bedâi' ya da Şüzât vadisi denilen bu yerde herhangi bir Arap kabilesine ait bir yerleşimden bahsetmez. Buranın Şeyhayn olarak anılmasına sebep olan iki utumun durumu hakkında da Yahudilere ait olması ihtimali dışında bilgi verilmemiştir. Vâkıdî'nin tasvirinden net bir şekilde anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber burada tepelik bir yere karargâh kurmuştur. İkinci vaktinden ertesi gün sabah namazına kadar burada kalmış, orduyu teftiş etmiş, yiyip içmiş ve konaklamıştır. Şehir tarihleri ise Hz. Peygamber'in konakladığı yeri boş bir arazi ya da tepe şeklinde değil, hâli hazırda mescidi bulunan bir yerleşim yeri olarak aktarmıştır. Râviler tâbiûn neslindedir. Anlaşılan ilerleyen süreçte Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bu mekâna bir mescit inşa edilmiş, tâbiû râviler de bölgeyle ilgili hadiseleri kendi dönemlerindeki mescitten hareketle anlatmışlardır. Ümmü Seleme'ye dayandırılan mevkûf ve zayıf bir rivayetdeki üslup da bu durumu hissettirmektedir. İlgili rivayette Ümmü Seleme "Hz. Peygamber'e Bedâi' mescidinde kızarmış et getirdim. Yemeği yedi, sonra geceyi orada geçirip ertesi gün Uhud'a çıktı." demektedir.²¹⁹ Uhud Gazvesi'ne çıkıldığında Ümmü Seleme henüz ümmehâtü'l-mü'mininden değildir. Ebû Seleme'nin nikâhı altındadır. İlk eşi Ebû Seleme Uhud Gazvesi'nde aldığı yara sebebiyle vefat etmiş olmasına karşılık Ümmü Seleme'nin Uhud Gazvesi'ne katıldığına ilişkin herhangi bir biyografi kitabında bilgi yoktur.²²⁰ Bu yüzden de Hz. Peygamber'e Bedâi' Mescidi'nde kızarmış et getirdiğini doğrulamanın bir imkânı bulunmamaktadır.²²¹

Şehir tarihlerinin Hz. Peygamber döneminde inşa edildiği izlenimi verdikleri ikinci mekân, Müslüman ordusunun Uhud Savaşı için konumlandığı yerdedir. Geceyi Şeyhayn'da geçiren Hz. Peygamber, ertesi gün sabaha karşı erkenden Uhud'a doğru hareket eder ve burada sabah namazını kıldırır. Bilâl ezan okur ve Hz. Peygamber ashâbiyla birlikte üzerlerinde silahları olduğu hâlde namazı eda eder. Düşman ordusu karşı tarafta saf tutmuş olup Hz. Peygamber namaz kıldırırken onları görebilecek durumdadır. Vâkıdî, Hz. Peygamber'in sabah namazını eda ettiği bu noktada kendi döneminde bir köprü inşa edilmiş olduğunu ifade eder.²²² Demek ki burada bir su kaynağı bulunmaktadır. İşte bu su kaynağı, savaş sonrası Hz. Peygamber'in, Uhud Dağı'na doğru çekilmek üzere yukarı çıkarken uğradığı yerdir. Burada namaz kılmış, bu yüzden de ilerleyen dönemlerde mescit inşa edilmiştir.

Savaşın gidişatıyla ilgili Vâkıdî rivayetine dönülecek olursa şöyle bir akışla karşılaşılır. Namazın ardından Hz. Peygamber Uhud Dağı'nı arkasına, Aynân/Ayneyn tepesini soluna alarak ordusunu konumlandırır ve savaş başlar.²²³ Savaş sonrası Hz. Peygamber, Vâkıdî'nin kendi döneminde köprü inşa edildiğini söylediği bu su kaynağının olduğu yere doğru

219 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 52-3.

220 Örneğin bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 86-96.

221 Abdülğani'nin eserinde Ümmü Seleme'ye dayandırılan rivayetin senet ya da metin açısından değerine, konu ile bağlantısının olup olmadığına ilişkin herhangi bir yorum yapılmadığı dikkatleri çekmektedir (*el-Mesâcid*, s. 115-6).

222 Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 219; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 39.

223 Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 219-220.

çekilmeye başlamıştır. Hz. Ali, dağa doğru tırmandıkları sırada deriden olan kalkanını burada su kaynağından aldığı su (mihrâs: مِهْرَاس) ile doldurmuş ve içmesi için Hz. Peygamber'e götürmüştür. Hz. Peygamber, sudan gelen koku sebebiyle içmekten kaçınmış, sadece yüzündeki kanları yıkayıp başını ıslatmıştır.²²⁴ Mihrâs, Uhud'da bulunan su kaynağına verilen özel bir isim olarak tanımlandığı gibi kuyu ya da su kaynaklarının yanında bulunan içi oyulmuş büyük taşları da tanımlar.²²⁵ Kuyu suyu çekilip bu taşlara doldurulmakta, böylece acil su ihtiyacı giderilebilmektedir. Rivayette mihrâsla özel bir su isminin mi kastedildiği yoksa böyle bir küçük havuza mı atfı yapıldığı belirsizdir. Ancak Hz. Peygamber'in bu suyun yanında temizlenip dinlendiği açıktır. Sonrasında abdest alıp öğle ve ikinci namazlarını eda etmiş olmalıdır. İbn Şebbe, "Hz. Peygamber Uhud günü öğle namazını Uhud Dağı'nda köprünün yanında bulunan Zarib isimli iki su kaynağının olduğu yerde eda etti."²²⁶ rivayetiyle bu duruma işaret etmektedir. Yine İbn Şebbe, Hz. Peygamber'in Uhud Dağı'na sağ tarafından bitişik olan Cirâr Dağı'nda²²⁷ küçük bir mescitte namaz kıldığını ifade eden²²⁸ bir rivayete yer vererek, burada sonradan bir mescit inşa edildiğini ortaya koymaktadır.²²⁹ Kastedilen yer bu su kaynağı olabileceği gibi daha üst tarafta bir mevki de olabilir. Bu su kaynağının yanında öğle, daha yukarı tarafta ise ikinci namazını eda ettiği düşünülebilir. Matarî "Cirâr" ifadesini kullanmaksızın, yine aynı mescidi kastederek Hz. Peygamber'in Uhud Savaşı'ndan sonra orada öğle ve ikinci namazlarını kıldığını ifade etmiştir.²³⁰ Ayrıca yaşadığı dönemde bu su kaynağının Medine Emiri Bedrüddîn Vüdey b. Cemmâz tarafından ıslah edildiğini de ifade etmiştir.²³¹ Semhûdî, su kaynağı olan (*mihrâs*) dağa doğru giderken sağ tarafta kalan bu küçük mescidin kendi döneminde yıkılmış durumda olduğunu bildirmiştir.²³² Semhûdî'nin açıklamasında su kaynağı için mihrâs kelimesinin kullanılmış olması da burada önemli bir detaydır.

224 İbn Hişâm, *es-Sire*, III, 462.

225 Süheylî, *er-Ravzu'l-ünüf*, III, 328.

226 İbn Şebbe, *Târih*, I, 51.

227 Matarî, Hz. Peygamber'in Uhud Günü savaş bittikten sonra burada öğle ile ikinci namazlarını kıldığını ifade etmiştir. Semhûdî ise İbn Şebbe'ye atıfta rivayeti farklı aktarmıştır. İbn Şebbe nâşirlerinin "يَأْخُذُ" şeklinde okudukları kelimeyi Semhûdî "يَأْخُذُ"; "شعب الجرار" kelimesini ise birçok nüshada "شعب الحارار", bir nüshada ise "يَأْخُذُ فِي شَعْبِ الْجَرَارِ" olarak okumuştur. *Vefâ*'nın nâşiri, İbn Şebbe'nin eserinin bir nüshasında da ifadenin bu şekilde olduğunu "يَأْخُذُ" ifadesi yerine "يَأْخُذُ" okuyuşunu tercih ederek nâşirin isabet etmediğini ifade etmiştir (İbn Şebbe, *Târih*, I, 42; Semhûdî, *Vefâ*, III, 205). "شعب الحارار" ifadesi Semhûdî dışındaki bir kaynaktan tespit edilememiştir. "شعب الجرار" şekliyle ise Aynı'nin Buhârî şerhinde karşımıza çıkmaktadır (*Umdetü'l-kârî*, IV, 402). Bu durumda ifade, bizim tercümemizde tercih ettiğimiz üzere Uhud Dağı'na sağ tarafından bitişik Cirâr Mescidi olarak okunmalıdır.

228 İbn Şebbe, *Târih*, I, 42.

229 Matarî, Zeynüddîn el-Merâğî'nin, Medine şehir tarihine dair yazdığı eserde, Mücâdile sûresi 11. âyetin burada nâzil olduğunu ve âyete geçen "تَنْسَحُوا" kelimesinden hareketle bu mescide Fesh Mescidi denildiğini naklettiğini ifade etmiş ve bu görüşe bir delil bulamadığını söylemiştir. Ancak Merâğî'nin eserinde Mescidü'l-Fethê ayrılan bölümde böyle bir açıklama tespit edilememiştir (*Tahkik*, s. 179-181). Semhûdî'nin *Vefâ*'sını neşreden Kâsım es-Sâmerrâî de notunda bunun Semhûdî'nin ifadesi olduğunu, Merâğî'nin eserinde böyle bir açıklama yer almadığını ifade etmiştir (*Vefâ*, III, 204, dp. 4).

230 Matarî, *et-Târif*, s. 126.

231 Matarî, *et-Târif*, s. 127.

232 Semhûdî, *Vefâ*, III, 204.

Uhud Gazvesi ile ilgili yukarıda ele aldığımız rivayetlerin tamamı, bina edilmiş mescitlere değil bu savaş esnasında dağın farklı yerlerinde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânlara atıf yapmaktadır. Hakkında, çevresinde yerleşim yeri olduğuna ilişkin hiçbir bilgi bulunmayan Uhud Dağı'na bitişik Cirâr Dağı'nı ya da mezkûr su kaynağını bunlardan ayrı düşünmeyi gerektirecek bir husus bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Şebbe'nin yer verdiği rivayetlerin bir kısmında mescit ifadesini kullanılsa da kastedilen, Hz. Peygamber'in savaş bittikten sonra sahâbilerle geri çekildiği mekânda namazlarını eda ettiği alandır. Hz. Peygamber'in namaz kıldığı çoğu yerde olduğu gibi buralarda da sonradan, sahâbilerin şahitlikleri doğrultusunda mescitler inşa edilmiş olmalıdır.

4.3.2.2. Hz. Hamza'nın Şehit Edildiği Yer

İbn Şebbe'nin bildirdiğine göre Hz. Hamza Uhud Gazvesi'nde Ahmer Vadisi'nde küçük bir tepe olan Okçular Tepesi'nin eteklerinde şehit düşmüş, sonrasında Hz. Peygamber onun, bulunduğu yerden Rabve denilen yere taşınmasını istemiştir. İbn Şebbe kendi döneminde Hz. Hamza'nın kabrinin Rabve'de olduğunu belirtmiştir.²³³ Yine ilk dönem kaynaklarından İbn Sa'd'ın verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber, amcasının müslu uygulanarak adeta delik deşik edilmiş cansız bedeni önünde durmuş, daha önce hiç görmediği böyle bir manzara karşısında dehşete düşmüş, elini onun göğsünün üzerine koyup dua etmiş, geri dönüp ağlamış, sonra tekrar gelince şöyle buyurmuştur: "Allah sana rahmetiyle muamele etsin amcacığım. Sıla-i rahme önem veren, hayırlar işleyen bir kimse idin. Eğer yakınlarını üzecek olmasaydı, seni kıyamet günü diğer canlılarla birlikte diriltimen için böylece bırakırdım. Allah'a emin olsun eğer sana bunu yapanlara bir gün galip gelirim yetmiş kişiye böyle müslu yapacağım." Rivayette bildirildiğine göre kısa bir süre sonra Nahl sûresi 126. âyet nâzil olmuş ve Hz. Peygamber böyle bir intikam almak yerine sabretmeyi tercih edeceğini ifade etmiştir. Ardından Hz. Peygamber bulunduğu yerde Hz. Hamza'nın cenaze namazını kılmıştır.²³⁴ Matarî ve Semhûdî'nin rivayetleri, her iki mekânda da teberrüken mescit inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Hatta Matarî ve Firûzâbâdî, Hz. Hamza'nın ilk mescidin inşa edildiği yerde yaralandığını, sonra yaralı hâlde ilerleyip ikinci mescidin inşa edildiği yerde şehit düştüğünü ifade etmişlerdir.²³⁵ Firûzâbâdî temsilen inşa edildikleri için de bu mescitlerde namaz kılmaktan imtina edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Medine halkı arasında ilk mescidin Hz. Peygamber'in azı dişinin kırıldığı yer olduğu yönünde görüşler olduğunu, ancak bu hususu doğrulayacak bir nakle rastlamadığını ifade etmiştir.²³⁶ Semhûdî, *el-Vefâ* isimli eserinde konuyu dağınık bir şekilde ele almış ancak bu eserin muhtasarında Mescidü'l-Vâdî ismi

233 İbn Şebbe, *Târîh*, I, 82.

234 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 13-4. Ayrıca bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 218.

235 Matarî, *et-Ta'rif*, s. 127; Firûzâbâdî, *el-Megânim*, s. 289.

236 Bu görüşler Firûzâbâdî'nin *el-Megânimü'l-mutâbe* isimli eserinin, Medine'deki yer isimlerine ayrılan ve eserin bütününden bağımsız bir şekilde, tek cilt olarak yapılan tahkikli neşrinde tespit edilememiştir. Semhûdî'nin eserinin muhakkiki Kâsım es-Sâmerrâî, söz konusu rivayetlerin yazma nüshalardaki yerlerine dipnotlarda işaret etmiştir (Semhûdî, *Vefâ*, III, 205, dp.7).

altında her iki grup rivayeti de birleştirerek net bir tablo çizmiştir. Buna göre Hz. Hamza, Ayneyn Tepesi eteklerinde yaralanmış, sonra yaralı hâlde kuzeye doğru bir miktar daha ilerleyerek yere düşmüş ve ruhunu teslim etmiştir. İşte Mescidü'l-Vâdi, yere düştüğü mekânda yapılan ikinci mescittir.²³⁷ İlk mescit ise Okçular Tepesi'nin doğu tarafında yer almakta olup onun döneminde büyük ölçüde yıkılmış durumdadır.²³⁸ İkinci mescidin yani Mescidü'l-Vâdi'nin bazı sütunları Semhûdî'nin dönemine sağlam gelmiş ve mescidin duvarları kadim zamanlarda inşa edildiğini ilan eder şekilde, oymalı taşların iç içe geçirilmesi ile örülmüştür. Semhûdî, bu yapı tarzının Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekânların üzerine inşa edilen mescitlere has bir uygulama olduğunu, bu yüzden de Hz. Hamza'nın şehit düştüğü ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerin burası olması gerektiğini ifade etmiştir.²³⁹ Semhûdî ayrıca bu mescidin 580/1184 senesinde Hüseyin b. Ebü'l-Heycâ tarafından yenilenmesi esnasında kitabesinin düştüğünü ve düşen bu kitabenin Hz. Hamza'nın kabrinin başına taşındığını ifade etmiştir. Kitâbede şöyle yazmaktadır:

Burası Hamza b. Abdülmuttalib'in yere düştüğü ve Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yerdir.
Hüseyin b. Ebü'l-Heycâ onu, 580 senesinde tamir ettirmiştir.

Semhûdî'nin bildirdiğine göre kendi döneminde Hz. Hamza'nın kabri karşısında yer alan mescit, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bir mekân olmayıp geçmiş hiçbir kaynakta oranın mescit olmasını gerektirecek bir nakil tespit edilememiştir. Bu yüzden de Hz. Peygamber dönemine mensubiyeti bulunmamaktadır.²⁴⁰

Sonuç

Câhiliye dönemindeki ismiyle Yesrib, hicret sonrası Medînetü'r-Resûle dönüşürken Mescid-i Nebevî'nin inşa edilmesiyle birlikte daha önce sahip olmadığı bir merkeze kavuşmuştur. Muhacirlerin Medine'ye yerleşmesi, Evs ve Hazrec arasındaki uzun yıllara dayanan kan davasının bitmesi ve üç büyük Yahudi kabilesinin şehirden çıkarılması, demografik yapıyla birlikte şehrin fizikî yapısını da değiştirmiştir. Bu değişimde Medine mescitlerinin inşasının rolü önemlidir. Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî ile eş zamanlı olarak varlığını sürdüren mescitleri ya da bunlar içerisinde Hz. Peygamber'in namaz kıldıklarını topluca bir arada zikreden rivayetlerdeki mescit sayısının altı ile on arasında değiştiği tespit edilmiştir. Buna karşılık başta İbn Zebâle ve İbn Şebbe'nin nispeten erken dönemde yazılmış eserleri olmak üzere muahhar şehir tarihlerindeki rivayetler incelendiğinde, Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bildirilen mescit sayısının, bu rakamın çok üzerinde olduğu görülmüştür. Bunun nedenini ise Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bağ-bahçe, boş arazi ya da savaş karargâhı olan ve Allah Resûlü'nün vefatından sonra mescit inşa edilen bazı mekânların, bu aşamalar

237 Semhûdî, *Hulâsa*, s. 353.

238 Semhûdî, *Vefâ*, III, 205.

239 Semhûdî, *Vefâ*, III, 207.

240 Semhûdî, *Vefâ*, III, 208.

unutularak ya da bilindiği varsayılarak şehir tarihlerinde, Hz. Peygamber namaz kıldığında da orada bir mescit varmış gibi nakledilmesi yani anakronizme düşülmesidir. Medine mescitlerinin önemli bir çoğunluğunun Hz. Peygamber'in vefatının ardından, onun namaz kıldığı mekânlar gözetilerek inşa edildiğini bildiren rivayetler, bu durumu açıkça göstermektedir. Medine mescitleriyle ilgili bilgi veren çağdaş araştırmaların, tarih usul ve metodolojisine uygun bir şekilde rivayetleri tahkik etmedikleri için şehir tarihlerindeki anakronizmi fark etmedikleri ve Allah Resûlü namaz kıldığı için üzerinde mescit inşa edilen birçok mekân hakkında bilgi vermedikleri sonucuna varılmıştır. Bu çalışmada mekânlarla mescitlerin ayrılması işlemi gerçekleştirilmiş, tespit edilen mekânların tasnifinde, daha önce herhangi bir kaynak ya da araştırmada kullanılmayan Âliye-Sâfile bölgesel ayırımının önemine dikkat çekilmiştir. Sâfile'de yer alan ve Hz. Peygamber namaz kıldığı sırada ev, bahçe, tarla, arazi ya da boş alan olduğu hâlde erken dönem İslâm tarihinde üzerinde mescit inşa edilen toplam on dört mekân tespit edilmiş ve detaylıca incelenmiştir. Sonuç olarak şehir tarihçilerinin, konu hakkındaki bütün malzemeyi toplamak üzerine kurulu olan sistemlerinin yanı sıra Medine mescitlerinin yerini, kendi dönemlerindeki konumlarından hareketle izaha çalışmalarının anakronik yorumlara sebep olduğu görülmüştür. Problemleri olsa dahi İslâm tarihi kaynaklarının kullandığı ve bugün rivayetçi tarihçilik kapsamında değerlendirilen bu kapsayıcı yazım tarzı, on dört asır sonra bile bir araştırmacıya, konuyu farklı açılardan ele alıp yorumlama imkânı veren malzemeyi sunduğu için değerli bulunmuştur.

Kaynaklar

- Abdülganî, Muhammed İlyas. *el-Mesâcidü'l-eseriyye fi'l-Medîneti'l-münevvere*. Medine: Metâbi'u'r-Reşid, 2003.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2004.
- Arslantaş, Nuh. *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl. *el-Evâil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer). I-XXV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- el-Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi' (mevâki')* (nşr. Mustafa es-Sakkâ). I-IV, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1945-1951.
- el-Belâzürî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud. *Ensâbü'l-eşraf* (nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî). I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.). I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşas b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen (Mevsû'atü'l-hadîsîş-şerif el-kütübü's-sitte içerisinde)*. Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2000.
- , *el-Merâsil* (nşr. Şuayb el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Ma'rîfetü's-sahâbe* (nşr. Muhammed Hasan İsmail - Mes'ud Abdülhamîd es-Sa'denî). I-IV, Beyrut, 2002.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed). I-XVI, Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984-1994.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed. *Ahbâru Mekke* (nşr. Rüşdi es-Sâlih Melhase). I-II, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1979.
- el-Firûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Megânimü'l-mutâbe fi me'âlimi Tâbe: kısmü'l-mevâdi'* (nşr. Hamed Casir). Riyad: Dâru'l-Yemâme, 1969.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Neysâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (nşr. Mustada Abdülkâdir Atâ). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî el-Basrî. *Kitâbü't-Tabakât* (nşr. Süheyl Zekkâr). Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- el-Heysemî, Ebû'l-Hasan Nürüddîn Ali b. Ebî Bekir. *Buğyetü'r-râid fi tahkiki Mecma'î'z-zevâ'id* (nşr. Abdullah Muhammed Derviş). I-X, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh b. Abdullah ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî). I-LXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995-1998.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb. *et-Târîhu'l-kebir* (nşr. Salâh b. Fethî Helel). I-IV, Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrahim el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût). I-VII, Beyrut: Mektebetü'z-Zemân, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Hamîd Abdülmevcûd). I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- , *İthâfü'l-mehere bi-etrâfi'l-aşere* (nşr. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır v.dğr.). I-XIX, Medine: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun). Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye* (nşr. Muhammed Ali el-Kutb – Muhammed ed-Dâli Balta). I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesir. *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa Abdülvâhid). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr* (nşr. Muhammed el-İskenderânî). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen (Mevsû'atü'l-hadisî-ş-şerîf el-kütübü's-sitte* içerisinde). Riyad: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. I- VII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdurrahman. *Fethu'l-bârî alâ Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Mahmûd b. Şa'bân – Mecdî b. Abdülhâlik v.dğr). I-X, Medine: Mektebetü'l-Gurabâil'l-Eseriyye, 1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbas). I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-kismü'l-mütemmim* (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr). Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi fününi'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî – Muhyiddin Mestû). I-II, Beyrut: Mektebetü Dâri's-Türâs, 1992.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî. *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere* (nşr. Ali Muhammed – Yâsîn Sa'düddîn Beyân). I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ – Muhammed Abdülkâdir Atâ). I- XVIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Esirüddîn Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî – Tâhir Ahmed ez-Zâvî). I-V, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963-1965.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib b. Bişr el-Kelbî. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir* (nşr. Nâcî Hasan). I-II, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdullâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasan. *ed-Dürretü's-semîne fi ahbâri'l-Medîne* (nşr. Muhammed Azb). Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, 1995.
- İbnür-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *el-Kifâyetü'n-nebih fi şerhi't-Tenbih* (nşr. Mecdî Muhammed Sürûr). I-XXI, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensabi'l-Arab* (nşr. İbrahim el-Ebyârî). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Kaya, Nuri. *Medîne Tarihçisi Semhûdî ve Vefâü'l-Vefâ İsimli Eseri* (yüksek lisans tezi, 2017), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Abdül'alîm el-Berdûnî – Ebû İshak İbrahim Atfîş). I-XX, Kahire: Dâru'l-Kalem, 1964.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *DİA*, XVI, 245-6.
- el-Matarî, Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *et-Ta'rif bi-mâ enseti'l-hicre min meâlimi Dâri'l-hicre* (nşr. Süleyman er-Ruhaylî). Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülâzîz, 1426/2005.

- el-Máverdi, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebir* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd). I-XIX, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- el-Merâgî, Zeynüddin Ebû Bekir b. el-Hüseyn. *Tahkiku'n-nusre bi-telhisî meâlimi dari'l-hicre* (nşr. Saîd Abdülfettah). Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'us-sahih (Mevsûatü'l-hadisi's-şerif: el-kütübü's-sitte içinde)*. Riyad: Dâru's-Selâm lî'n-Neşr ve't-Tevzî, 2000.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî – Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevî). I-VI, Beyrut: Dâru's-Selâm lî'n-Neşr ve't-Tevzî, 1991.
- er-Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülselâm Abdülvâhid b. İsmail b. Ahmed et-Taberî. *Bahru'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (nşr. Ahmed İzzu İnâye ed-Dımaşkî). I-XIV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil'l-Arabî, 2002.
- es-Semhûdî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Hasenî. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ* (nşr. Kâsım es-Sâmerrâî). I-V, Beyrut: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsil'l-İslâmî, 2001.
- , *Hulâsatü'l-Vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. Cidde: Matâbiu'l-Câmia, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî: et-tedvinü't-târîhi* (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî). Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1983.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Ebû Rühm". *DİA*, X, 218.
- es-Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzu'l-ünüf* (nşr. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- eş-Şâmî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd* (nşr. Âdil Ahmed – Ali Muhammed). I-XIV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- et-Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd et-Tahhân). I-XI, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985-1995.
- , *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi). I- XXV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil'l-Arabî, 1984.
- , *el-Mu'cemü's-sağîr* (nşr. Muhammed Şekûr – Mahmûd el-Hâc Emrîr). I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kurân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). I-XXVI, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- et-Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârûd. *el-Müsned* (nşr. Muhammed Hasan İsmail). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- el-Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî* (nşr. Marsden Jones). I-III, Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbûât, 1989.
- Yâkût, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. Ferîd Abdülazîz el-Cündî). I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- Yıldırım, Selahattin. "Hz. Peygamber'in Namaz Kıldığı Yerlerin Mescitleştirilmesi". *Uluslararası Cami Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Sosyo-Kültürel Açından)*, Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018. s. 343-358.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût). I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981-1988.
- ez-Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâik fi garibi'l-hadis* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim). I-IV, Lübnan: Dâru'l-Ma'rifte, ts.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Osmanlı Zirve Döneminin İhtilafı Medresesi: Süleymaniye Dârülkurrâsı

A Controversial Madrasa during the Peak Period of the Ottomans: The Dâr al-Qurrâ' of Süleymaniye

Mehdin ÇİFTÇİ*

Öz: Süleymaniye Külliyesi birimlerinin neredeyse tamamı günümüze ulaşmışsa da bazı birimlerin yerleri veya varlıklarıyla ilgili ihtilaflar bulunmaktadır. Süleymaniye Dârülkurrâsı da bu açıdan tartışmalara konu olan bir birimdir. Arşiv belgeleri ve temel kaynaklardaki bazı bilgilere rağmen araştırmaların genelinde Süleymaniye Dârülhadis dershanesinin Dârülkurrâ olduğu kabul edilmektedir. Bazı araştırmalarda ise ilgili binanın Süleymaniye Dârülkurrâsı olamayacağı ya da Dârülkurrâ'nın yerinin kesin olarak bilinemediği kaydedilmiştir.

Süleymaniye Dârülkurrâsı'nın Süleymaniye vakfiyesi ve vakfın ilk muhasebe defterlerinde geçmemesi, arşiv belgeleri de dâhil olmak üzere temel kaynakların hiçbirinde Dârülkurrâ'nın yeri hakkında net bir bilginin bulunmaması ve buranın Süleymaniye Dârülhadis dershanesiyle karıştırılması mevcut ihtilafın önemli sebeplerindedir. Arşiv belgeleri ve dönemin tarih kaynaklarından hareketle meseleyi yeniden incelemeyi hedefleyen bu çalışmada Dârülkurrâ'nın varlığı ve yeri başta olmak üzere konuyla ilgili önemli bulgulara ulaşılmıştır. Tespit edilen veriler ışığında mevcut bilgiler gözden geçirilmiş ve tüm bilgiler analiz edilerek kurumun medreseler arasındaki yeri, personel ve eğitim-öğretim yönü ortaya konmaya çalışılmıştır.

Külliye'nin kuruluş senedi olan vakfiyede anılmayan Süleymaniye Dârülkurrâsı, Süleymaniye Vakfı'yla ilgili bazı arşivlerdeki muhasebe defterleri ile dönemin önemli tarihi kaynaklarında geçmektedir. Dolayısıyla Dârülkurrâ'nın varlığıyla ilgili herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak mezkûr arşiv belgeleri ve temel kaynaklarda Dârülkurrâ'nın yerine dair herhangi bir bilginin yer almaması da dikkat çekicidir. Mevcut Dârülhadis dershanesi/Dârülkurrâ etrafındaki tartışmaların da sonraki dönem araştırmaları üzerinden günümüze geldiği anlaşılmaktadır.

Süleymaniye Dârülkurrâsı'yla ilgili bilgiler buranın Süleymaniye Camii bünyesinde Kur'an ve kıraat ilminin öğretildiği ayrı bir bölüm olduğunu göstermektedir. Nitekim Dârülkurrâ'nın bu yönüne işaret eden çok sayıda delil vardır. Osmanlılarda mescit veya camilerde kıraat ilminin okutulduğu özel bölümlere "dârülkurrâ" adının verilmesi, Evliya Çelebi'nin selâtin, vüzerâ ve diğer ileri gelenlerin camilerinin her birinde bir dârülkurrâ olduğunu söylemesi, muhasebe defterlerinde Süleymaniye Dârülkurrâsı'nın medreseler arasında gösterilmeyip cami kısmında (cami bölümü gibi) gösterilmesi, bu defterlerde Süleymaniye Külliyesi birimlerinden neredeyse hepsinin inşaat

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı.
mehdin.ciftci@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0919-5740

veya tamiriyle ilgili bilgiler bulunurken Dârülkurrâ'nın bu yönüyle ilgili bir belgeye rastlanmaması, muhasebe defterlerindeki "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf", "Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerîf" ve Celâlzâde'nin *Tabakât*'ındaki "mülhakât-ı câmi'-i ekber" ifadeleri, şeyhülkurrâ ve talebe yevmiyelerinin Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki tüm medreselerden düşük olması, bazı defterlerde öğrenciler için "talebe-i şeyhülkurrâ/şeyh-i dârülkurrâ" ifadelerinin kullanılması ve Osmanlı'da müstakil binası olan dârülkurrâlardaki hizmetli kadrosunun Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda bulunmaması buranın diğer medreseler statüsünde olmayıp bünyesindeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin şahıs (şeyhülkurrâ) nezaretinde cami içerisinde yürütüldüğüne ve ayrı bir binasının olmadığına işaret olmalıdır.

Dârülkurrâ personeline ait en erken tarihli/önemli belgelerin başında farklı arşivlerde bulunan vakfa ait muhasebe defterleri gelmektedir. Arşivlerdeki bu muhasebe defterlerinde mezkûr Dârülkurrâ diğer medreseler gibi müstakil olarak geçmemiş ve Celâlzâde'nin *Tabakât*'ındaki ifadelerle benzer şekilde, caminin bir bölümü gibi ele alınmıştır. Yine bu defterlerde Dârülkurrâ personeli genellikle "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf" veya "Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerîf" gibi başlıklar altında zikredilmiş, şeyhülkurrâ ve talebe ücretleri ise caminin diğer personeliyle birlikte verilmiştir. Süleymaniye Dârülkurrâsı hakkındaki en eski kaynak sayılan Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında şeyhülkurrânın taşınması gereken şartlar ana hatlarıyla belirtilmiştir. Buna göre hâfiz, tecvid ilmi ve kıraat vecihlerini bilen ve dolaylı olarak da Kur'an tefsirine vâkîf biri şeyhülkurrâ olabilecektir. Aslında bu şartlar, İslâm dünyasında, dolayısıyla da Osmanlı'da şeyhülkurrâlar için aranan genel şartlardır. Yine şeyhülkurrâlardan biriyle ilgili bazı muhasebe defterlerindeki bilgiler, şeyhülkurrâların uzun süre (belki de ömür boyu) bu vazifede kalabildiklerini göstermektedir.

Osmanlı ilmiye mensuplarının biyografilerini içeren eserlerde genel medreseler ve dârülhadis müderrisleriyle ilgili kronolojik bilgiler bulunmasına karşılık şeyhülkurrâlarla ilgili yeterli bilgi yer almaması, Osmanlı dârülkurrâlarının dârülhadisler gibi medrese dereceleri sisteminde yer almadığını göstermektedir. Yine bu eserlerde, şeyhülkurrâların büyük çoğunluğunun medrese basamaklarını kullanmadıkları ve genellikle hatiplik gibi mesleklerden geldikleri görülmektedir.

Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında Süleymaniye Dârülkurrâsı'ndaki eğitim-öğretimle ilgili bazı ipuçları da bulunmaktadır. Onun verdiği bilgilerden, diğer Osmanlı dârülkurrâlarındaki sistemin Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda da devam ettiği anlaşılmaktadır. O, burada görev yapacak kişinin (şeyhülkurrâ) taşınması gereken şartlarla ilgili bilgi verirken dolaylı olarak Dârülkurrâ'nın seviyesini de belirtmiştir. İlgili şartlara bakıldığında Dârülkurrâ'nın ihtisas seviyesinde olduğu söylenebilse de buranın binasının olmaması ve şeyhülkurrâyı ilgili ifadelerin dârülkurrâların geneli için kullanılan standart bir üsluba sahip olması, mevcut bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Süleymaniye vakfiyesindeki 'utle-i şâyia ifadesi ile bazı eserler ve vakfiyelerdeki bilgiler, Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki diğer medreseler gibi Dârülkurrâda da salı, perşembe ve cuma günlerinin tatil olduğunu, diğer günlerde ise eğitim-öğretime devam edildiğini göstermektedir.

Osmanlı dârülkurrâ müfredatlarında Kur'an-ı Kerim tâlimi, tecvid ve kıraat derslerinin yer aldığı bilinmektedir. Somut bir bilgi yoksa da Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda da İbnü'l-Cezerî ve Şâtıbî gibi müelliflerin kıraatle ilgili eserleri okutulmuş olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Medreseleri, Süleymaniye Külliyesi, Süleymaniye Medreseleri, Süleymaniye Dârülkurrâsı, Kanûnî Sultan Süleyman, İstanbul.

Abstract: Although almost all of the units of the Süleymaniye Complex have reached the present day and there is an agreement about the location of each of them, there are disputes regarding the locations or assets of some units. One of these controversial issues is the Dâr al-Qurrâ' of Süleymaniye (Süleymaniye Dârülkurrâsi), and many aspects of the institution, especially the existence and location of this institution, have still not been fully clarified. Despite some information in archive documents and basic sources, it is accepted that the Süleymaniye Dârulhadis dershanesi (classroom) is Dârülkurrâ in most of the studies. In some studies, it was noted that the relevant building could not be Dârülkurrâ or the location of Dârülkurrâ was not known precisely.

The fact that the Süleymaniye Dârülkurrâ is not mentioned in the *waqfiyya* of Süleymaniye and in the first accounting books of the foundation, there is no clear information about the place of the Dârülkurrâ in any of the basic sources, including archive documents, and the place is confused with the Süleymaniye Dârulhadis dershanesi. In this study, by examining both archive documents and important historical sources of the period, an attempt is made to reach the foundations of the existing conflicts, and important facts about the issue, especially the presence and location of Dârülkurrâ. These were determined in the relevant sources. In addition, in the light of these new data, the information in the research was reviewed and all the information was analyzed and the attempt was made to discover the place of the institution among the madrasas, the staff, and the education-teaching aspect.

The Süleymaniye Dârülkurrâ is not mentioned in the *waqfiyya*, which is the foundation deed of the complex, but it is noted in the accounting books in some archives related to the Süleymaniye Foundation and in the important historical sources of the period. The information here shows that there is no doubt about the existence of Dârülkurrâ. It is also noteworthy that there is no information about the location of Dârülkurrâ in any of the aforementioned archive documents and primary sources. It is understood that the discussions around Dârulhadis dershanesi/Dârülkurrâ have come to the present day through the research of the following periods.

It is understood that the Süleymaniye Dârülkurrâ is a separate section within the Süleymaniye Mosque where the science of the Qur'an and recitation is taught. There is a great deal of evidence pointing to this aspect of Dârülkurrâ. For instance, naming the special sections where the science of the Qur'anic recitation (*qirâa*) is taught in mosques in the Ottomans; the fact that Evliya Çelebi stated that there is a Dârülkurrâ in each of the mosques of sultans, viziers and other notables; the fact that the Süleymaniye Dârülkurrâ is not shown among the madrasas in the accounting books but in the mosque section; that these books contain information about the construction or repair of almost all of the units of the Süleymaniye Complex while still noting the absence of a single document regarding this aspect of Dârülkurrâ; the expressions "*Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf*" and "*Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerîf*" in the accounting books and the "*mülhakât-ı câmi-i ekber*" expressions in Celâlzâde's *Tabaqât*; the fact that the wages of both shaykh al-qurrâ (*şeyhülkurrâ*) and students are lower than all madrasas within the Süleymaniye Complex; the use of the expressions "*talebe-i şeyhülkurrâ/şeyh-i dârülkurrâ*" for students in some of the notebooks; the fact that the staff of the dârülkurrâs, which had an independent building in the Ottoman Empire, were not present in the Süleymaniye Dârülkurrâ should point towards the fact that this place is not in the status of other madrasas, that the educational activities are carried out under the supervision of the personnel (*şeyhülkurrâ*), and that there is no separate building.

One of the earliest dated/important documents belonging to Dârülkurrâ personnel is the accounting books of the foundation in different archives. In these accounting books

in the archives, Dārulkurrā was not mentioned separately like other madrasas and was treated like a part of the mosque, similar to the expressions in the *Ṭabaqāt* of Celālzāde. In these accounting books, Dārulkurrā personnel are generally covered under headings such as “*Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf*” or “*Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerîf*”, while the *şeyhülkurrâ* and students’ fees are found together with the other staff of the mosque. In the *Ṭabaqāt* of Celālzāde, which is considered to be the oldest source related to the Süleymaniye Dārulkurrā, the conditions that the *şeyhülkurrâ* should have were outlined. According to this, it is stated that a person who knows the knowledge of *hâfiz*, *tajwid*, and *qirâat* and indirectly has knowledge of the Qur’an interpretation will be a *şeyhülkurrâ*. In fact, these conditions are among the general conditions sought for the *şeyhülkurrâ* in the Islamic world and therefore in the Ottoman Empire. Again, the information in some accounting books about one of the *şeyhülkurrâ* show that the *şeyhülkurrâs* were able to stay in this position for a long time (perhaps for a lifetime).

Although there is chronological information about general madrasas and dārulhadis teachers in the works containing the biographies of the Ottoman scholars, the fact that there is not enough information about the *şeyhülkurrâs* shows that the Ottoman dārulkurrâs were not included in the madrasa degree system like the dārulhadis. In these works, it is seen that the vast majority of *şeyhülkurrâs* do not use the steps of the madrasa and usually come from professions such as preachership (*hatiplik*).

There are also some clues about education in Süleymaniye Dārulkurrâ in the *Ṭabaqāt* of Celālzāde. From the information he gave, it is understood that the system in the Süleymaniye Dārulkurrâ also continued in the other Ottoman dārulkurrâs. He indirectly stated the level of Dārulkurrâ while giving information about the conditions that the person who will work here (*şeyhülkurrâ*) should have. Considering these conditions, although it can be said that Dārulkurrâ is at the level of specialization, it is also understood that for now, it is necessary to approach the existing information with caution, since this place does not have a building and these expressions about the *şeyhülkurrâs* are a standard style used for dārulkurrâ. In addition, the expression *uṭla-i shâyi’a* in the Süleymaniye *waqfiyya* and the information in some works and *waqfiyyas* show that Tuesday, Thursday and Friday are holidays in Dārulkurrâ like other madrasas within the Süleymaniye Complex.

It is known that the curriculum of the Ottoman dārulkurrâ includes the Qur’anic recitation, *ta’lîm* and *tajwid*. Although no concrete document has been found so far, it can be said that in the Süleymaniye Dārulkurrâ, works related to the recitation, especially by authors such as Ibn al-Jazarî and al-Shâṭibî, were read.

Key Words: Ottoman Madrasas, Süleymaniye Complex, Süleymaniye Madrasas, Süleymaniye Dārulkurrâ, Süleymân The Magnificent, Istanbul.

Giriş

“Yer, mekân, ev” gibi anlamlara gelen *dâr* ile “okuyanlar” anlamındaki *kurrâ* (t. *kâri*) kelimelerinden meydana gelen dârülkurrâ, Kur’an öğretilen ve hâfız yetiştirilen mektepler ile kıraat tâlimi yapılan medrese veya bölümlerin genel adıdır. İslâm tarihinde bu müesseselere dârülkur’ân ve dârülhuffâz adı da verilmiştir.¹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere kıraat öğretimi, dârülkurrâ adı verilen müesseseler dışında cami, dârülhadis veya medrese gibi kurumlarda da yapılmıştır.

Osmanlı medrese teşkilatı, sıbyan mektebinden sonra genel medreseler ve ihtisas medreseleri (meslekî medreseler) şeklinde iki ana kategoride ele alınabilir. Genel medreseler, okutulan eser adları veya müderrislere ödenen yevmiye miktarına göre bir derecelendirmeye (isimlendirmeye) tabi tutulmuş, ihtisas medreseleri ise dârülhadis, dârülkurrâ ve dârüttıb şeklinde üçe ayrılmıştır.² Osman Nuri Ergin (1883-1961), dârülkurrâları meslek ve ihtisas mektepleri kategorisinde ele almış,³ Cahid Baltacı ise bu tür medreselere ihtisas medreseleri denmesinin doğru olamayacağını, ihtisasla günümüzde master ve doktora dönemlerinin kastedildiğini ancak bu medreselerin tamamının bu seviyede olmadığını belirtmiştir. O, bu tür kurumlara özel eğitim kurumu da denemeyeceğini ve bunlara meslekî medreseler tabirinin daha uygun olacağını belirtmiştir.⁴

Mimari yönden medreselerle aynı yapıda olan dârülkurrâlar, genel olarak birer ihtisas müessesesi olarak değerlendirilse de başlangıcından itibaren tarihî seyirleri dikkate alındığında bütün dârülkurrâların birer ihtisas müessesesi olmadıkları ve dârülhadisler ile diğer medreseler gibi farklı seviyeleri bulunduğu anlaşılmaktadır.⁵ Hatta bir diğer ihtisas medresesi türü olan dârülhadisler için yapılan değerlendirmelerin dârülkurrâlar için de geçerli olduğu söylenebilir.⁶ Buna göre bir şehirde normal şartlarda birden fazla ihtisas kurumunun olmaması, taşrada ihtisasın yapılmaması, dârülkurrâ binalarının mimari yapısı, oda sayısı ve hacim durumları ile müderris ücretlerinin farklılığı gibi hususlar dikkate alındığında, bu müesseselerin hepsinin birer ihtisas medresesi statüsünde olmadığı anlaşılmaktadır. Zira sadece iptidai anlamda Kur’an öğretimini esas alan veya hafızlık yaptıran dârülkurrâlar bulunduğu gibi Kur’an tâlimi dışında kıraat ihtisasına yer veren yüksek dereceli dârülkurrâlar da bulunmaktadır.

1 Bozkurt, “Dârülkurrâ.” Ayrıca bk. Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 363.

2 Osmanlı medrese teşkilatıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 71-105.

3 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II, 169.

4 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 81.

5 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 81. İslâm eğitim tarihinde değişik bilim dallarında ihtisaslaşmanın daha çok ilim tahsil edenlerin şahsi teşebbüslerine ve hocaları ile olan tahsil münasebetlerine bağlı olduğu, günümüzdeki şekliyle belirli bir bilim dalı veya bilimler sahasında ihtisaslaşmanın kurumlar bazında -dârülhadis ve dârülkurrâlar dışındaki oluşmasının modern zamana ait ve Avrupa üniversitelerinde görülen bir gelişme olduğu belirtilir (İhsanoğlu “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, s. 878).

6 Dârülhadislerin bu yönüyle ilgili değerlendirmeler için bk. Yardım, “Osmanlı Devrinde Dârülhadisler”, VIII, 171; a.mlf., “Dârülhadis.”

Dârülhadislerin mimari yapısıyla ilgili söylenenler de binası olan dârülkurrâlar için geçerlidir. Buna göre genellikle kare planlı kubbeli yapılar olan dârülkurrâlar,⁷ sıbyan mektepleri ve dârülhadisler gibi tasarım açısından medreselerden farklı ve bağımsız bir yapı tipi oluşturmamış, inşa edildikleri dönemin ve bölge medreselerinin mimarisi çerçevesinde gelişimlerini sürdürmüşlerdir.⁸

Müstakil binasının bulunup bulunmamasına göre yatılı⁹ veya gündüzlü oldukları anlaşılan Osmanlı dârülkurrâlarının önemli bir kısmı cami bünyesinde yer alırdı. Nitekim selâtin camilerinin özellikle dârülkurrâ olarak kullanıldığı¹⁰ ve Edirne’de bulunan 14 selâtin camisinde kıraat eğitiminin verildiği belirtilmektedir.¹¹ Bununla birlikte 16. asrın ikinci yarısından itibaren çoğunlukla bu yapıların külliye bünyesinde ve dârülhadis ile hankâh, dergâh veya zâviye denilen iki yapının yanında buldukları kaydedilmektedir.¹²

Osmanlı topraklarında çok sayıda dârülkurrâ bulunmaktaydı. Çoğu günümüze ulaşmayan¹³ bu müesseselerin en eskisi Bursa’da Hoca Ya’kûb Dârülkurrâsıdır. Zamanımıza ulaşan dârülkurrâların önemli örnekleri ise 16. yüzyılın ikinci yarısına aittir.¹⁴ Osmanlı’nın sonuna kadar varlığını sürdüren bu kurumlar 3 Mart 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu gereğince bütün okullar gibi Maarif Vekâleti’ne bağlanmak istemiş ancak dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi’nin (1860-1941) ısrarları sonucu Kur’an kurslarına dönüşerek varlıklarını kesintisiz olarak devam ettirmiştir.¹⁵

Bu çalışmada, Osmanlı zirve döneminin ihtilafı bir müessesesi olan Süleymaniye Dârülkurrâsı üç ayrı bölüm hâlinde incelenmiştir. Birinci bölümde ilgili kurumun arşiv belgeleri, kaynaklar ve araştırmalarda nasıl geçtiği ile bu bilgilerin genel değerlendirmesinin nasıl olması gerektiği; ikinci bölümde, dârülkurrânın tespit edilebilen personeli; üçüncü bölümde ise kurumdaki eğitim-öğretim faaliyetleri işlenmiştir.

1. Süleymaniye Dârülkurrâsı

Süleymaniye Dârülkurrâsı, Süleymaniye Külliyesi bünyesinde bulunduğundan külliye birimlerinin ana hatlarıyla verilmesi faydalı olacaktır. Evliya Çelebi’nin (ö. 1095/1684 [?]) *Seyahatnâme*’si ile Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkî’nin (ö. 1102/1691) *Nusretü’l-İslâm*

7 Çobanoğlu, “Osmanlılar.”

8 Dârülhadislerle ilgili benzer bir değerlendirme için bk. Tanman, “Dârülhadis.”

9 Yatılı dârülkurrâlara örnek olarak Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın Belgrad’daki dârülkurrâsı verilebilir. Konuyla ilgili bk. Gökdemir, “Köprülü Ailesinin Kur’an Eğitimi Ve Kıraatine Katkıları”, s. 337.

10 Şimşek, “Camilerde Eğitim”, s. 128.

11 Akgündüz, *Osmanlı Dersiâmları*, s. 25.

12 Yardım, “Dârülhadis.” Burada “Süleymaniye’den sonra kurulan dârülhadislerin...” ifadesi geçse de metin içerisinde detayı verileceği üzere mevcut tabir yerine “16. asrın ikinci yarısından itibaren” gibi bir ifadenin kullanılması daha doğru olacaktır.

13 Bozkurt, “Dârülkurrâ.”

14 Çobanoğlu, “Osmanlılar.”

15 Bozkurt, “Dârülkurrâ.”

ve's-sürûr fi tahrîri Atlas Mayor ve Âşık Mehmed'in (ö. 1006/1598'den sonra) *Menâzıru'l-avâlim* adlı coğrafyaya dair eserleri başta olmak üzere bazı kaynaklar ve araştırmalardan hareketle Süleymaniye Külliyesi birimleri ve yerleri şu şekilde verilebilir:

Merkezde *Cami*; kibleye dönüldüğünde caminin solunda (doğuda) *Medrese-i Evvel* ve *Sânî*, bu medreselerin alt katlarında *Mülâzım Odaları*; güneydoğuda *Hamam* ve kiblede çapraz olarak *Dârülhadis Talebe Hücreleri*, kible tarafında *Süleymaniye Hazîresi* ve hazîrede *Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi* ve önünde *Hürrem Sultan Türbesi*, eksende hazîre duvarına bitişik *Dârülhadis Dershanesi*; kibleye dönüldüğünde caminin sağında (güneybatısından itibaren) sırasıyla *Süleymaniye Çeşmesi*, *Sıbyân Mektebi*, *Medrese-i Sâlis* ve *Râbî'* ve *Tıp Medresesi* (ve bir bölümü olan *Dârûhâne*); kiblenin karşısında (kuzey batıdan itibaren) *Dârüşşifâ*, *Dârüzziyâfe (Me'kel, Matbah)* ve *Tabhâne (İmâret)*, *Dârüzziyâfe'nin* altında *Kervansaray*; külliye tamamlayan noktada kuzey-doğu köşesinde *Mimar Sinan Türbesi*, türbenin köşesinde *Mimar Sinan Sebili* ve külliye çevresi ile yan alanlarda *Çarşılar* ve *Odalar* bulunmaktadır.¹⁶ *Dârülkurrâ'*ya ait binanın varlığı veya yeri ile ilgili tartışmalar ise ileride değerlendirilecektir.

Süleymaniye Külliyesi birimlerinden biri olan Süleymaniye Dârülkurrâsı vakfiyede geçmeyip Celâlzâde Mustafa'nın (ö. 975/1567) *Tabakâtü'l-memâlik*'i, Evliya Çelebi'nin *Se-yahatnâme'si*, Sâî Mustafa Çelebi'nin (ö. 1004/1595-6) *Tezkiretü'l-ebniye'si* ve Atâ'nın (ö. 1045/1635) *Hadâikü'l-hakâik*'i gibi kaynaklar ile Süleymaniye Vakfı'yla ilgili muhasebe defterlerinde geçmektedir.

Dârülkurrânın varlığı ve binasıyla ilgili ihtilaflardan doğru bir sonuca ulaşabilmek için mezkûr kaynaklar başta olmak üzere kaynak ve araştırmalarda bu müessesenin nasıl geçtiğinin bilinmesi gerekmektedir. Aşağıda önce arşiv belgeleri, temel kaynaklar ve araştırmalarda bu kurumun nasıl geçtiği verilecek ardından genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1.1. Arşiv Belgeleri ve Kaynaklarda Süleymaniye Dârülkurrâsı

Süleymaniye Dârülkurrâsı, külliye kurulmuş senedi olan Süleymaniye vakfiyesinde geçmese de bazı arşiv belgeleri ve kaynaklarda zikredilmektedir. Vakfiye ile dönemin kaynakları arasındaki bu tenakuz başka bazı birimler için de söz konusu olabildiği gibi aksine vakfiyede bulunan bazı birimlerin bu kaynaklarda yer almadığı da vakidir. Örneğin vakfiyede Tıp Medresesi'nden bahsedilmesine rağmen¹⁷ Celâlzâde'nin *Tabakât*'inde bu medresenin adı geçmemektedir.

Günümüzde yanlış bir teşhisle Dârülkurrâ olarak tanımlanan yapı ise Dârülhadis dershanesi olup vakfiyede, eşsiz (*bihemtâ*), süslemede yegâne-i zemâne, güzellikte

16 Külliye birimleri ve yerleri için ayrıca bk. Ayvansarayî v.dğr., *Hadîka*, s. 56; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 33; Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 26-49; Yüksel, *Kanûnî Sultan Süleyman Devri*, s. 567-646; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 793; Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, s. 41-59.

17 *Süleymaniye Vakfiyesi*, s. 25, 27. Ayrıca bk. Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 43.

kusursuz (*bi-behâne*) olarak nitelenmiş, özellikle kapısı ve cephe mimarisiyle övülmüştür.¹⁸ İlgili yapının Dârülhadis dershanesi olduğuna dair arşiv belgeleri de bulunmaktadır. Nitekim Süleymaniye Dârülhadis talebe hücreleri ve dershanesi binalarına ait yerlerin belirlendiği 959 (1552) tarihli bir hükümde dershanenin bulunduğu yerde talebe odalarının olamayacağı anlaşıldığından dershanenin karşı tarafına bugünkü talebe hücreleri binasının inşa edildiği belirtilmektedir.¹⁹ Süleymaniye Külliyesi birimlerini en doğru tasvir eden müelliflerin başında gelen Celâlzâde Mustafa da bu hükmü teyit ederek Dârülhadis dershanesi ile talebe hücrelerinin farklı yerlerde olduklarını, dershanenin yüksek kubbeli, cami mihrabının karşısında sağ tarafta, talebe hücrelerinin de dershanenin karşısında yer aldığını belirtir.²⁰ Süleymaniye Külliyesi birimlerini teferruatıyla ele alan Osmanlı dönemi coğrafya ve kozmografya âlimlerinden Âşık Mehmed de coğrafyayla ilgili eserinde günümüzde dârülkurrâ olarak bilinen yapının Dârülhadis dershanesi olduğunu, talebe hücreleri binasının yeriyile birlikte açıkça ifade etmiştir.²¹

Dârülkurrâ adının geçtiği arşiv belgelerinin başında Süleymaniye Evkafı'yla ilgili muhasebe defterleri gelmektedir. Ömer Lütfi Barkan (1902-1979) tarafından iki cilt hâlinde yayımlanan ve külliye birimleriyle ilgili önemli bilgilerin yer aldığı külliye inşaatına ait muhasebe defterlerinde Süleymaniye Dârülkurrâsı'ndan bahsedilmez. Vakfa ait ilk faaliyet yılı muhasebe defterlerinde²² diğer medreseler zikredilmesine ve burada "Cemâat-i Müteferrika-i Vazifehorân-ı Câmî-i Şerîf"²³ ve "Cemâat-ı Câmî-i Şerîf"²⁴ başlıkları altında cami personeline yer verilmesine rağmen hiçbirinde Dârülkurrâ geçmemektedir.²⁵ Üstelik sonraki dönem muhasebe defterlerinde "Cemâat-i Müteferrika-i Câmî-i Şerîf" başlığı altında verilen hatip, imam, vaiz gibi görevliler, buradaki "Cemâat-i Müteferrika-i Vazifehorân-ı Câmî-i Şerîf" kısmında bulunmaktadır. Hem külliye inşaatına ait muhasebe defterleri hem de bu ilk muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ adının geçmemesi sebebiyle bazı araştırmacılar, Süleymaniye Dârülkurrâsı'nın daha sonra inşa edilip günümüze ulaşmamış olması ihtimalinden bahsederler.²⁶

18 *Süleymaniye Vakfiyesi*, s. 23.

19 Barkan, *Süleymaniye Camii*, II, 201. Ayrıca bk. Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", I, 251.

20 "Mukâbele-i mihrâb-ı saâdet iktisâbda cânib-i yemîn mâyil bir Dârülhadis-i kudsiş-şemâyil bina olındı ki vaz'ı makbûl üzre kubbe-i âlişân, dergâh-ı bülehd eyvân ile 'atebe-i refî'u'l-mekândır. Anun dahî mukâbelesinde hüçürât-ı sâmiyât teşyid olunup ulûm-u ehâdisde 'âlim ü mâhir bir müderris-i kâmil-i kavıyyü'l-meâsir tayîn buyuruldu ki ol makâm-ı şerîfde sâmi'ine nakl-i hadis-i rasûl ile sallallâhu aleyhi ve sellem derecât-ı 'aliyye-i mesûbâta vusûl bulup tahsil-i ücûru nâ mahsûr eyleye..." (Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b). Ayrıca bk. Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 39; Yüksel, *Kanûnî Sultan Süleyman Devri*, s. 626.

21 Âşık Mehmed, *Menâzirü'l-avâlim*, III, 1089-1090. Dârülhadis dershanesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Çiftçi, *Süleymaniye Dârülhadisi*, s. 63-73.

22 *T SMA.d.*, No. 1116/1.

23 *T SMA.d.*, No. 1116/1, 5.

24 *T SMA.d.*, No. 1116/1, 6.

25 Dârülkurrâ'nın sonraki dönem muhasebe defterlerinde "Cemâat-i Müteferrika-i Câmî-i Şerîf" gibi başlıklar altında verildiği ilerde izah edilecektir.

26 Yüksel, *Kanûnî Sultan Süleyman Devri*, s. 634.

Külliyenin inşaatı ve ilk muhasebe kayıtlarında bulunmasa da Osmanlı Arşivi'ndeki vakıf muhasebe defterleri ile Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki bazı defterlerden oluşan vakfa ait diğer muhasebe kayıtlarında Dârülkurrâ adı sıklıkla geçmektedir. Bu defterlerde Süleymaniye Külliyesi birimleri ile ilgili bilgi verilirken dört medreseyle birlikte diğer ihtisas medreselerinden Dârülhadis ve Tıp Medresesi, hatta onunla birlikte Dârüşşifâ hep müstakil olarak verilmesine rağmen Dârülkurrâ caminin bir bölümü gibi (müteferrika-i câmi kısmında) ele alınmıştır. İlgili kayıtlarda Süleymaniye Külliyesi bünyesinde olmayıp Süleymaniye Vakfı tarafından bazı dönemlerde yardım edilen medreseler bile ayrı başlıklar altında ele alınmışken mevcut kayıtlarda Dârülkurrâ genellikle "Cemâat-i Müteferrika-i Câmî-i Şerîf" (Caminin Muhtelif Personeli) gibi başlıklar altında, Dârülkurrâ şeyhi ve talebelerinin ücretleri de cami personeliyle birlikte verilmiştir. Bazı kayıtlarda ise Dârülkurrâ personeli (şeyh ve talebe), "Cemâat-i Hüddâm-ı Câmî-i Şerîf" veya "Cemâat-i Hademe-i Câmî-i Şerîf" (Cami Hizmetlileri/Çalışanları) başlıkları altında bulunmaktadır.²⁷

Adı geçen arşiv belgeleri dışında 16. asrın ikinci yarısında yaşayıp külliye inşasını gören, 17. asırdaki bilgileri derleyen veya duyduklarını kaleme alan tarihçilerin eserlerinde de Dârülkurrâ adı zikredilir.²⁸ Örneğin Celâlzâde Mustafâ'nın dönemin en önemli kaynaklarından olan *Tabakâtü'l-memâlik*'inde Dârülkurrâdan bahsedilmekte ancak yeri ve inşaatı hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Celâlzâde Dârülhadis dershanesi ile talebe hücrelerinin farklı yerlerde olduklarını, dershanenin yüksek kubbeli, cami mihrabının karşısında sağ tarafta yer aldığını belirtmektedir.²⁹ Böylece o, günümüzde dârülkurrâ olarak bilinen yapının dârülhadis dershanesi olduğunu açıkça ifade etmektedir. Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında Süleymaniye Dârülkurrâsi şöyle geçmektedir:

Ahvâl-i Kur'ân-ı Azîm'e kemâl-i iltifât ve hüsn-i nazâr, umûr-ı kırâat-ı Furkân-ı Kadîm'e nigerân ve bezl-i himem-i sa'âdet-eser a'zam-ı şîyem-i ahlâk-ı hazret-i pâdişâh-ı bahr u berr olduğu ecluden mülhakât-ı câmî'-i ekberde bir dârü'l-kurrâ-i mu'teber dahî bünyâd ettirildi. Erbâb-ı tecvîdden bir mücevvid-i kâfil ü kâmil, hâfız-ı nihrîr-i matbu'ûş-şemâ-yil ki vücûh-ı kırâat-ı Kur'ân-ı Kerîm'e âlim, rumûzât-ı esrâr-ı tenzile vâkîf u mu'allim ola ki hâfızân-ı kelâm-ı Rabbü'l-âlemîn, tâliyân-ı âyât-ı beyyînât-ı dîn-i mübîne her zemânda irşâd u ta'lîm ü tefhîm eyleye.

Sebât-ı dîn ü devlet oldu Kur'ân / Azîz-i mülk ü millet oldu Kur'ân,
Olur Kur'ân ile dinin sebâtı / Bulur Kur'ân ile mümin necâtı,
Şerefdir müsleme Kur'ân-ı a'lâ / Olur Kur'ân ile kadri mu'allâ,
Sebebdir devlet-i 'Osmân'a Kur'ân / Ana ta'zîm ile olmuş idi sultân,
Müebbed ola dâyim devlet-i şâh / Vire maksûdunu her demde Allah.³⁰

27 Bu konuyla ilgili detaylar personel kısmında verilecektir.

28 Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 13.

29 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b. Ayrıca bk. Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 39; Yüksel, *Kanûni Sultan Süleyman Devri*, s. 626.

30 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b-525^a. Ayrıca bk. a.mlf., *Tabakât* (Demirtaş), s. 727-8.

Görüldüğü üzere külliye birimlerinin inşasını bizzat gören biri olarak Celâlzâde “mülhakât-ı câmi‘-i ekberde” ifadesiyle Dârülkurrâ’yı cami veya külliyenin bir bölümü gibi ele almıştır.

Evliya Çelebi de *Seyahatnâme*’sinde 17. asırda İstanbul’daki diğer dârülkurrâlarla birlikte Süleymaniye Külliyesi yapıları arasında Dârülkurrâ’yı saysa da konumu ve mimarisi hakkında herhangi bir bilgi vermez. Onun konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

...Ve bu câmiin yemin ü yesârında mezâhib-i erbaa şeyhülislâmları için dört adet medrese-i azîme vardır ki hâlâ ulemâ-yı âmilîn ve kâmiller ile mükemmel ve mâlâ maldir. Ve bir Dârülhadis ve bir Dârülkurrâ ve başka bir Medrese-i İlm-i Tib ve bir Mekteb-i Sibyan ve bir Dârüşşifâ ve Dâru’l-et’âm bir Tevhâne-i misâfirin ve bir Kârbansaray-ı âyende ve revendedgân ve...³¹

Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkı’nın *Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor*’unda da Süleymaniye Külliyesi birimlerinin inşası, birim adları ve yerleri hakkında önemli bilgiler bulunduğu belirtilmiştir. Özellikle medrese adları ve buldukları yerlerin net olarak verildiği bu eserde Dârülhadis ve Dârüttıb gibi ihtisas medreselerinden bahsedilmesine rağmen Dârülkurrâ’nın adı geçmez.³²

Dârülkurrâdan bahseden bir diğer kaynak ise Mimar Sinan (ö. 996/1588) tezkireleridir. Mimar Sinan’ın yakın dostu şair Sâî Mustafa Çelebi, *Risâle-i Tezkiretü’l-ebniye*’de Dârülkurrâ’nın adını zikretmesine rağmen yeri hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.³³ Atâî’nin *Hadâiku’l-hakâik* adlı *Şekâik* zeylinde de bir şeyhülkurrâ vasıtasıyla Süleymaniye Dârülkurrâsı’ndan bahsedilmektedir.³⁴

1.2. Araştırmalarda Süleymaniye Dârülkurrâsı

Süleymaniye Külliyesi birimlerinin neredeyse tamamı günümüze ulaşmasına ve her birinin yeri hakkında ittifak olmasına rağmen bazı birimlerin yerleri veya varlıklarıyla ilgili ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflı konuların başında Süleymaniye Külliyesi’ndeki Dört Medrese ve Dârülhadis dershanesinin yeri ile Dârülkurrâ’nın yeri ve binasının varlığı gelmektedir. Bu konuda doğru bir neticeye ulaşabilmek için konuyla alakalı arşiv belgeleri ile dönemi yansıtan tarihî kaynaklardaki ifadeler detaylıca analiz edilmelidir.

Dârülkurrâ’yla ilgili bilgilerin bulunduğu arşiv belgeleri ve temel kaynaklarda Dârülkurrâ’nın yeri ve inşa tarihi belirtilmez. Ayrıca gerek dönemin müesseselerini ele alan ilk elden kaynaklarda, gerekse sonraki dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda Dârülhadis dershanesinin yeri ve binasının özellikleri açıkça belirtilmesine rağmen hâlâ bazı araştırmacılar farklı

31 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (Ahmed Cevdet), I, 157.

32 ed-Dımaşkı, *Nusretü’l-İslâm ve’s-sürûr fî tahrîri Atlas Mayor*, s. 106-108’den naklen bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 34-5.

33 *Mimar Sinan*, s. 100. Ayrıca bk. Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 41.

34 Atâî, *Hadâik*, II, 461.

görüşler ortaya koyabilmekte ve buranın Dârülkurrâ veya Türbedar odası olduğunu iddia edebilmektedirler. Süleymaniye Dârülhadis dershanesinin Dârülkurrâ binası olduğunu düşünenlerin bazıları bu kurum (Dârülhadis) dershanesinin de talebe hücreleri binasının cami tarafındaki köşesinde bulunan çatılı köşk olduğunu savunmaktadırlar.³⁵

Mimarlık tarihi alanındaki çalışmalarıyla bilinen Aptullah Kuran (1927-2002) Süleymaniye Külliyesi birimlerini tanıtırken Dârülhadis dershanesini Dârülkurrâ olarak zikretmiştir.³⁶ Yine mimar tarihçileri M. Baha Tanman,³⁷ Selçuk Mülayim³⁸ ve Ahmet Vefa Çobanoğlu³⁹ benzer ifadelerle Dârülkurrâ'nın bazı araştırmacılar tarafından yanlış teşhisler sonucunda türbedar odası veya dârülhadis dershanesi olarak ele alındığını ifade etmişlerdir. Ayrıca Çobanoğlu'na göre bu yapı mevcut konumuyla kesinlikle bir dârülkurrâdır. Zeynep Ahunbay da Kuran'ı kaynak göstererek buranın Dârülkurrâ olduğunu kabul etmekle birlikte Dârülkurrâ'nın işlevini farklı şekilde izah etmiştir. O, vakfiyede Dârülkurrâ geçmese de Mimar Sinan tezkirelerinin üçünde de Süleymaniye Külliyesi içinde bir dârülkurrâ yapılmış olduğunun belirtildiğini ve başka kaynaklarda da Dârülkurrâ'nın varlığından söz edildiğini kaydetmiştir. Ona göre Dârülkurrâ, Kanûnî Sultan Süleyman'ın ruhu için gece gündüz Kur'an okuyan kurrânın okuma işlevini yerine getirdikleri yer olmalıdır.⁴⁰

Süleymaniye Külliyesi birimleriyle ilgili plan ve çizimler konusunda en önemli müelliflerden biri olan Ali Saim Ülgen de (1913-1963) Dârülhadis dershanesini, Dârülkurrâ adı altında işlemiştir.⁴¹ Dârülkurrâlarla ilgili birçok önemli bilgi içeren Nebi Bozkurt'un (1950-2017) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (DİA) "Dârülkurrâ" maddesinde de araştırmalardaki mevcut hatalar tekrarlanmıştır. İlgili maddede Mimar Sinan'ın yaptığı dârülkurrâlar arasında günümüze ulaşanlardan biri olarak İstanbul'daki Süleymaniye Dârülkurrâsı da zikredilmiştir.⁴² Yine Serpil Çelik *Süleymaniye Külliyesi* adlı eserinde Dârülhadis dershanesini Dârülkurrâ olarak ele almıştır.⁴³ Dârülkurrâlarla ilgili müstakil bazı çalışmalarda da Süleymaniye Dârülhadis dershanesi binası Dârülkurrâ olarak ele alınmıştır. Nitekim Yusuf Alemdar yüksek lisans çalışmasında Süleymaniye Dârülkurrâsı'nı İstanbul dârülkurrâları arasında sağlam bir şekilde günümüze ulaşan binalardan biri olarak,⁴⁴ doktora çalışmasında ise "Medrese-Külliye Müştemilatında Bulunan ya da Onların Bir Parçası Olarak Kurulan Dârülkurrâlar" başlığı altında incelemiştir.⁴⁵

35 Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", s. 251; Tanman, "Dârülhadis."; Mülayim, "Süleymaniye Camii ve Külliyesi."

36 Kuran, "Mimar Sinan'ın Külliyeleeri", I, 168.

37 Tanman, "Dârülkurrâ."

38 Mülayim, "Süleymaniye Camii ve Külliyesi."

39 Çobanoğlu, "Osmanlılar."

40 Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", s. 277.

41 *Mimar Sinan Yapıları*, s. 13, 15, 49.

42 Bozkurt, "Dârülkurrâ."

43 Çelik, *Süleymaniye Külliyesi*, s. 40, 88.

44 Alemdar, *İstanbul'da Kur'an Okulları*, s. 125-131.

45 Alemdar, *Osmanlı'da Dârü'l-kurrâ Müessesesi*, s. 86.

Görüldüğü üzere araştırmaların çoğuna göre Dârülhadis dershanesi Dârülkurrâdır. Bazı araştırmalarda ise mevcut tespite ya karşı çıkılıp ilgili binanın Dârülkurrâ olamayacağı belirtilmiş ya da Dârülkurrâ'nın yerinin kesin olarak bilinemediği kaydedilmiştir. Bunların başında da Doğan Kuban (1926-2021), Tanju Cantay, Cahid Baltacı ve İ. Aydın Yüksel gelmektedir. Süleymaniye Dârülhadis dershanesinin bulunmadığını, vakfiyede tanımlanan yapının (dershane binasının) da talebe hücreleri binası olmadığını belirten⁴⁶ Kuban, *Atâî Zeyli ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi* ile *Tezkiretü'l-bünyân ve Tezkiretü'l-ebniye*'de Dârülkurrâdan bahsedildiğini ancak böyle bir yapının şimdiye kadar saptanamadığı gibi vakfiyede ve Ayyansaray'ın (ö. 1201/1787) *Hadâik*'inde geçmediğini kaydetmiştir. O, kadrosu tesis edilmemiş olan bir dârülkurrâ'nın varlığının kuşku uyandırdığını, hazire girişindeki türbedar odası diye bilinen yapının (Dârülhadis dershanesinin) dârülkurrâ olduğunu düşünenlerin bulunduğunu ancak bu yapının da bir türbedar konutu mu, türbeler için Kur'an okunan bir hacim mi yoksa bir dârülkurrâ mı olduğunun kesinlik kazanmadığını ifade etmiştir.⁴⁷

Süleymaniye Dârülhadis dershanesinin Dârülkurrâ binası olduğuna itiraz edenlerden biri de Tanju Cantay'dır. O, Sâî Mustafa Çelebi'nin *Risâle-i Tezkiretü'l-ebniye* adlı eserinde bir dârülkurrâ'nın inşa edildiğinin belirtildiğini, ayrıca Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında mülhakât-ı câmi-i ekber'de bir dârülkurrâ inşa (*bünyâd*) ettirildiğinin kaydedilmesine rağmen yapının yeriyile ilgili herhangi bir bilgi verilmediğini belirtmiştir. Yine o, vakfiyede tanımlanıp övülen Süleymaniye Dârülhadis dershanesi binasının, günümüzde Dârülkurrâ olarak kabul edilen yapı olduğunu, buranın bazı yayınlarda yanlış olarak Türbedâr Odası adıyla incelendiğini ifade etmiştir.⁴⁸

Cahid Baltacı da Süleymaniye Dârülkurrâsı'nı diğer dârülkurrâlarla birlikte incelemiştir. O, tezkirelerine dayandırarak Mimar Sinan'ın ayrıca bir dârülkurrâ inşa ettiğini ve bu nedenle ayrı bir binasının olduğunu ancak yerinin kesin olarak bilinemediğini kaydetmiştir.⁴⁹

Süleymaniye Dârülhadis dershanesinin Dârülkurrâ binası olduğuna itiraz edenlerden biri de İ. Aydın Yüksel'dir. O, Cantay'ı kaynak göstererek Dârülkurrâ'nın vakfiyede bulunmayan külliye birimlerinden biri olduğunu, bu müessesenin Mimar Sinan Tezkireleri ve (sonraki dönem) muhasebe defterlerinde geçtiğini ancak (inşaatına ait) muhasebe kayıtlarında yer almadığını belirtmiştir. Ayrıca Dârülhadis dershanesinin bazılarınca yanlış olarak Türbedar Odası veya Dârülkurrâ zannedildiğini ancak buranın Dârülkurrâ olmaması gerektiğini, mezkûr Dârülkurrâ'nın yerinin bulunamadığını, belki de vakfiyenin tanziminden sonra inşa edilip zaman içinde yok olduğunu kaydetmiştir.⁵⁰

46 Kuban, "Süleymaniye Külliyesi", VII, 101.

47 Kuban, *İstanbul Yazıları*, s. 118, 122.

48 Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 38-9.

49 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 866.

50 Yüksel, *Kanûnî Sultan Süleyman Devri*, s. 567, 571, 634.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın (1888-1977), Dârülhadis Medresesi'nin *tûlânî* (boyuna, uzunluğuna) olan dershanesinde ilkokul bulunduğunu belirtmesi⁵¹ de Dârülkurrâ olarak bilinen binanın Dârülhadis dershanesi olduğunu gösterir. Zira günümüzde dârülhadis dershanesi olarak bilinen ve köşk deneni yapının tulânî bir özelliği bulunmaz. Dârülkurrâ olarak bilinen Dârülhadis dershanesi binası ise bu tanımlamaya uymakta ve bir okul gibi kullanılmaya da müsait bir yapıdadır.

1.3. Kaynak ve Araştırmalardaki Bilgilerin Değerlendirilmesi

Görüldüğü üzere Süleymaniye Dârülkurrâsı, Süleymaniye vakfisi, Süleymaniye Külliyesi inşaatına ait muhasebe kayıtları ve Süleymaniye Vakfî'na ait ilk faaliyet yılı muhasebe bilançosunda bahsedilmemesine rağmen vakfın sonraki yıllara ait muhasebe kayıtlarında diğer medreseler gibi personeliyle birlikte geçmektedir. İlgili arşiv belgeleri dışında Celâlzâde'nin *Tabakât*'ı, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si, Sâî Mustafa Çelebi'nin *Tezkire*'si ve Atâî'nin *Hadâik*'i gibi 16. ve 17. asırdaki müelliflerin eserlerinde de Dârülkurrâ adı zikredilmiştir.⁵² Söz konusu bilgiler Dârülkurrâ'nın varlığıyla ilgili herhangi bir şüphe bulunmadığını gösterir. Ayrıca zikredilen arşiv belgeleri ve temel kaynakların hiçbirinde Dârülkurrâ'nın yerine dair herhangi bir bilginin yer almaması da dikkat çekicidir. Mevcut Dârülhadis dershanesi/Dârülkurrâ etrafındaki tartışmaların da sonraki dönem araştırmaları üzerinden günümüze geldiği anlaşılmaktadır.

Süleymaniye Evkafî'na ait muhasebe defterlerinde külliye birimlerinden neredeyse hepsinin inşaat veya tamiriyle ilgili bilgiler bulunurken Dârülkurrâ inşaatı veya tamiriyle ilgili herhangi bir belgenin olmaması, Dârülkurrâ binasıyla ilgili ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Sonraki dönem muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ'nın "Cemâat-i Müteferrika-i Câmî-i Şerîf" veya "Cemâat-i Hademe-i Câmî-i Şerîf" başlıkları altında verilmesi, benzer bir bilginin Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında "... mülhakât-ı câmî-i ekberde bir dârülkurrâ-i mu'teber..."⁵³ ifadesiyle geçmesi ve burada diğer birimlerin yerleri belirtilmesine rağmen Dârülkurrâ'nın yerinin zikredilmemesi bu kurumun müstakil bir binasının olmayıp cami bünyesinde olduğuna veya caminin bir bölümü gibi hizmet ettiğine işaret (belki de kuvvetli bir delil) olmalıdır. Muhasebe defterlerindeki "Cemâat-i Müteferrika-i Câmî-i Şerîf" kısımlarında müteveli ve kâtip gibi genel vakıf görevlileri haricinde cami dışındaki birimlerdeki personelin bulunmaması da bu tezi güçlendirmektedir.

İlgili muhasebe defterlerinde Süleymaniye Dârülkurrâsı'nın medreseler arasında gösterilmeyip cami kısmında (cami bölümü gibi) gösterilmesi, buna mukabil Dârülhadis ve Tıp Medresesi'nin medreseler arasında gösterilmesi de Dârülkurrâ'nın bağımsız bir medrese veya binasının olmamasına kuvvetli bir işaret olmalıdır. Defterlerin bazılarında öğrenciler için "talebe-i şeyh-i dârülkurrâ" veya "talebe-i şeyhülkurrâ" ifadelerinin kullanılması da Dârülkurrâ'daki eğitim-öğretim faaliyetlerinin şahıs (şeyhülkurrâ) nezaretinde cami içerisinde

51 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 34.

52 Cantay, *Süleymaniye Camii*, s. 13.

53 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b.

yürütüldüğüne ve ayrı bir binasının olmadığına işaret olmalıdır. Ayrıca hem şeyhülkurrâ hem de talebe yevmiyelerinin Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki tüm medreselerden dü-şük olması da buranın diğer medreseler statüsünde olmadığını göstermektedir.

Yine Süleymaniye Vakfı'na ait muhasebe defterlerinde medreselerin her birine ait akade-mik personel ve öğrenci dışında bevvâb, ferrâş, sirâcî gibi diğer personel (hizmetli) adı veya sayısı da zikredilmesine rağmen Dârülkurrâ ile ilgili kısımlarda sadece müderris ve talebe sayısı geçmekte ve üstelik bunlar cami personeli arasında gösterilmektedir. Bu da Dârülkur-râ'nın müstakil bir binasının olmayıp eğitim-öğretim faaliyetlerinin cami içerisinde yürütül-düğünü düşündürmektedir.

Külliye inşaatıyla ilgili muhasebe kayıtlarında⁵⁴ sekiz penceresinden bahsedilen Dârülhadis binasının da günümüzdeki Dârülhadis Talebe Hücreleri binası olmadığı açıktır. Çünkü bu bi-nadaki 22 odada, her birinde üç olmak üzere toplamda 66 pencere bulunmaktadır. Gerek vak-fiyedeki dershaneye ilgili ifadeler gerekse diğer kaynaklardaki deliller ışığında bu binanın cami tarafındaki köşesinde bulunan çatılı köşkün de dersane binası olamayacağı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Dârülhadis dershanesinin, günümüzde Dârülkurrâ olarak bilinen yapı olduğu⁵⁵, zira bugün Dârülkurrâ olarak bilinen Dârülhadis dershanesinde, ilgili muhasebe kayıtlarına uy-gun olarak sekiz pencere bulunduğu (renkli cam süslemeli olanlar dışında) görülmektedir.

Osmanlılar'da, camilerde kıraat ilminin okutulduğu özel bölümlere dârülkurrâ adının verildiği, Evliya Çelebi'nin selâtin, vüzerâ ve diğer ileri gelenlerin camilerinin her birinde bir dârülkurrâ olduğunu zikretmesinden de anlaşılmaktadır.⁵⁶ Onun, 17. asırda İstanbul'daki dârülkurrâlara dair bilgi verirken Süleymaniye Dârülkurrâsı'nı sayıp binanın yeri ve mima-risi hakkında herhangi bir bilgi vermemesi⁵⁷ de Dârülkurrâ'nın müstakil bir binasının olma-dığını düşündürmektedir.

Süleymaniye Suyolları haritasındaki bir ifade de günümüzde Dârülkurrâ olarak bilinen yapının Dârülhadis dershanesi olduğuna delil sayılabilir. Kâzım Çeçen'in (1919-1997) ya-yınladığı Süleymaniye Suyolları haritasında⁵⁸ Sıbyân Mektebi yanındaki maksemde kül-liye içine dağıtım arasında "dershane üzerine giden yol" ifadesiyle bir kol ayrılmaktadır. Bu, cami bahçe duvarının güney tarafında helâlar üzerindeki duvar üzerinden Dârülhadis Med-resesi'ne giden kol olabilir. Burada adı geçen "dershane"nin Dârülkurrâ olduğunu destekle-yen herhangi bir açıklama da bulunmamakta⁵⁹ ve burada kastedilenin Dârülhadis dersha-nesi olduğu anlaşılmaktadır.

54 Barkan, *Süleymaniye Cami*, II, 140.

55 Süleymaniye Dârülhadis dershanesi günümüzde İbn Haldun Üniversitesi tarafından kullanılmaktadır. Bu binadaki "Dârülkurrâ" isminin düzeltilmesi konusunda dönemin üniversite yönetimine yaptığımız uyarıya rağmen maalesef yapı hâlâ Dârülkurrâ olarak isimlendirilmeye devam etmektedir.

56 Bozkurt, "Dârülkurrâ."

57 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (Danışman), I, 121, 161; II, 18, 21.

58 Çeçen, *Süleymaniye Su Yolları*, s. 43, 74-7.

59 Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", s. 276-7.

Ahunbay, Süleymaniye Dârülhadis dershanesini Dârülkurrâ olarak kabul etmekle birlikte Dârülkurrâ'nın işlevini daha farklı görür. Türbelerde Kur'an okuyanların bu görevi icra ettikleri yerlere dârülkurrâ denilse de⁶⁰ Süleymaniye Dârülkurrâsı için böyle bir şey söylemek mümkün değildir. Zira Süleymaniye Vakfı'na ait muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ şeyhinin yevmiyesi (hatta bazı defterlerde adı), talebe sayısı ve talebelerin yevmiyeleri belirtilmiş, türbe personeli ise "Vazifehorân-ı Türbe-i Şerife-i Merhum ve Mağfurun leh Sultan Süleyman Han Tâbe Serâhu" gibi ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Yani camide cüz okuyanlar ile türbede bu işleri yapanlar ayrı ayrı verilmiştir.⁶¹

Mezkûr bilgiler ışığında günümüzde Dârülkurrâ denilen yapının aslında Dârülhadis dershanesi olduğu, Dârülkurrâ ve binası için ise üç ihtimalden bahsedilebileceği söylenebilir:

1. Dârülkurrâ'nın Kanûnî'nin ruhu için gece gündüz Kur'an okuyacak kurrânın kıraat mekânı olması: Yukarıda da belirtildiği üzere muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ şeyhinin yevmiyesi (hatta bazı defterlerde adı) ile talebe sayısı ve yevmiyelerinin belirtilip türbe personelinin ayrı başlıklar altında verilmesi bu ihtimali zayıflatmaktadır.

2. Süleymaniye vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi inşaatına dair belgeler ile vakfa ait ilk muhasebe kayıtlarında Dârülkurrâ'nın yer almamasının Dârülkurrâ binasının günümüze ulaşmadığına bir işaret sayılması: Hiçbir kaynakta yeri belirtilmemesine rağmen muhasebe kayıtları ve Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında Dârülkurrâ'nın camideki bir bölüm gibi gösterilmesi ve külliye birimlerinin tamamının günümüze ulaşmış olması bu ihtimali de zayıflatmaktadır.

3. Dârülkurrâ'nın cami bünyesinde Kur'an ve kıraat ilminin öğretildiği ayrı bir bölüm olduğu: Osmanlılarda mescid veya camilerde kıraat ilminin okutulduğu özel bölümlere "dârülkurrâ" adının verilmesi; Evliya Çelebi'nin selâtîn, vüzerâ ve diğer ileri gelenlerin camilerinin her birinde bir dârülkurrâ olduğunu söylemesi; muhasebe defterlerinde Süleymaniye Dârülkurrâsı'nın medreseler arasında gösterilmeyip cami kısmında (cami bölümü gibi) gösterilmesi; muhasebe defterlerindeki "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerif", "Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerif" ve Celâlzâde'nin *Tabakât*'ındaki "mülhakât-ı câmi'-i ekber" ifadeleri; hem şeyhülkurrâ hem de talebe yevmiyelerinin Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki tüm medreselerden düşük olması; defterlerin bazılarında öğrenciler için "talebe-i şeyh-i dârülkurrâ" veya "talebe-i şeyhülkurrâ" ifadelerinin kullanılması ve Osmanlı'da müstakil binası olan dârülkurrâlardaki hizmetli kadrosunun Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda bulunması, bu ihtimalin daha güçlü olduğunu göstermektedir.

2. Personel

Osmanlı dârülkurrâlarında genel olarak akademik personel kadrosundaki şeyhülkurrâ (şeyh-i dârülkurrâ-müderres) ve halife ile talebe bulunmaktaydı. Bunun yanı sıra yönetim ve

60 Bozkurt, "Dârülkurrâ."

61 Örneğin bk. Barkan, "Süleymaniye Camii ve İmâreti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu", s. 134-5.

hizmetli kadrosunda olanlar da vardı.⁶² Dârülkurrâlarda görev yapan hocalara şeyhülkurrâ denirdi. Müderrislerin de görev aldığı bu kurumlarda,⁶³ halife diğer medreselerdeki müd kadrosunun karşılığı olup şeyhülkurrâya yardım eden ve günümüzdeki asistan (kurs belletmeni) kadrosunun karşılığı sayılır.⁶⁴

2.1. Süleymaniye Dârülkurrâsı Personeli

Süleymaniye Dârülkurrâsı'nın bünyesinde bulunduğu Süleymaniye Külliyesi'nde vakfın farklı birimlerinde hizmet veren geniş bir görevli kadrosu bulunmaktaydı. Bu kadroların her birinin adı ve görevleriyle ilgili hem vakfiyede hem de Süleymaniye Evkafı'yla ilgili muhasebe defterlerinde ayrıntılı bilgiler yer almaktadır.

Vakfiyede külliyenin diğer birim personeli tüm ayrıntılarıyla verilmesine rağmen Dârülkurrâ personeline bahsedilmemiştir. Dârülkurrâ personeline ait en erken tarihli ve önemli belgelerin başında farklı arşivlerde bulunan vakfa ait muhasebe defterleri gelmektedir. Bu muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ diğer medreseler gibi müstakil olarak geçmemiş, Celâlzâde'nin *Tabakât*'ındaki ifadelerle benzer şekilde, caminin bir bölümü gibi ele alınmıştır. Bu defterlerde Dârülkurrâ personeli genellikle "Cemâat-i Müteferrika-i Câmî-i Şerîf" veya "Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmî-i Şerîf" gibi başlıklar altında zikredilmiş, şeyhülkurrâ ve talebe ücretleri ise caminin diğer personeliyle birlikte verilmiştir.

Osmanlı dârülkurrâlarındaki personel ve bunlarda aranan şartlar vakfiyelerde bulunmaktadır.⁶⁵ Buralarda görev alacak hocaların (şeyhülkurrâların) genel olarak Kur'an-ı Kerim'i güzel okumaları, kıraatin inceliklerine ve tecvid kaidelerine vâkıf olmaları, kırâat-i seb'a ve aşereyi imam ve râvilerine nispet ederek okuyup okutabilmeleri istenirdi.⁶⁶ Şeyhülkurrâlarda aranan bu vasıflar, genellikle vakfiyelerde belirtilse de⁶⁷ Süleymaniye Vakfiyesi'nde Dârülkurrâdan bahsedilmemektedir. Bu nedenle konuyla ilgili en eski kaynak Celâlzâde'nin *Tabakât*'ı olup bu eserde şeyhülkurrânın taşınması gereken şartlar ana hatlarıyla belirtilmiştir. Celâlzâde, Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda görev yapacak şeyhülkurrâ ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

.... Erbâb-ı tecvidden bir mücevid-i kâfil ü kâmil, hâfız-ı nihrir-i matbu'ü-ş-şemâyil ki vüçûh-ı kırâat-ı Kur'an-ı Kerim'e âlim, rumûzât-ı esrâr-ı tenzile vâkıf u mu'allim ola ki hâfızân-ı kelâm-ı Rabbü'l-âlemin, tâliyân-ı âyât-ı beyyinât-ı dîn-i mübine her zemânda irşâd u ta'lîm ü tefhîm eyleye.⁶⁸

62 Konuyla ilgili bk. Gökdemir, "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri", s. 49.

63 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II, 169; Hızlı, *Bursa Medreseleri*, s. 106.

64 Küçükdağ, *Konya Dârülkurrâları*, s. 22-6.

65 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II, 169.

66 Gökdemir, "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri", s. 50.

67 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II, 169.

68 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b. Ayrıca bk. *Tabakât* (Demirtaş), s. 727.

Özetle hâfız, tecvid ilmi ve kıraat vecihlerini bilen ve dolaylı olarak da Kur'an tefsirine vâkıf biri şeyhülkurrâ olmalıdır. Aslında bu şartlar, İslâm dünyasında, dolayısıyla da Osmanlı'da şeyhülkurrâlar için aranan genel şartlardandır.⁶⁹ Bu nedenle Süleymaniye Dârülkurrâsı'na atanacak kişide de ilgili şartların arandığı anlaşılmaktadır.

Şeyhülkurrâlardan Şeyh Mehmed b. Nasrullah⁷⁰'la ilgili bazı muhasebe defterlerindeki bilgiler, şeyhülkurrâların uzun süre (belki de ömür boyu) bu vazifede kalabildiklerini de göstermektedir. Zira Şeyh Mehmed, burada 28 yıl görev yapmıştır.⁷⁰ Bu durum genel medreselerde pek rastlanan bir olgu değildir.

Osmanlı dârülkurrâlarında kıraat tahsili yapmak isteyen talebenin ise sıbyan mektebi gibi temel eğitim kurumlarından birini bitirmek, hâfız olmak, mehâric-i hurûf ve tecvid ilmine vâkıf olmak gibi şartlar aranırdı.⁷¹ Süleymaniye Dârülkurrâsı'na alınacak talebe için de yine dârülkurrâlardaki bu genel şartların arandığı söylenebilir.

Osmanlı'da müstakil dârülkurrâların bazılarında, diğer medreseler gibi hizmetli kadrosu veya başka bazı görevliler vardı.⁷² Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda ise şeyhülkurrâ ve talebe dışında bir görevli görünmemektedir. İlgili bölümde de belirtildiği üzere bu husus, Dârülkurrâ'nın müstakil bir binasının olmadığına işaret olmalıdır.

Daha önce temas edildiği üzere Süleymaniye Dârülkurrâsı personeliyle ilgili en eski kaynak, farklı arşivlerde bulunan Sultan Süleyman Evkafı'na ait muhasebe defterleridir. Süleymaniye Külliyesi birimlerine ait diğer personeli de içeren bu muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ personeli, diğer medreselerden farklı olarak caminin muhtelif personeli arasında gösterilmiştir. Bunların bazılarında bilgiler ayrıntıya girilmeden özet olarak verildiği gibi detaylı olarak her bir personel adı ve yevmiyesinin zikredildiği defterler de bulunmaktadır. Dârülkurrâ personelinin özet olarak verildiği defterlerde "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf Maa Talebe-i Dârülkurrâ" başlığı kullanılmış ve burada personel sayısı, günlük akçe, 12 veya 13 aylık akçe toplamı gibi bilgiler verilmiştir.⁷³ Bu defterlerde caminin çeşitli personeli arasında Dârülkurrâ talebesi de gösterilmiş ancak her bir personelin görev alanı belirtilmemiştir.

Yukarıdaki defterlerden farklı olarak caminin her bir personel kadrosunun adı ve yevmiyesinin zikredildiği ayrıntılı defterler de bulunmakta olup bunlarda caminin farklı personel kadrosu "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf" (Caminin Muhtelif Personeli) başlığı altında verilmiştir.⁷⁴ Buna göre şeyhülkurrâ 15 akçe, Dârülkurrâdaki on talebenin her biri ise 1'er akçe

69 Örneğin bk. *II. Selim Vakfıyesi*, s. 76; Hızlı, *Bursa Medreseleri*, s. 108; Özel, "Molla Sadî Çelebi Dâru'l-Kurrâsı Vakfıyesi", s. 153.

70 Bu bölümdeki şeyhülkurrâ biyografileri kısmına bakınız.

71 Gökdemir, "Osmanlı Kur'an Eğitim Merkezleri", s. 50.

72 Örneğin Tire'deki (İzmir) Şehzâde Selim (II. Selim) Dârülkurrâsı'nda kâtip, câbi, kütüphaneci ve kapıcı gibi görevliler de vardı (*II. Selim Vakfıyesi*, s. 42).

73 Bilgilerin özet olarak verildiği defterlere örnek olarak bk. BOA, *MAD.d.*, No. 5758, 21, 50, 90; No. 6162, 12, 46.

74 Personelle ilgili ayrıntılı bilgilerin bulunduğu defterlere örnek olarak bk. BOA, *D.HMM.SSÜL.d.*, No. 21957, 37;

yevmiye almaktaydı. Sıbyan Mektebi talebesi hariç⁷⁵ Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki tüm medrese talebesi 2'şer akçe almaktayken Dârülkurrâ talebesinin 1'er akçe alması, buranın diğer medreseler statüsünde olmadığını göstermektedir. Burada dikkat çeken bir diğer husus şeyhülkurrâ ücretinin hatip ve vâiz ücretinden bile düşük, sadece iki imam ile kâtibin ücretinden beşer akçe yüksek olmasıdır. Mevcut personel arasında en yüksek ücret ise mütevelliiye verilmektedir. Şeyhülkurrâ ve talebelerin bu ücretleri yıllara göre değişmeyip hep aynı kalmış, personele dair ayrıntılı bilgilerin verildiği bu türden bazı defterlerde imam, şeyhülkurrâ veya mütevellii adları da kaydedilmiştir. Bunlardan birindeki bilgiler tabloya şöyle aktarılabilir:⁷⁶

Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf								
	Mütevellii (Ahmed Efendi)	Kâtib-i Evkâf	Vâiz	Hatip	İmam (Mahmud)	İmam (Muslihiddin)	Şeyh-i Dârülkurrâ (Ahmed)	Talebe-i Dârülkurrâ (10 kişi)
Günlük (akçe)	100	10	25	40	10	10	15	10 (birer akçe)

Defterlerin bazılarında öğrenciler için farklı olarak “talebe-i şeyh-i dârülkurrâ”⁷⁷ veya “talebe-i şeyhülkurrâ”⁷⁸ ifadeleri kullanılmıştır. Bu da Dârülkurrâ faaliyetlerinin şahıs (şeyhülkurrâ) nezaretinde yürütüldüğü, eğitim-öğretimin cami içerisinde ifa edildiği ve ayrı bir binasının olmadığına işaret olmalıdır. Yine bazı defterlerde şeyhülkurrâlarla ilgili atama ve vefat bilgileri de yer almaktadır.⁷⁹

İlgili muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ personel kadrosunun “Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf” başlığı altında verilmesi hem şeyhülkurrâ hem de talebe yevmiyelerinin düşük olması ve defterlerin bazılarında öğrenciler için “talebe-i şeyhülkurrâ/şeyh-i dârülkurrâ” ifadesinin kullanılması, Dârülkurrâ'nın ayrı bir binası olmadan Süleymaniye Camii içerisinde faaliyette bulunduğunu düşündürmektedir.

Bilgilerin etraflıca verildiği bazı muhasebe defterlerinde ise “Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf” başlığı yerine “Cemâat-i Hüddâm-ı Câmi-i Şerîf”⁸⁰ veya “Cemâat-i Hademe-i Câmi-i Şerîf”⁸¹ başlıkları kullanılmıştır. Bu defterlerin birinde “Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerîf” başlığı altında diğer defterlerden biraz farklı olarak bu defa caminin cüz okuyanlar

MAD.d., No. 114, 8; No. 1845, 79; No. 2056, 5; No. 2094, 4; No. 2104, 7; No. 5019, 88; No. 5324, 5; No. 5424, 10, 55, 102, 134; No. 5667, 6; No. 5708, 87; No. 5761, 26; No. 6233, 3; *VGMA.d.*, No. 57, 7; No. 59, 42 (yeni sayfa no: 47).

75 Sıbyan Mektebi talebesi ücret almamaktaydı.

76 *MAD.d.*, No. 5708, 87.

77 *MAD.d.*, No. 5424, 55.

78 *MAD.d.*, No. 2094, 4; No. 5019, 88.

79 *MAD.d.*, No. 6233, 3.

80 *MAD.d.*, No. 4701, 4.

81 *MAD.d.*, No. 2094, 4; No. 2096, 6-7.

ve diğer hizmetli kadroları gibi personel kaydedilmiştir.⁸² Yine bunlardan birinde “Hüddâm-ı Câmî-i Şerîf” ifadesi ile cami çalışanlarına Ramazan ayında verilen yardımların bulunduğu bir bölümde şeyhülkurrâya 300 akçe verildiği kayıtlıdır.⁸³ Sonuç olarak bu defterlerdeki “Cemâat-i Hüddâm-ı/ Hademe-i Câmî-i Şerîf” ifadeleri de Dârülkurrâ'nın cami içerisinde faaliyet yürüttüğüne bir işaret olmalıdır.

2.2. Şeyhülkurrâlar (Müderresler)

İlmiye mensupları biyografilerinin yer aldığı eserlerde genel medreseler ve dârülhadis müderresleriyle ilgili kronolojik bilgiler bulunmasına karşılık şeyhülkurrâlarla ilgili yeterli bilgi yer almaması, Osmanlı dârülkurrâlarının dârülhadisler gibi medrese dereceleri sisteminde yer almadığını göstermektedir. Örneğin Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâi-ku'n-nu'mâniyye* adlı eseri ve zeyillerinde herhangi bir medresenin (özellikle de yüksek dereceli medreselerin) onlarca müderresi bulunurken Süleymaniye Dârülkurrâsi'nin sadece bir şeyhülkurrâsının biyografisi yer almaktadır. Aynı durum diğer dârülkurrâlar için de geçerlidir. Yine bu eserlerde, şeyhülkurrâların büyük çoğunluğunun medrese basamaklarını kullanmadıkları ve genellikle hatiplik gibi mesleklerden geldikleri görülmektedir.

Gerek dârülkurrâların medrese sistemi içerisindeki durumu gerekse kaynaklardaki bilgi yetersizlikleri dolayısıyla Süleymaniye Dârülkurrâsi'nin de çok az sayıda müderresi tespit edilebilmiştir. Bunlardan biri hariç tümüyle ilgili bilgiler ise muhasebe defterlerinden tespit edilmiştir.

2.2.1. Mahmud Hatîb (Hatîb Mahmud Çelebi) (ö. 1012/1603)

Güzel sesli (*hoş-elhân*), tecvid ile kıraat ilimlerinde mahir ve musikişinas biri olan Mahmud Hatîb, bazı selâtin camilerinde hatiplikten sonra Süleymaniye Dârülkurrâsi'nde hocalık yapmıştır. Bu görevinin ardından Ayasofya-i Kebîr Camii'ne hatip olarak atanan Mahmud Hatîb Rebülevvel 1012 (Ağustos-Eylül 1603) tarihinde vefat etmiştir.⁸⁴

2.2.2. Şeyh Ahmed Efendi

Süleymaniye Vakfı'yla ilgili muhasebe defterlerinde Ahmed veya Şeyh Ahmed şeklinde geçen Şeyh Ahmed Efendi, 1 Cemâziyelâhir 1001-17 Receb 1005 (5 Mart 1593-6 Mart 1597) tarihleri arasında Süleymaniye Dârülkurrâsi'nde 15 akçe ile şeyhülkurrâlık yapmış ve 17 Receb 1005 (6 Mart 1597) tarihinde vefat etmiştir. Yerine ise Şeyh Mehmed fermân-ı âli ve 15 akçe yevmiye ile tayin olmuştur.⁸⁵

82 *MAD.d.*, No. 4701, 5.

83 *MAD.d.*, No. 5424, 14.

84 *Atâi, Hadâik*, II, 461.

85 *D.HMM.SSÜL.d.*, No. 21957, 37; *MAD.d.*, No. 114, 8; No. 2056, 5; No. 5708, 87; No. 5761, 26; No. 6233, 3.

2.2.3. Şeyh Mehmed b. Nasrullah

Süleymaniye Evkafı'yla ilgili muhasebe defterlerinde Şeyh Mehmed veya Şeyh Mehmed b. Nasrullah? şeklinde geçmektedir. Yukarıda da geçtiği üzere Şeyh Mehmed, 17 Receb 1005 (6 Mart 1597) tarihinde vefat eden Şeyh Ahmed Efendi yerine Süleymaniye Dârülkurrâsı'na 15 akçe yevmiye ile tayin olmuştur. Onun, 17 Receb 1005-29 Zilhicce 1034 (6 Mart 1597-2 Ekim 1625) tarihleri arasında Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda şeyhülkurrâ olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶

2.2.4. Hüseyin Efendi

28 Zilhicce 1059-20 Zilkade 1072 (2 Ocak 1650-7 Temmuz 1662) tarihleri arasında Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda 15 akçe ile şeyhülkurrâlık yapan Hüseyin Efendi'nin 1073 (1662-63)'te de bu görevde olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷

2.2.5. Abdurrahman Efendi

1 Şaban 1075-30 Cemâziyelevvel 1077 (17 Şubat 1665-28 Kasım 1666) tarihleri arasında Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda 15 Akçe yevmiye ile görevde idi.⁸⁸

3. Eğitim-Öğretim

Osmanlı medrese sistemi, günümüzdeki sistematiğe göre ilköğretimin ikinci kademesinden lisansüstü eğitime kadar farklı eğitim kademelerini kapsayan, birbirinin devamı niteliğindeki medreselerden oluşurdu. Bu sistemde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilere ihtisaslaşmak istedikleri alana yönelme imkânı sağlanmış ve lisansüstü düzeyde eğitim veren dârülhadis, dârüttıb ve dârülkurrâ gibi medreselere geçme hakkı tanınmıştır.⁸⁹ Bu ihtisas alanlarından biri olan dârülkurrâlarda iki aşamalı bir eğitim yapılırdı. Buna göre sıbyan mektebinden mezun olup dârülkurrâda eğitim görmek isteyen bir talebe önce aşağı seviyede eğitimine başlar, hıfzını tamamladıktan sonra isterse yüksek seviyeye devam ederek burada kıraat ilmini öğrenirdi.⁹⁰

Osmanlı dârülkurrâ müfredatlarında Kur'ân-ı Kerim tâlimi (mehâric-i hurûf), tecvid ve kıraat dersleri yer almaktaydı.⁹¹ Gerek vakfiyelerde gerekse kıraat eğitimi gören bazı müelliflerin biyografilerinden anlaşıldığı kadarıyla dârülkurrâlarda İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Ebû Muhammed eş-Şâtıbî'ye (ö. 590/1194) ait olanlar başta olmak üzere kıraatle ilgili

86 *MAD.d.*, No. 1845, 79; No. 4701, 4; No. 5424, 10, 55, 102, 134; No. 6233, 3.

87 *MAD.d.*, No. 2094, 4; No. 2096, 6-7; No. 5019, 88; No. 5324, 5; No. 5667, 6; *VGMA.d.*, No. 59, 42 (yeni sayfa no: 47); No. 57, 7.

88 *MAD.d.*, No. 2097, 5; No. 2104, 7.

89 Öztürk, "Osmanlılar."

90 Yıldırım, "Şehzâde Selim'in Tire'deki Vakfiyesi", s. 227.

91 Alemdar, *Osmanlı'da Dârü'l-kurrâ Müessesesi*, s. 113.

eserler okutulmaktaydı.⁹² Somut bir belge olmasa da Süleymaniye Dârülkurrâsi'nda da adı geçen ilimler ve eserlerin okutulduğu söylenebilir. Yine bazı vakfiyeler⁹³ ve Celâlzâde'nin *Tabakât*'ındaki bilgiler⁹⁴ burada da tefsir ve hadis gibi diğer bazı ilimlerin, büyük bir ihtimalle yardımcı ders olarak okutulduğunu göstermektedir.

Dârülkurrâ ve dârüttıbların, dârülhadisler gibi medrese dereceleri sisteminde yer almadığı ve şeyhülkurrâların büyük çoğunluğunun da medrese basamaklarını kullanmadıkları görülmektedir. Bu kurumların diğer medreselerden ayrı bir kategoride yer aldığı, buralardaki müderris ücretlerinden de anlaşılmaktadır. Örneğin Süleymaniye bünyesindeki Dört Medrese müderrislerinin 60'ar ve Dârülhadis müderrisinin 50 akçe (vakfiyedeki oran) yevmiye almasına karşılık Dârülkurrâ müderrisi 15, Tıp müderrisi ise 20 akçe alıyordu. Yine külliye bünyesindeki tüm medrese talebeleri (Tıp Medresesi de dâhil) 2'şer akçe alırken Dârülkurrâ talebesi 1'er akçe almaktaydı.⁹⁵ Süleymaniye Dârülkurrâsi talebe kontenjanı da külliye bünyesindeki Dârülhadis ve Dört Medrese'den azdı. Külliye bünyesindeki Dârülhadis ve Dört Medrese'de 15'er öğrenci bulunmasına karşılık Dârülkurrâda 10, Tıp Medresesi'nde 8, Sibyan Mektebi'nde ise en az 30 öğrenci bulunmaktaydı.⁹⁶

Medrese derecelendirmesinde farklı bir konumda bulunsalar da dârülhadisler gibi Dârülkurrâlar arasında da farklı seviyeler vardı. Kur'an okumanın öğretildiği veya hafızlık sisteminin uygulandığı dârülkurrâlar bulunduğu gibi kıraat ve mehâric-i hurûfun okutulduğu ihtisas seviyesindeki dârülkurrâlar da mevcuttur. Alt dereceli dârülkurrâlarda hıfzını başarı ile tamamlayan öğrenciler bir üst dârülkurrâyâ geçebilmekte ve orada kıraat ilmini öğrenmekteydiler.⁹⁷

Osmanlı dârülkurrâlarında eğitim-öğretim faaliyetlerinin nasıl yürütüldüğü, genellikle vâkıflar tarafından belirlendiği için dârülkurrâ programları hakkında ilk başvurulacak kaynaklar vakfiyelerdir.⁹⁸ Süleymaniye vakfiyesinde, külliye bünyesinde yer alan medreselerdeki eğitim-öğretimin niteliği, zamanı, okutulan bazı temel eserlerin adları, akademik kadrolar, bunlarda bulunması gereken vasıflar ve aldıkları yevmiyelerle ilgili bilgiler ana hatlarıyla verilmesine rağmen Dârülkurrâ ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Vakfiyede geçmemesine rağmen külliye birimlerinin inşasını bizzat gören ve her biriyle ilgili ayrıntılı bilgi veren Celâlzâde'nin *Tabakât*'ında Süleymaniye Dârülkurrâsi'ndeki eğitim-öğretimle ilgili bazı ipuçları da bulunmaktadır. Onun verdiği bilgilere bakılırsa Süleymaniye

92 Konuyla ilgili bk. *II. Selim Vakfiyesi*, s. 77-8; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 82; Erünsal, *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, s. 180; Aydın – Erünsal, "Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar", s. 99.

93 *II. Selim Vakfiyesi*, s. 67.

94 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b.

95 *Süleymaniye Vakfiyesi*, s. 32-3.

96 *Süleymaniye Vakfiyesi*, s. 8, 31-3, 37.

97 Konuyla ilgili bk. Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 383. Ayrıca bk. Şahin, "İslâm Ülkeleri ve Trabzon'da Uygulanan Geleneksel Hafızlık Sistemlerinin Karşılaştırılması", s. 598.

98 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, I-II, 169.

Dârülkurrâsında da diğer Osmanlı dârülkurrâlarındaki sistem devam ediyordu. Ayrıca o, burada görev yapacak kişinin taşınması gereken şartlarla ilgili bilgi verirken dolaylı olarak Dârülkurrâ'nın seviyesini de belirtmiştir. Burada hâfız, tecvid ilmi ve kıraat vecihlerini bilen ve dolaylı olarak da Kur'an tefsirine vâkıf birinin şeyhülkurrâ olacağı belirtildiğine göre⁹⁹ Dârülkurrâ'nın da ihtisas seviyesinde olduğu söylenebilir. Dârülkurrâ'nın binasının olmaması ve şeyhülkurrâyla ilgili bu ifadelerin dârülkurrâların geneli için kullanılan standart bir üslup olması sebebiyle şimdilik mevcut bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerektiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı medreselerinde genellikle salı, perşembe ve cumadan oluşan haftanın üç günü ile bayram günleri tatil yapılmakta, diğer günlerde ise eğitim-öğretime devam edilmekteydi.¹⁰⁰ Bu kurumların en önemlilerinden biri olan Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki medreselerin her birinin tatil günleri hakkında Süleymaniye vakfiyesinde net bir bilgi bulunmamaktadır. Burada sadece müderrislerin taşınmaları gereken vasıflar ve uymaları gereken kurallar sıralanırken “yaygın tatil günleri” anlamındaki ‘*utle-i şâyi'a*’ ifadesi kullanılmış ve meşru bir özürleri olmadıkça müderrislerin bu günler dışında derslere devamları istenmiştir.¹⁰¹ Buna karşılık Celâlzâde Mustafa, Süleymaniye Medreseleri’nde müderrislerin haftada dört gün ders verdiklerini belirtmektedir.¹⁰² Hasan Beyzâde (ö. 1046/1636-7) de Süleymaniye Medreseleri’nde haftanın dört günü ders yapıldığını kaydetmektedir.¹⁰³

Celâlzâde’nin Süleymaniye Dârülkurrâsı ile ilgili kullandığı ifadeler, bu medresenin de diğer Osmanlı dârülkurrâlarından farklı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla buradaki eğitim-öğretim sistemi ile diğer Osmanlı dârülkurrâlarındaki eğitim-öğretim plan, program ve metodunun benzeştiği söylenebilir. Bu konuda Mimar Sinan’ın banisi olduğu ve yapılaş tarihi kesin olarak bilinemese de Süleymaniye külliyesinin inşasına yakın tarihlerde (16. asrın ilk yarısında) yaptırıldığı tahmin edilen¹⁰⁴ Sâdî Çelebi Dârülkurrâsı vakfiyesindeki ifadeler yol gösterici olabilir. İlgili vakfiyede öğrencilerin haftanın dört günü sabahları bir araya gelmeleri, belirlenen üç tatil gününün dışında geçerli bir özürleri olmadıkça derse katılmaları, herhangi bir işi olan öğrencinin hocasından izin alması ve mevcut dersin başka bir öğrenci tarafından okunması istendiği belirtilmektedir.¹⁰⁵ Bu vakfiyedeki eğitim-öğretimle ilgili esasların da diğer Osmanlı medreseleri gibi olduğu dikkat çekmektedir.

Hem Süleymaniye vakfiyesindeki ‘*utle-i şâyi'a*’ ifadesi hem de Celâlzâde ve Hasan Beyzâde’nin eserleri ile Sâdî Çelebi Dârülkurrâsı vakfiyesindeki bilgilere göre Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki diğer medreseler gibi Dârülkurrâda da salı, perşembe ve cuma günleri tatilken diğer günlerde eğitim-öğretime devam edildiği söylenebilir.

99 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^b.

100 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, I, 128. Ayrıca bk. Hızlı, *Bursa Medreseleri*, s. 158-9.

101 *Süleymaniye Vakfiyesi*, s. 32.

102 Celâlzâde Mustafa, *Tabakât*, vr. 524^a. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 36.

103 *Hasan Beyzâde Tarihi*, II-III, 158.

104 Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, II, 865; Alemdar, *İstanbulda Kur'an Okulları*, s. 115.

105 Özel, “Molla Sâdî Çelebi Dârü'l-Kurrâsı Vakfiyesi”, s. 153.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Süleymaniye Dârülkurrâsi, külliye'nin kuruluş senedi olan vakfiyede geçmeyip Süleymaniye Vakfı'yla ilgili bazı arşivlerdeki muhasebe defterleri ile dönemin önemli tarih kaynaklarında geçmektedir. Buralardaki bilgiler, Dârülkurrâ'nın varlığıyla ilgili herhangi bir şüphe bulunmadığını göstermektedir. Bununla beraber zikredilen arşiv belgeleri ve temel kaynakların hiçbirinde Dârülkurrâ'nın yerine dair bilgi verilmemesi de dikkat çekicidir. Mevcut Dârülhadis dershanesi/Dârülkurrâ¹⁰⁶ etrafındaki tartışmaların ise sonraki dönem araştırmaları üzerinden günümüze geldiği anlaşılmaktadır.

Süleymaniye Dârülkurrâsi'nin, Süleymaniye Camii bünyesinde Kur'an ve kıraat ilminin öğretildiği ayrı bir bölüm olduğu anlaşılmaktadır. Dârülkurrâ'nın bu yönüne işaret eden çok sayıda delil bulunmaktadır. Osmanlılarda mescid veya camilerde kıraat ilminin okutulduğu özel bölümlere "dârülkurrâ" adının verilmesi, Evliya Çelebi'nin selâtin, vüzerâ ve diğer ileri gelenlerin camilerinin her birinde bir dârülkurrâ olduğunu söylemesi, muhasebe defterlerinde Süleymaniye Dârülkurrâsi'nin medreseler arasında gösterilmeyip cami kısmında (cami bölümü gibi) gösterilmesi, bu defterlerde Süleymaniye Külliyesi birimlerinden neredeyse hepsinin inşaat veya tamiriyle ilgili bilgiler bulunurken Dârülkurrâ'nın bu yönüyle ilgili tek bir belgeye bile rastlanmaması, muhasebe defterlerindeki "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerif", "Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerif" ve Celalzâde'nin *Tabakât*'indeki "mülhakât-ı câmi-i ekber" ifadeleri, hem şeyhülkurrâ hem de talebe yevmiyelerinin Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki tüm medreselerden düşük olması; defterlerin bazılarında öğrenciler için "talebe-i şeyhülkurrâ/şeyh-i dârülkurrâ" ifadelerinin kullanılması ve Osmanlı'da müstakil binası olan dârülkurrâlardaki hizmetli kadrosunun Süleymaniye Dârülkurrâsi'nde bulunmaması buranın diğer medreseler statüsünde olmayıp eğitim-öğretim faaliyetlerinin şeyhülkurrâ nezaretinde cami içerisinde yürütüldüğüne ve ayrı bir binasının olmadığına işaret olmalıdır.

Dârülkurrâ personeline ait en erken tarihli/önemli belgelerin başında farklı arşivlerde bulunan vakfa ait muhasebe defterleri gelmektedir. Arşivlerdeki bu muhasebe defterlerinde Dârülkurrâ diğer medreseler gibi müstakil olarak geçmemiş ve Celalzâde'nin *Tabakât*'indeki ifadelerle benzer şekilde, caminin bir bölümü gibi ele alınmıştır. Bu defterlerde Dârülkurrâ personeli genellikle "Cemâat-i Müteferrika-i Câmi-i Şerif" veya "Cemâat-i Hademe-i/Hüddâm-ı Câmi-i Şerif" gibi başlıklar altında ele alınmış, şeyhülkurrâ ve talebe ücretleri ise caminin diğer personeliyle birlikte verilmiştir.

Süleymaniye Dârülkurrâsi ile ilgili en eski kaynak sayılan Celalzâde'nin *Tabakât*'inde şeyhülkurrânın taşınması gereken şartlar ana hatlarıyla belirtilmiştir. Buna göre hâfız, tecvid ilmi ve kıraat vecihlerini bilen ve dolaylı olarak da Kur'an tefsirine vâkıf biri şeyhülkurrâ

106 Süleymaniye Dârülhadis dershanesi günümüzde İbn Haldun Üniversitesi tarafından kullanılmaktadır. Bu binadaki "Dârülkurrâ" isminin düzeltilmesi konusunda dönemin üniversite yönetimine yaptığımız uyarıya rağmen maalesef yapı hâlâ Dârülkurrâ olarak isimlendirilmeye devam etmektedir.

olmalıdır. Aslında bu şartlar, İslâm dünyasında, dolayısıyla da Osmanlı'da şeyhülkurrâlar için aranan genel şartlardandır. Yine şeyhülkurrâlardan biriyle ilgili bazı muhasebe defterlerindeki bilgiler, şeyhülkurrâların uzun süre bu vazifede kalabildiklerini göstermektedir. Ayrıca Osmanlı'da müstakil dârülkurrâların bazılarında şeyhülkurrâ ve talebe dışında hizmetli kadrosu veya başka bazı görevliler varken Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda sadece şeyhülkurrâ ve talebe bulunmaktadır.

Osmanlı dârülkurrâ müfredatlarında Kur'ân-ı Kerîm tâlimi, tecvid ve kıraat derslerinin yer aldığı bilinmektedir. Şu ana kadar somut herhangi bir belge bulunamasa da Süleymaniye Dârülkurrâsı'nda başta İbnü'l-Cezerî ve Şâtıbi gibi müelliflere ait olmak üzere kıraatle ilgili eserlerin okutulduğu söylenebilir.

Celalzâde'nin *Tabakât*'ında Süleymaniye Dârülkurrâsı'ndaki eğitim-öğretimle ilgili bazı ipuçları da bulunmaktadır. O, şeyhülkurrânın taşınması gereken şartlarla ilgili bilgi verirken dolaylı olarak Dârülkurrâ'nın seviyesini de belirtmiştir. İlgili şartlara bakıldığında Dârülkurrâ'nın ihtisas seviyesinde olduğu söylenebilse de buranın binasının olmaması ve şeyhülkurrâyla ilgili bu ifadelerin dârülkurrâların geneli için kullanılan standart bir üslup olması sebebiyle şimdilik mevcut bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerektiği de anlaşılmaktadır. Ayrıca Süleymaniye vakfiyesindeki 'utle-i şâyia ifadesi ile bazı eserler ve vakfiyelerdeki bilgiler, Süleymaniye Külliyesi bünyesindeki diğer medreseler gibi Dârülkurrâ'da da salı, perşembe ve cuma günlerinin tatil olduğunu, diğer günlerde ise eğitim-öğretime devam edildiğini göstermektedir.

Kaynaklar

- Ahunbay, Zeynep. “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları: Medreseler, Dârülkurrâlar, Mektepler.” *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988, I, 239-309.
- Akgündüz, Murat. *Osmanlı Dersiâmları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010.
- Alemdar, Yusuf. *İstanbul’da Kur’ân Okulları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- . *Osmanlı’da Dârü’l-kurrâ Müessesesi ve Kıraat Eğitimi* (doktora tezi, 2003). Ankara Üniversitesi SBE.
- Âşık Mehmed. *Menâzirü’l-avâlim [metin]* (haz. Mahmut Ak). III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Atâî (Nev’izâde Atâullah Efendi). *eş-Şekaiku’n-nu’maniyye ve zeyilleri: Hadâikü’l-hakâik fi tekmileti’ş-Şekâik* (haz. Abdülkadir Özcan). II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Aydın, Bilgin – İsmail E. Erünsal, “Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII.-XX. Yüzyıllar)” *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, s. 93-120.
- Ayvansarayî Hüseyin Efendi – Ali Sâti’ Efendi – Süleymân Besim Efendi. *Hadikatü’l-cevâmi’: İstanbul Camileri ve Diğer Dinî-Sivil Mimari Yapılar* (haz. Ahmed Nezih Galitekin). İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. II, İstanbul: İFAV, 2005.
- Barkan, Ömer Lütfi. “Süleymaniye Camii ve İmâreti Tesislerine Ait Yıllık Bir Muhasebe Bilançosu 993-994/1585-1586.” *Vakıflar Dergisi*, 1971, IX, s. 109-161.
- . *Süleymaniye Cami ve İmâreti İnşaatı (1550-1557)*. I, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972; *Süleymaniye Cami ve İmâreti İnşaatı (1550-1557): İnşaat Ait Emir ve Fermanlar*. II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1979.
- BOA (Osmanlı Arşivi). *D.HMH.SSÜL.d. (Bâb-ı Defteri Sultan Süleyman Evkafı Defterleri)*. No. 21957 (defter tarihi: 1 Ca. 1000/14 Şubat 1592).
- . *MAD.d. (Maliyeden Müdevver Defterler)*. No. 114 (defter tarihi: 29 Z. 1002/15 Eylül 1594); No. 1845 (defter tarihi: 8 R. 1024/7 Mayıs 1615); No. 2056 (defter tarihi: 7 Ca. 1001/9 Şubat 1593); No. 2094 (defter tarihi: 17 L. 1071/15 Haziran 1661); No. 2096 (defter tarihi: 20 Za. 1072/7 Temmuz 1662); No. 2097; No. 2104 (defter tarihi: 6 C. 1076/14 Aralık 1665); No. 4701 (defter tarihi: 1 M. 1034/14 Ekim 1624); No. 5019 (defter tarihi: 5 Z. 1068/3 Eylül 1658); No. 5324 (defter tarihi: 28 Z. 1059/2 Ocak 1650); No. 5424 (defter tarihi: 7 M. 1021/10 Mart 1612); No. 5667 (defter tarihi: 1 C. 1063/29 Nisan 1653); No. 5708 (defter tarihi: 29 Ra. 1004/2 Aralık 1595); No. 5758 (defter tarihi: 23 R. 997/11 Mart 1589); No. 5761 (defter tarihi: 1 R. 1006/11 Kasım 1597); No. 6162 (defter tarihi: 1 C. 995/9 Mayıs 1587); No. 6233 (defter tarihi: 1 R. 1011/18 Eylül 1602).
- Bozkurt, Nebi. “Dârülkurrâ.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulkurra#1> (erişim tarihi: 18.03.2021.)
- Cantay, Tanju. *XVI-XVII. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii ve Bağlı Yapıları*. İstanbul: Eren Yayıncılık ve Kitapçılık Ltd. Şti., 1989.
- Celâlzâde Mustafa Çelebi. *Tabakâtü’l-memâlik ve derecâtü’l-mesâlik = Geschichte Sultan Süleyman Kanunis von 1520 bis 1557* (haz. Petra Kappert). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981 (diğer neşir için bk. haz. Funda Demirtaş [doktora tezi, 2009]. Erciyes Üniversitesi SBE).
- Çeçen, Kazım. *Süleymaniye Su Yolları*. İstanbul: İTÜ İnşaat Fakültesi Matbaası, 1986.
- Çelik, Serpil. *Süleymaniye Külliyesi: Malzeme, Teknik ve Süreç*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.
- Çiftçi, Mehdi. *Süleymaniye Dârülhadisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.

- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. “Osmanlılar.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanlilar#21-mimari-donemler> (erişim tarihi: 28.04.2021).
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. I-II, İstanbul: ???, 1977.
- Erünsal, İsmail E. *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri: Şahıslardan Eserlere, Kurumlardan Kimliklere*. İstanbul: ???, 2004.
- Evlıya Çelebi. *Evlıya Çelebi Seyahatnâmesi* (haz. Ahmed Cevdet). I, Dersâadet: İkdam Matbaası, 1314/1896 (Diğer baskı: A.mlf. a.g.e. [çev. Zuhuri Danişman]. I-II, İstanbul: Zuhuri Danişman Yayınevi, 1969).
- Gökdemir, Ahmet. “Köprülü Ailesinin Kur’an Eğitimi Ve Kıraatine Katkıları.” *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2018, IV, sy. 2, s. 331-355.
- . “Osmanlı Kur’an Eğitim Merkezleri: Dârülkurrâlar ve Sıbyan Mektepleri.” *Edebalı İslâmiyât Dergisi*, 2017, I, sy. 2, s. 43-60.
- Hasan Beyzâde Ahmed Paşa. *Hasan Beyzâde Tarihi* (haz. Şevki Nezihi Aykut). II-III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu.” *Belleten [TTK]*, 2002, LXVI, sy. 247, s. 849-903.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2003.
- Kuban, Doğan. “Süleymaniye Külliyesi.” *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. VII, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994, s. 96-104.
- . *Kent ve Mimarlık Üzerine İstanbul Yazıları*. İstanbul: Yem Yayınları, 1998.
- Kuran, Aptullah. “Mimar Sinan’ın Külliyesi.” *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. I, Ankara 1988, s. 167-173.
- Küçükdağ, Yusuf. *Konya Dârülkurrâları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Mimar Sinan: Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan’ın Hayatına Eserlerine Dair Metinler* (haz. Rıfki Melül Meriç). Ankara: TTK Basımevi, 1965.
- Mülâyim, Selçuk. “Süleymaniye Camii ve Külliyesi.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suleymaniye-camii-ve-kulliyesi> (erişim tarihi: 17.04.2021).
- Özel, Mustafa. “Molla Sa’dî Çelebi Dâru’l-Kurrâsı Vakfıyesi.” *İstem*, 2009, VII, sy. 13, s. 149-156.
- Öztürk, Cemil. “Osmanlılar.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanlilar#18-egitim-ve-egitim-kurumlari> (erişim tarihi: 29.04.2021).
- Süleymaniye Vakfıyesi* (haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu). Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayınları, 1962.
- Şahin Aynur, Hatice. “İslâm Ülkeleri ve Trabzon’da Uygulanan Geleneksel Hafızlık Sistemlerinin Karşılaştırılması.” *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016, s. 593-614.
- Şimşek, Eyup. “Camilerde Eğitim.” *Ana Hatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi* (ed. Mustafa Köylü – Şakir Gözütok). İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 107-134.
- Tanman, M. Baha. “Dârülhadis.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulhadis#3-mimari> (erişim tarihi: 29.04.2021).
- . “Dârülkurrâ.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulkurra#2-mimari> (erişim tarihi: 18.03.2021).
- TŞMA.d. (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri)*. No. 1116/1 (964/1557).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakki. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Ülgen, Ali Saim. *Mimar Sinan Yapıları (Katalog)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

- Vakıfnâme-i Şehzâde-i Civânbaht Hazret-i Sultan Selim (II. Selim Vakfıyesi)* (haz. Selahattin Yıldırım). İstanbul: Dârulhadis Yayınları, 2004.
- VGMA.d. (*Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Defterleri*). No. 57 (*Defter-i Evkâf-ı Şerif-i Atik Merhûm ve Mağfûrun leh Sultan Süleyman Hân der İstanbul*); No. 59 (*Defter-i Atik Sultan Mehmed ve Süleyman*, Tarih: 1072-1073/1661-1663).
- Yardım, Ali. “Dârulhadis.” *DİA*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulhadis#2-anadolu-selcuklulari-ve-osmanlilarda-darulhadis> (erişim tarihi: 02.04.2021).
- , “Osmanlı Devrinde Dârulhadisler.” *Osmanlı* (ed. Güler Eren). VIII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 163-175.
- Yıldırım, Selahattin. “Kur’an Eğitimi ve Metotları Açısından Şehzâde Selim’in Tire’deki Vakfıyesi.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2004, sy. 13, s. 209-239.
- Yüksel, İ. Aydın. *Osmanlı Mimarisinde Kanûnî Sultan Süleyman Devri: (926-974/1520-1566) İstanbul*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Taha Abdurrahman. *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi*
(trc. Mehmet Emin Güleçyüz). İstanbul: Pınar
Yayınları, 2019, 296 sayfa.**

Muhammet ATEŞ*

Düşünce tarihinin her büyük dönemecinde yapısökümüne uğratılıp yeniden inşa edilen ya da en azından kapsamlı bir şekilde revize edilen “akıl”, ihtisas alanı mantık olan Taha Abdurrahman’ın fikri takip alanına daha ilk eserlerinden itibaren girmiştir. Aklın izini büyük bir tecessüsle süren bu düşünsel etkinlik Taha Abdurrahman’ın yazdığı her eserde kendisine ya sarıhen, yani metnin gövdesinde açıkça yer alarak ya da zımnın, yani metnin semantik bütünlüğünü sağlayan arka plandaki istidlal mekanizmasında müsellemler olarak baskın bir yer bulmuştur. Yetiştirdiği muhitteki Arap düşünürlerle Descartes’ın inşa ettiği aklın hâkim olması Taha Abdurrahman’ı akıl ve rasyonaliteye yönelik köklü eleştiriler yapmaya ve yeni tezler ortaya atmaya sevk etmiştir. O, Descartes’ın araçsal aklına yönelttiği eleştiriyi şu iki gerekçeye dayandırmıştır: 1- Araçsal aklın anlama ve yorumlama tarzının Müslümanca düşünmenin zeminindeki varlık ve bilgi anlayışıyla telif edilememesi. 2- Araçsal aklın bizat Batılı düşünce içinde birçok yönden artık aşılıp ve icrai anlamda terk edilmiş olması.

Müslüman düşünürlerin günümüzde karşılaştıkları dâhilî ve haricî problemleri çözmek için “aklı tecdit” etmeye yönelik düşünsel projeler geliştirmeleri gerektiğini düşünen Taha Abdurrahman, akla dair hem düşünce tarihinin farklı dönemlerine damgasını vuran akıl paradigmalarını eleştiren hem de İslâm’ın kurucu metinlerinden hareketle yeni bir akıl inşa etmeyi hedefleyen bir düşünsel proje geliştirip bunu üç eseriyle okura sunmuştur. İlk olarak *Fî Usûli’l-hivâr ve tecdîdi ilmi’l-keîâm*, ardından *el-Amelü’d-dînî ve tecdîdü’l-akl*, akabinde de *Kitâbü’l-Lisân ve’l-mizân ev tecdîdü’l-akl* isimli eserlerini yazmıştır. Bu yazıda kronolojik olarak ikinci sırada yer alan *el-Amelü’d-dînî ve tecdîdü’l-akl* adındaki kitap değerlendirilecektir.

1989’da yayınlanan eser, 2020 yılında *Dini Amel ve Aklın Yenilenmesi* ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. Kitabın mukaddimesinde 1960’lardan sonra başlayan İslâmî uyanışın sağlam teorik kurulumdan, muhkem metodolojik zeminden ve inşa edici felsefi basiretten yoksun olduğu için henüz istenen semereyi vermediğini, bu semereyi vermesi için “akletme” ve “eyleme” meselelerinin çağımızdaki düşünsel ve metodolojik yenilikler gölgesinde revize

* Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı. muhammet.ates@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0360-7636

edilmeleri gerektiğini ileri süren Taha Abdurrahman, eserini bu gerekli faaliyete bir katkı olarak kaleme aldığını belirtir.

Kitap üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci Bölüm'de Taha Abdurrahman, “mücerred akıl” diye adlandırdığı araçsal aklın mahiyeti, sınırları ve yetersizliklerini etraflıca incelemiştir. Bu bölümdeki anlatıya göre araçsal akıl, antik döneme hâkim olan “akıl” gibi, şeylerin arasında bağlantılar kurarak evreni küllî bir tasavvur içinde kavramak tarzında akletmez, bilakis gayeler ve vesileler arasında ilişki kurmak şeklinde çalışır. Araçsal akılda sabit değerler yoktur, çünkü onda her değer aynı zamanda başka bir şeyin aracı olma imkânını taşır. Bu da araçsal aklın esasında her şeyi araçsallaştıran akıl olduğu anlamına gelir. Öte taraftan ona göre İslâm'ın kurucu metinlerinden hareketle bir akıl inşa edilirse bu akıl insanda ve bütün evrende başlı başına var olan bir cevher değil, aksine merkezi kalp olan bir idrak eylemi, yani bir araz olarak tasavvur edilebilir. Dolayısıyla teklik değil, çokluk ve mertebelik arz eder. Müellife göre mahiyeti icabı sınırlılık ve kifayetsizlik durumlarıyla malul olan araçsal akıl büsbütün ihmal edilebilir olmayıp aksine söz konusu sınırlılıklarının doğurduğu problemleri bertaraf edecek yaklaşımlara ihtiyaç vardır. Bu yaklaşım da bireyin dinî amelleri -özellikle dinî ahlakı- deneyimleyerek araçsal aklın ufkunu açma, genişletme, derinleştirme çabası şeklinde olmalıdır. Çünkü şer'î amelleri deneyimleme sayesinde araçsal akıl daha üst bir mertebeye taşınmış olacaktır.

Taha Abdurrahman, araçsal aklın şer'î amelle aşılanarak daha verimli hâle gelmesi ve idrak imkânlarının zenginleşmesi sonucunda ulaşılan bu mertebeye daha yüksek akıl, “istikameti şer'î hüküm ve amel vasıtasıyla doğrultulmuş olan” anlamında “müsedded akıl” diye adlandırmış ve kitabın İkinci Bölüm'ünü ona ayırmıştır. Akıllı doğru istikamet üzere tutan söz konusu amel ise -ona göre- herhangi bir amel değil, şeriata uygun, maslahatı celbeden ve teoriyi aşır pratiğe geçmiş olan ameldir. Fakat bu seviyedeki akıl için mezkûr şer'î amellerin “ilkelerinin” ve “maksatlarının” gerçekleşmesine engel olan afetler vardır. Müellif bu afetleri şöyle sıralar: 1- Tezahür afeti, kişinin şer'î amellerle Allah'a değil, kendi nefesine veya başkasına yaklaşmasıdır. Kendi nefesine yaklaşmasının en belirgin göstergesi başkalarının amellerini az ve önemsiz görmesidir. Keza, bilinen bu şer'î amellerde aşırılıkçı bir temayüle kapılabilir. 2- Taklit afeti, kişinin bu amelleri başkasının söylemini veya örfün hükmünü ya da teorik bir delili taklit ettiği için yapmasıdır. 3- İlmî afet ki genelde selefi tavırda ortaya çıkan bir afettir. Bu afetin özünü nasların araçsal akılla okunması ve ahlaki tecrübe gerektiren meselelerin siyasal bir söyleme dönüştürülmesidir.

Müsedded akıl, araçsal aklın seviyesini aşmış ise de aklın enginleşip derinleşerek boyut kazanmasının bütün imkânlarını tüketebilecek durumda değildir. Zira salt şer'î amelle işgal etmekle varılan mertebenin üstünde de mertebeler bulunur. Şöyle ki, müsedded akıl ile tahsil edilen canlı deneyim bir zemin teşkil eder ve o zemin üzerinden daha geniş ufuklara açılma imkânları doğar. Bu ufuklar aynı zamanda müsedded aklın maruz kaldığı afetleri bertaraf etme niteliğini de taşır. İşte müsedded akıl zemini üzerinde inşa olan ve daha engin

ufuklara eren bu yeni aklı, Taha Abdurrahman “müeyyed akıl” diye adlandırmış ve kitabın üçüncü kısmını da ona ayırmıştır. Bu doğrultuda müeyyed akıl, canlı deneyimle inşa edilmiş olan müsedded akıl tarafından desteklenir. Müellife göre bu akıl, “aracılığıyla eşyanın a’yânına yönelik bilginin talep edildiği bir eylem” şeklinde tanımlanabilir. Şeylerin a’yânını bilebilmenin yegâne yolu da şer’î amelleri (farz ve nafileler) kemâl-i ihtimamla eda etmektir. Zira bunun neticesinde “amelî canlı bir nazar” kazanılacak ve onunla eşyanın a’yânına dolaıyumsuz olarak nüfuz edilecektir.

Taha Abdurrahman’ın bu eserine dair külli bir tasavvur oluşturmak ve düşünce tarihi içindeki koordinatlarını tespit etmek için müellifin bu metin aracılığıyla biri genel, diğeri özel olan iki düşünsel hesaplaşma meydanına atıldığı ve karşıt cephelerin birinde yerini aldığı belirtilmelidir. İlk meydanda “bilgi”ye ve dolayısıyla hakikate ulaşmanın salt akli muhakemeye mümkün olduğunu savunan Aristotelyen tasavvur ile bilginin bir erdem olduğunu ve bu yüzden de hakikate ulaşmanın ancak erdem tecrübe edilmesiyle mümkün olacağını savunan Arsitoteles öncesi filozofların tasavvurunun diyalektiği yer alır. Bunun İslâm düşünce tarihindeki benzeri, hakikate ulaşmanın burhani istidlal meselesi olduğunu savunan Meşşâî İslâm felsefesi ile keşf ve müşâhede meselesi olduğunu ileri süren Ekberî geleneğin cedelidir. Taha Abdurrahman bu eserde Ekberî geleneğin yanındadır. Söylem analizleri, analitik argümantasyon ve pragmatik (edimbilim) gibi modern metodolojilerin imkânlarından yararlanarak Ekberî tasavvurun bu konudaki özünü aynı bırakıp metodunu yenilemiştir.

Eserdeki özel hesaplaşma ise Muhammed Âbid el-Câbirî’nin fikriyatı ile dir. Malum olduğu üzere Câbirî, İslâm ilim ve düşünce geleneğini yapısalcı bir okumaya tabi tutarak hiyerarşik bir şekilde burhan-beyan-irfan kategorilerine ayırır. Bu kategoriler arasında da -mantık terimiyle ifade edilecek olursa- bir tebâyün (tümnden kesişmezlik) ilişkisi kurar. Yani yaptığı tasnife göre irfanın beyan, beyanın burhan, burhanın her ikisiyle alakası yoktur. Buna gerekçe olarak metodolojilerinin büsbütün farklı olduğu iddiasını öne sürer. Böylece küllü bağımsız cüzlere ayıran bu parçacı okumadan hareketle ideolojik bir yargıya vararak Müslümanların modern dönemde felsefe ve bilimde başarı gösterebilmelerini burhan sisteminin ürünü olan mirası alıp beyan ve irfan sistemlerinin ürünü olanını da tümnden reddetmelerine bağlar.

Taha Abdurrahman, Câbirî’nin geleneği okurken kaynak metinlerin üzerine inşa edildiği dilsel ve mantıksal araçlardan ziyade içerikleri üzerine yoğunlaştığını, bu hususun da onu parçacı bir okumaya götürdüğünü ileri sürer. Ona göre Cabirî mezkûr okumasını araçsal aklın mekanizması ve politize edici ideolojik araçlar vasıtasıyla kurmayıp geleneğin teşekkülünde baskın bir şekilde etkili olan “amelî aklilik” ile “insanın ahlakiliğini esas almış olan ideolojik tutumu” dikkate alsaydı bütünlükçü bir okuma yapma yollarını kapatmamış olurdu. Fakat o, geleneğin teşekkülünde etkili olan asli istidlâl araçlarını özellikle dikkate almamayı tercih ettiği için hem geleneği bağımsız parçalara ayırmış hem de bu parçalar arasında “üstün ve makbul olan” ile “düşük ve tasfiye edilmesi gereken” şeklinde kategorik bir ayırıştırma yapıtmiştir.

Görülen o ki, Taha Abdurrahman bu eserde söz konusu yapısalcı okumanın karşısında geleneği pragmatik (geleneğin pragmasını, yani içinde teşekkül ettiği dil, kültür, itikat ve usulleri esas alan) bir okumaya tabi tutmuş ve geleneği üç alana ayırmıştır. Bunlar mücerret akıl (burhan), müsedded akıl (beyan) ve müeyyed akıldır (irfan). O, bu alanlar arasında bir tebâyün değil, bir tedâhül (iç içelik) alakası inşa etmiştir. Bu tasnife göre en üstün aklilik “irfani bilgi alnında” yer alır. Müellif bu tasnifle Câbirî'nin kurduğu hiyerarşiyi tam tersine çevirmişdir. Burada her iki düşünürün de üçlü bir tasnif yaptığı dikkat çeker. Bu durum, İslâmî ilimlerden bahsederken Muhâsibî gibi âlimlerin yaptığı bir tasnifin, günümüzde bazı düşünürler tarafından işlevsel bulunup sürdürüldüğünü gösterse de onlar söz konusu tasnifi şekli ve muhtevasıyla birlikte almamış, şeklini aynı bırakırken muhtevasını kendi düşünsel temayülleri doğrultusunda şekillendirmişlerdir.

Hülasa bu eser modern dönemde ve modern metodolojilerin formasyonu ile ibareye karşı işaretin, teoriye karşı temsilin bir savunusu olarak kaleme alınmıştır.

Eserin tercümesi görmezden gelinemeyecek oranda ve keyfiyette çeviri kusurları içerir. Bu yüzden metnin aslında müellifin açıkça anlaşılan meramı Türkçe tercümede büyük oranda muğlak ve anlaşılmasız hâle gelmiştir. Bu yargıyı delillendirmek ve ilgili tercümenin kapsamlı bir tashihe tabi tutulması gerektiğini göstermek adına burada yalnızca ilk on sayfada yer alan bazı hatalı çeviri türlerine bir veya iki örnek verilecektir.

- *Kaynak metindeki cümlelerin, ifade ettiği esas manayla alakasız bir şekilde tercüme edilmesi.*

Müellifin “Ve bu agâhlık, sahibini ivedilikle İslâm’ın bu sevinç gününe arız olan her gerilemenin sebeplerini ortadan kaldıracak, onu bölünüp tefrikaya düşmekten koruyan tekâmül etkenlerini sağlayacak ve ona donukluk ile durağanlık nedenlerinden koruyan tecdit yollarını açacak vesileleri aramaya yönelik bir çaba göstermeye sevk edecektir”¹ şeklinde olumlu bir anlam ifade eden cümlesi mütercim tarafından “Bu uyanış, artık sahibini İslâmî uyanışa musallat olan her türlü gerileme sebebini giderecek, parçalanma ve bölünmeyi uzak tutacak bütüncül bir bakıştan yoksundur. Bu yüzden kendisini donuklukla durağanlıktan koruyacak ve yenilenmeyi sağlayacak yollar aramaya yönelememektedir” (s. 19) şeklinde menfi bir manayla çevrilmiştir. Tercümenin birçok yerinde bu türden hatalı çeviriler yer alır. Nitekim yukarıdaki alıntıdan hemen üç sayfa sonra gelen ve “Açık hakikate tabi olduğumuz ve sahih delilin gereklerine uyduğumuz meselelerde cumhur nezdinde meşhur olan bazı görüşlere muhalefet edebildiğimiz için bu eseri okuyacak olan kimsenin onu dinî tecrübeye dair mesnetsiz yargılardan, peşin hükümlerden ve hâkim varsayımlardan soyutlanarak okuması ve içinde söylenenleri öğrenip kühüne varmaya talip olan kimse gibi bu okumayı sonuna kadar sürdürmesi kendisi için faydalı olacaktır”² şeklinde bir anlam ifade eden cümle “Buna binaen, dini tecrübeye dair boş ve peşin hükümlerle yaygın varsayımlar içermeyen bu çalışmayı anlamak isteyen bir

1 Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni ve tecdidü'l-akl*, Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabi, 1997, s. 9.

2 Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, s. 11.

kişinin onu okurken burada ne dendiğinden tüm manasıyla haberdar ve emin olma kararlığıyla sürdürmesinde ve sonuna kadar böyle devam etmesinde fayda vardır” (s. 22) diye çevrilmiştir.

• *Kaynak metindeki spesifik dilsel kullanımların yanlış tercüme edilmesi sonucu tercüme cümlelerin mantıklı bir anlam ifade etmemesi.*

Buna örnek olarak Türkçeye “başka bir ifadeyle” şeklinde tercüme edilmesi gereken “أو قُلْ ve أو قُلْ” şeklindeki kalıp ifadenin tercümede “veya/yahut” şeklinde tercüme edilmesi verilebilir. Örneğin “ Öyle ki, dinî amele giren kimse imanın derinliklerine nüfuz etmekten nasibdar olunca bu durum onu yüce ahlaklarla donanmaya, **başka bir tabirle** ahlaklanmaya götürür”³ cümlesi “Öyle ki buna teşebbüs eden kişi bu yolculuğundan biraz nasıplense bile, bu vaziyet onu ahlaki yüceliklerle donanmayı⁴ yahut dürüstlüğe sevk eder” (s. 20) şeklinde çevrilmiştir. Görülen o ki, bu cümlede kalıp ifade yanlış tercüme edilince “tahalluk” kelimesi de “dürüstlük” şeklinde tercüme edilmiş. Oysa tahalluk kelimesi “dürüstlük” anlamına gelmez.

• *Asıl metnin tercümesine mütercim tarafından keyfi ve anlamı bozan eklemeler yapılması.*

Bu duruma kaynak metinde yer alan “Ayrıca okur, bu kitapta dinî tecrübeyi eleştiren kimsenin delillerinden güç ve etki bakımından daha zayıf olmayan deliller bulacaktır. Hatta daha zayıf olmaları bir tarafa söz konusu bakımlardan daha güçlü oldukları bile ileri sürülebilir”⁵ şeklindeki cümlelerin “Yine burada eleştiri odaklarının yol göstericiliğine tercih edilecek dereceye ulaşmasa da, güç ve etki bakımından onlardan aşağı kalmayan bir rehber bulacaktır” (s. 22) diye çevrilmesi örnek verilebilir.

• *Tercüme mantığı bakımından zorunluluk arz etmemesine rağmen cümlelerin eksik çevrilmesi.*

Eserin tercümesinde cümlelerin gerekçesiz ve yer yer asıl anlamı bozucu bir şekilde eksik çevirileri çokça yer alır. Kaynak metnin Türkçeye zenginliğini kaybederek, boyutsuzlaşarak aktarılmasına sebebiyet veren bu durum tercümeyi adeta -önceki âlimlerin tabiriyle- “muhil bir muhtasar”⁶ hâline getirmiştir. Her sayfada birkaç örneği olan bu duruma tek bir örnek verilecektir. Müellifin “Açık olduğu üzere bu konudaki ihmalkârlık, İslâmî uyanışı düşmanın taarruz etmeye tamah edeceği yerlere savurmuş ve düşman bu uyanışın sahipleri içinde karşısına çıkıp kendisini susturmaya ve husumetine ket vurmaya güç yetirecek bir kimseyle karşılaşmamıştır”⁷ şeklindeki cümlesi muhil bir ihtisarla şöyle tercüme edilmiştir: “Açıktır ki, bu uyanışa muhalefet edenler, karşılarında yetkin ve kendileriyle yüzleşebilen kişiler bulmadıkları için uyanışa musallat olabilmişlerdir” (s. 20).

3 Taha Abdurrahman *el-Amelü'd-dîni*, s. 10.

4 Bu kelimedede “ek”in yanlış kullanımı tercümenin kendisinden kaynaklanmaktadır. Biz de tercümenin aslına sadık kalmak için onu olduğu gibi aktardık.

5 Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, s. 11.

6 مختصر مخجل

7 Taha Abdurrahman, *el-Amelü'd-dîni*, s. 10.

● *Kaynak metindeki cümlelerin sahip olduğu gramer ve sözdizimine sadık kalmanın Türkçeye anlamlı ve güzel bir tercüme kazandırabildiği yerlerde serbest çeviri yapılarak sözdizimi bakımından aslı karşılayamayan zayıf cümleler kurulması.*

Örneğin, kaynak metnin gramer ve sözdizimine sadık kalındığında “Söz konusu uyanışın tekâmülüne hiçbir şey, davranış (*sülûk*) hâllerini incelemek ve iman kaidelerini en iyi şekilde eda etme hususunda yakîn elde etmeye çalışmak yerine kalkıp kîlûkâl taifesiyle hareketli sohbetlere dalıp söz ustalıkları sergilemekle meşgul olmaktan daha çok zarar vermez”⁸ şeklinde kurulabilecek cümle mütercim tarafından “Uyanışın bütünlüğü için, davranış durumlarına bakmakla ve imanın gerekliliklerini en üstün tarzda yerine getirmekle uğraşmak yerine, türlü türlü söylemlerle meşguliyetten ve dedikodu illetinin kuyruğuna kapılmaktan daha zararlı bir durum yoktur” (s. 20) şeklinde çevrilmiştir. Keza müellifin “Eğer İslâmî uyanışın erbabı, ufkunu imani tecrübede derinleşmenin açtığı metodolojik bir meleke edinmiş olsalardı söz konusu uyanışı tahkim eden yeni bir İslâm düşüncesi kurabilecek ve müfterilerin ona attığı iftiraları menedip garazkârların ön yargılarını bertaraf edebileceklerdi”⁹ şeklindeki cümlesi “Eğer uyanışın mensupları, iman tecrübesinden hareketle bakış açısı genişliğiyle yöntemsel bir meleke kazanabilselerdi, bu uyanışı muhafaza edecek yeni bir İslâm düşüncesi kurabilecekler, ağız olan herkesin uydurmalarını ve kindarların garezini engellerebileceklerdi” (s. 20, 21) şeklinde tercüme edilmiştir.

● *Kelime, kavram ve terimlerin yanlış çevrilmesi.*

Bu hata türüne dair ilk beş sayfada tespit edilen bazı hatalar örnek verilebilir: “Mahlukât” anlamındaki “el-halk” kelimesi tercümede “insan” (s. 21), “canlı deneyim” anlamına gelen “et-tecrübetü’l-hayye” ifadesi “yeniden üretilen tecrübe” (s. 21), bağlamdan “deliller” anlamında kullanıldığı açık olan “edille” kelimesi “rehber” (s. 22), “konuşan/bahseden” anlamında kullanıldığı açık olan “mütেকellim” ifadesi “kelâmcı” (s. 21) “rasyonalitenin en yüksek derecesi” anlamına gelen “eblegu deracâtî’l-aklâniyye” tabiri “olgun akılcılık” (s. 24), “yakinen bildim ki” anlamına gelen “âlimtü yakinen” tabiri “müşahede ederek bildim ki” (s. 25), “aklıleştirme” anlamındaki “aklene” terimi “akılcılaştırma” (s. 25), “direnişçi” anlamındaki “münâdil” kelimesi “tartışmacı” (s. 25) şeklinde tercüme edilmiştir.

8 Taha Abdurrahman, *el-Amelü’l-dîni*, s. 10.

9 Taha Abdurrahman, *el-Amelü’l-dîni*, s. 10.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Elizabeth Urban. *Conquered Populations in Early Islam*. Edinburg: Edinburg University Press, 2020, 217 sayfa.

Rumeysa YAŞAR*

Fethedilen topraklardaki toplumsal sınıflar ve sosyal hayatın yanı sıra yeni Müslüman olanların İslâm toplumuna adaptasyonu da modern dönemde araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Özellikle İslâm öncesi dönemde toplum mensuplarının kuvvetli kabile bağlarına sahip olması ve köle, azatlı ya da nesebi belirsiz olanların mezkûr kabile bağının dışında kalması nedeniyle bazı anlaşma çeşitleri uygulanarak toplum zemini kabile esasına göre düzenlenmiştir. İslâm'ın gelişile bu anlaşmalardan bazıları yeniden düzenlenerek ibka edilirken bazıları kaldırılmıştır. Bu çerçevede mevâlî meselesi İslâm tarihi ve hukuku açısından fazlaca incelenmiştir. Elizabeth Urban'ın 2012 yılında Chicago Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezine dayanan ve kimi tasarruf ve ilavelerle yayına hazırlanan *Conquered Populations in Early Islam* adlı eseri de bu konuyu ilk dönem İslâm tarihinde mevâlî, köle kadınlar (*câriye*) ve cariyeden doğan çocuklar (*hecîn*) çerçevesinde ele almaktadır.

Giriş ve sonuç dışında beş bölümden oluşan eserde, erken dönem İslâm toplumunda mevâlî, cariyeler, ümmüveledler, şarkıcı kadınlar ve kâtiplerin toplumdaki durumu ve onların toplum içerisindeki konumlarının tarihsel değişimi ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarına dayanarak oluşturulan tablolar ve demografik verilerle desteklenerek incelenmiştir.

Yazar, giriş olarak isimlendirdiği Birinci Bölüm'de (s. 1-18), araştırmada başvurduğu yöntemi, kaynak kullanımını ve konuyla ilgili güncel çalışmalardan istifade etme şeklini ortaya koymaktadır. Çalışmanın temel tezi “köle kökenli Müslümanların dâhil oldukları yeni yaşama nasıl adapte oldukları ve karşılaştıkları sorunları ne şekilde çözdüklerini inceleyerek erken dönem İslâm toplumunun değişen sınırlarını ortaya koymak ve nispeten eşitlikçi ve küçük bir hareketin (Hz. Peygamber dönemi) nasıl hiyerarşik ayrımı sürdürmeye çalışan bir yapıya dönüştüğünü aydınlatmak”tır. Urban, köleleri ve azat edilenleri tarihsel bir mesele olarak ele aldığını da belirtir. Söz konusu tezini temellendirirken kullandığı eserler arasında en başta otantik bir kaynak olarak kabul ettiği Kur'an, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Meğâzî*, İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Belâzürî'nin (ö. 279/892-3) *Ensâbü'l-eşraf*, Cehşiyârî'nin (ö. 331/942-3) *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-küttâb* ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dimaşk* adlı eserleri

* Arş, Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı. rumeysa.yasar@marmara.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-0407-4237

dışında hadis külliyyatı, tefsir kaynakları ve konuya dair kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlamak için Arapça edebî metinler yer alır. Ayrıca batılı çalışmalara da sıkça atıfta bulunan Urban, araştırmanın konusu olan mevâlî içindeki farklı gruplara, İslâm tarihçilerinin gerekli önemi vermediğini, hatta pek çoğunun eserinde bu konuyu ele almadığını vurgular.

Çalışmanın “Insiders with Asterisk: Mavâli and Enslaved Women in the Qur’an” adlı İkinci Bölümünde (s. 19-47) Kur’an ayetleri bağlamında din kardeşliğiyle oluşturulan ümmet kavramı üzerinde durulur. Urban’a göre Kur’an’ın köleler ve azatlılarla ilgili iki temel tespiti vardır: 1- Ümmet kavramı, toplumun bütün fertlerini sadece aynı inanç çatısı altında toplamakla kalmayıp onları ortak hedefler etrafında birleştiren bir bağ işlevi görür. 2- Ümmet, toplumun fertleri arasında manevi bir bağ kursa da kan bağıyla meydana gelen akrabalık, ümmet bağından üstündür. Bu bağ kişilere miras hakkı, asabelik gibi pek çok hak tanımaktadır. Dolayısıyla Urban, Kur’ani hükümlerin nesebi bilinmeyen kimselere sonradan dâhil oldukları toplumda bir konum vaadinde bulunduğunu ifade etse de tüm inananların eşit zeminde buluşamadığı fikrindedir.

Urban’ın topluma sonradan dâhil olanlarla ilgili bir diğer tespiti, efendi ile cariyeye arasındaki ilişkinin sınırlarının belirsizliğidir. Kur’an’da inananların özellikleri sıralanırken namuslarını korudukları ifade edilir (en-Nûr/24: 32-33). Ancak ayette geçen *tahassun* kavramıyla cariyeye ile efendisinin ilişkisinin meşru ve gayr-i meşru arasında kalan gri bir alanda konumlandığı eserde vurgulanır. Bu doğrultuda cariyenin namusunu korumasının ölçüsünün ne olduğu, efendisiyle birlikteliği reddeden cariyenin durumu ve cariyenin ahlaklı olma tercihinin imkânı gibi hususların sınırları kesin olarak belirlenmemiştir. Ayrıca erken İslâm toplumunda bütüncül bir eşitlik anlayışı ortaya çıkmamışsa da insanların kökenlerinden ziyade ahlaki ilkelere ve inançla ilgili değerlere dayalı bir toplum inşa etme çabasının görüldüğü belirtilmiştir. Urban’a göre Müslümanlar herhangi bir zorunluluk olmaksızın ilk dönemlerde köleleri azat etmiş ve cariyelerin cinsel birlikteliğe zorlanmasından da menedilmişlerdir. Ancak sonraki dönemlerde durum değişmiş, Emevî ve Abbasî Halifeliği ile toplumda keskin sınırlar ortaya çıkmış, hatta bu eşit olmayan hiyerarşik statüler kanunlaştırılmıştır.

“Abû Bakra, Freedman of God” adlı Üçüncü Bölüm’de (s. 48-76) döneminin önde gelenlerinden olmayan Ebû Bekre Nüfey’ b. Mesrûh (ö. 51/671[?]) üzerinde durulur. Vaka çalışması olarak önemli sonuçlar içerebileceği düşüncesiyle müstakil olarak incelenen Ebû Bekre, Hz. Peygamber’in azat ettiği biridir. Tâif Kuşatması esnasında bizzat Hz. Peygamber tarafından azat edilmiş ve Hz. Peygamber’in mevlâsı olarak isimlendirilmişse de sonradan İslâm’ı kabul eden kabilesi onun geri verilmesini istemiştir. Hz. Peygamber Ebû Bekre’nin kabilesinin talebini geri çevirip onun artık kendisinin ve Allah’ın azatlısı olduğunu duyurmuştur. Dolayısıyla bu şekilde azat edilenlerin haklarının korunması bizzat İslâm toplumunun tamamına ait görünmektedir. Urban, bu bağlamı dikkate alarak “Allah’ın azatlısı” tasvirini daha uygun bulur. Bu noktada Ebû Bekre, Kur’an’daki mevâlî kavramının ve eşitlik vurgusunun iyi bir temsilidir. Ancak kaynaklarda kendisi hakkında çok az bilgi olan Ebû Bekre’nin pek

çok âlim tarafından mevlâ olarak değil, Tâif'teki bir Arap kabilesinin mensubu olarak sunulması, yazarların bu konudaki yaklaşımını ve varsayımlarını anlamaya yardımcı olmaktadır. Ebû Bekre'nin mevlâ kimliği takvanın önemini, alçakgönüllülüğü ve siyasi tarafsızlığı temsil ederken onun Arap bir kabileye mensup olarak tanımlanması bu değerleri ortadan kaldırır. Nitekim daha sonraki dönemlerde Ebû Bekre'nin Allah'ın ya da Hz. Peygamber'in azatlısı olarak kabul edilmesi toplumda önemini yitirmiştir.

Çalışmasının “Enslaved Prostitutes in Early Islamic History” Dördüncü Bölüm'ünde (s. 77-105) Urban, Hz. Peygamber'in Medine döneminde yaşayan Müseyke ve ismi tam olarak bilinemediği için *Abat* (reddeden) olarak isimlendirdiği iki cariyenin durumunu ele alır. Urban'ın ayrıntılı incelemesi sonucunda elde ettiği veriye göre İslâm tarihçileri, efendileri kendilerini fuhşa zorladığı için Hz. Ebû Bekir'e ve Hz. Peygamber'e sığınan bu iki cariyenin hikâyesini doğrudan ele almak yerine Müslüman olduktan sonra fuhşla ilgili kötü fiillerini terk edip namuslu bir hayat yaşamayı tercih eden Muâze'nin Müslümanlar için örnek oluşturan hikâyesine başvurur. Bu sebeple Müseyke ve *Abat*'ın hikâyesi tabakât veya İslâm tarihi eserlerinde yer almamıştır. İlgili olay yalnızca “*Elinizin altındakileri fuhşa zorlamayın*” (en-Nûr/24: 33) ayetinin nüzul sebebi olarak düşünülmesi sebebiyle bazı tefsir kaynaklarında zikredilir. Bu bağlamda İslâmî kaynaklar Muâze dışında namuslu bir yaşamı tercih eden başka bir isim üzerinde durmazken bu ahlaklı yaşam dahi genelde ihmal edilmiştir. Bu durumun karşısında kötü cariyeyi temsil eden örnekler ise Ebû Bekre'nin annesi Sümeyye gibi ahlaksız yaşamına atıfta bulunulan kişilerdir. Urban'a göre cariyeleri iyi/kötü olarak tasnif edip kötü olarak nitelenen cariyelerin ahlaksızlık tercihinde bulunduğunu vurgulamaları, İslâm âlimlerinin cariyelik sisteminin adaletsizliğini sorgulamak yerine sorumluluğu cariyelere yüklediğini gösterir. Bu sebeple toplumda pek çok farklı konumda aktif rol alan cariyelerin durumları tam anlamıyla değerlendirilmemiş, konu hakkında eser telif edenler olsa da meselelerin bilerek görmezden gelinmesi sebebiyle gerçek tam anlamıyla ortaya konmamıştır.

Eserin Beşinci ve Altıncı Bölümlerinde, ilk dönem İslâm toplumu yerine Emevî uygulamalarına odaklanılır. Bu bölümlerde cinsiyet ve köleliğin Emevî Devleti'ni nasıl etkilediğini vurgulayan Urban, görüşlerini delillendirmek için köle kökenli erkek ve kadın müslümanları belirli eserler üzerinden inceler. “Concubines and their Sons: The Changing Political Notion of Arabness” başlıklı Beşinci Bölüm'de (s. 106-139), ümmüveled olarak tanımlanan cariyeler ve onların oğullarını birlikte değerlendirerek kaynakların diğer cariyelere kıyasla ümmüveledlere daha kapsamlı bir yer açtığını vurgular. Zira ümmüveledler oğulları (*hecîn*) sayesinde toplumda görünür olurken oğullar da annelerinin kimliğiyle var olmuştur. Urban bu yorumunu, Asad Q. Ahmed'in ve Majied Robinson'un prosopografik analizleri ile İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'teki cariyelik uygulamalarını dikkate alarak veri analizi yöntemiyle tablo ve grafiklerle oluşturduğu sisteme dayandırır. Dönemsel olarak cariyeden doğan çocuklarla hür kadınlardan doğan çocukların oranlarının karşılaştırılması ve kabilelere göre cariyeden doğan çocukların oranı gibi verileri belirtilen yöntemlere göre inceleyen yazara göre köle kadınların İslâm tarihinin değişiminde oynadığı rol araştırmacılar tarafından göz ardı edilmiştir.

Öte yandan yazara göre cariyeden doğan çocuklar toplum içerisinde kabul görebilmek için Emevî Devleti'ne bağlılıklarını ortaya koymalıydılar. Bunun için onlar savaflara katılmak veya bir Müslüman olarak gerekli dinî alt yapıya sahip olduklarını kanıtlamak zorunda kalmışlardır. Ancak sonraki dönemlerde cariyeden doğan çocukların III. Yezîd (hs. Nisan 744/ Ekim 744) ile birlikte hilafeti elde etmeye başlamaları, toplumda kendilerini kanıtlayma zorunluğunu ortadan kaldırmıştır. Ümmüveled çocuklarının hilafete layık olmadıkları kanısı ise Hz. İbrahim'in eşi Hacer ve Hz. Peygamber'in eşi Mâriye üzerinden yıkılmaya çalışılmıştır. Urban'a göre bu durum yeni bir "Arap" mefhumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda cariyelerin Emevî Devleti'nin şekillenmesinde dolaylı olarak da olsa aktif rol aldığı ve kendini "Arap" olarak tanımlamanın önemini artıran yeni siyasi anlayışların ortaya çıktığı vurgulanır. Urban, sonuçta cariyeliğin evlilikten daha dinamik bir yapıya sahip olduğu ve İslâm toplumunu, siyasetini ve hukukunu şekillendirdiği sonucuna ulaşır.

Eserin "Singers and Scribes: The Limits of Language and Power" başlıklı Altıncı ve son Bölüm'ünde (s. 140-175) Urban, odak noktasını tam anlamıyla özgür olmayan, köleleştirilmiş kimselere çevirir. Bu bağlamda Emevî Devleti bünyesinde siyasi güç elde edebilmek için Arap dili üzerindeki ustalıklarını kullanan iki alt gruba odaklanır. Arap dilini kullanmadaki maharetleri, kimlikleri, özgür olmama hâlleri ve siyasi güç elde etme çabaları çerçevesinde şarkıcılar (*kıyân*) ve kâtipler olarak öne çıkan bu gruplardaki karmaşık ilişkiyi inceler. Şarkıcılar, erken dönemlerden itibaren müzik, dans, nükte ve Arap şiiri alanlarında ustalaşmak için Mekke ve Medine'de yetiştirilmiş köle kadımlarken yazıcılar vergi toplama, resmî yazışmalar gibi pek çok bürokratik işten sorumlu erkeklerden oluşur. Kâtipler bürokrasinin her basamağında önemli görevlerde bulunmuş azatlılardır. Bu bağlamda onlar daha çok mevâlî terimiyle tanımlanırlar. Urban'a göre kâtipler ve şarkıcı cariyeler varlıklarını dil becerilerine borçludur. Bu hususta yaptıkları en ufak bir yanlış onların ölümüne ya da buldukları mevkiden uzaklaştırılmasına neden olabilir. Bu nedenle hem şarkıcı cariyeler hem de kâtipler şiirlerini ve sözlerini oldukça fazla imayla, masalla ve bilgelik hikâyesiyle süslemişlerdir. Sonuçta her iki grup Emevî Devleti'nin merkezileşmesinin artmasıyla herhangi bir eğitim alt yapısına sahip olmayan, özgürlüğü kısıtlı kimselerin siyasi güç sahibi olmasını kolaylaştırmıştır. Yazar, bu minvalde "Arap" teriminin Arap dili konusunda mahir olan herkes tarafından ulaşılabilir bir mefhuma karşılık gelecek şekilde yeni bir boyut kazandığını belirtir. Urban bu görüşünü, II. Yezîd'in (hs.720/724) cariyesi Habâbe'nin siyasi güç elde edebilmek için şiirsel ve müzikal yeteneklerini kullandığını öne sürerek kanıtlamaya çalışır. Ancak Urban'a göre dil konusundaki maharetlerini, adeta halifenin gözü, kulağı olarak kullanan kâtipler ve halifelerin cariyesi olarak elinde siyasi güç bulduran şarkıcı kadınlar kendilerini kalıcı olarak güvence altına alabilecek bir yaptırımında bulunamamıştır.

Urban, bu bölümde cariyeden doğan çocukların zaman ve mekâna göre değişimini tablo ve grafiklerle analiz ettiği gibi kâtipleri ele alır. Yazar, bu analizini pek çok klasik kaynaktan yararlanmasına karşın Cehşiyârî'nin eseri çerçevesinde zaman, mekân, meslek ve kimlik üzerinden oluşturduğu veriler üzerine inşa eder. Buna göre mevâlînin halifelik bürokrasisi

üzerindeki hâkimiyeti Mervânîlerin ortalarında zirveye çıkarken sonraki dönemlerde düşüşe geçmiştir. Bunda Mervânîlerin yöneticileri yönetilenlerden ve fethedenleri de fethedilenlerden ayırma çabası etkili olmuştur. Ayrıca Mervânîlerin, Arap dilini yanlış kullanma ihtimali olan bir grubun İslâm toplumunun kaderini etkileyecek bir güce sahip olmaması gerektiği anlayışı sebebiyle mevâlînin görev almasına sıcak bakmadığı eserde vurgulanır. Ancak Urban, Mervânîlerin son döneminde yine de azatlıların belirli oranda görevlendirildiğini ve bunun sebebinin Kureyş mensubu aileler arasındaki siyasi güç mücadelesi esnasında Mervânîlerin kendilerine sadık olan azatlıları tercih etmesiyle açıklanabileceğini belirtir.

Eserin sonuç kısmında (s. 176-187) Urban, Müslüman araştırmacıların metinleri daha eşitlikçi ve İslâm'ın ilk yüz yılını idealize etmeyen bir yaklaşımla okumaları gerektiğinin altını çizer. Bu bağlamda ilk dönem Müslümanlarının değişen sosyo-kültürel şartlara göre inşa ettikleri toplumun analiz edilmesi önem arz etmektedir. Öte yandan Urban'a göre cariyeler bazı araştırmacılar tarafından küçümsenip göz ardı edilmiş ve onlar cariyelerle ilgili hükümlerde kendi yorumlarını savunmuşlardır. Söz konusu cariyeler Emevî Devleti'nin demografik yapısını, dolayısıyla da "Arap" soyu kavramının mahiyetini değiştirmiştir. Ayrıca sonuç bölümünde Emevîler döneminde kimi zaman cariyeye çocuklarının çeşitli haklardan mahrum bırakıldığı ve bu çocukların kendi haklarını savunarak toplumda "Arap" olarak kabul görmeyi başardığı ifade edilir. Benzer şekilde şarkıcı cariyeler ve kâtipler Arap diline ve ilmine hâkimiyetlerini kullanarak toplumda, kalıcı olmamakla beraber belirli bir nüfuzla sahip olmuştur. Bu bağlamda Urban, köle kökenli Müslümanların İslâm'ın ortaya çıkışı ve İslâm tarihi açısından önem taşıdığını ve Arap teriminin kapsamında zamanla değişiklikler yaşandığını, dolayısıyla bu kavramın oldukça tartışmalı hâle geldiğini, sonuçta İslâm'daki ümmet kavramını ifade eden sınırların oldukça tartışmalı olduğunu belirtir. Mevâlî teriminin de benzer şekilde Arap olmayanları ifade etmek için kullanılan genel bir kavram olması Urban'a göre hatalı bir yaklaşımdır. Bunun yerine mevâlî özgürlük açısından ele alınan bir kavram olarak kabul edilmelidir. Urban sonuç bölümünü, bu doğrultuda yapılacak ileri çalışmalara duyulan ihtiyacı belirterek ve yapılacak araştırmalarda özgürlüğü kısıtlanan ara gruplara odaklanılmasını tavsiye ederek noktalar.

Urban'ın Hz. Peygamber dönemindeki İslâm toplumunun dinamiklerini ortaya koyarken genellemeye matuf birtakım tespitler ortaya koyması beraberinde bazı sakıncaları getirmiştir. Ayetler ve Hz. Peygamber dönemine dair inanç temelinde farklı gruplar (köle, câriye ve azatlılar) arasındaki eşitliği gösteren çarpıcı birçok hadis ve tarihî veri -Emevî dönemi uygulamalarındaki farklılık ile siyasi ve sosyolojik değişimi kabul ederek- Urban'ın değerlendirmelerinin tartışmaya açık olduğunu gösterir. Öte yandan toplum yapısını betimleme konusunda Ebû Bekre ve Habâbe gibi tekil örneklerdeki ayrıntıların önemini kabul etmekle birlikte, fıkhi mezhepler arasındaki farklı hükümlerin ve ulemânın birbirinden ayrışan -İslâm'ın ilk yıllarına dair- yorumlarının görmezden gelinmesi, araştırmacının bütüncül bakış açısından mahrum kalmasına neden olmuştur. Ayrıca müellif köle, câriye ve azatlılarla ilgili bu çalışmasında tarihsel bir okuma yapacağını belirtse de tarihî veri sunması ve ilgili

dönemin siyasi-sosyolojik ortamını yansıtmaması açısından ciddi öneme sahip olan fıkıh eserlerine doğrudan bir atıfta bulunmamıştır. Eserde cârîye kelimesi gibi bazı özel kavramlar söz konusu olduğunda Arapça ifadenin bizzat korunması yerine, kavramların ıstılah manasını tam olarak karşılamayan, akademik yazım üslubu açısından uygun düşmeyen ve şahsi ön kabullere dayanan “prostitute”, “concubine”, “courtesan” gibi İngilizce kelimelerin tercih edilmesi de objektiflik açısından sorun teşkil etmektedir.

Mevâlî, cariyeler, şarkıcı kadınlar ve kâtipler üzerinden ilk dönem İslâm toplumundaki sosyo-kültürel hayatın değişimini belirli tezler üzerinden ele alan bu çalışmanın İslâm tarihi araştırmaları açısından yeni tartışma sahaları açması kuvvetle muhtemeldir. Yazar eserin girişinde belirtmiş olduğu tezlerin cevaplarına büyük ölçüde ulaşmıştır. Mevâlî ve Arap kavramlarının zamana ve mekâna göre değişiklik gösterdiği tezinin yanı sıra araştırmanın ara gruplara dönük diğer bulguları da İslâmî ilimler sahasında yapılacak çalışmalarda dikkate alınmalıdır. Eserde veri analizi için kullanılan prosopografik analiz yöntemiyle elde edilen bilgilerin günümüz araştırmacıları açısından oldukça kıymetli olduğu da kaydedilmelidir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Fikret Özçelik. *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtîm Örneği-*. İstanbul: Nida Yayıncılık 2020, 490 sayfa.

Muhammet İkbâl ASLAN*

Fikret Özçelik'in *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu -İbn Ebî Hâtîm Örneği-* adlı eseri *İbn Ebî Hâtîm er-Râzî ve Cerh ve Ta'dîl'deki Metodu* adlı doktora tezinin matbu hâlidir. Eser İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/938) gibi önemli bir ismi konu edinmesi açısından önemli ve heyecan vericidir. Zira ülkemizde cerh-ta'dîl ilmine dair kaleme alınan eserler hâlâ istenilen düzeyde olmayıp hem genel olarak cerh-ta'dîl ilminin yapısına dair eserlere hem de her bir münekkide dair detaylı araştırmalara duyulan ihtiyaç devam etmektedir. Bu yazıda önemli bir ricâl münekkidini inceleyen Özçelik'in mezkûr eserinin İbn Ebî Hâtîm'in cerh-ta'dîl metodunu ne oranda ve hangi düzeyde tespit edebildiği incelenecektir. Üç bölümden oluşan eserde uzunca bir Giriş bölümü yer alır. Yazar burada konunun önemi, takip edilen yöntem, literatür taraması gibi konulardan bahsedip cerh-ta'dîl ilminin doğuşu, önemi ve bu ilmi ortaya çıkaran faktörleri inceler. Birinci Bölüm İbn Ebî Hâtîm'in hayatı ve ilmî kişiliğine, İkinci Bölüm *el-Cerh ve't-ta'dîl*'de kullandığı tabirlere, Üçüncü Bölüm ise İbn Ebî Hâtîm'in râvî değerlendirme metoduna dairdir.

Eserin Birinci Bölümü'nde ilk olarak yazar İbn Ebî Hâtîm'in hayatı ve ilmî kişiliğini, Rey şehrinin sosyokültürel ortamını ele alır. Ancak bu kısımda Rey şehrinin sosyokültürel ortamı yeterince ortaya konulamadığı gibi İbn Ebî Hâtîm'in biyografisine dair kısım da klasik kaynaklardaki bilgilerin bir derlemesi görünümündedir. Bölümün en dikkat çeken yönü İbn Ebî Hâtîm'in eserinin Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebîr*'inden intihal olup olmadığı meselesidir. Yazar burada klasik kaynaklarda geçen, *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in Buhârî'nin mezkûr eserinden derlendiği ve İbn Ebî Hâtîm'in oradaki bilgileri alıp babası Ebû Hâtîm'e (ö. 277/890) nispet ettiği iddialarını inceler ve bunlara cevaben "Eserleri değerli ve farklı kılanın, içerdiği konu ve üslubu olduğu herkesçe bilinmektedir. Bu bağlamda iki eser, titizlikle incelendiğinde aralarında yöntem ve içerik bakımından bazı farklılıklar olduğu görülmektedir" der (s. 169). İki eser arasındaki farklılıkları ise beş maddede özetler. Yazarın a¹ ve b² maddelerinde ifade ettiği hususlar (s. 169-71) iddiasını ispatlama açısından yetersiz olsa da

* Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ikbal.aslan@istanbul.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-0645-6645

1 Bu maddede Buhârî ve İbn Ebî Hâtîm'in kitaplarının farklı şekilde başladığı zikredilir.

2 Bu maddede Buhârî'nin 13.991 râviyi incelediği İbn Ebî Hâtîm'in ise 18.037 râviyi incelediği ifade edilir.

bu yazının hacmi dikkate alınarak burada ayrıca değerlendirilmeyecektir. Ancak c madde-sindeki görüşlere önemli hatalar içermesi sebebiyle biraz daha yakından bakılmalıdır. Yazara göre Buhârî, bir râvinin biyografisini verirken râvinin ismi, şeyhleri ve o râviden nakilde bulunan kimseleri zikreder. Ayrıca Buhârî râvinin naklettiği veya kendisinden nakledilen rivayetleri de aktarır. Bu bilgilerden hareketle yazar Ali Yardım (ö. 2006) ve Rifat Fevzi'ye de atıfla Buhârî'nin eserinde cerh-ta'dîl hükümlerinin birinci derecede önemli olmadığı, onun daha çok tarihî bilgilere önem verdiği sonucuna ulaşır (s. 171-2). Yazar İbn Ebî Hâtim'in Buhârî'den ayrıldığı en önemli hususun râvinin naklettiği hadislerle değinmeyip kendisinden önceki ulemânın o râvi hakkındaki görüşlerini sunması olduğunu söyler. Buna dair bazı örnekler verse de burada onlardan yalnızca biri incelenecektir. Yazar ilgili kısımda şöyle der: "Mesela Buhârî, Câbir b. Atîk el-Meârî'nin³ biyografisini verirken onun sahâbi olup olmadığını açıkça ifade etmeyip, sadece rivayet ettiği iki hadisi zikretmektedir. İbn Ebî Hâtim ise Câbir b. Atîk'in rivayet ettiği hadislerle değinmeyip onun sahâbi olduğunun ve kendisinden kimin rivayet ettiğine işaret etmektedir" (s. 172).⁴ Cerh-ta'dîl eserlerindeki rivayetlerin genelde râvinin tenkidi ya da burada olduğu gibi tabakasının belirlenmesi ile ilgili olduğu dikkate alındığında yazarın buradaki hatası fark edilecektir ancak konunun daha iyi anlaşılması için iki eserdeki bilgiler zikredilmelidir. Buhârî'nin eserinde ilgili kısım şöyledir:⁵

جابر بن عتيك المعاوي الأنصاري المدني، قال لنا أحمد بن عاصم حدثنا سعيد بن الحكم أخبرنا نافع بن يزيد قال حدثني أبو سفيان بن جابر بن عتيك عن أبيه أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من اقتطع مال امرئ مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة قال سعيد: كان أبو سفيان قدم مصر حدثني أحمد بن يحيى الأودي قال نا إسحاق بن منصور قال لنا داود هو الطائي عن عبد الملك بن عمير عن جبر أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على ميت فقال جبر: أسكتن! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا وجب فلا تبكين.

İbn Ebî Hâtim'in eserinde ilgili biyografiye ayrılan yer ise şöyledir:⁶

جابر بن عتيك له صحبة مدني روى عنه ابنه أبو سفيان بن جابر ابن عتيك وعتيك بن الحارث بن عتيك سمعت أبي يقول ذلك

Görüldüğü üzere her iki eserde de aslında aynı bilgiler sunulur. Buhârî'nin aktardığı rivayet yazarın zannettiği gibi tarihî bir veri olması sebebiyle zikredilmemiştir. Bilakis ilgili rivayette Câbir b. Atîk'in Hz. Peygamber'den hadis işittiği zikredilir ki bu, aslında İbn Ebî Hâtim'in "lehu suhbe" ifadesine denk gelir. Ayrıca ilgili rivayette Buhârî ondan, oğlu Ebû Süfyân b. Câbir'in de hadis naklettiğini ifade etmiş olmaktadır. Burada Buhârî'den farklı olarak İbn Ebî Hâtim, Atîk b. el-Hâris b. Atîk'in de Câbir b. Atîk'ten hadis naklettiğini söyler ki İbn Ebî Hâtim'in Buhârî'ye ilave olarak zikrettiği tek bilgi budur. Yazarın her iki eser

3 Buhârî'nin eserinde ilgili râvinin ismi "Câbir b. Atîk el-Muâvî" şeklindedir. Yazar ise nisbeyi hatalı olarak "el-Meârî" şeklinde zapt eder. Nisbenin doğru yazımı için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye 1397/1977, XII, 331.

4 Tırnak içi alıntılardaki dilsel bozukluklar yazara aittir.

5 Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye ts., II, 208-9.

6 İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1372/1953, II, 493.

arasındaki farklara dair zikrettiği d maddesi (s. 173-4) de benzer muhtevadadır. Yazar ilgili yerde Buhârî'nin zikrettiği rivayetleri ve diğer bilgileri tarihî veriler olarak yorumlamıştır. Ancak bu rivayetlerin cerh-ta'dîl ile ilgili olduğu yazarın dikkatinden kaçmıştır. Yazarın e maddesinde dile getirdiği (s. 174-5) husus ise zayıf bir argümandır.⁷ Yazar devamında bazı râvilerin biyografilerini her iki eserden karşılaştırarak inceler. İlginç bir şekilde iki eserden yaptığı alıntılarda yapısal bir farklılığa rastlayamasa da iddiasında ısrar eder (s. 175-8).⁸ Yazar iki eserde de yer alan biyografiler arasındaki yapısal benzerlikleri bir farklılık olarak yorumlarken daha tali konularda benzerlikler tespit edip onlara yer verdikten (s. 179) sonra her iki eserin de eleştirilebilecek bazı yönlerinin olduğunu söyler. Örneğin yazar her iki eserde de kadın râvilere oldukça az yer verilmesini bir eksiklik olarak görür (s. 180). Ancak dönemin ilmî yapısı dikkate alındığında bu normal bir tavidir.

Eserin İkinci Bölümü "İbn Ebî Hâtim'in Cerh-Ta'dîl'de Kullandığı Tabirler" başlığını taşır ve burada İbn Ebî Hâtim'in eserde yer verdiği kavramlar incelenir. Oldukça uzun tutulan bu bölümde (s. 185-278) yazar cerh-ta'dîl kavramlarını cerh ve ta'dîl olmak üzere iki bölüme ayırır, her bir bölümü de "Çokça Kullandığı Lafızlar" ve "Az Kullandığı Lafızlar" olarak iki kısımda inceler. Ancak yazarın bu lafızlara dair mevcut literatüre katkısının yeterli düzeyde olmadığı söylenebilir. Bunun yanında bazı lafızların İbn Ebî Hâtim tarafından kullanılıp kullanılmadığı da belli değildir. Örneğin "Kezâ ve kezâ" (s. 226), "Lâ a'lemu illâ hayran" (s. 271) ve "Beh beh" (s. 274) gibi lafızlara dair verilen bilgilerde ilgili ifadelerin İbn Ebî Hâtim tarafından mı kullanıldığı yoksa onun önceki münekkitlerden yaptığı alıntılarda mı geçtiği belirsizdir. Ayrıca ilginç bir şekilde İbn Ebî Hâtim'in lafızlar konusunda bir özgünlüğünün bulunmadığını söyleyen (s. 277) yazar, böyle bir konuda İbn Ebî Hâtim'den beklediği özgünlüğün ne olduğunu okuyucuyla paylaşmaz.

Kitabın en dikkat çekici kısmı, "İbn Ebî Hâtim'in Râvi Değerlendirme Yöntemi" başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm'dür. Burada ilk olarak İbn Ebî Hâtim'in tabakalandırma sistemi incelenir. Sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tabiîn olmak üzere üç tabakayı inceleyen yazar ilgili bölümde, genel ve meseleyle doğrudan ilgisi bulunmayan konulara değinir (s. 279-307). Tabakaları inceledikten sonra İbn Ebî Hâtim'in cerh-ta'dîl metodunu ele alır. Ancak yazarın İbn Ebî Hâtim'in metodunu tespit edebildiğini söylemek zordur. Zira Özçelik, İbn Ebî Hâtim'in metodunu tespit etmeye çalışırken kendisinden çok sonra ortaya çıkan "metâin-i aşere"yi bir şablon olarak kullanır. Bu da kaçınılmaz olarak müellifin metodunu tespit edememeyi beraberinde getirmiştir. Örneğin yazarın İbn Ebî Hâtim'in cerh metoduna dair zikrettiği bir başlık "Yalancılıkla itham edilme" şeklindedir (s. 316). Metâin-i aşerede adaleti zedeleyen bir husus olarak yalancılıktan hemen sonra zikredilen bu hususa dair yazar "İbn Ebî Hâtim, râvilerin mertebelerinden söz ederken bu lafza yer vermemektedir" der (s. 316). Aynı husus

7 Burada yazar Buhârî ve İbn Ebî Hâtim'in sahâbeden olan kimseleri belirttiklerini ancak Buhârî'den farklı olarak İbn Ebî Hâtim'in tâbiilere dair bilgi verirken "tâbiî" ifadesini kullandığını söyler ki iki eser arasındaki farklılıklar bağlamında bu oldukça önemsiz bir detaydır.

8 Yazarın zikrettiği örnekler nispeten daha uzun olduğu için burada zikredilmemiştir.

“Fısku’r-râvî” başlığında da görülür. Yazar burada da “Fısk kavramının kullanımıyla ilgili İbn Ebî Hâtim’in ifadelerine bakıldığında kendisi doğrudan râvinin fıskından söz etmemektedir” demektedir (s. 317). Ancak İbn Ebî Hâtim’i metâin-i aşere bağlamında incelemenin yetersiz olduğunun farkında olan ve onun metâin-i aşereyi sistematik olarak kullanmadığını söyleyen (s. 325) yazarın niçin böyle bir çalışma şablonu benimsediği anlaşılamamıştır. Ayrıca İbn Ebî Hâtim’in metodunu devamlı olarak lafızlar üzerinden incelemeye çalışması da yönetime dair önemli bir diğer hatadır. Hâlbuki yazar lafızlardan bağımsız olarak İbn Ebî Hâtim’in bir râvi hakkındaki yargıya nasıl ulaştığını inceleyeydi, müellifin metodunu daha iyi bir şekilde ortaya koyabilirdi.

Üçüncü Bölüm içerisinde farklı başlıklar altında çeşitli konular işlense de bunlar İbn Ebî Hâtim’in metodunu ortaya koymaktan uzaktır. Örneğin İbn Ebî Hâtim’in cerh-ta’dîle dair bilgileri nasıl edindiği yazar tarafından sorulmuş önemli ve güzel bir sorudur. Ancak yazar tıpkı cerh-ta’dîl metodunu tespit ederken yaptığı gibi bu kısma da yanlış bir şablonu uygulamaktadır. Yazar ilk olarak hadis “rivayetinde” kullanılan lafızları inceleyeceğini söyleyip bilinen sekiz edâ ve tahammül yolundan bahseder. Daha sonra İbn Ebî Hâtim’in cerh-ta’dîl bilgilerini semâ, kıraat, icâzet, mükâtebe ve vicâde yoluyla aldığını belirtir (s. 375-80). Aslında bu yöntemler hadis rivayetiyle ilgilidir ve müellifin ilgili kitabı nasıl derlediği sorusuna bir katkı sunmamaktadır.

Üçüncü Bölümde incelenen bir diğer konu, İbn Ebî Hâtim’in râvi tenkidinde objektif bir yaklaşıma sahip olup olmadığıdır (s. 408). Yazar İbn Ebî Hâtim’in cerh-ta’dîldeki nesnellliğini müellifin *el-Cerh ve’t-ta’dîl*’de cerh ettiği ya da hakkında bir hükümde bulunmadığı râvilerin rivayetlerine *Tefsîr*’inde yer verip vermediğini inceleyerek tespit etmeye çalışır. İbn Ebî Hâtim’in *Tefsîr*’de bir sıhhat kriteri belirlemediği dikkate alındığında⁹ bunun hatalı bir yöntem olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca yazarın ilgili kısım hakkındaki görüşlerinin de anlaşılması zordur zira söz konusu bölüm Mehmet Akif Koç’un çalışmasından yapılan alıntılarla incelenir (s. 411-30). İbn Ebî Hâtim’in râvi tenkidinde mezhep taassubuna düşüp düşmediği nesnellik bağlamında incelenen bir diğer konudur. Yazar burada Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf (ö. 182/798) gibi Ehl-i rey âlimlerinin İbn Ebî Hâtim tarafından eleştirilmesini haksız bulur ve “imamlığı ümmet tarafından tescil edilmiş İmam Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının, ciddi bir gerekçe gösterilmeden bu şekilde tenkit edilmelerinin, ilmi ölçütlerle bağdaşmadığını belirtmek isteriz” der (s. 435). Yazar İbn Ebî Hâtim’in Ebû Hanîfe gibi âlimleri eleştirmesine şaşırılmış görünse de İbn Ebî Hâtim’in içerisinde bulunduğu Ehl-i hadîs ortamı dikkate alındığında ondan Ebû Hanîfe’yi eleştirmemesini beklemek daha ilginçtir.

Eser bu yapısal kusurlarının yanında imla açısından da problemler içerir. Hatalı kaydedilen râvi isimleri bağlamında şu örnekler zikredilebilir: “Hâris b. el-’Aver” (s. 36) Hâris el-’Aver, “er-Râmurmuzî” (s. 37, dp. 88) Râmürmüzî veya Râmehürmüzî, “Mansûr b.

9 Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*, Ankara: Kitabiyat 2003, s. 163-4.

Ebî Mezâhim” (s. 179) Mansûr b. Ebî Müzâhim, “İbn Nemîr” (s. 199) İbn Nümeyr, “Ali b. el-Mehdî” (s. 232) Ali b. el-Medîni, “Ubeyde es-Selmânî” (s. 392) Abîde es-Selmânî, “İbn Şebreme” (s. 275) İbn Şübrüme olmalıdır. Hatalı yazımlar râvilerle de sınırlı değildir. Örneğin kitap isimleri bağlamında *el-Mukni* ‘el-Mukanne” (s. 324), *el-Bahru'l-muhît* “Behru'l-Muhît” (s. 298), *el-Müfredât* “el-Müredât” (s. 256) şeklinde yazılmıştır. Ayrıca sırasıyla tâbiûn, bid'at ve kıraat olması gereken kavramlar “tâbûn” (s. 305), “biad'at” (s. 343), “kırâe” (s. 378) şeklinde hatalı yazılmıştır. Her hâlükârda eserin bir dahaki baskı için iyi bir son okumaya tabi tutulması gereklidir.

Eserle ilgili söylenmesi gereken son husus ise çalışmada konuyla doğrudan ilgili olmayan birçok meselenin uzunca anlatılmasıdır. Örneğin Giriş bölümündeki “Cerh ve Ta'dîl İlmi'nin Doğuşu ve Önemi” ile “Cerh-Ta'dîl İlmini Ortaya Çıkaran Temel Faktörler” adlı kısımlar yaklaşık 40 sayfa sürer (s. 27-66). Çalışmanın konusuyla doğrudan bir ilişkisi olmayan bu bölüm mevcut literatüre herhangi bir katkı sunmadığı gibi çeşitli hatalar da barındırır. Örneğin yazar cerh-ta'dîlin ilk örneklerini sahâbe döneminde aramakta (s. 34), Hz. Osman'ın şehadetinden sonra birçok fırkanın ortaya çıktığından bahsetmektedir (s. 43).

Sonuç olarak eser cerh-ta'dîl ilminde önemli bir isim olan İbn Ebî Hâtîm'i incelemesi açısından dikkate değerdir. Ancak İbn Ebî Hâtîm'in metodunu etraflıca tespit edemeyen Özçelik, hadis usulünde sonradan yerleşen bazı kurallardan hareketle İbn Ebî Hâtîm'i anlamaya çalışmış, müellifin metodunu yalnızca cerh-ta'dîl lafızları üzerinden incelemiştir. Ayrıca *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in nasıl bir süreçle kaleme alındığı eserde tespit edilemeyen bir diğer konudur. Eserin hacmini arttıran ve konuyla doğrudan ilgisi bulunmayan kısımlar, imla hataları, râvi ve kavramların yazımındaki kusurlar da eserin okunmasını güçleştirmektedir.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Zekeriyya b. İsmail el-Yûsufi. *el-Cevâbü'l-Latîf alâ Kitâbi'ş-Şeyh Muhammed Avvâme Hükümü'l-ameli bi'l-hadîsi'd-daîf*. Kahire: Merkezü İhyâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 1441/2020, 416 sayfa.

Osman ÇAVUŞ*

Hadis usulünün güncelliğini koruyan konularından biri olan zayıf hadisin amele kaynaklığı ve şer'î delil oluşuyla ilgili tartışmalara *Hükümü'l-amel bi'l-hadîsi'd-daîf beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk ve'd-da'vâ*¹ adlı eseriyle katılan Muhammed Avvâme'ye göre mütekaddim âlimler zayıf hadisle ameli caiz, hatta müstehap görürler,² zayıf hadisler kitaplara sadece nakletmek için değil amel edilmek için de kaydedilmiştir.³ İlk defa Şevkânî (ö. 1834) tarafından dillendirilen “zayıfla hiçbir şekilde amel edilemeyeceği” görüşünün Sıddîk Hasan Han (ö. 1890), Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920), Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1958) ve Elbânî (ö. 1999) ile devam ettirildiğini belirten Avvâme,⁴ çalışmasında mütekaddim âlimlerin yolunu takip ederek “muasırların hatalı görüşleri”nden sakınacağını söyler.⁵

Bu kitaba yöneltilen ilk yazılı tenkit hadis ve fıkıh usulü alanlarında çalışan Muhammed Salâh el-İtrebî'nin “Ta'rif ve nakd li-kitâbi Muhammed Avvâme Hükümü'l-ameli bi'l-hadîsi'd-daîf”⁶ adlı makalesidir. İtrebî, tanıttığı kitaba metodolojik ve bilimsel açıdan 21 eleştiri yöneltilmiş, eserdeki problemleri etraflıca inceleyen bir kitaba ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Avvâme'nin eserine yöneltilen ilk sözlü eleştirilerden biriyse hadis, fıkıh usulü ve diğer alanlardaki çalışmaları olan Şerîf Hâtim el-Avnî'nin “Münâkâşatü kitâbi Hükümü'l-ameli bi'l-hadîsi'd-daîf li'ş-Şeyh Muhammed Avvâme” adıyla yayınladığı yaklaşık iki saatlik videosudur.⁷ İlmî bir ortamda çekilen videoda Avnî, -öğrencisi olduğunu anladığımız- Yûsufî'nin Avvâme'nin kitabı hakkında *el-Cevâb* adlı bir kitap yayınlayacağını söyler. Avnî, katılmadığı bazı yerler olsa da Avvâme'nin çalışmalarından istifade ettiğini ancak onun hatadan masum

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalı. osmancavus@marun.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8773-4071

1 Cidde: Dâru'l-Minhâc – Medine: Dâru'l-Yûsr, 1438/2017.

2 Avvâme, *Hükümü'l-amel*, s. 9.

3 Avvâme, *Hükümü'l-amel*, s. 18.

4 Avvâme, *Hükümü'l-amel*, s. 9.

5 Avvâme, *Hükümü'l-amel*, s. 5.

6 <https://salafcenter.org/1972/> (erişim tarihi: 12.07.2021).

7 <https://www.youtube.com/watch?v=GkvbMTVHngc> (erişim tarihi: 12.07.2021).

olmadığını, kitaptaki birçok ifadesinin kendi içinde çeliştiğini, delil gösterdiği birçok âlimin görüşünün tam aksi yönde olduğunu, görüşünü kuvvetlendirmek için âlimlerin konuya dair anlaşılır ifadelerini bırakıp ilgisiz birtakım ifadelerini zikrederek aşırıya kaçtığını, bu kitabıyla sünnete dil uzatanlara yardım ettiğini ve iddialarını eskiden beri savunduğunu belirtir. Ayrıca Avvâme'nin Elbânî ile kavgasının eskilere dayandığını, bu kitabın onu hedef aldığını ancak Avvâme'nin iddia ettiği gibi Elbânî dâhil hiçbir kimsenin zayıfla mevzûyu eşit görmediğini, Elbânî'nin takviyesi mümkün olan zayıfları bir üst mertebeye çıkarırken mevzûlar için böyle bir şey yapmadığını söyler.

Avvâme'nin sunduğu delilleri detaylıca inceleyen ilk ciddi yazılı eleştiri Yûsufî'nin *el-Cevâbü'l-latîf alâ kitâbi's-Şeyh Muhammed Avvâme Hükmü'l-ameli bi'l-hadîsîd-daîf* adlı eserdir. Yûsufî'ye göre sünnet kitaplarının neşriyle tanınan Avvâme'nin bu kitabındaki bazı iddiaları daha önce hiç kimse dile getirmemiştir, dolayısıyla böylesi ciddi hataları işleyen ilk kişi odur (s. 13). Eserini ilim ehlinin görevi olduğu üzere ilmi hataları düzeltmek için kaleme aldığını belirten Yûsufî, selef âlimlerinin yolundan gitmeyi kendisine görev bildiğini ve ilimde kayırmacılığa yer olamayacağını söylemiştir (s. 14). Yûsufî, Avvâme'nin ifade ve iddialarını soru-cevap yoluyla tartıştığı için kitabını *el-Cevâbü'l-latîf* diye adlandırmıştır. Bu tarz eleştirilere ret (*redd/reddiye*) adı veren çoğu araştırmacının, muhatabını kötülemeyi ve küçümsemeyi hedeflediğini, bu yüzden onlarla isimde dahi ortak olmak istemediğini belirten Yûsufî, delille doğruyu ortaya koyarak hataları itibarsızlaştırmayı, böylece hatalı kişiyi doğruya yöneltmeyi hedeflediğini söyler (s. 14-5).

Tanıtım, genel bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan eserin tanıtım başlığı altında araştırmanın yapısı (s. 19), Avvâme'nin kitabındaki önemli genel hatalar (s. 21-7) ve kitabın temel tezine dair değerlendirmeler bulunur (s. 29-30). Girişte şer'î hüküm ve kısımları, âlimlerin beş kısımda ittifak ettikleri, zayıf hadislerle şer'î hüküm delillendirmenin caiz olmadığı, zayıfların şer'î hüküm ve kısımlarından herhangi birisine girmediği ve fıkhî mezheplerin zayıflarla herhangi bir şer'î hüküm delillendirmedikleri konuları işlenir (s. 31-44). Ardından Avvâme'nin bu konulara dair iddia ve problemleri sunulur (s. 45-139). Birinci Bölüm'de Avvâme'nin "Benim adıma bilerek yalan söyleyen kimse cehennemdeki yerine hazırlansın"⁸ hadisini aşırı zayıflarla amelin cevazına delil göstermesi eleştirilir. Ayrıca onun bu hadise dair Dârimî (ö. 255/869), Müslim (ö. 261/875), Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) anlaşılır sözlerini bırakarak onlara birtakım görüşler nispet etmesi tenkit edilir. Şâfiî'den (ö. 204/820) Mürtezâ ez-Zebîdî'ye (ö. 1205/1791) kadar 30 âlimin hadise dair görüşleri nakledilir (s. 141-82). Yûsufî İkinci Bölüm'de Avvâme'nin adalet ve zabt yönünden cerh edilen râvilerin doğru söyleme ihtimali olduğuna dair iddiasını "Kendisi yalancı olduğu hâlde doğru söyledi"⁹ ve "Böyle söylenirken

8 Buhârî, İlim 38; Müslim, Mukaddime 2.

9 Buhârî, Vekâlet 10. Hadis özetle şöyledir: Ebû Hüreyre (ö. 58/678) hırsızlık yapan birini yakalamış, sözlerine inanıp onu serbest bırakmıştır. Bu olay kendisine anlatıldığında Hz. Peygamber o kişinin yalan söylediğini, tekrar döneceğini belirtmiştir. Ebû Hüreyre bu kişiyi ikinci defa yakaladığında yine serbest bırakmış, olayı Hz. Peygamber'e

nasıl olur?”¹⁰ hadisleriyle delillendirmesini ve İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) naklettiği ifadeleri inceler (s. 183-204). Üçüncü Bölümde Avvâme'nin şer'î hükümlerin zayıflarla delillendirilebileceğine dair naklettiği 45 âlimin ifadelerini, âlimlere nispet ettiği bazı sözleri, zayıfla amelin şartlarına dair görüşlerini ve “Zayıf Hadis ve Âlimlerin Tatbikâtı” başlığında zikrettiği açıklamaları inceler (s. 205-377). Sonuçta ise bu kitaptan çıkarılan 19 neticeyi sıralar (s. 379-381).

Yûsufî, Avvâme'nin kitabındaki önemli genel hataları yedi ana başlık altında derler (s. 21-7). Burada Yûsufî'nin dile getirdiği bazı hatalara başlıklar hâlinde bazılarını da kısaca yer verilecektir.

1- Daha önce hiçbir âlimin dillendirmediği bazı şâz görüşleri benimseyip bunları aşırı zayıf delillerle temellendirmesi.

Yûsufî'ye göre Avvâme'nin en önemli hatası, Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'te zayıfla amel ettiğini, hatta bunu müstehap gördüğünü, zayıfı sahihe tercih ettiğini ve aşikâr bir zıtlık olduğunda zayıfla sahihin arasını bulduğunu söylemesidir. *es-Sahîh*'in temel özelliğiyle çelişen bu hataların hadis kabul kriterlerini anlamsızlaştıracağını belirterek “O hâlde Buhârî kendisini neden yordu? Cerh-ta'dîl ve diğer ilimler neden oluştu?” diyen Yûsufî'ye göre Buhârî'nin metodunu eleştirenler Avvâme'nin usulü toptan yok sayıp zayıfı güçlendirmek adına söylediği bu sözden daha iyi bir delil bulamazlar (s. 234-9).

Aynı kısımda Avvâme'nin müstehap, mekruh ve mübahın ahkâma dâhil olmadığına (s. 31-5), zayıfla (s. 45-8) ve hükmen merfû olmayan mevkuflarla ahkâmın belirlenebileceğine (s. 48-9), muhaddislerin helal-haramdan sadece ahkâmı kastettiğine (s. 52-6), cevaz ve istihbâbın ihticâdan farklı olduğuna (s. 92-4) dair iddiaları, İbnü's-Salâh'ın ifadesini yanlış yorumlaması (s. 183), “Böyle söylenirken nasıl olur?” hadisini Hz. Peygamber'in aşırı zayıf bir ihtimali bile hesaba kattığına delil göstermesi (s. 189-95), Müslim'in *es-Sahîh*'inin Mukaddimesi'ndeki ifadelerinden hafif ve orta zayıfları kabul ettiğini anlaması (s. 239-42), Hâkim'in *el-Müstedrek*'teki bir rivayetin ardından zikrettiği sahih hükmünü bütün matbu ve mahtût nüshalarda olmasına rağmen yok sayıp bunu Hâkim'in aşırı zayıfla amel ettiğine delil göstermesi (s. 262-8), İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) zayıfı kabul ettiğini söylemesi (s. 268-73) ve İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) açıklama yapmaksızın aşırı zayıf olan rivayetlere *es-Sahîh*'te yer vermesi, hatta onlardan hüküm çıkardığını söylemesi (s. 348-55) gibi hususlar yer almaktadır.

2- Âlimler arasında ittifak edilen bir görüş olsa bile düşüncesine muhalif görüşün değerini düşürmesi ve aksi yönde hüküm vermesi.

anlattığında aynı cevabı almıştır. Üçüncü defa yakaladığında ise birtakım sözler öğreteceği vaadi karşılığında tekrar serbest bırakmıştır. Olayı Hz. Peygamber'e anlattığında o kişinin, yatağına girdiğinde Âyetü'l-Kürsî'yi okuyan kimsenin korunacağını ve şeytanın ona yaklaşamayacağını iddia ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Yalancı olduğu hâlde doğru söyledi” buyurup onun şeytan olduğunu ifade etmiştir.

10 Buhârî, İlim 26; Nikâh 23. Hadis özetle şöyledir: Ukbe b. el-Hâris (ö. 50/670'ten sonra), Ebû İhâb'ın (ö.?) kızıyla evlendikten sonra bir kadın ikisini emzirdiğini iddia etmiş, Ukbe olayı Hz. Peygamber'e anlatıp kadının yalan söylediğini belirtmiştir. Ancak Hz. Peygamber, “Böyle söylenirken nasıl olur?” diyerek ondan ayrılmasını istemiştir.

Avvâme, zayıfın zayıflığını açıklamanın âlimlere göre vacip olmadığını, âlimlerin metodu benimsenmeyenlere göre ise vacip olduğunu belirten ifadesinde Zehebî'ye (ö. 748/1348) atıf yapmıştır. Başka bir yerde ise Ahmed Şâkir'in konu hakkındaki ifadesini eleştirip “zayıfın zayıflığını açıklamanın vacip olduğuna dair herhangi bir âlimden delil getiremezsiniz” demiştir. Yûsufî, Avvâme'nin bu iddiasına karşı Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) muhakkik âlimlerin bu konudaki ittifakına dair ifadelerini ve 15 farklı âlimin görüşünü delil göstermiş, muhaddislerin zayıflığı ya “bu hadis zayıftır” gibi anlaşılır bir ifadeyle ya da rivayetin isnâdını zikrederek ve zayıf olduğunu gösteren “ruviye”, “zükira” gibi sîgalarla dolaylı olarak açıkladıklarını belirtmiştir (s. 105-19).

Avvâme, İbn Hacer'in *Tebyînü'l-aceb*'deki “ahkâm veya fezâilde hadisle amel etmenin bir farkı yoktur, çünkü tamamı hükümdür” ifadesini yadırgamış, muhaddis, fakih ve usulcülerin sözüne muhalif bulmuş, ahkâmdan ahkâm-ı teklifinin kastedildiğini, konunun uzmanlarının buna aykırı bir kanaatinin bilinmediğini ifade etmiştir. Yûsufî ise onun İbn Hacer'e itirazını zayıf görerek usulcülerin bunu lafzi bir hilâf olarak değerlendirdiğini, İbn Hacer bir yana İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ı veya buna denk bir kitabı okuyan öğrencinin bile bunu bileceğini söyler. Yûsufî Avvâme'nin bu görüşü Abdullah el-Gumârî'den (ö. 1993) aldığını, bu hilâfin muhaddislerle ve konuyla ilgisinin olmadığını belirtir. Ayrıca Cüveynî'den (ö. 478/1085) İbnü'l-Hümâm'a (ö. 861/1457) kadar 17 usulcünün de bunu lafzi düzeyde kalan bir anlaşmazlık olarak gördüğünü belirten ifadelerini zikreder (s. 50-60).

3- Kitapta zikrettiği ifadelerdeki aşırı anlama hataları.

Avvâme aşırı, orta ve hafif zayıflarla amele dair 45 âlimin ifadesini delil gösterir. Bu ifadeleri tek tek inceleyen Yûsufî, 44 ifadenin onun iddiasına delil teşkil etmediğini, bilakis aleyhine delil olduğunu veya kişilere nispet edilen görüşlerin hata içerdiğini söyler. O sadece İbnü'l-Hümâm'ın ifadesini doğru anlamıştır ancak bu görüş de âlimlerin genel kanaatine uymamaktadır (s. 205-320). Ayrıca âlimlerin “cevâzü'l-amel bîd-daif” kullanımını (s. 93), rivayet ve kitabetin amelden farkını (s. 98-103), İbnü's-Salâh'ın zayıfların rivayetine dair kullandığı tesâhül ifadesini (s. 113-9), âlimlerin “re'yu'r-ricâl”den kastettikleri anlamı (s. 133-7), Dârimî (s. 145-8) ile Hâkim'in ifadelerini (s. 160) ve İbn Hacer'in *el-Kavlü'l-müsedded*'deki eylemini anlamaması da burada zikredilir.

4- Bazı ifadeleri, anlaşılmasını etkileyecek şekilde eksik nakletmesi.

İbnü's-Salâh'ın “mevzûnun rivayetine dair detaylı açıklamayı birazdan yapacağını” belirten ifadesini zikretmeyerek kapalı ifadeleriyle yetinmesi (s. 195-202), Ebû Davud'un (ö. 275/889) *Risâle*'de *es-Sünen*'deki muttasıl olmayan rivayetleri belli kişilerle kayıtlayan ifadesinin sonrasını zikretmeyerek ifadesini mutlak bırakması (s. 244-9), İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) bir hadise dair *et-Temhîd*'deki yorumunu bağlamından kopararak zikretmesi (s. 278-80), İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ârizatü'l-ahvezî*'deki bir hadisten sonra gelen ifadesinin öncesini zikretmemesi (s. 281), İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1349) zayıfın rivayetini belli şartla kayıtlayan ifadesinin sonrasını zikretmeyerek ifadesini mutlak bırakması (s. 290), İbn

Dakikul'îd'in (ö. 702/1302) bir hadisin şerhi olarak zikrettiği 14 satırlık bir paragraftaki ifadelerini bağlamından koparıp baş, orta ve sonlarındaki önemli kayıtları silerek sadece 4 satırını zikretmesi (s. 300-2), *el-Muğnî*'nin naşir mukaddimesindeki Zehebi'ye ait bir paragraflık ifadeyi bağlamından koparması (s. 305), İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'deki tartışmalı bir hadis hakkındaki ifadesini bağlamından koparması (s. 314), Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-sünen*'deki 7 paragraflık bir ifadesinin sadece ilk ve son paragraflarını vermesi (s. 323-6) ve İbn Hacer'in *Tehzîb*'deki İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'ine dair ifadesinin son kısmını zikretmemesi (s. 348) bu başlık altında zikredilen hatalarıdır.

5- Bir âlimin görüşünü açıkça belirten ifadesinden şüphe edip uzak bir anlamı onun görüşü gibi sunması.

Bu başlık altında Dârimî (s. 145-7), Müslim (s. 149-58) ve İbn Hacer'e (s. 149-58) "men haddese" hadisinin zabtı ve açıklaması, İbn Hazm'a zayıfla amel etme (s. 326-7), İbn Hacer'e aşırı zayıfla amel ve hükümlerini delillendirme (s. 311-3) ve Zehebi'ye aşırı zayıfla amel etme (s. 302-6, 358-61) hakkında nispet edilen görüşler kaydedilmektedir.

6- Âlimlerin aslen söylemediği, hatta aksi yönde görüş beyan ettiği meselelerde onlara farklı bir görüş nispet etmesi.

Ahmed b. Hanbel'e zayıf hüküm delillendirmede kullanma (s. 81), İbn Teymiyye'ye zayıfla amelin cevazında icmâ ve aşırı zayıflarla amelin caiz olması (s. 94-5, 163-7), âlimlere zayıfın zayıflığının açıklanmasının vacip olmaması (s. 105-6), İbn Hacer'e aşırı zayıfla amele izin verme (s. 150-2), zayıfla hüküm delillendirme ve fezâilde aşırı zayıflarla amele izin verme (s. 313), Buhârî'ye zayıf sahihe tercih etme (s. 235), İbnü's-Salâh'a aşırı, orta ve hafif zayıfların tamamıyla amel etmeyi caiz görme (s. 196) ve İbn Huzeyme'ye aşırı zayıfla amel etme (s. 352) görüşlerini nispet etmesidir. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın "kâle" lafzına dair ifadesini *Ulümü'l-hadis* üzerine çalışan herkesin anlayışına ters düşecek şekilde sınırlandırması da dikkat çekicidir (s. 127-9).

7- Yeterli inceleme yapmayıp üstünkörü incelemeler dolayısıyla hatalı sonuçlara varma.

Zehebi'nin ahkâm ve fezâil hakkındaki ifadelerini yeterince düşünmemesi (s. 105-7), Ahmed Şâkir'e itirazdan sonra "zayıfın zayıflığını açıklamanın vacip olduğuna dair herhangi bir âlimden delil getiremezsiniz" demesi (s. 106-19), ruviye gibi temrîz sîgalarının müteahhir dönemde ortaya çıkması (s. 123-7), İbnü's-Salâh'ın ruviye hakkındaki ifadelerinin Buhârî'nin *es-Sahih*'teki muallaklarına ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'*'deki kullanımına zıt olması (s. 129-32) gibi iddiaları, İbn Hibbân'ın *es-Sahih*'teki bir başlık dolayısıyla eleştirmesi (s. 172-3), Ebû Şâme'nin kitabını hızlıca taraması (s. 203), İbnü'l-Arabî'nin ifadesini dikkatli incelememesi (s. 283), Hatîb el-Bağdâdî'den (ö. 463/1071) yaptığı naklin kendi görüşüyle çeliştiğini fark edemeyecek kadar aceleci ve dikkatsiz davranması (s. 275-6), âlimlerin kitaplarını incelemeksizin onlara bazı görüşler nispet etmesi (s. 330) ve İbn Teymiyye'ye nispet ettiği aşırı zayıf bir hadisle dahi mübah ve mekruh hükmünü delillendirmesi (s. 331) bu başlık altında zikredilebilecek hatalarıdır.

Sade ve akıcı bir dil tercih eden Yûsufî, Avvâme'nin muhaliflerine karşı yaptığı gibi herhangi bir tahkir ifadesi kullanmamıştır. Avvâme'nin adından sonra çoğu kez "Allah onu bağışlasın" (s. 83, 148, 154, vd.) gibi dua ifadeleri kullanmış, bazı hatalarını musibet gibi görek "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn" (s. 73, 106, 335, 357) demekten kendini alamamıştır. Yûsufî'nin Avvâme'nin ifadelerini ve kendi delillerini sunarken herhangi bir tahrifi ya da bağlamından koparma gibi faaliyeti tespit edilememiştir.

Yûsufî'nin Avvâme'nin kitabının tamamına değil sadece selef âlimleriyle ilgili iddialarına cevap vermesi (s. 15), Şevkânî ve diğer âlimlerin zayıfla ilgili görüşlerini incelememesi ve bazı tekrarlar kitabın eksiklikleridir. Metinde ise birkaç pürüz haricinde maddi hata bulunmamaktadır. Hatta Yûsufî atıf yaptığı bazı eserlerdeki yazım yanlışlarını da düzeltmiştir. Hadis, fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarını çok iyi kullanan Yûsufî, birkaç çalışma dışında modern çalışmalara başvurmamıştır. Özellikle konuyla ilgili Avvâme'nin tahkikini yaptığı Ebû Davud'un *es-Sünen* (s. 54), Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal* (s. 77), Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Kavlü'l-bedî'* (s. 151), İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef* (s. 250), Zehbî'nin *el-Kâşif* (s. 259), ve İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'inde (s. 259) geçen bilgilere başvurması önemlidir. Böylece Yûsufî, Avvâme'nin eserindeki bazı iddiaların, tahkik ettiği çalışmalarındaki bilgilerle çeliştiğini ortaya koymaktadır.

Burada son olarak Yûsufî'nin eksik bıraktığı ve Avvâme'nin hiçbir şekilde zayıfla amel etmemekle itham ettiği kişilere değinilebilir.

1- Şevkânî:¹¹ Avvâme onun konuya dair üç ifadesini nakleder. Yûsufî, birinci ifadesinin İbn Hacer'in sözüyle aynı olduğunu belirtip gerekli cevapları verir (s. 52-60). İkinci ifadenin kaynağı *İrşâdü'l-fuhûle* bakıldığında *el-Mesâdir*'den bir nakil ve bir itiraza verilen cevap olduğu görülür. Ancak Avvâme itiraz ve cevabı tek metin hâlinde Şevkânî'ye nispet eder. Üçüncü ifadesi vakıya mutabıktır, Avvâme'nin görüşüne uygun olmadığı için yaptığı itiraz da zayıftır. Avvâme, bunlara ek olarak *Veblü'l-gamâm*'daki "Âlimlerden bazısı hüccet olmayanlarla amel etmeye izin vermediler, bu doğru olandır" şeklindeki ifadesini "Âlimlerden bazısı zayıfla amel etmeye izin vermediler, bu doğru olandır" şeklinde tahrifle, *Keş-fü's-şübühât*'taki ifadesini de ortadan ve sondan kesip eksik olarak aktarır. *Neylü'l-evtâr*'da ise Şevkânî'nin takviyesi mümkün olan zayıfları hasen derecesine çıkardığı görülür.¹²

2- Sıddîk Hasan Hân:¹³ Avvâme'nin naklettiği metin doğru olsa da Sıddîk Hasan Hân'ın bu sözü söylemesinin sebebini açıklayan 5 satırlık kısım eksiktir. Zira devamında kitabında zayıfları da nakledeceğini söyler. Ayrıca Avvâme'nin Hasan Hân'ın üslubuna dair eleştirisi zayıf olduğu gibi eşiyile evliliği bağlamındaki ifadeleri de etik değildir. Ayrıca *el-Hitta fî zikri's-sihâhi's-sitte*'ye bakıldığında da onun takviyesi mümkün olan zayıfları hasen derecesine çıkardığı görülür.¹⁴

11 Avvâme, *Hükmü'l-amel*, s. 138-46.

12 Amman: Beytü'l-Efkâr, 2004, s. 1316.

13 Avvâme, *Hükmü'l-amel*, s. 146-7.

14 Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985, s. 125.

3- Tâhir el-Cezâiri:¹⁵ Avvâme buradaki ifadeleri de eksik nakleder. Avvâme'nin, yayınladığı eserlerdeki hatalara dikkat çeken hocası Ebû Guddê'nin (ö. 1997) neşrettiği *Tevcihün-nazar*'ı kullanmasına rağmen, hocasının ilgili yerlere herhangi bir not düşmemiş olmasını dikkate alması beklenirdi. Ayrıca eserine takviyesi mümkün olan zayıfların hasen derecesine çıkacağına dair bir bölüm koyan Cezâiri'nin¹⁶ de "hiçbir şekilde zayıfla amel etmediği" kesinlikle söylenemez.

4- Elbânî:¹⁷ Elbânî'yi söylediğini anlamamak ve âlimlere kin gütmekle suçlayan Avvâme, onun zayıfla mevzûyu eşit gördüğünü *Silsiletü'l-ehâdisid-daife ve'l-mevzû 'a'*'nın mukaddimesindeki 1 paragraflık ifadelerinden çıkarır. Ancak mukaddimenin devamındaki ifadelerden Elbânî'nin hadis kitaplarını okumayan ve duyduğu rivayetleri araştırmayan kimseleri kastettiğini görmezden gelir. Hâlbuki Elbânî'nin gerek bu kitabı gerekse de diğer eserleri bu iddianın da doğru olmadığını göstermektedir. Zira bu kitaptaki zayıflar takviye edilmeye müsait olmayacak kadar derecede zayıftır. Elbânî *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha*'da ise takviyesi mümkün olan birçok zayıfı hasen derecesine çıkarır.¹⁸ Avvâme'nin hiçbir şekilde zayıfla amel etmemekle eleştirdiği kişilerin tamamı takviye olamayacak derecedeki zayıfları kabul etmezler. Bu görüş ise ilk defa Şevkânî tarafından değil, rivayet asrından beri bütün âlimler tarafından kabul edilmiştir.

Yûsufî'ye göre mütekaddim âlimlere tabi olacağını söyleyen, araştırmacıya ön kabulle-rine veya bir görüş doğrultusunda tahrif edilen delillerle desteklenip yaygınlaşan görüşlere uymamasını ve hakikati aramasını tavsiye eden Avvâme'nin¹⁹ bu ifadelerinin yansımaları kendi kitabında görülmez. Zira o, âlimlere uymamış, onların kanaatlerini kendi görüşünü destekleyecek şekilde tahrif ve teville sunmuş (s. 327), hatta görüşüne uygun olmayan ifadeleri karşısında onları eleştirmiştir (s. 366). Delillere uymak yerine delilleri değiştirerek, görmezden gelerek ya da uzak ihtimalli birtakım sözlerden delil çıkararak kabul görmeyecek sonuçlara varmıştır. Öyle ki Avvâme'nin 272 sayfalık kitabında Yûsufî irili ufaklı 200 civarında tenakuz, tahrif ve hata belirlemiştir. Hadisçiler tarafından reddedilen ancak Hanefî ve mutasavvıfların delil saydığı kimi rivayetleri kurtarma ya da muhaliflerine cevap verme arzusunun Avvâme'yi bu duruma düşürdüğü söylenebilir. Yûsufî, Avvâme'nin zayıfın değerini yükseltmek, hatta neredeyse zayıfı sahihle eş görmek adına yaptığı ve daha önce benzeri görülmemiş derecede tahrif ve hataya neden olan aşırı güveni karşısında hayrete düşmemenin imkânsız olduğunu söyler (s. 107). Kitap, bir eleştiri çalışması olmasına rağmen zayıf hadise dair birçok meseleyi hadis ve fıkıh usulüne bağlı kalarak detaylıca incelemesi açısından önemlidir.

15 Avvâme, *Hükmi'l-amel*, s. 148-51.

16 Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1440/2009, s. 362-4.

17 Avvâme, *Hükmi'l-amel*, s. 154-68.

18 Örnekler için bk. I-VI, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995, I, 524, 554-6.

19 Avvâme, *Hükmi'l-amel*, s. 9.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Fred M. Donner. *İslâm'ın Doğuşunda Muhammed ve İnananlar* (trc. Ekrem Berkay Ersöz). Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021, 326 sayfa.

Necmettin Salih EKİZ*

İslâm'ın doğuşu ve yükselişi Batılı araştırmacıların en çok ilgisini çeken konular arasında yer almıştır. Bu konuda başta İngilizce olmak üzere muhtelif Batılı dillerde çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de yakın zamanda Ekrem Berkay Ersöz'ün çevirisiyle Türkçe'ye kazandırılan Fred M. Donner'ın *İslâm'ın Doğuşunda Muhammed ve İnananlar* başlıklı kitabıdır. Chicago Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü'nde uzun yıllar görev yapan Donner'ın 2012 yılında Harvard University Press tarafından yayımlanan *Muhammed and the Believers: At the Origins of Islam* başlıklı çalışmasının Türkçe çevirisi olan bu kitapta yazar genel okuyucu ve öğrenci kitesini hedef aldığını bizzat ifade etmiş (s. 23) ve bu doğrultuda gayet sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bu durumun kitabın çevirisine de yansıdığını ve çevirmenin aynı sadeliği ve anlaşılabilirliği Türkçe'de de muhafaza ettiği ifade edilebilir. Hasan Onat (ö. 2020) kitabın editörlüğünü yapmış fakat yayımlandığını görmeye ömrü vefa etmemiştir.

Beş bölümden oluşan kitabın girişinde yazar çalışmasının temel tezini ve gerçekleştirmeyi hedeflediği iki amacını belirtmektedir. Buna göre Donner'ın ilk amacı, İslâm'ın doğuşu hakkındaki hâkim oryantalist teze karşı çıkmak ve onun aksini ispatlamaktır. Bu tez özetle şöyledir: İlk Müslüman hareketi dinî değil, yerlici ve milli (*nativist and nationalist*) bir harekettir. Diğer bir ifadeyle Hz. Muhammed'in tebliği dinî değil, toplumsal ve ekonomik bir reform içermiş, bu sayede insanları etrafında toplayabilmiştir. Onun vefatından sonra gerçekleşen hızlı fetihlerin temel karakteri de aynıdır. Bu tezin savunucuları arasında Ernest Renan, Hubert Grimme, W. Montgomery Watt, L. Caetani, C. H. Becker, B. Lewis ve P. Crone gibi önde gelen birçok oryantalist zikredilebilir. Bu teze karşı çıkmak temel amacı olduğu için yazar kitabın başlığında özellikle “İnananlar” ifadesini tercih etmiştir. Ona göre “İslâm toplumsal, ekonomik ve ‘millî’ değil, dinî bir hareket olarak doğmuştu; özellikle de, erdemli davranış sayesinde kişisel kurtuluşa yönelik yoğun bir ilgiyi içeriyordu. İlk inananlar sadece kurtuluşu kesinleştirmek için gerekli olan dindarlık ve doğru davranış kavramlarıyla ilişkili oldukları ölçüde toplumsal ve siyasal meselelerle ilgilenmişlerdir.” (s. 18). Esasında mezkûr oryantalistlerin bu tutumu sadece İslâm'ın doğuşuyla ilgili çalışmalarında karşımıza çıkmaz; bilakis İslâm üzerine yaptıkları sair çalışmalarında dinî ve inanç boyutu genellikle görmezden

* Arş. Gör., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. necmettinsaliheliz@duzce.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-3123-4371

gelerek Müslümanları daha ziyade siyasi, toplumsal ve ekonomik bir okumaya tabi tutmuşlardır. Yine aynı bakış açısının bir sonucu olarak İslâm'ın kökeniyle de yoğun olarak ilgilenmişlerdir. İslâm'ın kökenini çevre din ve kültürlerde aramışlar, kimisi onun Yahudi ve Hıristiyan kökenli olduğunu ileri sürmüş, kimisi de daha geniş bir bağlam sunarak onu “Geç Antikite”nin (*Late Antiquity*) müşterek bir ürünü olarak göstermeye çalışmıştır.

Yazarın bu tezi, kendisi gibi uzun yıllar Chicago Üniversitesi'nde İslâm tarihi dersleri veren Marshall G. S. Hodgson'un *İslâm'ın Serüveni* başlığıyla dilimize kazandırılan önemli çalışmasındaki teziyle büyük ölçüde benzeşir. Nitekim Hodgson bu eserinde İslâm'ın doğuşu ve yayılışını dünya-tarihsel bir bağlama yerleştirmiş ve ilk Müslümanların temel motivasyonunun ekonomik ya da siyasiden ziyade dinî olduğuna dikkat çekmiştir. Bu açıdan Donner'ın incelenen kitabı, temel tez ve ifadelerdeki benzerliklere bakılarak *İslâm'ın Serüveni*'nin birinci cildinin muhtasarı olarak görülebilir ve Donner'ın Hodgson'dan -her ikisinin de Chicago'da görev yaptığını dikkate alarak- büyük ölçüde etkilendiği söylenebilir.

Yazarın ikinci amacı İslâm'ın doğuşu ve ilk dört halifeyi müteakiben iktidara gelen Emevîlerin önemine dikkat çekmektir. Zira pek çok yazarın aksine ona göre “Emevîler olmasaydı, bugün bildiğimiz haliyle İslâm'ın var olması bile mümkün olmayabilirdi” (s. 19). Başka bir deyişle, yazarın tüm çıplaklığıyla anlattığı kanlı fitne dönemine rağmen Emevîler, Müslüman hareketinin en önemli hedeflerini gerçekleştirmek için pratik yollar bulmaya çalışmışlar ve nihayetinde ümmetin birliğini sağlayabilmişlerdir.

Kitabın girişinde temel tezini ve amaçlarını bu şekilde ortaya koyan yazar, beş bölümden oluşan kitabının Birinci Bölüm'ünde İslâm'ın doğuşu arifesinde Yakın Doğu'yu ele almakta, Bizans ve Sasani İmparatorlukları arasında yaşanan mücadelelere değinerek Arabistan'ın konumuna dikkat çekmektedir. İkinci Bölüm'de kısaca Hz. Peygamber'in hayatını siyer kaynaklarında anlatıldığı şekliyle sunup ilk inananlar hareketinin karakterini incelemektedir. İslâm'ın başlıca iman ve ibadet esaslarını, nübüvvet müessesini ve cihat olgusunu bu bölümde ele almaktadır. Bu bölümde yazar ayrıca kaynak sorununa da dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere ilk kapsamlı siyer kaynakları Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık bir asır sonra kaleme alınmaya başlamış ve bu eserlerde doğal olarak hadis ilmindeki rivayet nakil kriterlerine tam olarak riayet edilmemiştir. Bu durumun bilincinde olan oryantalistler ilk dönem siyer kaynaklarına karşı duydukları güvensizliği her fırsatta dile getirmişler ve çalışmalarına bu doğrultuda şekil vermişlerdir. Son 50 yıl içerisinde şekillenen ve “Revizyonistler” adı verilen oryantalist grubun çalışmalarıyla bu şüpheli tutum zirve noktasına ulaşmış ve İslâmî kaynaklar tamamen güvenilmez sayılmıştır. Onlara göre İslâmî kaynaklar güvenilmez olduğu için aynı tarihte yaşayan diğer diğer din mensuplarının metinlerine ve o dönemde civardaki diğer toplumlarda kaleme alınan metinlere bakılmalıdır. Ancak bu şekilde tarafsız ve güvenilir bir tarih yazımı ortaya koyulabilir. Donner ise hepsinin güvenilir olduğunu kabul etmese de İslâmî kaynaklar hususunda orta yolu benimseyerek genel bir fikir sunması açısından onları vazgeçilmez görür.

Nitekim kitap boyunca sunduğu anlatıda büyük ölçüde geleneksel siyer ve megâzî literatürüne istinat ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca -revizyonistlerin “haricî delil” adını verdikleri ve temel hareket noktaları olan hususa karşıt bir örnek olarak- İslâm'ın doğduğu yıllarda yaşamış bir papazın Hz. Muhammed ve Müslümanların varlığına dair ifadelerini nakletmeyi de ihmal etmemektedir.

Yazar Üçüncü Bölümde dört halife dönemindeki fetih hareketlerini ele alıp kitabın tezi doğrultusunda bu hareketteki “dinsel” boyutu, Allah yolunda cihat etmeyi ve tebliği diğer insanlara ulaştırma gayesini ön planda tutmaktadır. Dördüncü Bölümde fitne dönemini incelemekte, Cemel ve Siffin Savaşlarını “Birinci İç Savaş”, Emevî hilafetinin ilk yıllarında Abdülmelik b. Mervân'ın hâkimiyeti tamamen ele geçirip istikrarı sağladığı döneme kadar yaşanan olayları da “İkinci İç Savaş” başlıkları altında anlatmaktadır. Son bölüm olan Beşinci Bölümde ise Emevîlerin İslâm'ı bir imparatorluğa dönüştürdükleri ve her anlamda Müslümanların birlik ve beraberliklerini tesis ettikleri tezini temellendirmeye çalışmaktadır. Kitabın sonundaki iki ekte “Ümmet Belgesi” şeklinde çevrilen Medine Vesikası ve Kubbetü's-Sahra'daki yazıtlar yer almaktadır. Yazar son olarak kitabın önemini artıran bir ileri okuma listesi ve bir lügatçe hazırlamıştır. Zira burada İslâm'ın doğuşu ve yayılışına dair Batılı dillerde hazırlanan pek çok çalışma sıralanmış, Batılı İslâm tarihi çalışmalarıyla ilgilenen araştırmacılar için çok kıymetli bir kaynakça sunulmuştur. Lügatçe kısmında ise kitapta sıklıkla kullandığı kavramları izah etmiş ve genel okuyucu kitlesi hedefini son bir kez daha tahakkuk ettirmiştir.

Neredeyse her bölümde sık sık kaynak sorununa işaret eden yazarın bir başka önemli çalışmasına burada işaret edilmelidir. 1998 yılında Darwin Press tarafından yayımlanan *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* başlıklı kitabını yazar tamamen kaynak sorununa hasretmiş ve hem Müslüman hem de Batılı yazarların İslâm tarihi kaynaklarına yaklaşımlarını ele almıştır. Yukarıda değinildiği gibi yazar bu çalışmasında her iki taraf hakkında da eleştirel bir bakış açısı benimsemiş ve orta yolu tercih etmeye çalışarak özellikle revizyonist ve diğer şüpheli oryantalistlere ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca burada incelenen kitabında yazarın sıklıkla başvurduğu Robert Hoyland'ın *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (The Darwin Press, 1998) adlı eseri de burada zikredilebilir. Zira Hoyland bu eserinde, kitabın adından da anlaşıldığı üzere İslâm'ın doğuşunu çevre dinlerin mensuplarının gözünden incelemeye çalışmış, el yazmaları ve kitabelere dayanan oldukça hacimli bir çalışma ortaya koyarak (889 sayfa) bu hususta temel başvuru kaynakları arasında yerini almıştır. Sean W. Anthony'nin Hz. Muhammed'in kendi döneminden itibaren hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler tarafından nasıl görüldüğünü etraflıca ele aldığı yakın zamanda yayımlanan *Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam* adlı kitabı da bu noktada zikre değerlidir. Bu kitapların da en kısa zamanda dilimize kazandırılması gerekmektedir.

Kitabın Türkçe çevirisi genel olarak başarılıdır. Mütercimın İslâmî terminolojiye hâkim olduğu da açıktır. Burada sadece iki hususa değinilebilir. Birincisi kitabın başlığında tercih edilen “İnananlar” ifadesinin İngilizce aslı “Believers”tır ve çeviride neden “Müminler” ifadesinin tercih edilmediğı sorusu akla takılmaktadır. Zira Türkçede yaygın olarak kullanılan “Müminler” kelimesi İslâmî terminolojiye daha uygundur. İlk bakışta çevirmenin aşırı bir Türkçeleştirme çabası içerisinde olduğu izlenimi uyandıran bu tercihin benzerlerine kitabın diğeryerlerinde rastlanmamaktadır. İkinci husus ise çeviride “muhacir” ve “ensâr” kelimelerinin -hayreti mucip bir biçimde- “göçmenler” ve “yardımcılar” şeklinde karşılanmasıdır. Mütercimın kitaptaki diğeryerlere vukufiyeti ve kitabın sonundaki lügatçede “muhacir” maddesinin de yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda bunun bilinçli bir tercih olduğuna hükmedilebilir. Zira bu iki ifade pek çok yerde geçmekte ve aynı kullanım ısrarla sürdürülmektedir. Bu tarz tercihlere gerek olup olmadığı veya ne derece isabetli olduğu ayrı bir tartışma konusu ise de çevirmenin ilgili tabirlerle alakalı Türkçede yeni bir kullanım ihdas etmeye çalıştığı izlenimi uyanmaktadır.

Genel olarak Batı dillerinden yapılan çevirilerde terimlerin çevirisinde bir tür kargaşa gözlemlenmektedir. İslâmî terimler çevrilirken mütercimler şahsi tercihler benimseyebilmekte ya da mütercimın alan hakimiyeti eksikliğinden dolayı hatalar yapılabilmektedir. Bu durumun önüne geçmenin yegâne yolu, çevirilerin İslâmî terminolojiye hâkim editörlerce yayıma hazırlanmasıdır.



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Ahmet Yaşar Ocak. *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel, Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Alfa, 2021, 446 sayfa.

Abdullah Taha ORHAN*

Modern zamanlarda Müslüman entelektüelleri en çok meşgul eden soruların başında İslâm toplumlarının Batı'ya nazaran neden geri kaldıkları meselesi gelmiştir.¹ Müslümanların kendilerine yönelik sistemli özeleştirimlerinin tarihi modernitenin ilk dönemlerine, Batı'nın buharlı makine devrimi zamanlarına kadar götürülebilir. Osmanlı'da Koçi Bey (17. yüzyıl) gibi âlim-bürokratlara hazırlatılan raporlar bunun bir örneğidir. 19. yüzyıla gelindiğinde ise bu sorunlar artık akut hâle gelmiş ve İslamcılık gibi isimlerle buna cevap üreten aksiyon ve düşünce ekolleri oluşmuştur. Ardından Cumhuriyet döneminde bu tartışmalara devlet eliyle tek bir cevap üretilmiş ve gerilemenin faturası genelde dine, özelde ise tasavvufa kesilmiştir. Nitekim 1925'te tekkeler kapatılarak toplumun ilerlemesinin önünün açılacağı düşünülmüştür.

Cumhuriyet döneminde pek çok entelektüel gerilemenin nedenlerine dair farklı izahlar getiren eserler kaleme almıştır. Gerileme paradigmasını yeni bir boyuta taşıyarak tasavvufun Müslümanları ekonomik olarak geri bıraktığını kitaplarıyla ispatlamaya çalışan ve aslen bir şeyh torunu olup bir tekke meşrûtasında dünyaya gelen Sabri F. Ülgener (1911-1983)² bu araştırmacıların önde gelen bir örneğidir. Tasavvuf tarihine dair muhtelif çalışmalarıyla tanınan Ahmet Yaşar Ocak, kendisine doğrudan atıf yapmasa da Ülgener'in bir devamcısı olarak, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri* adlı yeni kitabıyla bir asır önce geri kalmışlığın çaresi olarak sunulan reçetelerin 21. yüzyılda hâlen geçerli olabileceğini iddia etmektedir.³

* Dr.Öğr.Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. abdullahorhan@nevsehir.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-5055-4712

1 Gerileme paradigmasının 17. yüzyıl Osmanlı bilim tarihi açısından bir mit olduğunu iddia eden bir çalışma için bk. Khaled El-Rouayheb, "The Myth of "The Triumph of Fanaticism" in the Seventeenth-Century Ottoman Empire", *Die Welt des Islams*, 2008, sy. 48, s. 196-221. Bu makaleden hareketle tasavvufun ya da tasavvufi düşüncenin Müslümanların bilimsel gelişimini engellediği tezi ciddi şekilde sorgulanabilir.

2 Bu tez için özellikle bk. Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Der Yayınları, 1981.

3 Bu kitabın iddiasını daha iyi anlamak için, yazarın kitabın yayımlanmasından birkaç ay evvel Boğaziçi Üniversitesi Nafi Baba Tasavvuf, Tarih ve Kültürel Miras Araştırma Merkezi'nin organizasyonu verdiği "Tasavvuf İslam Tarihinde Bir Kırılma mıdır?" başlıklı konferansa bakılabilir. Yazar bu konuşmasında kitaptaki tezini özetler (<https://youtu.be/gYUdkPud70o> [erişim tarihi: 13.11.2021]).

Okur kitabı eline aldığı anda velâyet kavramı bağlamında uzman bir tarihçinin tasavvufun tarihî ve sosyo-kültürel boyutlarına dair analizlerini okuyacağını düşünse de aslında durum böyle değildir. Zira eser bir tarih kitabından ziyade bir teoloji kitabına, hatta *milel-nihal* türü bir kitaba benzemektedir. Nitekim yazar pek çok yerde ve açık yüreklilikle kitabın amacının “velâyet teorisinin İslâm zihniyet, inanç ve toplumsal tarihinde büyük bir kırılma yarattığına dikkat çekmek”⁴ (s. 24) olduğunu ifade etmektedir. Kitabın sonuna gelindiğinde yazar bu kitapta yaptığının esasen, “büyük kırılma tezi” (s. 417) teorisini inşa etmek olduğunu da açıkça belirtmektedir. Ocak’ın kitapta sıkça tekrarladığı “kırılma tezi” şu gibi cümlelerle biraz daha dikkat çekici bir hâl alır: “İbn Teymiyye ve İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye gibi önemli simaların bütün karşı çıkışlarına rağmen yaklaşık on birinci yüzyıldan beri tasavvuf ve velâyet kurumu artık müslümanlığın bir parçası haline gelmiştir” (s. 208). Bu cümlesiyle eserde bir tarihçi olarak değil, bir teolog olarak konuştuğu görülen yazarın hedefinin daha en başından, tarih bilimi disiplini içerisinde bir tespit yapmak, velâyet kavramını/kurumunu bağlamsallaştırmak, bağlamını genişletmek ya da yeni bir bağlama yerleştirmek olmadığı anlaşılmaktadır. Yazar bu kitapla İslâm dininin öğretilerinden, ana-akım Ehl-i sünnet itikadından teolojik bir sapma olarak gördüğü tasavvufun neden bu anlamda bir kırılma olduğunu, velâyet kavramını tasavvufla eşanlamli kullanarak göstermeye çalışmaktadır. Özetle bu kitapta bir tarihçi gibi konuşulmaması eserin söylem gücünü düşürmektedir. Nitekim yazarın kitap boyunca sıklıkla “şüphe yok ki, hiç şüphesiz, ayan beyan ortada, aksi iddia edilemez gerçek” (s. 11, 43, 54, 61, 95, 219 vd.) gibi akademik üsluba çok da uygun düşmeyen ifadelerle okuyucuyu kendi gibi düşündürmeye çabalaması da aynı bakış açısının bir sonucudur.

Eser tasavvufun kökenine dair tartışmalarla (s. 35) başlaması yazarın aslında bu kitapla amacının sadece velâyet ya da başlıkta geçtiği şekliyle “kâinatın görünmez yöneticileri” dediği ricâlü’l-gayb değil, topyekûn tasavvufun bir sapma olduğunu ispatlamak olduğunu gösterir. Zira yazar tasavvufun henüz erken dönemlerde İslâm dışı mistik felsefe ve geleneklerden etkilenerek *bozulmuş* bir şey olduğunu savunacaktır. Ocak’a göre tartışmasız bir biçimde velâyet, tasavvufun temel kurumudur (s. 220). Ancak tasavvuf düşüncesi için merkezî kavramlardan biri olsa da tüm tasavvufu velâyete hasretmek, oluşan kütüphaneler dolusu literatürü göz ardı etmek anlamına gelecektir. Nübüvvet-velâyet ilişkisi problemi tasavvufun kilit meselelerinden biri olmakla beraber, ahlak, ahlaktaki değişimin sistematiği olan hâller ve makamlar, insan/âlem-Tanrı ilişkileri, varlık ve bilgi, bilgi-eylem ilişkisi gibi konular da tasavvuf ilminin temel problemlerindedir. Nitekim İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) öncesi tasavvuf ilminin mevzûu ahlaktaki değişim, mesâili ise hâller ve makamlardır.⁵

Ocak burada tasavvufun kökenine dair görüşleri üçe ayırarak kendisini Massignon’un (ö. 1962) da içinde olduğu ılımlı kanada yerleştirir (s. 38). Ancak bu iddianın yanlışlığı

4 Eserden doğrudan yapılan alıntılarda yazarın imlasına uyulmuştur.

5 Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul: Klasik, 2015, özellikle s. 298-99; Ekrem Demirli, “Tasavvufun Bir Din Bilimi Haline Gelmesi: Ümmi Geleneğin Dönüşme Süreci Nesnel Bilim Alanının Genişlemesi”, *Journal of Balkan Studies*, 2021, I, sy. 1, s. 7-37.

kitap boyunca gözlemlenmektedir. Nitekim Massignon “aşk şehidi” diye andığı Hallâc’ı (ö. 309/922) tebci eden üç ciltlik muhalled bir eser yazmışken Ocak’a göre Hallâc’ı da netice veren tasavvuf bir sapmadır ve genel olarak sufiler -aynen Hallâc gibi- rasyonel düşünceden uzak meczûblardır (s. 216-7).

Yazara göre velâyet teorisinin İslâm dışı felsefi ve mistik çevrelerden ödünç alındığı “bir gerçektir” (s. 43), öyle olmasaydı bu kavram 3./9. asırdan önce de bu anlamda kullanılırdı. Devamla yazar “bu tarihsel vakayı tevil veya reddetmek beyhude bir çaba olur” (s. 54) ve “bunun bir vakia olduğu hususunda şüphe yoktur” (s. 61) diyerek okuru ikna etmeye uğraşır. Ancak burada teorik olarak şu hataya düşer: İslâm bilimlerinde tarih boyunca ortaya çıkmış her kavram Hz. Peygamber döneminde, sonradan kazandığı anlamlarla elbette mevcut değildi. Örneğin fıkıh, kelâm ve hadis ilimleriyle bu ilimlerin terminolojileri de o dönemde yoktu. Öyleyse biz fıkıh veya kelâm terminolojisindeki herhangi bir kavram için de velâyet için söylendiği gibi “İslâm dışı kaynaklardan ödünç alınmıştır” mı demeliyiz? Bununla ilişkili bir diğer nokta, yazarın kitap boyunca çokça kullandığı “etkilenme” argümanının belirsizliğidir. Yazara göre iki kültür, felsefe, düşünce ya da değerler sistemi karşı karşıya geldiğinde muhakkak etkilenme olur ve bu durum özün bozulması anlamına gelir. Ancak eserde alttan alta savunulan “sahih İslâm”ın nasıl korunduğuna ilişkin bir tespit yer almaz. Zira yeni kültürlerle, yeni geleneklerle karşılaşan sadece tasavvuf ya da sufiler olmayıp bütün bir İslâm düşüncesi ve Müslümanlar da bu tarz bir “etkilenmeye” maruz kalmış olmalıdırlar.

Kitapta sıkça tekrarladığı argümanını “bu gerçek, hiçbir yoruma, teville ve tartışmaya yer bırakmayacak kadar açık ve ortadadır” (s. 95) gibi cümlelerle destekleyen yazara göre tasavvuf yüzünden “rasyonel düşünce giderek kaybolmaya yüz tutmuş, onun yerini artık ilham, keşif ve keramete dayalı bilgi” (s. 95) almış ve neticede “tasavvufun hakimiyeti bilimsel ve akılcı düşünceye itimadın azalmasına” (s. 96) neden olmuştur. Dahası tasavvuf “İslâm’ın yozlaşmasına yol açmış ve akli düşünceyi, bilimi önemsizleştirmiş”tir (s. 98). Yine tasavvuf yüzünden aklın önemi ve akli kullanma ihmal edilerek rasyonel düşünce, tecrübi bilim ve bilimsel araştırma değersizleştirilmiş, akıl yerini ilhama bırakmıştır (s. 224).⁶ Bu görüşleriyle yazar aslında kitap boyunca hiç atfı yapmamış olsa da tam olarak Ülgener’in yaklaşık 75 sene önce söylediklerini tekrarlamıştır. Kitabın ilerleyen bölümlerinde bu iddianın bir devamı olarak sufilerin “tabiat bilimleri gibi şer’î ilimlerin de herhangi bir kıymeti olduğuna inanm(adıkları)” iddia edilir (s. 384). Oysa yazarın bu iddiasının aksine 3./9. asırdan itibaren fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimler ve başta tıp olmak üzere çeşitli doğa bilimleriyle iştigal eden birçok sufi vardı. Ayrıca keşif (ve ilham) tasavvufun bir bilgi yöntemi değil, dış dünyadan ve naslardan alınan bilgilerin eyleme dönüştürülmesiyle Hak tarafından insanın kalbine ilkâ edilen tasavvufi verinin adıdır. Burada henüz teyit edilmemiş veri ile bilgi ayırımına dikkat çekilmelidir. Nitekim sufiler akli süreçlerle ve nasların verdiği bilgilerle teyit edilmemiş veriye değer atfetmemişlerdir. Başer’in eserinde gösterdiği üzere son tahlilde tasavvuf ilminin

6 Sufilerin bilgi teorisinin, tasavvuf ilminin epistemolojisinin burada resmedildiği gibi olmadığına dair bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 148-170.

metodu diğer din ilimlerinde olduğu gibi istinbâttır, sufiler için akıl yürütmenin önemsiz olduğu gibi iddialar yersizdir, zira sufilere göre tasavvufî eğitim, yani ahlaklanma/tahalluk süreci, esasen aklın yetkinleştirilmesi, tahkike ulaşılması yani tahakkuk sürecinden ibarettir.⁷

Ocak'a göre 3./9. asırda gelişen velâyet teorisiyle Kur'an'da geçen velî kavramının hiçbir ilgisi yoktur (s. 101-3). Velâyet kurumu "dört halife döneminde **dahi** mevcut (değildir)" (s. 222. Vurgu bana ait). Burada yazar Hz. Peygamber'den sonra oluşan dinî ilimlerin ve terminolojilerinin tarih boyunca dinamik şekilde yeni anlamlar kazanarak ilerlediğini göz ardı etmektedir.

Yazara göre velâyet düşüncesini tasavvufun merkezine yerleştirerek onu saptıranların başında gelen İbnü'l-Arabî'nin "entelektüel kişiliğinin oluşmasına ilk katkıyı İbn Rüşd" sağlamıştır (s. 130). Ancak yazar, henüz 15 yaşındaki İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'de bilgi teorisi anlamında kafa tutan meşhur "evet, hayır" kıssasından habersiz gibidir.⁸ Diğer taraftan yazara göre "sentez" olmayan bir düşünür ya da ilmî sistemimiz yoktur -burada "sentez" pejoratif anlamda kullanılmaktadır- (s. 154). Nitekim İbnü'l-Arabî de bu iddiadan nasibini almaktadır.⁹ İbnü'l-Arabî'yi "ötekileştirme" gayreti içinde olduğu görülen yazarın iddiasına göre o aslında en çok Mağrib'den getirdiği düşünceleriyle Anadolu'da çok da etkili olamamış, kendisine daha çok İranlı sufiler şerhler yazmışlardır (s. 198).¹⁰ Buradan hareketle de yazar zaten daha öncesinde velâyet düşüncesiyle Şîa arasında kurduğu ilişkinin İbnü'l-Arabî sonrasında da devam ettiğini zımnen göstermek istemektedir (s. 188-198). Bu iddianın geçersizliği Konevî ile başlayan ve genelde Anadolu ve özelde Osmanlı menşeli şârihlerin sayısının çokluğuyla kolayca görülebilir. Ayrıca "İranlı sufi" olarak anılan şârihlerin büyük bir kısmı da Şîî değildir.

Yazar kitapta velâyeti hedef alırken onunla ilgili kerâmet, şathiyeye, cezbe, ricâlü'l-gayb, insan-ı kâmil gibi kavramları etraflıca ele alıp onları da bağlamlarından kopararak aşırı yorumlara tabi tutar. Örneğin cezbeyi delilik olarak anlar ve kavramı bir tasavvufî hâl olarak içeriğinden soyutlar (s. 216).

Yazar aslında kitabın ortalarında bir bölüm sonu olarak yazdığı sayfalarla (s. 224-6) kitabın sonucunu da yazmış gibidir ve devamında gelen yaklaşık 200 sayfa bu argümanlarına sadece bir ek konumundadır. Burada serdettiği görüşler de tarihsel olmaktan öte teolojiktir. Örneğin "Daha önce peygamberlerin yanında benzer özelliklere sahip velî denilen

7 Özellikle hicri ilk üç asır itibarıyla sufilerin akıl ve ahlak arasında kurdukları bu ilişkiye dair bk. Hacer Nur Babacan, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi* (yüksek lisans tezi, 2019), İstanbul Üniversitesi SBE.

8 Geniş bilgi için bk. Kadir Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd İle Görüşmesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, IX, sy. 23, "İbnü'l-Arabî" özel sayısı - II, s. 221-240.

9 Yazar "İbn Arabî tasavvufun Einstein'ıdır" (s. 14, 128) gibi kulağa garip gelen cümleler kursa da onu sahih İslâmî ifsat eden bir dâhi olarak gördüğü söylenebilir.

10 İbnü'l-Arabî'nin eserlerine yapılan şerhler hakkında bilgi için bk. Mehmet Salih Geçit, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî Lehinde ve Aleyhinde Yazılan Eserlere Genel Bir Bakış", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi*, 2019, sy. 4, 1-34; ayrıca bk. Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2017, XV, sy. 30, s. 211-240.

ikinci bir şahsiyet yer almazken, yaklaşık 9. yüzyıldan itibaren nebini yanına velî, mucizenin yanına keramet yerleştirilerek bir dikotomi yaratılmıştır” (s. 226) diyerek tam olarak kelami ve tasavvufi bir problem olan nübüvvet-velâyet sorununa temas etmektedir.¹¹ Diğer taraftan yazar sanki peygamberlerin yanında olanların mutlak eşitlik içerisinde olmaları gerektiğini, aralarında maddi ve manevi herhangi bir hiyerarşi olamayacağını ima etmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin, ashâbı içerisinde sınıflardan bahsetmesi (suffe ashâbı, ensar-muhâcirîn, Bedir ashâbı, muhdesler, siddîklar, şehitler vb.) Ocak’ın argümanının teolojik olarak da isabetli olmadığını gösterir. Burada yazarın, konudan sapmak pahasına, “sahih İslâm”ı savunma gayretiyle konuştuğu da kaydedilmelidir: “...şeyhler(in) son derece sübjektif ve şahsi planda cereyan eden keramet, rüya, keşif ve ilhamını İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’an-ı Kerim ve Peygamberin sahih hadis ve sünnetine tercih edecek kadar ileri gitmiş(lerdir)” (s. 226).

Velâyetle ilgili kavramları ansiklopedik bilgiler vererek anlattığı bölümlerde yazar tekrarlarına devam eder: “Tasavvufun kurumlaşmasını takiben İslam dünyasında rasyonel düşüncenin ve bilim anlayışının değersizleştirilmesi sonucu Müslüman kamuoyunda velâyet kurumu artık nübüvvetten sonra ikincil mevkiye yerleşti” (s. 245). Yazar, içinde Izutsu (ö. 1993), Chittick ve Mahmud Erol Kılıç gibi isimlerin de yer aldığı günümüz tasavvuf ve İbnü’l-Arabî araştırmacılarının da “çeşitli entelektüel yorumlar ve tevillerle işleyerek” halkı velâyet ve türevi inançlar konusunda yanlış yönlendirdiğini ima eder (s. 259). Yazarın, La’lîzâde’nin (ö. 1159/1746) *Sergüzeşt*’ini “cirmi küçük cürmü büyük” olarak nitelemesi (s. 304) de eserin bilimselliğine gölge düşürür. Ocak tırnak içinde vererek alıntı olduğunu ima ettiği bu cümle için kaynak zikretmemiş ve kendi cümlesinin içine monte ederek aynı kanaati paylaştığını göstermiştir.

Yazarın kullandığı dikkat çekici enstrümanlardan biri farklı zaman ve mekânlarda yaşamış şeyhlerin hangi unvanlarla zikredildiğine dair hazırladığı listedir (s. 312-4). Yazar burada tarihsel bir okuma yapıp farklı zamanlarda benzer nitelikteki şeyhlerin unvanlarının nasıl farklılaştığını incelemeyi, böyle yapılırdı buradan önemli neticeler çıkarılırdı. Listenin ardından “söz konusu sūfinin giderek zaman içinde ne kadar yüceltilip takdis edildiğini gösterir” dese de listede aslında bir ismin, örneğin ilk sıradaki Abdülkâdir-i Geylânî’nin (ö. 561/1165-6) unvanlarının kronolojik bir takibi yoktur. Üstelik zaman ilerledikçe unvanların takdis seviyesinin arttığına dair herhangi bir işaret de yoktur. Bu listenin bir diğer problemi seçilen isimlerin herhangi bir kıstasa göre belirlenmemiş olmasıdır. Örneğin İbnü’l-Arabî’nin yanı sıra tarihçi Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484’ten sonra) de listede yer almaktadır.

Yazar kitapta teolojik bir inşa yaptığını aslında sonlara doğru lafzen de ifade eder. Zira Beşinci Bölüm “Şii Teolojide Velâyet Teorisi ve Türevleri: *İmam, Mehdi, Kutup*” (s. 319) başlığını taşır. Kitabın, mükerrer ve çokça ansiklopedik bilgi içeren fakat literatüre katkı

11 Nübüvvet-velâyet ilişkisi sorununu tasavvufun bir ilim olarak teşekkülünün merkezine alan bir değerlendirme için bk. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 167-171.

sunmayan ikinci yarısında yer alan ve kitabın geneliyle en ilgisiz başlıklardan biri de aslında burasıdır. Nitekim bu bölümde yazar çeşitli Şii mezheplerdeki velâyet düşüncesini ansiklopedik bilgilerle tasvir etmeye çalışır. Son bölümde ise ricâlü'l-gayb konusunu tasvirî olarak ele alır. Burada da yazar tarihçilik yapmaz. Nitekim ricâlü'l-gayb ile ilgili sufilerin kullandığı rivayetlerin sıhhatine dair, bir tarihçinin müktesebatı ile örtüşmeyecek biçimde sanki bir hadis araştırmacısı gibi hadislerin sıhhati üzerine değerlendirmelerde bulunması ilmî açıdan problemlili görünür (s. 363).

Sonuç olarak Ocak'a göre "Ekberî devrim" İslâm tarihinde "büyük kırılma"yı yaratmış ve "tasavvuf İslâmı ve Müslümanları pasifize ederek eski yaratıcı dinamizmini kaybettirmiş, onları akıl ve yaşadıkları hayatı kavramak demek olan bilimden koparmıştır" (s. 417). Tasavvuf İslâm'a bu zararı vermekle kalmamış, dahası sömürgeciliğe altyapıyı hazırlamış, "emperyalizmin sömürüsüne boyun eğip iç dünyalarına kapanacak bir zebunluğun yolunu açmıştır" (s. 418).

Nihayetinde üzerine çokça çalışılmış, farklı dillerde tasavvuf ve velâyetle ilgili literatür ciddi şekilde izlenmiş olsa da meseleyi gerileme paradigması bağlamında ele alması eseri hayli zayıflatmıştır. Diğer taraftan yazarın bu bağlamdaki hedefi de tam olarak gerçekleştirilememiştir. Nitekim neredeyse tüm tartışmayı üzerine inşa ettiği "etkilenme" ve "kırılma" tezleri muğlaklığını korumaktadır. Kitaptan "Ne neden nasıl kopmuştur?", "Kim kimden nasıl etkilenmiştir?", "Öz diye bir şey var mıdır?", "Eğer bir öz var ise etkilenme muhakkak surette özün tefessüh etmesi anlamına mı gelir?", "Etkilenme var ise etkilenen sadece İslâm ve Müslümanlar mı olmuştur?" gibi soruların cevaplarını bulmak ya da çıkarmak oldukça güçtür. Ayrıca kitabın metodolojik bir zaafı malul olduğu da söylenebilir. Zira yazar belli bir döneme ya da soruna odaklanmak yerine İslâm'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar tasavvuf, velâyet ve ilişkili kavramları genel hatlarıyla incelemeye gayret etmiş, bunu yaparken de "tasavvuf Müslümanları geri bıraktırdı" argümanını sürekli tekrarlamasına rağmen bu geri bıraktırmanın ne zaman, nasıl gerçekleştiğine değinmemiştir. Örneğin velâyet düşüncesi yüzünden belli bir zamanda, belli bir mekânda, belli Müslümanlar bilim yapmayı/bilgi üretmeyi bıraktılar mı? Dahası tasavvufun İslâmı pasifize ederek "eski dinamizmini" yitirdiği iddia edilse de tasavvufun erken dönemlerden itibaren İslâm bilimleri arasında yer aldığı düşünüldüğünde örneğin yazarın da iddia ettiği gibi 3./9. asırda velâyet düşüncesinin sistematik hâle gelmesinin ardından mı İslâm dinamizmini kaybetmiştir? Yazarın gerileme paradigmasına göre bir gerileme varsa bunun henüz 3./9. asırdan başlaması gerekir ki bu da izahı güç bir tarihyazımı örneği olur.

Ocak velâyet konusunda, kitabın başlığında iddia ettiği gibi sınırları belirlenmiş "tarihsel, sosyolojik ve eleştirel" bir analiz yapsaydı literatüre bir katkı yapmış sayılırdı. Ancak Ocak'ın kitabı şu hâliyle sınırları çizilmemiş, tüm zamanlarda ve mekânlarda velâyet ve ilişkili kavramlara dair ansiklopedik bilgiler içeren, metodolojiden yoksun bir görünüm arz etmektedir. Ocak'ın da merkeziliğini tespit ettiği bir isim olan Hakîm et-Tirmizî (ö. 298/910

[?])¹² özelinde velâyet düşüncesi üzerine Aiyub Palmer'in yakın zamanda yayımlanan *Sainthood and Authority in Early Islam: al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of Wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate* adlı eseri bu konuda yapılmış örnek bir çalışma olarak zikredilebilir.¹³ Son olarak Ocak'ın muğlak bıraktığı en önemli noktalardan biri olan, velâyetin ve genel olarak tasavvufun İslâm dışı kültürlerden etkilenmesi (*büyük kırılma*) teorisini doğru bir bağlama yerleştirerek yanlışlayacak başarılı bir çalışma için John Zaleski'nin, erken dönem (hicri ilk üç asır) zâhid/sufilerinin Hristiyan mistiklerinden etkilendiklerini fakat bu etkilenmenin tek taraflı olmadığı gibi basit bir ödünç alma değil, yeni ve kendine has bir zühd/mistisizm geleneği inşa etmek suretiyle gerçekleştiğini iddia ettiği yakın tarihli doktora tezine bakılabilir.¹⁴

-
- 12 Vefat tarihi daha evvel 320 diye bilinirken Aiyub Palmer ve Geneviève Gobillot gibi araştırmacıların son çalışmalarıyla bu tarih 298'lere kadar çekilmiştir. Örnek olarak bk. Gobillot, "al-Ḥakīm al-Tirmidhī", *Encyclopaedia of Islam, THREE* (ed. Kate Fleet v.dgr.), http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30216 (erişim tarihi: 30.10.2021).
 - 13 Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam: al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Theory of Wilāya and the Reenvisioning of the Sunnī Caliphate*, Leiden, Boston: Brill, 2021.
 - 14 John Zaleski, *Christianity, Islam, and the Religious Culture of Late Antiquity: A Study of Asceticism in Iraq and Northern Mesopotamia* (doktora tezi, 2019), Harvard Üniversitesi. Yazarın iddiasını özetlediği şu cümleleri burada zikredilebilir: "As I argue, Muslims transformed Late Antique models of asceticism and in so doing led Christians to reshape their own ever-evolving monastic traditions. Far from imitating Christian asceticism (as has been suggested by scholars in the past), Muslims thus created self-consciously Islamic traditions of ascetic practice" (s. 1).



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Brett Wilson. *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümeleeri: Türkiye'de Yazılı Kültür ve Modern İslâm* (trc. Ceren Can Aydın). İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, 326 sayfa.

Gülnur KÜLÜNKOĞLU*

Kitabın yazarı Brett Wilson, İstanbul'a yaptığı araştırma gezilerinden birinde Mehmet Akif Ersoy'un yeni bulunan meali vesilesiyle düzenlenen bilimsel bir toplantıya katılır. Yazar, toplantının hem mealin bulunmasından dolayı keyifli hem de oldukça resmî atmosferini dikkate değer bulur. Türkiye, Akif'in mealini neredeyse her düzeyde sevinçle karşılamaktadır. Bu vesileyle Wilson, ilk Kur'an tercümelerinin ulema tarafından nasıl olumsuz bir tepkiyle karşılandığına değinir. Yazar burada Haşim Nahid, Kazım Kadri, Mehmet Akif Ersoy, Musa Carullah Bigiyef gibi reformcular tarafından benimsenen ve ulemanın tepkisini çeken bir tür olarak Kur'an tercümelerinin ortaya çıkışından yaklaşık 90 yıl sonra neredeyse bütün kesimler tarafından benimsenmesinin izlerini sürer. Bu bakımdan Türkiye'de tercümeleer, tercüme olmaktan daha fazlasını ifade etmektedir ki bu kitap, "daha fazlası" olarak ifade edilen bu kısım ile ilgilenmektedir (s. 9, 10, 25).

Macalester Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan Wilson'ın, geç dönem Osmanlı'da ve modern Türkiye'de Kur'an'ın basım ve tercümesi meselesine dair birçok çalışması bulunmaktadır. Bu alanda daha çok tercüme meselesine dair çalışmalar yapıldığına dikkat çeken yazar, kitabı telif amacını açıklarken tercüme meselesinde iki tür eğilimden bahseder. Ya Kur'an'ın tercüme edilip edilemeyeceği tartışmaları hakkında çalışmalar yapılmış ya da tercüme tekniği ve mütercimnin kelime tercihleri üzerinde çalışılmıştır. Bu sorunların hiçbirini kendisine sorun edinmeyen yazarın asıl meselesi, tercümelerin modernleşme sürecindeki tarihî arka planını ve yaşadıkları koşullarla başa çıkmada Müslümanların bu türü neden önemli gördüklerini ortaya koymaktır (s. 21).

Wilson, bir giriş ve sekiz bölümden oluşan araştırmasının kapsamını tarihsel olarak 1840-1940 yıllarıyla sınırlandırmıştır. Yazar, kitabının ilk iki bölümünü geç dönem Osmanlı'da basım faaliyetlerinin tarihine ayırmıştır. "Uygarlığın Kaynağı: Yazılı Basın ve Kur'an'ın İlegal Nüshaları" başlıklı Birinci Bölüm'de Kur'an basımı hakkındaki tartışmalara değinilerek bu tartışmaların eğitimin yaygınlaştığı ve kitap talebinin arttığı bir bağlamın ürünü

* Dr., İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı. g.kulunkoglu@hotmail.com,
ORCID: 0000-0003-2464-8170

olduğuna işaret edilmektedir. Yazar, mushaf basımına izin verilmemesini ulemanın otoritesi ve katiplerin işlerini kaybetmesi gibi kaygılar üzerinden inceler. Neredeyse 19. zyılın sonlarına kadar devam eden yasağın arka planının ele alındığı bu bölümde, Osmanlı Müslümanlarının basılı bir nüshayla karşılaşmalarının Venedikli tüccarlar vasıtasıyla illegal yollarla olduğuna işaret edilir. Bu tarihlerde Hristiyan liderleri Kur'an'ın tercümesini basmaya sevk eden sebeplere de değinilerek Latince Kur'an tercümelerinin kutsal metnin etkisini azalttığı düşüncesine dayanarak "İslm'a geçme tehdidi"yle mücadelede önemli işlev gördüğüne dikkat çekilmiştir. Yazar, Hristiyan dünyanın Kur'an'ın tercümesinin basılmasındaki diğer motivasyonunun ise tercümelerin, Müslümanların inancını değiştireceği düşüncesi olduğunu vurgulamıştır (s. 49 vd.).

"Kur'an'ın Osmanlı Edisyonları" başlığını taşıyan İkin-ci Bölüm, Osmanlı'nın 1871'den itibaren mushaf basımına getirdiği yasakları gesetmesi sürecini ele almaktadır. Bu sürecin başlamasında bir taraftan yasa dışı nüshaların cazibesinin artışı, bir taraftan düşük maliyetli ancak daha kaliteli mushaf temin etme isteği etkili olmuştur. Süreci karşıt görüşler üzerinden inceleyen yazar, Londra'da basımı savunan Namık Kemal ile Osmanlı coğrafyasında basıma karşı çıkan Ali Suavi'nin yazıları çerçevesinde meseleyi ortaya koyar. Özellikle ticari kr elde etmenin bu basımda temel bir motivasyon olduğunu, Fanton ve Namık Kemal'in ilişkilerini, Kemal'in Londra'daki basıma meşruiyet kazandırmak için yazılarıyla mücadelesini ele alır. Suavi ise Londra'da kullanılan mürekkebin necis olduğu gibi iddialarla hattatların menfaatlerini korumak için yazılarıyla karşıt düşünceyi temsil etmektedir (s. 77 vd.). Yazar 1873'te el yazması Kur'an nüshalarının gitgide azalması, Kur'an'a sahip olmak isteyenlerin kusurlu baskılara ve kaçakçılara başvurmak zorunda kalması gibi gerekçelerle Osmanlı Devleti'nin bizzat Kur'an basımı yapma kararı aldığı süreci ele alır. Ahmet Cevdet Paşa tarafından yürütülen proje neticesinde 1874'te Osmanlı'nın ilk resm mushafı basılmıştır. Yazar, Osmanlı'nın basım işini kr amacı gütmeden sadece ihtiyaı karşılamaya yönelik bir yaklaşımla, modernleşen okul sistemi ve sultanın İslm birliği temin etme amacının da etkisi ile başlattığına dikkat çeker. Kur'an'ın basılmasını, Kur'an tercümelerinin ortaya çıkışında bir basamak olarak değerlendiren yazara göre mushaf basımı sultanın otoritesinin bir sembolü olduğu gibi bir Türkçe tercüme de Türk milletinin sembolü olma düşüncesinin yolunu açmıştır (s.87 vd.).

"Anadilde Tefsirler ve Yeni Entelektüeller" başlığını taşıyan nc Bölüm'de yazar, tercümeler için bir sıçrama tahtası olarak gördüğü Kur'an basımını ele alır. Halkın eğitiminin yaygınlaştığı ve matbu metinler aracılığıyla bu ihtiyaın sağlandığı dönemde bu eserler, hitap kitle-sine uygun olarak şekillenmiştir. Bu durum tefsir alanını da etkilemiştir. Bu bölümde Ayıntbi Mehmet Efendi ve İsmail Ferruh Efendi'nin eserlerini inceleyerek her iki eserin de halk için ortaya çıktığını vurgulayan yazara göre bu süreçte ortaya çıkan kısmi tefsirlerle birlikte bu türdeki literatür halka hitap ederek "yeni bir tefsir türü"n şekillendirmiştir (s. 110 vd.).

Eserin "Politikleşme: Yeni Arapılık, Misyonerler ve Jn Türkler (1908-1919)" başlıklı Dördüncü Bölüm', Müslümanların birliği ve siyasi varlığı meselesinin Kur'an

tercümesine yansımalarını ele alır. Özellikle Arap dili etrafında birlik sağlama amacına dayalı olarak Reşid Rıza'nın tercüme karşıtı tavrı bu bölümde irdelenir. Birlik sağlama amacı, tercüme taklit edilemez metnin yerine geçme tehdidi üzerinden gündeme gelmektedir (s. 143). Rıza, Kur'an'ın anlaşılması ve uygulanmasının Arapça üzerinden olması gerektiğini ve hatta bütün Müslümanların Arapça öğrenmesinin zorunlu olması gerektiğini savunur (s. 144). Bu bölümde ele alınan diğer bir mesele de misyonerlerin tercüme meselesinde önemli bir yer edinmesidir. Misyonerlerin Kur'an'ın "İncil'den daha değerli olduğunu göstermek" amacıyla Asya ve Afrika dillerine çeviriler üzerinde çalıştıkları dile getirilmiştir. Zira tercüme Arapça bilmeyenlerin İncil ile Kur'an'ı karşılaştırmasını sağlayacaktır. Misyoner yayıncılar bu düşünceyle tercüme destek vermiştir (s. 151). Bu bağlamda yazar için Samuel M. Zwemer'in fikirleri önem arz etmektedir. Zwemer'e göre Kur'an'ın ritmik olarak tercüme edilemeyeceği için tercüme Kur'an, hayal kırıklığı yaratacak ve "zararsız" hâle gelecektir. Misyonerlerin kendi amaçları doğrultusunda tercüme desteklemeleri sonucunda Müslümanlar tercüme meselesini, Kur'an'ı yok etmek amacıyla ortaya çıkmış bir Avrupa komplosu olarak görmeye başlamış ve tercümelere karşı çıkış şiddetlenmiştir. Öte yandan bu durumun Müslümanları Kur'an'ın imajını düzeltmek için yeni tercümelere yönlendirdiği tespiti önemlidir (s. 153). Çalışmada 1908 sonrasında İttihat ve Terakki'nin Türkleştirme ile ilgili uygulamaları desteklemesinin tercüme tarihindeki etkileri de ele alınır (s. 160).

"Tercüme ve Millet" başlıklı Beşinci Bölüm, Kur'an tercümesinin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra yaşadığı değişimleri aktarmaktadır. Bu bağlamda yeni rejimin Türk dilini aktif olarak desteklemesi ve dini reformların buna uygun olarak şekillenmesiyle tercüme yanlıları için serbestliklerin başladığı dile getirilmiştir. Ancak Kur'an'ın tercümesi arzusunun yeni rejimden değil, son dönem Osmanlı'dan çıktığı vurgulanmıştır (s. 189-191). Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk tercüme olarak Süleyman Tevfik, Hüseyin Kâzım Kadri ve Cemil Said'in tercümelelerini değerlendiren yazar, bu metinleri mütercimlerin yetkinliklerine dair aldıkları tepkiler üzerinden inceler (s. 210). Bu başarısız denemelerin doğru bir Kur'an tercümesi yapılması konusunda kamuoyunda güçlü bir fikir oluşturduğu belirtilip meclisin bu sorumluluğu üzerine aldığı siyasi süreç analiz edilmiştir (s. 211). 21 Şubat 1925'te mecliste oy birliği ile Kur'an tercümesi, Türkçe tefsir ve Buhârî tercümesi projeleri kabul edildiğine dair tarihî verileri aktaran yazar, bu projelerde tercüme için kamuoyunun güvenini kazanmış olan Mehmet Akif Ersoy'un ve tefsir için ise Elmalılı Hamdi Yazır'ın görevlendirilmesini "Kur'an tercümeleleri ile ilgili olarak dindar Müslümanların talihinin dönmesi" olarak değerlendirir. Yazar, tercüme ve tefsir projesini yeni cumhuriyete İslâmî hayat için temel olacak bir baş yapıt beklentisi olarak nitelendirmektedir (s. 212). Ancak yazarın aktardığı tarihî süreç, Milliyetçilik ile Türkçenin yükselişinin ve yeni tercüme beklentisinde önceki Kur'an tercümelelerinin başarısızlığının daha etkili olduğunu göstermektedir. Bu noktada Cündioğlu'nun aktardığı meclis konuşmalarının da bunu destekleyecek veriler içerdiği görülmektedir. Buna göre önceki tercümelelerdeki hatalar tahrif olarak nitelenecek derecede rahatsız edici bir boyuta ulaşmıştır ve bu durum hem meclis hem dindar halk gündeminde

konuyu aciliyet derecesine yükseltmiştir.¹ Ayrıca burada Wilson'ın bu proje ile yeni cumhuriyete İslami hayat için temel oluşturacak "başyapıt beklentisi" ile neyi kastettiği ve kimlerin bu beklenti içinde olduğu yeterince açık değildir. Yedinci bölümde yazarın Türkçülerin tercümelerden beklentisini², dindar entelektüel olarak adlandırdığı kesimin beklentisinden ayırması (s. 280-282), bu beklentinin Türkçlere ait olduğunu ima ediyorsa da Türkçüler Kur'an tercüme ve tefsirinin yeni cumhuriyete İslami hayat için temel oluşturması gibi bir gayeye sahip olmaktan çok milli bir motivasyon ile İslami pratiğin ana dilde gerçekleştirilmesini hedeflemektedir.

"Halife ve Kur'an: İngilizce Tercümeler, Mısır ve Bir Merkez Arayışı" başlığını taşıyan Altıncı Bölüm, hilafetin kaldırılmasının Kur'an tercümeleri üzerindeki etkisini ele alır. Wilson, hilafetin kaldırılmasını yeni bir merkez arayışı ve İslam otoritesinin yeniden yapılanması amacıyla yeni bir kapı açılması üzerinden tahlil eder (s. 217). Yazarın önemli tespitlerinden biri, Osmanlı'nın yıkılışı ile siyasi gücünü kaybeden, kurumsal olarak değişim ve misyonerlik faaliyetleri ile fikr saldırılar yaşayan İslam ümmetinin tercümeyi farklı bir pozisyona yerleştirmiş olmasıdır. Bu bağlamda tercümeler, İslam'ın savunulması ve yeni dünyaya takdim edilmesinde önemli bir araç olarak görülür (s. 219). Diğer taraftan Mısırlı reformcuların İngilizce tercümeleri desteklemelerinin sebepleri de incelenmiştir. Bu süreçte Türkçe Kur'an tartışmaları gündeme geldiğinden Wilson, Ziya Gökalp, Mustafa Sabri gibi karşıt fikirler üzerinden meseleyi analiz etmiştir. Tarihsel süreç içinde Kur'an'ın Kahire baskısı, Ahmediyye hareketinden Muhammed Ali'nin ve Abdullah Yusuf Ali'nin Kur'an Tercümeleri değerlendirilmiştir (s. 222 vd.).

Yedinci Bölüm ise "Anlaşılması Zor Türkçe Kur'an" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde 1926 Ramazanının ilk gününde Türkçe ibadetin ilk kez eda edilmesinden Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili*'nin yayınlanmasına giden süreç analiz edilmektedir. Bu süreçte Türkçe ibadete gösterilen tepkiler ve Türkçeleştirme projesinin zorluklarla karşılaşması ele alınmıştır. 1926 sonrasında tek parti hkmetinin kurulmasının da etkisiyle dindar entelektüel ulemanın sesinin kısıldığına dikkat çekilerek Kur'an tercümelerinin basımı için daha rahat bir ortamın başladığı belirtilmektedir. Bu dönemde Akif'in projeyi kabul etmesine rağmen tercümenin seküler devletin reformları için kullanılması çekincesiyle tercümesini ortaya çıkarmadığı ve uzun zaman sonra tercümenin ortaya çıkışı hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir (s. 260-62, 277-80). Burada yazar, Akif'in projeyi teslim etmemesini, Türkçe namaz ve 1928 reformları ile ilişkilendiren yorumlar üzerinden açıklamaktadır. Ancak Cündioğlu, eserinde Akif'in projesine 1926 sonrasında da titizlikle devam ettiğini doğrulayan deliller ortaya koymaktadır. Akif yaptığı yazışmalarda bütün vaktini projeye ayırdığını ve şiirle iş-tigal edecek fırsat bulamadığını ifade etmektedir. Buna göre tercüme yapmaktan vazgeçtiği için değil, titizliğinden dolayı üzerinde hissettiği baskıdan kurtulmak ve rahatça çalışmak istediği için tercüme sözleşmesini feshettiği yönündeki yorum daha isabetli görünmektedir.³ Ancak yazar bu yorumları dikkate almamıştır. Diğer taraftan Elmalılı'nın Türkçe Kur'an

1 Dcane Cündioğlu, *Bir Kur'an şairi Mehmed Akif ve Kur'an Meali*, İstanbul: Birn Kültür Sanat Yayıncılık, 2000, s. 120-3.

2 Dcane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cümhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi, 1998.

3 Cündioğlu, *Bir Kur'an şairi Mehmed Akif*, s. 142 vd.

karşıtlığına ve tercümelere eksikliklerinin farkında olmasına rağmen hükümetin istediği projeyi kabul etmesinin sebepleri irdelenmektedir (s. 271-276). Son tahlilde Türkçülerin anadilde ibadet ve Kur'an'ı anlama için giriştiği bu proje istedikleri sonucu vermemiştir. Yaza göre Osmanlı ilim geleneğine daha uygun bir eser ortaya çıkmıştır (s. 282).

“Her Yerde Hazır ve Nazır Olan Kitap” başlığını taşıyan son bölümde, 1950’lerden itibaren hem yeni tercümelere ortaya çıkışının nasıl hızlandığını hem de tercüme basımıyla ilgili sınırlandırmaların nasıl ortadan kalktığı ele alınmaktadır. Şeriat isteyenler, milliyetçiler, taretkatlar, Alevi-Bektaşiler gibi grupların kendi tercümesini ortaya koymasıyla Kur'an tercümelereinin sayısının 400 civarında olduğu ifade edilmiştir. Satış rakamlarına da yer veren yazar, bu süreçte Kur'an tercümelereinin her talep edenin kolaylıkla ulaşacağı bir seviyeye geldiğine dikkat çekerek bu durumun siyasi arka planını tahlil etmektedir (s. 283 vd.). Kitabın tüm bölümlerinde tercümelereinin siyasi bağlamına ilişkin analizler yapılmasına rağmen bu bölümde yapılan bağlamsal analizin yüzeysel olduğu söylenebilir. 1950’li yılların demokratik havasının tercümelere sağladığı kolaylık ortamına değinilmiş (s. 289) ancak 1950’li yıllara giden süreç ele alınmamıştır. Daha sonraki dönemde de dini eserlerin basımı ile ilgili Türkçü söylemdeki değişimler ve tek partili dönemden çok partili döneme geçişin etkisinin ele alınmaması dönemin tercümeğe yaklaşımın seyrini eksik aktarmaktadır. Örneğin 27 Mayıs 1960 ihtilalcilerının Kur'an tercümesi işine girişmeleri ve kısa zamanda yaptırılan tercümeinin Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılması sürecine değinilmemiştir.⁴

Türkiye merkezli olarak Kur'an tercümelereinin siyasi, ekonomik, tarihî ve sosyal arka planını aydınlatan eser, kapsamına aldığı tarihsel aralığı iyi bir kurguyla inceleyerek sürecin tahlilini sunmaktadır. Bu bakımdan çalışma Türkiye’de Kur'an tercümelere üzerine çalışan araştırmacılar ve bu konunun tarihî ve sosyolojik arka planını merak eden okuyucular için önemli bir kaynak niteliğindedir. Bununla birlikte tanıtımı yapılan eserin tercümeine de değinilmelidir. Genel olarak lafzi çeviri tarzının tercih edildiği tercümede mütercimın alana vukufiyetinin eksikliğinden kaynaklanan bazı problemler dikkat çeker. Nitekim Kur'an'ın istinsahının/çoğaltılmasının kastedildiği yerlerde “Kur'an metninin yeniden üretilmesi” (s. 59), “Kur'an'ın mekanik olarak yeniden üretilmesi” (s. 48) ifadelerinin, yazma Kur'an olarak karşılanabilecek ifade için “Kaligrafik Kur'an” (s. 82), ümmet denilebilecek ifade için “küresel cemaat” (s. 218), Kur'an'ın özgün metinsel nitelikleri kastedilirken kullanılan *aura* kelimesi için “Kur'an hâlesi” tabirlerinin kullanılması (s. 284), calligrapher kelimesinin “kaligraf”, copyist kelimesinin “kopyacı” olarak karşılanması (s. 75), Kur'an'ın söz cüzü olan otuzuncu cüzünün kastedildiği yerde “Kur'an'ın son yüzde otuzu... (amme cüzü)” denilmesi (s. 70) bu bağlamda zikredilebilir. Ayrıca şu örneklerde görüleceği üzere tercümede akıcılığı engelleyen ve anlamayı zorlaştıran bazı tercihler de göze çarpar: “[Elmalılı]... geleneksel bir biçimde rehbersiz Kur'an okumasını caydırmıştır” (s. 275), “...bu tercümanlar olumsuz betimlemelere karşı çıkma Kur'an'ı... İngilizce konuşan dünyaya yeniden açıklama amacıyla birleşmişti” (s. 219).

4 Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, s. 21.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Yayın Esasları

1. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısınının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for

International Journal of Theological and Islamic Studies

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)*, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

1. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. • 2. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقيّات وتقييمات علمية. • 3. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. • 4. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. • 5. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. • 6. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٣٠ صفحة (١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وإف باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). • 7. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (5) key words (٥٠-١٠٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى). • 8. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قِبَل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. • 9. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. • 10. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. • 11. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. • 12. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.