E-ISSN **2717-6967**

# İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

**CİLT** VOLUME **15**

**SAYI** ISSUE **1**

**YIL** YEAR **2025**

İslam Tetkikleri Enstitüsü
Institute of Islamic Studies

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

**Dizinler / *Indexing and Abstracting***

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin
DOAJ
SOBİAD
EBSCO Humanities Source
EBSCO Central & Eastern European Academic Source
Scopus
ATLA Religion Database
Gale Cengage

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

**Sahibi / *Owner***
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Islamic Studies, Istanbul, Turkiye

**Sorumlu Müdür / *Responsible Manager***
Arş. Gör. İbrahim Enes BAŞDEMİR
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Islamic Studies, Istanbul, Turkiye

**Yazışma Adresi / *Correspondence Address***
İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler Cad. No: 11 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 (212) 440 03 30 / 13264
E-mail: islamtetkikleri.dergi@istanbul.edu.tr
https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd

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

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
*Authors bear responsibility for the content of their published articles.*

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.
*The publication languages of the journal are Turkish, English, and Arabic.*

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

**Yayın Türü / *Publication Type*:** Yerel Süreli */ Periodical*

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

**Baş Editör / *Editor-in-Chief***
**Muharrem MİDİLLİ (Doç. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– *muharrem.midilli@istanbul.edu.tr*

**Baş Editör Yardımcısı / *Co-Editor-in-Chief***
**Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr*

**Yazı Kurulu / *Editorial Management Board***
**Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr*

**M. Cüneyt KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye
– *mckaya@istanbul.edu.tr*

**Muharrem MİDİLLİ (Doç. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– *muharrem.midilli@istanbul.edu.tr*

**Mürteza BEDİR (Prof. Dr.)** – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *mbedir@29mayis.edu.tr*

**Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *osmanari@istanbul.edu.tr*

**Tanıtım Yöneticisi / *Publicity Manager***
**İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– *iebasdemir@istanbul.edu.tr*

**Etik Editörü / *Ethics Editor***
**Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr*

**Alan Editörleri / *Section Editors***
**Gürzat KAMİ (Dr. Öğr. Üyesi)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– *gurzatkami@istanbul.edu.tr*

**Hacı Bayram BAŞER (Doç. Dr.)** – Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Yalova, Türkiye
– *bayram.baser@yalova.edu.tr*

**Kitap İnceleme Editörü / *Book Review Editor***
**Gürzat KAMİ (Dr. Öğr. Üyesi)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– *gurzatkami@istanbul.edu.tr*

**Teknik Editör / *Technical Editor***
**Memduh ERDOĞAN (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam İktisadı ve Finansı, İstanbul, Türkiye
– *memduh.erdogan@istanbul.edu.tr*

**Yazım Editörleri / *Copy Editors***
**Aziz ENÇAKAR (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *azizencakar@istanbul.edu.tr*

**Furkan DEMİR (Arş. Gör.)** – İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *furkan.demir@medeniyet.edu.tr*

**İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye
– *iebasdemir@istanbul.edu.tr*

**Mahmut Zahit ERGÜN (Arş. Gör.)** – Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Ordu, Türkiye
– *mahmutzergun@odu.edu.tr*

**Muhammed Eren KARADAĞ (Arş. Gör.)** – Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Bursa, Türkiye
– *erenkaradag@uludag.edu.tr*

**Mustafa TANRIVER (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
– *mustafa.tanriver@istanbul.edu.tr*

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

**Mustafa TAŞ (Arş. Gör.)** – Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk, Sakarya, Türkiye – *mustafatas@sakarya.edu.tr*
**Zeki Mehmet NACAR (Araştırmacı Asistanı)** – TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Türkiye – *zekimehmet.nacar@isam.org.tr*

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Abdurrahman ATÇIL (Doç. Dr.)** – Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye – *abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu*

**Ahmet ALİBASİC (Prof. Dr.)** – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Fakültesi, Saraybosna, Bosna – *ahmet.alibasic@fin.unsa.ba*

**Alam KHAN (Dr.)** – Shifa Tameer-e-Millat Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İslam Araştırmaları, İslamabad, Pakistan – *alamiiui09@gmail.com*

**Andreas GEORKE (Dr.)** – Edinburgh Üniversitesi, İslam ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, Birleşik Krallık – *a.goerke@ed.ac.uk*

**Ayman SHABANA (Doç. Dr.)** – Katar Georgetown Üniversitesi, Kültür ve Siyaset, Doha, Katar– *as2432@georgetown.edu*

**Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye – *bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr*

**Hasan UMUT (Dr. Öğr. Üyesi)** – Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye – *hasan.umut@boun.edu.tr*

**Hüseyin ŞEN –** Utrecht Üniversitesi, Matematik Bilimleri Enstitüsü, Utrecht, Hollanda – *h.sen@uu.nl*

**Jun AKIBA (Prof. Dr.)** – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştımaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya – *j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp*

**Mehmet Cüneyt KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye – *mckaya@istanbul.edu.tr*

**Mehmet KALAYCI (Prof. Dr.)** – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Ankara, Türkiye – *mkalayci@divinity.ankara.edu.tr*

**Merdan GÜNEŞ (Prof. Dr.)** – Osnabrück Üniversitesi, İslam Teolojisi Enstitüsü, Osnabrück, Almanya – *merdan.guenes@uni-osnabrueck.de*

**Mohammad Jaber THALGI (Doç. Dr.)** – Yarmouk Üniversitesi, İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün – *mohammed.t@yu.edu.jo*

**Muharrem MİDİLLİ (Doç. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye – *muharrem.midilli@istanbul.edu.tr*

**Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU (Doç. Dr.)** – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye – *mkaragozoglu@marmara.edu.tr*

**Mürteza BEDİR (Prof. Dr.)** – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye – *mbedir@29mayis.edu.tr*

**Nilüfer KALKAN YORULMAZ (Doç. Dr.) –** İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye – *nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr*

**Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye – *osmanari@istanbul.edu.tr*

**Ömer KOÇYİĞİT (Dr. Öğr. Üyesi)** – Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye – *omer.kocyigit@marmara.edu.tr*

**Rikhsieva Gulchehra SHOVKATOVNA (Prof. Dr.)** – Taşkent Devlet Şarkşinaslık Üniversitesi, Taşkent, Özbekistan – *gulchehra_rihsieva@yahoo.com*

**Samy AYOUB (Doç. Dr.)** – Austin Teksas Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Teksas, ABD – *sayoub@law.utexas.edu*

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

**Seyfeddin KARA (Dr.)** – Groningen Üniversitesi, Din Fakültesi, Kültür ve Toplum, Groningen, Hollanda – *s.kara@rug.nl*

**Süleyman KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye – *suleymankaya1@istanbul.edu.tr*

**Teruaki MORIYAMA (Prof. Dr.)** – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya – *temoriya@mail.doshisha.ac.jp*

**Yakoob AHMED (Doktora Sonrası Araştırmacı)** – Tokyo Üniversitesi, Asya İleri Araştırmalar Enstitüsü, Tokyo, Türkiye – *177810@alumni.soas.ax.Uk*

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

## İÇİNDEKİLER / *CONTENTS*

**Araştırma Makalesi / *Research Article***

Yitik Bir Mirasın Yaşayan Şahitleri: Bağdat Mercâniye Vakıflarının Kitabeleri Üzerine İnceleme
*Living Witnesses of a Lost Heritage: An Analysis of the Inscriptions of the Baghdād Marjāniyya Endowments*
**Abdulhamit Dündar** ..... **1**

Medrese-Mezhep İlişkisi: Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde Dımaşk Medreselerinin Mekânsal Dağılımı ve Tipolojileri
*Madrasa-Madhhab Relationship: Spatial Distribution and Typologies of Damascus Madrasas in Nuaymī's al-Dāris*
**Harun Yılmaz** ..... **43**

*Nizâmü'l-ʿUlemâʾ ilâ Hâtemi'l-Enbiyâʾ* İsimli Otobiyografik Eseri Ekseninde Bosna-Akhisar Kadısı Hasan Kâfî Akhisârî'nin Ben-Anlatısı
*Self-Narrative of Bosnia-Aqhisar Judge Hasan Kāfī al-Aqhisārī on the Axis of His Autobiographical Work Named Nizām al-Ulamā ilā Khātam al-Anbiyā*
**OrhanEnçakar** ..... **69**

Fıkıh Tarihi Yazıcılığının İlk Kaynakları Olarak Erken Dönem Tabakât Eserleri
*Early Tabaqāt Books as the First Sources of Islamic Law Historiography*
**Nail Okuyucu** ..... **99**

ما وراء الأسانيد: تحليل بنية الرواية الشيعية من خلال تفاعلات أبي هاشم الجعفري العلمية والاجتماعية
İsnadların Ötesinde: Ebû Hâşim el-Ca'ferî'nin (ö. 261/875) İlmî ve Toplumsal Etkileşimleri Üzerinden Şiî Rivayet Sisteminin Yapısal Analizi
*Beyond the Isnads: A Structural Analysis of Shiite Narration through the Scholarly and Social Interactions of Abū Hāshim al-Ja'farī*
**Ahmad Snober** ..... **131**

Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ı Bağlamında
*Mapping the Dialect Density of the Qurʾān: In the Context of ʿAṭā b. Abī Rabāḥ's Gharīb al-Qurʾān*
**Fatma Yalnız, Sümeyye Revşen Okumuş** ..... **151**

Constructing Imperial Authority: Fazıl Ahmed Pasha's Governorships in Erzurum and Damascus (1659-1661)
*İmparatorluk Otoritesinin İnşası: Fazıl Ahmed Paşa'nın Erzurum ve Şam Valilikleri (1659–1661)*
**M. Fatih Çalışır** ..... **185**

Doğada Bilfiil Sonsuzluğun Reddine Dair Deliller: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Merkezli Bir İnceleme
*Arguments Against the Actual Infinity in Nature: A Study Focusing on Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn al-Rāzī*
**Furkan Fidan** ..... **211**

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

Cilt/Volume 15, Sayı/Issue 1, Yıl/Year 2025

E-ISSN 2717-6967

## İÇİNDEKİLER / *CONTENTS*

**Araştırma Makalesi / *Research Article***

16. Yüzyıl Portekiz Kroniklerindeki Müslüman Algısı Üzerine Bazı Tespitler
*Some Observations on the Perception of Muslims in 16th Century Portuguese Chronicles*
**Hava Önalan ..... 237**

Ayasofya'yı Tarihselleştirmek: Erken Klasik Dönem Osmanlı Kroniklerinde Ayasofya Kavrayışı (1451-1512)
*Historicizing Hagia Sophia: The Conception of Hagia Sophia in Early Classical Ottoman Chronicles (1451–1512)*
**Sedat Akdoğmuş, Bilge Ar ..... 263**

Mahmud el-Fenârî'nin Hayatı ve Ta'zîr Risalesi
*Maḥmūd al-Fanārī's Life and His Treatise on Ta'zīr*
**Şaban Kütük ..... 293**

**Kitap Değerlendirmesi / *Book Review***

"Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II" Adlı Eserin Değerlendirmesi
*Review of "Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II"*
**Yasir Beyatlı ..... 341**

**Project Summary / *Proje Özeti***

Copyright in Islamic Law Project
*İslam Hukukunda Telif Hakkı Projesi*
**Ali Ekber Cinar ..... 361**

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 1-42
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1568013
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Yitik Bir Mirasın Yaşayan Şahitleri: Bağdat Mercâniye Vakıflarının Kitabeleri Üzerine İnceleme

# Living Witnesses of a Lost Heritage: An Analysis of the Inscriptions of the Baghdād Marjāniyya Endowments

Abdulhamit Dündar[1]

[1]**Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Abdulhamit Dündar (Dr. Öğr. Üyesi),
Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Sakarya, Türkiye
ROR: https://ror.org/04ttnw109
E-posta: abdulhamitdundar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3126-6640

**Başvuru/Submitted:** 16.10.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 19.01.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 06.02.2025
**Kabul/Accepted:** 07.02.2025

**Atıf/Citation:** Dündar, Abdulhamit. Living Witnesses of a Lost Heritage: An Analysis of the Inscriptions of the Baghdād Marjāniyya Endowments. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 1-42. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1568013

**ÖZ**

Taşa veya tuğlaya işlenmiş vakfiye kitabeleri, birinci elden tarihî kaynak olmalarının yanında dönemin sanat anlayışını da zamanımıza taşıyan çok yönlü belgelerdir. İlhanlılar dönemi mimari yapılarında yaygın olan bu türün en dikkat çekici örneklerinden biri, Bağdat'taki Celâyirliler (1340-1431) dönemi eserlerinden olan Mercâniye Medresesi ve vakıflarına ait kitabelerdir. Mercâniye Medresesi, Celâyirli hükümdarı Şeyh Hasan ve oğlu Şeyh Üveys döneminde Bağdat valiliği görevinde bulunan Emînüddîn Mercân b. Abdullah b. Abdurrahman es-Sultânî el-Olcaytî tarafından 758 (1357) yılında Bağdat'ın doğu yakasında kurulmuştur. Kurucu, medreseyle birlikte inşa ettiği dârüşşifânın kalıcı ve sürdürülebilir kurumlar olmalarını sağlamak amacıyla zengin vakıflar tesis etmiş; vakıflara dair bilgileri içeren vakfiye metnini ise kitabeler hâlinde medresenin içine yerleştirmiştir. Altı kitabe hâlinde düzenlenmiş olan vakfiye, medresenin vakıfları ve kurumsal tarihi hakkında benzersiz bilgiler içermektedir. Medresenin mescit bölümünün iç duvarlarına sabitlenmiş hâlde bulunan kitabeler, içerik açısından olduğu kadar Selçuklu tarzı celi sülüs yazı geleneğinin seçkin bir örneği olması bakımından da önem arz etmektedir. Altı vakfiye kitabesinden başka, Mercâniye vakıfları hakkında önemli bilgiler içeren diğer kitabeleri de kapsamına alan bu çalışma, kitabelerle ilgili literatürün değerlendirmesini, kitabelerin epigrafik incelemesini, vakfedilen taşınmazların sayısal ve niceliksel bilgilerinin analizini, dönemin siyasi ve içtimai durumuna ışık tutan kavramları ve yer adlarının açıklamasını ihtiva etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Bağdat, Mercâniye Medresesi, Kitabeler, Şeyh Üveys, Mercân b. Abdullah

**ABSTRACT**

As primary historical sources, endowment inscriptions engraved on stone or brick not only preserve the written heritage of their time but also reflect its artistic sensibilities, serving as versatile documents that bridge the past and present. One of the most remarkable examples of this type, commonly found in Ilkhanid-period architectural structures, is the inscriptions of the Marjāniyya Madrasa, built in Baghdād during the Jalāyirid rule. Established

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

in 758/1357 on the eastern side of Baghdād, the madrasa was founded by Amīn al-Dīn Marjān b. Abdullāh b. Abdurrahmān al-Oljaytī, who served as governor of Baghdād under the Jalāyirid rulers Sheikh Hasan and his son Sheikh Uwais. The endowment, arranged into six inscriptions, provides unique insights into the madrasa's foundation and institutional history. These inscriptions, now affixed to the interior walls of the Marjāniyya Mosque, are significant not only for their content but also as outstanding examples of the Saljuk-style jalī thuluth script. In addition to these six endowment inscriptions, this study examines other inscriptions that offer valuable information about the Marjāniyya endowments. It includes a review of the literature on the inscriptions, an epigraphic analysis of the inscriptions, an examination of numerical and quantitative data related to endowed immovables, and interpretations of key terms and place names that illuminate the political and social context of the period.
**Keywords:** Baghdād, Marjāniyya Madrasa, Inscriptions, Sheikh Uwais, Marjān b. Abdullāh

## EXTENDED ABSTRACT

Foundation deeds (waqfiyyas) are official and legal documents that constitute a primary source for the institutional history of the Islamic world. These texts provide information about the functioning of institutions, their financial resources, founders, foundation dates, purposes, and the political and social conditions of the period in which they were established. However, only a few of these texts, inscribed on stone or brick, have survived to this day in their authentic and complete form. Notable examples include the inscriptions of the Marjāniyya Madrasa in Baghdād and the Marjān Khān (Ortmah Khān), which was among its endowments. The inscriptions, fixed to the interior walls of the madrasa on the southwest façade, have survived almost perfectly. The six brick foundation inscriptions, of which four are rectangular and two are arranged in an arched form, are of particular significance not only for the text of the foundation but also for the high aesthetic value of the Jalī thuluth script used in the inscriptions.

This study presents an in-depth analysis of the waqf inscriptions from the Marjāniyya Madrasa and Ortmah Khān in Baghdād, focusing on their textual and physical characteristics. It makes significant contributions to the broader fields of Islamic studies and historical epigraphy. The research aims to address key gaps in the literature by employing a multifaceted approach to analysing the inscriptions, guided by the following research questions: How do the inscriptions vary in content and style based on their placement within the madrasa complex? What are the linguistic, calligraphic, and structural characteristics of the inscriptions? How have external factors such as erosion and damage affected their readability and interpretation?

The present study is constrained to the analysis of the inscriptions containing information about the foundations (waqfs) of the Marjāniyya Madrasa, in addition to the epigraphic material that is identifiable in the madrasa and its affiliated institutions. The scope of the study does not extend to the decoration elements, parts of the madrasa, or its architectural features.

The Marjāniyya Madrasa was founded in 758 (1357) by Amīn al-Dīn Marjān b. Abd Allah b. 'Abd al-Rahman al-Sultānī al-Oljeitī, who was the governor of Baghdād during the reigns of Sheikh Hasan (Hasan Buzurg), the founder of the Jalāyirid dynasty, and his son Sheikh Uwais. The construction of the Marjāniyya Madrasa, a complex that also incorporated the Dār al-Shifā' and the inn (Ortma Khan), is estimated to have been completed within a period of six

years, from 752 to 758 (1351 to 1357). The madrasa was situated at the Badr Gate, one of the northern gates of the Dār al-Khilāfa city wall. Centrally located on the eastern side of Baghdād, the madrasa is situated in the Marjāniyya Quarter, which was known by this name in the 16th and 17th centuries. In the 19th century, the area where the madrasa was located was known as the Bāb al-Agha (Agha Gate) Quarter.

The madrasa remained under Ottoman rule for nearly four centuries (1534–1917). However, no comprehensive chronological record exists of the restorations undertaken during this extensive period. The first known restoration under Ottoman rule was carried out in 1785 by Sulaiman Pasha, the governor of Baghdād. Archival documents from the Ottoman period indicate that educational activities in the madrasa continued until the end of Ottoman rule in Iraq, albeit with intermittent interruptions.

Despite its long history under Ottoman rule, scholarly interest in the madrasa's inscriptions emerged primarily through the accounts of 18th- and 19th-century Western travelers. The earliest recorded mention of the endowment inscriptions of the Marjāniyya Madrasa is that of Carsten Niebuhr in the 18th century. Although the German traveler praised the content of the endowment, he stated that he was unable to provide the full text of the inscription for certain reasons. In the first volume of his *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, Max van Berchem assessed the endowment inscriptions at Marjāniyya. Another pioneering researcher interested in waqf inscriptions was Louis Massignon. His analysis of the endowment inscriptions, along with other inscriptions in the madrasa for the *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, was conducted with the assistance of Hajī ʻAlā al-Dīn b. Nuʻmān al-Ālūsī, who was the madrasa's professor at the time. However, significant discrepancies were later identified between Massignon's readings and subsequent analyses. The text of the endowment was later meticulously examined by F. Sarre and E. Herzfeld, who not only pointed out the differences between Berchem's and Massignon's readings but also provided explanations for the place names and concepts found in the text. In addition to Western travelers and historians, the extraordinary endowment of the Marjāniyya Madrasa has also been studied by scholars such as Mahmūd Shukrī al-Ālūsī, Mustafa Jawād, Kurkīs ʻAwwād, ʻAbbās al-ʻAzzāwī, Nāṣir al-Naqshibandī, Tāriq Jawād al-Janābī, and Roberto Parapetti. The foundation inscriptions were first read by Bülent Yılmaz in his doctoral thesis, "Celayirliler Kabile-Devlet", which was translated into Turkish but left incomplete. However, both the Arabic text and the Turkish translation of this study contain certain deficiencies and errors, including the omission of the "hamdala" and "salwala" sections at the beginning of the text. Furthermore, the concepts and place names within the inscription were not analyzed. In contrast, Abdüsselam Uluçam's analysis focused exclusively on the Arabic text, providing both a transcription and a Turkish translation of the inscription on the portal of the Marjāniyya Madrasa.

The text of the waqfiyya consists of 975 words, distributed across six inscriptions, two arranged in seven lines and four in five lines. It is written in an elegant style of *Jalī Thuluth*, typically in double-stacked lines. The rectangular inscriptions contain five lines, each averaging 20 words, whereas the arched inscriptions comprise seven lines, with the first line averaging

five words and the final lines containing up to 45 words. The first inscription is located above the *mihrab*, the second to its left, and the third opposite the second. The inscriptions continue in a counterclockwise direction along the inner walls of the mosque. The arrangement of the lines and the sophistication of the lettering closely resemble the distinctive style of the Yāqūt al-Mustaʿṣimī school.

## Giriş

Müesseseler tarihinin ana kaynakları arasında yer alan vakfiyeler, kurumların işleyişi, mali kaynakları, kurucuları, kuruluş tarihleri, amaçları ve kuruldukları dönemin siyasi ve sosyal şartları hakkında bilgi veren resmî ve hukuki belgelerdir. Kitabelere işlenmiş vakfiyeler ise içeriklerinin yanı sıra fizikî özellikleriyle de ayrı bir önemi haizdir. Belge niteliği taşıyan bu tür vakfiyelerin çok azı, otantik formda ve neredeyse eksiksiz bir şekilde günümüze ulaşabilmiştir. Bağdat'taki Mercâniye Medresesi ile medresenin mevkûfâtından olan Mercân Han (Örtme Han) kitabeleri de bu örnekler arasında yer almaktadır.

Mercâniye Medresesi'nin günümüze ulaşan iki farklı vakfiye metni bulunmaktadır. Bunlardan daha eski ve diğerine göre daha kısa olanı, bu çalışma kapsamında incelenen altı kitabe hâlinde tuğlaya işlenmiş vakfiye kitabeleridir. İkinci vakfiye metni ise, Dârü'l-Mahtûtât el-'Irâkiyye[1] numara 33272'de kayıtlı surettir. Söz konusu vakfiye sureti, 4 Zilhicce 758 (18 Kasım 1357) tarihinde dört nüsha hâlinde yazıldığı belirtilen asıl vakfiyenin, Ali b. Selman b. Musa el-Hanefî[2] adlı bir müstensih tarafından istinsah edilmiş bir kopyasını içermektedir.[3] Elinizdeki çalışma, Mercâniye Medresesi'nin mescit bölümünün iç duvarlarına sabitlenmiş hâlde bulunan altı vakfiye kitabesi ile medresede ve Mercân Han'da bulunduğu tespit edilen kitabelerle sınırlandırılmıştır. Dârü'l-Mahtûtât el-'Irâkiyye'de bulunan vakfiye sureti iki sebepten ötürü bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Birinci sebep, iki vakfiye metnini makale hacminde bir çalışmada incelemenin imkânsızlığı; ikinci sebep, söz konusu iki vakfiye metninin muhteva açısından büyük farklılık göstermesidir. Çalışmada incelenen vakfiye kitabeleri, medrese için vakfedilen mevkûf araziler, hanlar, dükkânlar ve diğer akarât hakkında ayrıntılı bilgiler içerirken, Dârü'l-Mahtûtât el-'Irâkiyye'de kayıtlı vakfiye suretinde, medresenin bölümleri, akademik ve hizmet personeli sayıları, maaşları, istihkakları hakkında tafsilatlı bilgi verilmiştir. Kitabelerden büyük oranda farklı bir içeriğe sahip olan vakfiye sureti, Osmanlı dönemi paleografyasından yoğun izler taşımaktadır. Bu izler, medresenin Osmanlı idaresi altındaki işleyişi ve kadrolarıyla ilgili arşiv vesikalarından elde edilen bilgilerle de paralellik göstermektedir.[4] Ayrıca söz konusu vakfiye suretinin orijinalliği konusunda derin bir araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebepler muvacehesinde vakfiye suretinin müstakil bir araştırmaya konu edilmesi gerektiği zaruri görüldüğünden çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Mercâniye Medresesi'nin özgün vakfiyesi altı kitabe hâlinde bulunmaktadır. Ancak, medresenin ve Mercân Han'ın taç kapısında kuruluş tarihi, amacı, kurucu bilgisi ve vakıflarına referanslar içeren başka kitabeler de bulunmaktadır. Altı vakfiye kitabesindeki bilgiyi büyük oranda teyit eden fakat aynı zamanda medrese ve vakıflarına dair farklı bilgiler de içeren söz konusu kitabelerin vakfiye kitabeleriyle birlikte değerlendirilmesi, Mercâniye vakıflarının anlaşılmasına önemli

1 Irak Yazma Eserler Kurumu.

2 Müstensihin kimliği ve istinsah tarihi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

3 Hâlid Halîl Hammûdî, *el-Medresetü'l-Mercâniyye fî Bağdâd Dirâse Târîhiyye Mi'mâriyye Fenniyye* (Bağdat: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 73-75, 324.

4 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). *Evkâf Defterleri* (Ev.d). 26060.

katkılar sağlayacağından, bunların da çalışma kapsamında incelenmesi zarureti ortaya çıkmıştır. 2019 yılında gerçekleştirdiğimiz saha ziyareti ve sonrasında yaptığımız araştırmalar neticesinde, Mercâniye Medresesi'nde ve Mercân Han'da toplam 19 kitabe tespit edilmiştir. Ancak bunlardan ikisi, aynı kitabelerin farklı zamanlarda kaydedilmiş versiyonları olup içerik olarak 17 farklı kitabe bulunmaktadır. Bu kitabelerden 11 tanesi[5] medrese ve vakıfları hakkında bilgi ihtiva etmekte, diğerleri ise ayet ve hadis metinlerinden oluşmaktadır. Esasen vakfiye kitabeleri gibi medresenin muhtelif kısımlarındaki ayet ve hadis muhtevalı kitabeler, estetik değeri, ayet ve hadis seçimi gibi özellikleriyle döneminin din ve sanat anlayışına referanslar içermektedir. Bununla birlikte, çalışmanın odağı vakıflara dair bilgi içeren kitabeler olduğundan, ayet ve hadis içerikli kitabeler incelenmemiştir. Yazılı malzeme dışında kalan tezyinat unsurlarıyla medresenin bölümleri ve mimari özellikleri de çalışma kapsamının dışında tutulmuştur.

Bu çalışma, Mercâniye vakıflarından olan Mercâniye Medresesi ve Mercân Han (Örtme Han) kitabelerine dair literatürü incelemeyi, 20. yüzyılın başlarından itibaren bu kitabeler üzerine yapılan çalışmaları değerlendirmeyi, kitabelerin fizikî özelliklerini tespit etmeyi ve muhteva analizine tabi tutmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Mercâniye Medresesi'nin altı kitabe hâlinde tuğlaya işlenmiş olan Arapça vakfiye metniyle medresenin ve Mercân Han'ın muhtelif kısımlarındaki kitabeler incelenmiş ve metin analizi yapılmıştır. Kitabelerde meydana gelen bozulmalara da işaret edilen çalışmada, zamanla hasar gören harfleri düzeltmeye yönelik yapılan müdahaleler sonucu oluşan farklılıklara işaret edilmiştir. Bu bozulmalara metin içinde, makalenin ek bölümünde yer alan kitabe görsellerinin numaralarına atıfta bulunularak referans verilmiştir. Örneğin, ekler bölümünde "Kitabe 6" olarak numaralandırılan kitabedeki tahribat veya hatalı restorasyona, ilgili satır numarasıyla birlikte "(Kitabe 6:1)" şeklinde işaret edilmiştir. Böylece, altıncı kitabenin birinci satırında tespit edilen bozulmaya referansta bulunulmuştur.

Mercâniye Medresesi ve vakıflarının kitabelerini konu alan bu çalışma, amaç, kapsam, yöntem ve literatür konularını içeren giriş bölümüyle birlikte, "Mercâniye Medresesi" ve "Kitabeler" başlıklarını taşıyan iki bölümden meydana gelmektedir. Medresenin tarihinin incelendiği birinci bölümde, Mercâniye Medresesi'nin kuruluşu, tarihî gelişimi, yıkılışı ve kurucusunun biyografisi ele alınmıştır. İkinci bölümde Mercâniye Medresesi'nde ve Mercân Han'da tespit edilen kitabeler çeşitli yönlerden analiz edilmiştir. Bu makalede incelenen kitabelerle birlikte toplam 19 kitabenin Arapça tahkiki ve Türkçe çevirisi, müstakil bir makale olarak planlandığından burada sadece analiz edilen bölümler bağlamında orijinal metinlere referansta bulunulmuştur.

Mercâniye Medresesi ve vakıflarının kitabeleri üzerine yapılan ilk araştırmalar, 20. yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır. Medrese ve vakıfları üzerine gerçekleştirilen bu öncü çalışmalarda, Mercâniye vakıflarından geriye kalan yapıları tasvir eden anlatılarla bu yapılardaki kitabelerin dışında, medresenin tarihine ışık tutan daha kapsamlı başka bir kaynağın kullanılmadığı görülmektedir. Kurumun tarihiyle ilgili bu sınırlı bilgi, 1945 yılından itibaren gerçekleştirilen

5 Bunların altı tanesi medresenin vakfiye kitabeleridir. Diğerleri ise sırasıyla; medresenin taç kapı kitabesi, eyvan kitabesi, güneybatı cephesinde mescit kapılarının üzerindeki avluya bakan kuşak kitabe, Mercân Han taç kapı kitabesi ve Şah İsmail kitabeleridir.

ikinci kuşak araştırmalarda yapıların mimari özellikleriyle ilgili tetkikler, medresenin yıkılış anlatısı ve yıkılan medresenin yerinde inşa edilen Mercâniye Camii projeleri hakkındaki anlatılarla genişlemiştir. Mercâniye Medresesi ve vakıfları üzerine yapılan ilk çalışmaların üzerinden bir asırdan uzun bir süre geçmiş olmasına rağmen, günümüzde hâlâ medrese ve vakıfları hakkında sahip olduğumuz bilgiler büyük ölçüde mezkûr vakfiye metinleri, medresenin mimari yapısı ve vakıflarıyla ilgili bilgilere dayanmaktadır. Bu durum, Mercâniye Medresesi'ne yönelik araştırmalarda vakfiye kitabelerinin okunması ve yorumlanmasına odaklanılmış olmasının nedenini açıklamaktadır. Mercâniye vakıflarının Osmanlı idaresi altındaki durumuna ilişkin Osmanlı arşivlerinde yer alan belgelerin henüz kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmamış olması, Mercâniye vakıflarının tarihini ortaya koyma açısından da önemli bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Mercâniye vakıfları kitabeleri birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Kitabelerden ilk bahseden yazarlardan birisi Alman seyyah Carsten Niebuhr'dur (ö. 1815).[6] Vakfiye kitabelerinin görkemine ve önemine dikkat çeken Niebuhr, medrese öğrencilerinin kitabelerin önünde oluşturduğu kalabalık nedeniyle onlara yaklaşamadığını ve bu sebeple metni aktaramadığını belirtmiştir.[7] Arap epigrafisi üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan İsviçreli şarkiyatçı Max van Berchem (ö. 1921) *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*'in birinci cildinde medresenin taç kapı kitabesini, Niebuhr'un yerini belirtmeksizin kaydettiği kitabe metnini, mescidin avluya bakan cephesindeki kuşak kitabeyi ve eyvan kitabesinin Arapça metinleriyle Almanca çevirilerini vererek kısa açıklamalarla birlikte yayımlamıştır.[8] Kitabelerle ilgilenen bir diğer öncü araştırmacı Fransız şarkiyatçı Louis Massignon (ö. 1962) olmuştur. Massignon, 1907-1908 yılı saha araştırmalarına dayalı olarak hazırladığı *Mission en Mesopotemie* çalışmasının ikinci cildinde, altı vakfiye kitabesiyle birlikte, medresede ve Mercân Han'daki diğer kitabeleri medresenin müderrisi olan Hacı Ali Alaaddin b. Numan el-Âlûsî'nin (ö. 1922) yardımıyla okuyarak Arapça metin, Fransızca çeviri ve incelemelerle birlikte neşretmiştir.[9] Kitabeler daha sonra iki Alman araştırmacı Friedrich Paul Theodor Sarre (ö. 1945) ve Ernst Emil Herzfeld (ö. 1948) tarafından detaylı bir biçimde incelenmiştir. Sarre ve Herzfeld, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924) ve Massignon tarafından neşredilen metinlerin hatalarını göstermiş olmakla birlikte vakfiye metnini vermemişlerdir. Onlar, Berchem, Massignon ve Âlûsî'nin okuma farklılıklarına işaret ettikten sonra metinde geçen yer adları ve kavramları açıklamışlardır.[10] İtalyan Mimar Roberto Parapetti, Mercâniye Medresesi tarihini ve mimari yapısını ele aldığı makalede sadece vakfiyenin İngilizce çevirisine yer vermiştir.[11]

6 Mustafa L. Bilge, "Niebuhr, Carsten", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 33/78-79.

7 Carsten Niebuhr - Mustafa Cevâd, *Rihletü Niebuhr el-Kâmile ile'l-'Irâk* (Beyrut: el-Verrâk, 2012), 224-225.

8 Friedrich Sarre vd., *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet* (Berlin: D. Reimer, 1911), 1/45-51.

9 Louis Massignon, "Les medresehs de Bagdâd", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 7 (1910), 77-86; Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie (1907-1908)* (Kahire: Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1910), 1-31.

10 Friedrich Sarre - Ernst Emil Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet* (Berlin: D. Reimer, 1920), 2/181-196.

11 Roberto Parapetti, "The Lost Mirjaniyah Madrasa of Baghdad: Reconstructions and Additional Notes",

Mercâniye Medresesi kitabeleri, batılı seyyahlar ve tarihçilerin yanı sıra Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Abbâs el-Azzâvî (ö. 1971), Mustafa Cevâd (ö. 1969), Kurkîs Avvâd (ö. 1992), Nâsır en-Nakşibendî (ö. 1962), Târiq Jawâd al-Janâbî ve Hâlid Halîl Hammûdî gibi doğulu araştırmacılar tarafından da bilimsel yöntemlerle incelenmiştir. 1900'lerin başlarından itibaren kitabelere yönelik ilgi giderek artmış, 1945 yılında medresenin yıkımına karar verilmesi, bu ilginin özellikle doğulu araştırmacılar arasında daha da yoğunlaşmasına neden olmuştur. Mercâniye Medresesi ve vakıfları üzerine yapılan araştırmalardaki bu artış, medresenin yıkılmasına karşı hem halk arasında hem de entelektüel çevrelerde gösterilen tepkilerin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Doğulu araştırmacılar arasında tüm kitabelerin bilimsel ve titiz bir şekilde neşri, ilk kez Nâsır en-Nakşibendî tarafından gerçekleştirilmiştir. Nakşibendî, özellikle Massignon'un hatalarını vurgulayarak, kitabelerdeki yazım yanlışları dâhil olmak üzere, tüm kitabeleri titiz bir çalışmayla ortaya koymuştur. Nakşibendî'den önce ise, özellikle medresenin taç kapı kitabesi ve han kitabeleri, Mustafa Cevâd tarafından büyük bir dikkat ve titizlikle okunmuş ve neşredilmiştir.[12]

Târiq Jawâd Janâbî'nin "Studies in Medieval Iraqi Architecture" başlıklı doktora tezinde, Mercâniye Medresesi tarihi, mimari özellikleri, vakıfları, vakfiyeleri ve kitabeleri bağlamında ilk kez kapsamlı bir araştırmaya konu edilmiştir. Janâbî bu çalışmasında, Nakşibendî'nin neşrettiği Arapça kitabe metinlerini esas alarak, tüm kitabeleri İngilizceye çevirmiştir.[13] Bu tarihten sonra medrese hakkında yapılan en ciddi çalışma, Irak Kültür Bakanlığı Devlet Eski Eserler ve Miras Kurulu (SBAH) ile İtalya Dışişleri Bakanlığı Doğu Anıtları Projesi (Monumenta Orientalia) işbirliği çerçevesinde gerçekleştirilen dört yıllık proje (2012-2016) ve bu proje kapsamında ortaya çıkan yayınlardır.[14] Hâlid Halîl Hammûdî'nin *el-Medresetü'l-Mercâniyye fî Bağdâd: Dirâse Târîhiyye Mi'mâriyye Fenniyye* başlığıyla neşrettiği eseri ise Mercâniye Medresesi'nin tarihî, mimarî ve sanat tarihi açısından önemini vurgulayan, medrese ve vakıflarını bir kitap hacminde inceleyen ilk ve tek çalışmadır. Hammûdî'nin çalışmasının en özgün yönü Mercâniye Medresesi ve vakıflarının Dârü'l-Mahtûtât el-Irakiyye'de kayıtlı vakfiye suretini ilim camiasına ilk defa tanıtması ve tahlilini sunmasıdır.[15] Bununla birlikte çalışmada mezkûr vakfiye metninin bir bütün olarak neşredilmemiş olması önemli bir eksikliktir. Ancak Janâbî, İtalya Dışişleri Bakanlığı tarafından yürütülen projedeki araştırmacılar ve Hammûdî Mercâniye vakıflarının yaklaşık 400 yıllık Osmanlı dönemi hakkında detaylı bilgi sunmamaktadır.

---

*Mesopotamia, Rivista Di Archeologia, Epigrafia e Storia Orientale Antica* 52 (2017), 7-9.

12 Nâsır Nakşibendî, "el-Medresetü'l-Mercâniyye", *Sumer* 2/1 (1946), 49-53; Mustafa Cevâd, "Mâ Fevka Bâbi Örtme mine'l-Kitâbeti ve-mâ Fîhâ, I'Inscription du Khân Ortmah", *Luğatu'l-Arab* 7 (1929), 513-517; Mustafa Cevâd - Ahmed Sûse, *Delîlü Hâritati Bağdâd el-Mufassal fî Hitati Bağdâd Kadîmen ve Hadîsen* (Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Irâkî, 1958), 1/216-224.

13 Târiq Jawâd Al-Janâbî, *Studies in Medieval Iraqi Architecture* (Edinburgh: Edinburgh University, Doktora Tezi, 1975), 172-246.

14 Parapetti, "The Lost Mirjaniyah Madrasa", 173-212.

15 Hammûdî, *el-Medresetü'l-Mercâniyye fî Bağdâd*, 73-111.

Vakfiye kitabelerine Türkçe literatürde ilk defa Bülent Yılmaz tarafından "Celayirliler Kabile-Devlet" başlıklı doktora tezinde yer verilmiş, ancak başlangıç kısmı eksik şekilde Türkçeye çevrilmiştir. Bununla birlikte Yılmaz'ın çalışmasında hem vakfiyenin Arapça metninde hem de Türkçe çevirisinde bazı eksikler ve hatalar görülmektedir. Ayrıca metinde geçen kavramlar ve yer adlarının üzerinde durulmamıştır.[16] Abdüsselam Uluçam ise tüm kitabeler içinde sadece Mercâniye Medresesi'nin taç kapı kitabesinin Arapça metnine, transkripsiyonuna ve Türkçe çevirisine yer vermiştir.[17]

Mercâniye medresesi ve vakıflarının kitabeleri üzerine İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca ve Arapça dillerinde birçok çalışma yapılmıştır. Kitabelerin Arapça metnini ortaya koymaya odaklanan tamamı makale hacmindeki bu çalışmalarda metin analizi ya hiç yapılmamış ya da yetersiz kalmıştır. Mercâniye Medresesi ve vakıflarının kitabeleri üzerine yapılan araştırmalara rağmen, kitabelerin okunması sırasında yapılan bazı hataların sonraki araştırmacılar tarafından dikkatsiz biçimde tekrarlandığı görülmüştür.[18] Ayrıca, bu araştırmalarda vakfiyede geçen yer adları ve ıstılahlarla ilgili açıklamalar yapılmış olmakla birlikte, kitabeler ve içerikleri kapsamlı bir analize tabi tutulmamıştır. Türkçe literatürde ise kitabeler üzerine nitelikli bir çalışma bulunmadığı gibi, kitabelerin analizine yönelik herhangi bir akademik araştırmaya da rastlanmamıştır. Bu çalışma literatürde tespit edilen boşluğu doldurma amacına matuf olarak ortaya çıkmıştır. Çalışma, Mercâniye Medresesi vakfiyesi üzerine yapılmış araştırmaların bir değerlendirmesini içerdiği gibi, kitabelerin bir bütün olarak çeşitli yönlerden analize tabi tutulması bakımından da literatürde bir ilk olma özelliği taşımaktadır.

Bu çalışma, genel çerçevede, tarihî metin incelemelerine ve İslam eğitim kurumları tarihine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın literatüre yapacağı bir diğer katkı ise kitabelerde geçen yer ve şahıs isimleri ile dönemin siyaset ve hukuk sistemine referansta bulunan ıstılahları açıklayarak medresenin kurulduğu döneme ışık tutmaktır. Mercâniye Medresesi ve vakıflarına ait kitabeler üzerine yapılan önceki çalışmalar titizlikle incelenerek Mercân Âbâd[19] gibi yer adlarının doğru okunuşları belirlenmiş, harf anatomilerinde meydana gelen deformasyonlar ile hat sanatı açısından orijinalliğini kaybeden bölümler analiz edilerek literatüre orijinal bir katkı sunulmuştur. Ayrıca, kitabelerin muhatap kitlesine dair değerlendirmeler de literatürde ilk kez bu makale kapsamında ele alınmıştır. Öte yandan, çalışmanın odak noktası muhteva ve şekil analizi olduğundan, kitabelerin Arapça metinlerine ve Türkçe çevirilerine yer verilmemiştir. Bu yönüyle makale, daha önceki araştırmalarda yaygın olan metni sıhhatli bir biçimde ortaya koyma yaklaşımından ayrılarak, kitabelerin fiziksel ve sanatsal unsurlarını merkeze alan özgün bir değerlendirme sunmaktadır.

16 Bülent Yılmaz, *Celayirliler Kabile Devlet* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002), 377-415.

17 Abdüsselam Uluçam, *Irak'taki Türk Mimari Eserleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 113-114.

18 Mercâniye kitabelerinin Arapça tahkiki ve Türkçe çevirisini içeren çalışmamızda, tekrar edilen okuma hataları detaylı şekilde işlenmiştir.

19 Vakfiye kitabeleri: Üçüncü vakfiye kitabesi, beşinci satır.

## 1. Mercâniye Medresesi

| | |
|---|---|
| Kurum Adı | Mercâniye Medresesi (el-Medresetü'l-Mercâniyye, المدرسة المرجانية) |
| Kuruluş / Yıkılış Tarihleri | 758 (1357)-1946 |
| Kurucu | Emînüddîn Mercân b. Abdullah b. Abdurrahmân es-Sultânî el-Olcaytî (ö. 774/1372) |
| Kuruluş / Yıkılış İdarecileri | Celâyirli Hükümdarı Şeyh Üveys / Irak Hâşimî Kralı II. Faysal |
| Güncel Konum | Reşîd Caddesi, Şorca, Bağdat, Irak |
| Yıkımdan Sorumlu Yetkililer | Seton Lloyd (1902-1996)[20], Erşed el-Ömerî (1888-1978)[21] |

### 1.1. Medresenin Tarihi

Mercâniye Medresesi, Celâyirliler[22] hanedanının kurucusu Şeyh Hasan (Hasan-ı Büzürg)[23] ve oğlu Şeyh Üveys[24] dönemlerinde Bağdat valiliği yapan Emînüddîn Mercân tarafından 758 (1357) yılında kurulmuştur. Medresenin taç kapı kitabesinin sekizinci satırındaki bazı kelimeler okunamaz hâlde olduğundan, inşaatın başlangıç tarihi tam olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte, yapımına Mercân b. Abdullah'ın birinci valilik tayinini 754 (1353) takip eden ilk üç yıl içinde başlanmış, Şeyh Üveys'in hükümdarlığının ilk yılında 758 (1357) tamamlanmıştır.

20 Irak Eski Eserler Müdürlüğü Arkeoloji Danışmanı İngiliz Arkeolog.

21 Bağdat Belediye Başkanı.

22 Literatürde Âl-i Celâyir, el-Celâyiriyyûn, Jalāyirs ve Jalayirids gibi kelimelerle tanımlanan Celâyirliler, 1340-1431 yılları arasında batı İran, Azerbaycan ve Irak'a hükmeden Moğol hanedanıdır. Celâyirliler hanedanı, İlhanlı Devleti'ne uzun süre hizmet eden köklü bir aile olup, askerî ve idarî görevlerde önemli roller üstlenmiştir. Hasan-ı Büzürg tarafından kurulan bu hanedan, Hasan'ın büyük dedesi İlkâ Noyan'a nispetle İlkanlılar, mensubu bulundukları kabileye nispetle de Celâyirliler adıyla anılmıştır. Hasan-ı Büzürg'ün babası, İlhanlı Devleti'nde valilik yapan Emîr Hüseyin, dedesi ise Geyhatu döneminde beylerbeyi olarak görev yapmış Ak Boğa'dır. Büyük dedesi İlkân Noyan ise Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilmesi ve Abbâsîlerin inkırazıyla sonuçlanan Hülâgû'nun Irak seferine katılan Moğol kumandanlardandır. Bk. Muzaffer Ürekli, "Celâyirliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/264-265.

23 Celâyirliler Hanedanı'nın kurucusu ve ilk hükümdarı olan Şeyh Hasan, 134-1356 yılları arasında hüküm sürmüştür. Kaynaklarda, tam künyesi Emîr Şeyh Hasan b. Emîr Hüseyin b. Akboğa olarak verilmiştir. Emîr Çoban'ın torunu ve Timurtaş'ın oğlu olan Şeyh Hasan ile karıştırılmamak amacıyla, bu hükümdara genellikle Hasan-ı Büzürg veya Celâyirli Şeyh Hasan adları verilmiştir. Rakibi ve aynı zamanda düşmanı olan Çobanoğlu Şeyh Hasan ise Hasan-ı Kûçek olarak adlandırılmıştır. Şeyh Hasan Büzürg, Temmuz 1356'da vefat etmiş olup, kendisi ve ardından gelen torunları, Hz. Ali'nin türbesinin bulunduğu Necef'te defnedilmiştir. Bk. Abū Bakr al-Qutbī Al-Ahari, *Ta'rîkh-i Shaikh Uwais (History of Shaikh Uwais) An İmportant Source for the History of Adharbijan in the Fourteenth Century*, çev. J. B. Van Loon (The Hague: Mouton & Co., 1954), 11; Abdülkadir Yuvalı, "Hasan-ı Büzürg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/311-312.

24 Celâyirliler hanedanının kurucusu Şeyh Hasan'ın Dilşâd Hatun'dan olma oğlu ve tahtının varisidir. Babasının vefatı üzerine tahta geçmiştir. Celâyirliler hanedanının en büyük hükümdarı kabul edilen ve Bağdat'ı başkent yapan Şeyh Üveys 757-776/1356-1374 tarihleri arasında iktidarda kalmıştır. Edebiyat ve sanata olan meyli sebebiyle edipleri, şairleri, hattatları ve nakkaşları himaye etmiştir. Selmân Sâvecî onun himaye ettiği meşhur şairler arasındadır. Bk. Clifford Edmund Bosworth, "Uways: Shaykh Uways (I)", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (Leiden: Brill, 2000), 10/957.

Vakfiye metninde belirtildiği üzere, Mercâniye Medresesi Hanefî ve Şâfiî fıkhı okutulması şartıyla tesis edilmiş olup (Kitabe 2:3, 4) medrese müfredatında fıkıh derslerine ilave olarak tefsir ve hadis derslerinin de verileceği vurgulanmıştır. Bağdat'ın doğu yakasındaki Dârülhilâfe surunun kuzey kapılarından olan Bedr Kapısı'nda inşa edilmiş olan medrese 16. ve 17. yüzyıllarda kendi adıyla anılan Mercâniye Mahallesi'nin içinde yer almaktadır. Evliya Çelebi Bağdat'a geldiğinde etrafındaki mahalleye adını veren bu medresenin yakınındaki bir misafirhanede ikamet etmiştir.[25] 19. yüzyılda medresenin bulunduğu bölge Bâbü'l-Ağa (Ağa Kapısı) adıyla bilinirken[26] günümüzde, Şorca bölgesinde Reşîd Caddesi üzerinde konumlanmaktadır.

Medresenin kurulduğu tarihten, Bağdat'ın Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Osmanlı idaresi altına girişine kadar, şehre sırasıyla Celâyirliler, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler hâkim olmuştur. Celâyirliler ile Osmanlı hâkimiyeti arasındaki dönemde medresenin durumu hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. 1534-1917 yılları arasında yaklaşık 400 yıl boyunca Osmanlı idaresi altında kalan medresenin bu uzun zaman aralığında geçirdiği tamirat hakkında da henüz kapsamlı bir kronolojik veri ortaya konulmuş değildir. Osmanlı idaresi altında bilinen ilk restorasyon 1785 yılında Bağdat valisi Süleyman Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak bu meşhur restorasyondan önce ve sonra yapının birçok kez tamirat geçirdiği anlaşılmaktadır.[27] 18. yüzyıldan itibaren medresenin içindeki mescide imam, müezzin ve kayyım gibi atamalar yapıldığına dair arşiv belgelerinde medresenin "Mercâniye Camii," "Bağdat'taki Mercân Camii" veya "Mercâniye Camii Vakfı" şeklinde geçtiği görülmektedir.[28] Mercâniye Medresesi'nin 20. yüzyılın başında faaliyette olduğu ve müderrislerinin maaş almaya devam ettiği de aynı şekilde arşiv vesikalarından anlaşılmaktadır.[29]

1935 yılında kısmen restore edilen medresenin 1940'ların başında bazı bölümlerinde ciddi çatlaklar meydana gelmiş ve kıble cihetinde bulunan mescidin üzerini örten ana kubbenin güney cephesindeki bazı bölümleri yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bağdat Belediyesi, 1944 yılında medresenin kıble cihetindeki mescidi dâhil olmak üzere Reşîd Caddesi'ne taşan kısımlarının tamamen yıkılmasını önermiştir. Böylece yapının caddeye çıkıntı yapan bölümü kaldırılarak caddenin hizalanması sağlanacaktır. Bu öneri, Belediye, Eski Eserler Genel Müdürlüğü ve Vakıflar Genel Müdürlüğü yetkililerinden oluşan bir heyet tarafından kapsamlı şekilde tartışılmıştır. Heyet, özellikle mescidin yapısı bakımından orijinal olmadığı

25 Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (IV. Kitap)*, ed. Robert Dankoff vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y.), 428-429.

26 Erdinç Gülcü, *Osmanlı İdaresinde Bağdat 1534-1623 (İdari ve Fiziki Yapı)* (Ankara: İksad Yayınevi, 2023), 140.

27 Evkâf-ı Hümâyun Nezareti'nin 5 Cemâziyelevvel 1319 (20 Ağustos 1901) tarihli yazısında, Mercân Camii'nin bazı bölümlerinin tamiri için vakıf varidatından karşılanmak üzere 8170 kuruşluk bir bütçenin ayrıldığına dair yazı, Mercâniye vakıflarının zamanla birçok tamir geçirdiğine dair kanıtlardan biridir. Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Şûra-yı Devlet Evrakı (ŞD)*, No. 155-24.

28 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü (TKGM),* TK.GM..VK, No. 1-1.

29 Mercâniye Medresesi müderrisi Ali Alaaddin Efendi'nin maaşının yıllık 25 bin kuruş olarak tahsisi hakkında Meşihat Dairesi tarafından yazılan 22 Zilkâde 1320 (20 Şubat 1903) tarihli yazı medresenin faaliyette bulunduğuna işaret etmektedir. Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y..MTV)*. 240-122.

düşüncesiyle, yıkılması durumunda yapının öz niteliğinden neyin kaybolacağı üzerinde durarak mescit bölümüyle ilgili şu üç tespitte bulunmuştur:

- Medresenin Reşîd Caddesi'ne taşan batı cephesinde, dışa çıkıntılı bir mihrabı olan mescit bölümünün tarihî ve estetik bakımdan hiçbir değere sahip olmadığı;
- Mihrabın yanındaki kalem işleri ve pandantiflerdeki tuğla işçiliği dışında, mescidin iç duvarlarının tamamının alçıyla sıvanmış olduğu;
- Mescidin iç duvarlarına sabitlenmiş durumda bulunan kitabelerin, medresenin başka bir bölümüne veya bir müzeye kolaylıkla nakledilebileceği hususları tespit edilmiş ve karara bağlanmıştır.

Bu tespitler doğrultusunda Bağdat Belediyesi'nin önerisine dayanarak, medresenin batı cephesinin yıkılması kabul edilmiş ve alanın yeniden düzenlenmesi için bir plan hazırlanmıştır.[30]

Belediyenin önerdiği plan onaylandıktan sonra, 26 Mayıs 1945'te Mercâniye Medresesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden belediyeye devredilmiş ve yıkım çalışmaları başlamıştır. Mescidin iç duvarlarındaki sıvalar sökülmeye başlayınca, altta son derece ince işçilik ürünü olan tuğla süslemeler ortaya çıkmıştır. Kısa sürede, döşemeden kubbeye kadar duvarların iç cephesinin tümüyle bu ince tuğla işçiliğiyle kaplı olduğu anlaşılmıştır. Vakfiye kitabeleri dışında, harim duvarlarının iç cephesini kaplayan son derece değerli tezyinatın sıvayla örtüldüğü fark edildiğinde, bu sanatkârane işçiliğin medresenin kuruluş dönemine ait olduğu ve bu nedenle korunması gerektiği fikri öne çıkmıştır. Mercâniye Camii'nin harim duvarlarındaki bu işçilik, Müstansıriyye Medresesi'nde ve Kasrü'l-Abbâsi adıyla bilinen Şerâbiye Medresesi'ndeki daha eski örneklerden çok daha yüksek bir sanat ve ustalık eseri olarak değerlendirilmiştir. Bu keşif sonucunda, Mercâniye Camii'nin bir anıt olarak korunması ve keşfedilen süslemelerin dikkatlice restore edilmesi gerektiği düşüncesi ağır basmış ve yıkım çalışmaları durdurulmuştur. Yapının tarihî önemi ve ortaya çıkan ince tuğla işçiliğinin sanatsal değerinin tespit edilmesi amacıyla, İslam sanatı ve mimarisi alanında dönemin önde gelen uzmanlarından, Kahire'deki I. Fuad (Kahire Üniversitesi) Üniversitesi öğretim üyesi Keppel Archibald Cameron Creswell (ö. 1974) davet edilmiştir. Creswell, 9 Eylül 1945'te Bağdat'a ulaşmış ve hazırladığı raporda, yapının genel mimari özellikleri ve duvarlarında keşfedilen tuğla işçiliğiyle geç Abbâsî sanatının nadide örneklerinden biri olduğu tespitlerine yer vermiştir.[31] Creswell'in raporu ve Eski Eserler Genel Müdürlüğü'nün hazırladığı alternatif plan üzerinde anlaşmaya varılmış ve 13 Aralık 1945'te Bakanlar Kurulu'na sunulan plan kapsamında, Mercâniye Camii'nin tarihî bir anıt olarak korunmasına karar verilmiştir. Fakat İngiliz Arkeolog Seton Lloyd (ö. 1996) tarafından yapının kaderini belirlemek amacıyla düzenlenen toplantıda, binanın restorasyonu düşüncesinden vazgeçilerek yıkımına karar verilmiştir (20 Ocak 1946). Erşed el-Ömeri'nin (ö. 1978) Bağdat Belediye Başkanlığı döneminde, Bağdat Belediyesi marifetiyle 26 Mart 1946 tarihinde medresenin yıkımı tamamlanmıştır.[32]

30 Seton Lloyd, "Dicovery in the Madrasat al-Mirjaniya (Mirjan Mosque)", *Sumer* 2/1 (1946), 10.

31 Creswell'in raporu için bakınız: Parapetti, "The Lost Mirjaniyah Madrasa", 5.

32 Parapetti, "The Lost Mirjaniyah Madrasa", 2.

Medresenin yıkım kararına karşı gösterilen ciddi direnişe ve hazırlanan rapora rağmen yıkım kararından geri dönülmemiş ve neticede 1945-1946 yıllarında medresenin minaresi ve taç kapısı dışındaki tüm bölümleri yıkılmıştır. Bu yıkımda medresenin kurucusu Mercân b. Abdullah'ın binanın güney cephesinde yer alan türbesi ve türbenin üzerini örten eşsiz kubbesi de ortadan kaldırılmıştır. Yıkım sırasında keşfedilen sanat değeri taşıyan tuğlaların ve kitabelerin bir kısmı Bağdat Müzesi'ne bir kısmı Şerâbiye Medresesi'ne taşınmış, vakfiye kitabeleri ise yıkılan medresenin yerine sonradan inşa edilen mescidin iç duvarlarına yerleştirilmiştir. Bu kitabeler hâlen Mercâniye Camii'nin içindeki duvarlara sabitlenmiş hâldedir.

### 1.2. Vâkıf Mercân b. Abdullah

Mercâniye Medresesi ve vakıflarının kurucusu Emînüddîn Mercân b. Abdullah b. Abdurrahman es-Sultânî el-Olcaytî'nin[33] hayatı hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Mevcut veriler ışığında Mercân'ın, Celâyirliler hanedanının kurucusu Şeyh Hasan'ın (Hasan-ı Büzürg) Rum asıllı azatlılarından olduğu,[34] "tavâşî [*harem ağası*]", "hoca" ve "aka/ağa" sıfatlarıyla anıldığı, köle olarak başladığı kariyerinin erken döneminde yetenekleri sayesinde yükseldiği ve azat edildikten sonra Celâyirliler sarayının hizmetkârlarının başı ve "tavâşî" olduğu anlaşılmaktadır.[35] Harem hizmetlerinde çalıştırılan ya da haremde idari görev üstlenen kişilerin genellikle hadım oldukları dikkate alındığında, Mercân b. Abdullah'ın hadım olduğunu söylemek mümkündür. Onun ailesi ya da çocukları hakkında herhangi bir bilgi bulunmaması da bu ihtimali güçlendirmektedir.[36] Kaynaklarda Mercân için kullanılan "hoca" sıfatına gelince, 8/14. yüzyılda "hoca" isminin, genellikle köle ticareti yapan kişilere verildiği kaydedilmektedir. Bu da onun seyahatlerinin amacına dair önemli bir ipucu kabul edilebilir. Moğolca "büyük erkek kardeş" anlamına gelen aka/ağa ismini[37] ise sarayda hükümdarın çocuklarıyla irtibatı sebebiyle şehzadelerin kendisi için verdikleri bir sıfat olarak kullanılageldiği tahmininde bulunmak mümkündür. Emînüddîn lakabı, onun dinî ve ahlakî konularda güvenilir, emanet ehli biri olarak tanındığını göstermektedir. Bu lakap aynı zamanda saraydaki görevine de referans içermektedir.

Mercân b. Abdullah, vakfiye metninde yer alan kendi ifadesine göre uzun yıllar kara ve deniz yoluyla dünyanın pek çok yerine seyahat etmiştir. (Kitabe 1:4, 5) Efendisi adına gerçekleştirdiği tahmin edilen bu ticari seyahatlerin ardından, Şeyh Hasan döneminde saray hizmetine alınmış ve muhtemelen hanedanın nüfuzlu kadınlarıyla kurduğu yakın ilişki sayesinde, 754 (1353) yılı civarında Bağdat valiliğine getirilmiştir. Emînüddîn Mercân, Şeyh Hasan döneminde elde

33 Bk. Al-Ahari, *Ta'rîkh-i Shaikh Uwais*, 13.

34 *et-Târîhu'l-Ğıyâsî: el-Faslü'l-Hâmis min Seneti 656-891/1258-1386*, thk. Tarık Nâfi el-Hamdânî (Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1975), 91.

35 Al-Janâbî, *Studies in Medieval Iraqi Architecture*, 166.

36 Aydın Taneri, "Hadım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/1-3.

37 Faruk Sümer, "Ağa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/451.

ettiği Bağdat valiliği görevini, 757 (1356) yılında Şeyh Üveys'in tahta çıkmasından sonra da sürdürmüştür. Mercân Han kitabesinde kendisi için kullanılan "mevle'l-mahdûm", "adudü's-saltanati ve'l-imâre" ve "hâvî mertebeti'l-vizâreti ve'l-imâre" gibi sıfatlar ve ifadeler, onun Celâyirli hükümdarı Şeyh Hasan ve Şeyh Üveys'in mevlâsı, saltanat ve emîrliğin dayanağı olduğunu ve vezirlik ile emîrlik mertebelerini haiz bir devlet adamı olarak Bağdat valiliği görevini yürüttüğünü göstermektedir. Vakfiye metninde geçen yukarıdaki ibarelerin dışında Mercân b. Abdullah'ın vezir ve emir rütbelerini haiz olduğu bilgisini teyit eden başka bir kaynak bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu sıfatları fiili bir vezirlik ya da emirlik manasından ziyade onun valiliğine işaret kabul etmek gerekir.

Mercân'ın birinci valilik yılları, Celâyirlilerin Irak, İran ve Azerbaycan'daki hâkimiyetlerinin henüz tam istikrar bulmadığı bir döneme denk gelmekte, Irâk-ı Acem'de mütemadiyen isyanlar baş göstermekteydi. Aynı şekilde Irâk-ı Arab'ın merkezi olan Bağdat'ta da Sultan Üveys'e karşı olan Keyhüsrev, Şeyh Ali, Muhammed Belitan ve Ali Hoca gibi emîrler, Vali Mercân b. Abdullah'ı isyana teşvik etmekte ve onun üzerinde baskı kurmaktaydılar. Nihayet Sultan Üveys'in şehirden ayrılmasını fırsat bilen Mercân, 765 (1363) yılında isyan etmiştir. Bağdat'taki isyan haberini alan Sultan Üveys, 766 (1364) kışında Kâvus Şirvânî'yi itaat altına almak için Karabağ üzerine düzenlemek üzere olduğu seferden vazgeçip Bağdat'a yönelmiş ve şehri kuşatmıştır. Mercân, kuzeydeki bentleri yıkıp, şehri sular altında bırakarak muhasarayı zorlaştırmaya çalıştıysa da kısa süre sonra şehri teslim etmek zorunda kalmıştır. Ulema ve şehrin bazı ileri gelenlerinin Vali Mercân'ı bağışlaması için sultan nezdinde aracılık etmeleri sayesinde affedilmiş, sonuçta Sultan Üveys'e itaatini arz ederek özür dilemiştir.[38] Sultan, Mercân'ı affetmiş olsa da isyana destek veren komutanları idam ettirmiştir. Şeyh Üveys, yaklaşık on bir ay Bağdat'ta kalıp isyan tehlikesini bertaraf ettikten sonra, şehri Süleyman Hâzin'e emanet ederek 766 (1364) baharında el-Cezîre bölgesine gitmiştir.[39] Yeni vali Süleyman Hâzin'in 769 (1367) yılında vefat etmesi üzerine, Mercân b. Abdullah ikinci defa Bağdat valiliğine getirilmiş ve vefatına kadar (774/1372) bu görevde kalmıştır. Vefat ettiğinde Mercâniye Medresesi'nin güney cephesinde yer alan türbesine defnedilmiştir.[40]

38 Nazmîzâde, Şeyh Üveys'in yaklaşık dört yüz gemiyle Bağdat'ı kuşattığı bilgisine yer verirken, Mercân'ın savunma amacıyla bentleri yıktırdığına işaret etmektedir. Bk. Murteza Nazmi-zâde, *Gülşen-i Hulefâ: Bağdat Tarihi 762-1717*, ed. Mehmet Karataş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 1/144.

39 Makrîzî, Mercân b. Abdullah'ın Şeyh Üveys'e isyanını farklı bir bakış açısıyla sunar. Mercân, Şeyh Üveys'e karşı Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref'in desteğini sağlamak amacıyla Bağdat'ta hutbeleri Memlük Sultanı adına okutmuş, sikkelerde Memlük Sultanı'nın ismini darp ettirmiş ve Bağdat'ta Memlük Sultanı için biat almıştır. Makrîzî, Mercân'ın bu durumu 765 yılı Cemâziyelevvel'inin başında (Şubat/Mart 1364) bir elçilik heyeti aracılığıyla Mısır'a bildirdiğini ve Memlük Sultanı'nın elçileri iyi bir şekilde karşılayarak Mercân'ı Bağdat valisi olarak tayin ettiğini ilan eden bir ferman hazırladığını kaydeder. Ayrıca, Mercân'ın kendisine ve maiyetinin ileri gelenlerine çeşitli hilatler gönderdiğini belirtir. Bununla birlikte, Makrîzî, Şeyh Üveys'in isyanı bastırmak üzere Bağdat'a geldiğinde Mercân'ın gözlerine mil çektirdiğini ve onu hapsettirdiğini ifade eder. Ancak bu bilgilerin başka kaynaklarla teyit edilmesi mümkün olmamıştır ve Mercân'ın gözlerine mil çekilmesi haberinin, onun ikinci kez vali tayin edilmesiyle çeliştiği görülmektedir. Bk. Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrîzî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, ed. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/287-288, 293.

40 Abbâs Azzâvî, *Mevsûatu Târîhu'l-'Irâk Beyne İhtilâleyn* (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1425), 2/124;

Mercân b. Abdullah'ın birinci valilik döneminin (754-765/1353-1363) yaklaşık on yıl sürdüğü, isyandan sonra Süleyman Hâzin'in yaklaşık dört yıl (765-769/1363-1367) valilik yaptığı ve Hâzin'in vefatından sonra Mercân'ın ikinci kez Bağdat valiliğine getirildiği anlaşılmaktadır. Mercân'ın ikinci valilik dönemi (769-774/1367-1372) yaklaşık beş yıl sürmüş olup, birinci ve ikinci dönem olmak üzere toplamda on beş yıl kadar Bağdat valiliği görevinde bulunmuştur.

## 2. Kitabeler

Vakfiye metnini kâğıda yazmak yerine taş veya tuğla gibi malzemeler üzerine yazmanın amacı neydi? Söz konusu kitabeler, vakfiye metnini ve müessesenin kuruluş amacını korumak dışında başka nasıl bir amaca hizmet ediyordu ve hangi geleneği yansıtmaktaydı? Mercâniye Medresesi özelinde, bu soruların cevabını Moğol devlet geleneğinde ve hukuk sisteminde bulmak mümkündür. Mercâniye Medresesi'nin vakfiye kitabelerinin düzenlenme şekli çok açık bir biçimde İlhanlılar dönemi geleneğine referanslar içermektedir. Bu uygulama Moğollardaki "yasa" geleneğiyle irtibatlandırılabilir. Cüveynî'nin *Târîh-i Cihangüşâ* adlı eserinde, Cengiz Han'ın "Büyük Cengiz Yasanâmesi (Tuncin)" adıyla bilinen kanunlarını büyük taş levhalar üzerine kazdırıp ana güzergahlar üzerine diktirdiği kaydedilmektedir.[41] Bir hukuk metni olarak Mercâniye Medresesi vakfiyesi, kitabe hâline getirilmesi yönüyle Cengiz Han yasalarının kayıt altına alınma şekliyle benzerlik göstermektedir. Kitabeleri Cengiz yasalarıyla irtibatlı hâle getiren bir başka bağlantı, vakfiye metninde Celâyirli hükümdarı Şeyh Üveys'ten, "Cengiz Han Devleti'nin şiarını süsleyen" (*müzeyyinü şi'âri'd-devleti'l-Cengîzhâniyye*) sıfatıyla söz edilmesidir. Bu iki referans noktasını Moğol "Yasa" geleneğinin Celâyirliler döneminde inşa edilmiş olan Mercâniye Medresesi'ne yansıması olarak kabul etmek mümkündür.

Günümüze ulaşan taş vakfiyelerin önemli bir kısmı, Moğollar ve seleflerini İran, Irak ve Anadolu'ya hâkim oldukları 7/13. ve 8/14. yüzyıllara ait örneklerdir. Anadolu'nun Müslüman Türk yurdu hâline gelişinin tarihî vesikaları konumundaki ilk taş vakfiye örneklerinin de İlhanlılar dönemine ait olması bunu teyit etmektedir. Kırşehir Emîri Caca Oğlu Nûreddin'in 670 (1272) tarihli Arapça-Moğolca vakfiyesi, taş vakfiyelerin Anadolu'daki en erken tarihli örneği kabul edilmektedir.[42] Germiyanoğlu Yakup Bey tarafından 814 (1411-1412) yılında Kütahya'da yaptırılan Yakub Çelebi Külliyesi'nin 39 satır hâlinde taşa işlenmiş Türkçe taş vakfiyesi ise Moğol hâkimiyeti sonrasında yaygınlaşan mezkûr uygulamanın geç beylikler devrine ait bir örneği olması bakımından önemlidir.[43]

---

*et-Târîhu'l-Ğıyâsî*, 91-93; Nazmi-zâde, *Gülşen-i Hulefâ: Bağdat Tarihi 762-1717*, 1/144; Patrick Wing, *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 108-110.

41 Mercân Nigehi - Reza Khalily, "Yasa ve Moğol Döneminde İran'ın Hukuk Düzeni Üzerindeki Etkisi", *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 196.

42 Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989).

43 Halil Edhem, "Âl-i Germiyan Kitâbeleri", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 2 (1326), 71-79.

## 2.1. Vakfiye Kitabelerinin İncelenmesi

### 2.1.1. Şeklî Özellikleri

Mercâniye Camii'nin iç duvarlarına sabitlenmiş hâlde muhafaza edilmekte olan vakfiye kitabeleri neredeyse kusursuz bir biçimde zamanımıza ulaşmıştır. İkisi (Kitabe 1, Kitabe 4) kemerli formda yedişer satır, dördü (Kitabe 2, Kitabe 3, Kitabe 5, Kitabe 6) dikdörtgen formda beşer satır hâlinde düzenlenen altı kitabe hâlindeki vakfiye metni 975 kelimeden oluşmaktadır. Satır istifi nizamında çoğunlukla iki, bazen üç katlı istiflenerek güzel bir celi sülüs yazı hâlinde kaleme alınmıştır. Dikdörtgen formdaki kitabelerin her satırı ortalama 20 kelimeden oluşurken, kemerli formdaki kitabelerin ilk satırları ortalama beş kelime, son satırları ise 45 kelimeden meydana gelmektedir. Birinci kitabe mihrabın üzerinde, ikinci kitabe ise birinci kitabenin sol hizasında bulunmaktadır. Üçüncü kitabe, ikinci kitabenin karşısında yer almaktadır. Kitabeler bu şekilde saat yönünün tersine caminin iç duvarlarını dolaşmaktadır. Kitabelerin yazımında kullanılan celi sülüs yazı, yüksek estetik değeri bakımından da özel bir ehemmiyeti haizdir. Mercâniye Medresesi'yle ilgili bazı çalışmalarda vakfiye metninin nesih yazı türünde kaleme alındığı belirtilmiş olsa da kitabelerin Selçuklu tarzı olarak niteleyebileceğimiz celi sülüs yazı türünde kaleme alındığı açıktır. Satırların istifi ve harflerin olgunluğu, dikkat çekici bir biçimde sülüs yazının nispetleri ve formuyla olgunlaştığı Yâkût el-Müsta'sımî üslubunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla kitabelerin yazarı olan Zerrîn Kalem Nakkâş Ahmed Şâh et-Tebrîzî'nin Yâkût ekolünün temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır.

**Tablo 1.** Vakfiye Kitabelerinin Mescitteki Konumunu ve Başlangıç Cümlelerini Gösteren Şema

<table>
<tr><td rowspan="2">(Kitabe 2)<br>نور حَدْقَته ونور حديقته المخدوم الأعظم...</td><td>(Kitabe 1)<br>بسم الله الرحمن الرجيم<br>الحمد للهِ الذي وفق المطيعين...</td><td rowspan="2">(Kitabe 6)<br>من النواحي والبساتين والبُسوط بالقرار الشمسي...</td></tr>
<tr><td>Mihrap</td></tr>
<tr><td colspan="3">Mescidin Harim Bölümü</td></tr>
<tr><td rowspan="2">(Kitabe 3)<br>للمدرسة والصاغة وتسعة وعشرين دكانا أخرى...</td><td>(Kitabe 4)<br>وأرحية الماء ونعمتآباد ودولتآباد<br>وبستانين بالبندنيجين...</td><td rowspan="2">(Kitabe 5)<br>استجلب ترحُمًا لنفسه ووَيل ثم وَيل لمن صاحبته اللعنة...</td></tr>
<tr><td>Ana Giriş Kapısı</td></tr>
</table>

Farklı dönemlerde medresede gerçekleştirilen restorasyon çalışmaları esnasında vakfiye kitabelerine yapılan niteliksiz müdahalelerin, harf oranlarında ve kompozisyonlarında önemli bozulmalara yol açtığı tespit edilmiştir. Özellikle medresenin taç kapı kitabesi sanatsal özelliğinin yanında metin bütünlüğünü de büyük oranda kaybetmiştir.[44] 14 Mart 2019 Perşembe günü, saat

44 Medresenin taç kapı kitabesinin dördüncü satırından alıntılanan aşağıdaki satırın yalnızca sağ başında yer alan koyu renkli ilk tuğlanın orijinal olduğu, geri kalan kısımların ise restorasyon sürecinde yeniden tasarlandığı görülmektedir. Açık renkli bölümde yer alan harflerin arka planında bulunan bal peteği formundaki detayların düzensizliği, harflerin nispetlerinde ve istif olarak tabir edilen kompozisyonlarındaki iptidailik niteliksiz restorasyonlara dair açık bir referans teşkil etmektedir. Medresenin taç kapı kitabesinde görülen bu durum sebebiyle, kitabenin orijinal metnini tespit etmek mümkün değildir.

15.08-15.34 arasında gerçekleştirdiğimiz inceleme sırasında çektiğimiz fotoğraflarla medrese yıkılmadan önce *Irak Eski Eserler Genel Müdürlüğü* (Directorate-General of Antiquities, DGA) tarafından 1946 yılında çekilen fotoğrafları karşılaştırdığımızda, bu iki tarih arasındaki 73 senelik sürede kitabeler üzerinde yapılan restorasyonların dikkatsiz bir biçimde gerçekleştirildiği açıkça görülmektedir. Metni koruma amacıyla yapılan müdahaleler sonucunda, kitabelerdeki bazı harflerin sanatsal değerini tümüyle yitirdiği gözlemlenmiştir. (Kitabe 2:5, 5:3, 6:1) Bu müdahaleler nedeniyle bazı cümlelerde harflerin nispetleri, bağlantılarındaki "kalem hakkı" olarak tabir edilen kalınlıkları ve hareketleri kaybolmuştur.[45] (Kitabe 2:3, 4, 3:3) Vakfiye kitabeleriyle diğer kitabelere zaman içerisinde yapılan müdahaleler sonucunda harflerde meydana gelen bozulmalar ve estetik deformasyonların tüm detayları bu çalışmanın diğer yarısını teşkil eden ve kitabelerin Arapça tahkikli neşriyle Türkçe çevirisini muhtevi çalışmanın Arapça bölümünde verildiğinden, burada sadece bazı önemli noktalara işaret edilmiştir. Söz konusu çalışmada, kitabelerin geçirdiği restorasyonlar sırasında şekli, formu ve sanatsal özellikleri kaybolan harfler ve kelimelerin tamamı köşeli parantez içinde dipnotta gösterilmiştir.

### 2.1.2. Muhtevası

Vakfiye kitabelerinin içeriği incelendiğinde, vakfedilen taşınmazların bulundukları mahalle, nahiye ya da bölgenin ve mevkûf taşınmazın adı, cinsi ve adedine dair bilgilerin, ikinci kitabenin son satırından itibaren verilmeye başlandığı görülmektedir. Üçüncü kitabe, tümüyle vakfedilen taşınmazlara dair bilgileri ihtiva ederken, mevkûfât hakkındaki anlatı, dördüncü kitabenin üçüncü satırında sona ermektedir.

Vakfiyede zikredilen mevkûfâtın arazi ve müsakkafât olmak üzere iki kısımda mütalaa edildiği, arazilerin; nahiyeler, köyler, bostanlar ve mezralar şeklinde tasnife tabi tutulduğu, müsakkafâtın ise dükkânlar, hanlar, yağhaneler, değirmenler ve evler şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Vakfiyede tanımlanan bu kategoriye ilave olarak, Bağdat'ın merkezindeki taşınmazların "han", "dükkân", "kâğıt dükkânı", "dâr" ve "medâr/değirmen" gibi terimlerle, merkezin dışında kalan mevkûfâtın ise "bostan", "mezra", "arazi" ve "su değirmeni" gibi kelimelerle tanımlandığı tespit edilebilmektedir. Ancak, taşınmazların yıllık hasılatının miktarını gösteren ya da özellikle bostan ve mezra gibi arazilerin hudutlarını tayin eden herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Mevkûfâtın isimlerinin zikredilmesinde net ve kategorik bir anlatı sunulmamış olsa da bu hususta esasen iki temel sistematiğin takip edildiği görülmektedir. Bunların ilkinde, mülklerin bulunduğu mahalle, köy veya nahiyelerin isimleri verilmekte, mülkün adı verilmeksizin adedi



45 "İmâmü'l-A'zam Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î el-Muttalibî ve'l-İmâmi'l-Akdem Ebî Hânîfe Nu'mân b. Sâbit" ibarelerindeki harf bozulmaları belirgin düzeydedir.

belirtilmektedir. Örneğin, Bağdat'ın doğu yakasındaki Meşraa Mahallesi'nde 14 dükkân ve yeni inşa edilen bir hanın bulunduğu belirtilmekte, ancak dükkânların adları, hangi amaçla kullanıldıkları ya da söz konusu hanın adının ne olduğu bilgisine yer verilmeksizin yalnızca sayıları kaydedilmektedir. (Kitabe 3:2) Mevkûfâtın isimlerinin zikredilmesinde benimsenen ikinci usul ise, mülklerin bulundukları yerlerin isimleriyle birlikte, mülklerin kendilerine ait özel adlarının da kaydedilmesi şeklindedir. Bağdat'ın batı yakasındaki Kasr Mahallesi'nde yer alan Hânü'l-Cevârî ve Huleylât'taki Hânü'z-Zâviye'nin (Kitabe 3:3) bu yöntemle tanımlanmış oldukları görülür. Bu iki anlatı sistematiğine ilave olarak, bazı vakıf mülklerinin işlevlerini belirten isimlere de yer verildiği görülmektedir. Harîm Mahallesi'ndeki kâğıt dükkânı (Kitabe 3:2) ve Hânikîn'deki su değirmeni, (Kitabe 4:1) mülklerin bulundukları yer ve kullanım alanlarına dair bilgi veren örnekler olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca şehir merkezinde yer alan mevkûfâtın, hanlar, dükkânlar ve yağhaneler gibi binalardan (müsakkafât); merkez dışındaki vakıfların ise tarla, bostan ve köy gibi arazi ve yerleşim birimlerinden oluştuğu gözlemlenmektedir.

Vakfiyede zikredilen mevkûfâtın her birinin adedi genel olarak belirtilmiş olsa da bazılarının sayısını kesin olarak belirlemek mümkün görünmemektedir. Örneğin, "Bedriyye'de bulunan yerler" (Kitabe 3:1) ifadesinden mevkûfâtın türü ve adedi anlaşılmamaktadır. Bununla birlikte, bu mülklerin "müsakkafât" kategorisine girmesi muhtemeldir, zira metin içerisinde şehir merkezinde bulunan farklı vakıfların arasında zikredilmiştir. Ayrıca, Hânikîn ile Cebel Hamrîn arasında yer alan ve "Hezarşete" (Kitabe 4:3) adıyla anılan arazi ve mezraların da sayısı ya da türü vakfiye metninde açıkça belirtilmemiştir. Benzer şekilde, "Mahrebiye'deki bostanlar" (Kitabe 7:5) ifadesinde bostanların sayısı belirtilmemiştir; ancak kelimenin "bostanlar" şeklinde çoğul formda kullanılması, sayısının üçten az olmaması gerektiğine işaret etmektedir. Vakfiyedeki, "Ba'kubâ ve Buhrîz'de bostanlar" (Kitabe 3:5) ifadesinden de kesin sayı çıkarılamamaktadır. Sonuç olarak, bu örneklerde karşılaşılan belirsizlikler sebebiyle özellikle bostanların toplam sayısını tespit etmek mümkün değildir.

Vakfiyede dikkat çeken bir diğer unsur, bazı köy ve nahiye isimlerinin Türkçe olmasıdır. Bu, vakfedilen araziler arasında Türklerin yaşadıkları köy ve nahiyelerin bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda Türk Köyü (Karyetü't-Türk) (Kitabe 4:4) ve Kızıl Ribât (Kitabe 7:6) gibi yer isimleri dikkat çekici örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevkûfât isimleri bağlamında ayrıca, Nimetâbâd, Devletâbâd ve Hürremâbâd (Kitabe 4:1, 4:2) gibi Bağdat'ın doğusundaki mülklerin önemli bir kısmının Farsça isimler taşıdığının da belirtilmesi gerekir.

İkinci vakfiye kitabesinin beşinci satırında, Mercâniye vakıflarını belgeleyen bir vakfiye senedinin hazırlandığı, bu senedin kadıların imzası (*el-muvakka'a bi-tevkîâti'l-kudât*), ümera ve vüzeranın şahitlikleriyle (*el-müveşşaha bi-şehâdâti'l-ümerâ' ve'l-vüzerâi'l-'izâm*) resmîleştirildiğinin ifade edilmesi, asıl vakfiye senedinin kitabeler olmadığını, bu kitabelerin daha geniş ve mufassal bir vakfiye senedinin özeti mahiyetinde düzenlemiş olduğunu

ortaya koymaktadır. (Kitabe 2:5) Kitabelerde vakıf gelirlerinin kimlere ve hangi miktarlarda dağıtılacağına dair bilgilere rastlanmaması da bu görüşü teyit etmektedir. Oldukça uzun bir metin olduğu anlaşılan vakfiye senedinin tamamını kitabeler hâline getirmenin zorluğu, vakfiye kitabelerinde mevkûfâtın menfaatinin tevcihine dair detaylara yer verilmemiş olmasının muhtemel sebeplerindendir. Düzenleme amacı bakımından alternatif bir vakfiye olan bu kitabelerin, Mercân b. Abdullah'ın, vakıflarının devamlılığını sağlama ve onları geçmişte Bağdat'ta kurulan vakıfların uğradığı kötü akıbetten koruma amacına matuf olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle, vakfiyede kıyamete kadar değişmeden korunması temennisinin yer alması, bu koruma çabasının önemli bir kanıtı niteliğindedir.

Vakfiyede taşınmazlar, Dicle Nehri'nin doğusunda ve batısında bulunmalarına göre belirli bir düzen içerisinde sıralanmıştır. Şehir merkezindeki taşınmazlar önce doğu, ardından batı yakasındaki konumlarına göre, merkezin dışında kalan bağlar, bostanlar, değirmenler ve diğer mevkûfât ise önce batı, sonra doğu yakasında bulunma durumuna göre düzenlenmiştir. Ayrıca, şehir merkezi dışındaki mevkûfâtın iki nehir sistemi üzerinde yer aldığı tespit edilmiştir. Batı yakasındaki araziler İsa Nehri üzerinde, doğu yakasındaki araziler ise Diyâla Vadisi üzerinde yer almaktadır. Şehir merkezinde bulunan mevkûfâtın doğu yakasındaki kısmı, Reyhâniyyîn, Bedriyye, Emşâtıyyîn, Meşraa ve Halbe mahallelerinde; batı yakasındaki kısmı ise Kasr, Halîlât/Huleylât ve Harîm mahallelerinde yer almaktadır.

Vakfiye kitabeleri dışında mevkûfât isimlerinin yer aldığı tek kitabe olan Mercân Han'ın taç kapı kitabesinde, önce batı yakasında, şehir merkezinin dışında kalan mevkûfât isimleri, ardından doğu yakasında, şehir merkezinin dışında kalan mevkûfât isimleri, daha sonra doğu yakasında, şehir merkezinde bulunan mevkûfât ve son olarak batı yakasının merkezinde yer alan mevkûfât isimleri sıralanmıştır. Sonuç olarak, altı kitabeden oluşan vakfiye metninde mevkûfât, "doğu merkez", "batı merkez", "batı hariç" ve "doğu hariç" şeklinde kategorize edilirken, han kitabesinde bu sıralama "batı hariç", "doğu hariç", "batı merkez" ve "doğu merkez" olarak sunulmuştur. Han kitabesinde yapılan bu tasnif nedeniyle, vakfiye kitabelerinde doğu yakası dışındaki mevkûfât arasında zikredilen er-Râdamân nahiyesi ve Hurremâbâd, han kitabesinde batı yakasına dâhil edilmiştir. Mercâniye mevkûfâtı hakkında bilgi veren bu iki kitabe metninin farklılık göstermesi, tuğlalardan oluşan kitabelerin, kurumların geçirdiği kapsamlı tamiratlar sırasında parçalar hâlinde yerlerinden alınıp, tadilat sonrası orijinal sıralamadan farklı bir şekilde yerleştirilmiş olmasından kaynaklanabileceği gibi, içerik açısından han kitabesinin vakfiye kitabelerinden farklı şekilde kurgulanmış olabileceği ihtimali de bulunmaktadır.

### 2.1.3. Tertibi

Vakfiye besmele ile başlamaktadır. Ardından, Hûd Suresi 114. ayet ve Hadîd Suresi 18. ayetten alıntılanan pasajlarla geliştirilmiş Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salâtü selam içeren ve edebî bir üslupla hazırlanmış "davet" bölümüne yer verilmektedir. Hamdele cümlesinde vâkıfın valilik görevine atıfta bulunan "ve rafe'a zikra'l-vülâti bi-te'sîsi kavâidi'l-me'âlim"

ibaresinin özenle seçilmiş olduğu dikkat çekmektedir. Celâyirli hükümdarları Şeyh Hasan ve Şeyh Üveys'in isimlerinin yanı sıra vâkıf Mercân b. Abdullah'ın isminin geçtiği yerlerde, secili cümlelerle ifade edilen dua formüllerinin kullanıldığı görülmektedir. (Kitabe 1:2-4)

Davet bölümünden sonra, vâkıfın kendi ağzından şahsı hakkında bilgi verdiği ve bu müesseseyi niçin kurduğunu açıkladığı cümleler (sebeb-i vakf) gelmektedir. Kendisini el-Melikü'l-Mennân olan Allah'ın affına muhtaç bir kul olarak takdim eden vâkıf, adının Mercân, babasının Abdullah, dedesinin adının ise Abdurrahman olduğunu zikrettikten sonra, uzun yıllar kara ve deniz yoluyla dünyanın pek çok yerine seyahat ettiğini, talihinin yüzüne güldüğü zamana kadar senelerce mücadele verdiğini anlatır. Uzun yıllara yayılan mücadelesinin ardından amacına (mala, servete ve makama) ulaştığını ifade ettikten sonra, dünya hayatının geçici, ahiret yurdunun ise kalıcı olduğunun farkına vardığını, ulaştığı serveti ve elde ettiği dünya malını harcamanın en doğru mecrasının Allah'ın rızasını kazanmak uğrunda olduğunu anladığını ve bu sebeple hayır işlerine yöneldiğini ifade eder. (Kitabe 1:4-6) Vâkıf, amacı hakkında bilgi veren bu açıklamanın ardından, Hz. Peygamber'in "İnsan öldüğünde üç ameli dışında kalan tüm amelleri kesilir. Bunlar, sadaka-i cariye, kendisinden faydalanılan bir ilim ve kendisine dua edecek sâlih bir evlattır."[46] mealindeki hadisini bu düşüncesinin dayanağı olarak gösterir. (Kitabe 1:6) Söz konusu üç amelin ilki olan sadaka-i cariyenin vakıf olduğunu belirterek, tesis ettiği vakfı dinî bir nassa dayandırmakta, aynı zamanda bu sadaka-i cariye sayesinde öldükten sonra amel defteri kapanmayanların zümresine dâhil olduğunu ifade etmektedir.

Vâkıf, kendisini tanıtıp bu müesseseyi kurma amacını açıkladıktan sonra, Mercâniye adını verdiği medresenin ve ona muttasıl olarak inşa edilen diğer yapıların inşaatına *büyük torun* (mahdûmü'l-a'zam) sıfatıyla takdim ettiği Celâyirliler hanedanının kurucusu Şeyh Hasan Noyan'ın (Hasan-ı Büzürg) zamanında başladığını ifade etmektedir. (Kitabe 1:7) Medresenin inşaatının, Şeyh Hasan'ın *gözünün nuru, bahçesinin parıltısı* olarak tavsif ettiği Şeyh Üveys'in hükümdarlığı zamanında tamamlandığını belirtmektedir. Kitabe 2:1-2) Şeyh Hasan'ı andığı cümlede "Allah'ın yakınlığına ve onun cennetlerinin en yüksek köşklerinin rahat mertebelerine yükselen" manasındaki ibarelerden, Şeyh Hasan'ın vefat etmiş olduğu, dolayısıyla medrese ve ona bağlı yapıların inşaatına Şeyh Hasan zamanında başlandığı ve Şeyh Üveys zamanında tamamlandığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Üveys'in "…merhamet örtüsünü Araplar ve Türklerin üzerine yayan, Muhammed Mustafa'nın dininin merasimlerini ihya eden, Cengiz Han Devleti'nin geleneğini süsleyen" sıfatlarıyla takdim edildiği cümle, Selçuklulardan sonra İslam dünyasının önemli bir kısmını siyasi olarak hâkimiyeti altına almış olan, İslam'ı benimsemiş Moğol hanedanlarının İslam siyaset geleneğinde kendilerine açtıkları alana çok açık bir referans içermektedir. Bu cümle aynı zamanda İslamlaşmış Moğol idarecilerinin Cengiz Han Devleti'nin geleneğini yaşatmadaki kararlılıklarına ve bundan duydukları övünce de işaret etmektedir. İslam dünyasını kasıp kavuran

46 Ebü'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Riyad: Dârü's-Selâm, 2000), "el-Vasiyye", 14 (No. 1631).

Moğolların torunlarının yeni bir dini kabul ettikten sonra, atalarının mazisiyle aralarına mesafe koymaları beklenirken bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Zira Şeyh Üveys bu vakfiye belgesine göre, Muhammed Mustafa'nın dininin sembollerini ihya eden kişi olmasının yanı sıra, aynı zamanda Cengiz Han'ın geleneğini devam ettiren biridir. Bu referans bize Müslüman Moğol hanedanların İslam'a rağmen kendi geleneklerine olan bağlılıklarına ve onu yaşatma ülkülerine açık bir göndermedir.

Ardından gelen cümlede vâkıfın, Mercâniye Medresesi'nde Hanefî ve Şâfiî fıkhı okutulmasını şart koştuğu ifade edilmektedir. Ancak bu cümlede İmâm Şâfiî için *İmâmü'l-A'zam*, Ebû Hanife içine *İmâmü'l-Akdem* sıfatlarının kullanılmış olması sıra dışı bir durumdur. Bilindiği üzere İmâmü'l-A'zam sıfatı Hanefî mezhebinin kurucu imamı kabul edilen Ebû Hanîfe için kullanılır. Ancak burada tam tersi bir durum söz konusudur. Bu durum muhtemelen kitabeye yapılmış bir müdahale sonucu ortaya çıkmıştır. (Kitabe 2:3-4) Vâkıf, bu medreseden Hanefî ve Şâfiî fıkıh talebeleriyle birlikte ilim, tefsir ve hadis talebelerinin de yararlanabileceğini açıkça belirtmektedir. Buna göre, medresede Hanefî ve Şâfiî fıkhı tahsil eden öğrencilerin yanı sıra tefsir ve hadis dersleri alan talebeler için de kontenjan ayrıldığı ve vakıf gelirlerinden bu öğrenciler için ödenek tahsis edildiği ifade edilmektedir. Vakfiyenin bu noktasında, kadılar, emîrler ve vezirlerden oluşan şahitlerin (şühûdü'l-hâl) onayıyla mühürlenmiş bir vakfiye senedi hazırlandığı ve bu vakfiye senedinde vakfedilen mallar ve onlardan elde edilecek gelirlerden kimlerin ne kadar alacağı bilgisine yer verildiğine işaret edilmektedir (Kitabe 2:4-5) ki bu da otantik bir metin olup olmadığı hususundaki şüphelere rağmen, yazılı metin hâlinde günümüze ulaşan mufassal vakfiye senedi için açık bir referans teşkil etmektedir.

Ardından mevkûf arazi ve müsakkafâtın adı, miktarı ve bulunduğu konum bilgilerini içeren bölüm gelmektedir. Burada esasen vakfedilen arazilerin, mezraların, bostanların, hanların ve dükkânların evsafına yer verilmemiş, sadece isimleri, bulundukları yerin adı ve örneğin dükkân ise kaç tane, han ise -sadece bir örnekte- kaç hücreli olduğu bilgisi zikredilmiştir. Fakat bu bilgilerin sistemli bir biçimde verilmediği görülmektedir. Vakfedilen binaların anlatımına Bağdat'ın merkezinde, şehrin doğusunda bulunan dükkânlar, yağhaneler ve hanlarla başlanmış, ardından batı yakasındaki taşınmazlar kaydedilmiştir. Müsakkafât hükmünde bulunan Bağdat'ın merkezindeki mevkûfâtın neredeyse tamamı şehrin doğu yakasında, sur içinde bulunmaktadır. Yine bu yapıların önemli bir kısmı Mercâniye Medresesi'ne oldukça yakın bir konumda, alışveriş ve ticaretin kalbinin attığı, şehrin en kalabalık çarşılarının bulunduğu noktalardadır. Bağdat'ın doğusundaki mevkûfâtın konumları bağlamında zikredilen Reyhâniyyîn, Bedriyye, Emşâtıyyîn, Meşraa ve Halbe, Abbâsîler dönemi Bağdat'ında Dârülhilâfe suruna bitişik veya yakın noktalarda bulunan çarşılar ve mahallelerdir. Bağdat'ın merkezinde bulunan mevkûfâtın isimleri ve bulundukları yerleri tespit eden bu cümlelerin ardından Bağdat'ın batı yakasında şehrin merkezinde bulunan taşınmazlar zikredilmektedir.

Bağdat'ın doğu ve batı yakasındaki mevkûfât tadat edildikten sonra, vakfedilen bostanlar, mezralar ve diğer arazilerin konumları açıklanır. Bu anlatı hakkında genel bir çerçeve sunması

açısından şu tespiti yapmak önemlidir. Vakfiye metninin akışına göre ilk olarak Bağdat'ın batı yakasında şehir merkezine yakın mevkilerde bulunan nahiyeler ve köyler zikredilmiştir. Irak genelinde gelir getiren zirai araziler umumiyetle nehirlerin ana mecraları ve kolları üzerinde bulunduğundan, söz konusu köyler topluğu, üzerinde yer aldıkları nehirle isimlendirilmiştir. Vakfiyeye göre Akarkûf nahiyesine bağlı Kâimiyye, Tell Duhaym, Mahrabiyye, Türk, Cûber ve Karâh Câmus gibi köyler Dicle'nin batı tarafında İsa Nehri üzerinde bulunan mevkûf arazilerdir. (Kitabe 3:4) Burada şehir merkezindeki mevkûfâtın dağılımında dikkat çeken durumun merkezin dışındaki mevkûf araziler için de geçerli olduğu görünmektedir. Nitekim batı yakasında merkezin dışındaki arazilerin de doğu yakasına göre daha az olduğu anlaşılmaktadır. Zira arazilerin büyük bölümü Dicle'nin doğu tarafında Diyala Nehri üzerinde bulunmaktadır. Râdmân'ın nahiyesi Kâtûn, Celûlâ'da Mercân, Bakuba, Buhriz, Hanikîn, Zerrincûy, Bendenîcîn (Mendelî), Nimetâbâd ve Devletâbâd adlı köy ve nahiyelerin tamamı Dicle'nin doğusundaki Diyâlâ Nehri vadisi üzerinde yer almaktadır. (Kitabe 3:5) Buhrîz'de ayrıca Nehr-i Hürremâbâd ile mevkûf diğer araziler ve bostanlar bulunduğu, vâkıfın Cebel Hamrîn ile Hânikîn arasında Hezâreşte (?) adında yeni bir bostan kurduğu da kaydedilmiştir. (Kitabe 4:1-3)

Mevkûfâtın tadat edildiği cümlelerin akabinde vakıf tesisini ifade eden "sahih, şer'î, müebbed, muhalled… bir vakıf olarak vakfettim." şeklindeki vâkıfın vakıf beyanı kısmı gelmektedir. (Kitabe 4:3) Vakıf tesisi beyanının ardından vakıf şartlarının yer aldığı bölüm başlamaktadır. Kıyamete dek bu vakfın baki kalmasını, asırlar geçse de hükmünün değişmemesini isteyen vâkıf, ilk şart olarak mevkûfâtın gâsıba, zorbaya, askere (cündî) ve vakıf gelirlerini olduğundan farklı gösterene icar edilmemesi şartını koyar. Vakıf varlıklarının kiralanmasında asıl yetkilinin vakıf mütevellisi (vâliyyü hâze'l-vakf) olduğu, icar akdinin onun yetki ve sorumluluğu altında gerçekleştirileceği belirtildikten sonra, vakıf yöneticileriyle daman akdi yapacak olan şahsın (dâmin), Bağdat valileri (hükkâm) ve kadılar (kudâtü'l-İslâm) tarafından imtihan edilmesi, sorgulamada damân akdinde bulunacak kişinin bu işi hakkıyla yerine getirebileceğinin tespit edilmesi ve bu şahsın ödemeyi taahhüt ettiği vakıf malını ödeyebilecek maddi güç ve servete sahip olan Müslüman bir erkek olması şartını getirir. (Kitabe 4:4-5) Bu hükme göre, Mercâniye Medresesi vakıflarını; gayrimüslimler, vakıf varidatını karşılayacak kadar maddi gücü ve serveti olmayan Müslüman erkekler, kadınlar, ordu mensupları, zorbalar ve gasıpların kiralayamayacağı anlaşılmaktadır.

Yine metinden anlaşıldığına göre, ister damân akdinin gerçekleştirildiği sırada tespit edilememiş bir durum, ister kira anlaşmasının gerçekleşmesinden sonra olsun, bu kusurlara sahip kişiyle yapılan anlaşmanın hukuken geçersiz olduğu (*fe-tilke'l-icâretü bâtıletün*) ve bu kişilerin vakıf malları ve varidatı üzerinde tasarrufta bulunmalarının da haram olduğu belirtilmiştir. (Kitabe 4:5) Vâkıf, böyle bir durumun ortaya çıkması hâlinde, bu hukuksuz uygulamadan rücu edilebilmesi için şehrin mülki ve adli idarecileri olan vali ve baş kadının, vakıf mütevellilerine yardım etmelerini vasiyet ederek (*vasiyyetî ilâ hükkâmi küllî zamânin ve asrin ve evân*), bu hususta tüm zamanların Bağdat valilerini ve kadılarını sorumlu tutmuştur.

(Kitabe 4:5-6) Vâkıf ayrıca Bağdat valilerine hitaben, vakıf yöneticilerine merhamet ve lütufla davranmalarını, zira adil yöneticilerin yönetimi altında bulunan kimselere göre durumunun, müşfik bir babanın evladı karşısındaki durumu gibi olduğunu hatırlatmış, iyi bir çığır açan kimsenin açtığı yoldan gidenlerin sevabının kıyamet gününe kadar o kişinin hanesine iyilik olarak yazılacağını, kötü bir çığır açanın yolundan gidenlerin günahından da aynı şekilde o işi ilk başlatan kişiye gideceğini ifade ederek, idarecileri bu hususta hesap gününe karşı uyarmıştır.

Vakıf yönetiminin mütevelli, müstevfî ve müşrif olmak üzere üç kişiden oluştuğu belirtilirken, yine Bağdat yöneticilerine hitaben, vakıf mütevellisinden vakıf varidatını yükseltmelerini istememelerini, vakfa tayinde bulunmamalarını ve vakıfla ilgili bir düzenleme yapmamalarını, bu hususta vakıf yöneticilerini en ufak bir zan altında bırakmamalarını vasiyet etmektedir. Ardından medresede şer'î ve örfî (*li-fasli'l-kazâye'ş-şer'iyye ve'l-yârgûiyye*) davalara bakılmak üzere bir mahkemenin asla kurulamayacağı şartını koyar. (Kitabe 4:7) Burada "örfî davalar" olarak çevrilen "yargu" kelimesi günümüz Türkçesinde yaygın olarak kullanılan yargı kelimenin en eski kullanım örneklerinden biri olması sebebiyle önem arz etmektedir.

Vakıf şartlarının tamamlandığı bu cümlenin ardından, vâkıf kurduğu müessesenin işleyişi için tayin ettiği şartların hiçbir surette değiştirilmemesi için bu şartları koruyanları müjdeleyen, onu bozanları ise kötü bir akıbetle ihtar eden nasihatlere ve tehditlere yer verir. "Ne ekersen onu biçersin, dünya fani, vefasız ve aldatıcıdır…" (Kitabe 5:2) gibi ikaz edici cümlelerin hemen akabinde vakıf bedduası bölümüne geçilmektedir. "Her kim bu vakıfların şartlarını değiştirir veya vakfiyede şart koşulanın hilafına tasarrufta bulunursa, o kimse Allah'ın katında zalimdir. Biliniz ki, Allah'ın laneti zalimlerin üzerinedir! Allah'ın meleklerinin ve tüm insanların laneti o kimsenin üzerine olsun. Varacağı yer cehennem olsun. O ne kötü bir duraktır…" (Kitabe 5:3-4) cümleleriyle başlayan beddua kısmından sonra, vakıf gelirlerinin şemsi hesaba göre tahsil edilemeyeceği, ister mevkûf araziler ve bostanlar, ister dükkânlar, hanlar ve değirmenler olsun, bunlardan elde edilen gelirin şemsî hesaba göre değil kamerî ay hesabına göre tahsil edilmesi gerektiğini şart koşmuştur. (Kitabe 6:1) Bu hükme aykırı yeni bir hüküm vazedenin hükmünün geçersiz olduğunu, söz konusu yeni hükümle hükmetmenin batıl, geçersiz ve haram olduğunu belirtir. Yine böyle yapanların da Allah'ın ve insanların kınamasına uğraması niyazında bulunur. Vâkıf bu cümlelerle vakıftan rücu ya da murafaa yollarının kesinlikle kapalı olduğunu açıkça beyan etmektedir.

Sonuç olarak, vakıf kurucusunun vakfettiği şeylerle ilgili dört temel şart ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Birincisi, vakıf mallarının kiraya verilmesiyle ilgili olup, kiralayacak kişi ya da kişilerin özelliklerini içermektedir. İkincisi, Bağdat şehri yöneticilerinin vakıf idarecilerine ve vakıf nizamına müdahalede bulunmamaları şartıdır. Üçüncüsü, medresenin şer'î ya da örfî davalar için mahkeme olarak kullanılmaması şartıdır. Dördüncüsü ise vakıf gelirlerinin şemsî ay hesabına göre değil, kamerî hesaba göre tahsil edilmesi şartıdır. Bu dört temel şart ile müessesenin yönetim esasları ortaya konmuş, söz konusu esasların sonradan değiştirilemez olduğu beyan edilmiş ve müessesenin farklı amaçlarla kullanılmasının önü alınmıştır.

Ardından vakfiyenin düzenlendiği tarih 758 (1357) kaydedilirken, (Kitabe 6:3) vakfiyenin başlangıç kısmındaki davet bölümünün daha kısa bir versiyonu hâlinde Allah'a hamd, Resulüne, ailesine ve ashabına salat ve selam içeren cümlelerle vakfiye metni tamamlanmıştır. Vakfiye kitabelerindeki verilere dayanarak, Mercâniye Medresesi'ne ve Dârüşşifâ'ya vakfedilen mülklerin sayısını yukarıda işaret edilen sebeplerden dolayı tam olarak belirlemek mümkün olmamakla birlikte, biri kâğıt dükkânı olmak üzere toplam; 104 dükkân, 13 yağhane, biri 52 hücreli olmak üzere 7,5 han, yaklaşık 12,5 bostan, 2 değirmen, 1 avlulu ev, yaklaşık 3 su değirmeni tespit edilmiştir. Vakfiyede, sayısı belirtilmeksizin çoğul olarak ifade edilen mülklerin miktarındaki belirsizlik sebebiyle bostanlar ve su değirmenlerinin toplam sayısı yaklaşık olarak ifade edilmiştir. Bu toplama ayrıca, Cebel Hamrîn ve Hânikîn arasında bulunduğu ifade edilen fakat miktarı belirtilmemiş olan araziler ve bostanlar dâhil edilmemiştir. Adedi açıkça belirtilmemiş olan mevkûfât için, Arapça çoğul kullanımının en düşük sayısal karşılığı olan üç esas alınarak, sayısı belirtilmeyen mülklerin adedinin en az üç kabul edilmesi yöntemi izlenmiştir. Vakfiyede, biri Reyhâniyyîn'de (Mercân/Örtme Han), diğeri Meşraa'da olmak üzere, vâkıf tarafından inşa edilen iki yeni hana özellikle dikkat çekilmektedir. Ayrıca, vâkıfın Buhrîz'de tesis ettiği bir bostan da belirtilmiştir. Bu verilerden yola çıkarak, vakfedilen mülklerin çoğunluğunun vâkıfın satın aldığı veya kendisine ikta edilen eski mülkler olduğu, sadece birkaçının vâkıf tarafından bizzat inşa edildiği anlaşılmaktadır.

**Tablo 2.** Mercâniye Vakıflarının Yeri ve Sayısı Tablosu

| **Bostan** | **Han** | **Dükkân** | **Yağhane** | **Nahiye ve Köy** | **Diğer Mevkûfât** |
|---|---|---|---|---|---|
| Türk köyünde 1 | Reyhâniyyîn'de 3,5 | Reyhâniyyîn'de 44 | Reyhâniyyîn'de 12 | Akarkûf nahiyesi 1 | Kasr Mahallesi'nde 1 ev |
| Cûbe köyünde 1 | Meşraa'da 1 | Rehâyniyyîn'de 29 | Halbe'de 1 | Radman nahiyesi 1 | Kasr Mahallesi'nde 1 değirmen |
| Karâh Câmûs'ta 1 | Halbe'de 1 | Emşâtıyyîn'de 3 | | Kâimiyye köyü 0,5 | Huleylât Mahallesi'nde 1 değirmen |
| Ba'kûba'da 1 | Kasr Mahallesi'nde 1 | Meşraa'da 14 | | Tel Duhaym 1 | Sarât'ta 1 mezraa |
| Buhrîz'de 0,5 | Huleylât Mahallesi'nde 1 | Halbe'de 13 | | Mercân Âbâd 0,5 | Hânikîn'de en az 3 su değirmeni |
| Bendenîcîn'de 2 | | Harîm'de 1 kâğıt dükkânı | | Zerrîn Cûy 0,5 | |
| Nehr-i Hurremâbâd'da 1 | | | | Dûrâ 1 | |
| | | | | Ni'met Âbâd 1 | |
| | | | | Devlet Âbâd 1 | |
| **12 civarında bostan** | **7,5 han** | **104 dükkân** | **13 yağhane** | **5,5 köy, 2 nahiye** | **1 ev, 2 değirmen, 1 mezra, 3 su değirmeni** |

### 2.1.4. Amaç ve Hedef Kitlesi Analizi

Kitabelerin bulundukları konuma göre üslup ve yaklaşım tarzlarında belirgin farklılıklar dikkat çekmektedir. Medresenin içerisinde yer alan ve daha özel bir kitleye hitap eden altı kitabeden oluşan vakfiye metninde, anlatının kurucunun bizzat kendi ağzından kurgulandığı aşağıdaki ifadelere yansımaktadır:

> el-Melik ve el-Mennân Allah'ın affına muhtaç olan Abdurrahman oğlu Abdullah oğlu Mercân –Allah onun kötü davranışlarını güzele döndürsün– şöyle der: Dünyada bir süre seyahat ettim. Yükselen talihim bana yol açana ve Allah'ın yardımı bana ulaşana dek, kuzeyde ve güneyde, doğuda ve batıda, sağda ve solda, karada ve denizde sıkıntılara duçar olarak, soğuk ve sıcak köşelere giderek mücadele ettim. Sonra dünya hanesinin fani, ahiret yurdunun ise kalıcı olduğunu anladım.

Vakfiye kitabesinden alıntılanan bu pasaj, kurucunun kişisel bakış açısını ve tecrübelerini içeren bir üslubu yansıtmaktadır. Bununla birlikte, medresenin taç kapı kitabesindeki "Bu mübarek medrese -Allah delillerini aydınlatsın- Büyük Noyan Şeyh Hasan'ın oğlunun saltanatı döneminde inşa edildi." ifadesi ile Mercân Han'ın taç kapı kitabesindeki, "Bu mübarek hanın (et-teym/et-tîm) ve dükkânların inşasını, …Emînüddîn Mercân Aka el-Olcayti emretti." (Kitabe 8:3-4) ifadesinde vâkıf üçüncü tekil şahıs olarak anılmaktadır.

Medrese ve han kapılarındaki kitabelerde kurucunun kişisel tecrübelerinden ziyade daha resmî ve kurumsal bir dilin tercih edilmiş olması, kitabelerin hitap ettiği kitlelerin farklılığıyla açıklanabilir. Yapıların sokağa bakan cephelerine konumlandırılmış olan kitabelerde resmî bir üslup hâkimken, iç mekâna yerleştirilmiş olan vakfiye kitabelerinde daha özel bir dilin tercih edilmesi, bu kitabelerin daha özel bir bağlama hitap ettiğine işaret kabul edilmelidir. Kitabeler arasındaki bu üslup farkı, onların halkın görebileceği alanlar ile daha özel bir kitlenin görebileceği alanlar arasında umum ve husus ayrımı gözetilerek kurgulandığını düşündürmektedir.

Ayrıca, kitabelerin boyutları ve içerdikleri siyasi semboller de kitabelerin bulunduğu alanlarla doğrudan ilintilidir. Vakfiye kitabelerine göre daha kısa metinler olmasına rağmen, medrese ve hanın taç kapı kitabelerinde metbû hükümdarların lakap, ad ve unvanları ile dua formülleri için ayrılan yerin vakfiye kitabesindeki ile yaklaşık aynı hacimde yer alması, siyasi bağlılığı sembolize eden unsurların özellikle sokağa bakan cephelerdeki kitabelerde titizlikle gözetildiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, taç kapı kitabelerinin şekil, üslup ve içeriğinde kurumsal bağlılığa özel bir önem atfedilmiş olduğu aşikârdır.

Kitabeler arasındaki üslup farkı, bilinçli bir tercihin sonucu olduğu gibi, yapıların sokağa bakan cephelerine yerleştirilmiş olan kitabelerin üslubu, vâkıfın mevcut siyasi yapı içerisindeki kısıtlı rolüne ve temsil hakkına işaret etmektedir. Buna karşılık iç mekânda yer alan vakfiye kitabelerinde ise vâkıfın rolünün daha belirgin bir şekilde vurgulandığı görülmektedir. Bu durumu, vâkıfın isminin yazımı üzerinden de analiz etmek mümkündür. Nitekim vakfiye kitabelerinde kurucunun adı herhangi bir lakap, unvan ya da sıfat içermeksizin "Mercân b. Abdullah b. Abdurrahman" şeklinde ifade edilirken, han kitabesinde vâkıfın "Aka/Ağa" ve

"el-Olcaytî" sıfatlarıyla siyasi bağlılığına vurgu yapılmıştır. Han kitabesinde ayrıca vâkıfın sultanın azatlısı olduğu, emîrlik ve vezirlik mertebelerine sahip olduğunun belirtilmesi, bu unvanların meşruiyet sembolleri olarak kullanıldığını göstermektedir.

### 2.2. Mercâniye Medresesi Taç Kapı Kitabesi

Mercâniye Medresesi'nin taç kapı kitabesi, on bir satırdan müteşekkildir. İlk beş satır ile son altı satır arasında bariz bir farklılık göze çarpmaktadır. Kitabenin ortasında, alt çerçeveye dayanan uzun ve kemerli bir pencere bulunmaktadır. Kitabe, celi sülüs yazı ile işlenmiş tuğlalardan oluşmaktadır. Birinci satırın sonundaki "ibâdihi'l-ulemâ"[47] (Kitabe 8:1) ifadesi ile üçüncü satırın başındaki "bürhânühâ fî devleti veledihâ" (Kitabe 8:3) ibaresinin bulunduğu tuğlaların rengi diğer kısımlara nazaran daha koyu olup, yazı kalitesi estetik açıdan daha yüksek bir değere sahiptir. Ayrıca, dördüncü satırdan itibaren on birinci satıra kadar satır başlarındaki ilk tuğlalar da orijinal formunu muhafaza etmiştir. Bunun yanı sıra, on birinci satırın ilk üç tuğlası ve yedinci tuğlası da orijinal hâlini korumuştur. Yedinci, sekizinci ve dokuzuncu satırların son tuğlaları da orijinal yapısını yansıtmaktadır. Kitabenin tümü, bal peteği şeklindeki bitkisel bir zemin üzerine işlenmiştir. İlk beş satırdaki harflerin bal peteği zemininde kabartma tarzında düzenlenmiş olduğu, son altı satırdaki harflerin ise zemin ile aynı seviyede, yani kabartılmamış veya kabartılmış yüzeylerinin kazınmış hâlde olduğu tespit edilmiştir.

Kitabe besmele ile başlamakta ve ardından Fâtır Suresi'nin 28. ayetinden bir bölüm ihtiva etmektedir. (Kitabe 8:1-2) Kitabede, medresenin inşaatına Şeyh Hasan döneminde başlandığı ve inşaatın 758 (1356-1357) yılında Şeyh Üveys döneminde tamamlandığı ifade edilmektedir. Vâkıfın, bu medresede Hanefî ve Şâfiî mezhepleri üzerine fıkıh eğitimi verilmesini şart koştuğu belirtilmiştir. Kitabede, Allah'a hamd, Resulullah ile ashâbına salat ve selam edildikten sonra, kitabeyi Ahmed Şah en-Nakkâş et-Tebrîzî isimli hattatın yazdığı bilgisiyle sona ermektedir. (Kitabe 8:11)

Kitabeyi ilk defa okuyanlardan olan Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, ilk beş satırı deşifre etmekle birlikte, diğer satırların okunamayacak durumda olduğunu ifade ederek yaklaşık bir metin ortaya koymuştur. Ancak günümüzde Âlûsî'nin karşılaştığı zorluğun tam tersi bir durum söz konusudur. Zira kitabenin ilk beş satırı okunamayacak durumda olup diğer kısımlar okunabilmektedir. Bu durum özellikle Irak'ın Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasından sonra kitabenin bilinçsiz eller tarafından restore edilmesi sebebiyle ilk beş satırının büyük ölçüde yok olduğu, diğer satırların üzerindeki Osmanlı dönemi sıvasının kazınmasıyla da günümüzde okunabilen son altı satırın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Zira, Mercâniye Medresesi'nin taç kapı kitabesinin son 6 satırı günümüzde okunabildiği gibi, üzeri kazınmış olmasına rağmen, yazı kalitesi açısından hâlâ mükemmel durumdadır. Âlûsî'nin okumalarından yararlanan Van Berchem de 1911'de kitabenin ilk beş satırını yayınlamıştır. Massignon ise Âlûsî ve Van Berchem'in okumalarından yararlanarak bazı düzeltmelerle taç kapı kitabesini yeniden neşretmiştir. Sarre ve Herzfeld

47 Fâtır 35/28.

ilgili çalışmalarında, Âlûsî, Van Berchem ve Massignon'un okumalarına bazı yeni eklemeler yapmış, kitabeyi yeniden okuyarak yayımlamışlardır. Taç kapı kitabesinin en eksiksiz ve doğru okuması Mustafa Cevâd tarafından yapılmış olup, metnin en tutarlı okumasını yapan Nâsır en-Nakşibendî büyük oranda Cevâd'dan yararlanmıştır. Târiq Jawâd al-Janâbî ise Cevâd ve Nakşibendî'nin okumasını nakletmiştir. Mercâniye Medresesi taç kapı kitabesini inceleyen yukarıdaki araştırmacıların okumalarıyla saha ziyaretimiz sırasındaki okumalarımızı analiz ettiğimizde, iki farklı kitabe metni ortaya çıkmaktadır.

### 2.3. Eyvan Kitabesi

Medresenin kuzeydoğu cephesinde, kuyunun bulunduğu eyvanın arka duvarına yerleştirilmiş olan bu kitabe, yapının inşa tarihi ve vakıf şartları hakkında bilgi veren en önemli yazıtlardan biridir. F. Sarre ve E. Herzfeld tarafından 1900'lerin başında çekilen bir fotoğrafta, kitabenin ilk iki satırındaki tuğlaların büyük bir kısmının eksik olduğu görülmektedir. (Kitabe 9:1-2) 1946 yılında, medresenin yıkımı sırasında eyvanın önünde bulunan kuyunun içinde bu kitabeye ait bazı parçalar tespit edilmiştir. Medresenin taç kapı kitabesinde okunabilen "9 Cemâziyel [evvel/âhir]" ifadesi eyvan kitabesinde yer alan hicri 758 yılı ile değerlendirildiğinde, medresenin inşa tarihinin miladi 30 Nisan 1357 veya 30 Mayıs 1357 tarihlerine karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

Kitabede, vakfa ait mülklerin belirli kişi ve gruplara kiralanmasının yasak olduğu belirtilmiştir. Buna göre, vakıf mallarının "güç ve kudret sahibi zorbaya" (müte'azziz), askere (cündî) ve kötülüğünden sakınılan güvenilmez kimseye (men yuhâfu gâilatehu) kiralanmaması gerekmektedir. Ayrıca, herhangi bir taşınmazın bir yıldan uzun süreyle kiralanamayacağı ve mevcut sözleşme süresi tamamlanmadan önce yeni bir kira akdi yapılamayacağı vurgulanmıştır. Vakıf mallarının işletmesinin bu özelliklere sahip kişi veya gruplara tahsis edilmesi ve sözleşme hükümlerine aykırı uygulamalar, zulüm olarak nitelenmiştir.

### 2.4. Mescit Girişinin Üzerindeki Kuşak Kitabe

Mescidin giriş cephesindeki duvarının en üst bölümünde, uzun bir kuşak hâlinde yer alan ve medrese avlusuna bakan bu kitabe, "Onu, el-Melik ve el-Mennân olan [Allah'ın] bağışlamasına muhtaç Mercân b. Abdullah b. Abdurrahman es-Sultânî el-Olcatâî inşa ettirdi. Allah ibadetini iki cihanda kabul eylesin." ifadesiyle yalnızca medrese ve vakıfların kurucusuna atıfta bulunmaktadır. (Kitabe 10:1)

### 2.5. Mercân Han Taç Kapı Kitabesi

Han kitabelerinden en önemlisi günümüzde yerinde bulunmayan fakat fotoğraflarına ulaşılabilen taç kapı kitabesidir. Kemer biçiminde tasarlanmış olan kitabe, dokuz satırdan oluşmaktadır. Beşinci, altıncı ve yedinci satırların ortasında dikey olarak yerleştirilmiş, demir parmaklıkları olan dikdörtgen bir pencere bulunmaktadır. (Kitabe 7:5-7) Kitabenin ikinci ve üçüncü satırlarında dördüncü tuğlalar, üçüncü satırda yedinci tuğla, dördüncü satırda ise

sekizinci tuğlanın büyük oranda tahrip olduğu ve bu bölümlerdeki yazıların okunamaz hâle geldiği tespit edilmiştir. Celi sülüs yazı karakteriyle yazılmış olan kitabenin satırları genellikle iki katlı olarak düzenlenmiştir. İbarelerin sıkı bir istif ile bir araya getirildiği, böylece uzun bir metnin küçük bir alana sığdırıldığı görülmektedir.

Mercân Han'ın taç kapı kitabesinin muhtevası, medresedeki altı vakfiye kitabesinin özeti niteliğindedir ve mevkûfâtın isimleri, vakfiyede yer alan sıralama ile uyumlu biçimde tasnif edilmiştir. Kitabe besmele ile başlamaktadır. Ardından, hanın inşasının Emînüddîn Mercân tarafından emredildiği, hanın işletilmesinden elde edilecek gelirin Mercâniye Medresesi ile Dârülhilâfe kapılarından biri olan Bâbü'l-Ğarabe'deki Dârüşşifâ'ya vakfedildiği bilgisine yer verilmiştir. Ayrıca vakfedilen gayrimenkullerin -mezralar, bostanlar, hanlar, dükkânlar ve ribatlar- isimleri, bulundukları yerler ve sayıları belirtilmiştir. Bu gayrimenkullerin vakfiyede yazıldığı şekilde şer'î ve sahih olarak sınırlarının belirlendiği ifade edilmiştir. Ardından, vâkıfın bu hayır kurumunu kurarak ulaşmak istediği amaçlara yönelik dua ifadelerine yer verilmiştir. Hanın, 760 (1358-1359) yılında tamamlandığı bilgisi verildikten sonra Allah'a hamd ve Resulullah'a salavat ile kitabe sonlanmaktadır. Son olarak, kitabede sanatsal değere sahip olan celi sülüs yazının, Zerrîn Kalem lakabıyla meşhur Ahmed Şah en-Nakkâş tarafından yazıldığı belirtilmiştir. Mercâniye Medresesi'nde ve Mercân Han'daki kitabelerin Zerrîn Kalem lakabıyla meşhur olduğu ifade edilen Ahmed Şâh en-Nakkâş et-Tebrîzî tarafından yazıldığı kabul edilmektedir. Hattatın adı medresenin ve hanın taç kapı kitabeleri olmak üzere sadece iki yerde zikredilmektedir. Özellikle altı büyük levhadan oluşan vakfiye kitabelerinin sonunda ve çalışma kapsamındaki diğer kitabelerde ketebe bölümleri bulunmamakta ve dolayısıyla hattatın ismi zikredilmemektedir. Ancak Safevîler ve Osmanlılar dönemi kitabelerinin dışındaki tüm yazıların Zerrîn Kalem tarafından kaleme alındığı kabul edilmektedir. Kaynaklarda Zerrîn Kalem (Altın Kalem) lakabıyla tanınan en az üç hattat tespit edilebilmektedir. Kitabeyi yazan Tebrizli Hattat Ahmed Şah'ın, bu lakapla anılan hattatların ilklerinden olduğu anlaşılmaktadır. Abbâs el-Azzâvî, vakfiye yazarının kimliğini belirlemek amacıyla bir makale kaleme almış, bu makalede vakfiyede kullanılan sülüs hattının Yâkût el-Musta'sımî geleneğini yansıttığını ileri sürmüştür. Azzâvî ayrıca, Müstakimzâde'nin *Tezkere* adlı eserinde hakkında bilgi verdiği Zerrîn Kalem lakaplı Şeyh Ahmed Tayyib Şah'ın Mercâniye Medresesi vakfiyesinin hattatıyla karıştırılmış olabileceğini iddia etmiştir. Bununla birlikte Azzâvî, Zerrîn Kalem lakabını taşıyan birden fazla hattat olabileceği ihtimalini göz ardı etmiştir. Zerrîn Kalem lakabının, 19. yüzyıl Osmanlı hat çevrelerinde yaygın olarak kullanılan "Reîsü'l-Hattâtîn" gibi onursal bir unvan olduğu anlaşılmaktadır.[48]

### 2.6. Şah İsmail Kitabesi

Şah İsmail'in Bağdat Valisi Kunguraz Şah tarafından hazırlandığı ve ilan edildiği anlaşılan fermanı muhtevi bu kitabe, Mercân/Örme Han'da öteden beri alınmakta olan iki tür vergiden

48 Abbâs Azzâvî, "Hattâtû Câmi'i Mercân", *Sumer* 1/111 (1947), 312-319.

Bağdat valisi ve adamlarının muaf tutulmasını emreden bir imtiyaz örneğidir.[49] İlk maddede, ipekli kumaşlar ve diğer kumaş türleri üzerinden "dellâlî" adı altında alınan verginin ilgası ilan edilmektedir. Dellâlî, çarşıda ya da pazarda mal alım satımına aracılık eden profesyonel satıcıların, verdikleri hizmet karşılığında aldıkları ücret anlamına gelmektedir. Bu ücretin bir kısmı satıcıya (dellâl), bir kısmı ise devlete ödenmek zorundadır. İlga edilen diğer vergi ise Bağdat valisinin askerleri, hizmetkârları ve vilayet divanındaki memurlarının, çarşıda gerçekleştirdikleri ticari faaliyetler sırasında ödemek zorunda oldukları "tamga" vergisidir. Bu ferman doğrultusunda, Bağdat valisinin askerleri, hizmetkârları ya da vilayet divanındaki memurlar, ticaret amacıyla Bağdat'a getirdikleri malları, herhangi bir *dellâlî* ücreti veya *tamga* vergisi ödemeden, imtiyazlı bir şekilde Mercân Han'da satabileceklerdir. Walter Hinz, "Bagdad Mircâniyya Medresesi'ndeki Kitabe" başlığıyla kaleme aldığı yazıda, Safevîler dönemine ait bu kitabeyi yanlış bir biçimde tanımlamış ve medresenin 15. yüzyılda vakfedildiğini belirterek bazı hatalı yorumlarda bulunmuştur. Hinz ayrıca, Bağdat valisinin adını "Emîr Kongûr (?)" olarak hatalı biçimde kaydetmiştir.[50]

Mercân/Örtme Han'ın kuzey kapı duvarının iç cephesinde yer almakta olan kitabenin boyu 80 cm, eni 22 cm, kalınlığı 4,5 cm'dir. Bazalt taş levha üzerine işlenmiş kitabe, 14 satırdan oluşmaktadır. Kitabede tercih edilen yazı türü celi sülüs olup, harflerin detayları yazının taşa işlenmesindeki zorlukları yansıtan sert hatlara sahiptir. 921 senesi Zilhicce ayında (Ocak/Şubat 1516) hazırlanmış olan kitabe, Şah İsmail döneminde (1501-1524) Mercâniye vakıflarına ve Bağdat'taki ticari hayata yapılan önemli bir müdahalenin belgesidir.

Kitabe, ilk olarak Max van Berchem tarafından incelenmiş, Arapça metni ve Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır. Daha sonra Mustafa Cevâd, kitabenin kusursuz bir okumasını yaparak yayımlamış; ardından Walter Hinz, kitabenin özünü ihtiva eden yaklaşık üç buçuk satırlık bölümü mercek altına alarak, Berchem'in okuma hatalarını düzeltmiş, metni yorumlamış ve bu kitabeyle esas olarak iki tür vergi kaleminde düzenleme yapıldığı tespitine yer vermiştir.[51]

Vali Emîr Kunguraz'ın, "dellâlî" ve "tamga" vergilerini kaldırma kararını, "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin." mealindeki Bakara Suresi 188. ayete dayandırdığı görülmektedir. Haksız kazanç ve rüşvet yasağının temel referanslarından olan bu ayetin mezkûr vergilerin ilgasının hukuki dayanağı olarak sunulmuş olması, Mercâniye Vakıflarının nizamında yine hukuki gerekçeler ortaya konarak değişiklikler yapılmış olduğunun somut bir örneğidir. Vakfiye metninde, vakıf nizamına herhangi bir şekilde müdahale edilmesinin yasaklandığı ve yeni

49 Mercân Han'da Şah İsmail dönemine ait olan bazalt taşa işlenmiş kitabe ile medrese yıkılmadan önce, mescidin giriş kapısının avluya bakan cephesindeki kapı kemerinin üzerinde bulunan ve Bağdat valisi Süleyman Paşa dönemine ait manzum tecdit kitabesi Mercâniye vakıflarına sonradan eklenen kitabelerdir. Hana ve medreseye sonradan yerleştirilen bu kitabeler dışında kalan ayet ve hadis muhtevalı diğer kitabeler yüksek sanat değerine sahip olup, Zerrîn Kalem lakabıyla tanınan Nakkâş Ahmed Şâh b. Abdullah et-Tebrîzî tarafından yazılmıştır. Vali Süleyman Paşa dönemine ait çini panolar hâlinde düzenmiş olan tecdit kitabesi ise kaliteli bir Osmanlı celi sülüs yazısı örneğidir.

50 Walter Hinz, "Ortaçağ Yakın Şarkına Ait Vergi Kitabeleri", çev. Fikret Işıltan, *Belleten* 13/52 (1949), 182-184.

51 Sarre - Herzfeld, *Archäologische Reise*, 2/192-193; Mustafa Cevâd, "Mâ Fevka Bâbî Örtme mine'l-Kitâbeti ve-mâ Fîhâ, I'Inscription du Khân Ortmah", *Luğatu'l-Arab* 7 (1929), 616-617.

bir şart öne sürülerek buna göre işlem yapılmasının haram kılındığı göz önüne alındığında, Safevîler dönemi idarecileri nezdinde bu şarta ve ardından gelen beddualara itibar edilmediği anlaşılmaktadır.

**Sonuç**

Mercâniye Medresesi'nin vakfiye kitabeleriyle, medrese ve handa tespit edilen ve vakıflar hakkında bilgi içeren diğer kitabelerin analiz edildiği bu çalışmada, müessesenin ortaya çıkışı, tarihî serüveni ve kurucusunun hayatı bütüncül bir yaklaşımla ele alınmıştır. İki ana bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde müessesenin kuruluşu, kurucusunun biyografisi, müessesenin tarihi ve ortadan kaldırılışı konuları incelenmiştir. İkinci bölümde, vakfiye kitabeleri ve diğer kitabeler şekil ve muhteva yönünden incelenmiştir. Çalışmanın amacı doğrultusunda, Mercân b. Abdullah tarafından vakfedilen malların niteliği ortaya konmaya çalışılmış, vakfiyenin fiziksel ve içerik analizi ile birlikte değerlendirmesi sunularak, bu önemli tarihî belgenin Türkçe literatüre nitelikli şekilde kazandırılması sağlanmıştır.

Mercân b. Abdullah'ın hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgilere rastlanmamakla birlikte, *tavâşî* ve *hadım* unvanları, onun köle kökenli olduğunu göstermektedir. Köle olarak başladığı hayatında, saray ağalığına kadar yükseldiği, sultan adına ticari faaliyetlerde bulunduğu ve aldığı görevlerdeki başarısı sayesinde zamanla yönetim tarafından tanınan etkili bir isim hâline geldiği belirlenmiştir. Bağdat valiliğine atanması, onun kariyerinin zirve noktası olmalıdır. İki dönem Bağdat valiliği yapan Mercân, özellikle birinci valilik döneminde Dârüşşifâ ile birlikte Mercâniye Medresesi ve vakıflarını kurarak Abbâsîlerin inkırazından sonra ihmal edilen şehrin imarına önemli bir katkı sağlamıştır. Şeyh Üveys'e karşı isyanı başarısızlıkla sonuçlandığında valilik görevinden azledilmiş olsa da muhtemelen ulema ve ayan nezdinde sahip olduğu itibar ve şehre yaptığı önemli katkılar affedilmesinde etkili olmuştur. Ayrıca, vakfettiği binalar ve geniş araziler, Mercân b. Abdullah'ın büyük bir servete sahip olduğu, vakıfları ve hayır faaliyetleri sayesinde kendisini destekleyen bir muhit oluşturduğu ve sultan tarafından affedilmesinde bunların etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Mercâniye Medresesi, Moğol işgali sonrası Irak'ta inşa edilen en görkemli yapılardandır. Mimari özellikleri, kitabeleri ve ince tuğla işçiliğiyle K. A. C. Creswell tarafından eşsiz bir tarihî yapı olarak tanımlanmasına rağmen, 1946 yılında Reşîd Caddesi'nde yürütülen yol genişletme çalışmaları kapsamında yıkılmıştır. Kendi döneminin sanat ve mimarisinin önemli bir numunesi kabul edilen medreseden geriye orijinal yapılarından yalnızca taç kapısı ve minaresi kalmıştır.

Mercâniye Medresesi vakfiye kitabeleri üzerindeki yazılar, bal peteği görünümlü bitkisel bir zemin üzerine kabartma tekniğiyle işlenmiş olup, bu teknik sayesinde harflerin koyu renkli zemin üzerinde daha parlak görünmesi sağlanmıştır. Bu görsel derinlik, dönemin yazı sanatındaki inceliği ve ustalığı gözler önüne sermektedir.

Kitabeler üzerine yapılan analizlerde, özellikle yazıların dönemin celi sülüs yazı karakterini yansıttığı tespit edilmiştir. Bu özelliklerden biri "عَلى" harf-i cerindeki noktasız yâ'nın lam

harfinin kuyruğu şeklinde gösterilmesidir. (Kitabe 1:4) Yine, "es-salât" ve "selâse" gibi kelimeler, dönemin yazı anlayışına uygun olarak "الصلوة" ve "ثلث" şeklinde yazılmıştır. (Kitabe 1:4; 3:2) İstifte zorunlu olarak ortaya çıkan boşlukların doldurulması için harekelerin yanı sıra tirfil ve hurûf-ı mühmele rumuzları kullanılmıştır. (Kitabe 2:1) Kef harfinin satıra sığmadığı durumlarda ise "kef sereni" yerine harfin üçte biri büyüklüğünde boru kef kullanılmıştır. (Kitabe 2:1)

Vakfiyede geçen ancak hakkında bilgiye ulaşılamayan bazı yer adları (الخَلِيلَات، الزَّادْمان، حَانآباد، نِعْمَتآبَاد، خرَّمآبَاد، هَزَارشته) (Kitabe 3:3; 3:5; 4:1; 4:2; 4:3) ile anlamı bilinse de vakfiyede tam olarak ne kastedildiği anlaşılamayan kelimeler vakfiye metninin çözümlemesindeki önemli sorunlar arasında yer almaktadır. Ayrıca, kitabede "عصادة" (Kitabe 2:5) şeklinde resmedilen, ancak yağhane/yağ değirmeni "عصّارة" olduğu tahmin edilen kelime de vakfiyenin problematikleri arasında yer almaktadır.

Vakfiye kitabelerinde medresede hem Hanefî hem de Şâfiî fıkhı üzerine eğitim verileceği açıkça belirtilmiştir. Ancak, İmam Şâfiî'nin ismi anılırken "İmâmü'l-A'zam" lakabının kullanılması dikkat çekmektedir, (Kitabe 2:3) oysa bu unvan genellikle Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe için kullanılmaktadır. Ebû Hanife için de alışılmışın dışında "İmâmü'l-Akdem" ifadesine yer verilmiştir. (Kitabe 2:4) Bu bölümdeki tuğlaların diğer kısımlara göre daha açık renkte olması ve yazı kalitesinin düşüklüğü, metnin mezhebi bir tarafgirlik etkisiyle sonradan düzenlenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Vakfiye kitabelerinin fizikî ve muhteva yönünden analize tabi tutulduğu çalışmada, kitabelerin restorasyon sırasında ciddi zararlar gördüğü tespit edilmiştir. Özellikle kitabeler üzerinde yapılan yanlış restorasyonlar, orijinal metinlerin tahrip olmasına neden olmuştur. Buna rağmen, vakfiye kitabelerindeki bilgilerin Mercâniye Medresesi'nin kurucusunun amacı, mevkûfâtın adı ve niceliği gibi birçok değerli veri sunduğu ortaya konulmuştur.

**Teşekkür:** Bağdat'taki saha araştırmamıza eşlik etmek suretiyle büyük bir fedakârlık gösteren kıymetli dostum Muhammed Tâhir Büyükkörükçü'ye bu çalışmanın ortaya çıkması noktasında verdiği büyük katkı için minnettarım. Ayrıca Nehreyn Üniversitesi Tarih Bölümü Öğretim Görevlisi Huda Hâdî Ahmed Al Bayati, kaynak temini noktasında büyük bir katkı sundu. Bu vesileyle kendisine teşekkür etmeden geçemem.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Al-Ahari, Abū Bakr al-Qutbī. *Ta'rîkh-i Shaikh Uwais (History of Shaikh Uwais) An İmportant Source for the History of Adharbijan in the Fourteenth Century*. çev. J. B. Van Loon. The Hague: Mouton & Co., 1954.

Al-Janâbî, Târiq Jawâd. *Studies in Medieval Iraqi Architecture*. Edinburgh: Edinburgh University, Doktora Tezi, 1975.

Azzâvî, Abbâs. "Hattâtû Câmi'i Mercân". *Sumer* 1/111 (1947), 312-319.

Azzâvî, Abbâs. *Mevsûatu Târîhu'l-'Irâk Beyne İhtilâleyn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1. Basım, 1425.

Bilge, Mustafa L. "Niebuhr, Carsten". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/78-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Evkâf Defterleri [Ev.d]*. No. 26060.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Şûrayı Devlet Evrakı [ŞD.]*, No. 155-24.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü [TKGM.VK]*. No. 1-1.

BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y..MTV]*. No. 240-122.

Bosworth, Clifford Edmund. "Uways: Shaykh Uways (I)". *Encyclopaedia of Islam*. 10/957-958. Second Edition. Leiden: Brill, 2000.

Cevâd, Mustafa. "Mâ Fevka Bâbî Örtme mine'l-Kitâbeti ve-mâ Fîhâ, I'Inscription du Khân Ortmah". *Luğatu'l-Arab* 7 (1929), 615-617.

Cevâd, Mustafa - Sûse, Ahmed. *Delîlü Hâritati Bağdâd el-Mufassal fî Hitati Bağdâd Kadîmen ve Hadîsen*. Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Irâkî, 1958.

Dündar, Abdulhamit. "Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabeleri I-VI." Bağdat, 14 Mart 2019. Kendi arşivi.

Dündar, Abdulhamit. *Bağdat Şehir Merkezi Dışında Kalan Mercâniye Vakıf Arazilerinin Takribi Yayılım Alanları*. Google Haritalar, Erişim 4 Şubat 2025. https://www.google.com/maps/d/u/1/?hl=tr&mid=18H6m3rbVzb49H3u9TI4hbFBZuneGpsg&ll=33.91346268588323%2C44.41030090000001&z=9.

Edhem, Halil. "Âl-i Germiyan Kitâbeleri". *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 2 (1326), 71-79.

*et-Târîhu'l-Ğıyâsî: el-Faslü'l-Hâmis min Seneti 656-891/1258-1386*. thk. Tarık Nâfi el-Hamdânî. Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1975.

Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (IV. Kitap)*. ed. Robert Dankoff vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y.

Gülcü, Erdinç. *Osmanlı İdaresinde Bağdat 1534-1623 (İdari ve Fiziki Yapı)*. Ankara: İksad Yayınevi, 2023.

Hammûdî, Hâlid Halîl. *el-Medresetü'l-Mercâniyye fî Bağdâd Dirâse Târîhiyye Mi'mâriyye Fenniyye*. Bağdat: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı., 2013.

Herzfeld, Ernst. *Baghdad (Iraq): View of Inscription in Iwan off Courtyard, Mirjaniyya Madrasa*. Metropolitan Museum of Art, Department of Islamic Art, Harris Brisbane Dick Fund, 1943. Erişim 19 Şubat 2025. https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/iiif/p16028coll11/2385/full/full/0/default.jpg.

Hinz, Walter. "Ortaçağ Yakın Şarkına Ait Vergi Kitabeleri". çev. Fikret Işıltan. *Belleten* 13/52 (1949), 771-794.

İbnü'l-Fakîh, Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. ed. Yusuf Hâdî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2009.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. *Bağdat Haritasında Mercâniye Medresesi ve Örtme Han'ın Konumu*. Türkçe Yazmalar Koleksiyonu, No. 09487.

Lloyd, Seton. "Dicovery in the Madrasat al-Mirjaniya (Mirjan Mosque)". *Sumer* 2/1 (1946), 10-12.

Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. ed. Muhammed Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Massignon, Louis. "Les medresehs de Bagdâd". *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 7 (1910), 77-86.

Massignon, Louis. *Mission en Mésopotamie (1907-1908)*. Kahire: Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1910.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Riyad: Dârü's-Selâm, 2. Bası, 1421/2000.

Nakşibendî, Nâsır. "el-Medresetü'l-Mercâniyye". *Sumer* 2/1 (1946), 33-45.

Nazmi-zâde, Murteza. *Gülşen-i Hulefâ: Bağdat Tarihi 762-1717*. ed. Mehmet Karataş. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Nekty, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. *Türkçe Yazmalar*, No. 09487.

Niebuhr, Carsten - Cevâd, Mustafa. *Rihletü Niebuhr el-Kâmile ile'l-'Irâk*. Beyrut: el-Verrâk, 2012.

Nigehi, Mercan - Khalily, Reza. "Yasa ve Moğol Döneminde İran'ın Hukuk Düzeni Üzerindeki Etkisi". *Cihannüma Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2018), 195-209.

Parapetti, Roberto. "The Lost Mirjaniyah Madrasa of Baghdad: Reconstructions and Additional Notes". *Mesopotamia, Rivista Di Archeologia, Epigrafia e Storia Orientale Antica* 52 (2017), 173-211.

Sarre, Friedrich - Herzfeld, Ernst Emil. *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*. Berlin: D. Reimer, 1920.

Sarre, Friedrich vd. *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*. Berlin: D. Reimer, 1911.

Sümer, Faruk. "Ağa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/451-452. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Taneri, Aydın. "Hadım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/1-3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Temir, Ahmet. *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Uluçam, Abdüsselam. *Irak'taki Türk Mimari Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

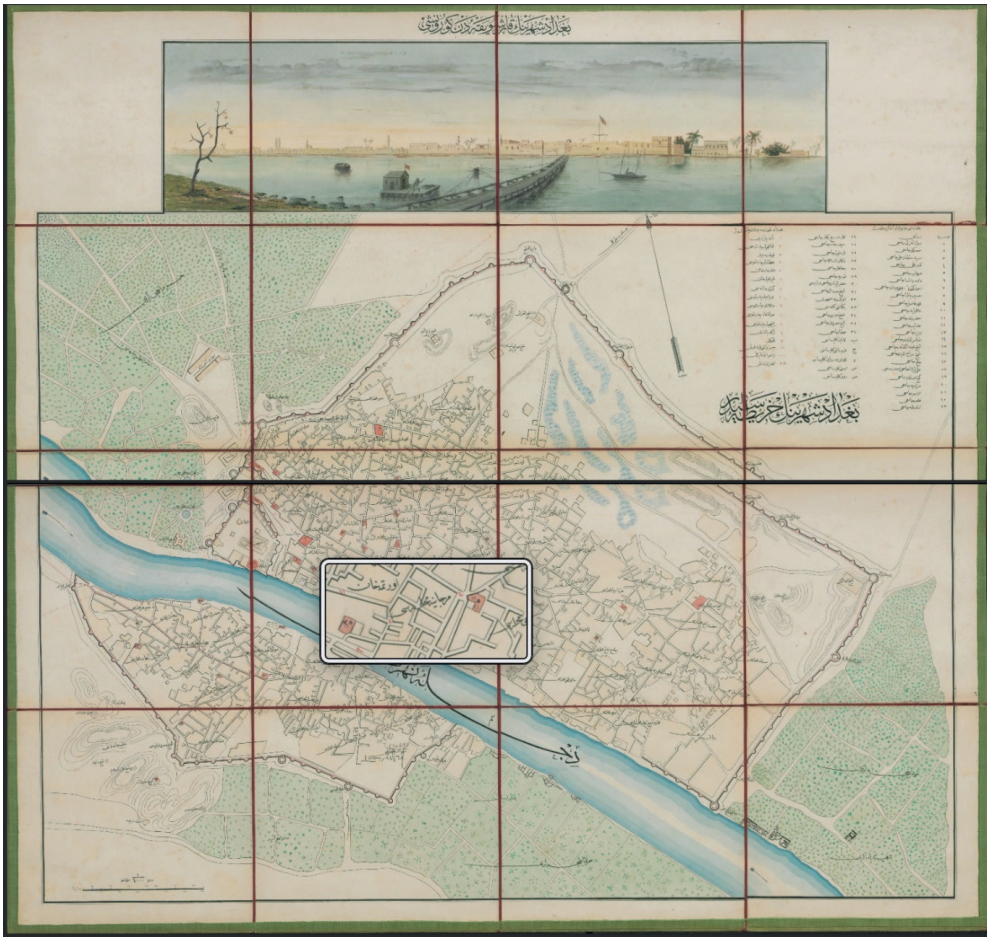
Ürekli, Muzaffer. "Celâyirliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Wing, Patrick. *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

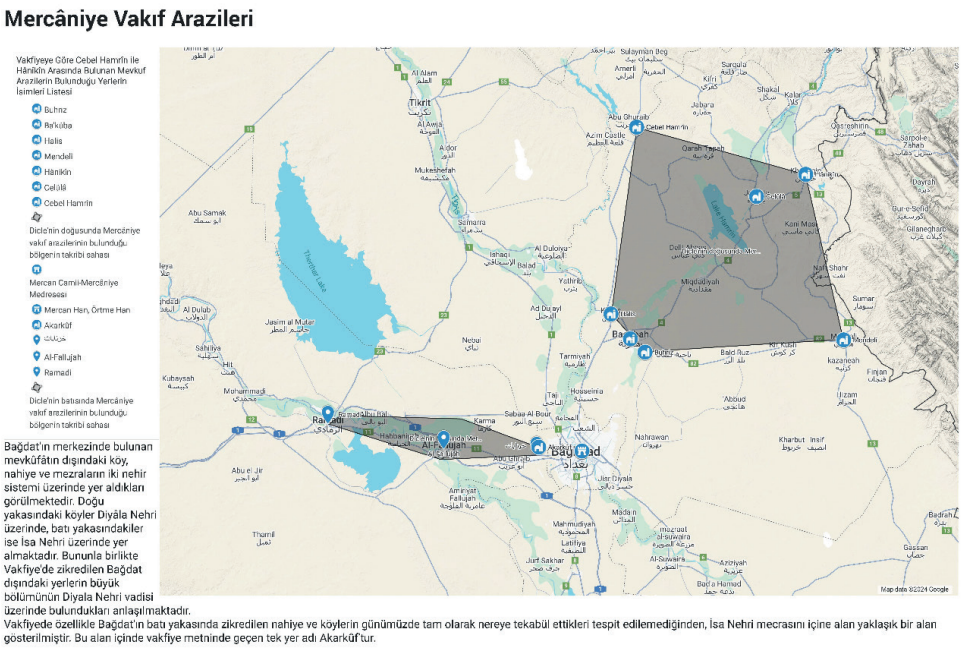
Yılmaz, Bülent. *Celayirliler Kabile Devlet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2002.

Yuvalı, Abdülkadir. "Hasan-ı Büzürg". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/311-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

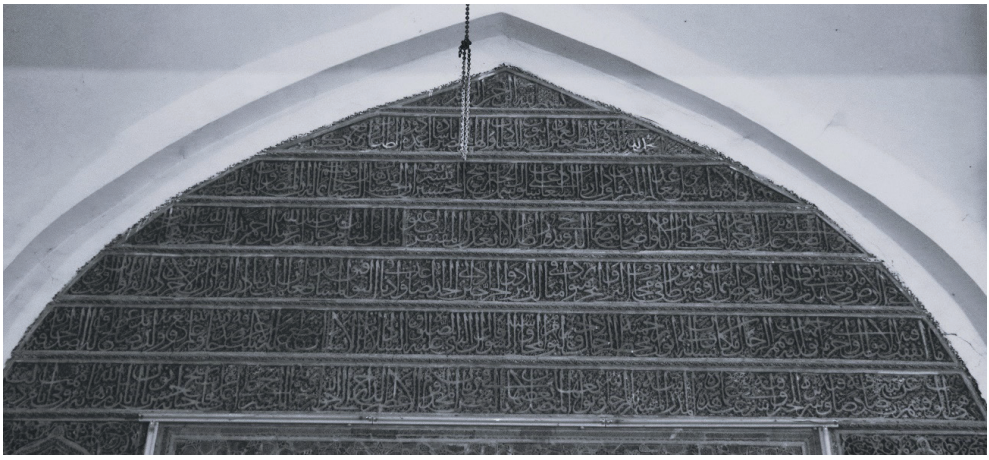
## EKLER



**Harita 1.** Bağdat Haritasında Mercâniye Mahallesi ve Örtme Han'ın Konumu
***Kaynak:*** İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar (NEKTY), No. 09487



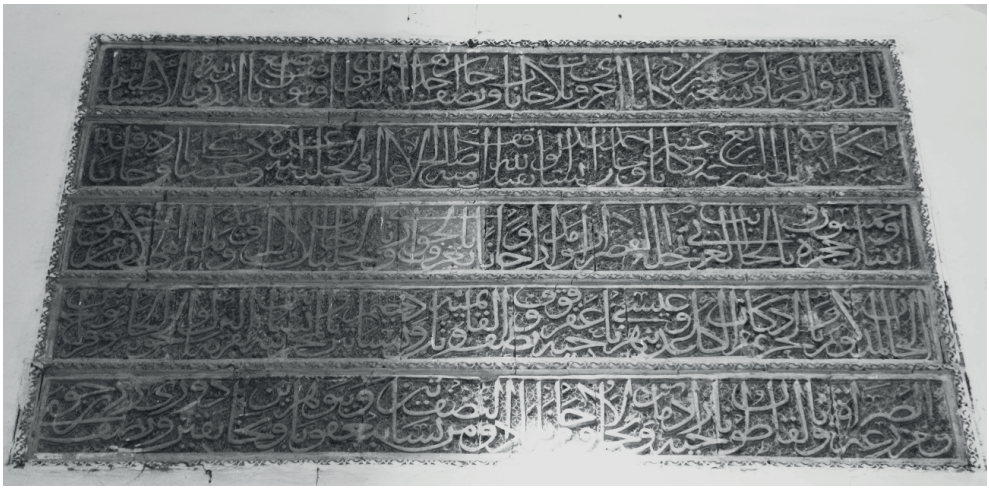

**Harita 2.** Bağdat Şehir Merkezi Dışında Kalan Mercâniye Vakıf Arazilerinin Takribi Yayılım Alanları
***Kaynak:*** https://www.google.com/maps/d/u/1/6m3rbVzb49H3u9TI4hbFBZuneGpsg&ll=33.91346268588323%2C44.41030090000001&z=9 [Erişim: 04.02.2025]



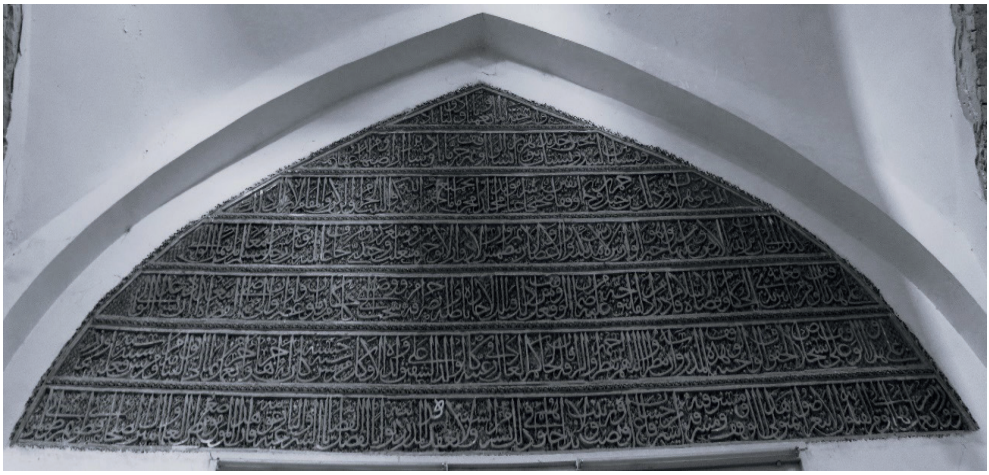
**Kitabe 1.** Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabesi-I
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



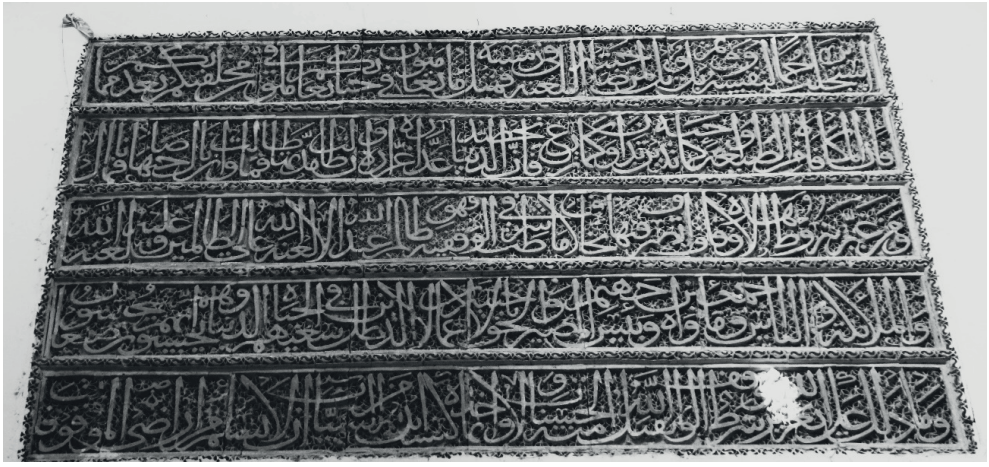
**Kitabe 2.** Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabesi-II
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



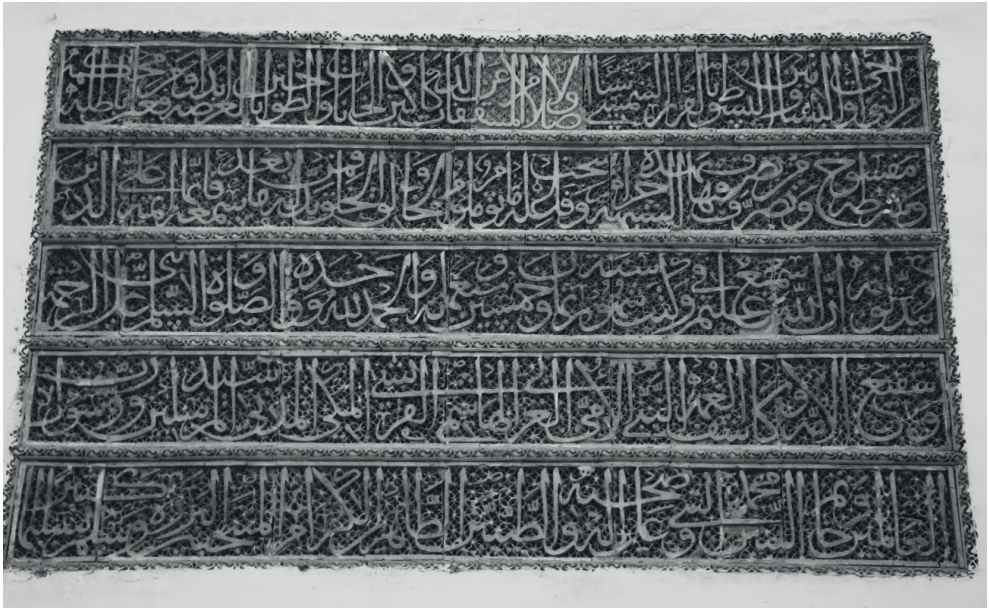
**Kitabe 3.** Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabesi-III
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



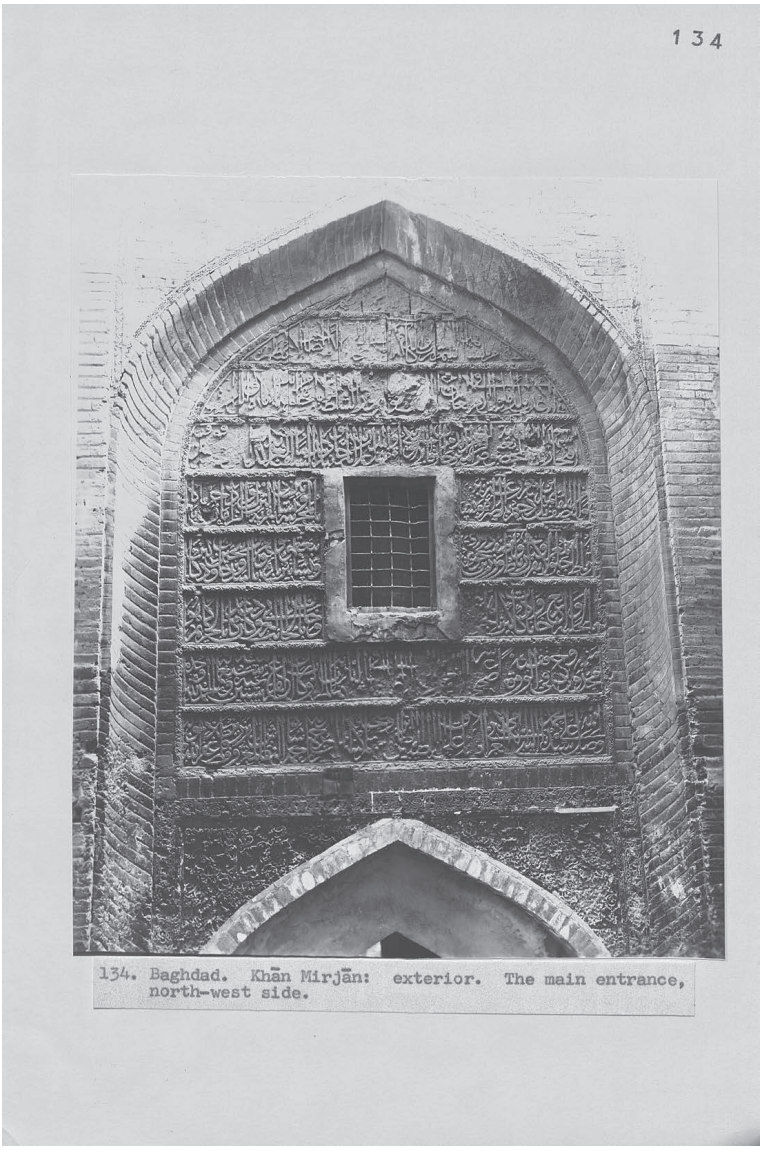
**Kitabe 4.** Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabesi-IV
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



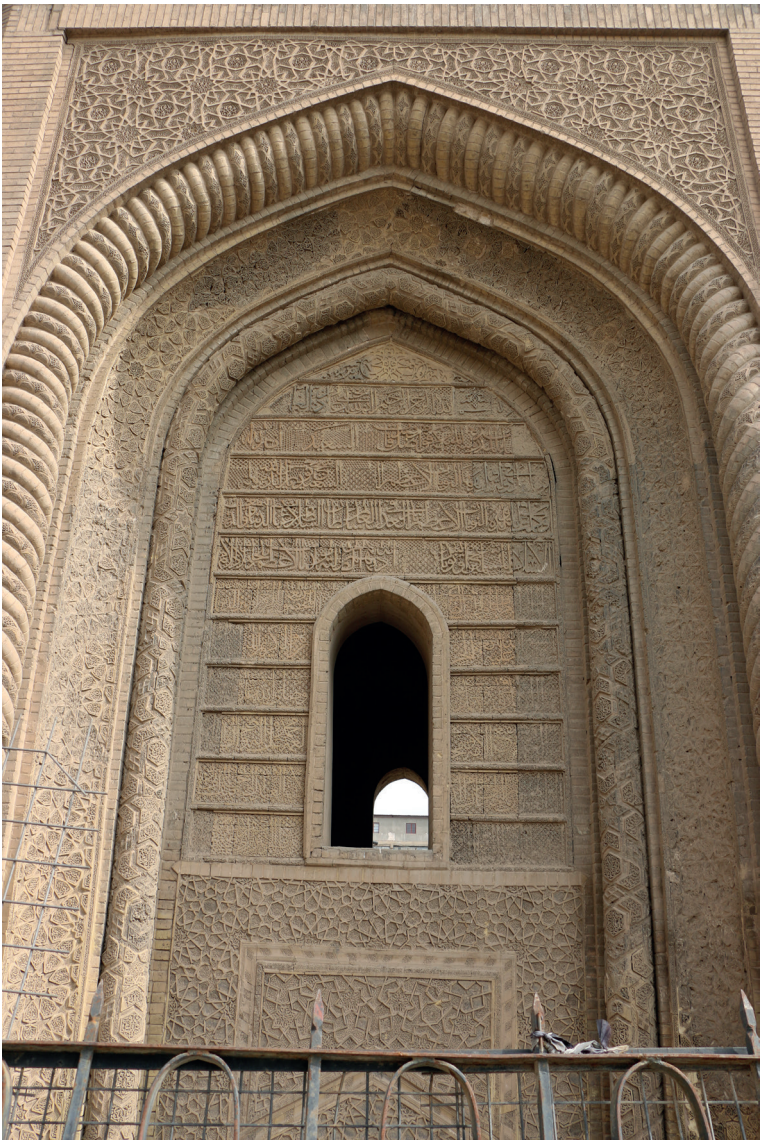
**Kitabe 5.** Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabesi-V
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



**Kitabe 6.** Mercâniye Medresesi Vakfiye Kitabesi-VI
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



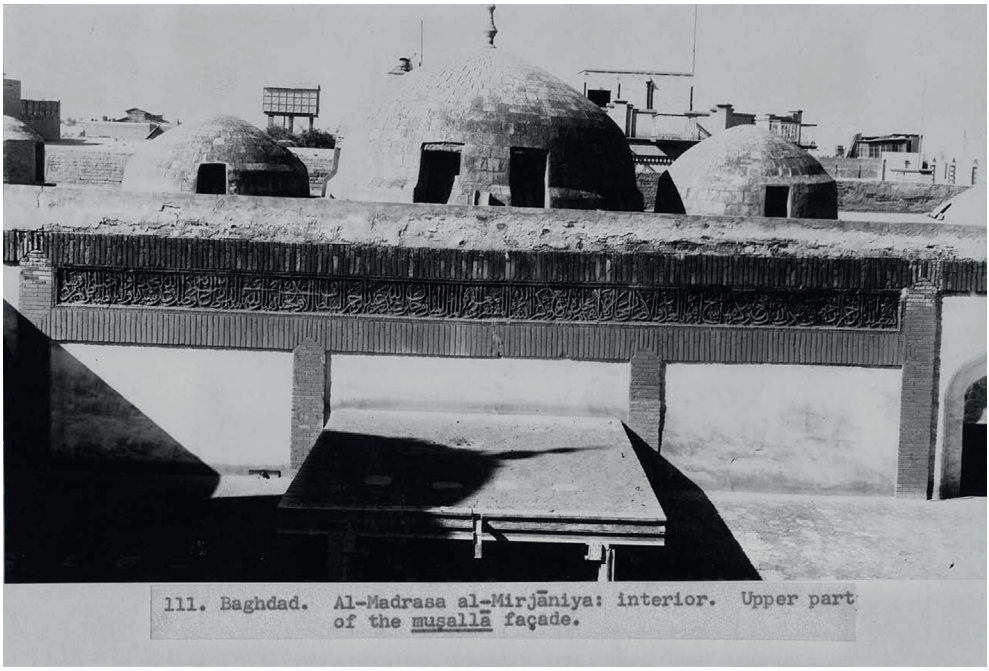

**Kitabe 7.** Mercân Han Taç Kapı Kitabesi
***Kaynak:*** Târiq Jawâd al-Janâbî, *Studies in Medieval Iraqi Architecture*, c. 2, s. 134.



**Kitabe 8.** Mercâniye Medresesi Taç kapı kitabesi
***Kaynak*:** Yazarın kendi çekimi (2019)



**Kitabe 9.** Mercâniye Medresesi Eyvan Kitabesi
***Kaynak:*** https://libmma.contentdm.oclc.org/digital/iiif/p16028coll11/2385/full/full/0/default.jpg [Erişim: 19.02.2025]




**Kitabe 10.** Mescit Girişinin Üzerindeki Kuşak Kitabe
***Kaynak:*** Târiq Jawâd al-Janâbî, *Studies in Medieval Iraqi Architecture*, c. 2, s. 111.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 43-68
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1609402
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Medrese-Mezhep İlişkisi: Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inde Dımaşk Medreselerinin Mekânsal Dağılımı ve Tipolojileri

# Madrasa-Madhhab Relationship: Spatial Distribution and Typologies of Damascus Madrasas in Nuaymī's *al-Dāris*

Harun Yılmaz[1]

**ÖZ**

Bu makale Dımaşk tarihçisi Abdülkâdir en-Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* adlı kitabından hareketle 5. (11.)-10. (16.) yüzyıllar arasında medrese-mezhep ilişkisini incelemekte, medreseler hakkında elde edilen verileri mekânsal analize tabi tutarak Dımaşk'ta yaklaşık beş asırlık süreçte medreselerin şehirdeki yayılımını ele almaktadır. Ayrıca makalede medrese tarihi hakkındaki modern çalışmalarda medrese-mezhep ilişkisi üzerine ortaya konulan farklı görüşler değerlendirilirken bu görüşlere dayanak teşkil eden klasik kaynaklara da yer verilmiştir. Bu açıdan medreseler başta olmak üzere Dımaşk'taki eğitim kurumlarının tarihini müstakil olarak ele alan *ed-Dâris*'in İslam telif geleneğinde önemli bir yere sahip olduğuna işaret edilmiştir. Dımaşk'taki medreseleri Sünnî fıkıh mezheplerine göre tasnif eden Nuaymî, medreselerin vâkıfları, kuruldukları tarih, şehirdeki konumları, vakıfları, müderrisleri vb. pek çok konuda sistematik bilgiler vermiştir. Nuaymî 5.-10. (11.-16.) yüzyıllar arasında Şâfiîler için 56, Hanefîler için 47, Hanbelîler için 11 ve Mâlikîler için ise 3 medrese kurulduğundan bahseder. Bunlar dışında 6 medrese Şâfiî ve Hanefîler'in, 1 medrese ise dört mezhep müntesiplerinin ortak kullanımı için vakfedilmiştir. Makalede Dımaşk yedi ana bölgeye ayrılmış ve medreselerin mekânsal analize tabi tutulması sonucunda şehirde medreselerin ve fıkıh mezheplerinin yoğunluk noktaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Farklı sosyal statüdeki vâkıflar tarafından kurulan medreselerin mezhebî kimliklerinin şekillenmesinde vâkıflarının mezhebî kimliklerinin yanı sıra özellikle şehirdeki hâkim mezhebî kültürün önemli etkisinin olduğu üzerinde durulmuştur. Ele alınan dönemde Dımaşk'ta hüküm süren hanedanlar eliyle kurulan medreseler ve medreselerin mezhebî kimlikleri üzerinden gerçekleştirilen analizlerle şehirde medreseleşmenin sayısal olarak hangi dönemlerde ve hangi mezhepler adına yoğunlaşıp azaldığı takip edilebilmiş, ayrıca hanedan değişimleri sonrasında medreseleşmenin ve mezhebî hareketliliğin coğrafî seyrini takip etme imkânı da ortaya çıkmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Zengîler, Eyyûbîler, Memlükler, Dımaşk, Medrese, Mezhep, Nuaymî

**ABSTRACT**

This article examines the madrasa-madhhab relationship between the 5th (11th) and 10th (16th) centuries based on the book *al-Dāris fī Tārīhi*

**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Harun Yılmaz (Doç. Dr.),
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul-Türkiye
E-posta: harun.yilmaz@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0436-7806

**Başvuru/Submitted:** 29.12.2024
**Kabul/Accepted:** 05.03.2025

**Atıf/Citation:** Yılmaz, Harun. Madrasa-Madhhab Relationship: Spatial Distribution and Typologies of Damascus Madrasas in Nuaymī's al-Dāris. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 43-68. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1609402

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

*al-Madāris* by the historian of Damascus, ʿAbd al-Qādir al-Nuʿaymī (d. 927/1521), and discusses the spread of madrasas in the city over a period of nearly five centuries by spatially analyzing the data on madrasas. In addition, while evaluating the different views on the madrasa-madhhab relationship put forward in modern studies on the history of madrasas, the article also includes classical sources that constitute the basis for these views. In this respect, it is pointed out that al-Dāris, who deals with the history of educational institutions in Damascus, especially the madrasas, has an important place in the tradition of Islamic scholarship. Nuʿaymī classifies the madrasas in Damascus according to the Sunnī schools of law and provides systematic information about their benefactors, the date of their foundation, their location in the city, their foundations, their mudarrises, and many other issues. Nuʿaymī mentions that between the 11th and 16th centuries, 56 madrasas were established for the Shāfiʿīs, 47 for the Hanafīs, 11 for the Hanbalīs and 3 for the Mālikīs. In addition to these, 6 madrasas were endowed for the joint use of Shāfiʿīs and Hanafīs, and 1 madrasa was endowed for the mutual use of the followers of the four madhhabs. In this article, the city of Damascus was divided into seven main regions in the article, and as a result of the spatial analysis of the madrasas, the concentration points of madrasas and fiqh schools in the city were sought to be identified. The study argues that the dominant madhhab culture in the city had a significant impact on the shaping of madhhab identitites of madrasas as well as the madhhab affiliation of their endowers. The analysis of the madrasas established by the ruling dynasties in Damascus and their madhhab identities enables us to trace the periods in which the institutionalization of madrasas intensified and declined, identify the madhhabs associated with this trend, and examine the geographical distributions of madrasas and madhhabs following changes in the ruling dynasties.

**Keywords:** Zangids, Ayyubids, Mamluks, Damascus, Madrasa, Madhhab, Nuʿaymī

## EXTENDED ABSTRACT

The emergence and spread of madrasas in the Islamic world were initially associated with theologic motives, focusing particularly on strengthening Ashʿarī thought and combating movements such as Bāṭinism and Shīʿism. However, later studies emphasized the strong connections of madrasas not so much with theological doctrines but with schools of law (*madhhabs*) and the teaching of Islamic law (*fiqh*). The classical Islamic scholarship established a strong relationship between madrasas and schools of law by indicating that madrasas functioned not only as educational institutions but also as centers for transmitting the fiqh traditions of specific madhhabs. In this context, al-Nuʿaymī's work *al-Dāris fī tārīkh al-madāris*, written during the Mamluk period, stands out as a significant source for understanding the history of madrasas, their madhhab affiliations, and their connection with the discipline of fiqh. It is a detailed reference source on the history and organization of waqf-based educational institutions in Damascus. The work classifies the Damascene educational institutions from the 5th (11th) century to the 10th (16th) century according to their functions and provides detailed data about them. However, the most striking part of the work is the extensive section where al-Nuʿaymī classifies the madrasas according to their fiqh affiliations.

In the article, madrasas established in Damascus during the Seljuk (1075–1104), Tughtiginid (1104–1154), Zangid (1154–1174), Ayyubid (1174–1260), and Mamluk (1260–1516) periods were examined in the context of madhhab affiliations. Although *al-Dāris* provides a vast pool of data on madrasas, the study evaluates only the information related to the madhhab identities of the madrasas. Additionally, to better understand the distribution of madrasas within the city, Damascus was divided into seven main regions. The location of each madrasa was identified

and plotted on a map of Damascus. This method facilitated a clearer understanding of the geographical and socio-cultural placement of madrasas within the city and revealed general trends regarding the relationship between madrasas and madhhab affiliations.

In the research, Geographic Information Systems (GIS) were used to analyse the spatial relationships of the madrasas. The data regarding the location and madhhab affiliation of the madrasas obtained from *al-Dāris* were mapped with the help of specialized software, allowing for the visualization of the spatial distributions of the madrasa locations and their relationships with one another. The analysis of the madrasas focuses on the social status of the endowers, the dynastic periods during which the madrasas were established, and their madhhab identities. By correlating the collected datasets, maps and graphs illustrating the madhhab identities of Damascene madrasas were produced. By this way, the study provides an important spatial analysis of the madhhab connections of Damascus madrasas.

Between the 5th and 10th (11th–16th) centuries, the number of madrasas established in Damascus was 126. The Shāfiʿī madhhab became the predominant school of law with a total of 56 madrasas, followed by the Hanafī madhhab, which had 47 madrasas. The Hanbalī madhhab was represented by 11 madrasas, while the Malikīs had only 3. Additionally, 6 madrasas were endowed for joint use by both the Shāfiʿī and Hanafī schools, and 1 madrasa was shared by all four madhhabs. Additionally, al-Nuʿaymī's work mentions 3 institutions endowed specifically as medical madrasas.

When looking at the locations of the madrasas, the district around the Umayyad Mosque emerged as the center of intellectual life in Damascus with 71 madrasas. This area was followed by the Sālihiyya district, which gained importance especially from the Zangid period onwards.

The research demonstrates that the scholarly activities in Damascus were supported by various political and social groups. In the article, madrasa endowers are classified into four main categories: members of the ruling dynasties, military elites (*umarāʾ*), scholars (*ulamāʾ*), and the notables (*ashrāf*). The military elites established the most madrasas in the city, followed by members of the ruling dynasties, scholars, and the notables respectively. It is noteworthy that the madrasas belonging to the Shāfiʿī and Hanafī madhhab received regular support from the ruling dynasties and military elites, whereas Hanbalī madrasas were deprived of such systematic patronage. This situation suggests that the Hanbalī madrasas were mostly endowed by individuals affiliated with this school of law. Rulers and military elites supported not only their own madhhabs but also other madhhabs for patronizing the entire Sunni scholarly community, considering the madhhab diversity of the territories they ruled. In this regard, the madhhab affiliations of the madrasas significantly correspond to the demographic distribution of madhhabs in the city. For instance, although the Zangids were a Hanafī dynasty, most of their madrasas were established for the Shāfiʿīs. Similarly, during the predominantly Shāfiʿī Ayyubids founded both Shāfiʿī and Hanafī madrasas, particularly through the efforts of their military elites. However, during the Mamluk period, it is notable that only one madrasa was established by the ruling dynasty, who made Cairo their political, military, and economic center instead of Damascus.

## Giriş

İslam tarihinde medreselerin kuruluş ve yayılış süreçlerini farklı açılardan değerlendiren çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda medreselere dair birçok görüş dile getirilmiş, araştırmacılar tarafından bu kurumların tanım ve işleyişi kadar dinî, ilmî, siyasi ve sosyal işlevine dair birçok iddia ortaya atılmıştır.[1] Medreselere dair oluşan külliyat içerisinde bu kurumların İslam dünyasındaki mezhep oluşumlarıyla ilişkisi çoğu zaman öncelikli konular arasında yer almış, ya aşağıda temas edilecek bazı araştırmalarda olduğu gibi medreselere dair ortaya atılan iddiaların merkezî konusu olarak ya da kendi içinde her zaman bir bütünlük taşımayan dağınık iddialar arasında önemi değişkenlik arz edecek şekilde kendisine yer bulmuştur.

İslam dünyasında medreselerin ortaya çıkış ve yayılış süreçleri üzerine görüş serdeden erken dönem çalışmalarında medreselerin daha çok mezhebî bir saikle ortaya çıktığına dair iddialar ortaya atılmış ve bu görüşler genellikle itikadî bir bağlamda Eş'arî düşüncenin tahkimi, Bâtınîlik ya da Şiîlikle mücadele gibi zeminler üzerinden tartışılmıştır. Bu yönelimin öncü ismi sayılabilecek Goldziher'in medreselerin itikadî bir mezhep olarak Eş'arîliğin güçlendirilmesi amacıyla kurulduklarına dair iddiası[2] ilerleyen dönemlerde başka araştırmacılar tarafından takip ya da tenkit edilmiş, zamanla medreseleri Sünnî dünyanın Bâtınî fikirlerle veya Şiî düşünceyle mücadele aracı olarak gören görüşler de ortaya atılmıştır.[3] George Makdisi'nin konuya dair eserlerinin yayınının ardından ise medreselerin ortaya çıkış ve yayılışında itikadî mezheplerden çok amelî mezheplerin rolü ve fıkıh disiplini ile medreseler arasındaki güçlü ilişki medreseler üzerine yapılan araştırmaların önemli odak noktalarından birine dönüşmüştür.

Makdisi ilk olarak kaleme aldığı bir makalesinde medrese tartışmalarına dâhil olarak bu kurumların ortaya çıkış, yayılış ve işlevlerinin itikadî değil amelî mezheplerle ilişkili olduğu iddiasını ortaya attı. Ona göre medreseler Goldziher'in iddia ettiği gibi Eş'arîlik merkezli teolojik bir tartışma alanıyla ilgili olmaktan çok İslam hukuku ile ilişkiliydi ve fıkıh ilminin tedrisine hasredilmiş kurumlardı. Makdisi büyük ölçüde yerinde bir tespitle medresenin başında bulunan kişinin bir fakih olması gerektiğine, medresedeki fıkıh dışındaki ilimlerin medresenin kuruluş amacına uygun esas ilimler olarak değil, fıkıh ilmine yardımcı ilimler olarak okutulduğuna işaret etti.[4] Makdisi'nin ikinci önemli iddiası medreselerin devlet tarafından

1 Medreselerin kuruluş ve yayılış süreçlerine dair iddialar ve bu iddialara dair birtakım değerlendirmeler için bk. Harun Yılmaz, "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme", *Dîvân* 21/40 (2016), 33-70.

2 Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), 104.

3 Medreselerin Şiî-Bâtınî düşünceyle mücadele etmek için kurulduğuna ya da medreselerin buna yol açtığına dair bazı iddialar için bk. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1976), 111-112; Gary La Viere Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249.* (University of Pennsylvania, Ph.D., 1976); Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Eylül 2024); Yehoshua Frenkel, "Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments ('awqāf'): Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 62/1 (1999), 1-20.

4 George Makdisi, "On birinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 212; Yılmaz, "Medrese Nedir?", 39.

kurulmuş kurumlar değil, vâkıfları tarafından meydana getirilen birer vakıf olduklarıydı. Ona göre çalışmasının merkezini teşkil eden Nizâmiye Medreseleri de birer devlet kurumu değil vezir Nizâmülmülk'ün kontrolündeki vakıflardan ibaretti.[5]

Makdisi'nin medreseler ile fıkhî mezhepler arasındaki yakın ilişkiye dair düşünceleri ilerleyen dönemde başka araştırmacılar tarafından da kabul görmüştür. Nitekim Ira Lapidus, medreselerin sadece Şiî-İsmâilî görüşlerle mücadele etmekle kalmayıp, aynı zamanda Sünnî İslam'ın fıkıh mezheplerinin örgütlenmesi için bir araç olarak işlev gördüğünü belirtmiştir. Ona göre bu kurumlar, fıkıh mezhepleri yoluyla Sünnî inancının yayılmasında önemli propaganda merkezleri olmuştur.[6] Bunun yanında medreselerin ortaya çıkış tartışmaları bağlamında mezheplerle ilişkisi gündeme geldiğinde tartışmanın daha çok Bağdat Nizâmiye Medresesi ve dolayısıyla da Şâfiî mezhebi ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Selçuklular döneminde Nizâmiye medreseleri ile Şâfiî mezhebi arasında kurulan yakın ilişki Zengî-Eyyûbî coğrafyasına gelindiğinde medreselerin Şâfiîliği desteklemek için kuruldukları şeklinde devam ettirilmiştir. Dönemin medreselerine dair kaynakların bu kurumları genellikle fıkhî aidiyetlerine göre tasnif etmesi, bazı araştırmacılarca Zengî ve Eyyûbî hükümdarlarının belirli bir fıkıh mezhebini yerleştirme veya güçlendirme amacı güttüğüne dair bir gösterge olarak değerlendirilmiştir. Nitekim, özellikle Eyyûbîler'in egemenlikleri altındaki bölgelerde Şâfiî mezhebini güçlü bir şekilde destekledikleri öne sürülmüştür.[7]

Esasen Makdisi'nin önderlik ettiği medreseleri fıkıh öğretimi ve fıkıh mezhepleri ile ilişkilendiren yaklaşımın izleri medreselerin ilmî hayatın önemli bir unsuru hâline geldiği dönemde ulema tarafından kaleme alınan belli başlı metinlerde açıkça görülebilmektedir.[8] Bununla birlikte söz konusu araştırmacılar fıkıh ile medrese arasındaki ayrılmaz bağa ilişkin iddialarını temellendirmede büyük ölçüde İslam tarihinde eğitim kurumlarını konu edinen bazı kaynaklara dayanmaktadır. Planları ve muhtevaları itibariyle İslam tarihinde medreseler ile fıkıh mezhepleri arasında yakın bir ilişki bulunduğuna işaret eden bu kaynaklar arasında en dikkat çekici metinlerden biri Memlükler'in son dönemlerinde Dımaşk'ta yaşamış olan Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*[9] adlı eseridir.

---

5 Makdisi, "On birinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri", 247. Makdisi'nin başta medreseler olmak üzere İslam eğitim kurumlarına dair görüşleri için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012).

6 Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 242.

7 Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 249; Şâfiîliğin Eyyûbîler döneminde özel olarak himaye edildiğini iddia eden çok sayıda modern araştırmaya rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları için bk. Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbî ve Devri* (İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2000), 435; Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Şafiî*, çev. Osman Keskioğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996), 362; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (28 Aralık 2024).

8 Bunun en dikkat çekici örneklerinden biri olan Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) fıkıh öğretmek için kurulmuş olan medreselerde fıkıh eğitiminin olmazsa olmaz şart olduğunu, fıkıh olmaksızın başka ilimleri okutmanın caiz olmayacağını belirtmiştir. Taceddin es-Sübkî, *Mu'idü'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*, haz. Harun Yılmaz, Muhammet Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 198-200.

9 Ebü'l-Mefâhir Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Ömer Nu'aymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. Cafer

845 (1442) yılında Dımaşk'ta doğan Nuaymî ömrünün neredeyse tamamını bu şehirde geçirmiş, şehirde kadılık ve müderrislik gibi adlî ve ilmî vazifeler üstlenmiştir. Eseri *ed-Dâris* ise kabaca 5. (11.) yüzyıldan 10. (16.) yüzyıla kadar başta medreseler olmak üzere Dımaşk'taki vakıf temelli hemen hemen bütün eğitim kurumlarını konu edinmektedir ve bu açıdan İslam telif geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Medreselerin kuruldukları yerler, kurucularının biyografileri, vakıf şartları, gelirleri ve müderrisleri hakkında geniş bilgi sunan *ed-Dâris*'te Nuaymî eğitim kurumlarını türlerine göre tasnif etmiştir. Eserde sırasıyla dârülkur'anları, dârülhadisleri, dârülhadis-dârülkur'anları, medreseleri, hankâhları, ribatları, zâviyeleri, türbeleri, cami ve mescitleri ele alan Nuaymî, bu kurumlara dair bilgileri neredeyse değişmez bir plan içerisinde sunmuş, şehirdeki konumlarından vâkıflarına, vakıf gelirlerinden orada görev yapan ulemaya kadar ulaşabildiği her bilgiyi sistematik bir şema içinde zikretmiştir. Onun *ed-Dâris*'te yer verdiği kurumlar arasında en geniş bölümü medreseler oluşturmaktadır ve burada medreseler fıkhî mensubiyetlerine göre tasnif edilmiş, sırasıyla Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî medreselerinin tarihi ve müderrisleri hakkında bilgi verilmiştir.

Nuaymî medreseleri mezhebî mensubiyetine göre tasnif eden ilk müellif değildir. Kendisinden önce de medreseleri mezhep merkezli tasnife tutan eserler kaleme alınmıştır. Nitekim Nuaymî'nin de en önemli kaynakları arasında yer alan İzzeddin b. Şeddâd (ö. 684/1285) *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre* adlı eserinde kendi dönemine kadar Bilâdüşşam'ın önde gelen şehirlerinde kurulan medreseleri mezhebi kimliklerine göre tasnif etmiştir.[10] Bu açıdan Nuaymî'nin medreselerin ilmî hayattaki işlevi, hangi disiplinlerle yakın ilişki içinde olduğu, kuruluş amaçları gibi sorular etrafında şekillenmiş olan kendi dönemine kadar oluşan geleneğin bir temsilcisi olarak hareket ettiği söylenebilir. Nuaymî'nin kendisinden önceki metinlere göre öne çıktığı noktalar büyük ölçüde tek bir şehre odaklanması, ele aldığı kurum sayısının ve bu kurumlar hakkında naklettiği malzemenin genişliğidir. Bu açıdan *ed-Dâris*, Selçuklulardan Memlükler'in sonuna kadar geçen dönemde Dımaşk'ta medreselerin kuruluş ve yayılış süreçleri boyunca medreseler ile mezhebî kimlik ilişkisini çok farklı açılardan yorumlamaya imkân tanıyacak verilerin elde edilebileceği kaynakların başında gelmektedir. Modern dönemde medreseler üzerine gelişen tartışmalarda özellikle Makdisi ve onu takip eden müelliflerin iddialarının Dımaşk özelinde tartışılabileceği belki en önemli eserin *ed-Dâris* olduğu söylenebilir.

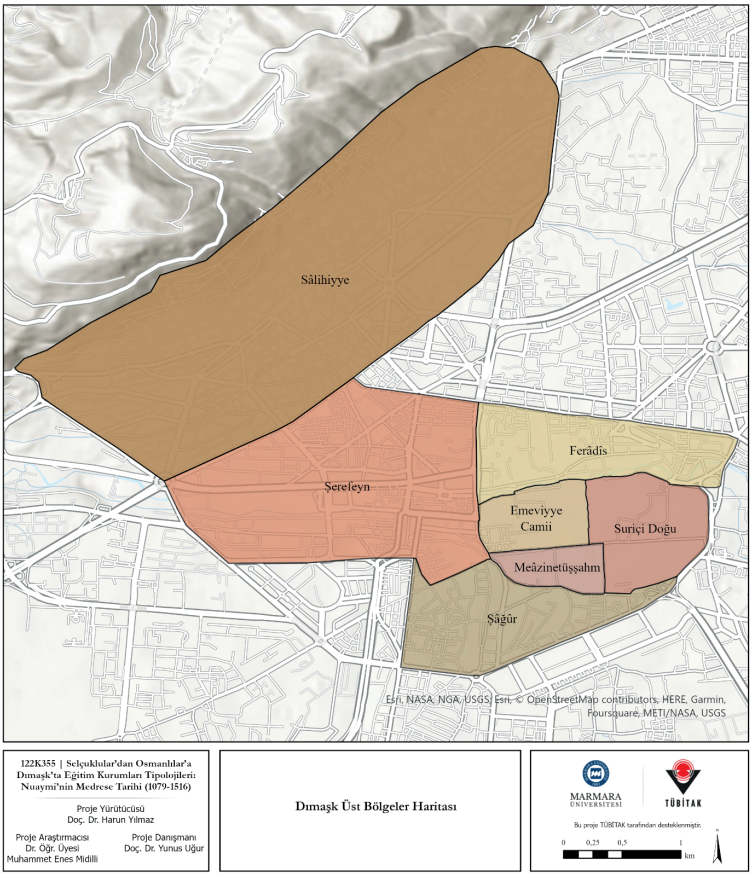
Nuaymî'nin hem medreseleri fıkhî mensubiyetlerine göre tasnif etmiş olması hem de medreseler hakkında zikrettiği birçok ayrıntının bu kurumların mezhebî aidiyetiyle irtibatının bulunması medreseler ile fıkıh mezhepleri arasındaki ilişkinin mahiyetine dair daha sağlıklı yorumlar yapmaya imkân tanımaktadır. 5.-10. (11.-16.) yüzyıllarda Dımaşk'taki medreselerin mezhebî aidiyetine dair oluşturulan bütüncül istatistikler, medreselerin şehirdeki dağılımı ve bununla irtibatlı olarak şehrin mezhebî yapısı, medreselerin vâkıfları ve vâkıfların sosyal

el-Hasenî, I-II, (Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948-1951).

10 İbn Şeddâd, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekeriya Abbâre (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1991).

kimliklerinin medreselerinin mezhebî aidiyet ve işleyişlerine etkisi gibi konulara dair dikkat çekici sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. *ed-Dâris*'in ele aldığı özellikle Selçuklu, Zengî, Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde farklı statüdeki vâkıfların medrese kurmaya yönelimi, bunun dönemin mezhebî yapısıyla irtibatı ve değişen siyasi yapıların Dımaşk'ın mezhebi kimliğine etkisinin olup olmadığı gibi çok sayıda meseleyi *ed-Dâris*'ten hareketle tartışmak mümkündür.

Bu noktada çalışma sırasında Nuaymî'nin anlattıklarından hareketle bütüncül bir anlatıya erişebilmek için *ed-Dâris*'te medrese-mezhep ilişkisine dair geçen her bir verinin titizlikle kaydedildiği, ayrıca medreselerin şehirdeki dağılımını görebilmek ve buradan hareketle birtakım genellemeler yapabilmek için Dımaşk'ın yedi ana bölgeye ayrıldığı, ayrıca Nuaymî'nin incelikle vermeye çalıştığı medreselerin konum bilgisinin de tespit edilerek Dımaşk haritasında işlendiği belirtilmelidir. Böylece hangi medreselerin, hangi mezhep için ve şehrin hangi bölgesinde kurulduğuna dair kesin sayılabilecek sonuçlar elde edilmiş, makalenin temel iddiaları da buradan hareketle geliştirilmiştir. Bu yedi ana bölgeden üçü şehir surları içinde dördü ise sur dışında yer almaktadır. Sur içinde yer alan bölgeler şehrin nüfus, ticaret, ilim, dinî hayat gibi pek çok dinamiğinin büyük ölçüde etrafında şekillendiği "Emeviyye Camii" ve "Meâzinetüşşahm" bölgeleri ile nüfusun hem daha seyrek olduğu hem de gayri Müslimlerin daha yoğun yaşadığı "Suriçi Doğu" bölgeleridir. Sur dışındaki bölgeler ise öncelikle Zengîler dönemiyle birlikte yoğun bir Hanefî ve Hanbelî nüfusun ikamet etmeye başladığı, Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde Dımaşk'ın en önemli yerleşim yerlerinden birine dönüşen "Sâlihiyye", şehrin hemen kuzeyinde yer alan "Ferâdîs", özellikle Memlükler döneminde önemi artan şehrin batısındaki "Şerefeyn" ve şehrin daha az genişlediği, genellikle mezarlıkların yer aldığı güney hattındaki "Şâğûr" bölgeleridir (Harita 1).




**Harita 1.** Dımaşk Üst Bölgeler Haritası

Son olarak belirtmek gerekir ki şüphesiz kaynaklardan hareketle ele alınan dönem Dımaşk medreseleri hakkında sayısız veriye ulaşmak ve medreseleri çok çeşitli açılardan ele almak mümkündür. Ancak böyle bir iddia bu çalışmanın hacmini aşacağından medreseler hakkında başka veriler dışarıda tutulmuş sadece medreselerin mezhebî aidiyetiyle ilişkili veriler dikkate alınmıştır. Ayrıca Dımaşk'taki mezheplerin hangi bölgelerde ve medreseler üzerinden nasıl temerküz ettiğini tespit edebilmek için Coğrafi Bilgi Sistemleri'nden yardım alınmıştır. Bunun için *ed-Dâris*'ten elde edilen ve medreselerin mezhebî kimliklerini analiz edebilmeye imkân tanıyan coğrafî veriler bir yazılım vasıtasıyla haritalandırılmış ve mekânsal ilişkileri ortaya koyabilecek çıktılar elde edilmiştir.[11] Medreselerin isimleri, vâkıfları, vâkıfların sosyal

11 *ed-Dâris*'te hemen her medresenin şehirdeki konumu hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerden hareketle çoğu zaman medresenin şehirdeki konumu kesin ya da kesine yakın şekilde tespit edilebilmiştir. Bununla birlikte mezhebî aidiyeti bilinse dahi konumu hakkında konuşmanın zorlaştığı medreselerle de karşılaşılmıştır. Bu durumda konumu kesin ya da kesine yakın şekilde bilinmeyen ancak hangi bölgede kurulduğu bilinen medreseler haritalarda bölgenin merkezinde bir noktaya yerleştirilmiş, ancak hakkında şehirde olduğu dışında konumu

statüleri, kuruldukları yüzyıl, hanedan dönemleri, mezhebî kimlikleri vb. başlıklara dair veri setleri birbiriyle ilişkilendirilerek 5.-10. (11.-16.) yüzyıl medreselerinin mezhebî kimliklerine dair birçok harita ve grafik oluşturulmuştur.

## 1. Mezhebi Aidiyetlerine Göre Dımaşk Medreseleri

5. (11.) yüzyıla gelindiğinde İslam dünyasında Sünnî fıkıh mezhepleri teşekkül süreçlerini tamamlamış durumdaydı. Fethinin ardından Dımaşk'ta da ilk üç asır boyunca güçlü olan Evzâîlik zamanla yerini Şâfiî, Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine bırakmış[12] ve Şiîler bir kenara takip eden yaklaşık beş asır boyunca Dımaşk'ta bu dört Sünnî mezhep hâkim olmuştur. Bu zaman aralığında şehir Şiî Fâtımîler, çoğu Hanefî olan Selçuklular (1075-1104), Tuğteginliler (1104-1154), Zengîler (1154-1174) ve Şâfiî Eyyûbîler (1174-1260) ile büyük kısmı Hanefî olan Memlükler'in (1260-1516) hakimiyetine şahitlik etmiştir.[13] Bu yüzyıllar aynı zamanda İslam dünyasında medreselerin ortaya çıktığı ve hızla yaygınlaştığı dönemlerdir. Söz konusu dönemde İslam dünyasında ilmî hayatta yaşanan medreseleşme sürecinden Dımaşk da etkilenmiş ve şehirde dört Sünnî fıkıh mezhebinin tedrisi için çok sayıda medrese vakfedilmiştir.

Nuaymî *ed-Dâris*'te medreseleri mezhebî aidiyetlerine göre tasnif ederken her bir medresenin şehrin hangi bölgesinde kurulduğunu da dakik sayılabilecek bir titizlikle zikretmiştir. Buradan hareketle 5.-10. (11.-16.) yüzyıllarda Dımaşk ve medreseleriyle ilgili iki önemli veri grubuna ulaşmak mümkündür: Bunlardan birincisi, ele alınan beş asır boyunca şehirde hangi mezhep için kaç medrese kurulduğuna dair genellemeler yapmaya imkân veren sayısal veriler; ikincisi ise şehrin mezhebî yapısını da anlamaya katkı sağlayacak olan medreselerin şehrin hangi bölgelerinde kurulduklarına dair bütüncül verilerdir.

5.-10. (11.-16.) yüzyıllarda Dımaşk'ta kurulan toplam medrese sayısı 126'dır. Şehirde en fazla medreseye sahip mezhep 56 medrese ile Şâfiîler olmuştur. Şâfiîlerin ardından medrese sayısı itibariyle ikinci sırada 47 medrese ile Hanefîler gelmekte, bu iki mezhebi sırasıyla 11 medreseye sahip olan Hanbelîler ve sadece 3 medresesi bulunan Mâlikîler takip etmektedir. Bunlar dışında 6 medrese Şâfiî ve Hanefîler'in[14], 1 medrese ise dört mezhep müntesiplerinin ortak kullanımı için vakfedilmiştir.[15] Ayrıca toplam medrese sayısı içinde Nuaymî'nin tıp medresesi olarak vakfedildiklerini belirttiği 3 kurum da bulunmaktadır (Harita 2). Çalışma sırasında Şâfiîler için kurulan 2 ve Hanefîler için kurulan 1 medrese dışındakilerin tamamının

hakkında bir bilgi bulunmayan medreselere haritada yer verilememiştir. Bununla birlikte bütün medreselerin mezhebî aidiyeti bilindiğinden oluşturulan istatistikler ve grafiklerde bütün medreseler dikkate alınmıştır.

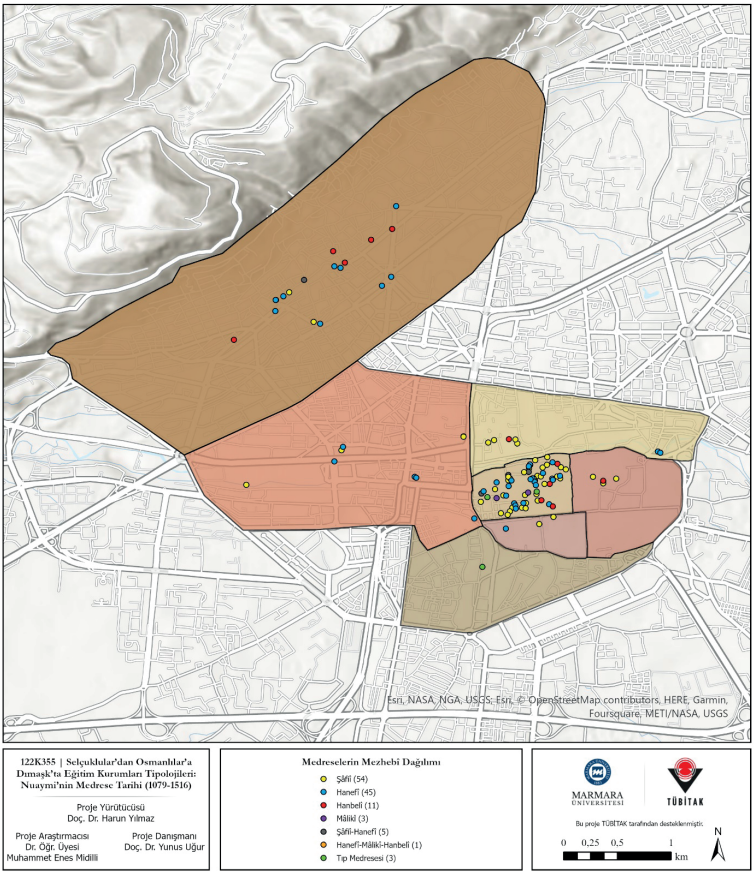
12 Dımaşk'ın 5. (10.) yüzyıla kadarki mezhebî yapısı hakkında bk. Omar Kal Hussien, *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 199-225.

13 Hatim Mahamid, "Waqf and Madrasas in Late Medieval Syria", *Academic Journals*, 8/10 (2012), 607.

14 Nuaymî'nin aktardığına göre Şâfiî ve Hanefîler'in ortak kullanımı için vakfedilmiş olan bu medreseler Esediyye, Demmâğiyye, Zâhiriyye Cevvâniyye, Azrâviyye ve Çerkesiyye medreseleridir.

15 Nuaymî Fahriyye Medresesi'ni *ed-Dâris*'te Şâfiî medreseleri arasında zikreder. Ancak medrese hakkında verdiği bilgiler arasında medreseye ayrı ayrı Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî müderrisler tayin edildiği açık şekilde zikredilmektedir. Bu durum medresede dört mezhep için de vakıf temelli eğitimin verildiğini göstermektedir. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/430-431.

konum bilgisi büyük ölçüde tespit edilmiştir.[16] Bütün bu istatistiki veriler mezhep müntesipleri için vakfedilmiş medreselerin sayısı ile Dımaşk'ın mezhebî kimliği arasında bir uyum olduğuna işaret etmektedir. Zira Dımaşk'ta en kalabalık mezhep Şâfiîlik olup onun ardından sırasıyla Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî mezhepleri gelmektedir[17] ve bu durum şehirdeki medreselerin mezheplere göre dağılımıyla örtüşmektedir.




**Harita 2.** Medreselerin Mezhebî Dağılımı

Medreselerin şehirdeki dağılımı 5.-10. (11.-16.) yüzyıllarda Dımaşk'taki ilim muhitleri hakkında da bilgi vermektedir. Surlarla çevrili bir şehir olan Dımaşk'ta ilim kurumları zamanla sur dışına çıkarak büyük ölçüde kuzeybatı yönlü bir yayılım göstermiş görünmektedir. Şehrin özellikle Nureddin Zengî'nin (ö. 569/1174) şehre hâkim olduğu 12. yüzyılın ortalarından

16 Nuaymî'nin şehirdeki konumu hakkında sessiz kaldığı Şâfiî medreseleri Halebiyye ve Savciyye, Hanefî medresesi ise Tâşiyye'dir. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/232-234, 276, 487-488.

17 Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 249.

itibaren hızla büyümesi bu dönemle birlikte şehrin siyasi öneminin artması, güven ve istikrarlı bir yapıya kavuşması, ekonomik anlamda gelişmesinin bir sonucudur. Bu durum şehri ilim ehli için cazip hâle getirdiği gibi başta medreseler olmak üzere vakıf temelli ilim kurumlarının sayısının artmasının da önünü açmıştır.[18]

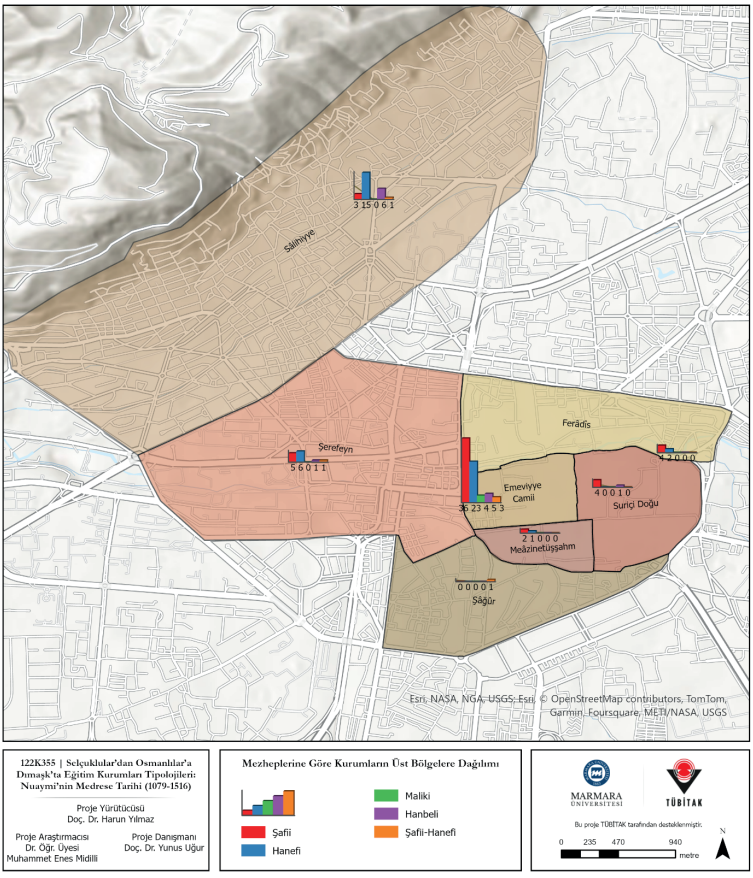
Nuaymî'nin aktardığı verilerden hareketle medreselerin mezhebî aidiyetleri bakımından şehirdeki dağılımı, şehrin hangi bölgelerinde hangi mezheplerin yaygınlık kazanmış olduğuna işaret etmektedir. Dımaşk'ta medreseleşmenin en yoğun olduğu bölgenin Emeviyye Camii çevresi olduğu *ed-Dâris*'teki verilerden açık şekilde anlaşılmaktadır. Nitekim konum bilgisi tespit edilen medreseler arasından 54 Şâfiî medresesinden 36'sı, 45 Hanefî medresesinden 23'ü, 11 Hanbelî medresesinden 4'ü, 3 Mâlikî medresesinin tamamı ve 6 Şâfiî-Hanefî medresesinden 5'i, dolayısıyla şehirdeki bütün ilim kurumlarının yarıdan fazlasını teşkil eden toplam 71 medrese bu bölgede kurulmuştur. Bu durum Dımaşk'taki ilim hayatının ve ilmî çevrelerin Emeviyye Camii merkezli şekilde biçimlendiğini de göstermektedir. Bununla birlikte yukarıda zikredilen veriler şehirde güçlü olan Şâfiî geleneğin merkezinin de büyük ölçüde Emeviyye Camii çevresinde şekillendiğine işaret etmektedir.

Şehrin medreseleşmede ön plana çıkan ikinci bölgesi Sâlihiyye'dir. Zengî hakimiyetine kadar küçük bir yerleşim yerinden ibaret olan Kâsiyûn Dağı eteklerindeki bölge zamanla hem nüfus itibariyle büyümüş hem de Dımaşk'ın önemli ilim merkezlerinden birine dönüşmüştür.[19] Sâlihiyye şehirde özellikle Hanbelî geleneğin en önemli merkezi olarak temayüz etmiştir. Konumu tespit edilebilen 11 Hanbelî medresesinden 6'sı burada kurulmuştur. Sâlihiyye'nin Hanefî mezhebi için de önemli bir bölge olduğu bölgede kurulan medrese sayısından anlaşılmaktadır. Şehirdeki 45 Hanefî medresesinin üçte biri burada kurulmuştur ve bu açıdan Sâlihiyye, Emeviyye Camii bölgesinden sonra şehirde en fazla Hanefî medresesinin bulunduğu yerdir. Bölgenin en dikkat çekici özelliklerinden bir diğeri ise şehirdeki hâkim mezhep olan Şâfiîliğin burada çok az medreseye sahip olmasıdır. 54 Şâfiî medresesinden sadece 3 tanesi Sâlihiyye'de kurulmuştur. Bu durum bölgede özellikle Hanbelî ve Hanefî geleneğin güçlü olduğuna işaret etmektedir (Harita 3).

18 Joan Elizabeth Gilbert, *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship* (Berkeley: University of California, Berkeley, Ph.D. Dissertation, 1977), 1; Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University, 1994), 27, 37-38; Ahmed Muhammed Evtanî, *Dımaşk fi'l-asri'l-Eyyûbî: Dirâse siyâsiyye iktisâdiyye ictimâ'iyye sekâfiyye 570-658 h. / 1174-1260 m.* (Dımaşk: et-Tekvîn, 2007), 201.

19 Sâlihiyye, Kudüs yakınlarında yaşadıkları Cemmâil'in Haçlılar tarafından işgalinden bir süre sonra buradan göç ederek Dımaşk'a gelen Hanbelî Benî Kudâme ailesinin bölgeye yerleşmesiyle Dımaşk'ın önemli ilim merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Dımaşk'ta Nureddin Zengî tarafından ileride Sâlihiyye olarak bilinecek bölgeye yerleşmelerine izin verilen ailenin reisi Şeyh Ahmed (ö. 558/1162) burada Ebû Sâlih Mescidi'nde ders vermeye başlamış, zamanla bölge Dımaşk Hanbelîliğinin en önemli merkezine dönüşmüştür (bk. Toru Miura, *Dynamism in the Urban Society of Damascus: The Salihiyya Quarter from the Twelfth to the Twentieth Centuries* (Leiden: Brill, 2016), 53-55, 80-82; Richard van Leeuwen, *Bir Osmanlı Şehri Şam: Vakıflar ve Şehir* (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 206; Muhammed Usame Onuş, *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 52-61), 206.

Dımaşk'taki medreselerin büyük bir kısmı Emeviyye Camii çevresi ve Sâlihiyye bölgesinde kurulmuştur. Bu iki bölge dışında çalışmada esas alınan diğer 5 bölgede kurulan medrese sayısı sadece Sâlihiyye'de kurulan medrese sayısından 3 fazladır. Emeviyye Camii ve Sâlihiyye bölgelerini 13 medresenin kurulduğu şehrin batısında yer alan Şerefeyn bölgesi takip etmektedir.




**Harita 3.** Mezheplerine Göre Kurumların Üst Bölgelere Dağılımı

Medreseler ve medreselerin mezhebi aidiyetlerine dair sunulan veriler esasen bu kurumların Dımaşk'ta Sünnî ulemayı himaye etmenin en önemli araçları olduğuna işaret etmektedir. Dımaşk'ta 5.-10. (11.-16.) yüzyıllar arasında medreselerin fıkhî dağılımı, şehre hâkim mezhebî eğilimleri de yansıtmaktaydı. Zira Zengîler ve Eyyûbîler döneminde Şâfiîlik, halk arasında en fazla kabul gören ve şehirdeki en güçlü mezhep konumundaydı. Hanefîlik ise Şâfiîliğe kıyasla daha az yaygın olmakla birlikte, şehirde en çok mensubu bulunan ikinci mezhepti. Hanbelîlik ve Mâlikîlik ise sırasıyla bu iki mezhebi takip ediyordu.[20] Dolayısıyla, şehirdeki

20 Şâfiîlik ve Hanefîlik Dımaşk'ta en etkili iki mezhepti. Hanbelîlik ise özellikle Kudâme ailesinin Dımaşk'a

medreselerin sayısı ve mezhebî aidiyetleri ile baskın fıkhî gelenekler arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktaydı.

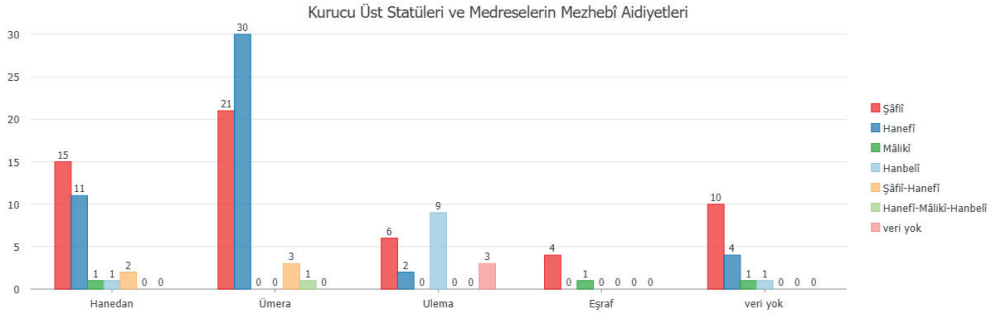
## 2. Medrese Vâkıfları ve Medreselerin Mezhebî Aidiyeti

Birer vakıf kurumu olmaları dolayısıyla medreselerin kuruluş ve işleyişleri vakıf hukuku prensiplerine göre belirlenmiştir. Vakıf olmaları aynı zamanda temelde şahsi teşebbüslerle kuruldukları anlamına gelmektedir. Vâkıfların ve medreselerin mezhebî kimlikleri arasındaki ilişki ise siyasi alanın ötesinde dönemin ilmî ve dinî hayatı açısından önemlidir. Medreseler ile fıkıh mezhepleri arasındaki ilişkiye ve medreselerin mezhebî kimliklerine dair istatistiklere işaret edildikten sonra medreseleri kuran vâkıfların bu hususdaki rolleri de dikkatle takip edilmelidir. Nitekim Nuaymî'nin *ed-Dâris*'te XI.-XVI. yüzyıllarda Dımaşk'ta medreseler ile fıkıh mezhepleri arasındaki ilişkiye dair anlattıkları medreseler ve vâkıfları arasındaki ilişki üzerinden okunduğunda kurumlara ve döneme dair dikkat çekici sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Ele alınan dönemde fıkıh mezhepleri açısından geniş bir yelpazeye sahip olan Dımaşk'ta çok farklı siyasi ve toplumsal gruptan farklı mezheplere müntesip medrese vâkıflarına rastlamak mümkündür. Çalışma sırasında medrese vâkıfları hanedan, ümera, ulema ve eşraf şeklinde dört üst statü altında toplanmıştır. Bu statülerin her birinin kendi içerisinde bazı alt statüleri de barındırdıkları düşünülebilir. Mesela ele alınan dönemde hüküm süren melik ya da sultanlar ile onların eşleri, kızları, kardeşleri "hanedan"; dönemin önde gelen emîrleri ile onların eşleri ve kızları "ümera"; alimler ile onların eş ve kızları "ulema"; edipler, tacirler ya da toplumda öne çıkan isimler ise "eşraf" statüsü altında değerlendirilebilir. Bu statüler arasında Dımaşk'ta en fazla medrese kuranlar ümeradır. Onları sırasıyla hanedan mensupları, ulema ve eşraf takip etmiştir. Nuaymî bazı medreselerin vâkıfları konusunda ise sessiz kalmıştır.[21]

gelerek Sâlihiyye'ye yerleşmesinden sonra şehirdeki etkinliğini artırmıştır. Şehrin en önemli camii ve ilim merkezi olan Emeviyye Camii'nde Şâfiîler çok eski zamanlardan itibaren bir mihrap sahibi iken daha sonra Hanefîler 6. (12.) yüzyılın ortalarından itibaren burada kendilerine ait bir mihrap edinmişlerdir. Hanbelîler'in Emeviyye Câmii'nde kendilerine ait bir mihrap edinmeleri yine mezhebin şehirdeki etkinliğini ve görünürlüğünü artırmaya başladığı döneme de işaret etmektedir. Her ne kadar Hanbelî mezhebinin 6. (12.) yüzyılın sonlarında kısa bir süre Emeviyye Camii'nde bir mihraba sahip olduğu iddia edilse de Şâfiî ulemanın yoğun itirazları ve bazı siyasi olaylara karışmaları nedeniyle bu mihrap kendilerinden alınmıştır. Ancak şehirde güçlü bir ilmî çevreye dönüşen Hanbelîler 7. (13.) Emeviyye Camii'nde bir mihrap sahibi olma prestij ve ayrıcalığına asrın ilk çeyreğinde kalıcı olarak erişebilmişlerdir. bk. Onuş, *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*, 40, 52-70.

21 Nuaymî'nin 16 medresenin vâkıfı konusunda ya tamamen sessiz kaldığı ya da zikrettiği isimlerin hangi statüde yer aldıklarını tespit etmenin mümkün olmadığı görülmektedir. Mesela Tayyibe Medresesi'nin Ali b. Ebî Bekir, Tarhâniyye'nin ise Sungur el-Mevsılî adlı kişiler tarafından kurulduğunu belirtir. Ancak bu kimselerin kimliği hakkında başka bir bilgi zikretmez. Bu medreseler için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/337-340; 539-543.




**Grafik 1.** Vâkıflar ve Medreselerin Mezhebî Aidiyeti

5.-10. (11.-16.) yüzyıllarda medrese gibi bir vakıf kurabilmek her şeyden önce maddi bir gücü gerektirmekteydi. Bu açıdan medrese vâkıflarının çoğunun siyasi ve askerî zümreler olan hanedan mensupları ve ümera arasından çıkması şaşırtıcı değildir. Ancak bu durum Dımaşk'taki siyasi elitin şehrin mezhebî kimliğini dönüştürmede özellikle medreseleri kullanmış oldukları anlamına gelmez. Şüphesiz dinî bir yönü de bulunan vakıf kurma işleminde vâkıfların kendi mezhep müntesipleri için medreseler kurmuş olmaları şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte onların sadece kendi mezhepleri için değil diğer mezhepler için de medreseler kurmuş olduklarına dair bazılarına aşağıda da temas edilen çok sayıda örneğe rastlamak mümkündür.

Diğer yandan ise Dımaşk'ın ele alınan dönemdeki mezhebî kimliği ile şehirdeki medreselerin mezhebî aidiyeti arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Vâkıflarının mezheplerinden bağımsız olarak bakıldığında Dımaşk'ta en kalabalık mezhebi teşkil eden Şâfiîliğin yine en fazla medreseye sahip mezhep olduğu, onu yine şehirdeki yoğunluğuna göre Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinin takip ettiği görülmektedir. Söz konusu paralelliğin ortaya çıkmasının önemli sebeplerinden biri şüphesiz XI.-XV. asırlarda özellikle Dımaşk'a hâkim olan hanedanlara mensup kişiler ve ümeradan isimlerin başını çektiği vâkıfların kendi müntesibi oldukları mezhepler dışında başka mezhepler için de medreseler kurmuş olmalarıdır. Hanefî mezhebine güçlü bağlılığıyla tanınan Nureddin Zengî tarafından Şâfiîler için vakfedilen İmâdiyye[22] ve Kellâse[23] medreseleri ile yine onun tarafından Şâfiîler için kurulan fakat Selâhaddin Eyyûbî'ye nispetle Salâhiyye[24] diye bilinen medrese, Şâfiî olan Selâhaddin Eyyûbî'nin Mâlikîler için vakfettiği Salâhiyye[25] Medresesi, yine bir Şâfiî olan Esedüddin Şirkûh'un (ö. 564/1169) Hanefî ve Şâfiî

22 Dımaşk'ın şehir kapılarından Bâbülferec ve Bâbülferâdis taraflarında kurulan İmâdiyye Medresesi ilk başta banisinin adına nispetle Nûriyye olarak bilinmiş, ancak Zengî ve Eyyûbî dönemlerinin meşhur alim ve devlet adamlarından İmâdeddin el-Kâtib el-İsfahânî'nin burada müderrislik görevini üstlenmesinden sonra onun adına nispetle İmâdiyye olarak anılmaya başlamıştır. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/406-4013; Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 73.

23 Kellâse Medresesi Emeviyye Camii'nin kuzeyine bitişikti ve camiye açılan bir kapısı bulunmaktaydı. Vakfedilişinden yaklaşık yirmi beş yıl sonra çıkan bir yangında harap olan medrese Selâhaddin Eyyûbî'nin Dımaşk'a hâkim olmasından sonra yenilenmiştir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/447-451.

24 bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/331-333.

25 bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/10-22.

mezheplerinin her ikisi için vakfettiği Esediyye Medresesi[26] ve Hanefî mezhebine müntesip el-Melikü'l-Muazzam İsâ (ö. 624/1227) döneminde tamamlanan ve Şâfiîler için vakfedilen Dımaşk'ın en prestijli medresesi sayılabilecek Âdiliyye Kübrâ[27] bu durumun en dikkat çekici örnekleri olarak gösterilebilir. Önemli kısmı Hanefî mezhebine mensup Türklerden oluşan Zengî-Eyyûbî-Memlük ümerasının Şâfiîler için kurdukları medreseler de düşünüldüğünde vâkıfların kendi müntesibi oldukları mezhebin dışındaki mezhepler için kurdukları medrese sayısı çok daha artmaktadır. Bu durum şehirdeki medreseleşme sürecinin yalnızca vâkıfların mezhebî kimlikleriyle açıklanamayacağını ortaya koymaktadır.

Vâkıflar üzerinden Dımaşk medreselerine bakıldığında dikkate değer bir başka durum Hanbelî medreseleriyle ilgilidir. Dımaşk'ta Hanbelîler ele alınan dönem boyunca hanedan ve ümera üst kimliği tarafından sistematik bir himayeye sahip olamamıştır. Kurumsallaşmanın en yoğun olduğu iki dönemden Eyyûbîler zamanında hanedan üyelerinin çoğunun Şâfiî, Memlükler zamanında ise Memlük sultanlarının çoğunun Hanefî oldukları, her iki dönem ümerası arasında Şâfiî ve Hanefî isimler bulunmakla birlikte Hanefî isimlerin daha fazla olduğu bilinmektedir.

Nuaymî XI.-XVI. yüzyıllarda Dımaşk'ta kurulan 11 Hanbelî medresesinden bahseder. Bu medreseler sur içi ve Sâlihiyye bölgeleri arasında neredeyse eşit olarak dağılmış görünmektedir. Ancak diğer medreselerden farklı olarak Nuaymî'nin vâkıfını zikretmediği Câmûsiyye[28] ile hanedana mensup bir hanımın vakfettiği Sâhibiyye[29] ve bir alim kızı tarafından vakfedilen Âlime[30] medreseleri hariç diğer Hanbelî medreselerinin tamamının doğrudan Hanbelî alimler

26 Esediyye aynı zamanda Dımaşk şehir surları dışında inşa edilen ilk medreselerden biridir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/152-158; 473-474.

27 Âdiliyye Medresesi'nin inşasına ilk olarak Nureddin Zengî döneminde başlanmıştır. Dönemin önde gelen Şâfiî fakihlerinden Kutbüddin en-Nîsâbûrî (ö. 578/1183) için bir medrese kurmak isteyen Nûreddin medresenin inşası tamamlanamadan 569/1174 yılında vefat etmiş, yarım kalan inşaat kendisinden sonra Dımaşk'ta hüküm süren Selâhaddin Eyyûbî ve el-Melikü'l-Efdal Ali (ö. 622/1225) zamanında da bitirilememiştir. Selâhaddin'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin (ö. 615/1218) yeğenleriyle girdiği iktidar mücadelesinden galip ayrılıp Dımaşk'a hâkim olduğunda medresenin Nûreddin döneminde başlanan ve yapımı yarım kalan inşaatını yıktırarak daha büyük ve görkemli bir medresenin inşasına girişmiştir. Ancak el-Melikü'l-Âdil de medrese tamamlanamadan vefat etmiş ve medresenin yapımı oğlu el-Melikü'l-Muazam İsa döneminde bitirilmiş ve geniş gelirler tahsis edilerek Şâfiîler için vakfedilmiştir. Âdiliyye, Eyyûbî ve Memlük dönemleri boyunca Dımaşk'ın en prestijli medreselerinin başında gelmiş ve şehirde görev yapan kâdılkudâtların aynı zamanda medresenin müderrisliğini üstlenmeleri bir gelenek olarak benimsenmiştir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/359-368; Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 55-58.

28 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/64.

29 Sâhibiyye Medresesi'nin vâkıfı Rebî'a Hâtun, Selâhaddin Eyyûbî'nin kız kardeşi ve Begteginliler'in Erbil hükümdarı Kökböri'nin (ö. 630/1233) eşiydi. Rebî'a Hatun ilk olarak Zengîler'den önce Dımaşk'ta hüküm süren Tuğteginli hükümdarı Muînüddin Üner'in (ö. 544/1149) oğlu Sa'düddin Mes'ûd ile evlenmiş, ancak eşinin vefatından bir süre sonra Selâhaddin Eyyûbî onu el-Cezîre bölgesinde hakimiyet kurma mücadelesinde önemli hizmetleri olan Kökböri'yle evlendirmiştir. Kökböri Haçlılar'la mücadelede de Selâhaddin'in en büyük destekçileri arasında yer almıştır. Kökböri'nin vefatından sonra Dımaşk'a dönen Rebî'a Hâtun burada fakih Abdurrahman b. Necm b. Abdülvehhâb en-Nâsıh el-Hanbelî'nin (ö. 634/1237) kızı ve aynı zamanda âlime bir kişi olan Emetüllatîf (ö. 653/1255) ile yakınlık kurmuş ve onun teşvikiyle Hanbelîler için Sâhibiyye olarak bilinen medreseyi vakfetmiştir. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/79-86.

30 Âlime Medresesi'nin banisi Sâhibiyye Medresesi'nin kuruluşunda etkili olan en-Nâsıh el-Hanbelî'nin yukarıda ismi geçen kızı Emetüllatîf'tir. Eser telif edecek kadar ilim tahsil etmiş bir kimse olarak kendisinden bahsedilen

eliyle kurulmuş olması dikkat çekicidir. Dımaşk'ta hanedan mensupları ve ümerâ gibi medrese vakfetmede en önde yer alan zümreler Şâfiî ve Hanefîler için sayısız medrese kurmuş olmalarına rağmen Hanbelîler için herhangi bir medrese vakfetmemiş, Hanbelî çevreler kendi eğitim kurumlarını yine kendi imkânlarıyla ortaya çıkarmış görünmektedir. Cevziyye, Hanbeliyye Şerîfiyye, Sadriyye, Ziyâiyye Muhammediyye, Ziyâiyye Mehâsiniyye, Ömeriyye Şeyhiyye, Mismâriyye ve Müneccâiyye medreselerinden her biri aynı zamanda ilk müderrisleri de olan Hanbelî alimler eliyle kurulmuştur.[31]

Vâkıfların, özellikle de siyasi ve askerî zümreyi teşkil eden hükümdar ve ümerânın başka mezhep müntesipleri için de çok sayıda medrese kurmuş olması onların mezhepler üstü bir anlayışla ve yönettikleri coğrafyanın mezhebî dinamikleriyle uyumlu şekilde Sünnî ulemanın tümünü himaye etme kaygısı taşıdıklarını göstermektedir. Çünkü ulema, toplum üzerinde büyük bir nüfuza sahip olup, hayatın her alanını düzenleme yetkisine sahipti ve bu çerçevede meşru ile gayrimeşru olanı belirleme yetkisini elinde tutarak İslam toplumunun en temel unsurunu oluşturuyordu. Ulemanın himayesi onların kendi dindarlıklarının bir yansıması kadar idare ettikleri coğrafyada sağlıklı bir dinî, siyasi ve toplumsal hayatın devamı için de önemli kabul edilmekteydi.[32]

### 3. Mezhebî İrtibatlar Bağlamında Dımaşk Medreselerinin Üç Dönemi: Zengîler-Eyyûbîler-Memlükler

Yukarıda değinildiği üzere Dımaşk'ta medreseler başta olmak üzere vakıf temelli eğitim kurumlarının yaygınlık kazanması büyük ölçüde Zengî, Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde gerçekleşmiştir. Bunlar arasında Zengî ailesi üyeleri Hanefî mezhebine mensuplardı. Eyyûbîler ise çoğunlukla Şâfiî olmakla birlikte bölgede hüküm sürdükleri dönem boyunca aile içinden sayıları az da olsa Hanefî mezhebine mensup melikler de çıkmıştı. Dımaşk meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa (1218-1227) ile oğulları Eyyûbî ailesi içinde Hanefî mezhebine mensup dikkat çekici isimlerdi.[33] Mısır'daki son Eyyûbî sultanı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb (ö.

Emetüllatîf himayesini gördüğü ve sayesinde hatırı sayılır bir servet edindiği Rebî'a Hâtun'un vefatından sonra bazı sıkıntılarla karşılaşmıştır. Malları müsadere edilen ve üç yıl kadar hapis hayatı yaşamak zorunda kalan Emetüllatîf daha sonra Eyyûbîler'in Humus kolu hükümdarlarından el-Melikü'l-Eşref b. el-Melikü'l-Mansûr İbrahim (ö. 661/1263) ile evlenmiştir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/112-113.

31 Hanbelî medreseleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 2/30-126.

32 Yılmaz, *Ulema ve Medrese*, 242.

33 el-Melikü'l-Muazzam İsa hayatının neredeyse tamamını geçirdiği Dımaşk'ın zengin ilim çevreleriyle güçlü ilişkiler kurmuştur. Çocukluğu ve gençlik yıllarında babası el-Melikü'l-Âdil I'in gölgesinde kalması el-Muazzam'ın özellikle ilmî hayatta kendisini geliştirebilmesine imkân sağlamıştır. Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217), İbnü'l-Mahallî gibi alimlerden ders alan el-Muazzam'ın fıkıhta hocası ise dönemin en önemli Hanefî alimlerinden olan Cemâleddin el-Hasîrî (ö. 636/1238) olmuştur. Kaynaklar onun Şâfiî mezhebinden Hanefîliğe geçişinde hocası Hasîrî'nin ve el-Muazzam'ın gençlik yıllarından itibaren yakın dostu olan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) büyük etkisi olduğu konusunda hemfikirdir. Sıkı bir Hanefî olarak bilinen el-Melikü'l-Muazzam aynı zamanda Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde İmâm-ı Azâm'a yönelik tenkitlerine cevap verdiği *es-Sehmü'l-musîb fi'r-redd 'ale'l-Hatîb* veya *es-Sehmü'l-musîb fî kebdi'l-Hatîb* isimleriyle bilinen bir eser de kaleme almıştır. Ayrıca Hanefîler için vakfettiği ve kendi adına nispetle Muazzamiyye adını taşıyan medrese Dımaşk'ta uzun yıllar Hanefî mezhebi müntesiplerinin en önemli ilim merkezleri arasında yer almıştır.

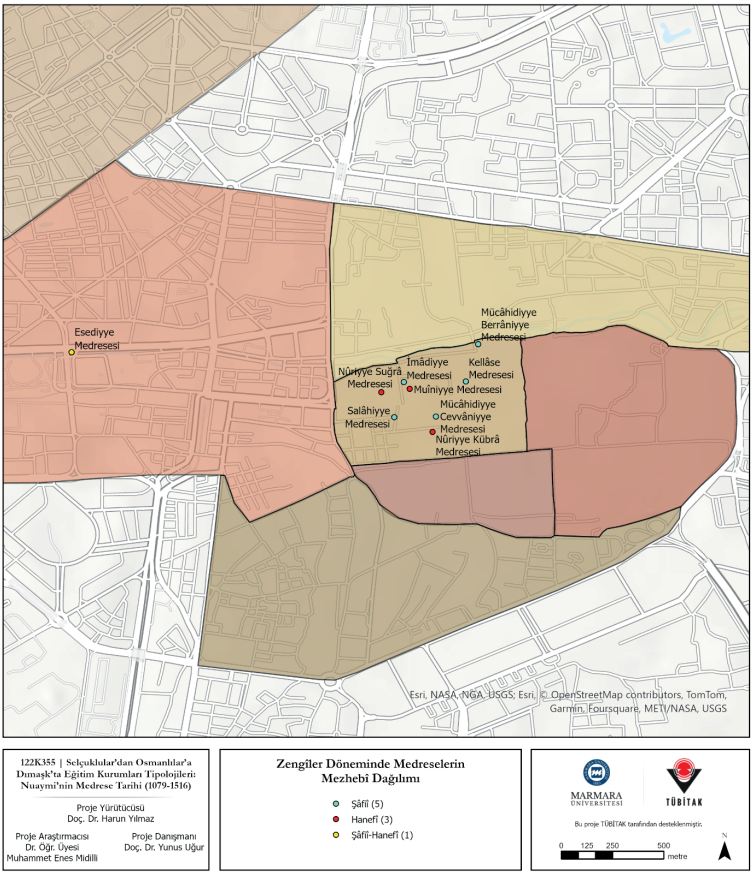
647/1249) tarafından büyük ölçüde Kafkasya ve kuzey bölgelerinden getirilen Türklerden müteşekkil askerî birlikler olan ve Eyyûbîler'den sonra Mısır ve Bilâdüşşam'da onların yerini alan Memlük sultanları arasında ise hem Hanefî hem de Şâfiî olanların bulunduğu belirtilmektedir.[34] Her üç devlet döneminde de üst düzey siyasi ve askerî mansıpları kontrol eden emîrler ve önde gelen devlet adamlarının önemli bir kısmı Türklerden oluşmaktaydı ve bunlar da büyük ölçüde Hanefî mezhebine mensup kimselerdi.

Söz konusu dönemde gerek hükümdarlar ya da onların aileleri gerekse önde gelen emîrler tarafından kurulmuş olsun medreselerin önemli bir kısmı vâkıflarının mezhebî kimlikleriyle ilişkili yapılar olarak ortaya çıkmıştır. Ancak bir taraftan bu durumun güçlü istisnaları olduğu gibi diğer taraftan da söz konusu devletler döneminde medreselerin mezhebî aidiyetlerine dair genel tablo, devleti yöneten zümrelerin değil devletlerin hâkim oldukları coğrafyaların mezhebî ve ilmî gelenekleriyle örtüşür görünmektedir. Bu durum hanedanların ya da üst yönetici zümrenin medreseler ya da başka kurumlar yoluyla hakimiyetleri altında tuttukları bölgelerin mezhebî kimliğini değiştirmeye ya da medreseler yoluyla yeni bir mezhebî yönelimi hâkim kılmaya yönelik sistematik bir çaba içerisinde olmadıklarının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Onlar için hangi mezhepten oldukları öncelikli olmaksızın Sünnî ulemanın himayesi kendi dinî, toplumsal ve siyasi kaygıları için en önemli bir mesele olarak değerlendirilmiş görünmektedir.

Bu durumun en güzel örneği Zengîler döneminde Dımaşk'ta kurulan eğitim kurumlarının mezhebî aidiyetidir. Hanefî Zengî iktidarı döneminde Nuaymî'nin kayıtlarına göre şehirde kurulan 10 medrese içerisinde konumu tespit edilebilen 9 medresenin 5'i Şâfiiler, 3'ü Hanefîler için, 1'i ise her iki mezhep müntesipleri için vakfedilmiştir (Harita 4). Konumu tespit edilemeyen, fakat Hanefîler için kurulduğu bilinen Tâşiyye Medresesi de dikkate alınsa bile Zengîler döneminde Şâfiîler için daha fazla medresenin kurulmuş olması, eğitim kurumları ile şehrin mezhebî kimliği arasında yakın bir ilişki olduğunu ve eğitim kurumlarının büyük ölçüde bu ilişki çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir.

Ayrıntılı bilgi için bk. Harun Yılmaz, "Dımaşk Eyyubi Meliki el-Melikü'l-Muazzam'ın İlmî Hayatı", *Eyyubiler Yönetim Diplomasi Kültürel Hayat*, ed. Önder Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 329-347.

34 Tâceddin es-Sübkî Mısır'a hâkim olan hükümdarların Şâfiî mezhebine müntesip olduklarını bunun dışında bir mezhepten olanların iktidarının ise kısa süreli olduğundan bahsederken ilk Memlük Sultanı Kutuz'un Hanefî, Baybars ve Kalavun ile onların çocuklarının Şâfiî olduğunu belirtir. (Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1964), VIII, 320-321). Bununla birlikte Sübkî'nin iddiasının aksine Baybars ve Kalavun gibi sultanların da dâhil olduğu Memlükler arasında yaygın olan mezhebin Hanefîlik olduğunu iddia eden araştırmalar da mevcuttur. bk. Fatih Yahya Ayaz, Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 284-296. Bununla birlikte Memlük sultanlarının mezhebî kimliklerinin tespiti için detaylı araştırmalara ihtiyaç olduğu muhakkaktır.




**Harita 4.** Zengîler Döneminde Medreselerin Mezhebî Dağılımı

Nuaymî, Tâşiyye Medresesi de dâhil edildiğinde bu on medreseden Salâhiyye, İmâdiyye, Kellâse, Nûriyye Kübrâ[35] ve Nûriyye Suğrâ[36] medreselerinin bizzat Hanefî mezhebi müntesibi olmasıyla bilinen Sultan Nureddin Zengî tarafından vakfedildiğini belirtir. Biri hariç tamamı

35 563 (1168) yılında inşası tamamlanan medresenin bulunduğu yerde daha önceleri Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'in evinin olduğu ve medresenin buraya inşa edildiği belirtilir. Nûriyye Kübrâ Zengîler döneminde olduğu kadar Eyyûbî ve Memlük dönemlerinde de Dımaşk'ın en önemli Hanefî medreselerinin başında gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/606-648.

36 Nûriyye Suğrâ Medresesi aslında Dımaşk kalesinde bulunan camideki Nûreddin Zengî tarafından vakfedilmiş bir ders halkasıydı. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/648-649. Diğer yandan Nuaymî Dımaşk'ta medrese olarak meşhur olmuş camilerdeki başka ders halkalarından da bahseder. Onun aktardığına göre Hıdıriyye, Şâhiniyye, Gazâliyye, Kûsiyye, Tâciyye, Sefîniyye, İzziyye, Müneccâiyye gibi ders halkaları Dımaşk'ta medrese olarak anılmaktaydı. Benzer şekilde Kahire'de bulunan Amr b. Âs Camii'ndeki ders halkalarından bazıları da vakıflarla desteklendikleri için medrese olarak anılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Enes Midilli, "From Learning Circles to Endowed Institutions: Zāwiyas of the Mosque of ʿAmr b. al-ʿĀs in the Ayyubid and Mamlūk Cairo [İlim Halkalarından Vakıfla Desteklenen Kurumlara: Eyyûbî ve Memlük Kahire'sinde Amr b. Âs Camii'nin Zâviyeleri]", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2023), 293-319.

Emeviyye Camii çevresinde kurulmuş olan bu beş medreseden sadece kendi adına nispetle Nûriyye olarak bilinenler Hanefî mezhebi müntesipleri için diğer üçü ise Şâfiîler için vakfedilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler'in ortak kullanımı için vakfedilen Esediyye, Şâfiîler için vakfedilen Mücâhidiyye Cevvâniyye[37] ve Mücâhidiyye Berrâniyye[38] medreseleri ile Hanefîler için vakfedilen Muîniyye[39] ve Tâşiyye[40] medreseleri ise Zengîler dönemi ümerâsı tarafından kurulmuştur.

Dımaşk'ta en fazla medresenin Eyyûbîler döneminde kurulduğu görülmektedir. Şehirde hüküm sürdükleri zaman ve kurulan medrese sayısı düşünüldüğünde Eyyûbî döneminin eğitimde kurumsallaşmanın en yoğun olduğu zaman aralığı olduğu görülmektedir. Bu dönemde medrese sayısında yaşanan büyük artış aynı zamanda Bilâdüşşam ve Mısır'daki Eyyûbî hakimiyetinin konfederatif yapısıyla da alakalıdır. Dımaşk'ta hüküm süren Eyyûbî melikleri rakip meliklikler karşısında tıpkı diğerleri gibi kendi şehirlerinde ulemanın himayesine büyük önem vermişlerdir. Bununla birlikte her ne kadar aile üyelerinin çoğunluğunu Şâfiîler oluşturmuş olsa da şehirde Şâfiîler için kurulan medrese sayısı ile Hanefîler için kurulan medrese sayısının neredeyse aynı olması dikkat çekicidir. Bu dönemde Şâfiîler için 29, Hanefîler için ise 28 medrese kurulmuş, bu mezhepleri 7 medrese ile Hanbelîler takip etmiştir (Harita 5).

Diğer yandan ise Eyyûbîler döneminde kurulan medreselerin konumları bir ilim merkezi olarak Dımaşk'ın gelişimi hakkında önemli veriler sunmaktadır. Emeviyye Camii'nin şehirdeki merkezi konumunun bu dönemde daha da pekiştiği görülmektedir. Nitekim cami çevresinde özellikle Şâfiî ve Hanefî fukahâ için kurulan çok sayıda medrese bu durumun en önemli göstergesidir. Ancak bu dönemde asıl dikkat çekici olan durum Nureddin Zengî döneminde yerleşimin yoğunlaşmaya başladığı Sâlihiyye bölgesinin Eyyûbîler dönemine gelindiğinde şehrin önemli bir ilim merkezine dönüşmüş olmasıdır. Sâlihiyye bu dönemde Hanefî ve Hanbelî çevrelerin güçlü olduğu bir ilim muhiti hâline gelmiştir. Bölgede kurulan ve konumu tespit edilebilen medreselerden ikisi haricindeki[41] bütün medreseler ya Hanefîler ya da Hanbelîler için vakfedilmiş, bu iki medreseden biri de Hanefî ve Şâfiîlerin ortak kullanımı için tahsis edilmiştir.

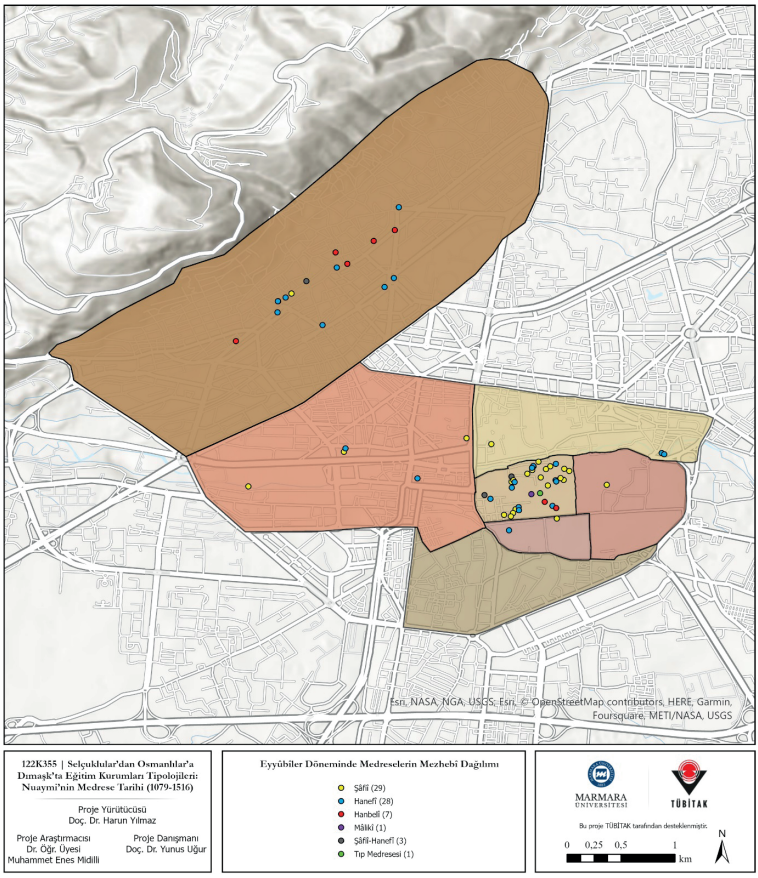
37 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/451-455.

38 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/455.

39 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/588-592.

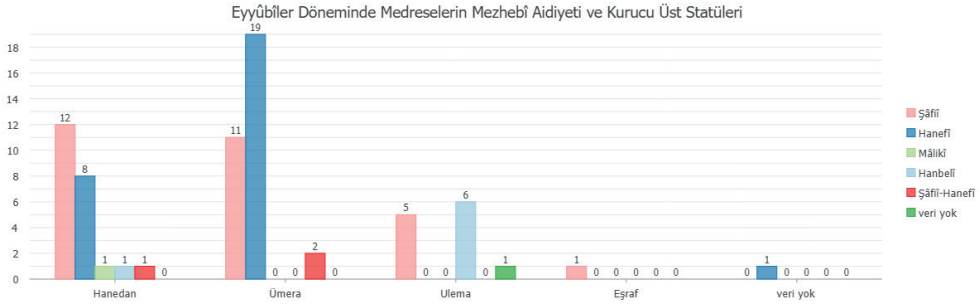
40 Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/487-488.

41 Sâlihiyye'de Şâfîler için kurulan ve konumu tespit edilebilen tek medrese olan Atabekiyye Medresesi Zengîler'in Musul kolu hükümdarlarından İzzeddin Mes'ud'un (ö. 589/1193) kızı ve aynı zamanda Eyyûbîler'in el-Cezîre ve Dımaşk kolu hükümdarı olan el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın (ö. 635-1237) eşi Terken Hatun tarafından vakfedilmişti. Medresede ayrıca vâkıfının da türbesi bulunmaktaydı. Hanefî ve Şâfiîler'in ortak kullanımı için vakfedilen Çerkesiyye Medresesi'nin vâkıfı ise Selahaddin Eyyûbî'nin önde gelen emîrlerinden Fahreddin Çerkes es-Salâhî idi. Fahreddin Çerkes Dımaşk'taki medresenin yanı sıra Kahire'de de bir han ve mescit inşa ettirmiştir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/129-150; 496-498.




**Harita 5.** Eyyûbîler Döneminde Medreselerin Mezhebî Dağılımı

*ed-Dâris*'teki veriler çoğunluğu Şâfiî olan Eyyûbî hanedanı üyelerinin şehirde 12 Şâfiî ve 8 Hanefî medresesi kurduklarını, Hanbelî ve Mâlikîler için ise 1'er medrese vakfettiklerini göstermektedir. Bu durum Şâfiî bir aile tarafından başka mezhepler için de medreseler kurulduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Aynı dönemde Eyyûbî dönemi ümerasının ise 19 kurum ile daha ziyade Hanefîler için medrese vakfettikleri, bunu 11 medrese ile Şâfiîler için kurulan vakıfların takip ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Eyyûbîler döneminde hanedan mensupları tarafından sayıları artırılan Şâfiî medreseleri karşısında genellikle Hanefî mezhebine mensup Türk ümera tarafından kurulan Hanefî medreseleri ile şehirde iki mezhebin hemen hemen eşit sayıda medreseye ulaştığı tespit edilmiştir (Grafik 2).

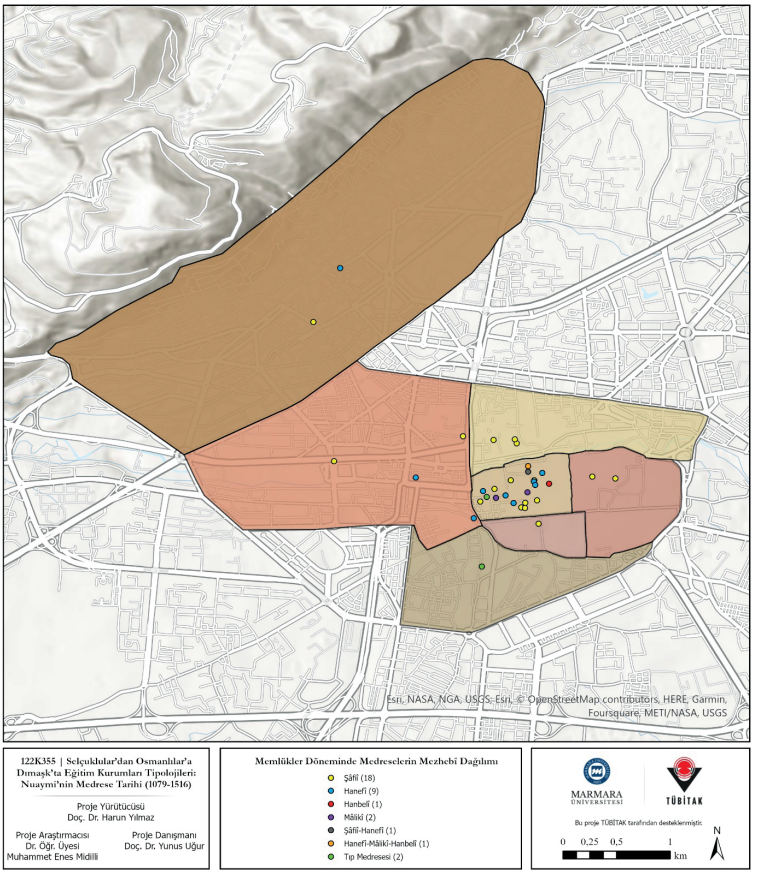



**Grafik 2.** Eyyûbîler Döneminde Medreselerin Mezhebî Aidiyeti ve Kurucu Üst Statüleri

Genellikle Türk ve Çerkes asıllı olan Memlükler dönemine gelindiğinde Nuaymî'nin zikrettiği ve konumu tespit edilebilen medreselerin çok büyük bir kısmının Şâfiîler için kurulmuş olduğu dikkati çekmektedir (Harita 6). Ayrıca Memlük ümerası şehirdeki medreseleşmede en önemli aktörler olarak temayüz etmiş görünmektedir. Nuaymî Memlükler döneminde şehirde toplam 36 medresenin kurulduğundan bahseder. Ancak bu medreselerin üçte birinin (12) konumu hakkında yeterli bilgi vermez. Geriye kalan konumu tespit edilebilen 24 medresenin yarıdan fazlası (14) Memlük ümerâsı tarafından kurulmuştur. Medreselerin şehirdeki dağılımında ise belirgin şekilde Emeviyye Camii ve çevresi baskındır. Büyük ölçüde Zengî ve Eyyûbî döneminde ilmî bir muhite dönüşen Sâlihiyye bölgesinde ise Es'ardiyye[42] ve Hâcibiyye[43] medreseleri dışında yeni bir medresenin kurulmamış olması da bir başka dikkat çekici durumdur.

42 Es'ardiyye, Dımaşk'ın önde gelen zengin tacirlerinden ve büyük bir hayırsever olarak bilinen İbrâhim b. Mübârekşâh el-Es'ardî (ö. 826/1423) tarafından kurulmuştur. Nuaymî, Şâfiîler için vakfedilmiş olan medresenin Dımaşk'ın en güzel yapılarından biri olduğunu, medresede aynı zamanda Kur'ân okuyan kârîler için de tahsisat ayrılmış olduğunu belirtir. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/150-151; Abdülkadir Bedran, *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl* (Beyrut: Mecmaü'l-Arabî li't-Te'lif ve'd-Dirâsât ve't-Terceme, 1986), 78-79.

43 Hanefîler için vakfedilen medresenin banisi Emîr Nâsırüddin Muhammed b. el-Emîr el-Mübârek el-İnâlî'dir (ö. 879/1474-5). Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/501-502; 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yaşayan Dımaşklı âlim Abdülkâdir Bedran, Nuaymî'nin *ed-Dâris*'inin takipçisi olarak görülebilecek eserinde medresenin hemen yanında bir de hankâh bulunduğundan ve her ikisinin de artık yıkıldığından, geriye sadece minare ve bazı harabelerin kaldığından bahseder. Bedran, *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*, 165-167.

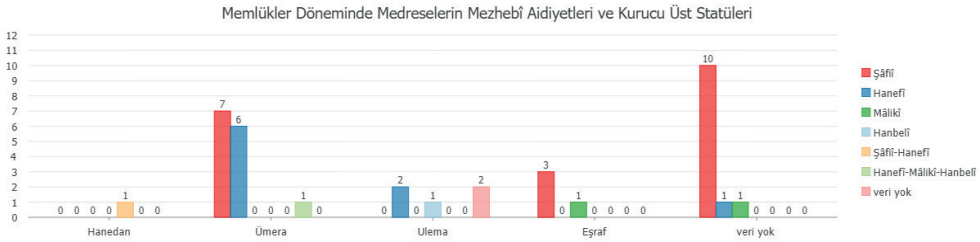



**Harita 6.** Memlükler Döneminde Medreselerin Mezhebî Dağılımı

Memlükler dönemine gelindiğinde Dımaşk medreselerine dair en dikkat çekici durum şehirde hanedan mensubu sayılabilecek vâkıflar tarafından sadece bir medresenin kurulmuş olmasıdır. Hanefî ve Şâfiî mezhebi mensuplarının ortak kullanımı için vakfedilmiş olan Zâhiriyye Cevvâniyye Medresesi[44] bu yönüyle şehirdeki tek örnektir. Başta medreseler olmak üzere Memlükler döneminde kurulan eğitim kurumlarının tamamı Memlük sultanları ile onların aile fertleri dışındaki zümreler tarafından kurulmuştur. Şüphesiz bunda Memlükler döneminde devlete hâkim köklü ve geniş bir hanedan sınıfının ortaya çıkamamış olmasının yanında devletin merkezi Kahire'nin siyasi, askeri ve ekonomik anlamda Dımaşk'ın önüne

44 Zâhiriyye Cevvâniyye Medresesi her ne kadar adını Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Baybars'tan (ö. 676/1277) almış olsa da medresenin banisi Baybars'ın oğlu el-Melikü's-Sa'îd Bereke Han'dır (ö. 678/1279). Sultan Baybars'ın Dımaşk'ta ani vefatından sonra şehre gelen oğlu el-Melikü's-Sâ'îd, Salâhaddin Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûb'un konağının bulunduğu yere bir medrese ve türbe inşa ettirmiştir. Baybars'ın vefatından yaklaşık iki yıl sonra vefat eden el-Melikü's-Sâ'îd de daha sonra bu türbeye defnedilmiştir. bk. Nu'aymî, *ed-Dâris*, 1/348-359; Bedran, *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*, 119-121.

geçmiş olmasının büyük etkisi olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde başta sultanlar olmak üzere Memlük hanedan üyelerinin, aralarında eğitim kurumlarının da bulunduğu ulemanın himayesine yönelik vakıflarını genellikle Kahire'de temerküz ettirmiş oldukları görünmektedir.[45]




**Grafik 3.** Memlükler Döneminde Medreselerin Mezhebî Aidiyetleri ve Kurucu Üst Statüleri

## Sonuç ve Değerlendirme

5.-10. (11.-16.) yüzyıllarda Dımaşk medreselerini konu edinen *ed-Dâris* gerek planı gerekse konuya dair metodolojik yaklaşımı ile medreseler ile Sünnî fıkıh mezhepleri arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu açık şekilde ortaya koymaktadır. Medreseleri mezhebî kimliklerine göre tasnif eden Nuaymî Dımaşk özelinde medreseleşmenin mezhebî bağlamının yanı sıra bu kurumların mekânsal dağılımı üzerinden şehirdeki hâkim fıkhî yönelimleri de takip edebilmeyi mümkün kılmıştır.

Dımaşk'ta beş asır boyunca çok farklı zümrelerden vâkıflar tarafından medreseler kurulmuş olduğu görülmektedir. Vâkıflar ile kurdukları medreselerin mezhebî aidiyetleri arasında çoğu zaman yakın bir ilişki olsa da bu durumun güçlü istisnalarıyla karşılaşılmaktadır. Özellikle sultanlar, melikler ve güçlü siyasi-askerî figürlerin şehirdeki medreseleşme sürecine salt kendi mezhebî aidiyetlerini merkeze alan bir tavırdan uzak, daha geniş bir vizyonla katkıda bulundukları dikkati çekmektedir. Bu zümreler arasında sadece kendi mezhepleri için değil başka mezhepler için medreseler vakfetmiş çok sayıda isme rastlamak mümkündür. Bununla birlikte hangi zümre tarafından ve hangi mezhep için vakfedilmiş olursa olsun şehirde kurulan medreselerin mezhebî kimliklerinin şehre hâkim mezheplerin şehirdeki temsil güçleriyle büyük ölçüde paralellik taşıdığı görülmektedir. Nitekim Dımaşk'ta sırasıyla güçlü olan Şâfiî, Hanefî, Hanbelî ve Mâlikî ilim ehli şehirde temsil ettikleri ilmî çevrenin büyüklüğü ölçüsünde medrese sahibi olmuş görünmektedir.

Bu durum medrese vâkıflarının kendi şahsi kimlik ve kaygılarının ötesinde Dımaşk'ta başta ilmî hayat olmak üzere siyasi ve toplumsal dinamikleri de merkeze alan bir bakış açısıyla medrese kurmaya yöneldiklerini göstermektedir. Her şeyden önce onların medreseleri kendi müntesibi

45 Memlükler döneminde Kahire'nin bir ilim merkezi olarak Dımaşk'ın önüne geçişi ve bunda Memlük sultanları ve onların aile fertlerinin etkisi hakkında daha geniş değerlendirmeler için bk. Midilli, Muhammet Enes, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

oldukları mezhepleri yaymanın, hâkim kılmanın ya da yönetimleri altında belli mezhepleri ön plana çıkarıp diğerlerini zayıflatmanın bir aracı olarak görmedikleri anlaşılmaktadır. Dört Sünnî mezhebe müntesip ulemayı destekleyerek her açıdan sağlıklı bir toplumsal hayat inşa etme amacı taşıyan vâkıflar ayrıca ilmî hayatın hamileri olarak kendilerine toplumsal ve siyasi prestij de sağlamak arzusu taşımış olmalıdırlar.

Dımaşk'ta Selçuklularla başlayan medreseleşme asıl büyük ivmeyi Zengîler döneminde yakalamış, Eyyûbîler döneminde altın dönemini yaşamış, Memlükler döneminde ise medreseleşmeyi pekiştiren çok sayıda önemli vakıf ortaya çıkmıştır. Hanefî Nureddin Zengî döneminde Şâfiî medreselerinin sayıca fazla olması, Şâfiî Eyyûbî meliklerinin hakimiyetinde ise şehirde Hanefîler için neredeyse Şâfiîler için inşa edilenlerle eşit sayıda medrese vakfedilmiş olması medreseleşme ve şehrin mezhebî kimliği hakkında yukarıda dile getirilen iddiaları desteklemektedir. Aynı şekilde mevcut istatistikler Eyyûbîler döneminde medreselerin Şâfiî düşünceyi desteklemenin aracı olarak kullanıldığı, Şâfiîliğin diğer mezheplerden daha fazla desteklendiği veya Şâfiîlik dışındaki diğer mezheplerin sistematik bir destekten mahrum bırakıldığı yönündeki iddiaları da büyük ölçüde geçersiz kılmaktadır.

Ele alınan dönemde medreselerin şehirdeki dağılımı ise Dımaşk'ta hangi mezheplerin şehrin hangi bölgelerinde daha etkin olduğunu anlamaya önemli ölçüde yardımcı olmaktadır. Medreselerin dağılımı şehirdeki ilmî hayatın Emeviyye Camii ve çevresinde temerküz ettiğini açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu bölgede sahip oldukları medreselerin sayısı itibariyle özellikle Şâfiî çevrelerin etkin olduğu bir anlaşılmaktadır. Bünyesinde bulundurduğu medreseler itibariyle şehirdeki ikinci büyük ilmî muhit olarak dikkati çeken Sâlihiyye ise Hanefî ve Hanbelî ilim çevrelerinin güçlü olduğu bir bölge görünümündedir. Sâlihiyye, Zengîler döneminde kurulmuş Emevîler döneminde şehrin önemli ilim merkezlerinden birine dönüşmüştür. Hanefîler tıpkı Şâfîler gibi Emeviyye Camii ve çevresinde etkin olsalar da Sâlihiyye'de de birçok medreseye sahip olmuş, Hanbelîler için ise bu bölge mezhebin şehirdeki en önemli merkezi hâline gelmiştir. Memlükler dönemine gelindiğinde ise hanedan mensuplarının medrese kurma konusunda ilgilerini Kahire'ye kaydırdıkları anlaşılmaktadır. Memlük ümerası ve ulemadan isimler tarafından kurulan medreseler ise bir nebze şehir surları dışına taşmış görünse de yine büyük ölçüde Emeviyye Camii ve çevresinde temerküz etmiştir.

Dımaşk medreseleri ve mezhebî kimlikleri üzerine Nuaymî'nin sunduğu verilerden hareketle yapılan bu tespitlerin medreselerin ilmî, dinî, siyasi ve toplumsal yönlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması beklenmektedir. Özellikle fıkıh eğitiminin merkezde olduğu kurumlar olan medreselerin mezhebî kimliklerinin kurumsal işleyişlerinde ve ilmî pratiklerinde belirleyici olduğuna şüphe yoktur. Ancak bu makalenin de ortaya koymaya çalıştığı üzere medreseler ile mezhepler arasındaki güçlü irtibatın bağlamından koparılarak ele alınmasının birtakım hatalı kanaatler oluşturacağı açıktır. Medreseler bir fıkıh mezhebini bölgede hâkim kılmanın ve diğerlerini bertaraf etmenin değil daha üst seviyede Sünnî ulemanın bir bütün olarak himayesinin en önemli vasıtaları olarak kabul edilmiş görünmektedir. Dımaşk medreselerine

bütüncül bir bakış medreselerin mezhebî kimliklerinin onları vücuda getiren vâkıfların mezhebî kimliklerini aştığını, büyük ölçüde kuruldukları coğrafyanın hâkim mezhebî yönelimleriyle örtüştüğünü göstermektedir.

**Teşekkür:** Bu makale, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve yürütücüsü olduğum "Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Bu vesileyle makalenin vücuda gelmesinde önemli katkıları olan ve projede araştırmacı olarak görev yapan Muhammet Enes Midilli'ye ve proje danışmanı Yunus Uğur'a teşekkür ederim.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Bu makale, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve yürütücüsü olduğum "Selçuklular'dan Osmanlılar'a Dımaşk'ta Eğitim Kurumları Tipolojileri: Nuaymî'nin Medrese Tarihi (1079-1516)" başlıklı 122K355 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** This article was prepared within the scope of the TÜBİTAK-funded project (No. 122K355) titled "Typologies of Educational Institutions in Damascus from the Seljuks to the Ottomans: Nuʿaymī's History of Madrasa (1079-1516)".

## Kaynakça/References

Ayaz, Fatih Yahya - Alibekiroğlu Eren, Fatmanur. "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefiliğe İlgisi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 284-296.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 28 Aralık 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/hanefi-mezhebi#1

Bedran, Abdülkadir. *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*. Beyrut: Mecmaü'l-Arabî li't-Te'lif ve'd-Dirâsât ve't-Terceme, 1986.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

Çelebi, Ahmed. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.

Evtanî, Ahmed Muhammed. *Dımaşk fi'l-asri'l-Eyyûbî: Dirâse siyâsiyye iktisâdiyye ictimâ'iyye sekâfiyye 570-658 h. / 1174-1260 m.* Dımaşk: et-Tekvîn, 2007.

Frenkel, Yehoshua. "Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments ('awqāf'): Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93)". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 62/1 (1999), 1-20.

Gilbert, Joan Elizabeth. *The Ulama of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship*. Berkeley: University of California, Berkeley, Ph.D. Dissertation, 1977.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. çev. Andras and Ruth Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.

İbn Şeddâd, Ebû Abdullah İzzeddin Muhammed b. Ali b. İbrâhim. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahyâ Zekeriya Abbâre. Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe, 1991.

Kal Hussien, Omar. *Hicrî IV. (X.) Yüzyılda Dımaşk'ta Ulemâ ve İlmî Hayat*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Leeuwen, Richard van. *Bir Osmanlı Şehri Şam: Vakıflar ve Şehir*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Leiser, Gary La Viere. *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249.* University of Pennsylvania, Ph.D., 1976.

Mahamid, Hatim. "Waqf and Madrasas in Late Medieval Syria". *Academic Journals*. 8/10 (2012), 602-612.

Makdisi, George. "On birinci Yüzyıl Bağdad'ında İslâm Eğitim Müesseseleri". *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. 203-272. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Midilli, Muhammet Enes. "From Learning Circles to Endowed Institutions: Zāwiyas of the Mosque of ʿAmr b. al-ʿĀs in the Ayyubid and Mamlūk Cairo [İlim Halkalarından Vakıfla Desteklenen Kurumlara: Eyyûbî ve Memlük Kahire'sinde Amr b. Âs Camii'nin Zâviyeleri]". *İslam Tetkikleri Dergisi*. 13/1 (2023), 293-319.

Midilli, Muhammet Enes. "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

Miura, Toru. *Dynamism in the Urban Society of Damascus: The Salihiyya Quarter from the Twelfth to the Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, 2016.

Nu'aymî, Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. thk. Cafer el-Hasenî. 2 Cilt. Dımaşk: el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabî, 1948-1951.

Onuş, Muhammed Usame. *VI. ve VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 5 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamiye-medresesi

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî, 1964.

Sübkî, Taceddin es-. *Mu'idü'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı*. haz. Harun Yılmaz, Muhammet Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Şeşen, Ramazan. *Salâhaddin Eyyûbî ve Devri*. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2000.

Yılmaz, Harun. "Dımaşk Eyyubi Meliki el-Melikü'l-Muazzam'ın İlmî Hayatı". *Eyyubiler Yönetim Diplomasi Kültürel Hayat*. ed. Önder Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Yılmaz, Harun. "Medrese Nedir? XII. ve XIII. Yüzyıllarda Dımaşk Medreseleri Üzerine Bir İnceleme". *Dîvân* 21/40 (2016), 33-70.

Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Zehrâ, Muhammed Ebû. *İmam Şafiî*. çev. Osman Keskioğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 69-98
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1571185
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# *Nizâmü'l-ʿUlemâʾ ilâ Hâtemi'l-Enbiyâʾ* İsimli Otobiyografik Eseri Ekseninde Bosna-Akhisar Kadısı Hasan Kâfî Akhisârî'nin Ben-Anlatısı*

# Self-Narrative of Bosnia-Aqhisar Judge Hasan Kāfī al-Aqhisārī on the Axis of His Autobiographical Work Named *Nizām al-Ulamā ilā Khātam al-Anbiyā*

OrhanEnçakar[1]

**ÖZ**

Hasan Kâfî Akhisârî, Kanuni Sultan Süleyman devrine denk gelen Ramazan 951'de (Kasım/Aralık 1544) Bosna-Akhisar'da doğmuş, İstanbul ve Çatalca'da eğitimini tamamladıktan sonra memleketine dönerek ömrünün sonuna kadar Akhisar ve çevresinde kadılık ve müderrislik faaliyetlerinde bulunmuş bir Osmanlı alimidir. Kendisi mantık, belagat, usûl-i fıkıh ve akaide dair bir kısmı bugün dahi okutulmakta olan başlangıç seviyesinde metin ve şerhler telif etmiştir. O, medrese müfredatına uygun olarak telif ettiği bu metin ve şerhlerle ulema arasında, III. Mehmed'e arz ettiği devlet ve toplum düzenine dair yazdığı *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* isimli ünlü eseri ile de ümera arasında haklı bir itibar edinmiştir. 13 yıl süren (1593-1606) Osmanlı-Avusturya savaşlarında bölgede kadılık yapan Akhisârî bu çalkantılı süreçte bölgeye gelen Osmanlı Devleti'nin kudretli paşaları ile de görevi gereği yakın ilişkiler kurmuştur. Damat İbrahim Paşa'ya ithaf ettiği *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* isimli eseri ekseninde Bosna-Akhisar'ın en meşhur alimi Hasan Kâfî Akhisârî'nin ben-anlatısını konu edindiğimiz bu makalede onun hayatı ve eserleri yanında hocaları, şahit olduğu önemli olaylar, devlet ricaliyle olan ilişkileri ve onlar hakkındaki duygu ve düşünceleri de kendi dilinden aktarılmaya çalışılmıştır. 1024'te (1615) vefat eden Akhisârî'nin 1009'a (1600) kadar olan ben-anlatısını içeren bu eseri yanında hayatının geri kalan kısmına dair diğer eserlerinin baş ve son taraflarında verdiği bilgiler de dikkate alınarak hayatı ve eserlerinin tam bir kronolojisi oluşturulmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Ulema, Ümera, Ben-Anlatıları, Hasan Kâfî Akhisârî

**ABSTRACT**

Hasan Kāfī al-Aqhisārī was born in Bosnia-Aqhisar, during the reign of Sultan Suleiman the Magnificent, in the month of Ramadan, 951 Hijri (November/December 1544). After completing his education in Istanbul and Chatalca,

* Bu makale 24-26 Mayıs 2024 tarihleri arasında Üsküp'te düzenlenen "OLBA 2024 – Üsküp Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu"nda aynı isimle sunmuş olduğum tebliğ esas alınarak hazırlanmıştır.

*This article is based on the paper I presented under the same title at the "OLBA 2024 – Skopje Ottoman Ego-Documents Symposium" held in Skopje between May 24-26, 2024..*

**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
**OrhanEnçakar (Doç. Dr.),**
TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul, Türkiye
E-posta: 74orhan@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6629-6965

**Başvuru/Submitted:** 21.10.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 11.02.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 15.02.2025
**Kabul/Accepted:** 16.02.2025

**Atıf/Citation:**Ençakar, Orhan. Self-Narrative of Bosnia-Aqhisar Judge Hasan Kâfî al-Aqhisārī on the Axis of His Autobiographical Work Named *Nizām al-Ulamā ilā Khātam al-Anbiyā*. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 69-98.
https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1571185

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

he returned to his hometown and spent the rest of his life engaging in judicial and teaching activities in Aqhisar and its surrounding areas. He wrote texts and commentaries on logic, rhetoric, principles of jurisprudence and creed, some of which are still being taught today as introductory materials. He gained a well-deserved reputation among the ulema with these texts and commentaries in accordance with the madrasa curriculum, and among the umāra with his famous work *Usūl al-hikam fī nizām al-ālam* on the order of state and society, which he presented to Mehmed III. During the 13-year Ottoman-Austrian wars (1593-1606), Aqhisārī served as a qādī in the region and established close relations with the mighty pashas of the Ottoman Empire who came to the region during this turbulent period. In this paper, we focus on the self-narrative of Hasan Kāfī al-Aqhisārī, the most renowned scholar of Bosnia-Aqhisar. The subject revolves around his work titled *Nizām al-ulamā ilā khātam al-anbiyā*, which is dedicated to Damat Ibrahim Pasha. The paper attempts to convey his life, teachers, authored works, important events he witnessed, relationships with the state dignitaries, and his feelings and thoughts about them in his own words. Aqhisārī died in 1024 (1615). In addition to this work, which contains the narrative of his life up to 1009 (1600), an attempt has been made to create a complete chronology of his life and works by considering the information he gave at the beginning and end of his other works regarding the rest of his life.
**Keywords:** Ottaman, Scholars, Statesmen, Ego-Document, Self-Narrative, Hasan Kāfī al-Aqhisārī

## EXTENDED ABSTRACT

In this article, I have tried to focus on the people, events, and phenomena in which Hasan Kāfī al-Aqhisārī, the qādī of Bosnia-Akhisar, emphasized his self-narrative. At the center of the study was al-Aqhisārī's *Nizām al-ulamā ilā khātam al-anbiyā*, a work on the lineage of knowledge that includes his partial self-narrative. I also used the fragmental data included in his self-narrative at the beginning and end of some of his works. In *Nizām al-ulamā*, which also includes his autobiography, al-Aqhisārī gives the lineage of knowledge up to the Prophet in 28 layers and then mentions himself in the 29th layer and a few of his students in the 30th and last layers. When this part of the book and the information he provides at the beginning and end of his other works are analyzed in terms of his self-narrative, it is seen that he emphasizes the ulema in his scientific lineage, his family, his educational life, the teachers he took lessons from, his activities as a qādī and mudarris, the works he wrote, his relations with the sultan and pashas of the period, the campaigns and wars he participated in with them, and the political, economic and social problems experienced for various reasons. al-Aqhisārī thus presents a scholarly self-narrative centered on the teacher-student-work as seen in classical works of the *fehrese-sebet-icāzetnāme-silsilenāme* genre. His self-narrative does not include all the experiences we encounter in the genres of writing that in the past were referred to as *cerīde, mecmua, sohbetnāme, sergüzeştnāme,* and today as diary, memoir, autobiography, etc. His feelings and thoughts, joys, sorrows and anxieties about his wife, children, property, health and well-being, relations with other people around him (neighbors, friends, enemies), which today are more commonly referred to as "cultural history", are almost never included in his narrative.

However, when we read his self-narrative in his own language, we could see many details that are not included in the second-hand sources that mention him and correct some errors and omissions about his life and works. For example, we can draw a general chronology of his life. This is how we learn about the scholars in his scholarly lineage and the teachers from whom he

studied. During his 40 years of life as a mudarris and qādī in Aqhisar and its environs, he wrote basic texts and commentaries on logic, rhetoric, usūl al-fiqh and al-aqāid, all of which were part of the madrasa curriculum, and which students could easily understand and memorize. It is possible to see these works and their dates of composition in his partial and fragmentary self-narrative, which is still remembered more than 500 years after his death.

Another noteworthy aspect of al-Aqhisārī's self-narrative is his mention of the conquest of Egri Castle, the Battle of Hacova, and the second conquest of Esztergom Castle, which he participated in with the statesmen in the region and Sultan Mehmed III during the long Ottoman-Austrian wars between 1593 and 1606. Among these statesmen were the Bosnian-born Grand Vizier Damat Ibrahim Pasha, the husband of Murad III's daughter Aisha Sultan, to whom he dedicated his work *Nizām al-ulamā ilā khātam al-anbiyā*, the Albanian-born Beylerbeyi of Bosnia Hadım Hafiz Ahmad Pasha, to whom he dedicated his work *Usūl al-hikam fī nizām al-ālam*, and another Bosnian-born Lala Mehmed Pasha, grand vizier of the reign of Ahmad I, known as the "Conqueror of Esztergom" to whom he dedicated his work *Nūr al-yakīn fī usūl al-dīn*.

al-Aqhisārī's partial and fragmented self-narrative also includes important historical data such as the internal turmoil caused by the Ottoman-Austrian wars, epidemics, and the cost of living, which deeply affected social, economic, military, and political life. Despite all these difficulties in this period between the ages of 50 and 64, al-Aqhisārī did not hold back from his educational and literary activities, composing his best works in this period and writing his famous work on state and social order, *Usūl al-hikam fī nizām al-ālam*, which earned him a well-deserved reputation among the ulama and umāra, in accordance with the saying "difficult times raise strong men", He left texts and commentaries written at the introductory level of sciences such as rhetoric, aqāid and usūl al-fiqh, some of which are read and studied in classical educational activities even today.

## Giriş

Ben-anlatılarına yönelik çalışmaların geçen yüz yılın son çeyreğinden itibaren Batı'da, 2010'lu yıllardan itibaren de ülkemizde yükselişinin arkasındaki temel saiklerin neler olduğu tartışılmaya açık olsa da[1] ben-anlatılarının yazarın hayatı, eserleri, ailesi, görevleri, yaşadığı toplumdaki sosyal, iktisadî ve siyasî olaylara bakışı hakkında tarih ve tabakat kitaplarında bulamayacağımız önemli bilgiler içerdiği bir gerçektir. Bu alana karşı giderek artan ilginin temel saiklerinden biri de budur.[2] Ben-anlatıları olarak tasnif edilebilecek verilerin, yazarların kişisel görüşünü yansıtması sebebiyle, "ihtiyatla karşılanması gereken kaynaklar" olarak gösterilmesi metodolojik açıdan eleştirilen bir yaklaşımdır. Zira aynı problem olayları daha ziyade devletten yana değerlendiren vakanüvislerin yazdığı kronikler,[3] arşiv vesikaları[4] gibi resmi kaynaklar ile diğer tarih kitapları için de geçerlidir. Tarih metodolojisinin en temel tartışmalarından biri "nesnel tarih"in varlığıdır.[5] Diğer taraftan ben-anlatıları resmi kaynakların çeşitli sebeplerle sansürlediği bazı olayları bütün çıplaklığıyla anlatabilir. Yazar ve düşünceleri hakkında başka kaynaklarda bulunması pek mümkün olmayan çok değerli kişisel bilgiler içerebilir. Otobiyografik metinlerin öznellik sorunu metodolojik açıdan bazı tartışmalara sebebiyet verse de özellikle Osmanlı tarihyazımındaki eksik yönlerden biri olarak görülen "tarihi insanla yazmak" ve yazarın kendini görmek veya göstermek istediği kimliğini takibe imkân vermesi yönüyle ben-anlatılarının kaynak değeri giderek artmaktadır.[6] Konu hakkında

1 Konu hakkında bilgi için bk. Selim Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları", *Turkish History Education Journal* 8/1 (2019), 215.

2 Osmanlı'daki ben-anlatılarının dünyadaki söz konusu literatüre eklemlenmesi amacıyla İstanbul Medeniyet Üniversitesi tarafından kurulan "Ben-Anlatıları Uygulama ve Araştırma Merkezi" (BAMER), bu güne kadar konu hakkında bir çalıştay, iki sempozyum (Çalıştay ve sempozyumlar hakkında bilgi için bk. "BAMER", Erişim 12 Ağustos 2024), "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)" başlıklı bir proje ve "*Ceride*" isminde bir dergi çıkararak Türk akademisinin bu alandaki boşluğunu doldurma yönünde önemli adımlar attığı gibi araştırmacılara yeni çalışma alanları da açmış oldu. Ben-anlatılarına dair dünyada kurulan merkezler, yayın serileri ve araştırma gruplarına dair bk. Selim Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları", *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 280-284. Adı geçen projenin araştırma safhasının onuncu ayında 300 eseri aşan bir envanter oluşturulduğuna dair bk. Gülşen Yakar, 'Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)' Başlıklı TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları II", *Ceride* 1/2 (2023), 158-163.

3 Vakanüvislerin olayları daha ziyade devletten yana değerlendirdiğine dair bk. Bekir Kütükoğlu, "Vakʿanüvis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/461.

4 Sadece arşiv belgelerine başvurarak sonuca gitmenin sakıncalarına dair bk. Ali Akyıldız, "Yakınçağ Osmanlı Sosyo-Ekonomik Tarihi Araştırmalarında Kaynak Sorunları: Arşiv ve Arşiv-Dışı Malzemenin Önemi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1988), 165-170.

5 Tarihçi nesnellik iddiasında bulunsa da yaptığı iş özü itibariyle bir yönüyle daima öznel kabul edilmektedir. Tarihyazımının öznel olması bilgi azlığı, tarihsel dönemi kavrayacak donanım eksikliği, güçlülerin tarihe müdahalesi, ideolojik ve siyasî tarafgirlik, din ve mezhep taraftarlığı, devlet ve millet hesapları, hatır-gönül ilişkileri, kişisel eğilimler ve zaaflar gibi nesnelliği zorlaştıran, bazen de imkânsız kılan sebeplere bağlanır. bk. Fahri Sakal, "Tarihyazımında Temel Kavramlar", *Tarih Nasıl Yazılır?*, ed. Ahmet Şimşek (İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011), 82-86. Ayrıca bk. Edward Hallett Carr – Jose Fontana, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 62-64; Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Mistek Gizem Gürtürk (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 181-195; Ali Akyıldız, *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine* (İstanbul: Timaş Akademi, 2021), 13-32.

6 bk. Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları", 223-224. Tarihyazımında

yapılan bazı yeni araştırmalar Osmanlı teracim-i ahval literatürünün aynı zamanda ciddi bir otobiyografi veri kaynağı olduğu tezini ileri sürmektedir. Buna göre önceki neslin otobiyografik verilere dayanarak yazdığı eser bir sonraki nesil biyografının kitabî kaynağını oluşturmaktadır.[7]

Günümüzde "günlük", "hatırat", "otobiyografi" vb. kavramlarla ifade edilen ben-anlatılarına Osmanlı döneminde "cerîde", "mecmua", "sohbetnâme", "sergüzeştnâme", "özel mektuplar" gibi tüm yaşanmışlıkları içeren telif türlerinde veya hoca-talebe-eser merkezinde ilerleyen "fehrese", "sebet", "icâzetnâme", "silsilenâme" türü ilmî eserlerde rastlamak mümkündür.[8] Ben-anlatılarına kaynaklık eden eserler konuya ayırdığı yere göre de "müstakil" (kapaktan kapağa kendini anlatma saikiyle yazılmış metinler), "kısmî" (farklı bir konu hakkında yazılmış olsa da içinde blok hâlinde otobiyografik materyal bulunan metinler) ve "parçalı" (metnin muhtelif yerlerinde kendilerinden dağınık olarak bahseden yazarların metinleri) olmak üzere üç farklı kategoride ele alınmaktadır.[9]

Bu makale XVII. yüzyılın ikinci yarısı ve XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış Bosna-Akhisar kadısı Hasan Kâfî Akhisârî'nin (ö. 1024/1615) kısmî ve parçalı ben-anlatısını konu edinmektedir. Akhisârî medrese müfredatına uygun olarak telif ettiği başlangıç seviyesindeki metin ve şerhlerle ulema arasında; devlet ve toplum düzenine dair yazdığı, çeşitli dillere tercüme edilen *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* isimli ünlü eseri ile de ümera arasında itibar edinmiş bir Osmanlı alimidir. Eserlerinin bir kısmı hâlâ ders kitabı olarak okutulan Akhisârî'nin hayatı akademik çalışmalarda daha çok bir eserinin neşri ve tercümesi bağlamında ele alınmıştır. Bu sebeple hayatı ve eserleri, hoca ve talebeleri, kadılık ve müderris faaliyetleri gibi doğrudan kendisiyle alakalı konular doğal olarak geri planda kalmış, bu konular hakkında bilgi verilirken

ben-anlatılarının ihtiyatla karşılanması gereken "sübjektif" malzemeler grubundan olduğu, daha "objektif" devlet kaynaklarının kullanılması gerektiği yönündeki yaklaşımın Avrupa tarihyazımında epeyce kırılma yaşadığına, ancak Osmanlı tarihyazımında bu yaklaşımın henüz aşılamadığına dair bk. Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları", *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, 283-284.

7 bk. Ali Akyıldız, "Teracim-i Ahval Literatürünün Otobiyografik Değeri", *Osmanlı Araştırmaları* 64 (2024), 65-66.

8 Geçmişteki ben-anlatılarını içeren eser türlerine dair bk. İbrahim Halil Ayten, "Geçmiş ve Gelecek Arasında 'Ben': Abdullah el-Ahıskavî'nin Otobiyografisi", *Ceride* 1/1 (2023), 66-71.

9 Müstakil, kısmî ve parçalı kavramsallaştırması için bk. Selim Karahasanoğlu, "Niçin Çıkıyoruz?", *Ceride* 1/1 (2023), 18-23. Parçalı ben-anlatılarına eserlerin mukaddimelerinde veya sonunda yer alan ferağ kayıtlarında rastlanıldığı gibi yazma eserlerde bulunan temellük, kıraat, semaʿ, icazet gibi çeşitli kayıtlarda da (kuyûdât) ben-anlatılarına denk gelmek mümkündür. Bu yönüyle kuyûdât ben-anlatılarına da hizmet etmektedir. Dijitale aktarımın sağladığı kolaylıkla yazma eserlerin onlarca nüshasını aynı anda inceleme imkânını bulduğumuz son on, on beş yıldan bu yana araştırmacılar için ben-anlatıları dışında zengin içeriğe sahip diğer bir alan olarak kuyûdât alanı da açılmış oldu. Bu dönemde kuyûdâtın kaynak değerine dair çalışmalar yapıldığı gibi kuyûdâttan hareketle ilimler tarihine önemli katkılar sağlayan makale, tez, kitap ve sempozyum çalışmaları da arttı. Üsküp'te 24-26 Mayıs 2024 tarihleri arasında gerçekleştirilen "Osmanlı'da Ben-Anlatıları Sempozyumu"ndan bir hafta önce 16-18 Mayıs 2024 tarihleri arasında İSAM ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Ayasofya Yerleşkesi'nde "Kuyûdât: Yazma Eserlerde Bireysel ve Toplumsal Hafızaya Dair İzler" isimli başka bir sempozyum yapıldı. Burada sunulan müelliflerin hayatı, eserleri, talebeleri vb. hususlara dair bilgiler içeren kayıtlarla alakalı tebliğlerden de anlaşılacağı üzere kuyûdât ben-anlatıları için önemli veri kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

daha çok ikinci el kaynaklarla yetinilmiştir.[10] Akhisârî'nin eserlerindeki kısmî (partial) ve parçalı (fragmental) ben-anlatısı merkeze alınarak hazırlanan bu makalede hayatı ve eserlerinin kronolojisi verilmiş; eserlerinin başı veya sonunda verdiği parçalı bilgilerden hareketle telif tarihleri, varsa ikinci versiyonları, bir kısım eserlerinin doğru isimleri, diğer bir kısmının farklı müelliflere nispet edildiği tespit edilerek bunlara işaret edilmiştir. Diğer taraftan Akhisârî'nin hoca ve talebelerine atfettiği değer, kadılık ve müderrislik görevlerine bakışı, 13 yıl süren (1593-1606) Osmanlı-Avusturya savaşları sebebiyle bölgeye gelen sultan ve devlet adamları hakkındaki duygu ve düşünceleri, onlarla katıldığı seferler, bu zor dönemdeki devlet ve toplum yapısına dair bazı gözlemleri aktarılmıştır.

Makalenin temel kaynağı *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* isimli eserdir. Akhisârî'nin Sadrazam Bosnalı Damat İbrahim Paşa'ya (ö. 1010/1601) ithaf ettiği bu eser, Peygamber Efendimize kadar uzanan ilim silsilesindeki ulemayı tespit için yazdığı, hoca-talebe merkezinde ilerleyen ilmî bir otobiyografidir. Eserin elimizde iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Akhisârî, eserin ilk versiyonunda 28 tabakadan oluşan ilim silsilesindeki ulemanın sadece isimlerini vermiş, 29. tabakada ise kısaca kendisinden bahsetmiştir.[11] Eserin diğer versiyonunda Akhisârî birincisinden farklı olarak 28 tabakadan oluşan ilim silsilesindeki her bir kişinin hocaları, eserleri ve talebeleri,[12] 29. tabakada ise kendisi, ailesi, hocaları, eserleri ve görevleri hakkında bilgiler vermiştir.[13] Akhisârî, eserini 1008 yılı sonlarında (Temmuz 1600) tamamladığını ifade ettikten sonra bu versiyona üç talebesinden kısaca söz ettiği 30. basamağı da eklemiştir.[14] Akhisârî'nin 58. yaşına denk gelen bu tarih ile 73 yaşında vefat ettiği 1024 (1615) tarihleri arasında geçen 15 yılda yazdığı müstakil veya kısmî ben-anlatısını içeren başka bir eseri yoktur. Bununla birlikte bu tarihler arasında telif ettiği eserlerin başı ve sonunda parçalı ben-anlatıları bulunmaktadır. Bu parçalı bilgiler de dikkate alınarak Akhisârî'nin ben-anlatısında öne çıkardığı kişiler, temel olgular (kadılık, müderrislik, eser telifi) ve şahit olduğu önemli olaylar 4 ana başlık altında incelenmiştir.

10 Örnek olarak bk. Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1979-1980), 239-278; Asım Cüneyd Köksal, "Giriş", Hasan Kâfî Akhisârî, *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler (Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem)*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018), 7-31; Ömer Mahir Alper, "Giriş", *Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri (Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem)*, çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2020), 7-15.

11 54 yaşında tamamladığı bu versiyonun telif tarihi Eğri Kalesi'nin fethine denk gelen 19 Safer 1005 Cumartesidir (12 Ekim 1596). bk. Hasan Kâfî Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* (Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3673), 87b; (Kudüs: Dâru İsʿâf en-Neşâşibî Kütüphanesi, 0076-141), 97b.

12 bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, thk. Hassân Muhammed Saîd Şiblî (Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, 1441/2020), 34-71.

13 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 72-78.

14 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 77-78. Eserin müellif hatlı nüshasının kenarında bu eklemeden sonra farklı bir hatla yazılmış teliften ferağ kaydına göre eser tam olarak 1009 Muharrem başında (13 Temmuz 1600) tamamlanmıştır. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 753), 256b.

## 1. Kişiler

Akhisârî'nin ben-anlatısında yer verdiği, kendisinden bahsettiği veya çeşitli vesilelerle adını zikrettiği kişi grupları aşağıda verilmiştir. Bu kişiler kitabı yazış sebebi olarak ilim silsilesinde yer alan ulema, ailesi, kendisi, ders aldığı hocaları, talebeleri, huzuruna çıktığı veya zamanında yaşadığı sultanlar, görüştüğü ve bazı eserlerini ithaf ettiği paşalardır. Akhisârî eserinde, sultanlar ve paşalar hariç, her bir kişi grubuna özel bir yer vermiş; sultanlar ve paşalardan ise sadece birlikte katıldığı seferler ve savaşlar vesilesiyle bahsetmiştir.

### 1.1. İlim Silsilesinde Yer Alan Ulema

Akhisârî *Nizâmü'l-ʿulemâ'*'ya ilim silsilesinde yer alan kişilerin isimlerini sayarak başlar. Sonra silsilede yer alan her bir kişinin hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında önemli gördüğü bilgilere yer verir. Akhisârî'nin bu kişiler hakkında verdiği bilgiler (hocası Kara Yılan Hacı Efendi hariç), kendisinin de ifade ettiği gibi, tarih ve tabakat kitaplarında geçtiği için makalede bu bilgilere yer verilmemiş, bu kişilerin isim ve vefat tarihlerini gösteren aşağıdaki tablo ile yetinilmiştir.[15]

**Tablo** 1. İlim Silsilesi[16]

| No | İsim | Vefat |
|---|---|---|
| **1** | Hz. Muhammed Aleyhisselam | 11/632 |
| **2** | Hz. Ömer b. el-Hattâb<br>Hz. Ali b. Ebî Tâlib<br>Abdullah b. Mes'ûd | 23/644<br>40/661<br>32/652-53 |
| **3** | Kâdî Şüreyh b. el-Hâris el-Kindî<br>Alkame b. Kays<br>Mesrûk b. el-Ecda' | 80/699[?]<br>62/681-82<br>63/683[?] |
| **4** | İbrâhîm b. Yezîd en-Nehaî | 96/714 |
| **5** | Hammâd b. Ebî Süleymân | 120/738 |
| **6** | Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit | 150/767 |
| **7** | Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî | 189/805 |
| **8** | Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî | 217/832 |
| **9** | Ebû Hafs es-Sağîr [Ebû] Abdullah [Muhammed] b. Ahmed | 264/878 |
| **10** | Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb es-Sebezmûnî | 340/952 |
| **11** | Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî el-Kümârî | 381/991 |
| **12** | Ebû Alî el-Hüseyn b. Hıdr en-Nesefî | 424/1033 |
| **13** | Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvâî | 452/1052 [?] |
| **14** | Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi's-Sehl es-Serahsî | 483/1090[?] |

15 Silsiledeki kişiler hakkında Akhisârî'nin verdiği bilgiler için bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 34-71.

16 Tabloda yer alan vefat tarihlerindeki bazı farklar için bk. Musa Alak, *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 132-133.

| | | |
|---|---|---|
| **15** | [Sadrulkebîr] Abdülazîz b. Ömer b. [Abdülazîz] Mâze | 518/1124 |
| **16** | Sadrüşşehîd Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze | 536/1141 |
| **17** | Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî | 593/1197 |
| **18** | Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr el-Kerderî | 642/1244 |
| **19** | Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî | 693/1294 |
| **20** | [Hüsâmüddîn] el-Hüseyn b. Ali es-Sığnâkî | 714/1314 |
| **21** | Kıvâmüddîn Muhammed [b. Muhammed] el-Kâkî | 749/1348 |
| **22** | Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bayburtî | 786/1384 |
| **23** | Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî | 834/1431 |
| **24** | Mevlâ Yegân Muhyiddîn Mehmed b. Armağan | 865/1461 civarı |
| **25** | Hızır Bey b. Celâleddîn | 863/1459 |
| **26** | Hatîbzâde Muhyiddîn Mehmed b. Tâceddîn [İbrahim]<br>Muslihuddîn Mustafa [b. Muhammed] el-Kastallânî | 901/1496<br>901/1496 |
| **27** | Kemâlpaşazâde Ahmed b. Süleymân b. Kemâl Paşa | 940/1534 |
| **28** | Kara Yılan Hacı Efendi | 983/1575 |

Akhisârî'nin ilim silsilesiyle ilgili dikkat çeken hususlar şunlardır:

**a)** Akhisârî eserin giriş cümlesinde dinin temelinin ve İslam binasının inşasında önemli bir yere sahip olan ulemanın hulefa-i raşidine dayanması ve oradan da Peygamber Efendimize kadar ulaşabilmesi için ilim silsilesini bilmesi gerektiğini söyler.[17] Akhisârî'nin eseri telif sebebi olan ilim silsilesini tespit konusunda gösterdiği bu hassasiyet özellikle dinî ilimler sahasında sahih bilgiye ulaşabilmek için geçmişte takip edilen icazet geleneğine dayanmaktadır. İlmin bir hoca ve kitap merkezinde sadırdan sadra aktarılarak öğretildiğini belgeleyen icazetin yerini günümüzde konu ve kurum dikkate alınarak hazırlanan diplomalar almıştır.

**b)** Hasan Kâfî Akhisârî'nin ilim silsilesi incelendiğinde Hanefi mezhebi üzerinden ilerleyen bu silsilenin Arabistan'dan (1/6. yüzyıl) Bosna'ya (10/16. yüzyıl) doğru çizdiği rotanın şöyle olduğu görülmektedir: Hicaz - Irak - Mâverâünnehir - Kahire - Halep - Anadolu - İstanbul - Bosna.[18]

**c)** Akhisârî ilim silsilesinde yer alan ulemayı güvenilir kişiler ile tarih ve tabakat kitaplarından tespit ettiğini belirtmektedir.[19] Bu ifadesinden, Akhisârî'nin elinde bu silsilede yer alan ulemanın isimlerini içeren bir icazeti olmadığı anlaşılmaktadır. Kendisinden en çok istifade ettiği, vefatına kadar yanında bulunduğu hocası Kara Yılan'dır. Akhisârî, hocası vefat ettiğinde henüz derslerini tamamlayamadığı için icazet alamamış ve bu sebeple ilim silsilesini kendisi tespit etmek zorunda kalmış olabilir.

17 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 29.

18 Bu silsile üzerine yapılmış bir yorum için bk. Fikret Karčić, "Hanefi Mezhebi Bosna'ya Nasıl Geldi?: Hasan Kafi Akhisari'nin Silsilesi Üzerine Bir Yorum", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 105-113.

19 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 29-30.

**d)** Akhisârî yaptığı araştırmalar neticesinde ilim silsilesinin 24 tabakada Peygamber Efendimize ulaştığını; fakat bu silsilede yer alan bazı alimlerin Şafiî mezhebine müntesip olduklarını görmüştür. İçinde Şafiî alimlerin bulunmadığı bir ilim silsilesi hazırlama gayretiyle yeniden araştırma yapan Akhisârî bu sefer 28 tabakadan oluşan başka bir silsile tespit etmiştir.[20] Akhisârî'nin ilim silsilesini içinde hiçbir Şafiî alim olmayacak şekilde inşa etme çabası Osmanlı Devleti'nin Hanefî mezhebini resmi mezhep olarak kabul etmesinin yanında[21] Osmanlı ulemasının Ebu Hanîfe'ye gösterdiği sevgi ve bağlılıkla açıklanabilir. Nitekim Akhisârî'nin Ebu Hanîfe'yi "müçtehitlerin sultanı", "Doğu'da ve Batı'da imamların burhanı" diyerek tanıtması da[22] bunu göstermektedir.

**e)** Eserin yazma nüshalarından birinde yer alan bir notta Akhisârî Hz. Ebubekir ile Hz. Osman'ın ilim silsilesinde yer almaması sebebiyle bazı cahillerin "bu iki sahâbî Peygamber Efendimizden ilim almadı mı ki ikisinin ismine yer verilmedi?" diyerek kendisini eleştirdiklerini aktarır. Bu iki güzide sahâbî Peygamber Efendimizden ilim alsalar da kendi ilim silsilesinde yer almadıkları için onları zikretmediğini söyleyen Akhisârî, buna rağmen ilim silsilesinde yer alan sahabe hakkında bilgi verirken bu iki sahâbîyi de andığını sözlerine ekler. Talebeleri tarafından düşüldüğü anlaşılan aynı yerdeki diğer bir notta da bazı cahil ve düşük seviyeli, insanlıktan nasibini almamış kişilerin Akhisârî hakkında ileri geri konuşup Hz. Ebubekir ile Hz. Osman'ın Peygamber Efendimizden ilim aldığından haberi olmadığı şeklinde iftiralarda bulunmaları üzerine Akhisârî'nin yukarıda geçen notu düşmek zorunda kaldığı ifade edilmektedir.[23] Bu iki not, bölgede Akhisârî'yi çekemeyen ve onu karalamak için her fırsatı değerlendiren cahil bir güruhun varlığını göstermektedir.[24]

### 1.2. Ailesi (Büyük Dedesi-Dedesi-Babası)

Akhisârî 28. tabakada hocası Kara Yılan hakkında bilgi verdikten sonra ilim silsilesinin burada sona erdiğini belirtir. Ardından Allah'ın kendisine ulemaya hizmet etmeyi ihsan ettiğini ve bu makama intisap etme şerefini bahşettiğini dile getirip "tahdis-i nimet" kabilinden[25] ve ilim silsilesinde yer alanların şefaatine nail olma amacıyla Allah'tan mağfiret talep ederek, ihtiram sahibi dostlarından da özür dileyerek kendi hayatı ve eserleri hakkında bilgi vereceğini

20 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 29-30.

21 Osmanlı Devleti'nin merkez bölgeleri olan Anadolu ve Rumeli'deki toplum hayatında, buralardaki eğitim, fetva ve yargı faaliyetlerinde Hanefî mezhebinin hâkim olmasına ve uzun bir süre devletin resmî mezhebi sayılmasına rağmen başka mezheplere mensup olan bölgelerde halkın mezhebine göre fetva verildiği ve eğitim yapıldığına dair bk. Ferhat Koca, "Mezhep (Fıkıh)", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/540-541.

22 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 45.

23 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ* (Gazi Hüsrev Bey, 946), 32b (derkenar notu).

24 Etrafında kendisine eziyet eden bazı hainlerin bulunduğuna dair Akhisârî'nin ifadeleri için bk. Akhisârî, *Hadîkatü's-salât elletî hiye reîsü'l-ʿibâdât* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1851), 81a.

25 Birçok alim "Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat" (Duha: 93/11) ayetinden ilhamla eserlerinde kendi otobiyografilerine yer vermiştir. Bu alimlere örnek olarak bk. Ayten, "Geçmiş ve Gelecek Arasında 'Ben'", 69-70 (15 numaralı dipnot).

söyler.[26] Akhisârî ilim silsilesine kendi adını neden eklediğini izah eden bu açıklamasından sonra 29. tabakada ailesi ve kendisinden bahsetmeye başlar.

Akhisârî'nin verdiği bilgilere göre büyük dedesi Yaʿkūb, Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak bugün Arnavutluk sınırları içerisinde yer alan İşkodra şehri yakınlarında doğmuş, sonraları Akhisar'ın (Prusac) Zîb köyüne yerleşmiş, Fâtih Sultan Mehmed Akhisar'ı fetih için geldiğinde (867/1463) Müslüman olmuş ve vefat ettiği Kanuni Sultan Süleyman döneminin ilk yıllarına (926/1520) kadar İslam üzere yaşamıştır. Babası ve babasının akranı bazı güvenilir kişilerden aktardığına göre Akhisârî'nin büyük dedesi Ya'kūb 227 yıl yaşamıştır.[27] Küçük dedesi Dâvûd birçok gazaya katılmış ve 70 yaşında bugün Hırvatistan-Dalmaçya'da yer alan Urana Kalesi kuşatmasında (934/1527-28)[28] şehit düşmüştür. Babası Turhan ise kanaat ve salah içinde bir hayat sürdükten sonra Muharrem 994'te (Aralık 1585/Ocak 1586) 96 yaşında Akhisar'da vefat etmiştir.[29]

Akhisârî ailesinden bahsettiği bu bölümde büyük dedesi, dedesi ve babası hakkında kısaca bilgi vermiştir. Büyük dedesinin bir zamanlar Hristiyan olsa bile sonra Müslüman olup İslam üzere yaşayıp öldüğünü, dedesinin ise gazalarla geçen bir ömrün sonunda şehit düştüğünü, babasının da kanaat ve salah içinde bir ömür sürdüğünü ifade etmiştir. Akhisârî'nin ailesiyle ilgili verdiği bilgilerde odaklandığı nokta onların Allah'a ve resulüne iman etmiş, bir kısmı bu uğurda şehit düşmüş, salih amel sahibi kişiler olmasıdır. Ulemayı ilim ve irfan, salih amel ve takva yönüyle metheden Akhisârî, ilim sahibi olmayan diğer müminlerin ise Allah yolunda şehadet, salih amel ve kanaat gibi Allah katında muteber görülen hasletlerini öne çıkarmıştır.

### 1.3. Kendisi (Doğumu ve Tahsil Hayatı)

Akhisârî 29. tabakada kendisi ve tahsil hayatı hakkında şu bilgileri vermektedir:

> Yaratan Rabbine muhtaç bu zayıf kul Akhisar kadısı Hasan b. Turhan b. Dâvûd b. Ya'kūb ez-Zîbî el-Akhisârî.[30]
>
> (…) Merhum validemden işittiğime göre, bu zayıf kul Allah'ın emriyle Ebü'l-Feth Sultan Mehmed Han'ın oğlu Sultan Beyazıt Han'ın oğlu Sultan Selim Han'ın oğlu adil Sultan Süleyman Han devrinde 951 yılı Ramazan ayında (Kasım/Aralık 1544) bir cuma günü ikindi sonrası Bosna-Akhisar kasabasında doğdu. 12 yaşıma geldiğimde ilim tahsiline başladım.

26 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 71-72.

27 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 72. Eserin nüshalarında dedesinin yaşı 227 olarak kaydedilmiş olsa da *Târîhu Diyâri Bosna* kitabının müellifi Muvakkit Salih Efendi, dedesinin 120 yaşında vefat ettiğini söyler. Salih Efendi'den bu nakli yapan Hancî bunun daha doğru, diğer tarihin ise eseri çoğaltanların bir hatası olabileceğini söylemektedir. bk. Muhammed Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ulemâ've şuarâ'Bosna* (Kahire: el-Matbaʿatü'l-ʿAlemiyye, 1349), 50.

28 Bölgedeki kalelerin fetih tarihlerinin ay ve günü ihtilaflıdır. Kale Türkler arasında "Kırbova" olarak bilinir. bk. İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 2/127.

29 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 72-73.

30 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 72. Akhisârî kitaplarında adını "Hasan Kâfî" olarak da zikretmiştir. Hatta mantığa dair yazdığı eserine kendi adım dediği "Kâfî" ismini vermiştir. bk. Hasan Kâfî Akhisârî, *Kâfî* (Adana İl Halk Kütüphanesi, 914), 310b.

> İlk tahsilimi beldemizde tamamlamak müyesser olduktan sonra Sultan Süleyman Han oğlu Sultan Selim Han saltanatının (başlangıç 974/1566) ilk yıllarında (en erken 23 yaşında) Darü's-saadeti'l-Kostantıniyye'ye gittim. Burada meşâyih ve ulemadan ders aldım. Birçok fazilet sahibinin yanında (ilimle) meşgul oldum. Sonra Çatalca beldesinde emekli olarak ders vermekte olan Kemâl Paşazâde'nin muîdi, fazilet ve kemal sahibi, âlim ve âmil üstadın (Kara Yılan Hacı Efendi) hizmetine girdim. Onun aziz zatına talebe oldum, leziz sohbetlerinden tat aldım, şerif enfâsının envarından iktibas eyledim, latif ebhasının bihârından avuçladım ve böylece hazretlerinden alacağımı aldım, hizmetlerinden de bulacağımı buldum. Allah ona cennetini bahşetsin.[31]

Tahsil hayatı hakkında çok kısa bilgi veren Akhisârî aile büyükleri, hocaları, talebeleri, sultanlar ve paşalar hakkında dile getirdiği, onların ilim, irfan, takva, dine ve ilme hizmet, Allah yolunda cihat vb. sahip oldukları güzel vasıfları vurgulayan övgü dolu sözlerden hiçbirini kendi için kullanmaz. Hem ben-anlatısının yer aldığı *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*'da hem de yazdığı diğer eserlerinin giriş ve sonuç cümlelerinde kendisinden sürekli olarak "Allah'a muhtaç zayıf, aciz ve hakir kul",[32] "kulların en fakiri",[33] "günahkâr kul"[34] olarak bahseder. O da diğer erdem sahibi, mütevazi alimler gibi "Şu hâlde kendinizi temize çıkarmayın! Kimin günahtan sakındığını en iyi bilen O'dur." (Necm: 53/32) ayetine imtisalen kendi nefsini tezkiye etmekten uzak durmuştur.

### 1.4. Hocaları

Akhisârî'nin ben-anlatısında önemli yer tutan kişiler arasında hocaları da yer alır. Akhisârî, hocalarının aklî ve naklî ilimlerdeki maharetini, okuttukları derslerle ilmi yaymalarını, avam-havas herkesin kendilerinden istifade etmesini, ibadete düşkünlüklerini övgü dolu sözler ile dile getirip ilim ve irfanda, amel ve takvadaki faziletlerini öne çıkarmıştır. Akhisârî'nin kendilerinden ders aldığı hocaları dışında zamanındaki bazı önemli alimler hakkında da övgü dolu ifadeleri vardır. Örneğin ilk kadılık yaptığı dönemde Rumeli kazaskeri olan İvaz Efendi (ö. 994/1586) hakkında:

> İlim ve ulema divanın sadrı, fazilet ve fuzala eyvanının direği, ilim ve fenlerin hakikat sırları üzerindeki dekâik perdesini idrak ve anlayışlarıyla açan, Rumeli Kazaskeri, ulema arasında güneşin yıldızlar arasındaki gibi bir yere sahip olan…[35]

---

31 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 73.

32 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 29; a.mlf., *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* (Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 1928), 1b; a.mlf., *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn*, thk. Zühdî Adilovic (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997), 99.

33 Akhisârî, *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl*, *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* içinde, thk. Orhan Ençakar (Ankara: TDV Yayınları, 1446/2024), 105; a.mlf., *Şerh Temhîsi't-Telhîs*, thk. Rıfat Işık vd. (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 1; a.mlf., *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*, thk. Yusuf Bedir (İstanbul-Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 2024), 117.

34 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 29; a.mlf., *Hadîkatü's-salât* (Gazi Hüsrev Bey, 2946), 1b.

35 Akhisârî, *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-da'vâ li-Sadrişşerîa* (Gazi Hüsrev Bey, 946), 49b.

ifadelerini kullanmıştır.[36] Akhisârî'nin tüm bu övgüleri ilim ve irfana, salih amel ve takvaya sahip olan ulemanın onun gözündeki değerini ortaya koymakta ve insanları değerlendirirken temel kriterlerinin bu sayılan faziletler olduğunu göstermektedir. Akhisârî *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*'da kendisinden ders aldığını söylediği hocalarından sadece şu dördünün adını vermektedir:

### 1.4.1. Kara Yılan Şeyh Hacı Efendi (ö. 983/1575-76)

Akhisârî'nin ilim silsilesinde müstakil olarak yer verdiği tek hocası olup 28. tabakayı bu hocasına ayırmıştır. Diğer üç hocasını ise kendi hayatını anlattığı 29. tabakada bir iki cümle ile anar. Diğer hocalarına 28. tabakada yer vermemesi en fazla istifade ettiği hocasının Kara Yılan olduğunu göstermektedir. Akhisârî hürmetle andığı hocası hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan şu önemli bilgileri vermektedir:

> Akranları arasında "Kara Yılan", hocası Kemalpaşazâde zamanında ise "Kemalpaşazâde'nin muîdi" olarak bilinen, şeyh, alim, âmil; faziletli ve kâmil üstâd, eş-Şeyh el-Hâdî, şeyhim ve üstadım eş-Şeyh Hacı Efendi. Temel eğitimini gençlik yılarında İstanbul'da aldı. Sonra Kemalpaşazâde'nin ders muîdi olup kendisine 16 yıl fetva eminliği yaptı. Ondan ilim okuyup fıkıh öğrendi ve akranlarını geçti. Bu sebeple imam (Kemalpaşazâde) onu fetva emini olarak seçti. Sonra Çatalca Vezir Ali Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmak üzere emekli oldu. Kendisi bu medresenin ilk müderrisidir. Burada ders verip ilmi yaydı. Unutulmuş ilimleri hocasından öğrendiği gibi ihya etti. Çok namaz kılar ve oruç tutardı, fakirliğe sabreden takva ve salah ehli biriydi. Güzel ahlak sahibiydi. Hocasının birçok eseri ezberindeydi. Ondan birçok fazilet sahibi ilim almış, avam-havas istifade etmiştir. Ömrünün sonuna doğru gözleri iyice zayıfladı. Buna rağmen vefat edinceye kadar ders vermeye devam etti. 983'te (1575-76) 100 yaşını aşkın olarak vefat etti ve medresenin yakınındaki Ali Paşa Camii'nin önündeki hazireye defnedildi.[37]

Akhisârî vefatına kadar hocası Kara Yılan'ın yanında bulunmuş, fakat kendisinden hangi ilimleri okuduğunu açıklamamıştır. Kara Yılan'ın fetva emini olmasından hareketle kendisinden özellikle fıkıh tahsil ettiği söylenebilir.

### 1.4.2. Molla Acem Ahmed el-Ensârî (ö. 1009/1600)

Kara Yılan'dan sonra zikrettiği hocası Anadolu ve Rumeli Kazaskeri Molla Ahmed el-Ensârî, Akhisârî'nin ifade ettiğine göre aklî ve naklî ilimlerde mahir, tefsir ve usulde alim bir zat olup "Acem" lakabıyla meşhur olmuştur.[38]

36 İvaz Efendi hakkında bk. Abdülkadir Özcan, "İvaz Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/490.

37 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 70-71.

38 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 73-74. Hayatı ve eserleri için bk. Bilal Dedeyev – Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabağî", *Belleten* 83/296 (2019), 71-94.

### 1.4.3. Saraybosna Kadısı Bâlî b. Yûsuf (ö. 990/1582)

Akhisârî üçüncü sırada saydığı hocası ayet ve hadislerin müşkülatı konusunda mahir olduğunu söylediği Saraybosna kadısı ve müftüsü Bâlî b. Yûsuf'tur. "Yüce meşayihin örneği, faziletli mevalinin önderi" olarak nitelendirdiği hocasının "muallimü'l-vezîri'l-kebîr" olarak meşhur olduğunu söyler.[39]

### 1.4.4. Mir Gazanfer b. Caʿfer el-Hüseynî (ö. 1000/1591'den sonra)

Akhisârî son hocam dediği, sohbetiyle şereflendiği, Şeyh Enver Mir Gazanfer b. Caʿfer el-Hüseynî'nin Babürlü Sultanı Celâleddin Ekber Şah'ın (ö. 1014/1605) hocası ve kazaskeri olduğunu söyler. Akhisârî kendisinden 1000 (1591-92) yılında çıktığı hac yolculuğu esnasında emekli olarak bulunduğu Medine'de ders almıştır.[40]

## 1.5. Öğrencileri

Akhisârî ilim tahsil ettiği hocalarını hürmetle andığı gibi öğrencilerine de ilmin sonraki nesildeki temsilcileri olmaları hasebiyle değer vermektedir. Onun gözünde dini ve ilmi öğrenip aktaran hocalar ile talebeler, dinin ve ilmin hamisi sultanlar ile paşalar müstesna bir yere sahiptir. İfa etmiş oldukları bu mühim vazifelerinden dolayı onlardan her bahsettiği yerde faziletlerini dile getirip onları minnet, şükran ve hayırla yad etmektedir. Akhisârî *Nizâmü'l-ʿulemâ'*'ın ikinci versiyonuna eklediği 30. tabakada öğrencilerinden sadece üç tanesine yer vermiş ve onlar hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:

> **30. Tabaka:** Latîf olan Rabbi'nin rahmetine muhtaç bu zayıf kuldan okuyan (ilimle) iştigal eden ashabımız ve (bizden) istifade eden ahbabımız (hakkındadır). Allah onları muttaki kullarından eylesin! Beni ve onları salih alimler zümresinde haşr eylesin!
>
> **1.** Mücahid ashabımızın en yücelerinden, Akhisarlı ahbabımızın en azizlerinden, adil kadıların medarı iftiharı, insaflı valilerin kıvancı, "Şeyhzâde" olarak maruf, Kâdî Alaüddin Ali b. Mustafa b. Hüsamüddin. Allah hidayet ve takvayı ona azık eylesin.
>
> **2.** Güzel ahlakı kendi zatında cemeden, güzel haslet ve hikmetlere sahip olan, üstadının hukukunu koruma noktasında ilminin ve edebinin gereğince doğru davranan, "Ağazâde" diye meşhur, Kâdî Mehmed b. Ahmed b. Seyfüddin. Allah bu alışkanlıklarını müzdad eylesin!
>
> **3.** Salih kulların ittiba ettiği, avam ve havas çocuklarının muallimi, İmam-Hatib Molla Mehmed b. Hasan. Kerim ve Vehhâb olan Allah hepsine selamet versin! Onları diğer ashap ve ahbabımızla birlikte sual ve cevap gününde aziz eylesin![41]

39 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 74. Hayatı için bk. Nevʿîzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakāik fî tekmileti'ş-Şekāik* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.), 1/849-850.

40 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 74-75.

41 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 78.

### 1.6. Sultanlar

Adaleti ikame etmek ve zulme karşı durmak, dini korumak ve küffarla savaşmak, ilmi ve ulemayı himaye etmek, hayırsever ve merhametli olmak gibi insanların dünya ve ahiret saadeti için gerekli olan en yüce vasıflara sahip olduğuna inanılan sultanlar, övülmesi vacip olan üstün şahsiyetler olarak görülmüştür. Bu itibarla sultanın himayesine mazhar olmuş veya olmamış, mensur ve manzum telif faaliyetinde bulunan pek çok ilim ve sanat erbabı eserlerinde sultanı anmayı, onun için dua etmeyi sadece sosyal bir vazife olarak değil aynı zamanda dinî bir vecibe olarak görmüştür.[42]

Akhisârî de dinin ve şeriatın yegâne hamisi, zulmün ve küfrün önleyicisi olarak gördüğü Osmanlı sultanlarını, bu vasıflarını öne çıkararak, uzun uzun methetmiştir. Akhisârî'nin eserlerinde Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed'in adı geçmektedir. Eserlerini telif ettiği dönemde tahtta bulunan III. Murad ve III. Mehmed adından en çok söz ettiği sultanlardır. Örneğin *Hadîkatü's-salât* isimli eserinin bazı nüshalarında yer alan mukaddime kısmında, eserini III. Murad zamanının bereketiyle yazdığını söyler ve özellikle Şiî Safevilere karşı verdiği mücadeleler sonucunda Pers topraklarında Allah'ın mescitlerini, ehli sünnete ait camileri ve medreseleri yeniden ihya etmesi sebebiyle ona övgülerde bulunur.[43] Diğer taraftan küffarın saldırı tehdidi altındaki sınır boylarından Bosna'da yaşayıp bölgede çıkan karışıklık ve savaşlara şahit olan Akhisârî aşağıda geleceği üzere III. Mehmed'in yanında gaza etme şerefine nail olmak için katıldığı Eğri Kalesi Fethi ve Haçova Meydan Muharebesi'nde küffarın mağlup edilmesi neticesinde büyük sevinç yaşamış, verdiği zafer için Allah'a hamdetmiş, çıktığı bu seferin önemli anlarını gün be gün kaydetmiş, küffara karşı verdiği bu mücadelesi sebebiyle III. Mehmed'e methiyeler dizmiştir.[44]

Akhisârî'nin ben-anlatısında sultanlarla ilgili göze çarpan diğer bir husus özellikle tarihini hatırlamadığı olayları tahttaki sultanlar üzerinden dönemlendirmesidir. Örneğin büyük dedesinden bahsederken onun Fatih devrinde Müslüman olduğunu, Kanuni devrinin ilk yıllarında vefat ettiğini söyler. Kendisinden bahsederken Kanuni devrinde doğduğunu II. Selim'in saltanatının ilk yıllarında eğitim için İstanbul'a geldiğini ifade ederken dönemlendirmeyi sürekli olarak tahtta bulunan sultanlar üzerinden yapar.[45] Bu durum, Müslümanların zihnindeki tarih olgusunun, ifa ettikleri görevlere binaen, kutsal gördükleri sultanlar üzerinden şekillendiğini göstermektedir.

---

42 Sultanların hayatın pek çok alanında hissedilir olması, özellikle eserlerin ithaf bölümünde oldukça uzun methiyelerin ve mübalağalı dua cümlelerine layık görülmelerinin arka planının anlaşılması, onların siyaset, edebiyat, din ve sosyal hayat gibi birçok alanda vazgeçilmez bir figür olarak algılanması ve bu sebeple kendilerine verilen sıfatlar hakkında bir çalışma için bk. Sait Kayacı, *Selâvî Efendi'nin El Yazması Bir Şiir Divânında Sultan Tasavvuru* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 98-134. Konu hakkında ayrıca bk. Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 489-519; Suraiya Faruqhi, *Yeni Bir Hükümdar Aynası: Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 1-22, 52-92.

43 bk. Akhisârî, *Hadîkatü's-salât* (Gazi Hüsrev Bey, 2946), 2b-3a.

44 bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 75-76.

45 bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 72-73.

### 1.7. Paşalar

Paşalar Akhisârî'nin sitayişle bahsettiği diğer önemli bir zümredir. Onlar sultanlar tarafından yetkilendirilmiş olup sultanların uhdesinde bulunan adaleti sağlamak, zulmü engellemek, ilme ve ulemaya destek olmak, küffara karşı cihat etmek gibi kutsal vazifeleri ifa etmektedirler. Bu yönleriyle paşalar da Akhisârî'nin övgüsünden nasibini almıştır. Hayatı boyunca birçok devlet ricaliyle görüştüğü anlaşılan Akhisârî eserlerinde üç paşanın adını açıkça zikrederek onları övgüyle anmıştır. Bunlardan ilki, eserlerini III. Mehmed'e arz eden, ayrıca *Nizâmü'l-ʿulemâ'*'yı kendisine ithaf ettiği Osmanlı Devleti'nin dirayetli sadrazamlarından, III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'ın eşi Bosna doğumlu Damat İbrahim Paşa'dır (ö. 1010/1601).[46] İkincisi *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* isimli eserini kendisine ithaf ettiği,[47] eserin telif edildiği tarihte Bosna Beylerbeyi olan Arnavut asıllı Hadım Hafız Ahmed Paşa'dır (ö. 1021/1613).[48] Üçüncü ve son paşa *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn* isimli eserini kendisine ithaf ettiği,[49] Estergon Kalesi'nin ikinci fethinde yanında bulunduğu, "Estergon Fatihi" olarak bilinen I. Ahmed dönemi sadrazamlarından bir diğer Bosnalı paşa Lala Mehmed Paşa'dır (ö. 1015/1606).[50]

Üçü de Bosna ve çevresinden olan bu paşalar hakkında Akhisârî bölgede çıkan karışıklık ve savaşlarda küffara karşı kazanmış oldukları zaferler, ulema ve sulehaya verdikleri destekler ve himayeleri sebebiyle övgü dolu cümleler kurmuş, zafer ve inayetlerinin devamı için hayır dualar etmiştir.[51]

**Tablo 2.** Paşalara İthaf Ettiği Eserleri

| No | Eser Adı | Konu | İthaf Ettiği Paşa |
|---|---|---|---|
| 1 | *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* | Siyaset | Hadım Hafız Ahmed Paşa (ö. 1021/1613) |
| 2 | *Nizâmü'l-ʿulemâ' ilâ hâtemi'l-enbiyâ'* | Biyografı | Damat İbrahim Paşa (ö. 1010/1601) |
| 3 | *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn* | Akide | Lala Mehmed Paşa (ö. 1015/1606) |

### 2. Görevleri

Akhisârî ben-anlatısında tedris faaliyetleri ve kadılık görevleri de yer almaktadır. Kadılık için gittiği yerler ve kurduğu ders halkaları hayatının ve dolayısıyla ben-anlatısının ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. 32 yaşında memleketine dönen Akhisârî 1024'te (1615)

46 Hayatı için bk. Nezihi Aykut, "Damad İbrâhim Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/440-441.

47 Böyle bir nüsha için bk. Akhisârî, *Usûlü'l-hikem* (Gazi Hüsrev Bey, 1928), 2a.

48 Hayatı için bk. Meryem Kaçan Erdoğan - Meral Bayrak Ferlibaş, "Hadım Hafız Ahmed Paşa'nın Mısır'daki Evkafı (XVII ve XVIII. Yüzyıldaki Durumu)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 32 (2015), 2-5. Fatih'teki camii ve külliyesi için ayrıca bk. Semavi Eyice, "Hâfız Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/85-87.

49 Akhisârî, *Nûrü'l-yakīn*, 104-105.

50 Hayatı için bk. Mahmut Ak, "Lala Mehmed Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/71-73.

51 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 31; a.mlf., *Usûlü'l-hikem* (Gazi Hüsrev Bey, 1928), 2a; a.mlf., *Nûrü'l-yakīn*, 104-106.

73 yaşında vefat edene kadar geçen 40 yıllık süre içinde Akhisar ve çevresinde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunacak, başlangıç seviyesinde okutulmak üzere mantık, belagat, usûl-i fıkıh ve akaid konularıyla ilgili metin ve şerhler telif edecek, ayrıca siyasete dair meşhur eseri *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem*'i yazacaktır.

### 2.1. Kadılık

Akhisârî üçü Akhisar'da olmak üzere toplamda beş defa kadılık görevine getirilmiştir. Birçok alim gibi o da kadılığı gönüllü olarak yapmadığı, sınandığı bir imtihan vesilesi (ibtilâ) olarak görmüştür.[52] Kadılık sebebiyle avamla ve gayrimüslimlerle çok fazla muhatap olmaktan yakınan[53] Akhisârî, ders okutmaya, talebe yetiştirmeye ve eser telif etmeye karşı gösterdiği ilgi ve alakayı kadılık için göstermemiştir.

#### 2.1.1. İlk Akhisar Kadılığı

Akhisârî 991'de (1583) Akhisar'a kadı tayin edildiğini söylemektedir.[54] *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-da'vâ li-Sadrişşerîa* isimli kısa haşiyesinin başında ve sonunda verdiği bilgilere göre, Rumeli Kazaskeri İvaz Efendi (ö. 994/1586) zamanında Akhisar'a kadı olduğunda *Şerhu'l-Vikāye*'nin dava bölümünü mütalaa etmeye başlamış ve bu kısa risaleyi kadılık görevinden ayrıldıktan sonra 994'te (1586) yazmıştır.[55] *Kâfî* isimli mantık eserinin bir nüshasında ise 994 Cemâziyelevvel ortalarında (Mayıs 1586) kadılıktan ayrıldıktan sonra eseri istinsah ettiği kayıtlıdır.[56] Buna göre Akhisârî en geç 994'te kadılığı bırakmış olmalıdır.

#### 2.1.2. İkinci Kadılık Görevi

Akhisârî, daha sonra Srem[57] sancağında kadılık görevine getirilmiştir. Burada ders, kadılık, telif ve imla ile meşgul olurken talebelerin başlangıç seviyesinde okuyacağı ve kolayca anlayıp ezberleyebileceği *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* isimli usûl-i fıkıh eserini telife başlamıştır.[58]

#### 2.1.3. Üçüncü Kadılık Görevi

1001'de (1592-93) Akhisar civarına kadı tayin edilen Akhisârî bölgede çıkan karışıklık ve savaş sebebiyle görevi bırakıp memleketi Akhisar'a sığınmış,[59] burada bir ders halkası kurup usûl ve fürûʿ, aklî ve naklî ilimleri okutmakla iştigal ettiği dönemde 1004 Zilhicce sonunda[60] (24 Ağustos 1596) *Şerhu Semti'l-vüsûl*'ü tamamlamış ve aynı yıl içinde *Usûlü'l-hikem fî*

52 Akhisârî'nin kadılığı bir imtihan ve iptila olarak gördüğüne dair bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 74, 75.
53 Akhisârî, *Ezhârü'r-ravzât*, 118.
54 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 74-75.
55 Akhisârî, *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-da'vâ li-Sadrişşerîa* (Gazi Hüsrev Bey, 946), 49b-51a.
56 Akhisârî, *Kâfî* (Adana İl Halk, 914), 320a.
57 Günümüzde Sırbistan ile Hırvatistan arasında kalan bu tarihî bölge için bk. Nenad Moacanin, "Srem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/423-424.
58 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 75.
59 Akhisar'a dönüş tarihinin 1003 (1594-95) olduğuna dair bk. Aruçi, "Hasan Kâfî Akhisârî", 16/326.
60 Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 332.

*nizâmi'l-ʿâlem* isimli siyasete dair meşhur eserini de telif etmiştir.[61] Ta'zir hakkında yazdığı risalesinin sonunda yer alan 1001 (1592-93) tarihli teliften ferağ kaydına göre[62] ta'zir risalesini bu kadılık döneminde yazmış olması muhtemeldir.

### 2.1.4. İkinci Defa Akhisar Kadılığına Tayini

1005'te ikinci defa Akhisar'a kadı tayin edilen Akhisârî bu dönemde ulema ve vezirlerin isteği üzerine *Usûlü'l-hikem* isimli eserinin açıklamalı Türkçe tercümesini Recep 1005'te (Şubat/Mart 1597) tamamlamış ve eserini III. Mehmed'e arz etmek üzere kadılık görevinden ayrılıp İstanbul'a gelmiştir.[63]

### 2.1.5. Üçüncü ve Son Defa Akhisar Kadılığına Tayini

Diğer bazı eserleriyle birlikte *Usûlü'l-hikem* tercümesi III. Mehmed'e arz edilen[64] Akhisârî iltifata mazhar olmuş ve bölgedeki talebelere ders okutmak şartıyla Akhisar kadılığı ömür boyu kendisine verilmiştir.[65]

**Tablo 3.** Kadılık Görevleri

| No | Görev Yeri | Başlangıç Tarihi | Bitiş Tarihi | Yaşı |
|---|---|---|---|---|
| **1** | Akhisar | 991/1583 | 994/1586 | 40-43 |
| **2** | Srem / Osiek | 998/1590 | 1000/1591-92 | 47-49 |
| **3** | Akhisar civarı | 1001/1592-93 | 1003/1594-95 | 50-52 |
| **4** | Akhisar | 1005/1596 | Recep 1005/1597 | 54 |
| **5** | Akhisar | 1007/1599 | 1024/1615 | 56-73 |

## 2.2. Tedris Faaliyetleri

Akhisârî İstanbul ve Çatalca'da ilim tahsil ettikten sonra hocası Kara Yılan'ın vefatı üzerine 983'te (1575-76) memleketine dönüp burada bir ders halkası kurduğunu ve eser telifine başladığını söyler. Tedris faaliyetlerini aralıksız sürdürdüğü anlaşılan Akhisârî, kadılık yaptığı dönemlerde dahi ders okutmaktan ve eser telif etmekten geri durmamıştır.[66] Akhisârî bir ömre yayılan tedris faaliyetlerinde sadece ders vermekle yetinmemiş, talebelerin klasik metinleri anlamakta zorlandığını görüp, kolayca okuyup anlayacakları, ezberlenecek hacimde, başlangıç seviyesinde metinler telif ederek aşağıdaki başlıkta geleceği üzere bölgedeki eğitim faaliyetlerine kalıcı katkılarda bulunmuştur.

61 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 75.
62 Akhisârî, *Risâle fi't-ta'zîr* (Gazi Hüsrev Bey, 946), 53a.
63 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 77.
64 Eseri III. Mehmed'e Damat İbrahim Paşa'nın arz ettiğine dair bk. Hancî, *el-Cevherü'l-esnâ*, 54; Aruçi, "Hasan Kâfî Akhisârî", 16/326.
65 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 77.
66 bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâ'*, 75, 77.

### 3. Eserleri

Akhisârî'nin ben-anlatısında öne çıkardığı önemli konulardan biri hiç kuşkusuz telif ettiği eserleridir. 40 yıllık tedris hayatında dil, mantık, fıkıh, usûl-i fıkıh, siyaset, biyografi, belagat ve akaid konularında metin, şerh ve kısa haşiyeler yazmıştır. Telif faaliyetlerine otuzlu yaşlarda başlayan Akhisârî'nin ilk eseri "çelebi" kelimesinin etimolojisine dair yazdığı *Risâle fî tahkîki lafzı çelebî*'dir.[67] Ardından 988'de (1581) mantık ilmine dair *Kâfî* isimli muhtasarı yazmış, sonra da bu eserini tasavvurât bahsinin sonuna kadar şerh etmiştir. Kırklı yaşlarda *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-daʿvâ li-Sadrişşerîʿa* isimli kısa haşiye ile *Hadîkatü's-salât elletî hiye reîsü'l-ʿibâdât* isimli şerhi yazmıştır. Akhisârî ulema ve ümera arasında tanınmasını sağlayan eserlerini 50 ila 64 yaşları arasında telif etmiştir. Akhisar ve çevresinde uzun yıllar tedris faaliyetinde bulunan Akhisârî bu dönemde mantık, belagat, usûl-i fıkıh ve akaid konularında birer metin ve şerh ile siyasete dair ünlü eseri *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem*'i yazmıştır. Özellikle bu son eseri çok tutulmuş, geçmişte ve günümüzde çeşitli dillere tercüme edilmiştir.[68]

Talebelerin klasik metinleri anlama noktasında çektikleri zorlukları fark eden Akhisârî mantık, belagat, usûl-i fıkıh ve akaid gibi dört önemli ilim dalında metin ve şerhler yazmıştır. Mantığa dair yazdığı ve kendi adını verdiği *Kâfî*, usûl-i fıkha dair yazdığı *Semtü'l-vüsûl*, belagate dair yazdığı *Temhîsü't-Telhîs*'in başında bu eserleri ilgili ilimlere yeni başlayanların kolayca okuyup anlayabilmesi için telif ettiğini söylemiştir.[69] Akhisârî'nin telif ettiği metin ve şerhler genellikle alanın önemli eserlerinden bir veya birkaçının özeti mahiyetindedir. Kendisi bu eserlerinin başında "kendisinin alana dair bilgisinin çok fazla olmadığını, daha çok önceki eserlerden nakiller yaptığını" dile getirmiştir.[70] Akhisârî metin ve şerhleri oluştururken alanın klasiklerini güzel bir şekilde özetlemesi sebebiyle özellikle akaide dair yazdığı *Ravzâtü'l-cennât fî usûli'l-iʿtikādât* ile şerhi *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*,[71] usûl-i fıkha dair yazdığı *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* ile şerhi *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* ulema ve talebeler arasında ilgi görmüştür. Bu eserler arasından *Semtü'l-vüsûl* isimli eseri bugün dahi klasik usûl-i fıkıh eğitiminde tercih edilen ders kitaplarından biri olmayı sürdürmektedir.[72] Yazma

67 İbn Kemal Paşa ile Ebussuûd Efendi'ye de nispet edilen bu risale üzerine yaptığım çalışmam için bk. OrhanEnçakar, "Ulema için Kullanılan "Çelebi" Unvanındaki Anlam Genişlemesi ve Hasan Kâfî Akhisârî'nin Konuya Dair Eleştirel Risalesi: *Risâle fî Tahkîki Lafzı Çelebî*." *Zemin* 8 (2024), 196-221.

68 Eser üzerine yapılan tahkik ve tercüme faaliyetleri için bk. Ömer Mahir Alper, "Giriş", 20-21.

69 Akhisârî, *Kâfî* (Adana İl Halk, 914), 310b; a.mlf., *Semtü'l-vüsûl*, 106; a.mlf., *Temhîsü't-Telhîs*, thk. Rıfat Işık vd. (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020), 31.

70 Akhisârî, *Kâfî* (Adana İl Halk, 914), 310b; a.mlf., *Hadîkatü's-salât* (Beyazıt, 1851), 80b-81a; a.mlf., *Semtü'l-vüsûl*, 106; a.mlf., *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 51; a.mlf., *Nûrü'l-yakîn*, 103; a.mlf., *Ezhârü'r-ravzât*, 118.

71 Eserin müellif hattı esas alınarak yapılan son tahkikli neşri için bk. Akhisârî, *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*, thk. Yusuf Bedir (İstanbul-Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 2024).

72 Akhisârî'nin Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) ait *Menârü'l-envâr*'ı özetleyerek hazırladığı *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* isimli usûl-i fıkıh eseri ile diğer *Menâr* muhtasarlarını ihtisar metotları açısından değerlendirdiğim çalışmam için bk. OrhanEnçakar, "Klasik Usûl-i Fıkıh Eğitiminde Kolaylık Arayışları: *Menârü'l-Envâr* Muhtasarları ve Akhisârî'nin *Semtü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl* İsimli Eseri", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023), 571-603.

eser kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan bu eserlerin günümüzde yapılmış çeşitli baskıları da vardır. Yazdığı bir iki küçük haşiye dışında tüm eserlerinin tahkikli neşri yapılmıştır.[73]

Aşağıdaki tabloda Akhisârî'nin eserlerinin adı, konusu, telif tarihi, Akhisârî'nin eseri telif ettiği tarihteki yaşı ve eserin yayın durumu kronolojik olarak gösterilmiştir.

**Tablo 4.** Eserlerinin Kronolojisi[74]

| No | Eser Adı | Konu | Telif Tarihi | Yaş | Yayın |
|---|---|---|---|---|---|
| **1** | *Risâle fî tahkîki lafzı çelebî* | Dil | 983-988 (1575-81) | 32-37 | Matbu |
| **2** | *Kâfî* | Mantık | 988 Zilhicce (Ocak 1581) | 37 | Matbu |
| **3** | *Şerhu Kâfî* | Mantık | 991 (1583) | 40 | Mahtût |
| **4** | *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-daʿvâ li-Sadrişşerîʿa* | Fıkıh | 994 (1586) | 43 | Mahtût |
| **5** | *Hadîkatü's-salât elletî hiye reîsü'l-ʿibâdât* | Fıkıh | 996-998 Safer sonu (1588-7 Ocak 1590) | 45-47 | Matbu |
| **6** | *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* | Usûl-i fıkıh | 1000 R.evvel sonu (15 Ocak 1592) | 49 | Matbu |
| **7** | *Risale fi't-ta'zîr* | Fıkıh | 1001 (1592-93) | 50 | Mahtût |
| **8** | *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* | Usûl-i fıkıh | 1004 Zilhicce sonu (24 Ağustos 1596) | 53 | Matbu |
| **9** | *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* | Siyaset | 1004 Zilhicce (Ağustos 1596) | 53 | Matbu |
| **10** | *Tercüme-i Usûlü'l-hikem* | Siyaset | 1005 Recep (Şub/Mar 1597) | 54 | Matbu |
| **11** | *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* **(1. versiyon)** | Biyografı | 19 Safer 1005 Cumartesi (12 Ekim 1596) | 54 | Mahtût |
| | *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* **(2. versiyon)** | Biyografı | 1009 Muharrem başı (13 Temmuz 1600) | 58 | Matbu |
| **12** | *Temhîsü't-Telhîs* | Belagat | **İlk Hâl:** Zilhicce 1008'den (Haziran 1600) önce **Son Hâl:** 23 Recep 1010 (17 Ocak 1602) | 59 | Matbu |
| **13** | *Şerhu Temhîsi't-Telhîs* | Belagat | 1014 [?] (1605) | 63 | Matbu |
| **14** | *Ravzâtü'l-cennât fî usûli'l-iʿtikādât* | Akide | **İlk Hâl:** Recep 1006 (Şubat 1598) **Son Hâl:** 1014 C.evvel başları (Eylül 1605) | 63 | Matbu |
| **15** | *Nûrü'l-yakîn fî usûli'd-dîn* | Akide | 18 C.evvel 1014 (1 Ekim 1605) | 63 | Matbu |
| **16** | *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât* | Akide | **İlk Hâl:** 1014 Recep başları (Aralık 1605) **Son Hâl:** 1015 Şevval sonları (Şubat 1607) | 64 | Matbu |

73 Akhisârî'nin eserlerinin kronolojik anlatımı için ayrıca bk. Orhan Ençakar, "Akhisârî ve Şerhu Semti'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl'ü", *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* (İstanbul: TDV Yayınları, 1446/2024), 30-39.

74 Bu kronoloji Akhisârî'nin *Nizâmü'l-ʿulemâʾ* ile bu tabloda yer alan diğer eserlerinin başında veya sonunda verdiği bilgiler esas alınarak hazırlanmıştır.

## 4. Olaylar

Akhisârî ben-anlatısında şahit olduğu bazı önemli olaylara da değinmiştir. Osmanlı Devleti'nin uç bölgelerinden biri olan Bosna'da doğup tüm görevlerini bu bölgede ifa eden Akhisârî 13 yıl süren (1593-1606) Osmanlı-Avusturya savaşlarına şahit olmuş, Eğri ve Estergon kalelerinin fethine iştirak etmiş, Haçova Meydan Muharebesi'nde hazır bulunmuştur. İç karışıklık ve savaşlarla geçen uzun bir döneme şahit olan Akhisârî özellikle Sultan III. Mehmed'in yanında gaza etme şerefine nail olmak için katıldığı Eğri Kalesi Fethi ve Haçova Meydan Muharebesi'yle ilgili tarihleri gün be gün vermiştir.

### 4.1. Nizamın Bozuluşu

Akhisârî Eğri Kalesi fethinden hemen önce Zilhicce 1004'te (Ağustos 1596) tamamladığı *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* isimli devlet ve toplum düzenine dair yazdığı eserinin başında telif sebebi olarak 980'den (1572) beri genel olarak tüm dünyada özel olarak da İslam aleminde gördüğü düzensizlik ve bozulmayı gösterir.[75] Akhisârî'nin ifadeleri şöyledir:[76]

> Bir gece sünnet ve farz olan ibadetleri eda ettikten sonra, kalbimi ve nefsimi yerleri ve gökleri yaratan Yüce Rabbimize döndürdüm. Meydana gelmiş olan bu bozukluk ve aksaklıkların hikmet ve sebeplerine vâkıf olmak için tam bir yönelişle O'na yöneldim. Rabbü'l-izzet hazretleri bana lütfuyla ilham eyledi, hikmetlerden bir miktarını kalbime feyiz yoluyla indirdi. Daha önce bilmediğim bazı şeyleri anlamamı fazl-u kereminden nasip ve müyesser eyledi. Kalbime bahşettiği o ulu hikmetlerden biri de şu âyet-i kerîmedir: "Yüce Allah bir kavimde bulunan nimet ve âfiyet, o kavim kendilerindeki iyi hâlleri ve fiilleri fena hâllere ve fiillere döndürmedikçe bozup değiştirmez" (Raʿd: 11).
>
> Yani bir kavim aralarında hak üzere, adalet ve istikamet ile muamele etmeye, karşılıklı güzel ve iyi ilişkiler kurmak suretiyle yaşamaya devam ettikleri müddetçe, Hak Teâlâ Hazretleri onların nizam ve intizamlarında bulunan nimet ve afiyetini değiştirip bozmaz. Yüce Allah benim kalbimi ve zihnimi açtı, ta ki Ademoğullarının hâlleri üzerinde derin derin düşüneyim, onların düzenlerinin bozulmasının sebepleri üzerinde tefekkür edeyim. Allah Teâlâ'nın latif yardım ve inayetiyle derin derin düşündüm, on küsür yıldır zuhur eden olaylar hakkında tefekkür ettim. Bunun üzerine 980 tarihinden beri meydana gelen bozukluk ve kargaşalık hususunda bana bazı yönler ve bazı sebepler açıldı. Allah Teâlâ Hazretleri en doğrusunu bilir.

75 Hasan Kâfî Akhisârî, *Tercüme-i Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 438), 4a. Tarih kitaplarında bu tarihten önce yaşanmış en önemli olay olarak karşımıza İnebahtı Deniz Savaşı çıkmaktadır. 17 Cemâziyelevvel 979'da (7 Ekim 1571) Osmanlı ile Haçlı müttefik orduları arasında meydana gelen İnebahtı Deniz Savaşı'nda Osmanlı donanması ağır bir mağlubiyet almıştır. Avrupalı Hristiyanlar bu savaştan toprak veya maddi bir kazanç elde etmemekle birlikte, karada ve denizde asla mağlup edemeyeceklerini düşündükleri Türkleri yenebileceklerini anlamışlardır. İnebahtı Deniz Savaşı'nın sebep ve sonuçları için bk. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 2/401-410.

76 Metnin aktarımında Cüneyd Köksal'ın tercümesi esas alınmıştır. bk. Hasan Kâfî Akhisârî, *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler (Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem)*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018).

> **Birinci yön,** adalette ihmal ve gevşeklik yapılması; uygun tedbirlerle, yoluna yordamına göre uygulanan siyaset ile insanları zapt etmekte ihmal edilmesidir. Bu ihmalin sebebi ise devlet işlerini ve halkın maslahatını sağlayan görevleri ehil olanlara emanet etmemek, makamları ehil olmayanlara vermektedir.
>
> **İkinci yön,** istişare, görüş bildirme ve tedbirin terk edilmesi, bu hususlarda ihmalkârlık ve gevşeklik yapılmasıdır. Bu ihmal ve gevşekliğin sebebi ise devlet ileri gelenlerinin kendilerini beğenmeleri, kibirlenmeleri, âlim ve akil insanlarla sohbet etmeye tenezzül etmemeleridir. Zamane ekâbirinin meclislerine âlim ve akil insanlardan birisi gelecek olsa ona küçümseyerek bakar, onunla sohbet etmekten utanırlar; nerede kaldı ki selefin devlet büyükleri gibi âlim ve akillerin ayaklarına ve meclislerine varıp görüş, tedbir ve hikmet öğrensinler.
>
> **Üçüncü yön,** askerlikle ilgili meselelerde gerekli önlemleri almakta gevşeklik göstermek, düşmanlarla savaşırken savaş aletleri ve silah kullanmakta ihmalkâr davranmaktır. Bu ihmalin sebebi ise askerlerin emîr ve seraskerlerden korkmamalarıdır. Bütün bu sayılan yönlerin ve sebeplerin hepsinin esas sebebi ise rüşvete tamah etmek ve kadınlara düşkünlük göstermektir.[77]

Akhisârî alemin nizamının kadim gelenekte olduğu gibi insanların "kılıç ehli" (padişahlar ve vezirler), "kalem ehli" (alimler ve akiller), "çiftçiler", "sanat ve ticaret erbabı" şeklinde dört sınıfa ayrılmasında ve akil-baliğ herkesin bu dört sınıftan birine dâhil edilip boşta kalmamasında, halkın işsiz ve emeksiz yaşamaktan men edilmesinde görür.[78] Her bir sınıfın kendi işiyle meşgul olması gerektiğinin altını çizen Akhisârî bu sınıfların kendine mahsus işlerde tembellik etmesi veya kendi işinden alınıp başka bir sınıfta çalışmaya zorlanmasının düzeni bozacağını dile getirerek bölgede yaşanan karışıklıkları buna bağlamakta ve şunları söylemektedir:

> Durum böyle olunca, her bir sınıf ehlinin kendilerine mahsus olan işleri üzerinde sebat etmeleri, devlet yönetiminin intizamlı bir şekilde yürümesini gerektirir. Fakat bu sınıfların kendilerine mahsus olan amellerini ihmal edip tembellik etmeleri nizamı bozar, yönetimde bozukluğa sebebiyet verir. Bu kaideden anlaşılacağı üzere, bir sınıf ehlinin kendi işinden alınıp başka sınıfın ameline zorlanmaması gerekir. Zira bu tarz bir zorlama kargaşayı ve düzensizliği getirir. Nitekim geçtiğimiz birkaç yılda reaya, karye ve kasaba halkı, zanaatkarlar sınır boylarında sürülüp muharebe etmeye zorlandıkları için kargaşa ve nizamsızlık baş gösterdi. Asker olmayanlar askerlik yapmaya başlayınca vazifesi askerlik olan sipahiler ve neferler kendi vazifelerini ihmal ettiler, zabitler tembelliğe düştüler; bunun üzerine çalışıp kazanan insanlar sıkıntıya düştü, vilayetlerdeki kıtlık ve pahalılık öyle bir dereceye vardı ki daha önceleri birer akçeye alınan bazı nesneler şimdi onar akçeye bulunmaz oldu.
>
> Sözünü ettiğimiz bu halkın sınırlara sürülüp savaşmaya zorlanması hadisesi evvelden beri bir uygulama olmayıp, 1001 tarihinden bu ana gelinceye kadar vuku bulan bir uygulamadır. Bilhassa Hırvat ve Bosna sınırlarında zikredilen tarihten itibaren her yıl sefer zamanı serasker olanlar vilâyete adamlar salıp ekin eken reayayı ve kasabalarda yaşayan Müslüman cemaati, esnaf ve

77 Akhisârî, *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler*, 37-40.
78 Akhisârî, *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler*, 43-49.

> zanaatçıları zorla sefere sürer oldular, böylelikle dertli reaya ekinsiz kalıp kasaba camilerinde cemaat ile namazlar kılınmaz, dualar edilmez oldu. Bu sebeple vilayette kıtlık ve pahalılık baş gösterdi, çeşit çeşit belalar zuhur etti, askerin işi dahi rast gelmeyip firar eder oldular.[79]

Akhisârî'nin III. Murad dönemine denk gelen bu süre içerisinde (980-1004/1572-1595) nizamın bozulduğu yönündeki vurgusu ve buna sebep olarak "rüşvete tamah etme" ve "kadınların sözleriyle hareket etme" durumunun bazı tarihçilerin döneme ilişkin değerlendirmelerinde yer aldığı kaydedilmektedir.[80]

### 4.2. Erdel ve Kral'da Meydana Gelen Karışıklıklar

Akhisârî 1001'de (1593) Akhisar çevresinde kadı iken bugün Romanya'nın kuzeybatısında yer alan Erdel[81] ve Bosna'da bir nahiye olan Kral[82] bölgelerinde karışıklık çıktığı için kadılığı terk edip memleketi Akhisar'a sığındığını ve burada 1004 (Zilhicce sonunda)[83] *Semtü'l-vüsûl*'ün şerhini tamamladığını söyler.[84] Tarih kitaplarında yer alan bilgilere göre III. Murad zamanında Bosna Beylerbeyi Telli Hasan Paşa 20 Ramazan 1001'de (20 Haziran 1593) Kulpa'da büyük bir bozguna uğramış ve "Bozgun Senesi" olarak anılan[85] bu yıldan itibaren 13 yıl sürecek Osmanlı-Avusturya savaşları başlamıştır.[86] 21 Safer 1003'de (5 Kasım 1594) Erdel, Eflak ve Boğdan voyvodalarının Türklere karşı papalık tarafından hazırlanan "Mukaddes İttifak"a girmesinin ardından[87] 29 Safer'de Eflak ve Boğdan'da Müslümanlar kılıçtan geçirilmiştir.[88] Akhisârî'nin bölgede çıktığını söylediği karışıklığın bu tarihten sonra gerçekleşmiş olması muhtemeldir. Buna göre Akhisârî'nin memleketine dönüş tarihi Safer 1003'ten sonra olabilir.[89]

79 Akhisârî, *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler*, 49-50.

80 Akhisârî'nin nizamın bozulmasına dair söyledikleri hakkında kitabın mütercimlerinin bazı değerlendirmeleri için bk. Alper, "Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri", 28-31; Akhisârî, *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler*, 37-38 (40 numaralı dipnot).

81 1593-1606 Osmanlı-Habsburg (Avusturya) Savaşlarına denk gelen bu dönemde Erdel'in durumu için bk. Kemal Karpat, "Erdel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/281.

82 bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 489.

83 Akhisârî, *Şerhu Semti'l-vüsûl*, 332.

84 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 75.

85 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 3/127-128.

86 1593-1606 yılları arasında vuku bulan Osmanlı-Avusturya Harbi'ni yıl yıl anlatan bir çalışma için bk. Lütfü Güvenç, *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi Osmanlı Devri Osmanlı-Avusturya Harbi 1593-1606* (Ankara: Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1985), 75-154.

87 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 3/137.

88 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 3/138.

89 Nitekim bazı çalışmalarda Akhisar'a dönüş tarihi 1003 (1594-95) olarak gösterilmiştir. Örnek olarak bk. Aruçi, "Hasan Kâfî Akhisârî", 16/326.

### 4.3. Eğri[90] Kalesi Fethi ve Haçova Meydan Muharebesi[91]

1593-1606 arasında devam eden Osmanlı-Avusturya savaşlarının başlarında III. Mehmed sefere gitme kararı alıp 23 Şevval 1004'te (20 Haziran 1595) İstanbul'dan hareket etmiştir.[92] Akhisârî de Sultan III. Mehmed'in yanında gaza niyetiyle bu sefere katılmak üzere 4 Muharrem 1005 Cumartesi günü (28 Ağustos 1596) Akhisar'dan yola çıkmıştır. Tam dört hafta sonra 3 Safer 1005'te (26 Eylül 1596) yine bir cumartesi günü Eğri Kalesi'ni kuşatmış olan orduya katılmış ve iki hafta sonra 19 Safer Cumartesi (12 Ekim 1596) kale fethedilmiştir. Üç hafta sonra 4 Rebiyülevvel 1005 Cumartesi günü (26 Ekim 1596) Haçova'da yapılan savaşta da düşman mağlup edilmiştir. Savaştan sonra Akhisar'a dönmek üzere yola çıkışı ve selametle Akhisar'a varışı da yine bir cumartesi gününe denk gelmiştir. Her biri cumartesi gününe denk gelen bu yolculuk ve zaferlerin Peygamber Efendimiz'in "Allah cumartesi ve perşembe günlerini sefer için mübarek kılmıştır"[93] sözünün bereketiyle olduğunu söyleyen Akhisârî bu büyük gazaya ve savaşa katılmasını ihsan eden Allah'a hamd-ü senalar etmiştir.[94]

### 4.4. Estergon Kalesi'nin İkinci Fethi

Kanuni Sultan Süleyman devrinde 10 Ağustos 1543'te fethedilen[95] ve stratejik öneme sahip olan Estergon Kalesi 1593-1606 yılları arasında devam eden Osmanlı-Avusturya savaşlarının ilk yıllarında 27 Zilhicce 1003'te (2 Eylül 1595) kaybedildi.[96] Estergon Kalesi'nin ikinci fethi Akhisârî'nin *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*'yı telif ettiği 1009'dan (1600) beş yıl sonra 20 Cemâziyelevvel 1014'te (3 Ekim 1605) gerçekleştiği için bu konu hakkında verdiği bilgiler fetih esnasında telif ettiği iki eseri *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn* ve *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*'ta yer almaktadır. Akhisârî *Nûrü'l-yakīn*'de eserini Estergon kalesinin muhasarası esnasında kalenin altında fetihten iki gün önce tamamladığını ve bu eserini karşısında Macar, Rus, Avusturya ve Erdel ordularının dağıldığı, kalenin ikinci fatihi Lala Mehmed Paşa'ya ithaf ettiğini söyler.[97] *Ezhârü'r-ravzât* isimli şerhinin sonunda da *Ravzâtü'l-cennât*'ı Estergon Kalesi'nin fethedildiği 1014 Cemâziyelevvel başlarında (Eylül 1605) temize çektiği bilgisini verir. Akhisârî o aralar kafasının çok karışık olduğunu, kalenin fethi ve askerlerin idaresiyle ilgili "büyük ve muzaffer vezir" diye nitelediği Gazi Mehmed Paşa ile çok fazla istişarede bulunduğunu aktararak, kalenin fethinde önemli görevler aldığını ima eder.[98]

---

90 Eğri: 1596-1687 yılları arasında Osmanlı eyalet merkezi olan bugün Macaristan'ın Heves iline bağlı şehir. bk. Géza Dávid, "Eğri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/489-491.

91 Osmanlı ordusu ile Arşidük Maximilian kumandasındaki Avusturya ordusu arasında 1596'da Haçova'da yapılan savaş. bk. Feridun Emecen, "Haçova Meydan Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/546-547.

92 Emecen, "Haçova Meydan Savaşı", 14/546.

93 Hadislerde daha çok perşembe günü geçmektedir. Cumartesi günüyle alakalı bir rivayet ve değerlendirmesi için bk. Gazzâlî, *İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/254.

94 Akhisârî, *Nizâmü'l-ʿulemâʾ*, 76.

95 Dávid, "Estergon", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/439.

96 Emecen, "Haçova Meydan Savaşı", 14/546.

97 Akhisârî, *Nûrü'l-yakīn*, 104-106.

98 bk. Akhisârî, *Ezhârü'r-ravżât*, 422-423.

### 4.5. Osmanlı-Avusturya Savaşları: Fetret Dönemi, Veba Salgını, İç Karışıklıklar

Akhisârî 1014 ila 1015 (1605-1607) yılları arasında yazdığı *Ezhârü'r-ravzât* isimli şerhin başında eseri telif ettiği ortam hakkında bilgi verirken kadılık vazifesi gereği gayrimüslimlerle muhatap olması, ayrıca fetret dönemine, vebanın,[99] fitne ve türlü türlü belanın hüküm sürdüğü bir döneme denk gelmesi sebebiyle kafasının çok karışık olduğunu buna rağmen bulduğu ilk fırsatta eseri telif ettiğini dile getirir.[100] Akhisârî eserlerinde Osmanlı-Avusturya savaşlarından açıkça bahsetmese de başta Erdel ve Kral'da çıkan karışıklıklar olmak üzere, Eğri Kalesi'nin fethi, Haçova Meydan Muharebesi, Estergon Kale'sinin ikinci fethi, uzun süren savaşlar sebebiyle oluşan kıtlık, pahalılık ve iç karışıklıklardan bahsetmesi onun Osmanlı-Avusturya savaşlarının sosyal, iktisadî ve siyasî tüm olumsuz etkilerini derinden yaşadığını göstermektedir. Ama o, yaşadığı tüm zorluklara rağmen eğitim ve öğretimden geri durmamış, en güzel eserlerini bu dönemde telif etmiştir.

**Tablo 5.** Şahit Olduğu Önemli Olaylar

| No | Olay | Tarih |
|---|---|---|
| 1 | Nizamın Bozuluşu | 980-1004 (1582-1595) |
| 2 | Erdel ve Kral'da meydana gelen karışıklık | 1003 (1594-1595) |
| 3 | Sultan III. Mehmed ile gaza etme niyetiyle orduya katılmak üzere Akhisar'dan yola çıkış | 4 Muharrem 1005 Cumartesi (28 Ağustos 1596) |
| 4 | Eğri Kalesi'nin kuşatan orduya katılışı | 3 Safer 1005 Cumartesi (26 Eylül 1596) |
| 5 | Eğri Kalesi fethi | 19 Safer Cumartesi (12 Ekim 1596) |
| 6 | Haçova Meydan Muharebesi | 4 Rebiyülevvel 1005 Cumartesi (26 Ekim 1596) |
| 7 | Estergon Kalesi'nin Lala Mehmed Paşa tarafından ikinci fethi | 20 Cemâziyelevvel 1014 (3 Ekim 1605) |
| 8 | Osmanlı-Avusturya Savaşları: fetret dönemi, veba salgını, iç karışıklıklar | 1001-1015 (1593-1606) |

### Sonuç

Bu makalede Bosna-Akhisar Kadısı Hasan Kâfî Akhisârî'nin ben-anlatısında öne çıkardığı kişiler, olaylar ve olgular üzerinde durulmuştur. Akhisârî'nin kısmî (*partial*) ben-anlatısını içeren ilim silsilesine dair yazdığı *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* isimli eserinde verdiği bilgiler çalışmanın temel kaynağını oluşturmuştur. Bunun dışında eserlerinin baş ve son taraflarındaki parçalı (fragmental) veriler de kullanılarak Akhisârî'nin ben-anlatısındaki

99 Osmanlı topraklarında 1570'te başlayıp tek bir dalga hâlinde 17. Yüzyılın ilk on yıllarına kadar devam eden veba salgını ve aralarında Bosna'nın da yer aldığı salgının ulaştığı yerler için bk. Nükhet Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 235-255.

100 Akhisârî, *Ezhârü'r-ravżât*, 144-145.

eksik kısımlar tamamlanmaya çalışılmıştır. Verdiği bilgiler ben-anlatısı açısından incelendiğinde onun başta ilim silsilesindeki ulema olmak üzere ailesini, eğitim hayatını, ders aldığı hocalarını, kadılık ve müderrislik faaliyetlerini, telif ettiği eserlerini, dönemin sultanı ve devlet adamlarıyla olan münasebetlerini, yer aldığı seferleri ve savaşları ayrıca çeşitli sebeplerle yaşanan siyasî, iktisadî ve sosyal problemleri öne çıkardığı görülür. Akhisârî böylece daha çok klasik fehrese-sebet-icâzetnâme-silsilenâme türü eserlerde görülen hoca-talebe-eser merkezinde ilerleyen ilmî bir ben-anlatısı sunmuştur. Onun ben-anlatısı geçmişte cerîde, mecmua, sohbetnâme, sergüzeştnâme; günümüzde ise günlük, hatırat, otobiyografi vb. kavramlarla ifade edilen telif türlerinde rastladığımız tüm yaşanmışlıkları içermez. Bugün daha çok "kültürel tarih" adı altında incelenen eşi, çocukları, malı, mülkü, sağlık durumu, çevresindeki diğer insanlarla (komşu, arkadaş, dost, düşman) ilişkilerine dair duygu ve düşünceleri, sevinç, üzüntü ve kaygıları ben-anlatısında neredeyse hiç yer almaz.

Bununla birlikte ben-anlatısını yazdığı eserlerden okumamız, Akhisârî'den bahseden ikinci el kaynaklarda yer almayan birçok ayrıntıyı görme, hayatı ve eserleriyle ilgili kaynaklardaki bazı hata ve eksikleri giderme imkânını vermiştir. Örneğin hayatı ve eserlerinin genel bir kronolojisi bu sayede çıkarılmış, ilim silsilesinde yer alan ulema, ders okuduğu hocaları yine bu sayede tespit edilebilmiştir. Akhisar ve çevresinde 40 yıl müderrislik ve kadılık yapan Akhisârî ders okutmaya, talebe yetiştirmeye, eser telifine karşı gösterdiği ilgi ve alakayı gönülsüz olarak yaptığı kadılık görevi için göstermemiştir. Öğrenci yetiştirmenin yanında telif faaliyetlerinde de bulunan Akhisârî mantık, belagat, usûl-i fıkıh ve akaid gibi medrese müfredatında yer alan temel derslere dair talebelerin kolayca anlayıp ezberleyebileceği başlangıç seviyesinde metin ve şerhler de yazmıştır. Vefatının üstünden 500 yıldan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen hâlâ hatırlanmasını sağlayan bu eserleri onun ben-anlatısının önemli bir parçasını oluşturur.

Akhisârî'nin ben-anlatısında dikkat çeken bir diğer husus 1593-1606 arasında vuku bulan uzun Osmanlı-Avusturya savaşları sırasında bölgeye gelen Sultan III. Mehmed ile katıldığı Eğri Kalesi fethi ve Haçova Meydan Muharebesi ile Lala Mehmet Paşa maiyetinde şahit olduğu Estergon Kale'sinin ikinci fethinden bahsetmesidir. Dinin ve devletin bekasını sağlayan sultanlar ve devlet adamları Akhisârî'nin gözünde her zaman üstün ve saygın bir mevkiye sahip olmuş, eserlerinde onları hayır duayla yad etmiştir. Akhisârî'nin kendileriyle görüştüğü ve eserlerinde sitayişle bahsettiği devlet adamları arasında *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* isimli eserini ithaf ettiği, III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan'ın eşi Bosna doğumlu Sadrazam Damat İbrahim Paşa; *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* isimli eserini ithaf ettiği, Bosna Beylerbeyi Arnavut asıllı Hadım Hafız Ahmed Paşa; *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn* isimli eserini ithaf ettiği, Estergon Kalesi'nin ikinci fethinde yanında bulunduğu "Estergon Fatihi" olarak bilinen I. Ahmed dönemi sadrazamlarından bir diğer Bosna doğumlu Lala Mehmed Paşa gibi Osmanlı'nın kudretli paşaları vardır.

Akhisârî'nin kısmî ve parçalı ben-anlatısında Osmanlı-Avusturya savaşları sebebiyle vuku bulan iç karışıklıklar, salgın hastalıklar, kıtlık ve pahalılık gibi sosyal, iktisadî, askerî ve siyasî

hayatı derinden etkileyen önemli tarihi veriler de bulunur. Akhisârî 50 ila 64 yaşları arasına denk gelen bu dönemde yaşadığı tüm zorluklara rağmen eğitim ve telif faaliyetlerinden geri durmamış, en güzel eserlerini bu dönemde telif ederek "zor zamanlar güçlü adamlar yetiştirir" sözü fehvasınca geriye ulema ve ümera arasında haklı bir itibar edinmesini sağlayan devlet ve toplum düzenine dair yazdığı meşhur eseri *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem* ile mantık, belagat, akaid ve usûl-i fıkıh gibi klasik ilimlere giriş seviyesinde yazdığı, bir kısmı bugün dahi okunup okutulan, metin ve şerhler bırakmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Ak, Mahmut. "Lala Mehmed Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/71-73. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler (Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem)*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*. thk. Yusuf Bedir. İstanbul-Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)-Türkiye Diyanet Vakfı, 1445/2024.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Hadîkatü's-salât elletî hiye reîsü'l-ʿibâdât*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1851, 80b-110b; Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 2946.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Kâfî*. Adana İl Halk Kütüphanesi, 914, 310b-320a.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Nizâmü'l-ʿulemâ' ilâ hâtemi'l-enbiyâ'*. thk. Hassân Muhammed Saîd Şiblî. Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâti'l-Arabiyye, 1441/2020; Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 3673, 85b-88a; 946, 31b-49a; Kudüs: Dâru İsʿâf en-Neşâşibî Kütüphanesi, 0076-141, 94b-97b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 753.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn*. thk. Zühdî Adilovic. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1997.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-da'vâ li-Sadrişşerîa*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 946, 49b-51a.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Risâle fi't-ta'zîr*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 946, 52b-53a.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl*. *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* içinde. 103-144. thk. OrhanEnçakar. Ankara: TDV Yayınları. 1446/2024.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl*. thk. OrhanEnçakar. Ankara: TDV Yayınları. 1446/2024.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Şerhu Temhîsi't-Telhîs*. thk. Rıfat Işık - Ahmed Halil- Mesut Köksoy. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Temhîsü't-Telhîs*. thk. Rıfat Işık - Ahmed Halil - Mesut Köksoy. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Tercüme-i Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-ʿâlem*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 438.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-ʿâlem*. Saraybosna: Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, 1928, 31b-49a.

Akyıldız, Ali. *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine*. İstanbul: Timaş Akademi, 2021.

Akyıldız, Ali. "Teracim-i Ahval Literatürünün Otobiyografik Değeri". *Osmanlı Araştırmaları* 64 (2024), 45-68.

Akyıldız, Ali. "Yakıncağ Osmanlı Sosyo-Ekonomik Tarihi Araştırmalarında Kaynak Sorunları: Arşiv ve Arşiv-Dışı Malzemenin Önemi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1988), 165-170.

Alak, Musa. *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Alper, Ömer Mahir. "Giriş". *Nizâm-ı Âlemi Sağlayan Sebeplerin Temelleri (Usûlü'l-hikem fi nizâmi'l-âlem)*. 7-48. İstanbul: Klasik, 2020.

Aruçi, Muhammed. "Hasan Kâfî Akhisârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/326-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Atâî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-hakāik fi tekmileti'ş-Şekāik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Aykut, Nezihi. "Damad İbrâhim Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Ayten, İbrahim Halil. "Geçmiş ve Gelecek Arasında 'Ben': Abdullah el-Ahıskavî'nin Otobiyografisi". *Ceride* 1/1 (2023), 64-128.

Carr, Edward Hallett– Fontana, Jose. *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*. çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

Carr, Edward Hallett. *Tarih Nedir?*. çev. Mistek Gizem Gürtürk. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Danişmend, İsmail Hâmi. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

Dávid, Géza. "Eğri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Dávid, Géza. "Estergon". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Dedeyev – Küçükdağ, Bilal – Yusuf. "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabağî". *Belleten* 83/296 (2019), 71-94.

Emecen, Feridun. "Haçova Meydan Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/546-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ençakar, Orhan. "Akhisârî ve Şerhu Semti'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl'ü". *Şerhu Semti'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl*. 17-72. Ankara: TDV Yayınları, 1446/2024.

Ençakar, Orhan. "Ulema için Kullanılan "Çelebi" Unvanındaki Anlam Genişlemesi ve Hasan Kâfî Akhisârî'nin Konuya Dair Eleştirel Risalesi: *Risâle fi Tahkîki Lafzı Çelebî*." Zemin, 8 (2024), 196-221.

Ençakar, Orhan. "Klasik Usûl-i Fıkıh Eğitiminde Kolaylık Arayışları: Menârü'l-Envâr Muhtasarları ve Akhisârî'nin Semtü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl İsimli Eseri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1: İslamî İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023), 571-603.

Eyice, Semavi. "Hâfız Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Faruqhi, Suraiya. *Yeni Bir Hükümdar Aynası: Osmanlı Padişahlarının Kamusal İmgesi ve Bu İmgenin Algılanması*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.

Gazzâlî. *İhyâ'ü ʿulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Güvenç, Lütfü. *Türk Silahlı Kuvvetleri Tarihi Osmanlı Devri Osmanlı-Avusturya Harbi 1593-1606*. Ankara: Genel Kurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 1985.

Hancî, Muhammed. *el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ulemâ've şuarâ' Bosna*. Kahire: el-Matbaʿatü'l-ʿAlemiyye, 1349.

İpşirli, Mehmet. "Hasan Kâfî el-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10-11 (1979-1980), 239-278.

Kaçan Erdoğan, Meryem - Bayrak Ferlibaş, Meral. "Hadım Hafız Ahmed Paşa'nın Mısır'daki Evkafı (XVII ve XVIII. Yüzyıldaki Durumu)". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 32 (2015), 1-30.

Karahasanoğlu, Selim. "Ben-Anlatıları". *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*. ed. Mehmet Yaşar Ertaş. 280-284. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.

Karahasanoğlu, Selim. "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları". *Turkish History Education Journal* 8/1 (2019), 211-230.

Karahasanoğlu, Selim. "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride* 1/1 (2023), 18-23.

Karčić, Fikret. "Hanefi Mezhebi Bosna'ya Nasıl Geldi?: Hasan Kafi Akhisari'nin Silsilesi Üzerine Bir Yorum". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*. ed. Ekrem Demirli vd. 105-113. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Karpat, Kemal. "Erdel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/280-283. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kayacı, Sait. *Selâvî Efendi'nin El Yazması Bir Şiir Divânında Sultan Tasavvuru*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Koca, Ferhat. "Mezhep (Fıkıh)". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/537-542. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Köksal, Asım Cüneyd. "Giriş". Hasan Kâfî Akhisârî. *Âlemin Nizamı İçin Hikmetli Yöntemler (Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-âlem)*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018., 7-34.

Kütükoğlu, Bekir. "Vakʿanüvis". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/457-461. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Moacanin, Nenad. "Srem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Oktay, Ayşe Sıdıka. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Özcan, Abdülkadir. "İvaz Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/490. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Sakal, Fahri. "Tarihyazımında Temel Kavramlar". *Tarih Nasıl Yazılır?*. ed. Ahmet Şimşek. 67-62. İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.

Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017.

Varlık, Nükhet. *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*. çev. Hazal Yalın. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

Yakar, Gülşen. "'Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)' Başlıklı TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları II". *Ceride* 1/2 (2023), 158-163.

"BAMER". Erişim 12 Ağustos 2024. https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/tr/tamamlanmis-etkinlikler/calistay/calistay-ana-sayfa

| **Ek:** Akhisârî'nin Hayatı: Genel Kronoloji[101] | | | |
|---|---|---|---|
| **Yıl** | **Olay ve Olgular** | **Yaş** | **Dönem** |
| 867/1463 | Büyük dedesi Yaʿkūb'un Bosna fethinden sonra 60'lı yaşlarda Müslüman oluşu | - | **Fatih** |
| 926[?]/1520 | Büyük dedesi Yaʿkūb'un Sultan Süleyman Han saltanatının ilk yıllarında vefatı | - | **Kanuni** |
| 934/1527-28 | Küçük dedesi Dâvûd'un Hırvatistan Urana Kalesi kuşatmasında 70 yaşında şehit oluşu | - | |
| 951/1544 | Akhisârî'nin Kanuni Sultan Süleyman dönemi Ramazan ayında bir cuma günü ikindi sonrası Akhisar'da dünyaya gelişi | - | |
| 963/1556 | 12 yaşında ilim tahsiline başlayışı | 12 | |
| 974[?]/1566 | II. Selim'in saltanatının ilk yıllarında (en erken 23 yaşında) ilim tahsili için İstanbul'a gelişi | 23 | **II. Selim** |
| 983/1575-76 | Hocası Kara Yılan Hacı Efendinin 100 yaşını aşkınken Çatalca'da vefatı | 32 | **III. Murad** |
| 983/1575-76 | Memleketi Akhisar'a dönüşü ve ders halkası kurması | 32 | |
| 983-988/ 1575-1581 | İlk eseri *Risâle fî tahkîki lafzı çelebî*'yi telifi | 32-37 | |
| 986/1579 | Saraybosna Kadısı Balî b. Yûsuf'a mülâzemeti | 35 | |
| 988/1581 | *Kâfî* isimli mantık eserini telifi | 37 | |
| 991/1583 | Akhisar'a kadı oluşu ve *Kâfî* isimli mantık eserini tasavvurât bahsinin sonuna kadar şerh edişi | 40 | |
| 994/ 1585-1586 | Kadılıktan ayrılışı, *Risâle fî hâşiyeti kitâbi'd-daʿvâ li-Sadrişşerîʿa*'yı telifi ve babası Turhan'ın 96 yaşında Akhisar'da vefatı | 43 | |
| 996-998/ 1588-1590 | Kemalpaşazâde'nin *Muhtasarü's-salât*'ı üzerine *Hadîkatü's-salât elletî hiye reîsü'l-ʿibâdât* isimli şerhini yazışı | 45-47 | |
| 996/1588 | Tekrar İstanbul'a gelişi | 45 | |
| 998/1590 | Srem Sancağında kadı oluşu ve *Semtü'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl* isimli eserini telife başlaması | 47 | |
| 1000/1592 | Hac yolculuğu, *Semtü'l-vüsûl*'ü tamamlaması ve Medine'de Mir Gazanfer'den ders okuması | 49 | |
| 1001/1593 | Hac dönüşü İstanbul'a uğraması, *Semtü'l-vüsûl*'ü ulemaya takdimi, Akhisar civarına kadı olarak tayini, *Risâle fi't-ta'zîr*'i yazışı | 50 | |
| 1003?/1594-1595 | Erdel ve Kral'da çıkan karışıklık sebebiyle kadılığı bırakıp Akhisar'a dönüşü | 52 | |

101 Tabloda Akhisârî'nin hayatındaki önemli olay ve olgularla bunların vuku bulduğu yıllara, hicri yıla göre Akhisârî'nin o sırada kaç yaşında olduğuna ve yine o sırada tahtta bulunan sultanın adına yer verilmiştir.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1004/1596 | Akhisar'da *Semtü'l-vüsûl*'ün şerhini tamamlaması ve siyasete dair meşhur eseri *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ʿâlem*'i telif edişi | 53 | **III. Mehmed** |
| 1005/1596 | Sultan III. Mehmed ile Eğri Kalesi Fethi ve Haçova Meydan Muharebesi'ne katılışı, *Usûlü'l-hikem*'i ulema ve vezirlere takdimi ve ikinci defa Akhisar kadılığına tayini | 54 | |
| 1005/1596 | *Nizâmü'l-ʿulemâʾ ilâ hâtemi'l-enbiyâʾ* isimli otobiyografisinin ilk versiyonunu telifi | 54 | |
| 1005/1597 | *Usûlü'l-hikem*'in Türkçe tercüme ve şerhini tamamlayıp III. Mehmed'e takdim için İstanbul'a gidişi | 54 | |
| 1006/1598 | Üçüncü ve son defa tekâüden Akhisar kadılığına tayini, Recep ayı sonlarında *Ravzâtü'l-cennât fî usûli'l-iʿtikādât*'ın müsveddesini yazışı | 55 | |
| 1009/1600 | *Nizâmü'l-ʿulemâ*'nın ikinci versiyonunu telifi ve Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya ithaf edişi, *Ravzâtü'l-cennât* ile *Temhîsü't-Telhîs* isimli eserleri temize çekmeye başlaması | 58 | |
| 1010/1602 | *Temhîsü't-Telhîs*'i temize çekişi | 59 | |
| 1014/1605 | Estergon Kalesi fethine iştiraki, Cemâziyelevvel başlarında *Ravzâtü'l-cennât*'ı temize çekişi, Osiek Kalesi'nde Recep başlarında *Ezhârü'r-ravzât fî şerhi Ravzâti'l-cennât*'ın müsveddesini yazışı, *Temhîsü't-Telhîs*'in şerhini telifi ve *Nûrü'l-yakīn fî usûli'd-dîn* isimli Tahâvî akidesi şerhini tamamlayıp Lala Mehmed Paşa'ya ithaf edişi | 63 | **I. Ahmed** |
| 1015/1607 | Akhisar Kalesi'nde Şevval sonlarında *Ezhârü'r-ravzât*'ı temize çekişi | 64 | |
| 1021/1612 | Akhisar'da cami, medrese, tekke, han, sıbyan mektebi ve çeşme yaptırışı | 70 | |
| 1024/1615 | Vefatı ve Akhisar'da yaptırdığı medresenin yanındaki türbeye defni | 73 | |

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 99-130
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1594053 Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Fıkıh Tarihi Yazıcılığının İlk Kaynakları Olarak Erken Dönem Tabakât Eserleri

# Early Tabaqāt Books as the First Sources of Islamic Law Historiography

Nail Okuyucu[1]

[1]**Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Nail Okuyucu (Doç. Dr.),
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: nail.okuyucu@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8210-5361

**Başvuru/Submitted:** 30.11.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 01.03.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 10.03.2025
**Kabul/Accepted:** 10.03.2025

**Atıf/Citation:** Okuyucu, Nail. Early Tabaqāt Books as the First Sources of Islamic Law Historiography. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 99-130. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1594053

**ÖZ**

İslam edebî kültüründe ilim, fen ve yönetim gibi sahalarda önemli yere sahip olan kişileri belli bir sıra ve dizgi gözeterek bir araya getiren ve haklarında bilgi sunan eserler tabakât diye anılır. İlmî gelişmelere bağlı olarak hicri II. yüzyılda ilk örnekleri ortaya çıkan tabakât metinleri, yazarlarının zihnî arka planı, bakış açıları ve disiplindeki yetkinliklerine göre farklılıklar taşır. Tabakâtlar, gerek metinlerin iç organizasyonu ve sunduğu tarihî akışa gerekse dâhil edilen yahut dışarıda bırakılan isimlere göre değişkenlik arz eder. Fıkıh sahasında kaleme alınan ilk tabakâtlar ehl-i hadis zümresine mensup âlimlerin eseri olduğu için fakihlerin tespiti, nesiller boyu takibi ve sıralamasına hadis ve tarih âlimlerinin formasyon ve zihniyetleri yön vermiştir. Bu metinlerde fakih kimliğinin belirgin kılınması ile bir bilgi ve uzmanlık alanı olarak fıkhın ulaştırılması hedeflenen yer ehl-i hadis beklentilerine göre şekillenmiş olup ehl-i re'y fakihleri ya görmezden gelinmiş ya da sahip oldukları mevki ve tesir sahası hafifletilerek kendilerine yer verilmiştir. Bu makalede öncelikle fakihlerle ilgili bilgi sunan ilk kaynaklardan bahsedilecek, ardından bu metinlerde yer verilen fakihlerin neye göre seçildiği ve hangi fikirler ışığında tabakalara ayrıldığı hususlarının üzerinde durulacak, İslam topraklarının genişleyişine bağlı olarak yaşanan ilmî gelişmeler ve hususen fıkhi ilerleyişin bu metinlere nasıl yansıdığı tahlil edilecek, fıkhın doğuşuna eşlik eden esaslı tartışma alanlarının ilk tabakât metinlerine nasıl yansıdığının izleri sürülecektir. Makale, fıkıh ilmi ve mezheplerin teşekkül sürecine tanıklık eden bu ilk metinlerdeki anlatıyı tarih yazımı açısından irdelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Tarihi, Tarih Yazıcılığı, Tabakât Edebiyatı, Ehl-i Hadis, Ehl-i Re'y, Fukahâ-i Emsâr

**ABSTRACT**

In Islamic literary culture, tabaqāt refers to works that systematically compile, in a specific order and sequence, notable individuals who have made significant contributions to a particular science, discipline and governance. The earliest examples of tabaqāt emerged during the second century after the Hegira, reflecting the period's scientific advancements. These texts vary significantly based on the intellectual background, perspective, and

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

disciplinary expertise of their authors, leading to differences in internal organization, historical narrative, and the inclusion or exclusion of specific figures. The tabaqāt composed in the field of Islamic law (*fiqh*) were initially authored by scholars associated with the Ahl al-Hadīth movement. Consequently, the identification, tracing, and categorization of jurists across generations in these texts were deeply influenced by the methodologies and perspectives of hadīth and historical scholars. In this context, the portrayal of jurists and the presentation of Islamic law as a domain of knowledge and expertise were shaped by the priorities of the Ahl al-Hadīth. As a result, jurists from the Ahl al-Ra'y school were either excluded or included in ways that downplayed their influence and intellectual contributions. This article will first examine the earliest sources providing information about jurists, focusing on the criteria used to select individuals and categorize them into distinct layers (tabaqāt). It will then explore how scientific developments, particularly those associated with the expansion of Islamic territories and the evolution of Islamic law, were reflected in these texts. Finally, it will analyze how the foundational debates surrounding the emergence of Islamic law were incorporated into the earliest tabaqāt texts. This article aims to examine the narrative in these early texts, which bear witness to the formation of Islamic law and schools, from a historiographical perspective.

**Keywords:** History of Islamic Law, Historiography, Tabaqāt Literature, Ahl al-Hadīth, Ahl al-Ra'y, Fuqahā al-Amsār

## EXTENDED ABSTRACT

The works that compile the biographies of important figures who specialized in a science or art and contributed to the birth, development and continuity of this science/art, and detail their related contributions are known as *tabaqāt*. Although the systematics and structure of these works vary, they all follow a certain order and sequence. Some of them are organized chronologically, others alphabetically, and some based on city or regional distinctions. In Islamic history, the first examples of the writing of tabaqāt can be found in the second half of the second century after the Hegira, paralleling advancements in various fields of knowledge. The initial tabaqāt texts focused on the companions of the Prophet, transmitters, reciters of al-Qur'ān, hadīth scholars, and poets. These texts serve as foundational sources, documenting not only the distinguished scholars of the early generations but also the developments within their respective fields. The first tabaqāt on scholars of Islamic law (*fuqahā*) were produced later. *Tabaqāt al-Fuqahā wa al-Muhaddithīn* by al-Haytham b. 'Adī (d. 207/822), *Tārīkh al-Fuqahā* by al-Wāqidī (d. 207 AH), *Tabaqāt al-Fuqahā* by Muhammad b. Khālid (d. 220/835), and al-Shāzekūnī's (d. 234 AH) *Tārīkh*, which is said to be devoted to the faqīhs, are recorded as the first texts in this field. The earliest surviving tabaqāt on jurists is the Andalusian scholar Ibn Habīb al-Sulamī's (d. 238/853) *Tabaqāt al-Fuqahā*. Ibn Zanjūya's *Tabaqāt al-Fuqahā wa al-Muhaddithīn* and Ibn Sa'd's *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr* are also deserves to be considered among the first sources. Although Ibn Sa'd's work aims to document all the prominent figures of the early period, its sections on scholars renowned for their fatwās serve as a source for the writings of the tabaqāt of faqīhs.

The tabaqāt texts vary significantly depending on their authors' scholarly backgrounds, competence and perspectives. Notably, the earliest tabaqāt on faqīhs were authored by scholars proficient in hadīth and transmission sciences, reflecting the Ahl al-Hadīth mentality. This affiliation influenced the categorization of jurists, the selection of individuals included, and their ranking across generations. The prominence of the identity of the faqīh and the place where fiqh as a field of knowledge and expertise was attempted to be conveyed in the earliest tabaqāt texts

were shaped according to the expectations of Ahl al-Hadīth. Since these authors belonged to a certain camp in the Ahl al-Ra'y - Ahl al-Hadīth distinction, which was one of the most decisive themes in the process of the formation of fiqh, they shaped the texts according to their own affiliation and either ignored the Ahl al-Ra'y jurists, whose contributions to the development of fiqh were much more prominent and decisive, or included them by downplaying their position and sphere of influence. The historiography of fiqh in the earliest tabaqāt texts sought to align the development of fiqh with that of hadīth, portraying it as a discipline centered on the transmission of inherited knowledge.

The earliest tabaqāt texts were concerned with the improvement and transmission of religious knowledge in parallel with the spread of Islam. In this respect, the texts that center on Madina expand by following other regions and cities where religious knowledge spread in the first generations. After Madina, some authors immediately mention Mecca, while others continue with Kūfa, where jurisprudential activity was more intense. With the inclusion of Basra, Damascus, Egypt, Khorasān, and, from a certain date onwards, Andalusia among the centers of knowledge, jurists were also classified with reference to these regions/cities. In other words, not only do the tabaqāts present us with the influential jurists of the first generations, but they also provide us with a comprehensive map of jurisprudence in the first generations by indicating in which cities these jurists practiced.

Another aspect to which the authors of tabaqāt texts attach particular importance is the teacher-disciple relationship between the jurists. The idea of ranking the faqīhs through generations/degrees manifests itself precisely here, and the teacher-disciple lines presented through various cities make clear the lines of development of fiqh in the first two centuries AH. Ibn al-Madīnī's '*Ilal* and al-Nasāī's *Tasmiya Fuqahā al-Amsār* stand out for tracing scholarly/jurisprudential lineages from the companions to the era of the mujtahid eponyms. The narrative in these works gained widespread acceptance and later authors presented the scholarly progress of the first generations by referring to these lineages. However, since the early writers were not yet very warm to the idea of affiliation to a certain school of law and were especially distant from the Kūfa-centered fiqh of ra'y, they often neglected the central importance of jurists like Abū Hanīfa and Mālik b. Anas.

This article examines the role of early tabaqāt works as sources for the historiography of Islamic law from various perspectives. For this purpose, it begins by exploring the first sources that provide information about the faqīhs, analyzes the criteria used to select the included figures, and discusses the authors' intellectual frameworks. Additionally, it considers how the scholarly developments and especially the jurisprudential progression due to the expansion of Islamic lands were reflected in these texts, and trace how the major areas of debate that accompanied the emergence of Islamic law were reflected in the first tabaqāt texts.

## Giriş

İslam tarihinde vuku bulmuş hadiseler, önem arz eden gelişmeler ve şahsiyetlerin kaydını hedefleyen metinlerin telifi hicri ilk asra kadar uzanır. Hz. Peygamber'in siyeri, sahâbîlerin hâl tercemeleri ve öne çıkan Müslümanların yaşam hikâyelerinin kaydını konu edinen kitaplar, genel olarak İslam yazınının da ilk örnekleri arasında yer alır. Urve b. ez-Zübeyr'in (ö. 94/713) ilk siyer metni olarak kabul edilen *el-Meğâzî*'si, Avâne el-Kelbî'nin (ö. 147/764) ilk tarihî metinlerden sayılan *Sîretü Mu'âviye ve Benî Ümeyye*'si, I. asrın sonlarından itibaren tarihî bilgilerin kayda geçirildiğinin vesikası olan ilk eserlerdir.[1]

İslam tarihi yazımı, siyasi hadiselerin yanı sıra bir dinin inananlarının tarihî yolculuğunu tescil etmeyi hedefler ve bunu sağlamak üzere tutulan kayıtların bir araya getirilmesiyle şekillenen biyografik kaynaklar, İslam ümmetinin tarihi ve İslam'ın kendisine özgü bilgi ve kültür birikiminin inşa ve naklinde yönetici zümrelerden ziyade Müslüman fertlerin katkı sağladığı anlayışına yaslanır. Bu kaynaklar, Müslüman toplumun gerçek ve faal güçlerinin her biri kendi sahasında uzman olan bu şahsiyetler yani ulemâ olduğunu ve aktarılmaya değer katkıların onlara ait olduğunu göstermeyi hedefler.[2] Tarihçiler bunu sağlamak üzere Hz. Peygamber'den tevarüs edilen ilmin nesilden nesle intikal ve inkişafını kişiler üzerinden takip eden özel bir gündemle hareket etmişlerdir. Nitekim Vâsıl b. 'Atâ'ya (ö. 131/748) nispet edilen *Tabakātü ehli'l-'ilm ve'l-cehl* adını taşıyan metnin adını bu gayeden aldığı tahmin edilebilir.[3]

Tarihî akışta vücuda gelen hadiselerin takip ve tescili rivayete dönük bir merak ve uzmanlık gerektirdiği ve ilmî gelişmeler ricâl ile inkişaf ettiği için İslam ilim tarihinde tutulan ilk kayıtlar ve telif edilen ilk metinler rivayet ilimleriyle iştigal eden zümrelerin elinde vücut bulmuştur. Fakihler ve kelâmcılar gibi daha hususi gündemlerle hareket eden ilmî çevrelerden ziyade rivayeti meşgale edinen tarihçiler ve muhaddisler İslam ümmetinin hafızasını tutma işini üstlenmiş görünmektedir. Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/745), Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) nispet edilen ve *et-Târîh* diye anılan kitaplar da kronolojinin kişiler ve ilmî temalar üzerinden tutuluşunun ilk örnekleridir.[4]

Müstakil ilmî disipline dönüşme sürecini önemli ölçüde tamamlamış uzmanlık sahalarının büyük isimleri hakkında hazırlanan ilk çalışmalar yine aynı döneme rastlar. Muâfâ b. İmrân el-Mevsılî'ye (ö. 185/801) nispet edilen *Tabakâtü'l-muhaddisîn*, İsmail b. Muhammed el-

1 Fayda, Mustafa, *Allah'ın Emriyle Siyer Başlar: Siyer Yazımında İlkler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 125-144.

2 H.A.R. Gibb'den naklen, George Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 349. Tabakâtlar hakkındaki kapsamlı ilk akademik çalışmalardan birinin sahibi olan Hafsî'ye göre de tabakât yazımının ilk gayesi, İslam'ın gelecek nesillere ilk safiyeti içinde nakledilmesini sağlamaktır. bk. aynı yer.

3 Vâsıl b. 'Atâ'ya (ö. 131/748) nispet edilen metin, bu gayeyle yazılmış olabileceği gibi ilim sahibi kimselerle bilgisiz kimselerin ahlak ve karakterlerinden bahsetme gayesiyle de yazılmış olabilir. Her halükârda bu metin tabakât tarihi yazımında istisnai bir yere sahiptir. Zira daha sonra telif edilecek metinlerin yazarları hep Ehl-i hadis zihniyetini benimsemiş kimseler iken sahanın ilk kitabının bir Mu'tezilî âlimin kaleminden çıkması ilginçtir. Bu hususta bir değerlendirme için bk. Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 350.

4 İlk tabakât eserleri ve bunların tarih-rical bilgisiyle ilişkisi hakkında bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-40.

Yezîdî'nin (ö. 200/815-816'ya doğru) *Tabakâtü'ş-şu'arâ*'sı,[5] Heysem b. Adî'nin (ö. 207/822) *Tabakâtu men ravâ 'ani'n-nebî min ashâbihî* adlı eseri, Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) şairlerle ilgili *Tabakâtü'l-fürsân*'ı, Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *Tabakâtü'l-kurrâ*'sı ve İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231-846) *Tabakâtü fuhûli'ş-şuarâ*'sı ilim ve sanatlara göre yazılmış ilk tabakâtlardır.[6] Üçüncü yüzyılın başlarına gelindiğinde literatür daha da ilerlemiş, İbn Sa'd (ö. 230/845) tabakât yazımının muhtelif hususiyetlerini birçok açıdan ilk kez taşıyan *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* (*et-Tabakâtü'l-kübrâ*) gibi kapsamlı bir eseri hazırlayabilmiştir.

İlk tabakâtlar İslam ümmetinde varlık bulan muhtelif bilgi alanlarını yansıtacak bir çeşitlilik arz ederken zamanla hadis ve fıkıh ilimleri etrafında bir yoğunlaşma yaşanır. Makdisi bu gelişmeyi akılcılığın yükselişi karşısında gelenekçi kanadın teyakkuza geçişiyle irtibatlandırır. Gelenekçiler yani ehl-i hadis hareketi, sahih dinî bilginin Hz. Peygamber'e kadar uzanan nesiller boyunca nasıl taşındığını göstermek üzere ulemâyı tabakalar hâlinde sıralama fikrini geliştirdiler.[7] Kur'an metninin sabitliği ve mütevâtir kıraatler etrafında oluşan uzlaşı kârilere yönelik hususi bir ilgiyi gerekli kılmadığı ve Kur'an bilgisi hadis rivayetlerinde olduğu gibi bir mücadele alanı hâline gelmediği için kurrâ tabakâtı yazımı aciliyet kesbetmemişti.[8] Makdisi, ehl-i hadisin yalnızca hadis bilgisini ileri sürerek akılcılara karşı koyamayacaklarının farkında olduklarını ve bu amaçla fakihleri de yanına çektiklerini ileri sürer. Ona göre fıkıh ile hadis gelenekçi hareketin iki rüknü olup fukahâ ve muhaddis tabakâtı yazımına götüren saik aynıdır.[9] Bu saik, "dinî ortodoksiyi tespit etmek amacıyla meşru otoriteye sahip olan âlimleri belirlemek" idi.[10] Makdisi söz konusu yardımlaşmanın hadis derleme çalışmalarına da yansıdığını ileri sürer. Ona göre, ilk hadis derlemeleri ravi esaslı müsnedler iken III. yüzyılda hadis mecmualarının tanziminde bir değişikliğe gidilmesi ve müsnedlere ilaveten fıkıh başlıklarıyla uyumlu "sahih"lerin yazılmaya başlanması bu süreçle alakalıdır. İşte ilk tabakât kitapları müsned yazımıyla uyumlu olarak hadis ravilerini derlerken, fıkhın da sürece dâhil edilmesiyle fakihleri derleyen tabakâtlar yazılmaya başlanmıştır.[11] Heysem b. Adî'nin (ö. 207/822) iki ulemâ grubunu bir arada derlediği *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'i, hadisçilerle fakihler arasındaki ittifakın erken bir tanığı olup Şâfiî döneminde kaleme alınması bu açıdan da tarihî değer taşır.[12] Ehl-i hadis çevreleri bu bakışı sonraki yüzyıllarda da muhafaza edecektir. Nitekim Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) meşhur *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında fakihlerle muhaddisler iç içedir ve her iki zümrenin yetkin temsilcileri sahip oldukları icazet ve senedleriyle sunulurlar.[13]

5 Huzeyfe Çeker, adında tabakât kelimesi geçen ilk metnin bu kitap olduğunu ileri sürer. bk. Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2018), 50.
6 bk. Kaya, "Tefsir Tabakat Literatürü", 39-41.
7 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 352.
8 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 353.
9 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 364.
10 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 350.
11 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 353-355.
12 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 365.
13 Makdisi, "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", 356.

Tabakâtlar üzerine yaptığı çalışmalarla Makdisi'nin tezlerini tadil ve takviye eden öğrencisi Melchert, bu kitapların fıkıh tarihi yazımı açısından vazgeçilmez kaynaklar olduğunu kabul etmekle birlikte, yazarların özel gündemlerini göz ardı etmeden okunmaması gerektiğini vurgular. "Hanefîliğin Kûfe ve Ehl-i Hadis'in Medine Kökenli Olarak Algılanışı" başlıklı makalesinde ehl-i hadis kökenli üç müellifi farklı bir nazarla inceleyen Melchert, kitapların ehl-i hadis/re'y ayrışması ve buradan doğan gerilimleri yansıttığını ilginç örnekler üzerinden ortaya koyar. Onun bulgularına göre İbn Sa'd'ın yanı sıra Halîfe b. Hayyât ile Fesevî'nin metinleri de İslam'ın erken dönemini belli bir perspektifle tasvir etmekte ve tonları değişmekle birlikte ehl-i re'y aleyhtarlığını ön sırada tutmaktadırlar.[14]

Fukahâ tabakâtlarını bir edebî tür olarak yahut özel metinler hâlinde tahlil eden daha ileri çalışmalar da bulunmaktadır. R. Kevin Jaques'in İbn Kâdî Şühbe'ye ait *Tabakâtüu'l-fukahâi'ş-Şâfi'iyye* adlı kitabı konu edinen *Authority, Conflict, And The Transmission Of Diversity in Medieval Islamic Law* başlıklı çalışması, klasik dönem tabakât yazıcılığını fıkıh tarihi yazımı ve edebî incelikler bakımından güçlü analizlere tabi tutar.[15] Marion Katz, fukahâ tabakâtları hakkında yaptığı "Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ: What is a Genre?" başlıklı sunumunda bu türün beş ayırıcı hususiyetinden bahseder.[16] Ancak bu çalışmaların hiçbirinde erken dönem fakih tabakâtları kuşatıcı bir surette ele alınmamıştır. Bu makalede, klasik dönem fıkıh tarihi yazıcılığının kaynakları arasında hususi bir yere sahip olan ilk tabakât metinleri birtakım sorular eşliğinde bahse konu edilecektir. Erken dönem ile mezheplerin teşekkül süreci öncesi kastedilmekte olup belli bir mezhebe göre yazılan tabakât kitapları inceleme dışında bırakılmıştır. İncelenen tabakâtlar, mezhepler öncesi dönemde yaşamış fakihler ve genel olarak fıkhın seyri için müracaat edilecek ilk kaynaklar konumundadır. Bu metinler, klasik dönemde olduğu gibi modern fıkıh tarihi yazıcılığına da kaynaklık teşkil etmektedir. İlgili metinler bu açıdan önemini korumakla birlikte müelliflerinin bakış açısını ve genel takdimini belirleyen birtakım kabulleri bugüne dek tahlil edilmemiştir. Makalede, fakihlerle ilgili bilgileri derleyip kaydeden ilk kaynaklar ele alınacak ve bu kaynakların sunduğu malumat fıkıh tarihi yazımını ilgilendiren muhtelif sorular eşliğinde tahlile tâbi tutulacaktır. Makale, mezheplerin istikrar kazanması öncesinde fıkıh ilminin gelişimi ve

14 Melchert, "Hanefîliğin Kûfe ve Ehl-i Hadis'in Medine Kökenli Olarak Algılanışı", 167-204.

15 Leiden: E. J. Brill, 2006.

16 Bu beş hususiyet şöyledir: 1. Pragmatik amaç: Metinlerin fakihler ve öğrencilerin yapacağı hukuki araştırmalar için bir başvuru kaynağı olarak hizmet görmesi (Şîrâzî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'sı buna örnektir). 2. Dinî amaç: Okuyuculara ahlaken numune-i imtisal şahsiyetler sunulması (Aliyyülkârî'nin *el-Esmârü'l-ceniyye*'si buna örnektir). 3. Mezhebî amaç: Belli bir mezhebe müntesip olan fakihlerin, hoca-öğrenci ilişkilerinin ve kimlerin taklit edilebileceğinin gösterilmesi (İbn Ferhûn'un *Tabakât*'ı buna örnektir). 4. Sosyal amaç: Bağlı olunan mezhebin üstünlüğünü ve onu takip eden fakihlerin yetkinliklerinin gösterilmesi. 5. Edebî amaç: Şiirler, hikâyeler ve sıra dışı fetvaların aktarılmasıyla okuyucuya bir edebî zevk kazandırılması (Sübkî'nin *Tabakât*'ı son iki amaca örnektir). bk. https://electures.uni-muenster.de/engage/theodul/ui/core.html?id=d663c380-90e7-4fb9-b0dd-698ea4e3132c (Erişim 3 Mart 2025). Sunumun özeti için bk. Omar Khaled Abdel-Ghaffar, *"A Summary of "Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ: What is a Genre?"*, https://journalofislamiclaw.com/current/article/view/334 (Erişim 3 Mart 2025).

temsil biçimlerine dair telakki ve anlatıları irdelemeyi, çoğunlukla mezhep eksenli seyreden klasik tabakât edebiyatının sunduğu çerçeveden farklı olarak belirli bir fıkıh çevresi veya mezhebi esas almadan yazılmış bu ilk eserlerin telifine yön veren ana fikir ve yaklaşımları belirgin kılmayı hedeflemektedir.

### Fakihlerle İlgili Bilgi Sunan İlk Metinler

Vâsıl b. ‘Atâ’nın eserinden sonra yazılan ve adında tabakât ifadesinin geçtiği, doğrudan fakihleri konu edinen ilk metin, Iraklı tarihçi Heysem b. Adî’nin (ö. 207/822)[17] *Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn*’idir. Günümüze ulaşmadığı kabul edilen bu metinden başta müellifin öğrencisi İbn Zencûye (ö. 251/865) olmak üzere sonraki müellifler alıntılar yaparlar.[18] Heysem’in çağdaşı Vâkıdî’ye (ö. 207) de *Târîhu’l-fukahâ* adlı bir eser nispet edilir.[19] Yakın yıllarda yazılan Muhammed b. Hâlid’in (ö. 220/835) *Tabakâtü’l-fukahâ*’sı ve Şâzekûnî’nin (ö. 234), “ehl-i ilmin ve içlerinde belli bir mezhebe nispet edilenlerin tabakâtı” hakkında yazdığı *Târîh* hakkında bir malumata sahip değiliz.[20] Şâzekûnî’nin kitabı hicri üçüncü asrın başlarında ilimle iştigal eden kimselerden bir kısmının artık belli mezheplerle anıldığını ancak bu durumun henüz bütün ulemâ için geçerli hâkim tutum hâline gelmediğini gösterir. Bu kitapta bahse konu olan âlimler fakihler olabileceği gibi diğer ilimlerle iştigal eden ve ekolleşme sürecinden geçen zümreler de olabilir. Tabakât adını taşıyan ve günümüze gelen en eski metin, Endülüslü âlim İbn Habîb es-Sülemî’nin (ö. 238/853) *Tabakâtü’l-fukahâ min ledüni’s-sahâbe ve men ba‘dehum mine’l-ulemâ*’sıdır.[21] İbn Zencûye’nin *Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn*’i, fıkıh ve hadis âlimlerini birlikte sunan ve günümüze gelen ilk tabakât eserlerindendir. İbn Sa‘d’ın *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebîr*’i, Nesâî’nin (ö. 303/915) ricâle dair eserleri, İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *Meşâhîru ulemâi’l-emsâr* başta olmak üzere ricâl hakkındaki kitapları da fakihlerle ilgili bilgi sunan ilk kaynaklar arasında yer alır. Doğrudan fukahâyı mevzu edinenler ilgili başlıkların konusu olacağı için burada diğer eserlerin fıkıh tarihine hangi hususiyetleri itibarıyla kaynaklık teşkil ettiğine değinmek istiyorum.

İbn Sa‘d’ın kitabı, Hz. Peygamber’in siyer/megâzîsi ve ilk Müslüman kuşaklarla ilgili tabakât bölümlerinden meydana gelir. İbn Sa‘d, Medine dâhil 22 başlık açarak tabakalar

17 Kûfe’de doğduğu tahmin edilen Heysem b. Adî, bir süre Mekke ve Mısır’da bulunduktan sonra Bağdat’a gelmiştir. Ebû Ca‘fer el-Mansûr, Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd gibi Abbâsî halifeleri ile yakın bir münasebet tesis etmiştir. bk. Cevat İzgi, “Heysem b. Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Ekim 2024).

18 bk. Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, ed. M. Şerefettin Yaltkaya- Kilisli Rifat Bilge (Tahran: Mektebetü’l-İslamiyye, 1967), 2/1105. Bu makalenin ana kaynaklarından birisi olan İbn Zencûye’nin tabakâtı, Heysem b. Adî’den birçok yerde nakilde bulunur. İlgili başlıklarda bunlara değinilecektir.

19 Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1978), 128.

20 Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî İbn Hayr, *Fehresetu İbn Hayr el-İşbilî*, ed. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd (Tunus: Darü’l-Garbi’l-İslâmî, 2009), 264; Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografî Geleneği*, 50.

21 Eserin adının bu şekilde zaptı hakkında bk. Rıdvan Sâlih Husrî, “Nâşirin Girişi”, *Tabakâtü’l-fukahâ min ledüni’s-sahâbe ve men ba’dehum mine’l-ulemâ*, mlf. İbn Habîb (Rabat: Râbıtatü’l-Muhammediyye li’l-Ulemâ, Merkezu İbni’l-Kattân, 2012), 29-54.

hâlinde biyografilere yer verir.[22] İbn Sa'd "Siyer" kısmının sonunda, "Resulullah'ın ashabından ilim ve fetva ehli olanlar" diye bir başlık açar. Burada aktarılan ve sonraki tabakâtlarda fıkhın ilk kuşaklardaki gelişimine dair çizilen genel tabloyla uyumlu olan rivayetler; a. Hz. Peygamber devrinden itibaren kimlerin fetva verdiği ve ilmin kimler aracılığıyla sürdüğü, b. Hz. Peygamber sonrasında fetva üzerinden şekillenen sürecin taşıyıcılarının kimler olduğu ve fıkhın nasıl yeşerdiği, c. Sahabe arasında derecelendirme ve hangi sahâbînin dinî bilginin hangi veçhesiyle öne çıktığı, d. Muhtelif şehirlere yerleşen sahâbîler ve onların yetiştirdiği tâbiîn âlimleri üzerinden şekillenen çizgilere dair veriler sunar. İbn Sa'd, ilk Müslüman kuşaklar arasındaki ilmî münasebetleri fıkhi bilginin aktarımı ve gelişimi üzerinden değil, mülakilik ve hadis rivayeti üzerinden takip etmektedir. Sahâbîlerin fıkhi yönleri hakkında bilgi verip ilim/fıkıh ve fetvasıyla temayüz eden kişileri müstakil başlıklar altında ele alsa da sonraki kuşaklarda bu temayı sürdürmez.[23]

İbn Sa'd sonrasında yazılan ve tarih/tabakât adını taşıyan kitapların kahir ekseriyeti hadis ravileri hakkındadır. Tasnif sürecine eşlik eden bu kitaplar, tedavüldeki hadislerin senedlerinde yer alan isimlerle ilgili bilgi sunar. Bu kaynaklarda, ilgi ve uzmanlık sahaları çeşitlendiği için fukahâ listelerinde de isimlerini gördüğümüz birçok âlim yer alsa da odak noktaları hadis rivayeti olduğu için fıkıhla ilgili unsurlar muhtelif anekdotlar kabilindendir. Fıkıh tarihi tasvirlerinde merkezî yere sahip fakihler bu kitaplara hadis rivayetiyle ilgileri üzerinden konu oldukları için yapılan değerlendirmeler fıkıh açısından ikincil değerdedir. Mesela Yahya b. Maîn'in (ö. 233/848) *Târîh*'inde İbrahim en-Nehaî ile öğrencileri hakkında yapılan değerlendirmeler böyledir. İbn Maîn'in yorumları fıkıh tarihi açısından neredeyse hiçbir şey ifade etmese de Kûfe fıkhının öncüsü Nehaî ile öğrencileri arasındaki münasebetin bir veçhesine ışık tutar.[24] Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49), *el-İlel* isimli kitabında sahabe neslinden itibaren şekillenen

22 Sahabe neslini İslam'a giriş tarihleri, Hz. Peygamber'e yakınlıkları ve fazilet gibi kıstaslara göre tasnif eden İbn Sa'd, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslini doğup büyüdükleri şehirlere göre tasnif eder. Sahabe nesli kendi içinde beş tabakaya ayrılırken sonraki nesiller şu şehirlere göre sıralanır: Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Kûfe, Basra, Vâsıt, Medâin, Bağdat, Horasan, Rey, Hemedan, Kum, Enbar, Şam, Cezire, Avâsım, Süğûr, Mısır, Eyle, Afrika ve Endülüs. Kitabın yaklaşık yarısını teşkil eden Medine bölümünde yedi tabaka yer alırken, Kûfe'de dokuz, Basra'da sekiz tabaka bulunur. Fıkha dair izah ve değerlendirmeler de Medine'de yoğunlaşır. bk. Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir = et-Tabakâtü'l-kübrâ*, ed. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 1/28; Tuba Nur Saraçoğlu, *İbn Sa'd* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 40-48.

23 İbn Sa'd'ın çağdaşı ve hemşerisi Halîfe b. Hayyât'ın ricâle dair eserleri fıkıh tarihi yazımına kaynaklık edebilecek bir muhtevaya sahip değildir. Halîfe'nin kısa biyografilerden oluşan *Tabakât*'ı, ilk kuşaklardaki ilmî gelişmelerin takibi için elverişli bir kaynak değildir (bk. Süheyl Zekkâr, "Nâşirin Girişi", *Kitâbü't-Tabakât*, mlf. Halîfe b. Hayyât (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve's-Seyâha ve'l-İrşâd ve'l-Kavmi, 1966), 5-14. Kronolojik sırayla yıl yıl olaylardan bahseden *et-Târîh*'i de ilmî gelişmeleri konu edinmez.

24 Osman ed-Dârimî, Yahya b. Maîn'den Nehaî'nin yakın öğrencileri (*ashâbu İbrahim*) hakkında bir sıralama yapmasını ister. İbn Maîn, Nehaî'nin öğrencilerini hadis rivayetindeki yetkinliklerini dikkate alarak şöyle sıralar: Mansûr; A'meş, Hakem b. Uteybe ve Muğîre'ye göre daha öndedir. Hakem, Fudayl b. Amr'a göre; Şibâk, Hammâd b. Ebî Süleyman'a göre öndedir. Mahal, Hasan b. Amr ve Muarrif b. Vâsıl sika ravilerdir ancak Abîde'nin rivayetine itimat edilmez. bk. Ebû Zekeriyyâ el-Mürrî el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Târîhu Osman b. Saîd ed-Dârimî an Ebî Zekeriyyâ İbn Maîn* nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, ts.), 57-59.

çizgiler ve hoca-talebe münasebetlerine dair daha sonraları yaygın kabullere dönüşecek anlatıların kaynağı olacak bilgi ve değerlendirmeler aktarmıştır.[25]

Esas odağı tarih ve hadis olmakla birlikte fakihlere de yer veren bu kaynaklardan sonra doğrudan fukahâyı konu edinen ilk eserler sahneye çıkar. Heysem b. Adî ile Muhammed b. Hâlid'in eserlerinin günümüze ulaşmadığı kabul edilmekle birlikte, İbn Habîb (ö. 238/853) ve İbn Zencûye'nin (ö. 251/865) fakihler hakkındaki tabakâtları elimizdedir. İbn Habîb, sadece fakihleri listeleyen belki de ilk yazar olup *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında yalnızca sahabe ve takip eden iki nesil boyunca yaşamış âlimleri konu edinir. İbn Zencûye'nin *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* adlı eseri hem belirgin bir tasnifle ilerlemesi hem de erken dönemdeki ilmî gelişmeleri fıkıh ve hadisi birlikte ele alarak takip etmesi bakımından öne çıkar. Geneli itibarıyla tesmiye türünün[26] hususiyetlerini yansıtan metin boyunca hicri III. asra kadar çeşitli şehirlerde etkin olmuş fukahâ ve muhaddislerin isimleri sıralanır ve ilmî konum ve derecelerine dair yine erken dönem âlimlerinden nakillere yer verilir. Muhaddisler hakkındaki bilgi notları oldukça sınırlı olup ilmî konum ve derecelerinden bahsedilmez. Söz konusu nakillere sadece fakihlerle ilgili başlıkların girişinde yer verilir. Müslim'in tabakâtı ile aynı tasnifi takip eden İbn Zencûye,[27] sahabeyi tek tabakada şehir/bölge ayrımını takip ederek listeler, tâbiînden itibaren kuşakları kendi içinde tabakalara ayırır ve fakihlerle muhaddisleri birbirinden ayrıştırarak ilerler.[28] Eserde mükerrerlerle birlikte toplamda 2330 isim sıralanmış; en fazla tabakaya, yine en fazla fukahâ ve muhaddise Kûfe şehrinde yer verilmiştir. İbn Zencûye'nin gerek tasnif ve sistematik gerekse sıralanan isimler bakımından en önemli kaynağının hocası Heysem b. Adî olduğu anlaşılmaktadır.[29]

25 Hadis rivayetinin medarı olarak dört şehirde altı muhaddisin adını sayan İbnü'l-Medînî, bunların ilminin bir sonraki kuşakta eser sahibi hadis âlimlerine intikal ettiğini ve onlar tarafından yazılı kaynaklara geçirildiğini belirtir. Bu aşamada altı şehirden on iki musannifin adını zikreder ve son olarak Basra'da bu ilmin sonraki kuşaktaki varislerini sıralar. Andığı şehirler ve ismini verdiği âlimler şunlardır: Medine/İbn Şihâb ez-Zührî, Mekke/Amr b. Dînâr, Basra/Katâde b. Diâme ve Yahyâ b. Ebî Kesîr, Kûfe/Ebû İshâk Amr b. Abdullah ve Süleyman b. Mihrân. bk. Ali b. Abdullah Ali b. el-Medînî, *İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl*, ed. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Haleb: Dârü'l-Va'y, 1980), 36-40.

26 Belli bir dönemde veya şehirde yaşayan kişiler ile bir ilimde tanınır hale gelmiş şahsiyetlerin isimlerini derleyen kitaplar tesmiye türünü oluşturur. Bu kitaplarda sadece isimler sıralanmakta, bazen istitrat kabilinden kısa izahlar sunulmakta ancak hal tercemesi teşkil edecek bir hacimde ayrıntılı bilgilere yer verilmemektedir. Tirmizî'nin *Tesmiyetü Ashâbi'n-Nebî*'si ile Nesâî'nin bu makalenin ana kaynaklarından biri olan *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*'ı, bu türün bilinen örnekleridir.

27 Humeyd b. Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de kendisinden önceki tabakât yazarlarından İbn Sa'd'ın tabaka esaslı tasnifi ve Halîfe b. Hayyât'ın nesep esaslı taksiminden farklı olarak sahâbîleri sırasıyla Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Kûfe, Şam ve Mısır gibi yaşadıkları şehirlere göre sunar. Bu yönüyle Müslim'in *Kitâbü't-Tabakât*'ı ile aynı özelliğe sahiptir. bk. Ferhat Gökçe, "Hicri Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251-869) Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn İsimli Eseri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2019), 44.

28 bk. Gökçe, "İbn Zencûye", 36-37.

29 İbn Zencûye'nin metin içinde önem kazanan kimi tespit ve cümlelerinde hocasına yaptığı atıflar göze çarpar. Buna binaen, doğrudan ismini anmadığı birçok yerde yine hocasının tespitlerine itimat ettiği tahmin edilebilir. bk. Gökçe, "İbn Zencûye", 47-49.

Fakihler sonraki yıllarda da muhaddislerin ilgisi dışında kalmamış ve büyük hadis âlimleri rivayet merkezli çalışmalarının yanında fakihleri mevzu edinen metinlerin telifine devam etmişlerdir. Bunlardan Nesâî (ö. 303/915), ravileri konu edinen *Tabakât*'ına ilaveten fakihleri sıralayan *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*'ı yazmış; İbn Hibbân (ö. 354/965) büyük şehirlerde yaşamış âlimleri listelediği *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*'ında müstakil başlıklar altında olmasa da fakihlere yer vermiştir.[30] Yine İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *Şurûtü'l-eimme* isimli çalışması, büyük ölçüde İbnü'l-Medînî'nin eserini takip etmekte olup sahabeden itibaren şekillenen fıkıh çizgileri hakkında başlıklar içerir.[31]

Erken dönem fukahâsını muhtelif açılardan bahse konu edinmeleri hasebiyle çalışmaya dâhil edilen bu eserler makale boyunca tahlil edilecek; a) Fakih kimliği ve tabakalandırma fikrinin kaynakları, b) İlk kuşaklarda fakih kimliğinin oluşumu, c) Fakihlerle muhaddislerin ne zamandan itibaren ve hangi esaslara göre birbirlerinden ayrıldığı, d) Dinî bilginin yayıldığı coğrafyaya paralel olarak fıkhın gelişimine sahne olan şehir ve bölgelerin hangileri olduğu, e) Fıkhın bir ilim olarak teşekkül ettiği süreçte etkin olan aktörler ile odak konu ve tartışmaların bu kitaplara nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

## Fakih Kimdir: Tabakâtta Kimler Olmalı?

İlk tabakâtlar hadis âlimlerinin elinden çıktığı için tarihe ilgileri rivayet ekseninde şekillenmiştir. Bu müelliflerin ulemâyı tabakalar hâlinde aktarmaya dönük çabaları esasen dinî bilginin aktarımı ve ileri taşınmasıyla ilgilidir. Bu metinlerde yer verilen fakihler ve fıkhi etkinlikleriyle ilgili değerlendirmelerse onların salt rivayet aktarımının ötesine geçip insanların fetvaya dair taleplerini karşılama becerisine sahip kişiler olduğunu da gösterir. Yani bu kitaplarda fakih olarak takdim edilenler fıkha müstakil bir alan, konu, yöntem ve istikamet belirleme noktalarında tayin edici katkıları olmamakla birlikte, dinî bilginin nakline olan hizmetleriyle öne çıkan ve buna ilaveten müftîlik de yapan şahsiyetlerdir. O yüzden muhaddislerden ayrıştırılarak tasnif edilmelerinin doktriner bir arka planı bulunmamaktadır. Mesela her iki zümreyi yani fakihlerle muhaddisleri birlikte ele alan İbn Zencûye'nin bunları birbirinden nasıl tefrik ettiğine dair hiçbir izaha rastlanmaz. Kezâ İbn Sa'd'ın fakihlik yönlerine işaret ettiği ve ilgili başlıklar altında zikrettiği âlimleri, uzmanlık sahası olarak görülebilecek diğer bilgi alanlarını temsilen zikrettiği diğer isimlerden nasıl ayırdığıyla ilgili herhangi bir cümlesi yoktur.

Hemen tamamı ehl-i hadis anlayışını sahiplenen müelliflerin tabakât yazımında fukahâya yer açmalarına, yükselen ehl-i re'y fıkhına karşı bir mevzi edinme gayretinin yön verdiği söylenebilir. Şöyle ki; bu kitapların telifinin hızlandığı üçüncü asrın ortalarına gelindiğinde ehl-i re'y İslam dünyasında fıkhi etkinliğe yön veren bir pozisyon elde etmişti. Özellikle

30 İbn Hibbân bir âlimin fıkhi yönüne değinirken "min fukahâi's-sahâbe", min fukahâi't-tâbiîn", "min fukahâi'l-Medîne", "min fukahâi ehli'l-beyt" gibi terkipler kullanır.

31 Ebû Abdullah Muhammed b İshak b Muhammed İbn Mende, *Şurûtü'l-eimme = Fazlu'l-ahbâr ve şerhu mezâhibi ehli'l-âsâr*, ed. Abdurrahman b Abdülcebbâr el-Ferîvâî (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1995), 29-67.

Hanefîlerin temsil ettikleri fıkhi anlayış Abbâsîlerin tercihleriyle meriyet imkânı da bulmuş, yargı sisteminin birçok şubesi hilafet nezdinde yetkin hukukçular olarak kabul gören Hanefî fakihlerine teslim edilmişti. Böyle bir ortamda kaleme sarılan ehl-i hadis eğilimli yazarlar, kendilerince gerçek fakihlerin kimler olduğunu göstermek istemiş olmalılar. Bunun temini için fıkhi faaliyeti tıpkı hadis gibi köken ve meşruiyetini tarihten alan bir ilim gibi aksettirmek istemiş ve "fukahâ tabakâtı" fikrini bu amaçla tedavüle sokmuşlardır.

Sahabeden müçtehit imamlar devrine kadar sunulan tablo, silsileler ve fıkhın her bir nesilde yetkin temsilcileri olarak öne çıkarılan şahsiyetler bu çaba ve arayışa hizmet etmektedir. Fıkıh nasıl ki hadis gibi kaynak ve meşruiyetini geçmişten alıyorsa fakihler de muhaddisler gibi "yeni açılımlar"ı değil, tarihî sürekliliği temsil eden kimseler olmalıdır. İlk tabakât kitaplarında Ebû Hanîfe başta olmak üzere re'y fakihlerine açılan yer, müelliflerin bugün anlaşıldığı şekliyle fukahâyı müstakil bir grup olarak kabule ne kadar mesafeli olduklarını gösterir. İkinci asırda yeni bir zümre olarak ortaya çıkan fakihler ya lütfen tabakâta dâhil edilmekte ya da kendilerine özgü hususiyetleri tamamen görmezden gelinmektedir. Bu arka plan eşliğinde fakihleri tabakalandırma fikrinin metinlere nasıl yansıdığına bakabiliriz.

## Fakihleri Tabakalandırma Fikri

Hicri III. ve IV. asırdan günümüze intikal eden metinler, fakihleri tabakalara ayırma ve tasnif etme fikrinde ittifak içerisindedir. Müellifler, Hz. Peygamber ile mezhep imamları arasındaki dönemde yaşayan ve fıkıhta öne çıkan âlimleri belli tabakalar hâlinde sıralar. İbn Sa'd, ulemâyı fıkhi bilgi ve yetkinliği de dikkate alarak tasnif ederken zaman açısından sahabe ile diğer kuşakları, mekân açısından Medine ile diğer şehirleri ayırır. Sahabeyi İslamiyet'i benimseme tarihleri ve Hz. Peygamber'e yakınlıkları gibi kıstaslara göre sıralayan İbn Sa'd, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslini doğup büyüdükleri şehirlere göre tasnif eder. Sahabenin Medine'de sakin olan âlimlerini, "Hz. Peygamber'in Hayatında ve Ondan Sonra Ashabından Medine'de Fetva Verenler, Kendilerine Tâbi Olunanlar ve İlimlerinin İntikal Ettiği Kimseler" başlığı altında ayrıca takdim eder. Medineli tâbiîn âlimleri hakkındaki bir sonraki başlık, "Hz. Peygamber'in Ashabından Sonra Medine'de Fetva Veren Muhacir, Ensar ve Diğerlerinin Evlatları" adını taşır.[32] İbn Sa'd, sahabeden sonra şehir ve bölgelere göre ilerleyerek müteakip nesilleri mahallî mensubiyetlere göre tasnif eder. Her bölge kendi ilmî durumuna göre tasvir edildiği için tâbiînden itibaren tabaka sayıları farklılaşabilmektedir. Sahabe ve tâbiîni fetva etkinliği açısından iki ayrı gruba ayırması ve sonraki tabakalarda yeri geldikçe fıkhi değinilerde bulunması açısından İbn Sa'd'ı tabakalandırma fikrinin olgunlaşmasına katkı sunmuş bir müellif olarak görebiliriz.

İbnü'l-Medînî'nin tasnif ve tabakaları daha ileri bir aşamayı temsil eder. Medine, Kûfe ve Mekke'deki ilim silsilelerini teşekkül ve süreklilik bakımından takip eden İbnü'l-Medînî, Medine ve Mekke'de dört, Kûfe'de beş tabaka sunar. İlk üç tabakada üç büyük şehrin sahâbî, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn fakihleri, dördüncü ve beşinci tabakada onları takip edenler gelir.

32 bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/289-334.

Birinci tabakadaki fakihler, bu şehirlerde sahabeyi temsil eden kurucu atalara denk gelir. İkinci tabakadaki çok sayıda âlim, kurucu ataların "ashab"larıdır. Üçüncü tabakadakiler, ilk iki tabakada gelişen fıkhi bilgiyi cem edenlerdir. Dördüncü tabakada bunları takip edenler gelirken, beşinci tabakada (Medine'de dördüncü) artık müçtehit imamlar devrine ulaşılır. Bu tabakaların her bir şehirde kimler tarafından temsil edilip ileri taşındığına ileriki başlıklarda değinilecektir.

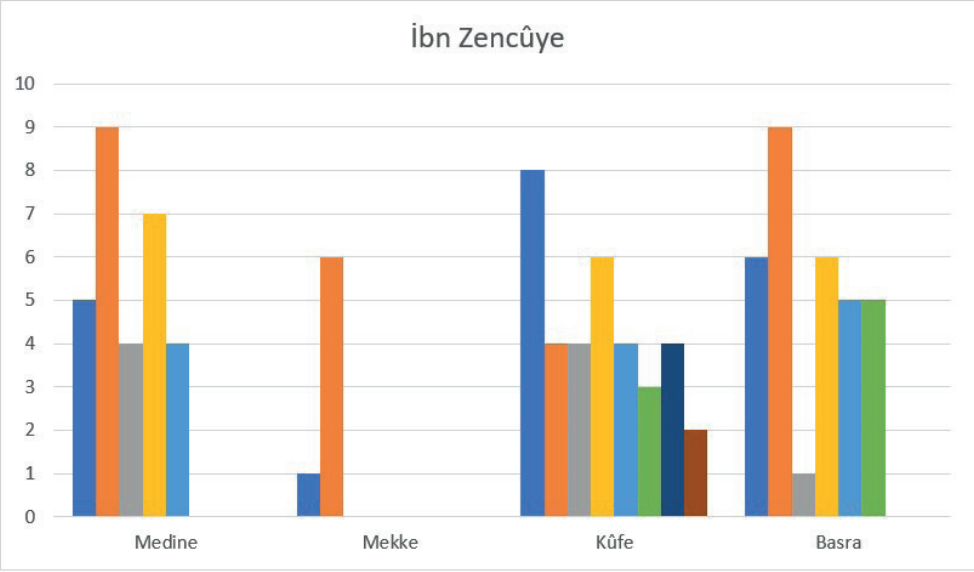
Fukahâya tahsis edilmiş elimizdeki en eski kitap olan İbn Habîb'in tabakâtı, sistematik ve sunum bakımından kendine mahsus özellikler taşır. Altı (son tabakada eklenen Endülüs ile birlikte yedi) şehir/bölgede birbirine paralel bir tasnif ve sıralama yapan İbn Habîb'in başvurduğu tabakalandırma şöyledir:

1. Büyük sahâbîler (kibâr-ı sahâbe)
2. Genç sahâbîler (ahdâs-ı sahâbe)
3. Büyük tâbiîn
4. Genç tâbiîn
5. Büyük tebe-i tâbiîn
6. Genç tebe-i tâbiîn

İbn Habîb esasen fakihleri üç tabakaya ayırmakta ve her birini kendi içinde büyükler-gençler diye ikiye bölmektedir. Tabaka içi ayrımda doğum ve ölüm tarihleri göz önüne alındığında yaklaşık 30-40 yıllık bir yaş farkına itibar ettiği söylenebilir. Her tabakaya genellikle on isim yerleştiren İbn Habîb, listenin sonunda bunlardan fıkıhta en ileri gördüğü iki isme ayrıca temas eder. Sayıyı ona ulaştıramadığı şehir ve tabakalar da vardır.

İbn Zencûye'nin kitabında fakihleri tabakalandırma fikri daha da gelişmiş hâldedir. Fakih ve muhaddisler içinde yetiştikleri şehir/bölgelere göre ayrılmakta ve hoca-talebe münasebeti esas alınarak tabakalara bölünmektedir. İbn Zencûye, sahabeyi tek bir nesil olarak arz eder ve ilk sıradaki Medine'de sahabeden kendi yaşadığı döneme kadar yaşamış âlimleri beş tabakada sıralar. İkinci sıradaki Mekke'de evvela birinci tabakada bulunan tâbiîn fakihlerini sonra da muhaddislerini zikreder. Devam eden tabakalarda fukahâ ve muhaddis ayrımına başvurmaz. Üçüncü sıradaki Kûfe'de tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonraki âlimler fukahâ ve muhaddisler diye ayrılarak sekiz tabaka hâlinde sunulur. Dördüncü sıradaki Basra'nın âlimleri yine fukahâ ve muhaddisler diye ayrılarak altı tabaka hâlinde sunulur. Yemen için sadece bir tabakaya yer verilir, fukahâ ve muhaddis ayrımına gidilmez. Yemâme iki tabaka, Mısır altı tabaka, Filistin üç tabaka, Dımaşk altı tabaka, Humus üç tabaka ve Cezîre bir tabaka hâlinde sunulur ancak fukahâ ve muhaddisler şeklinde ayrılmaz. Şehir tabakalarının en sonunda yer alan "Horasan Ricâli" başlığı altında 37 âlimin ismi zikredilir.[33]

33 bk. Gökçe, "İbn Zencûye", 36-41. Tabakâtın Medine bölümünde toplam 29 (5+9+4+7+4) fakih ile 257 muhaddisin ismi sıralanırken, Mekke bölümünde sadece İbn Abbas'ın altı fakih öğrencisine yer verilir. Kûfe bölümünde toplam 35 (8+4+4+6+4+3+4+2) fakih ile 402 muhaddisin ismi, Basra bölümünde toplam 32 (6+9+1+6+5+5)




**Grafik 1.** İbn Zencûye'nin Tabakâtında Önde Gelen Şehirler ve Tabakalar Hâlinde Fakih Sayıları

Nesâî'nin kısa ve fakat şöhretli risalesi *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr*, tabakalandırma fikrinin tebellür ettiği bir diğer metindir. Risalede her şehir ve bölge kendi iç gelişimi ışığında tabakalara ayrıldığı için tabakalar sayıca farklılık arz ettiği gibi her tabakada yer alan fakih sayısı da değişkenlik gösterir. Medine'de beş, Mekke'de dört, Kûfe'de altı, Basra'da yedi, Şam'da üç, Mısır'da üç ve Horasan'da iki tabaka vardır. Nesâî diğer metinlerden farklı olarak bir şehirde zikrettiği bir fakihi -sahâbî olsa dahi- başka bir yerde zikretmez. Bu hassasiyet, fıkhın şehirlere göre farklılaştığı ilerleyen nesilleri sahabeden kurucu atalara dayandırma hususunda sarih bir fikre sahip olduğunu düşündürmektedir.

Fakihleri tabakalara ayırma fikrinin olgunlaştığı bu ilk metinlerde zamansal bir takibin esas alındığı barizdir. Fakihler içinde yaşadıkları nesillere ve yirmi ila kırk yıllık vefat aralıklarına göre tabakalara ayrılmaktadır. Hiçbir müellif erken dönem fukahâsını ilmî dirayet ve yetkinliklerine göre tasnif etmemiştir. Bu açıdan Eyyüp Said Kaya'nın yaptığı iki tür tabakalandırmadan, fıkhi istidlal esaslı tabakâta erken dönem eserlerinde rastlanmadığını belirtmek gerekir.[34] Zira bu tabakât anlayışı mezheplerin teşekkül süreçlerini tamamladığı ve fukahânın kahir ekseriyetinin mezhep müntesibi hâline geldiği dönemin genel görünümüyle uyumludur. Fıkıh usûlünün içtihat kuramını geliştirmesi ve mezhebe intisabın teorik çerçevesinin netleşmesiyle birlikte artık fakihleri tabakalara ayırmanın zamansal takibe göre sıralamanın ötesinde anlamları olması

fakih ile 317 muhaddisin ismi sıralanır. bk. İbn Zencûye Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled en-Nesâî, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, ed. Rıdvan el-Hasrî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018), 90-223.

34 Eyyüp Said Kaya, "Tabakat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Ekim 2024).

gerekiyordu. Erken dönem tabakâtlarının konu edindiği tarihî aralıkta yaşayan fakihlerin hemen tamamı müstakil fakihler olduğu için birbirlerine herhangi nispetleri hoca-öğrenci münasebetinin (*ashâbü fülân*) ötesine geçmemiş ve bu yüzden müellifler fıkhi istidlal tabakâtına başvurmadan sadece zaman esaslı tabakalardan bahsetmişlerdir.

### İlk Fakihler Olarak Sahabe Tabakası

Birinci tabakada sahabe fakihlerine yer veren ilk tabakât metinleri, şu soruların cevabı olarak görülebilecek bahisler içermektedir: a) Sahabe fakihleri tek bir tabaka mı olmalı yoksa kendi içinde iki alt-tabakaya mı ayrılmalı? b) Sahabe fakihleri kimlerdir? c) Bu fakihler arasında bir üstünlük sıralamasına gidilebilir mi?

Metinlerin bu sorulara verdiği cevapları tarihî sırayı takip ederek aktaralım. İbn Sa'd, sahâbî âlimleri tek bir tabakada ele alır ancak iki farklı başlık açar. İlk başlık, "Hz. Peygamber'in Hayatında ve Ondan Sonra Ashabından Medine'de Fetva Verenler, Kendilerine Tâbi Olunanlar ve İlimlerinin İntikal Ettiği Kimseler" şeklinde, ikinci başlık ise "Hz. Peygamber'in Ashabından İlim ve Fetva Ehli Olanlar" şeklindedir. İlk başlık altında fıkıh bilgisiyle temayüz edenlere ilaveten, Kur'an'ın cem'i gibi muhtelif sahalarda ilmî çalışmaları bulunan yaklaşık yirmi sahâbîye yer verilir. İlk başlıkta fıkhi konumuna temas edilenler Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdurrahman b. Avf ve Muâz b. Cebel'dir. Übey b. Ka'b ve Ebû Musa el-Eş'arî Kur'an ve kıraat bilgileriyle sunulurken, Abdullah b. Mes'ûd hem fetva hem de kıraat ve Kur'an bilgisiyle öne çıkarılır. İkinci başlıkta bu isimlere Abdullah b. Selâm, Ebû Zer, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre, İbn Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr ve Hz. Âişe'nin de dâhil olduğu birçok sahâbî ilave edilir.[35]

İbn Sa'd, özellikle ilk kısımda andığı sahâbîlerin ilim, fıkıh ve fetva faaliyetleriyle ilgili bilgi ve değerlendirmeler aktarır. Dört halifenin daha Hz. Peygamber sağ iken fetva veriyor oluşları, Hz. Ebû Bekir'in istişare meclisleri, bunu sürdüren Hz. Ömer'in istişare etmeden karar vermemesi, Hz. Ali'nin Medine'nin en iyi hüküm vereni (*akzâ*) oluşu, helal-haramı en iyi bilenin Muâz b. Cebel oluşu vb. tespitler burada dikkat çeker. İbn Sa'd fıkhi üstünlük açısından herhangi bir sıralama yapmaz ancak yaptığı nakillerle bazı sahâbîleri öne çıkarır. Bunlar beklendiği üzere Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka'b ve Ebû Musa el-Eş'arî gibi sahâbîlerdir.[36] İbn Sa'd'ın sahâbî fakihleri olarak sıraladığı isimler ve bunlar hakkında aktardığı rivayet ve değerlendirmeler, Hz. Peygamber sonrasında gerek Medine'nin merkeziyetine yapılan vurgu gerekse ilim ve fıkhın dayandığı şahsiyetlerin takdimi açısından önem arz eder. Onun sahâbî âlimleri/fukahâsı olarak sunduğu isimlerin sonraki müellifler için genel bir çerçeve sunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[37]

35 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/289-365.

36 bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/289-298.

37 İbn Sa'd, bu bahsin sonunda Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin şu sözünü nakleder: "Resulullah'ın (sav) ashabı bir araya gelip konuşmak için oturduklarında -birine Kur'an'dan bir sure okumasını emretmeleri veya birisinin bir sure okuması hariç- konuşmaları hep fıkıh üzerine idi." bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/322. İbn Sa'd'ın andığı sahâbî fakihler ile uyumluluk arz eden bir kitap için bk. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 33-53.

İbnü'l-Medînî de sahabeyi tek tabaka olarak sunar ve fıkhi yönlerine muhtelif açılardan değinen cümleler nakleder. Fakih sahâbîler hakkındaki ilk cümlesi, yargı alanındaki bilgi ve becerisi ile öne çıkanlarla ilgilidir. Bunlar bir kabule göre Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Musa el-Eş'arî olmak üzere dört kadı iken, diğer bir kabulde İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b da eklenerek altıya çıkarılır. İlmiyle temayüz eden sahâbîler hakkında geçmiş âlimlerin değerlendirmelerini de nakleden İbnü'l-Medînî, birçok rivayetle bu altı sahâbîyi öne çıkarır.[38] Sahabe fakihleriyle ilgili olduğu kadar bütün bir fıkıh tarihini de alakadar eden en önemli tespiti ise şu cümlesinde ifade bulur:

> Resulullah'ın sahâbîleri içinde; i. mezhebini benimseyen, ii. fetvasıyla fetva veren, iii. yolunu takip eden bir öğrenci grubuna (ashâb) sahip sadece üç kişi vardı: Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas.[39]

İbnü'l-Medînî'nin bu cümlede zikrettiği kişilerin yanı sıra kullandığı ifadeleri de özenle seçtiği anlaşılıyor. İlk ifade görüş/ictihadın benimsenmesine, ikinci ifade fetvada sürekliliğin sağlanmasına, üçüncü ifade ise ictihad/fetvada takip edilen yaklaşımın benimsenip sürdürülmesine işaret ediyor olmalıdır. Bu üç ismin sırasıyla Kûfe, Medine ve Mekke'de şekillenen ilim geleneklerinin kurucu atalarına referans yapacak şekilde anılışı, coğrafi bir farkındalık da içerir.

İbn Habîb'in tabakâtı, sahabeyi kendi içinde alt-tabakalara ayıran ilk metindir. İbn Habîb, devam eden nesillerde olduğu gibi ilk nesilde de ikili bir ayrıma giderek sahabeyi, büyükler ve gençler diye ayırır. İbn Habîb, büyük sahâbîleri Medine merkezli sıralar ve burada şehir/bölge ayrımına gitmez. Genç sahâbîler tabakasından itibaren Medine'ye ilaveten Kûfe, Basra, Mekke, Şam ve Mısır başlıklarını açarak fakihleri içinde yetiştikleri bölgelere göre tasnif eder. Büyüklerin fakih olanları Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit; genç neslin fakih olanları İbn Abbas ve İbn Ömer'dir. İbn Habîb, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in faziletine dair hadis ve selef sözleri nakletse de büyük sahâbîler içinde fıkıhta en ileri olanların Hz. Ali ve Muaz b. Cebel olduğunu ileri sürer. Hz. Ali hakkında seleften aktardığı övgü ifadeleri onu daha da ileride gördüğünü düşündürür.[40] İbn Habîb, selefin İbn Ömer'i hadiste üstün tutarken, İbn Abbas'ı fıkıh ve ilmî birikiminin genişliği bakımından önde tuttuklarını dile getirir.[41]

38 Muaz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ da bu sahâbîler arasında anılır. Mesrûk'un, hocası İbn Mes 'ûd'u sahâbîler içinde en geniş kitleye sahip, ilmi en çok yayılan kişi olarak takdim edişi, burada nakledilen cümleler içinde dikkat çeker. bk. Ali b. el-Medînî, *İlel*, 40-42.

39 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 45. İbnü'l-Medînî, birbirine yakın ifadelerle bu tespiti defaatle kaydeder. Mesela benzer bir diğer cümlesi şöyledir: "Resulullah'ın ashabı içinde; fıkıhta görüşüyle (*kavl*) fetva veren bir ashaba sahip sadece üç kişi vardı: Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbas. Bunlardan her birisinin görüşünü ayakta tutan ve insanlara fetva veren ashabı vardı." bk. Ali b. el-Medînî, *İlel*, 45.

40 Ebû Mervân es-Sülemî İbn Habîb, *Tabakâtü'l-fukahâ min ledüni's-sahâbe ve men ba'dehum mine'l-ulemâ*, ed. Rıdvan Sâlih el-Husrî (Rabat: Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, Merkezu İbni'l-Kattân, 2012), 59-60.

41 İbn Abbas'ı önde görenler arasında Atâ b. Ebî Rabâh ve Mücâhid gibi kendi öğrencileri olduğu gibi Şa'bî ve

İbn Zencûye'nin kitabının ilk kısmı eksik olduğu için Medine'de sahâbî âlimleri olarak kimlerin zikredildiği meçhuldür.[42] İlk kuşak âlimlerinin fıkhi yönleriyle ilgili izahat aktarmayan İbn Zencûye sadece isimleri sıralamakla yetinir. Mesela Mekke'de 31, Tâif'te 24, Yemen'de 23, Kûfe'de 93 sahâbînin adını listeler ancak hiçbiri hakkında açıklamada bulunmaz. İbn Zencûye, Medineli meşhur tâbiîn zevatı ile sahabe büyükleri arasında bir ara kuşağa yer vermekle diğer metinlerden farklılaşır. Bu ara kuşakta saydığı isimlerin hemen hepsinin Hz. Ömer'le yakın münasebeti bulunan genç sahâbîler oluşu dikkate değerdir.[43]

Sahabeyi yine bir tabaka olarak kabul eden Nesâî, bir yerde zikrettiği fakihi başka bir şehirde zikretmez. Nesâî, Medine'nin ilk tabakasında Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer ve Hz. Âişe'nin isimlerini verir. Mekke'nin ilk tabakası tâbiîn ile başlar ancak bunlar İbn Abbas'ın ashabı olarak sunulduğu için Mekke'nin kurucu fakihi olarak zımnen İbn Abbas'ın adı verilmiş olur. Kûfe'nin ilk tabakasında Hz. Ali ve İbn Mes'ûd, Basra'nın ilk tabakasında Ebû Musa el-Eş'arî ve İmrân b. Husayn, Şam'ın ilk tabakasında ise Muaz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'nın isimleri zikredilir. Takip eden iki bölge Mısır ve Horasan ise de Nesâî bu bölgelerde kurucu bir sahâbî ve hatta tâbiîn âliminin adını vermez ve oralarda yaşayan fakihleri kendi tarihî seyirlerine uygun olarak üçüncü nesilden itibaren anar.[44]

## Tâbiîn Fukahâsı ve Fıkhi Silsilelerin Oluşumu

Tabakât metinleri fıkhı sahabeden tâbiîne aktarılan bir ilim olarak gösterme eğiliminde oldukları için şehir/bölge ayrımına gidilse de gidilmese de bu iki nesil arasında takibe dayalı bir ilişki kurmakta hemfikirdirler. Bununla birlikte, tâbiîn fukahâsına dâhil edilecek isimlerin kimler olduğu müelliflere göre farklılaşabilmekte, aynı tabakada yer alan âlimler arasındaki üstünlük sıralaması ve sahabe neslindeki üstatlarını en iyi hangi öğrencinin temsil ve takip ettiğine dair tespitler değişkenlik arz etmektedir. Bu açıdan, sahabeden bahsederken büyük ölçüde yeknesaklık arz eden anlatının tâbiîn mevzu bahis olduğunda çeşitlendiği görülür. Sahabeyle ilgili ihtilaflı konulara girmeyen ve sadece onların ilmî ve fıkhi faziletlerini aktarmaya odaklanan müellifler, tâbiîn nesline gelince yaşanan çeşitliliği görmezden gelememiş olmalılar. Bu kuşakta daha fazla sayıda kişi fıkıhla iştigalleri nedeniyle bahse konu edilmiş ve gerek yaşadıkları şehirlerin çokluğu gerek üstatlarının değişkenliği gerekse aralarındaki fıkhî ihtilaflardan ötürü sonrakiler nazarında farklı değerlendirmelerin oluşmasına zemin hazırlamışlardır.

---

İbn Sîrîn gibi Iraklı muhaddisler de bulunur. İbn Ömer'in faziletine dair nakiller daha ziyade zahitliği ve fetvada ihtiyat yolunu benimsediğiyle ilgilidir. bk. İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 62-66.

42 İbn Zencûye sahâbîleri yerleştikleri veya uzun süre ikamet ettikleri diğer şehirlerde de zikrettiği için bu isimlerin bir kısmına tekrar ettikleri yerlerde tesadüf edilmektedir.

43 Bu isimler Sâib b. Yezîd, Misver b. Mahreme, Abdurrahman b. Hâtıb b. Ebî Belta'a, Abdullah b. Âmir b. Rebîa ve Abdurrahman b. Mâlik'tir. Sâib b. Yezîd, Abdullah b. Âmir b. Rebîa ve kardeşi Hz. Ömer'in yakınında bulunan, onun himayesinde yetişmiş kimselerdi. Ne muhaddis yazarların kitaplarında ne de fakihleri önceleyen tabakât kitaplarında sahabe sonrası Medine ilminin vârisleri olarak bu isimlere atıf yapılır. İbn Zencûye bu cümleyi hocası Heysem b. Adî aracılığıyla Zührî'den nakletmektedir. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 90.

44 Nesâî'nin İmam Mâlik'in ashabını ikiye ayırarak Mısırlı öğrencilerine hususen değinmesi, bu ülkenin fıkıhta Medine'ye tâbi bir şehir gibi takdim edilişine hizmet eder.

İbn Sa‘d, sahâbî âlimlerden bahsettiği başlığı bitirirken bir sonraki nesilde, “muhacir ve ensar ile diğer Müslümanların evlatlarından oluşan, içlerinde fakihlerin ve âlimlerin olduğu, hadis ve âsârı rivayet eden, fıkıh ve fetvaya sahip olan” tâbiînin geldiğinden bahseder. Henüz şehir/bölge esaslı tabakalara geçmeden sahabe neslinde olduğu gibi Medine’yi merkeze alarak bu kuşakta fetvâ vermiş âlimleri sıralar. Bunlar Sâid b. el-Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr, Ebû Bekir b. Abdurrahman, İkrime, Atâ b. Ebî Rabâh, Amra b. Abdurrahman, Urve b. ez-Zübeyr ve İbn Şihâb ez-Zührî’dir.[45] İkrime ve Atâ b. Ebî Rabâh’ı Medine müftîleri arasında sayan İbn Sa‘d, fukahâ-yi seb‘a hakkında bir eser yazdığı bilinen İbn Ebi’z-Zinâd’ın babasından naklettiği, “Medine’de kendilerine soru sorulan ve sözü nihai karar olan yedi kişi” cümlesine yer verir ve isimlerini sıralar.[46] Sahabeyle ilgili başlıkları tamamladıktan sonra şehir/bölgelere göre sayıları farklılaşan tabakalar hâlinde müteakip nesilleri sıralayan İbn Sa‘d, tâbiîn ricâlini yetiştikleri ve kendilerinden rivayette bulundukları sahâbîlere göre tasnif ederek tabakalara ayırır. Burada fıkhi bir takip değil, rivayet esaslı bir ilerleme söz konusudur. Müteakip nesillerde meşhur fakihlerin isimlerine rastlamak mümkün ise de onlara merkezî bir yer tayin edilmez ve hatta re’y ile temayüz eden fakihler önemsiz gösterilerek hadisteki zaaflarına işaret edilir. Bunun en çarpıcı örnekleri, Kûfe’nin üçüncü tabakasında kendisine yer bulan Hammâd b. Ebî Süleyman ile beşinci tabakada zikredilen Ebû Hanîfe’dir.[47]

İbnü’l-Medînî, tâbiîn neslinden itibaren farklı şehirlerde ilmî silsilelerin ve fıkhi çizgilerin oluşumuna dair daha ayrıntılı ve ele aldığı kişilerin ilmî özellikleriyle katkılarını tefrik etme amacı taşıyan nitelemelere yer veren bir anlatıma sahiptir. Nitekim sahabe fakihlerinden bahsederken öne çıkardığı üç ismin öğrencileriyle şekillenmeye başlayan ilmî silsileleri sunarken özel takipçiler anlamındaki “ashab” kelimesini tercihi bu farkındalığa işaret eder. Fakihlerin tabakalandırılmasına dair tamamlanmış ilk çerçeveyi kendisine borçlu olduğumuz *el-İlel*’de sunulan tabaka ve silsileler şu şekildedir:

> a. [Kûfe]: İbn Mes‘ûd’un ashabı: Alkame b. Kays, Esved b. Yezid, Mesrûk, Abîde es-Selmânî, Hâris b. Kays, Amr b. Şurahbil.[48]

45 bk. İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/325-333.

46 Bunlar Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Bekir b. Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm, Urve b. ez-Zübeyr, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, el-Kâsım b. Muhammed, Hârice b. Zeyd ve Süleyman b. Yesâr’dır. bk. İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/330. İbn Ebi’z-Zinâd’ın fukahâ-yi seb‘a hakkında yazdığı eserin adı, *Kitâbü re’yi’l-fuḳahâ’i’s-seb‘a min ehli’l-Medîne ve ma’htelefû fîh* olarak kaydedilmiştir. Bu eser, klasik ve çağdaş bazı kaynaklarda baba Ebu’z-Zinâd’a da nispet edilir. bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 111.

47 İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 8/452, 489. İmam Mâlik de Medine’nin altıncı tabakasına yerleştirilmiştir. bk. *a.g.e.*, 7/570. İbn Sa‘d’ın Ebû Hanîfe ile ilişkilendirerek hadisteki zafiyetine işaret ettiği bir diğer isim, Abdüla‘lâ b. Âmir’dir . bk. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 8/453.

48 İbnü’l-Medînî, İbn Mes‘ûd’ın “ashab”ı olarak nitelenmeyi hak eden öğrencilerinin kimler olduğu ve aralarında nasıl bir sıralamaya gidilmesi gerektiği hususundaki farklı tespitleri nakleder. En yakın öğrencisi olarak kimileri ilk sırada Hâris’i kimileri ise Abîde’yi saymakta, bazıları listeye Esved’in yerine Şurayh’ı yazmaktadır. Listeyi beş kişiyle sınırlayanlar olsa da İbnü’l-Medînî, İbrahim en-Nehaî’nin altı isim saydığını söyler ve onun İbn Mes‘ûd’un ashabının tespiti hususunda müracaat edilebilecek en iyi kaynak olduğuna vurgu yapar. bk. Ali b. el-Medînî, *İlel*, 43.

Bu altı kişinin ortak "ashab"ı, mezheplerini sürdürüp görüşleriyle fetva veren kişi İbrahim en-Nehaî'dir (ö. 96/714). Alkame (ö. 62/682), Esved (ö. 75/694), Mesrûk (ö. 63/683) ve Abîde (ö. 72/691) ile mülaki olan Nehaî, Hâris b. Kays ve Amr b. Şurahbil'den (ö. 63/683) hadis aktarmamıştır (*lem yesma'*).[49] Bu çizginin görüş ve fetvalarını bir sonraki nesilde sürdüren, bu zatları en iyi bilen ve İbn Mes'ûd'un mezhebini/tarikini en iyi temsil edenler A'meş (ö. 148/765) ve Ebû İshak es-Sebîî'dir (ö. 127/745). İbnü'l-Medînî, A'meş'i daha bilgili, Ebû İshak ve Hakem b. Uteybe'yi daha geride görür.[50] Bir sonraki neslin önder ismi Süfyân es-Sevrî olup hem A'meş ve Ebû İshak'ı "hadis ve tarik" açısından en iyi bilen kişi hem de seleflerinin görüşlerini benimseyip fetvâda esas alan bir fakihtir. Daha sonra Yahya b. Said el-Kattân gelir ki o da Süfyân'ı ve bu "tarik"i sever, Abdullah b. Mes'ûd'un mezhebini benimser ve başka tarikleri bu tarikin önüne geçirmezdi.[51]

İbnü'l-Medînî, Kûfe'nin kendi ilmî geçmişine sadakati bakımından Nehaî'yi A'meş'ten önde tutar. Bunun gerekçesi, A'meş'in kaynaklarından biri olan Mesrûk'un Hz. Ali'nin yanı sıra Medine ehli ve daha başka kimselerin görüşlerini de benimsemesine karşın, Nehaî'nin sadece İbn Mes'ûd'un ashabından gelen görüşlere dayanmasıdır.[52]

> b. [Mekke]: İbn Abbas'ın ashabı: Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus b. Keysân, Mücâhid b. Cebr, Câbir b. Zeyd, İkrime, Saîd b. Cübeyr.

Bu isimler arasında en bilgili ve rivayeti en güvenilir (*esbet*) olan, Saîd b. Cübeyr'dir (ö. 94/713). Bir sonraki kuşakta bunları en iyi bilen kişi Amr b. Dînâr'dır (ö. 126/744). Amr hem İbn Abbas'a hem de ashabına "muhabbet duyan" birisiydi. Bir sonraki nesilde İbn Abbas'ın ashabına ve yoluna "muhabbet duyan"lar içinde İbn Cüreyc (ö. 150/767) ve Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) adları geçer.[53]

İbnü'l-Medînî, Medine ve Kûfe'de görüş ve fetvâların bilinçli takibi anlamında "zehâb" fiilini kullanırken, Mekke'de daha zayıf bir aidiyeti ifade eden "muhabbet"i tercih eder. Bu fark, Mekke'nin diğer iki şehirden belli noktalarda geri kaldığını, Medine ve Kûfe birkaç nesil içerisinde doktrin sahibi müçtehit imamlar üretecek fıkhi birikim ve sürekliliğe sahne olurken İbn Abbas'ın görüşleri etrafında şekillenmiş bir ilmî çizginin nesiller boyu güçlenerek devam etmediğine dair bir tanıklık olarak okunabilir.

> c. [Medine]: Zeyd b. Sâbit'in ashabı: Said b. el-Müseyyeb, Urve b. ez-Zübeyr, Kabîsa b. Züeyb, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Ebân b. Osman, Ubeydullah b. Abdullah, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Talha b. Abdullah, Nâfi b. Cübeyr.

49 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 43-44.
50 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 44-46.
51 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 46.
52 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 46. Nehaî'nin tutumu hakkında bir değerlendirme için bk. Muhammet Salih Aslan, *İbrahim en-Nehaî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Hanefî Mezhebine Etkisi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 32-34.
53 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 44. Bu isimlere İbn Ebî Nüceyh de eklenir. bk. *İlel*, 47.

Zeyd b. Sâbit'in ilmini sürdüren ve onun görüşleriyle fetva veren on üç kişi "ashab" olarak nitelenir. Kendisiyle bizzat mülaki olanlar dört kişiden (Kabîsa b. Züeyb, Hârice b. Zeyd, Süleyman b. Yesâr, Ebân b. Osman) ibaretken hepsi bu zümreye dâhil edilmiştir.[54] Mülaki olmayanlar da fıkıh ve ilimde onun yolunu sürdürdüğü için ashab içinde sayılmış olmalılar.

Bir sonraki kuşakta Medine ilmini en iyi bilenler şu isimlerdir: İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Yahya b. Saîd, Ebu'z-Zinâd (ö. 130/748), Bükeyr b. Abdullah el-Eşec.[55] Sonraki kuşakta İmam Mâlik, Küseyyir b. Ferkad, Muğîre b. Abdurrahman ve Abdülaziz b. el-Mâcişûn gelir. Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) de bu tariki sevip benimsediğini (*yuhibbu*) söyleyen İbnü'l-Medînî, dolaylı olarak onu da bu çizgiye yerleştirir.[56]

İbnü'l-Medînî'nin bu üç şehirde teşekkül eden ilim çevreleri hakkında kullandığı ifadeler, hadis rivayet tariklerini esas aldığına işaret etmekle birlikte, fıkhi sürekliliği gösterecek işaretler de taşır. Ne var ki silsileler ehl-i hadis kabulleri doğrultusunda ilerlemekte ve fıkhi çizgilerin ucu muhaddislik yönü ağır basan âlimlere ulaşmaktadır. Mesela Kûfe'de şekillenen ve Nehaî'ye doğru akan ilmî çizgi beklendiği üzere Ebû Hanîfe'ye gelmemekte; Nehaî'den sonra önümüze A'meş - Süfyân es-Sevrî - Yahya b. Saîd el-Kattân hattı çıkmaktadır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden hiç bahsedilmediği gibi Kûfe fıkhı bu şehirle ilgisi hocası Süfyân es-Sevrî ile sınırlı görünen Yahya b. Saîd'in şahsında temsil edilmektedir.

İbnü'l-Medînî'nin ilmî silsilelerin oluşum ve devamlılığı açısından sıralayıp tasnif ettiği isimler, şöyle bir tabakalandırma fikrine sahip olduğunu gösteriyor:

1. Birinci tabaka/kurucu atalar: Üç büyük şehirdeki sahâbî fakihler
2. İkinci tabaka/kurucu ataların "ashab"ları: Üç büyük şehirdeki tâbiîn fakihler
3. Üçüncü tabaka/ashabın ilmini cem edenler: Üç büyük şehirdeki derleyici fakihler
4. Dördüncü tabaka: Cem edenleri takip edenler
5. Müctehit imamlar

Bu tabakalandırmayı Kûfe'ye tatbik ettiğimizde;

1. İbn Mes'ûd
2. Ashabı altı tâbiîn fakihi
3. Altı tâbiîn fakihinin ortak talebesi Nehaî
4. Nehaî'nin öğrencileri ve takipçileri: A'meş ve Ebû İshak
5. Süfyân es-Sevrî

isimleriyle karşılaşırız. Yine Medine'ye tatbik ettiğimizde;

1. Zeyd b. Sâbit
2. Ashabı on iki tâbiîn fakihi
3. On iki tâbiîn fakihinin ortak talebeleri İbn Şihâb vd.
4. İmam Mâlik vd.

54 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 46.
55 Metnin devamında el-Eşecc'in yerine Ebû Bekir b. Hazm zikredilir. bk. Ali b. el-Medînî, *İlel*, 46.
56 Ali b. el-Medînî, *İlel*, 46-47.

isimleriyle karşılaşırız. Kûfe ilim çizgisinin dördüncü tabakada Nehâî'nin öğrencilerine ve beşinci tabakada Kûfe fıkhının referans ismi olarak Süfyân es-Sevrî'ye ulaşmasına mukabil, Medine ilim çizgisi referans isim olarak İmam Mâlik'e dördüncü kuşakta ulaşmaktadır. İbnü'l-Medînî'nin Hicaz ehl-i hadisinin önderi olan Mâlik'in karşısına, Irak ehl-i hadisinin önderi olarak fakihliği de kuvvetli olan Süfyân es-Sevrî'yi yerleştirmesi, kimlerin görülüp öne çıkarılırken kimlerin göz ardı edilip arkaya atıldığını sarahaten göstermektedir.

Büyük sahâbîleri Medine ile sınırlandırıp bu tabakada şehir/bölge ayrımına gitmeyen İbn Habîb, genç sahâbîler tabakasından itibaren Medine'ye ilaveten Kûfe, Basra, Mekke, Şam ve Mısır başlıklarını açar ve fakihleri yetiştikleri bölgelere göre tasnif eder.[57] İbn Habîb'in kitabı daha önceki metinlerden farklı olarak yalnızca fakihlerin listelendiği bir eser olduğu için her nesil ve bölgede merkeziyet fıkhi etkinliktedir. Her tabakada ilk sırada Medine zikredilmekte, diğer şehirler Medineli fakihlerin denkleri (*nuzerâ*) olarak kendilerine yer bulmaktadır. Yani İbn Habîb fıkıh tarihini Medine merkezli bir ilmî yolculuk olarak takdim etmek istediği için bütün tabakalarda ilk olarak Medine'de yetişen zevatı sunmakta, diğer şehirlerin fakihlerini bunlarla akranlıklarına göre konumlandırmaktadır. Bu bakışın, fıkhı esasen kendisinin de bir takipçisi olduğu İmam Mâlik önderliğindeki Medine ilim çizgisinde şekillenen bir disiplin olarak görme eğiliminden kaynaklandığı açıktır.

Medineli tâbiîn fakihlerini sahabeden belli bir ismin ashabı olarak nitelemeyen İbn Habîb, Kûfelileri İbn Mes'ûd'un ashabı diye niteler. Bu tarz bir ilişkilendirmeyi sadece Kûfe'de yapan İbn Habîb, diğer şehirlerde yetişen tâbiîn âlimlerini belirli isimlere nispet etmez. Temsil değeri yüksek olduğu için Medine ve Kûfe şehirleri için sunduğu tabakaları aşağıda sunmak istiyorum:

*Sahabe Fukahâsı*
1. Tabaka: Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Muaz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit
2. Tabaka: İbn Abbas, İbn Ömer

*Medine Fukahâsı*
3. Tabaka: Ali b. el-Hüseyin, Saîd b. el-Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Urve b. Zübeyr, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ebû Bekir b. Süleyman, Ebû Bekir b. Muhammed, Ubeydullah b. Abdullah
En fakihleri: Saîd b. el-Müseyyeb ve Süleyman b. Yesâr
4. Tabaka: Abdurrahman b. el-Kâsım, Hişam b. Urve, Muhammed b. el-Münkedir, Cafer b. Muhammed, Zeyd b. Eslem, Ebû Hâzim, İbn Şihâb, Yahya b. Saîd, Rebîa b. Ebî Abdurrahman, Abdullah b. Yezid b. Hürmüz
En fakihleri: Rebîa b. Ebî Abdurrahman ve Abdullah b. Yezid b. Hürmüz
5. Tabaka: Mâlik b. Enes, Abdülaziz b. Ebî Seleme (el-Mâcişûn), Abdullah b. Ömer b. Hafs, Muhammed b. Abdurrahman b. Ebî Zi'b, Muhammed b. İmrân, Ebû Bekir b. Meysere,

57 bk. Husrî, "Nâşirin Girişi", 33. Kendisi de Endülüs'te yetişen bir âlim olan İbn Habîb memleketini fıkıh tabakâtına son tabakada, genç tebe-i tâbiîn kuşağında eklemler. İbn Habîb gerek seçtiği şehirler gerekse yaptığı sıralamada bir fikri takiple hareket ederek, fıkıhta en ileri gelişmelerin yaşandığı ve daha çok fakihin yetiştiği şehirleri seçmiştir.

Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Abdullah b. Ziyad b. Sem'ân, Muhammed b. İshak b. Yesâr
En fakihleri: Mâlik b. Enes ve Abdülaziz b. Ebî Seleme[58]
6. Tabaka: Mâlik'in ashabı olan Muğîre b. Abdurrahman, Muhammed b. İbrahim b. Dînâr, Abdülaziz b. Ebî Hâzim, Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî, Süleyman b. Bilal, Osman b. İsa b. Kinâne, Abdullah b. Nâfi, Ma'n b. İsa, Mutarrif b. Abdullah, Abdülmelik b. el-Mâcişûn
En fakihleri: İbn Kinâne ve İbnü'l-Mâcişûn

*Kûfe Fukahâsı*
3. Tabaka: Alkame, Mesrûk, Rebî b. Huseym, Esved, Ebû Abdurrahman, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Ebû Cuhayfe, Rab'î b. Hirâş, Sıla b. Züfer, Amr b. Utbe
4. Tabaka: Nehaî, Ş a'bî, Ebu'ş-Ş a'sâ, Ebu'l-Buhterî, Sa'd b. Ubeyde, Mâlik b. Hâris, Sâlim b. Ebi'l-Ca'd, Ebu'd-Duhâ el-Hemedânî, İbrahim b. Yezid, Nuaym b. Ebi'l-Hind
En fakihleri: Nehaî ve Ş a'bî
5. Tabaka: Habîb b. Ebi Sâbit, Hakem b. Uteybe, Amr b. Abdullah es-Sebî'î, Hammâd b. Ebî Süleyman, A'meş, Muhalled b. Sa'd, Mansur b. Mu'temir, Abdülmelik el-Arzemî, Ebû Hanîfe
6. Tabaka: Süfyân es-Sevrî, Vebra b. Abdurrahman, Husayn b. Abdurrahman, Kâsım b. Abdurrahman, Muhammed b. es-Sâib, Muhammed b. Ubeydullah, Leys b. Ebî Selîm, Şerîk b. Abdullah, Yûnus b. Ebî İshâk, Ebû Yûsuf
En fakihleri: Süfyân es-Sevrî ve Ebû Yûsuf[59]

İbn Habîb, listelediği bütün şehir ve bölge fakihleri hakkında önemli değerlendirmeler yapmakla birlikte, ilk iki asırda fıkhın yoğrulduğu iki merkez konumundaki Medine ve Kûfe ulemâsı hakkındaki cümleleri perspektifini açıkça ortaya koymaktadır. Medine fıkhı beşinci ve altıncı tabakalarda beklendiği gibi İmam Mâlik ve ashabı ile taçlanırken Kûfe fıkhı söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe ve ashabının hiçbir merkezî vasfı öne çıkarılmaz. Ebû Hanîfe içinde anıldığı tabakada son sıraya konmuş, bu tabakanın en fakihlerinin kim olduğuna işaret eden bir ek kayıt da getirilmemiştir. Kûfe'de en etkin ilim ve fıkıh halkası olarak bilinen re'y meclisinin üyeleri bir sonraki tabakada yine öne çıkarılmaz. Bu tabakanın en fakih iki ismi olarak Süfyân es-Sevrî ile birlikte Ebû Yûsuf zikredilmişse de Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine Mâlik'in öğrencilerinde olduğu gibi hususi bir önem atfedilmez.

İbn Habîb'in metni andığı ve de anmadığı isimler dolayısıyla merkezî şehirlerin dışında kalan bölgelerdeki fıkhi silsilelerin oluşumu hakkındaki kanaatlere de sahne olmaktadır. Mesela büyük tâbiîn kuşağından itibaren kitaba dâhil edilen Mısır'da Leys b. Sa'd anılırken Şâfiî'nin ismi geçmemektedir. Endülüs artık rüştünü ispat etmiş bir bölge olarak son tabakada listelere dâhil olurken Horasan'a başlık açılmamıştır. İbn Habîb'in son cümleleri, fıkhın seyrine dair taşıdığı ümitsizliği şöyle açığa vurur:

58 Bu iki isimden hangisinin fıkıhta daha ileri olduğu hususunda ihtilaf olup Iraklılar Abdülaziz b. Ebî Seleme'yi daha önde görürken, Medineliler Mâlik'i önde görür. İbn Habîb, Mâlik'in "bahis"te bulunan, İbn Ebî Seleme'nin ise ona muvafakat eden bir âlim olduğunu söyler. bk. İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 115.

59 İbn Habîb, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 57-137.

> Sonra tabakalar kesildi, fakihler azaldı; ilim, fıkıh, hilm, mürûet bütün beldelerde zayıflayıp inceldi ve kötü şartlarda yaşayan çok az sayıda fakih kaldı. Bu yüzden ümmetin başı sıkıntıya girdi, belalar geldi. İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn.[60]

İbn Zencûye'nin eseri sayıca en fazla fakihin geçtiği kitap olup Medine, Mekke, Kûfe ve Basra'da farklı tabakalar altında yüze yakın fakihin adı anılır. Medine'de tâbiîn tabakasında zikredilen yedi fakihin beşi fukahâ-yi seb'adan olup altıncısı Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan, yedincisi Kabîsa b. Züeyb'dir.[61] Muhtelif alıntılar yoluyla fukahâ-yi seb'anın adları geçer ancak bunlar uzlaşıyla elde edilmiş bir liste hâlinde sunulmaz.[62] İbn Zencûye, Zührî hakkında övgü dolu ifadeler naklettikten sonra devam eden tabakada Yahya b. Saîd ve Rebîa b. Ebî Abdurrahman'ı, sonraki tabakada ise İmam Mâlik, İbn Mâcişûn, İbn Ebî Zi'b ve Ubeydullah b. Ömer'i zikreder.[63] Ne Mâlik ne de diğer isimler hakkında herhangi bir değerlendirme aktaran İbn Zencûye sadece isimleri saymakta, fıkhın gelişimine dair herhangi bir izaha yer vermemektedir.

İbn Zencûye, Mekke fukahâsından sadece tâbiînin ilk tabakasında bahseder.[64] Bu tabakada Mekkeli tâbiîn fakihleri İbn Abbas'ın ashabı olan şu isimlerdir: Said b. Cübeyr, Atâ b. Ebî Rebâh, Tâvus b. Keysân, Mücahid b. Cebr, İkrime, Ubeydullah b. Abdullah ve Câbir b. Zeyd.[65] İlk tabakada Mekkeli fakih ve muhaddisleri ayıran İbn Zencûye, sonraki tabakalarda bunu yapmaz ancak zikrettiği isimlerden İbn Cüreyc'in fakihliğine hususen değinir.[66] Süfyân b. Uyeyne ve Müslim b. Halid'in bulunduğu dördüncü tabaka ile Mekke âlimleri bitmekte olup her iki ismin öğrencisi olan Şâfiî'nin adı bu kitapta da anılmaz.[67]

İbn Zencûye'nin Medine'nin ardından en önemli ilim şehri olan ve fıkıh tarihinde merkezî bir konuma sahip bulunan Kûfe hakkındaki tespit ve değerlendirmeleri birçok açıdan karakteristik bir bakışı yansıtır. Bu şehrin tabakaları, İbrahim en-Nehaî'nin İbn Mes'ûd'un ashabı olarak saydığı altı ismin anılmasıyla başlar.[68] Gerek en çok tabakanın burada bulunması gerekse fıkıh tedvinine ev sahipliği yapan şehir olması hasebiyle Kûfe tabakâtı bütünüyle sunulacaktır.

---

60 İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 137.

61 İbn Zencûye, Medineli tâbiûn fakihleri hakkındaki muhtelif tespit ve değerlendirmeleri aktarır ve içinde Ömer b. Abdülaziz ve Zührî'nin bulunduğu muhtelif sayılarda fakihlerden oluşan farklı listeler sunar. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 100.

62 bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 92-95.

63 bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 100-113.

64 Bu başlıkta ilk olarak içlerinde Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu muhtelif âlimlerin Mekkeli fakihler hakkındaki değerlendirmeleri nakledilir. Mesela Heysem b. Adî aracılığıyla İbn Ayyâş'tan aktardığı bir değerlendirmeye göre, İbn Mes'ûd'un ashabının ardından fıkıhta en ileri olanlar İbn Abbas'ın ashabıdır. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 119.

65 İbn Zencûye, Câbir b. Zeyd'i bu tabaka içinde zikretmekle birlikte, İbn Abbas'ın ashabı içinde değil, daha önce münferiden anar. Ubeydullah b. Abdullah'ın ismi daha önce Medine'de de geçmişti. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 120-121.

66 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 125 (üçüncü tabaka).

67 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 126-127.

68 Nehaî'ye göre İbn Mes'ûd'un ashabı Alkame, Esved, Abîde, Mesrûk, Hâris b. Kays, Amr b. Şurahbil'dir. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 128.

*Kûfe Fukahâ Tabakâtı*

1. Tabaka: Alkame, Abîde es-Selmânî, Mesrûk, Esved, Şurayh b. el-Hâris, Amr b. Şurahbil, Hâris b. el-Ezma‘, Abdurrahman b. Ebî Leylâ
2. Tabaka: Nehaî, Şa‘bî, Said b. Cübeyr, Abdullah b. Said b. Cübeyr.[69]
3. Tabaka: Hakem b. Uteybe, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Ma‘şer, Kâsım b. Abdurrahman.[70]
4. Tabaka: Hâris b. Yezîd, Mansur b. el-Mu‘temir, A‘meş, Muğîre b. Miksem, Fudayl b. Amr, Âsım b. Behdele.[71]
5. Tabaka: İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme, Haccâc b. Ertât, Ebû Hanîfe.[72]
6. Tabaka: Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Sâlih, Şerik b. Abdullah.[73]
7. Tabaka: Hafs b. Gıyâs, İsa b. Yûnus, Züfer b. Hüzeyl, Yahyâ b. Zekeriyyâ.[74]
8. Tabaka: Vekî‘ b. el-Cerrâh, Yahyâ b. Âdem.[75]

Bu tabakalar ve sunulan isimler, bir ehl-i hadis âliminin fıkhın gelişimi ve erken temsilcilerine bakışına dair çok açık veriler barındırmaktadır. Mesela ashab kelimesi sadece sahâbîlerin öğrencileri için kullanılmakta, aktarılan övgü dolu tanıklıklarla Nehaî'nin ismi öne çıkarılmakta, Nehaî ile Şa‘bî arasında re'y ve âsâr bilgisi açısından mukayese yapılmakta, Nehaî'den sonraki tabakalarda ilk olarak ehl-i hadise yakın şahsiyetler anılmakta, Ebû Hanîfe kendi tabakasında son sırada zikredilmekte, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine özel bir atıf yapılmayıp Süfyân es-Sevrî ve muhaddis kimlikleriyle de tanınan âlimler takdim edilmektedir.

Fukahâsı ile muhaddisleri ayrılan şehirlerden bir diğeri Basra olup burada sunulan isimlerle İbn Abbas arasında bir bağlantı kurulur. Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Câbir b. Zeyd, Katâde b. Diâme, Eyyüb es-Sahtiyânî, Osman el-Bettî, İbn Avn, Yunus b. Ubeyd, İbn Ebî Arûbe, Şu‘be, Hammâd b. Ebî Seleme, Hammâd b. Zeyd, Abdurrahman, Ebû Âsım ed-Dahhâk, Yahya b. Saîd el-Kattân bu şehrin fakihleridir.[76] Mısır'da Yezîd b. Ebî Habîb, Leys b. Sa‘d, İbn Vehb gibi tanınmış birçok âlimi fakihler arasında sayan İbn Zencûye, Şâfiî'ye burada da yer vermez. Bu durum, Şâfiî'nin emsârdan herhangi birini temsil eden ve yerel karakteri baskın bir âlim olarak görülmediğine işaret ediyor olabilir. Beklendiği üzere Şam'da fıkhın ilerleyişi Evzâî'ye uzanmaktadır.[77]

Nesâî'nin tesmiye listesinde öne çıkan şehirler olan Medine, Mekke, Kûfe ve Basra'da sunduğu ve ilmî silsileleri belirgin kıldığı tabakaları aktararak bu başlığı sonlandıralım:

69 İbn Zencûye, Heysem b. Adî aracılığıyla Mücâlid'den bu isimleri nakleder. Mücâlid, İbn Mes‘ûd'un ashabından sonra Kûfe'de fıkhı bu kimselerin sürdürdüğünü belirtir. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 145.

70 İlk üç ismi Heysem b. Adî sayarken, dördüncüsünü İbn Zencûye kendisi eklemiştir. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 151.

71 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 160.

72 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 168-169.

73 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 177.

74 Bu tabakada Ebû Hanîfe'nin ashabına özel bir atıf yapılmaz ve sadece Züfer'in adı zikredilir. bk. İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 182.

75 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 184.

76 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 187-222.

77 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 247.

*Medine Fukahâsı*
1. Tabaka: Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Âişe
2. Tabaka: Said b. el-Müseyyeb, Urve b. ez-Zübeyr, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdullah, Süleyman b. Yesâr, Hârice b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Ali b. el-Hüseyin, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali, Ömer b. Abdülaziz
3. Tabaka: Abdullah b. Yezid b. Hürmüz, İbn Şihâb, Rebîa b. Ebî Abdurrahman, Ebu'z-Zinâd, Yahya b. Saîd
4. Tabaka: Mâlik b. Enes, Abdülaziz b. Ebî Seleme el-Mâcişûn
5. Mâlik'in ashabı:
a. Medineliler: Abdülmelik b. Abdülaziz el-Mâcişûn
b. Mısırlılar: İbnü'l-Kâsım, Eşheb b. Abdülaziz

*Mekke Fukahâsı*
1. Tabaka: Atâ, Tâvus, Mücâhid, Said b. Cübeyr, Câbir b. Zeyd, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe
2. Tabaka: Amr b. Dînâr, İbn Cüreyc, Süfyân b. Uyeyne
3. Tabaka: Müslim b. Hâlid (*hadiste güçlü değildir*), Said b. Sâlim el-Kaddâh
4. Tabaka: Şâfiî
Şâfiî'nin ashabı (*herhangi bir şehirle anmadan*): Müzenî, Ebû Sevr, Büveytî, İbn Ebi'l-Cârûd, Humeydî

*Kûfe Fukahâsı*
1. Tabaka: Hz. Ali, İbn Mes'ûd
2. Tabaka: Alkame, Esved, Amr b. Şurahbil, Ebû Meysere, Abîde es-Selmânî, Şurayh, Mesrûk, Abdullah b. Utbe
3. Tabaka: Âmir b. Şerâhîl (eş-Şa'bî), İbrahim en-Nehaî
4. Tabaka: Hakem (b. Uteybe), Hammâd b. Ebî Süleyman (Hakem, *hadiste daha güçlüdür: esbet*), Mansur b. el-Mu'temir, Muğîre b. Miksem
5. Tabaka: İbn Şübrüme, İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe (*hadiste güçlü değildir*)
6. Tabaka: Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Sâlih b. Hay
Ebû Hanîfe'nin ashabı: Züfer, Ebû Yûsuf, Âfiye b. Yezid, Esed b. Amr
Süfyân'ın ashabı: Abdullah b. el-Mübârek, Vekî' b. el-Cerrâh, Ebû İshâk el-Fezârî, Abdurrahman b. Mehdî, Dahhâk b. Müzâhim
Hasan b. Hay'ın ashabı: Hamîd (Humeyd?) b. Abdurrahman er-Ruâsî, Yahya b. Âdem

*Basra Fukahâsı*
1. Tabaka: Ebû Musa el-Eş'arî, İmran b. Husayn
2. Tabaka: Hamîd b. Abdurrahman el-Hımyerî, Mutarrif b. Abdullah
3. Tabaka: Hasan el-Basrî, İbn Sîrîn, Câbir b. Zeyd,[78] Ebû Kılâbe
4. Tabaka: Eyyûb es-Sahtiyânî, Yunus b. Ubeyd, Osman el-Bettî
5. Tabaka: Ubeydullah b. el-Hasen el-Kâdî, Hammâd b. Zeyd, Bişr b. el-Mufaddal
6. Tabaka: Muaz b. Muaz el-Anberî, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî
7. Tabaka: Hilal b. Yahya er-Re'y

78 İbn Abbas'ın ashabı arasında da adı geçmişti.

## Yeni Ülkeler ve Şehirler: Emsâr ve Fakihleri

Hicri III. ve IV. asırda şehir/bölge ayrımına göre yazılmış tesmiye ve tabakât kitaplarında yer alan ilim merkezleri sırasıyla şöyledir:

> *İbn Sa'd*: Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Yemâme, Bahreyn, Kûfe, Basra, Vâsıt, Medâin, Bağdat, Horasan, Rey, Hemedân, Kum, Enbâr, Şam, Cezire, Avâsım, Suğûr, Mısır, Eyle, Afrika, Endülüs
> *İbn Habîb*: Medine, Kûfe, Basra, Mekke, Şam, Mısır, Endülüs
> *İbn Zencûye*: Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Yemen, Yemâme, Tâif, Mısır, Filistin, Dımaşk, Humus, Cezîre, Horasan
> *Nesâî*: Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Mısır, Horasan[79]

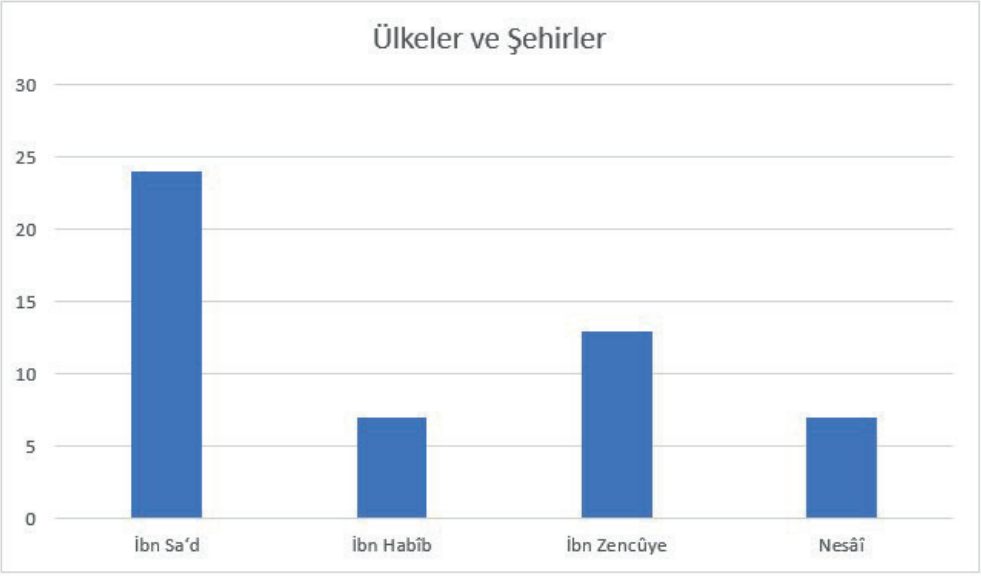
Müelliflerin açtıkları başlıklar ve takip ettikleri sıralamalar ilk nesillerde fıkhın seyrini hangi nazarla takip ettiklerine dair unsurlar taşır. İbn Sa'd'ın fukahâyı öncelemeyen eseri bir kenara bırakıldığında diğer kitapların fıkhî bir izleği takip ederek ilerlediğini söyleyebiliriz. Bütün kitaplarda ilk sırada Medine'ye yer verilmesi şaşırtıcı değildir. İbn Zencûye ve Nesâî ikinci şehir olarak yine beklendiği üzere Mekke'yi anarken, İbn Habîb fıkıhtaki gücü ve merkeziyetini dikkate alarak Kûfe'yi ikinci sıraya yerleştirir. İbnü'l-Medînî şehir/bölge ayrımını başlık düzeyinde yansıtmamakla birlikte Medine, Kûfe ve Mekke'deki tabakalardan bahsederek Kûfe fıkıh çizgisine ikinci sırada yer verir.

İbn Sa'd'ın ardından en çok başlık açan müellif İbn Zencûye'dir. Kitabını 13 bölgeye göre tasnif eden yazar bunlardan sadece dördünde (Medine, Mekke, Kûfe ve Basra) fakihler için müstakil başlık açmış, diğer merkezlerde ulemâdan genel olarak bahsetmiştir. İbn Zencûye, ilgili başlıkların girişinde bölge fakihleri hakkında nakle dayalı değerlendirmelerde bulunurken ilk kuşaklarda fıkhi bilginin gelişim ve yayılma haritasına dair veriler sunar. Mesela biri Medineli diğeri Mekkeli iki isimden naklettiği cümleler, fıkhın esas gelişim yerinin Kûfe olduğu ve Hicaz'ın Irak'ı takip ettiğinin itirafı gibidir. Medineli âlimlerden Yunus b. Yezîd, "İbn Şihâb'a sorduğumuz sorular, Nehaî'den bize ulaşan meselelerin ötesine geçmezdi." demişken; Mekkeli âlimlerden İbn Cüreyc "Biz Atâ b. Ebî Rabâh'ın ilmine erişme ve bu ilmi kendisinden çıkarıp alabilmeye ancak Haccac b. Ertât ve İbn Ebî Leylâ [Mekke'ye] gelince muvaffak olabildik. Onlar bize Kûfe'de üretilen fıkhî meseleleri (*el-mesâil el-Kûfiyye*) getirdiler, biz de Atâ'ya bunları arz edip kendisinden cevaplarını aldık." demiştir.[80] Bu cümleler, fıkıhta konu edilen meselelerin ve ictihâdî tartışmaların Kûfe'de şekillenip diğer ilim merkezlerine doğru yayıldığıyla ilgili birinci elden tanıklıklardır.

79 Bu kitaplara İbn Hibbân'ın *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*'ını da ekleyebiliriz. Yazılış amacı ile tasnif ve sistematiği diğer eserlere göre farklılık arz eden bu kitapta yer alan şehir ve bölgeler sırasıyla şöyledir: Medine, Basra, Şam ve etrafı, Mısır ve canipleri, Yemen ve tâbileri, Horasan.

80 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 146.

İbn Zencûye'nin bir tabakada fukahâ ile muhaddisleri ayırırken takip eden tabakada bunu terk etmesi, fıkhın o şehirdeki seyri ve ilerleme-gerileme çizgileri hakkında fikir verir. Mesela Mekke'de ilk tabakada bulunan bu ayrımın sonraki tabakalarda kayboluşu, anılan âlimlerin yeri geldikçe fıkhi yönlerine değinmekle yetinilmesi, şehrin zaman ilerledikçe fıkıhtaki gücü ve müstakilliğini yitirdiği anlamına gelebilir. Yine buradaki atıflar ve ilişkilendirmeler şehrin zamanla Medine'nin etki sahasına girdiğini göstermektedir. İbn Habîb, kendi mensup olduğu ilmî çizgiyi öne çıkararak Mısır ve Endülüs'ü Medine fıkhına raptetmiştir. Mısır ulemâsının beşinci ve altında tabakalarında zikredilen isimler İmam Mâlik'in öğrencileri iken Endülüslü âlimler de Mısırlılarla bağlantılıdır. Nesâî de Medine'nin beşinci tabakasında İmam Mâlik'in ashabını sunarken Medineliler ve Mısırlılar diye ikiye ayırmaktadır.




**Grafik 2.** Tabakâtlarda Yer Alan Ülke ve Şehir Sayıları

Tabakâtlarda başlık açılan bütün bölgelere aynı önem ve ağırlıkta yer verilmemesi, fıkıhtaki seyri dikkate alan müelliflerin ilim muhitlerini merkez ve çevre şehirler diye ikiye ayırarak ilerlediklerini düşündürür. Medine ile Kûfe bütün eserlerde merkez şehirler olarak kabul görürken Mekke ve Basra kimi zaman ikincil hâle gelmekte, Mısır ve Horasan da belli merkezlerin takipçisi olarak sunulmaktadır. Mesela kendi müstakil fıkhi hareketini çıkaramayan Basra, daha merkezî şehirlerle irtibatlandırılmaktadır. İbn Zencûye, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn gibi âlimleri İbn Abbas'la alakalandırmakta ve Basra ulemâsını ikinci tabakadan itibaren Mekke'ye bağlamaktadır.[81] Yine İbn Zencûye Horasan ulemâsını ayrı bir başlık altında sunarken, öğrencisi

81 İbn Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, 187.

Müslim'in *Tabakât*'ında Horasan ricâli Basra ve Kûfelilere dâhil edilir.[82] Bu tutumun örtük olarak İbn Zencûye'de de mevcut olduğu söylenebilir zira özellikle ilk tabakalarda sıraladığı kişilerin geçmişlerinde Basra ve Kûfe bağlantıları barizdir. Mısır da Medine ile irtibatları güçlü olarak sunulmakta ve İmam Mâlik'ten itibaren çok daha açık bir şekilde bu çizgiye yerleştirilmektedir. Nesâî'nin Mâlik'in ashabını Medineliler ve Mısırlılar diye ikiye ayırıp buradan itibaren Medine ile daha bariz bir şekilde ilişkilendirmesi de böyledir. Bütün bunlar, tabakât müelliflerinin temsil ettikleri ilim zihniyetine bağlı olarak kendi bulundukları tarihten geriye doğru bakarak bir tasvir yapmaya çalışmalarıyla da alakalıdır. Kimi hassasiyetlerle çevreli bu bakış, onları kimi zaman hatalı tespitlere götürebilmiş ve tarih yazım metodolojisi açısından sorunlu bir üslup benimsemelerine neden olmuştur.

Tabakât metinlerindeki bölgesel anlatılar coğrafi genişlik ve bunun doğal sonucu konumundaki üstat farklılığının ötesine geçmez. Medine fıkıh çizgisinin Kûfe fukahâsından veya Şam fıkıh çizgisinin Mekke fukahâsından hangi hususlarda farklılaştıkları, fıkıh anlayışlarının şehir/bölgelere göre ne gibi değişkenlikler sergilediği ve doktriner gelişmelerin ayrım noktaları hakkında kitaplar bir şey söylemez. Tabakâta dayalı fıkıh tarihi anlatımı, ilk nesillerdeki hoca-talebe münasebetlerini serdetmenin ötesine neredeyse hiç geçmemektedir.

## Fıkıh Teşekkül Ederken Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Ayrışması ve Arap-Mevâlî Rekabeti

İlk tabakât yazarlarının ilmî mesailerinin hadis etrafında şekillendiğine değinilmişti. İslami ilimlerin teşekkül sürecine birçok açıdan etki eden ehl-i re'y-ehl-i hadis ayrışmasında muhaddislerin tutumu malumdur. Bahsi geçen müelliflerden İbn Sa'd siyer ve tarih yazıcılığında öne çıkarken İbn Habîb hadis ve tarihin yanı sıra fıkıh ve ahlak sahalarında da eserler bırakmış bir Mâlikî fakihidir. İbnü'l-Medînî ve Nesâî faal birer ehl-i hadis temsilcisi iken İbn Zencûye de rivayet esaslı fıkıh yazımını temsil eden eserler vermiştir. Tabiatıyla bu durum tabakâtlarda ehl-i hadis bakış açısının baskın olmasına yol açmıştır.

Tabakât ve tesmiye literatürünün bu ilk örnekleri, fıkhı Hz. Peygamber ve ilk nesillerden rivayet edilen bilgilerin takibiyle anlamlı kılarken bu hatta konumlanmış fakihleri idealize ederler. Bu tutum metinlerin ruhuna işlemiş ancak açık bir tartışma konusu hâline getirilmemiştir. Ehl-i re'y-ehl-i hadis ayrışmasında öne çıkan temalar ve münakaşa hatları kitaplara yansımadığı gibi kimlerin ehl-i re'y kimlerin ehl-i hadis temsilcisi olduğuna işaret etme gereği dahi duyulmamıştır. Buna mukabil müellifler ustalıklı değiniler ve dönem okurlarınca ne kastedildiği kolaylıkla anlaşılacak imalar üzerinden re'y yanlısı fakihleri ikincil konuma düşürmeyi ihmal etmemiş; bunu da ağırlıklı olarak hadis bilgileri hakkındaki değerlendirmelerle yapmışlardır. Hadis ve fıkıh bilgisi aynı güçte görülen âlimler hakkında ayrıştırıcı bir tabir kullanılmazken hadiste zayıf olduğu düşünülen şahsiyetlere hususen değinilmektedir.

82 Gökçe, "İbn Zencûye", 46.

İbn Sa‘d’dan Nesâî’ye kadar hemen bütün müelliflerde ehl-i hadisi öne çıkarıp re’y fakihlerini ikincil konuma düşürme eğilimi barizdir. İbn Sa‘d, Kûfe’nin beşinci tabakasında yer verdiği Ebû Hanîfe’nin kısa hâl tercemesini, “Hadiste güçlü değildir.” diyerek sonlandırmadan edemez.[83] Nesâî de ilave bilgiler içermeyen tesmiye türünde bir metin yazmasına rağmen sıra Ebû Hanîfe’ye gelince, “hadiste güçlü değil” demekten geri durmaz. Bu değerlendirmeye Ebû Hanîfe ile birlikte yine Kûfe fakihlerinden İbn Ebî Leylâ ve Mekke fakihlerinden Müslim b. Hâlid hakkında da başvurur. Kûfe’nin Ebû Hanîfe öncesindeki tabakasında andığı fakihlerden Hakem ile Hammâd’ı karşılaştırarak, “Hakem, hadis birikimi açısından daha güçlüdür (*esbet*).” demesi de kayda değerdir.[84]

Re’y karşıtı bu tutumun tezahür ettiği bir diğer tema, Nehaî sonrasında Kûfe fıkıh çizgisi için belirlenen istikamettir. Nehaî, akidedeki kabulleri ve genel tutumu itibarıyla ehl-i hadis çevrelerince sevilip benimsenmiş bir âlim iken Kûfe fıkhının ondan sonraki temsilcileri arasında başta Mürcie olmak üzere farklı ekollere nispet edilen simalar çıkmış ve bu durum ehl-i hadis yanlısı âlimlerin şehre bakışına menfi yönde tesir etmişti. Mesela İbn Zencûye kendisi de Kûfeli olan İbn Ebî Leylâ’nın Nehaî ile Şa‘bî hakkındaki bir değerlendirmesini nakleder. İbn Ebî Leylâ bu iki âlimi mukayese ederken ilkinin “kıyas sahibi”, ikincisinin de “âsâr sahibi” olduğunu söyler. Bu mukayese re’ye yönelik herhangi bir olumsuz ima içermezken sonraki nesiller için bunu söylemek zorlaşacaktır. Aynı müellif ilgili tabakada Kûfe fakihlerini sayarken ilk sırada İbn Ebî Leylâ’yı anmakta; İbn Şübrüme ve Haccac ile devam edip son sırada Ebû Hanîfe’ye yer vermektedir. Keza devam eden tabakalarda Ebû Hanîfe’nin ashabından bazı isimler anılsa da kendilerinden bir zümre olarak bahsedilmemektedir.[85] Medine fukahâsının en önemli isimlerinden birisi olan ve re’y ile anılan Rebîa b. Abdurrahman’ın (*Rebîatürre’y*) niçin böyle anıldığı izah edilirken, İbn Habîb onu sistematik re’yden özenle uzak tutar ve çok konuştuğu için bu unvanı aldığını söyler.[86] Bu müdahale, Medineli âlimleri zemme konu re’yden koruma hassasiyetinden ileri gelmiş olmalıdır. İbn Sa‘d da İbn Cüreyc ile hocası arasında geçen, rivayete dayalı bilgiyle çıkarıma dayalı bilgiyi birbirinden ayıran bir diyalog nakleder. İbn Cüreyc, hocası bir şey söylediğinde, “İlim mi, re’y mi?” diye sorduğunu; rivayete dayalı bir bilgi aktarıyorsa bunu “ilim” diye nitelerken, çıkarıma dayalı bir bilgi aktardığında buna “re’y” dediğini belirtir.[87]

Tabakât kitapları nesillere göre takip edildiğinde tâbiîn kuşağından itibaren mevâlînin fukahâya dâhil edildiği görülür. Mesela İbn Habîb, genç tâbiîn tabakasında Medine’nin fıkıhta en ileri iki isminin mevâlîden olduğuna hususen değinir.[88] Yine İbn Habîb’in nakle değer gördüğü, Kûfe fukahâsından İsa b. Musa ile İbn Ebî Leylâ arasında geçen bir konuşmada,

83 Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Tesmiyetü fukahâi’l-emsâr min ashâbi Resûlillah (sav) ve men ba’dehum*, nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyid (Haleb: Dâru’l-va’y, 1369), 128.

84 Nesâî, *Tesmiyetü fukahâi’l-emsâr*, 128.

85 İbn Zencûye, *Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn*, 168-184.

86 İbn Zencûye, *Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-muhaddisîn*, 84.

87 İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 2/332.

88 Bunlar Rebîa b. Ebî Abdurrahman ve Abdullah b. Yezid b. Hürmüz’dür. bk. İbn Habîb, *Tabakâtu’l-fukahâ*, 84.

tâbiîn fakihlerinin hemen tamamının mevâlîden olduğuna dikkat çekilmekte ve İsa b. Musa bu durum karşısında duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Kitapta, aynı konuşmanın Medine fukahâsından Zührî ile Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervan arasında geçmiş versiyonu da nakledilir.[89] Zührî'nin taraf olduğu ve İbn Sa'd tarafından nakledilen bir konuşma erken dönemde mevâlîye karşı bir tutumun şekillenmekte olduğuna dair ima içerir. Zührî'ye mevâlîden hadis rivayet etmediği yönünde bir iddia olduğu söylenince şöyle karşılık vermişti: "Tabii ki onlardan hadis rivayet ediyorum ancak muhacirler ve ensarın evlatlarından gelmişse onların rivayetlerine dayanırım, başkalarını neyleyim?"[90] İbn Habîb'in Ebû Hanîfe'nin bulunduğu nesildeki Kûfe fakihlerini sayarken hangi kabilelerin mevlâsı olduklarını tek tek belirtmesi de dikkat çeker.[91]

Tabakât kitapları, uzun uzadıya tartışmaya açmasa da erken dönemde ulemâyı meşgul eden ve ilmî gelişmelere muhtelif açılardan etkisi bulunan konulara dair verilere de sahne olmuştur. Emevî halifelerinin ilmî yetkinlikleri, fakihlerin dindarlığı ve zâhidâne yaşamlarına dair nakiller bu açıdan dikkat çeker. Mesela İbn Habîb, Ömer b. Abdülaziz'i Şam fukahâsı içinde sayar.[92] Aynı müellif, tâbiîn fakihlerini saydıktan sonra dindarlıkları ve zühtleriyle ilgili başlıklar açar ve birçok nakilde bulunur. Burada fakih kimliği, gerçek fakihin hangi nitelikleri taşıması gerektiği gibi hususlarda açık göndermeler ve devrin fukahâsına yönelik eleştirel bir tutuma rastlanmasa da rivayetlerin peş peşe aktarılması yazarın bir tutumu gündeme taşımaya çalıştığına işaret ediyor olmalıdır.[93]

## Değerlendirme ve Sonuç

Hicri II. yüzyılda başlayan tabakât yazımı, fakihleri konu edinen metinlerle yeni bir boyut kazanmıştır. İlk tabakât metinleri genel ilmî hareketlerle uyumlu olarak fıkıh ve hadis âlimlerini birlikte ele alır. Bu tutum, iki ilmin henüz mahiyetçe birbirinden ayrışmadığına dair bir telakkiye yaslanabileceği gibi söz konusu metinleri kaleme alan müelliflerin fakih kimliğine dair bakış ve beklentilerini yansıtıyor da olabilir. Bu müellifler, hadis gibi fıkhı da nesilden nesle aktarılan bir ilmî etkinlik alanı olarak telakki etmişlerdir. Bu ilk metinlerde yapılan ayrımlar ve sıralanan tabakalar, hadis ravilerinin sıralanışı gibi fakihlerin de nesiller boyu birbirine eklenerek devam eden bir zincirin halkaları hâlinde sunuluşuna sahne olur. Hicri ilk iki asrın ricâlini bir bütün olarak sunan ilk kapsamlı eser olan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) tabakâtı, fıkıh bilgileriyle öne çıkan sahâbî ve tâbiîn âlimlerinden bahsederken benzer bir tutumla tarihî sürekliliği öne çıkarır. Fakihlere hususi bir ilgi atfeden Ali b. el-Medînî'nin (ö. 234/848-49) sunduğu ayrım ve tabakalandırma, ilmî etkinliğe sahne olan bölgeler ve şehirler arasındaki fıkhî ayrışmayı yine sahâbîlerde köklendirme temayülünü yansıtır.

89 İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 112-113.
90 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/334.
91 Mesela Ebû Hanîfe, Rebîa kabilesinin mevlâsıdır. bk. İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 116-117.
92 Mekhûl ile Abdülmelik b. Mervan arasında geçen bir diyalog için bk. İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 92-93.
93 İbn Habîb, *Tabakâtu'l-fukahâ*, 96-111.

Fıkıh tarihi yazımının ilk kaynakları olarak tabakât kitapları hicri ilk iki asırda fıkhın seyri ve ilerleyişine dair önemli bir bilgiler sunsa da müelliflerinin zihnî arka planı bu seyrin ancak bir yönüne ışık tutmalarına müsaade etmiştir. Ehl-i re'yin özel olarak da Hanefî çevresinin göz ardı edildiği, Mekke, Medine ve diğer şehirlerdeki re'y eğilimli fakihlerin arka plana itildiği bu tabakalandırma fikri sonraki dönemlerde yazılacak kitaplara da yön vermiştir. Ne var ki Hanefîliğin güçlü bir şekilde devam etmesi ve ehl-i re'y fıkhının gönüllü veya gönülsüz olarak bütün ilmî çevrelerin bir şekilde kabulünü almasıyla, söz konusu anlatının belli açılardan revize edilmesi gerekmiştir. Mezheplerin teşekkülü ile birlikte yazılacak olan ve mezhep imamlarını merkeze alarak ilerleyen tabakât kitapları bu ilk metinlerle belli ölçüde ayrışacak ve özellikle ehl-i re'y fıkhının öncüleri olarak Ebû Hanîfe ve takipçileri daha merkezi bir yere sahip olacaklardır. Hanefîliğin kazandığı güç ve fıkıhta elde ettikleri merkeziyet en azından Hanefî tabakât müelliflerini farklı bir tarih tasavvuruna itecektir. Bununla birlikte ilk yazarların oluşturduğu çerçeve; sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîne dair sundukları tablo ve süreklilik çizgileri günümüze kadar yaygın olarak bilinen ve kabul gören bir bakışın ilk kaynakları olması hasebiyle önemini korumaktadır.

Hadis ve fıkıh tarihini ehl-i hadis kabulleri ışığında okumaya tabi tutan bu bakış açısının izlerine sonraki dönemlerde muhtelif yazım türlerinde yine rastlanacaktır. Mezheplerin teşekkülü sonrasında fıkhın ilerleyişi ile mezhebe bağlılık arasında neredeyse hiçbir mesafe kalmamış ve erken dönemin re'y-hadis eksenli tartışmaları sönümlenmiş ise de hadisçi kimliği baskın müellifler tabakât yazımı dışındaki fırsatları da kullanarak tarihe yine aynı gözle bakmayı sürdürmüşlerdir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, Süyûtî'nin tecdid hadisi hakkında yazdığı risaledir. Tecdide taalluk eden konuları *et-Tenbie* adını verdiği müstakil bir metinde ele alan Süyûtî, ilgili hadisle uyumlu olacak şekilde her yüzyıl için birer müceddid ismi verir. Bu isimlerin hemen tamamının ehl-i hadis çevrelerince makbul şahsiyetler olması ve ehl-i re'y âlimlerine hiçbir şekilde iltifat edilmemesi bahse konu edilen bakış açısının bir tezahürüdür.[94]

Bu çalışmada belli bir dönemde kaleme alınan tabakâtların fıkıh tarihi yazıcılığı açısından kaynaklık değeri, müelliflerinin temel kabul ve bakış açılarından kaynaklanan birtakım problemler eşliğinde tartışmaya açılmıştır. Kaynakların verdiği bilgilerin maddi geçerliliği olabilir ancak bu bilgilerin konusu olan erken dönem fakihlerinin seçimi, sıralaması ve sunumu ilgili metinlere mutlak bir kaynaklık statüsü tanınmaması gerektiğini göstermiştir. Nitekim modern akademik araştırmalar, tabakât literatürünün daha başka konu ve sahalarda da benzer problemlerle malul olduğunu; fıkhın yanı sıra kelâm ve diğer ilimlerin tarihî seyrinin sunumu ile erken dönem siyasi tarihi ve hadiselerin anlatımı gibi daha başka konularda da metinlerin dikkatli takip edilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

94 Risale çerçevesinde tecdid konusunu ele alan bir çalışma için bk. Özgür Kavak, "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdîd Meseleleri: Suyûtî'nin *et-Tenbie*'si Çerçevesinde Bir İnceleme", Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2009, 9/3 157-172.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Abdel-Ghaffar, Omar Khaled. "A Summary of "Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ: What is a Genre?". Erişim 3 Mart 2025. https://journalofislamiclaw.com/current/article/view/334

Ali b. el-Medînî, Ali b. Abdullah. *İlelü'l-hadis ve ma'rifetü'r-ricâl*. ed. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Haleb: Dârü'l-Va'y, 1980.

Aslan, Muhammet Salih. *İbrahim en-Nehaî'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Hanefî Mezhebine Etkisi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Çeker, Huzeyfe. *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2018.

Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 3. Basım, 1967.

Fayda, Mustafa. *Allah'ın Emriyle Siyer Başlar: Siyer Yazımında İlkler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Gökçe, Ferhat. "Hicri Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251-869) Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn İsimli Eseri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2019), 23-60.

Husrî, Rıdvan Sâlih. "Nâşirin Girişi". *Tabakâtü'l-fukahâ min ledüni's-sahâbe ve men ba'dehum mine'l-ulemâ*. mlf. İbn Habîb. Rabat: Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, Merkezu İbni'l-Kattân, 2012.

İbn Habîb, Ebû Mervân es-Sülemî. *Tabakâtü'l-fukahâ min ledüni's-sahâbe ve men ba'dehum mine'l-ulemâ*. ed. Rıdvan Sâlih el-Husrî. Rabat: Râbıtatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, Merkezu İbni'l-Kattân, 2012.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbîlî. *Fehresetu İbn Hayr el-İşbilî*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Beşşâr Avvâd. Tunus: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b İshak b Muhammed. *Şurûtü'l-eimme = Fazlu'l-ahbâr ve şerhu mezâhibi ehli'l-âsâr*. ed. Abdurrahman b Abdülcebbâr el-Ferîvâî. Riyad: Dârü'l-Müslim, 1995.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir = et-Tabakâtü'l-kübrâ*. ed. Ali Muhammed Ömer. I-XI Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled en-Nesâî. *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*. ed. Rıdvan el-Hasrî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.

İzgi, Cevat. "Heysem b. Adî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/heysem-b-adi

Katz, Marion. "Ṭabaqāt al-Fuqahāʾ: What is a Genre?". Erişim 3 Mart 2025. https://electures.uni-muenster.de/engage/theodul/ui/core.html?id=d663c380-90e7-4fb9-b0dd-698ea4e3132c

Kavak, Özgür. "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdîd Meseleleri: Suyûtî'nin *et-Tenbie*'si Çerçevesinde Bir İnceleme". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 9/3 (2009), 157-172.

Kaya, Eyyüp Said. "Tabakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tabakat#4-fikih

Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014), 33-65.

Makdisi, George. "Tabakât-Biyografi: İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi". *Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2019.

Melchert, Christopher. "Hanefiliğin Kûfe ve Ehl-i Hadis'in Medine Kökenli Olarak Algılanışı". *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din – Yorum – Dindarlık*. derleme ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları. 2018.

Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Tesmiyetü fukahâi'l-emsâr min ashâbi Resûlillah (sav) ve men ba'dehum*. nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyid. Haleb: Dâru'l-va'y, 1369.

Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Saraçoğlu, Tuba Nur. *İbn Sa'd*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1970.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ el-Mürrî el-Bağdâdî. *Târîhu Osman b. Saîd ed-Dârimî an Ebî Zekeriyyâ İbn Maîn*. nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, ts.

Zekkâr, Süheyl. "Nâşirin Girişi". *Kitâbü't-Tabakât*. mlf. Halîfe b. Hayyât. Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve's-Seyâha ve'l-İrşâd ve'l-Kavmi, 1966.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 131-150
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1588411
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# ما وراء الأسانيد:
# تحليل بنية الرواية الشيعية من خلال تفاعلات أبي هاشم الجعفري العلمية والاجتماعية

# İsnadların Ötesinde:
# Ebû Hâşim el-Ca'ferî'nin (ö. 261/875) İlmî ve Toplumsal Etkileşimleri Üzerinden Şiî Rivayet Sisteminin Yapısal Analizi*

# Beyond the Isnads:
# A Structural Analysis of Shiite Narration through the Scholarly and Social Interactions of Abū Hāshim al-Ja'farī

Ahmad Snober[1]

**ملخص البحث**

يتناول هذا البحث دراسة نقدية لبنية الرواية الشيعية من خلال تحليل روايات أبي هاشم الجعفري إسناد ومتناً، وهو أحد أبرز رواة القرن الثالث الهجري في الكتب الشيعية، ويُعتَبر البحث دراسةً حالةٍ تهدف إلى فحص ديناميكيات نقل الرواية في هذا النظام. يتخصص البحث في دراسة "ما وراء الأسانيد" التي تظهر فيها روايات أبي هاشم الجعفري، حيث يجمع المعطيات المرتبطة بتفاعلاته العلمية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية، بغية الكشف عن مدى مصداقية تلك الأسانيد وأصالتها. يطرح البحث تساؤلات حول اتساق الروايات الشيعية وموثوقيتها ومدى تعبير الأسانيد عن واقع تاريخي واجتماعي حقيقي، منتهياً إلى أن هذه الأسانيد كانت في كثير من الأحيان مجرد مظاهر شكلية، لا تحمل دلائلَ أصالةٍ تدعمها في مصادر أخرى. كما يعرض البحث الغياب الملحوظ للتقييم النقدي حول روايات أبي هاشم وندرةَ وجودِ أفرادٍ آخرين من أهل البيت في الروايات المتأخرة، ما قد يُظهر إشكاليةً في نظام الروايات تلك. وتخلص الدراسة إلى أن نظام الإسناد الشيعي، كما يظهر من خلال حالة أبي هاشم، يُظهر ثغرات في موثوقية السند وفعاليته كأداةٍ للتحقق والتوثيق في ذلك العصر وما تلاه، مما يثير التساؤلات حول أصالة هذا النظام من الناحية التاريخية. يدعو البحث إلى دراسات إضافية على رواةٍ آخرين على النحو نفسه لتكوين صورة أكثر شمولاً حول بنية الرواية الشيعية ونظامها وتحدياتها.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث الشيعي، الأسانيد الشيعية، أبو هاشم الجعفري، ما وراء الأسانيد، الانسجام، أهل البيت، نقد الروايات، الأصالة التاريخية

**ÖZ**

Bu çalışma, Şîa kaynaklarında hicri üçüncü yüzyılın en önemli ravilerinden biri olan Ebû Hâşim el-Ca'ferî'nin rivayetlerini sened ve metin açısından analiz etmek suretiyle Şiî rivayet sisteminin yapısını konu edinen eleştirel bir çalışmadır. Bir vaka araştırması olarak Şiî sistemde rivayet aktarımının dinamiklerini incelemeyi hedeflemektedir. Ebû Hâşim el-Ca'ferî'nin rivayetlerinin görüldüğü "isnadların ötesi"ni araştırmaya odaklanmakta; onun ilmî, toplumsal, tarihsel ve coğrafi etkileşimleriyle irtibatlı verileri

* Bu makalenin ilk hâli 12-13 Şubat 2024'te Al-Mahdi Enstitüsünde (Birmingham, Birleşik Krallık) düzenlenen "Compiling a Tradition: The History and Development of the Early Imāmī Hadith Corpora" adlı konferansta *Abū Hāshim al-Ja'farī and his Presentation of the Book 'Yawm wa layla' to al-Imām al-'Askarī: A Theory of Historical Harmony* başlığıyla sunulmuştur.

*The initial version of this article was presented under the title Abū Hāshim al-Ja'farī and his Presentation of the Book 'Yawm wa layla' to al-Imām al-'Askarī: A Theory of Historical Harmony at the conference "Compiling a Tradition: The History and Development of the Early Imāmī Hadith Corpora" held at the Al-Mahdi Institute (Birmingham, United Kingdom) on February 12-13, 2024.*

**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Ahmad Snober (Doç. Dr.),
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: ahmadsnobar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-1881-3598

**Başvuru/Submitted:** 20.11.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 01.02.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 24.02.2025
**Kabul/Accepted:** 27.02.2025

**Atıf/Citation:** Snober, Ahmad. Beyond the Isnads: A Structural Analysis of Shiite Narration through the Scholarly and Social Interactions of Abū Hāshim al-Ja'farī.. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 131-150. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1588411

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

toplayarak bu isnadların güvenilir olup olmadığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Çalışma, Şîa rivayetlerinin tutarlılığı ve güvenilirliği ile isnadların tarihsel ve toplumsal bir olayı ne derece yansıttığı konusunda bazı sorular yöneltmekte, söz konusu isnadların çoğu zaman sadece şeklî unsurlar olduğu ve otantikliğine dair diğer kaynaklarca desteklenen kanıtlar taşımadığı sonucuna varmaktadır. Ayrıca Ebû Hâşim'in rivayetleri etrafında eksikliği fark edilen eleştirel değerlendirmeler ve sonraki rivayetlerde Ehl-i Beyt'ten diğer şahısların nadiren bulunmasının, bu rivayet sisteminde bir sorun oluşturabileceğini göstermektedir. Çalışma, Ebû Hâşim vakası üzerinden, Şiî isnad sisteminin, senedin güvenilirliği ile o dönemde ve sonrasında bir doğrulama ve belgeleme aracı olarak etkinliği konusunda boşluklar gösterdiği ve bu sistemin tarihsel açıdan özgünlüğü konusunda birtakım sorgulamalara sebebiyet verdiği sonucuna varmaktadır. Çalışma, Şiî rivayet sisteminin yapısı ve zorlukları hakkında daha kapsamlı bir resim oluşturmak için diğer ravilerin isnad uygulamaları üzerine daha fazla çalışma yapılması çağrısında bulunmaktadır.
**Anahtar Kelimeler:** Şiî Hadis, Şiî İsnadlar, Ebû Hâşim el-Ca'ferî, İsnadların Ötesi, Tutarlılık, Ehl-i Beyt, Rivayet Tenkidi, Tarihsel Özgünlük

**ABSTRACT**

This study critically examines the structure of the Shiite narration system by analyzing both the isnads and texts of Abū Hāshim al-Jaʿfarī's reports—one of the most prominent narrators of the third Islamic century as recorded in Shiite sources. As a case study, the research aims to investigate the dynamics of narration transmission within the Shiite framework. It specializes in exploring the "beyond isnads" aspect of Abū Hāshim's narrations, compiling data related to his scientific, social, historical, and geographical interactions to evaluate the credibility and authenticity of these isnads. The study raises questions regarding the consistency, reliability, and historical and social authenticity of Shiite narrations. It concludes that these isnads were often merely formal constructs, lacking substantive evidence of originality corroborated by other sources. Additionally, the research highlights the absence of critical evaluation of Abū Hāshim's narrations and the scarcity of references to other members of Ahl al-Bayt in later narrations, pointing to underlying issues in the Shiite narration system. Ultimately, the study reveals significant gaps in the Shiite isnad system's reliability and effectiveness as a tool for verification and documentation, both in Abū Hāshim's era and in the centuries that followed. It calls for further research into the isnad traditions of other narrators to develop a more comprehensive understanding of the structural challenges within the Shiite narration system.
**Keywords:** Shiite Hadith, Shiite Isnads, Abū Hāshim Al-Jaʿfarī, Beyond Isnads, Coherence, Ahl al-Bayt, Narrations Critique, Historical Authenticity

## EXTENDED ABSTRACT

This study, titled *Beyond the Isnads: Analyzing the Structure of Shiite Narratives Through the Interactions of Abū Hāshim al-Ja'farī*, explores the narrations attributed to Abū Hāshim al-Ja'farī, one of the prominent figures in the Shiite tradition during the third century AH. By examining the scientific, social, historical, and geographical interactions surrounding his isnads (chains of transmission) and their corresponding texts, the research aims to uncover the coherence and consistency of these narrations and their alignment with external historical data. The overarching objective is to enhance the understanding of the Shiite narrative system, particularly its originality and reliability, by analyzing the underlying framework of Abū Hāshim's narrations.

The study adopts a focused approach, choosing Abū Hāshim al-Ja'farī as a case study due to his significant status among narrators of his era and the centrality of his narrations to Shiite thought. Given the breadth of the Shiite narrative corpus and its extensive temporal

and geographical span, the study narrows its focus to examine Abū Hāshim's narrations in depth, treating him as a representative case to derive broader implications. The research raises critical questions about the scientific, social, historical, and geographical interactions evident in the isnads and texts transmitted by Abū Hāshim. These questions include whether such interactions demonstrate the robustness of the Shiite narrative structure or highlight its potential vulnerabilities.

The research is divided into three major sections:

**1. Conceptualizing "Beyond the Isnads" as a Tool for Systemic Analysis**: This section establishes the theoretical framework of the study, defining the concept of "beyond the isnads" as an analytical tool to evaluate narrative systems. It highlights how isnads are not merely chains of transmission but reflect a web of interactions —scientific, social, historical, and geographical—that can validate or challenge the reliability of a narrative system. The analysis demonstrates that a robust narrative system requires coherence both internally (within the isnads and texts) and externally (with independent historical data). This methodological approach challenges earlier studies that focused solely on internal criteria, emphasizing the need for broader contextual validation.

**2. Historical and Biographical Insights on Abū Hāshim al-Ja'farī**: This section provides a comprehensive account of Abū Hāshim al-Ja'farī's life, relationships, and contributions to Shiite thought. Abū Hāshim is positioned as a pivotal figure who transmitted narrations from five imams, with particularly strong relationships with four of them. The research categorizes his narrations, noting their predominance in theological and doctrinal themes, particularly in reinforcing Shiite beliefs such as the designation of twelve imams and the miraculous attributes of the imams. The study also examines the geographical distribution of his narrations, identifying an unexpected concentration among Qom-based transmitters, despite his residence in Baghdad. The limited transmission of his significant narrations raises questions about the dissemination dynamics within the Shiite narrative system.

**3. Analyzing the Interactions Behind Abū Hāshim's Isnads**: This section delves into the scientific, social, historical, and geographical dimensions of Abū Hāshim's narrations. The analysis reveals critical gaps in the isnads, including inconsistencies in the transmission patterns and a lack of corroborative historical evidence. For instance, the study identifies instances of narrations being transmitted by singular or ambiguous transmitters, raising questions about the authenticity and reception of these narrations in their contemporary context. Furthermore, the study highlights the absence of broader societal interactions, such as the minimal involvement of other members of the Ahl al-Bayt in transmitting pivotal narrations, and the lack of tangible geographical markers in Abū Hāshim's narrations.

The research also explores the issue of narrative consistency, identifying examples where internal contradictions or historical inaccuracies challenge the coherence of Abū Hāshim's narrations. These inconsistencies point to potential ideological motivations in the construction of certain isnads, which may have been shaped to serve specific theological agendas rather than reflect historical realities.

The study concludes that many of Abū Hāshim's isnads appear to serve as formal structures rather than reflections of actual social, scientific, or historical interactions. The lack of corroborative evidence from external sources and the absence of critical scrutiny of these narrations in early Shiite scholarship raise concerns about the reliability of the narrative system. Additionally, the research highlights the methodological limitations of relying solely on internal evaluative criteria, advocating for a more interdisciplinary approach that incorporates historical, social, and geographical analysis.

By focusing on Abū Hāshim al-Ja'farī, the study provides a framework for future research to evaluate other narrators and broader narrative systems within Islamic historiography. It underscores the importance of moving beyond traditional isnad-based analyses to consider the wider contextual factors that shape the transmission and reception of narratives.

**مقدمة**

يدرس هذا البحث روايات أبي هاشم الجعفري من جهة استكشاف التفاعلات العلمية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية الكامنة خلف الأسانيد والمتون، ومدى انسجامها وتماسكها فيما بينها ومع المعطيات الخارجية، قاصداً التعرفَ من خلال أبي هاشم وعلاقاته وروایاته على بنية الرواية الشيعية في الكتب المعروفة المشهورة، مما يؤول إلى فهمٍ أوسع لنظام الرواية الشيعي من جهة أصليته وموثوقيته، بحيث يفهم من خلال دراسة ما وراء أسانيد روايات أبي هاشم الجعفري مدى الانسجام والاتساق بين معطيات الأسانيد والحركة العلمية والاجتماعية آنذاك.

وقد آثر البحثُ التخصصَ في أبي هاشم الجعفري لأهميته من جهةٍ في رواة القرن الثالث كما سيظهر، ولكون الروايات الشيعية روايتٍ واسعةً ممتدةً زمانياً ومكانياً بحيث يتعذر على الباحث الخروج بنتائجَ عامةٍ منها، فكان أبو هاشم الجعفري أقرب إلى "دراسة حالة" يمكن تعميم بعض نتائج تلك الحالة ويمكن ألا تعمَّم.

ويكون سؤال البحث: ما التفاعلات الاجتماعية والعلمية والتاريخية والجغرافية التي تظهر من معطيات الأسانيد والمتون التي يرويها أبو هاشم، وهل كانت هذه التفاعلات مشيرة إلى قوة بنية الرواية الشيعية في الكتب المعروفة؟ أو كانت تشير إلى ضعف تلك البنية وتماسكها؟ وكيف نفهم بنية الرواية الشيعية من خلال دراسة حالة أبي هاشم الجعفري وروایاته.

وتأتي أهمية هذا البحث من كونه يحاول التأسيس لأداةٍ معرفية خارجة من النقاش السني الشيعي، بل هي أداة يمكن تطبيقها على أي نظام روائي، وهي أداةُ دراسةِ التفاعلات خلف الأسانيد وانسجامها وتماسكها.

وبهذا فإن البحث يتجه إلى دراسةِ أصلية الروايات الشيعية في الكتب الأربعة المشهورة وغيرها، وهو الأمر الذي أرى أنه لم يُدرس حتى الآن دراسةً وافيةً، مع كثرة الدراسات في أصلية الروايات السنية مثل دراسات جولدزيهر ودراسات شاخت وينبول، ثم دراسات هرلد موتسكي[1].

وقد جاء على مباحث:

المبحث الأول: ما وراء الإسناد، معناه ومديات التعامل معه أداةً لتوثيق النظام الروائي.

المبحث الثاني: أبو هاشم الجعفري: معطيات تاريخية.

المبحث الثالث: التفاعلات العلمية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية خلف روايات أبي هاشم.

## 1. ما وراء الإسناد، معناه ومديات التعامل معه أداةً لتوثيق النظام الروائي

إذا كان الإسناد عبارة عن مجموعة من الرواة الذين تلقوا الرواية بعضهم عن بعض وصولاً إلى مصدرها، فإن المفترض في هؤلاء الرواة أن يكون لهم وجود حقيقي متشكل في الخارج، وإذا صاروا إلى أن يكونوا رجالاً في سلسلةٍ في إسنادٍ فهذا يقتضي أنهم ليسوا من بسطاء الناس وعوامهم بل هم أرفع من ذلك عادةً، إذ إن الظاهر أن لهم اشتغالاً بشيء من العلم والحركة فيه، ولو لم تكن تلك الحركة إلا مجرد أنهم قصدوا شيخاً معيناً في مجلسٍ معين أو في بيتٍ فسمعوا منه روايةً ثم حفظوها عشرات السنوات ليُسمعوها بعد ذلك إلى طالبٍ قصدهم بخصوصها أو قصدهم عموماً لرفعة مكانهم في المجتمع العلمي آنذاك، فإن ذلك كله يُخفي خلفه عدةَ تفاعلاتٍ فكرية واجتماعية وتاريخية وجغرافية لا يمكن للراوي أن يكون منفكاً عنها، وتكون تلك التفاعلات ظاهرة واضحة بحسب حال الراوي وحال روایاته من الشهرة والأهمية، وهذه التفاعلات هي ما يمكن أن نطلق عليه "ما وراء الأسانيد".

وقد تظهر هذه التفاعلات من جهاتٍ عدة:

قد تظهر من معطيات الرواية نفسِها إسناداً ومتناً، فيظهر من خلالها عدة معطيات علمية واجتماعية وجغرافية وتاريخية، وتكون تلك المعطيات متسقةً فيما بينها لتُشكّل صورة واضحة عن معالم ذلك الراوي، وقد تكون الصورة جزئيةً، وقد لا تتشكل صورة واضحة من تلك المعطيات، ويحتمل كذلك أن تلك المعطيات تنتج صورة غير متسقة أو مشوهة، فهي احتمالات أربعة، ولنسمّ هذه "المعطيات الداخلية".

---

1 انظر لتقييم واسع لهذه الدراسات عند Harald Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools,1-49. وهو مطبوع بالعربية، انظر: هرلد موتسكي، *بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني الميلادي الثامن*، عربه: خير الدين عبد الهادي، راجعه: جورج تامر، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010) 112-28.

وقد تظهر تلك التفاعلات خارج تلك الروايات، في كتب أخرى مثل كتب التاريخ العامة أو الأدب أو الشعر أو التفسير أو الفقه أو اللغة أو غير ذلك، وتكون المعطيات المستقاة من هذه الكتب كذلك مُشكِّلةً أربعة احتمالات تشابه الاحتمالات السابقة في تشكيل الصورة، إما صورة كاملة متسقة منسجمة، وإما صورة جزئية، أو لا تشكل صورة أصلاً، أو تشكل صورة غير متسقة ومشوهة، ولنسمها "معطيات خارجية".

وإذا جمعنا بين الصورة المستقاة من المعطيات من داخل الرواية والصورة المستقاة من المعطيات من خارج الرواية آل الأمر بنا إلى صورٍ كثيرة ومراتبَ متعددة.

وتَشكُّلُ الصورةِ هذا في غاية الأهمية للوثوق بالنظام الروائي، إذ يكثر التزوير في الأنظمة الروائية، ولا يمكن التعرف على أصلية النظام الروائي إلا بأداة خارجية عنه، ولعل أداة التفاعلات العلمية التي تكون وراء الرواية ومدى انسجامها واتساقها من أهم الأدوات التي يمكن من خلالها تقييم نظامٍ روائي، إذ من خلال تلك المعطيات وتشكل الصورة العامة يمكن فهم النظام الروائي والوثوق به:

فإن كانت المعطيات المستقاة من داخل الرواية متسقة فيما بينها مُشكِّلة صورةً واضحة المعالم، وجاءت المعطيات الأخرى من خارج الرواية لتؤكد ذلك الاتساق والانسجام بحيث تكون الصورة كاملةً واضحةَ المعالم دون ثغرات وفجوات فيها، فإن ذلك النظام الروائي نظام قوي يمكن الاعتماد الإجمالي عليه، والوثوق بما فيه عموماً، إذ يتعذر تزوير مثله على هذه الصورة، وغالباً ما يقع المزور أو المزورون في ثغراتٍ واضحة تكشف عملية التزوير التي قاموا بها ونسقوها.

ويقابل تلك الصورة أن المعطيات من داخل الرواية لا تُظهر صورة كاملة متسقة، بل تُظهر صورة متناقضة متعارضة وفجوات كثيرة وثغرات واسعة، وتزيد تلك الفجواتِ هوةً المعطياتُ من خارج الرواية، لتزيد الصورة تشويها، فإن ذلك النظام يصعب الوثوق به والاعتماد عليه، إذ إن احتمال التزوير فيه كبير لكثرة الثغرات والفجوات التي يقع المزورون فيها عادة.

ويبقى أن بين المرتبتين مراتب كثيرة، قد يكون فيها النظام الروائي متأرجحاً بين الوثوق به من العدم، مثل أن تظهر عدة معطيات من داخل الرواية تُظهر تلك العلاقات ويظهر فيها الانسجام لكن لا تؤكد من جهة أخرى، ومثل ألا تظهر أي معطيات لا من خلال الأسانيد ولا من غيرها، بل يبقى الأمر مهملاً، وهذه المراتب مجال بحث ودرس هام.

وأزيد ما مضى توضيحاً فأقول:

تكون مجموعة أخبار تاريخية منسجمة داخلياً إذا كانت المعطيات التي ترشح منها في التفاعلات العلمية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية يؤكد بعضها بعضا، بحيث تظهر الصورة الداخلية متكاملة متسقة منسجمة واضحة دون فجوات واسعة وتناقضات، مثل أن ترشح معطيات عن بعض الرواة البغداديين تظهر فيها تواريخ ولاداتهم ووفاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية ومهنهم وثقافتهم وأفكارهم، ثم يظهر في نفس الروايات أن جميع من لقوا من أساتذتهم في الأسانيد الداخلية عاشوا في الوقت نفسه وفي بغداد ذاتها أو في بلدان أخرى كان يمكنهم اللقاء فيها، وترشح أخبار أخرى تؤكد بعض تلك العلاقات الاجتماعية والعلمية والجغرافية.

وتكون تلك الأخبار منسجمة خارجيا إذا كانت تلك المعطيات التي رشحت تنسجم مع المعطيات المستقاة من خارج الرواية، مثل كتب التواريخ والأدب واللغة والشعر والتفسير والفقه وغيرها، ومنسجمة مع ما صار معروفاً من تطور أحوال الناس والوقائع التاريخية الثابتة المعروفة عموماً في تلك الحقبة، بحيث تكتمل الصورة كاملةً وتكون متسقة دون فجوات كذلك، مثل أن ترشح معطيات من داخل تفاصيل اللقاءات في المثال السابق بين الرواة وأساتذتهم تنسجم مع المعطيات من كتب الأدب والشعر، فيأتي ذكر بعض الأماكن المعروفة في بغداد مثلاً في سياق بعض الروايات، ويأتي ما يؤكده في الشعر والأدب لا سيما إن كان متعلقاً بذلك الراوي نفسه وحياته العلمية.

ويكون الحاصل من ذلك الانسجام كله: داخلياً وخارجياً: استعصاء تلك الروايات على التزوير، بحيث يكون في غاية البعد أن يتمكن مزوّرٌ من اختلاق تلك التفاصيل وانسجاماتها وطرقها وعلاقاتها دون أن يظهر ذلك واضحاً في فجوات واضحة

وهو ما يمكن القول حينها إن ذلك النظام الذي تنسجم فيه الروايات نظام قوي ثابت في نفسه، يمكن الوثوق به عموماً، ويجب التدقيق في التفاصيل بعد ذلك فيه.

ويمكن ألا يظهر ذلك الانسجام في منظومة تاريخية أو روائية، فلا تظهر الصورة الكاملة، ولكن لا تظهر فجوات

واضحة أيضاً وتناقضات، إما لقلة المعطيات، وإما لأن ما رشح من معطيات لا يظهر فيه ذلك التناسق والانسجام، ولكن مع ذلك كله لا تظهر فجوات واسعة وتناقضات، فيمكن القول حينها: إن النظام الروائي الذي يحمل كل هذا يكون مقبولاً ولكن في أدنى درجات القبول، دون أن يكون مردوداً.

لكن الإشكال يكون في منظومةٍ روائية لا يظهر فيها انسجام داخلي أو خارجي، وتظهر فيها كثير من التناقضات والفجوات التي تحتاج تبريرات كثيرة، وقد يقال حينها إن تلك الفجوات والتناقضات مظهر من مظاهر التزوير الذي وقع في المنظومة الروائية وبذلك لا يمكن الوثوق بها مصدراً تاريخياً.

وقد درس عدد من الباحثين بعض الأنظمة الروائية من هذه الجهة، جهة ما وراء الأسانيد والمعطيات التي ترشح منها وانسجامها مع بعضها ومع المعطيات الأخرى خارج الرواية فخرجت عدة نتائج، من ذلك ما صنعه الباحث الألماني هارلد موتسكي (Harald Motzki) في كتابه "The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools" إذ إنه درس معطيات الأسانيد وما وراءها من خلال روايات عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس في كتابَي النكاح والطلاق، ليخرج بصورة تظهر اتساقاً واضحاً بين ما وراء الأسانيد من المعطيات داخلياً وخارجياً، وطبقها كذلك الدكتور بكر قوزودشلي في كتابه "Hadis Rivayetinde Bağlam: Sebebü îrâdi'l-hadîs" المترجم إلى العربية تحت عنوان "أسباب إيراد الحديث: سياق رواية الحديث في القرن الأول الهجري"،[2] فخرج بنتائج هامة في نظام الحديث السني، وفي النظام الأدبي، رأيت أن الدكتور عبد الكريم الأشتر قد طبق شيئاً كثيراً من نظرية الانسجام على شعر دعبل بن علي الخزاعي، وخرج بنتائج هامة في تمييز الروايات واضعاً منهجاً محكماً.[3]

لكنني لم أر باحثاً طبّق شيئاً من هذه الفكرة على الروايات الشيعية، فلم يدرس النظام الروائي الشيعي حتى الآن دراسة من خارجه بحيث تُقيّم المنظومة الروائية الشيعية، هل يمكن الوثوق بها من حيث كونها منظومة تاريخية أو أن فيها ما يشير إلى تزوير واسع النطاق؟

ولعل عدم تجاسر الباحثين على مثل هذا الموضوع عائد إلى سعة الروايات في المدونة الشيعية وكثرتها، وكثرة رجال الأسانيد، بحيث يكاد يتعذر على باحث أن يخرج بنتيجة واضحة من ذلك النطاق الواسع.

ولهذا فقد لجأت إلى الاعتماد على عينات أدرسها دراسةً خاصة، وأرى أنها عينات قابلة لنوع من التعميم، وأدرسها من جهة غير أيديولوجية، بحيث تكون الأداة التي أستعملها أداةً تاريخية صرفة، ولعل فكرة التفاعلات العلمية والاجتماعية والجغرافية والتاريخية خلف الأسانيد وانسجامها في ذاتها ومع المعطيات الأخرى من أفضل الأدوات في تقييم المنظومات الروائية.

وقد اخترت العينة راوياً واحداً من رواة الشيعة المشهورين، وهو أبو هاشم الجعفري لأهميته من حيث مكانتُه وعلاقاته بالأئمة ورواياته ونسبه كما سيظهر في مبحث المعطيات التاريخية.

وإنما ذكرت أنها أداة غير أيديولوجية، لأن الإشكالية العميقة التي يعانيها دارسو الأنظمة الروائية مثل النظام السني أو الشيعي أو الأدبي أن كثيراً من الأدوات في الحكم كانت أدوات داخلية، فاعتمد أهل السنة على نظام المحدثين في الجرح والتعديل والنقد والعلل وعلى نظام الأصوليين في العرض على الكتاب والسنة والعقل والأصول الثابتة، وكذلك اعتمد الشيعة على هذين النظامين، وكلاهما نظام داخلي انبثق من قلب المذهبين، وفيها من الأدوات الأيديولوجية الكثير، فكان لا بد من نظامٍ خارجي نستبين منه موثوقية عامة لتلك الأنظمة، ونتأكد من خلاله مدى تأثير الأيديولوجية على المناهج الداخلية، ونتأكد من خلاله أن ذلك النظام يمكن أن نثق بما فيه أساساً.

## 2. أبو هاشم الجعفري: المعطيات التاريخية

أبو هاشم الجعفري داود بن القاسم بن جعفر بن أبي طالب، هو أحد أهم رواة الشيعة وُلد في منتصف القرن الثاني الهجري وعاش إلى سنة (261هـ/875م).[4]

---

2 بكر قوزوديشلي، *أسباب إيراد الحديث: سياق رواية الحديث في القرن الأول الهجري*، (عمان: دار الفتح، 2022).

3 انظر: عبد الكريم الأشتر، *شعر دعبل بن علي الخزاعي*، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1983)، 17-20.

4 انظر: محمد بن جرير الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1967)، 512/9؛ الخطيب

أدرسه هنا من حيث المعطيات التاريخية التي ترشح من حياته ورواياته، لأستبين منها بعض التفاعلات العلمية والاجتماعية خلف رواياته.

وقد اعتمدت على ما ذكره علماء التراجم في كتبهم من حياته وآثاره، ثم جمعت جميع رواياته في الكتب الأربعة: الكافي وله فيه 19 حديثاً،[5] و21 حديثاً أخرى في من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار، والمؤلفات الأخرى التي ألفها أصحاب الكتب الأربعة مثل كتب ابن بابويه وكتب الطوسي، ويضاف إلى ذلك كتب المفيد وغيره من كبار علماء الشيعة، دون أن ألجأ إلى الكتب التي لا تورد روايات بأسانيد متصلة أو شبه متصلة، واستخرجت من الروايات ومن كتب الرجال مضامين رواياته وعدد طلابه وعدد شيوخه ومقدار ما روى عن كل واحد منهم، لأضع ذلك في معطيات واضحة هنا.

فمن ذلك أن أبا هاشم الجعفري يكاد يكون الهاشمي الوحيد في تلك الحقبة، بل لا يوجد أي رجل من أهل البيت يروي عن الأئمة المتأخرين الثلاثة الجواد والهادي والعسكري أي حديث في الكتب الأربعة آنذاك إلا هو وعبد العظيم الحسني،[6] **وهذا هو المعطى الأول.**

ويتميز أبو هاشم بأنه روى روايات في غاية الأهمية في الفكرة الإمامية آنذاك، فعنده نص الاثني عشر في حديث الخضر، وهو ممن يروي ولادة المهدي عن أبيه، فضلاً عن المعاجز الكثيرة التي يرويها عن الأئمة وهذا هو **المعطى الثاني**، وهو تفرد أبي هاشم ببعض الروايات الهامة في الفكر الإمامي.

**المعطى الثالث**: أن أبا هاشم عاصر خمسة من الأئمة وروى عنهم، وكان له علاقة قوية بأربعة منهم، روى عنهم فيما جمعت 38 رواية، وعن غيرهم روايتين، وجاءت رواياته عنهم على الوجه الآتي: روى عن العسكري 11 رواية، وعن أبي جعفر محمد بن علي الجواد 10 روايات، وعن علي الهادي 9 روايات، وعن علي الرضا 8 روايات، وروى عن أبيه رواية يتيمة، وعن رجل اسمه الأشعث رواية واحدة.

فتظهر علاقته القوية الواضحة بهؤلاء الأئمة الأربعة، وكأنهم كانوا على درجة واحدة من العلاقة معه، لكن يظهر تميز الحسن العسكري من حيث عدد الروايات ومن حيث نصوص كتب التراجم إذ إنه سجن معه.[7]

**المعطى الرابع**: أن موضوعات الروايات عند أبي هاشم تكاد تقتصر على العقائد، فمن 40 رواية هناك 33 رواية منها في العقائد وعلم الأئمة بالغيب وتعظيمهم. و4 في الفقه 3 في الآداب والأخلاق والفضائل.

**المعطى الخامس**: الرواة عن أبي هاشم حوالي 18 راوياً، بعضهم من المجاهيل والمبهمين، وأكثرهم رواية عنه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، يروي 5 روايات، ومثله إبراهيم بن هاشم يروي 5 روايات، وكلاهما قمي، يتلوهما سهل بن زياد بـ4 روايات، ثم سعد بن عبد الله الأشعري القمي بـ3 روايات، ثم عبد الله بن جعفر الحميري روايتين، وكذلك رجل اسمه إسحاق مبهم يروي روايتين، والبقية يروون رواية واحدة. ويظهر أن انتشار رواياته بين القميين، دون غيرهم من الأمصار.

---

البغدادي، *تاريخ بغداد*، تحقيق: بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 341/9.

5 وهي تحت الأرقام: 18، 318، 323، 859، 864، 935، 1318، 1334، 1339، 1350، 1388، 1389، 4630، 5550، 8152، 11243، 11380، 12921، 12972، فلتنظر.

6 استقرأت جميع الرواة عن الأئمة الثلاثة المتأخرين في رجال الطوسي فلم أجد إلا أبا هاشم الجعفري وعبد العظيم الحسني، انظر: محمد بن الحسن الطوسي، *رجال الطوسي*، تحقيق: جواد القيومي (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 2009)، داود بن القاسم أبو هاشم الجعفري في أصحاب الرضا برقم 5290، وفي أصحاب الجواد برقم 5553، وفي أصحاب الهادي برقم 5691، وفي أصحاب العسكري برقم 5849؛ وعبد العظيم الحسني في أصحاب الهادي برقم 5706، وفي أصحاب العسكري برقم 5877.

لكنني وجدت في الرواة عن الجواد: علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين برقم 5562 ووجدت في الرواة عن الهادي: الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب برقم 5667، ولكنني لم أجد لهما ترجمة ولا أي أخبار ولا أي روايات، فهما مجهولان، أو على الأقل ليس لهما رواية في الكتب الأربعة المشهورة، ولذلك قيدت العبارة بقولي: "في الكتب الأربعة" لأن الموضوع البحثي هنا هو الرواة المذكورون بروايتهم لا بمجرد أسمائهم.

ولكن يبقى علي العريضي وهو علي بن جعفر بن محمد، ابن الصادق وأخو الكاظم، ورواياته في الكتب عن الصادق والكاظم والرضا، انظر: محمد بن الحسن الطوسي، *رجال الطوسي*، في أصحاب الصادق برقم 3379، وفي أصحاب الكاظم برقم 5044، وفي أصحاب الرضا برقم 5317.

وقول الخوئي: وسيظهر لك أنه أدرك الجواد والهادي عليهما السلام، انظر: أبو القاسم الخوئي، *معجم رجال الحديث*، تحقيق: مرتضى الحكمي (النجف: مؤسسة الإمام الخوئي الإسلامية، د. ت.) 315/12. إنما هو في إدراكهم لا في الرواية عنهم، فلا يدخل في الرواة عن الأئمة الثلاثة المتأخرين، فضلاً عن كون تلك الروايات في إدراكهم تظهر فيها الصناعة المذهبية، وليس هذا محل مناقشتها، فإن علياً العريضي يحتاج إلى دراسة من جهة أخبار حياته ومروياته وفكرة الانسجام، لا سيما في الفروق بين مسائله الفقهية لموسى الكاظم، ورواياته العقدية.

7 انظر: محمد بن الحسن الطوسي، *الغيبة*، تحقيق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح (قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1990)، 247/1.

**المعطى السادس**: أن جلّ أحاديث أبي هاشم يرويها عنه راو واحد، ولا يشترك راويان في رواية واحدة.

**المعطى السابع**: أن أبا هاشم كان من العظماء الكبار وكان أقْعَدَ الهاشميين نسباً فيبنه وبين جعفر بن أبي طالب ثلاثة آباء كما اتفقت عليه الكتب المترجمة له، قال المسعودي:

داود بن القاسم بن إسحاق بن عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب، بينه وبين جعفر الطيار ثلاثة آباء، ولم يكن يعرف في ذلك الوقت أقعد نسباً في آل أبي طالب وسائر بني هاشم وقريش منه، وكان ذا زهد وورع ونسك وعلم، صحيح العقل سليم الحواس منتصب القامة، وخبره مشهور، وقد أتينا على خبره وما روي عنه من الرواية عن أبيه ومَنْ شاهد من سلفه في كتاب حدائق الأذهان في أخبار آل النبي صلى الله عليه وسلم.[8]

وقال الطوسي في الفهرست: "من أهل بغداد جليل القدر عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام، وقد شاهد الرضا والجواد والهادي والعسكري وصاحب الأمر عليهم السلام، وكان مقدماً عند السلطان".[9] وزاد في الرجال قوله: "ثقة"،[10] وأكد النجاشي بقوله: "عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام، شريف القدر ثقة".[11]

وما ذكره المسعودي من تخصيص أخباره في ذلك الكتاب، تبعه عليه أحد أعلام الإمامية وهو الجوهري، أحمد بن محمد بن عيّاش (ت. 401هـ/1011م) فخصص له كتاباً كاملاً عنونه "أخبار أبي هاشم الجعفري رضي الله عنه".[12]

**المعطى الثامن**: أن جميع الأسانيد والمتون لا تظهر فيها أماكن أو أزمنة، إلا في موضعين، اسم المسجد الذي صلى فيه مع الإمام الهادي وكان له فيه معجزة، ونهر دجلة. ولا يظهر فيها أي علائق إلا في اسمين: اسم خاله، ونصر القمي.

ما مضى عدد من المعطيات التي يمكن أن ترشح من روايات أبي هاشم ومن سيرته.

## 3. التفاعلات العلمية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية خلف روايات أبي هاشم

أدرس في هذا المبحث عدداً من التفاعلات التي يتوقع وجودها خلف روايات أبي هاشم والأسانيد التي تصل إليه:

### 1.3. التفاعلات العلمية خلف روايات أبي هاشم

وأعني بالتفاعلات العلمية خلف الأسانيد ما يرشح منها مما يُظهر نشاطه العلمي وأثره في طلابه وانتشار الروايات الهامة عنه، أو في نشره الكتب التي صنفها أو اهتم بها، أو في تفاعلات النقد العلمي المعاصر له، أو اللاحق بعده بقليل، ولذا جاءت في فروع ثلاثة:

#### 1.1.3. تفاعلات انتشار الروايات المهمة عنه

عاش أبو هاشم في القرن الثالث الهجري، وهو قرن كان مليئاً بحركة الرواية وانتشار الرواة، بخلاف القرن الأول الهجري الذي كانت الرواية فيه في طور تشكلها فلم تكن منتشرة واسعة متداولة، وكان القرن الثاني مرحلة متوسطة بين القرنين وإن انتشرت فيه الروايات انتشاراً واسعاً في الكوفة خاصة، ثم إن أبا هاشم عاش في بغداد المدينة المركزية آنذاك، وفيها لقي عددا من الأئمة وطلابهم، وكان وجيهاً من كبار وجهاء أهل البيت، وروى أحاديث في غاية الأهمية عن الأئمة، وكان لبعض أحاديثه أثر كبير في مسار الفكر الإمامي، فكان من المتوقع أن يتفاعل المجتمع العلمي آنذاك مع هذه الروايات وأن تنتشر انتشاراً واسعاً عنه، لكن يظهر من خلال معطيات الأسانيد أنه لم يكن مداراً للأسانيد في جل الأحاديث التي يرويها، أما الأحاديث الأساسية في الفكرة الإمامية فلم يكن فيها مداراً البتة، لا سيما حديث النص على الاثني عشر،[13] أو

---

8 علي بن الحسين المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقيق: أسعد داغر (قم: دار الهجرة، 1988)، 63/4.

9 انظر: محمد بن الحسن الطوسي، *الفهرست*، تحقيق: جواد القيومي (قم: مؤسسة نشر الفقاهة، 2001)، 124.

10 الطوسي، رجال الطوسي ص375.

11 أحمد بن علي النجاشي، *رجال النجاشي* (بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، 2010)، 153.

12 ذكر الطبرسي في "إعلام الورى بأعلام الهدى" أنه يرويه عنه، وفيه عدد من النقول عن ذلك الكتاب فلينظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، *إعلام الورى بأعلام الهدى*، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1996)، 97/2.

13 تفرد بن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، وعنه جماعة، انظر: محمد بن يعقوب الكليني، *الكافي*، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث (قم: دار الحديث للطباعة والنشر، 2009)، 679/2؛ ومحمد بن علي بن الحسين ابن بابويه، *عيون أخبار الرضا*، تحقيق: حسين الأعلمي (بيروت: شركة الأعلمي

حديث أن القائم من الميعاد ولا يبدو لله فيه،[14] أو الجواب عن وجود ولد للحسن العسكري،[15] أو بعض معجزات الإمام،[16] أو الدفاع عن هشام بن الحكم،[17] أو في حديث الحسن العسكري عن فضل قبره،[18] وغيرها،[19] إذ لم يرو عنه فيها إلا راو واحد، ولم تنتشر عنه.

وهي ظاهرة تستدعي تساؤلاً واسعاً، إذ كيف لا تنتشر عنه هذه الروايات مع أهميتها وجلالته، والحال أن إمكانيةِ انتشارها متيسرة، لكثرة الرواة من الشيعة آنذاك وكثرة رواياتهم عن شيوخ الشيعة، ولوجود عدد من طلاب أبي هاشم من كبار الرواة المعروفين، مثل أحمد بن محمد البرقي وإبراهيم بن هاشم القمي وسعد بن عبد الله الأشعري ولهم آلاف الروايات المنتشرة المعروفة، ولهم علاقة روائية خاصة بأبي هاشم إذ هم من أكثر من يروي عنه من طلابه، فكان يمكنه أن يزيدهم حديثاً واحداً فقط من أحاديثه الهامة في العقائد وأصول الفكرة الإمامية، دون أن يروي لهم أحاديث في الفقه أو الأخلاق إن ضاق الوقت عليهم.

وحديث النص على الاثني عشر هام للغاية آنذاك، إذ يكون غريباً أن الإمامية يختلفون كل الاختلاف بعد وفاة كل إمام، وقد عاصر أبو هاشم أربعة منهم ورآهم ورأى الاختلافات الحادة بعدهم، وكان يمكنه أن يروي الحديث في النص على الاثني عشر لكل من يسمع منه حديثاً من هؤلاء الرواة ليؤكد تلك الفكرة في نفوسهم، أو أن يسمعه لبعضهم على الأقل، ولكن آثر أن يسمعه لرجل واحد فقط، مع شدة حاجة الناس إليه، ويكون غريباً أن يكون هؤلاء الثلاثة -على سبيل المثال- قد سمعوا منه هذا الحديث ثم لا يروونه جميعاً معلنين به، مع أنهم يروون أحاديث كثيرة في الفقه والأخلاق والآداب لا يحتاجها المجتمع الشيعي.

وكون أبي هاشم من وجهاء الناس في زمانه يعارض فكرة التقية، لا سيما مع إمكانية الوصول إليه من 18 راوياً، كلهم أو جلهم أو بعضهم كان يمكنه سماع أحاديث أساسية مهمة بدل أحاديث فرعية، فلم تكن التقية باعثاً على ذلك كما هو واضح من تاريخه ومن إمكانية الوصول إليه.

ويضاف إلى ذلك أن بعض طلابه كانوا من الوجهاء المعروفين، فلم يكونوا ممن يعمل بالتقية، مثل أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، إذ هو "شيخ قم ووجهها وفقيهها غير مدافع، وكان أيضاً الرئيس الذي يلقى السلطان بها"،[20] ومثله كان يلقى الجعفري أصلاً ليسمع منه الحديث، لكنه لم يسمع منه إلا حديثاً واحداً، وكان يمكنه رواية تلك الأحاديث الهامة عنه.

---

للمطبوعات، 1984)، 2/68؛ ومحمد بن علي بن الحسين ابن بابويه، *علل الشرائع*، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم (النجف: المكتبة الحيدرية، 1966)؛ ومحمد بن إبراهيم النعماني، *الغيبة*، تحقيق: فارس حسون كريم (أنوار الهدى، 2001)، 314.

14 تفرد به محمد بن أحمد بن عبد الله الخالنجي، انظر: النعماني، *الغيبة*، 314؛ وعلي النمازي الشاهرودي، *مستدركات علم رجال الحديث*، (طهران: فرزند مؤلف، 1997)، 422/6.

15 يتفرد به أحمد بن إسحاق، وعنه محمد بن يحيى وعنه الكليني في الكافي، انظر: الكليني، *الكافي*، 122/2. وأحمد بن إسحق هو ابن عبد الله بن سعد الأشعري، أبو علي "كبير القدر، وكان من خواص أبي محمد، ورأى صاحب الزمان، وهو شيخ القميين ووافدهم"، انظر: الطوسي، *الفهرست*، 71 (برقم 78).

16 حديث المعجزة في مسجد المسيب تفرد به محمد بن حسان عن أبي هاشم، انظر: الكليني، *الكافي*، 595/2. وقد قال فيه النجاشي: يعرف وينكر، بين بين، انظر: النجاشي، *رجال النجاشي*، 323.

17 تفرد به الحسين بن أبي لبابة وهو غير معروف ولم يذكر إلا في هذه الرواية، كما تجد ترجمته في معجم رجال الحديث للخوئي برقم 3281 وعنه العمركي، وبقي الإسناد فرداً إلى محمد بن عمر الكشي، *اختيار معرفة الرجال* (لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، 2009)، برقم 495؛ الطوسي، *الأمالي* (قم: دار الثقافة، 1414هـ)، 46.

18 وهو حديث غريب يتفرد به محمد بن زياد عن أبي هاشم، وعنه الحسين بن روح النوبختي، ويبقى التفرد إلى الطوسي! انظر: محمد بن جعفر الطوسي، *تهذيب الأحكام*، تحقيق: حسن الموسوي (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1365هـ)، 93/6.

19 وجدت بعض الروايات التي رواها أكثر من راو عن أبي هاشم الجعفري، لكنه لم تكن من الأحاديث الهامة في الفكرة الإمامية، مثل حديث الوحدانية الذي رواه الكليني في الكافي من طريق سهل بن زياد وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري كلاهما عن أبي هاشم، في باب معاني الاسماء واشتقاقها، انظر: الكليني، *الكافي*، 291/1. وأما حديث البداء على الله في إمامة الحسن العسكري، فقد رواه الكليني من طريق علي بن محمد، عن إسحاق بن محمد، عن أبي هاشم الجعفري، انظر: الكليني، *الكافي*، 118/2. وجاء في الغيبة للطوسي في موضعين، ص. 82-83 وص. 200 حديث برقم 167 من طريق سعد بن عبد الله الأشعري، وليس للطوسي سند إليه، وكأن مصدره في الرواية هو كتاب الأوصياء لمحمد بن علي الشلمغاني، وهو كتاب إثبات الوصية المنسوب للمسعودي، انظر: محمد بن علي الشلمغاني، *كتاب الأوصياء*، تحقيق: عباس الكثيري (طهران: مؤسسة تراث الشيعة، 1444هـ)، 399. وعلى أي حال فليس له سند، وليس في روايات الشلمغاني عن سعد ما يفيد سماعه منه، والشلمغاني أصلاً ممن اشتهر بانحرافه عن الاثني عشرية كما في ترجمته عند الخوئي، *معجم رجال الحديث*، 50/18.

20 النجاشي، *رجال النجاشي*، 79.

وتتضح سهولة الوصول إليه في بعض الأحاديث الهامة التي يرويها أبو هاشم، فقد جاء في بعض الأحاديث أن أبا هاشم كان جالساً مع أبي محمد العسكري "فاستؤذن لرجل من أهل اليمن عليه، فدخل رجل عبل، طويل جسيم، فسلم عليه بالولاية فرد عليه بالقبول وأمره بالجلوس، فجلس ملاصقاً لي، فقلت في نفسي: ليت شعري من هذا؟"،[21] وظهر بعد ذلك أنه يرى الإمام لأول مرة في قصة هامة، فالوصول متيسر إليه. وهو معروف، فهذه المتون تظهر إمكانية الوصول إليه.

وعليه فإن غياب التفاعلات العلمية في انتشار الروايات عن أبي هاشم مع الحاجة الشديدة إليها ومع كثرة الرواة والمرويات والعلاقات آنذاك بخلاف القرن الأول: مثير للتساؤل المتعلق ببنية الرواية الشيعية، متى تنتشر الروايات ومتى لا تنتشر؟ وما العوامل التي تؤدي إلى انتشار رواية ما عن راوٍ معين؟ وكيف يفهم هذا في حالة أبي هاشم؟

### 2.1.3. تفاعلات انتشار الكتب المهمة عنه

يمكن القول: إن الكتابة كانت مستقرة معروفة في الأوساط الإسلامية في بدايات القرن الثالث الهجري الذي عاش فيه أبو هاشم، فقد انتشرت في تلك الحقبة كتب اللغة والأدب والشعر والحديث والفقه والتفسير انتشاراً واسعاً، وتعددت طرق التأليف ووسائله وطرق نشره، لكن كتاب أبي هاشم الذي رواه عنه الطوسي بقوله: "وله كتاب أخبرنا به عدة من أصحابنا عن أبي المفضل، عن ابن بطة، عن أحمد بن أبي عبد الله عنه".[22] لا يعرف له أثر.

وكأن هذه الظاهرة كانت عامة في بنية الرواية الشيعية في القرون الثلاثة الأولى، إذ إن المترجمين يذكرون أسماء مئات الكتب ولا يكون لها أي أثر، لا من حيث بقاء الكتاب نفسه ولا من حيث بقاء مضمون الكتاب في كتب الرواية اللاحقة، إذ لا يروى أي شيء عادة عن تلك الكتب، وكتاب أبي هاشم مثال واضح، ولست هنا بصدد مناقشة أسباب ذلك وهل يدخل فيها التقية والعوامل السياسية وغير ذلك، لوجود إشكال أكبر في روايات أبي هاشم، وهو:

تذكر عدة روايات أن أبا هاشم عرض كتاباً مهماً ليونس بن عبد الرحمن على إمامين من الأئمة، وهما الإمام العسكري، والإمام الهادي، وكلاهما أثنى على هذا الكتاب ثناء عالياً، ولكن لا أثر له، وتروى هذه الحادثة بأسانيد من أصح الأسانيد، فقد رواها النجاشي عن شيخه المفيد عن شيخه ابن قولويه عن ابن بابويه الأب عن عبد الله بن جعفر الحميري قال: قال لنا أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري رحمه الله: عرضت على أبي محمد صاحب العسكر عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس فقال لي: تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس آل يقطين فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة.[23]

وجاءت عند الكشي بلفظ مختلف فرواها عن أبي بصير حماد بن عبد الله بن أسيد الهروي، عن داود بن القاسم أن أبا هاشم الجعفري قال: أدخلت كتاب عمل يوم وليلة الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن على أبي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال: هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله.[24]

فالكتاب هذا في غاية الأهمية من جهات:

أولاً: ما فيه دين وحق، بل هو الدين المسلسل عند الأئمة، وما فيه يستوجب الدعاء العظيم من الأئمة.

ثانياً: هذا الكتاب متعلق بأحد أهم رواة الشيعة المختلف عليهم وهو يونس بن عبد الرحمن، وفي هذه الروايات تأكيد مدحه والثناء الجزيل عليه.

ثالثاً: هذه الرواية مسلسلة بكبار الرواة الإمامية المصنفين.

ومع هذه الأهمية، فلا ذكر لهذا الكتاب بعد ذلك أبدا، لا في الكتب الأربعة ولا في غيرها، بل كأنه لا اهتمام به إلا في هذه الروايات.

وهو غريب للغاية من جهات:

1. جاء مدح هذا الكتابين من إمامين متأخرين، ومدحهم للكتاب يقتضي ضرورة العناية به بين الرواة، وتقديمه على غيره من الكتب والرسائل والتوقيعات، ووجوب المحافظة عليه كل المحافظة، ومع ذلك ليس له أي أثر.

---

21 الكليني، *الكافي*، 181/2.
22 انظر: الطوسي، *الفهرست*، 124.
23 النجاشي، *رجال النجاشي*، 428.
24 الكشي، *اختيار معرفة الرجال*، برقم 915.

2. إسناد النجاشي إليه مسلسل بكبار العلماء الإمامية فهو إسناد قوي، والأهم من ذلك أن جميع من فيه من مصنفي الكتب، الحميري له كتاب، وابن بابويه، وابن قولويه والمفيد والنجاشي كذلك، وكان الأحرى بالحميري ألا يصنف قرب الإسناد، إذ بين يديه كتاب معصوم، معظم فيه دين الشيعة بوضوح، فلماذا يعرض عن نشره بين الناس ويلجأ إلى كتاب فيه أسانيد قد يشك فيها.

وغياب الكتب عموماً، وهذا الكتاب بخصوصه مع أهميته يثير تساؤلاً في بنية الرواية الشيعية، لماذا تغيب بعض الكتب المهمة ويظهر مكانها كتب أخرى ليست على تلك الدرجة من الأهمية؟ ولماذا لا يهتم المجتمع العلمي الشيعي لبعض الكتب التي نص الإمام على أنها دين؟ مع أنه اهتم لغيره من الكتب وبقيت؟ وكان المهتم بتلك الكتب هو نفسه الذي يروي الرواية المادحة لهذا الكتاب؟

يمكن القول في حالة هذا الكتاب خاصة: إن هدف هذه الرواية لم يكن الكتاب، وإنما مدح يونس بن عبد الرحمن، وتقوية موقف من أثنى عليه في مقابل من ذموه، وهي الفكرة التي كان لها تأييد قوي في نهاية القرن الثالث الهجري، أما الكتاب فكأنه ذُكر عرضاً، وكأن الراوي لم يتنبه إلى تلك الإشكالية الكبيرة في ذكره، فكأن الرواية هذه لمجرد الرواية في فضل يونس، وليس خلفها شيء حقيقي، ولا مصداق خارجي يعتمد عليه.

### 3.1.3. غياب تفاعلات النقد التاريخي لروايات أبي هاشم

مع أهمية روايات أبي هاشم وكثر الرواة والمصنفين والعلماء من الإمامية في حياته وبعده من طلابه وطلاب طلابه إلا أن رواياته دخلت جسم الرواية الإمامي دون أي نقد أو ملاحظات علمية عليها، فلم يكن خلف الأسانيد أي تفاعلات علمية نقدية تؤكدها أو تنفيها، أو تظهر أي نوع من أنواع الإشكالية في لفظ معين أو رواية المعنى أو تدقيق على ضبط أبي هاشم أو بعض الرواة عنه، أو مخالفة أبي هاشم لما رواه الآخرون، أو أي خلاف بين روايات أبي هاشم ذاتها.

فكأن جميع روايات أبي هاشم وما رواه طلابه عنه ولو بأسانيد متفردة كان مقبولاً في المجتمع العلمي الشيعي، وهو ما يعني إشكالية في بناء الرواية ذاتها من حيث حقيقة وجودها وتداولها أو إشكالية في المجتمع العلمي من حيث ضعف انتباهه لمثل هذه الروايات الهامة.

وتتضح إشكالية غياب النقد أكثر بوجود بعض الأحاديث المتعارضة ظاهراً في روايات أبي هاشم، إذ يروي أبو هاشم النص على الأئمة الاثني عشر وفيهم المهدي، في الحديث المشهور بحديث الخضر،[25] لكنه مع ذلك يروي حديث البداء الذي يظهر فيه أنه لا يعرف الإمام بعد الهادي ولا أن الإمام كان يعرف، فقد جاء في الكافي في باب الإشارة والنص على أبي محمد: علي بن محمد، عن إسحاق بن محمد، عن أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي الحسن عليه السلام بعد ما مضى ابنه أبو جعفر وإني لأفكر في نفسي أريد أن أقول: كأنهما أعني أبا جعفر وأبا محمد في هذا الوقت كأبي الحسن موسى وإسماعيل ابني جعفر بن محمد عليهم السلام وإن قصتهما كقصتهما، إذ كان أبو محمد المرجى بعد أبي جعفر عليه السلام فأقبل علي أبو الحسن قبل أن أنطق فقال: نعم يا أبا هاشم بدا لله[26] في أبي محمد بعد أبي جعفر عليه السلام ما لم يكن يعرف له، كما بدا له في موسى بعد مضي إسماعيل ما كشف به عن حاله وهو كما حدثتك نفسك وإن كره المبطلون، وأبو محمد ابني الخلف من بعدي، عنده علم ما يحتاج إليه ومعه آلة الامامة.[27]

فهذه الرواية تعارض رواية النص على الاثني عشر التي كانت عند أبي هاشم، إذ فيها النص على أسماء الأئمة، فكيف لا يكون معروفاً كما في هذه الرواية.

ويؤكد ذلك التعارض ما جاء من سؤال أبي هاشم الحسنَ العسكريَّ عن ولادة المهدي، ففي الرواية: قلت لأبي محمد

25 انظر: الكليني، *الكافي*، 679/2.

26 فسر المفيد البداء في كتابه تصحيح اعتقادات الإمامية بقوله: "فالمعنى في قول الإمامية بدا لله في كذا -أي: ظهر له فيه ومعنى ظهر فيه- أي ظهر منه، وليس المراد منه تعقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه، وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن فهي معلومة له فيما لم يزل، وإنما يوصف منها بالبداء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره، ولا في غالب الظن وقوعه، فأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله، فلا يستعمل فيه لفظ البداء". انظر: محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم، المفيد، *تصحيح اعتقادات الإمامية*، تحقيق: حسين دركاهي (قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد 1413هـ)، 66.

27 الكليني، *الكافي*، 119/2.

عليه السلام: جلالتك تمنعني عن مسألتك فتأذن لي في أن أسألك؟ قال: سل، قلت: يا سيدي هل لك ولد؟ قال: نعم، قلت: فإن حدث حدث فأين أسأل عنه فقال: بالمدينة. والسؤال عن ولد الحسن العسكري غريب، إذ هو من الميعاد المحتوم على حد الرواية الأخرى من روايات أبي هاشم.[28]

ومثل هذه التعارضات يحتاج نظراً دقيقاً من العلماء في عصور الرواية إما للتوفيق أو للترجيح أو لنقد ضبط الراوي نفسه، لكن غياب النقد عن كل هذا مع شدة الحاجة له... مثير للتساؤل والاستغراب.

ولم تكن روايات أبي هاشم روايات عابرة في الفكرة الإمامية، فإن بعضها روايات أساسية في الفكر الشيعي، ولذلك كان يجب أن تكون محط اهتمام نقدي تاريخي صرف، ولكن مع ذلك لا يظهر هذا النقد التاريخي خلف تلك الروايات.

ويمكن القول: إن غياب النقد التاريخي في القرون الأربعة الأولى ظاهرة واضحة في بناء الرواية الشيعية الإمامية، فليس خلف الأسانيد نقد تاريخي، وجل النقد إن توجه فإنما يتوجه إلى عقائد الرواة وآرائهم لا إلى ضبطهم للرواية، أو إلى مخالفة الرواية لما هو مستقر في الفكرة الإمامية لا إلى ثبوتها الثبوت التاريخي.

إلا أنني وجدت رواية يتيمة من روايات أبي هاشم انتقدها ابن بابويه، وهي حديث الصلاة على المصلوب، فقد قال ابن بابويه في عيون أخبار الرضا: حدثنا محمد بن علي بن بشار رضى الله عنه قال: حدثنا أبو الفرج المظفر بن أحمد بن الحسن القزويني قال: أخبرنا أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزه بن موسى بن جعفر قال: حدثني الحسن بن سهل القمي عن محمد بن حامد عن أبي هاشم الجعفري عن أبي الحسن عليه السلام قال: سأله عن الصلاة على المصلوب، فأجاب الإمام الرضا بحديث طويل، ثم قال ابن بابويه تعليقاً على الرواية: هذا حديث غريب لم أجده في شيء من الأصول والمصنفات ولا أعرفه إلا بهذا الإسناد.[29]

ونقده هذا غير واضح وغير مفهوم، فقد روى الحديث نفسه الكليني في الكافي عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن أبي هاشم عن الرضا،[30] فكيف لا يكون في شيء من الأصول والمصنفات، ولا يعرفه إلا بهذا الإسناد.

وماذا عن العشرات من رواية أبي هاشم التي تفرد بها الرواة دون أن تكون في شيء من الأصول والمصنفات؟

إن نقد ابن بابويه لهذا الحديث يزيد الفجوة هوة، فإما أن لا قيمة لهذا النقد لعدم انطباقه على الواقع، وإما أنه يعني أن لا قيمة لإسناد الكافي، وهو ما يعني عدم اعتداد ابن بابويه بتلك الروايات في الكافي أو أن تحريفاً ما دخلها فلم تكن هذه الرواية في الكافي على هذا النحو، وإلا لما قال: ليست في شيء من الأصول والمصنفات ولم ترو إلا بهذا الإسناد، وكلاهما يشكل على بنية الرواية الإمامية في أحاديث أبي هاشم الجعفري.

وعلى أي حال فغياب النقد التاريخي وأعني به النقد المتوجه إلى ضبط الراوي لا إلى عدالته ودينه وفكره، عن روايات أبي هاشم، بل عن جميع الروايات في الكتب الأربعة في القرون الأولى: مثير للتساؤل حول بنية الرواية الشيعية، لماذا يغيب هذا النقد مع شدة الحاجة إليه في روايات مثل أبي هاشم على الأقل؟ وأين المجتمع العلمي الشيعي عن تداول مثل هذه الروايات؟ وهل يمكن أن يخطأ الراوي الإمامي في ضبط كلمة أو رجل في الإسناد أو زيادة جملة أو تفصيل لقصة مختصرة أو اختصار لقصة مطولة بما يعود على حفظه بالإشكال لا على دينه وفكره؟ وإذا كان هذا موجوداً فأين ذلك النقد في عصور الرواية ذاتها؟ بحيث يشعر الرواة بأهمية ضبطهم للروايات وإلا فإنه قد يتعرض للنقد أو الإسقاط في المجتمع العلمي؟ والسؤال عن النقد في عصور الرواية سؤال عن السلطة النقدية التي تراقب الرواة والروايات زمن الرواية، وبهذه السلطة يخوّف الرواة من الكذب أو قلة الضبط لوجود مجتمع نقدي، وكأن ذلك المجتمع لم يكن له شأن آنذاك في رواة الشيعة في قم أو الكوفة.[31]

---

28 الكليني، *الكافي*، 122/2.

29 ابن بابويه، *عيون أخبار الرضا*، 232/2.

30 الكليني، *الكافي*، 541/5-542.

31 يبقى أن أذكر أن الكشي في رجاله برقم 1080 قال في حق أبي هاشم: "له منزلة عالية عند أبي جعفر وأبي الحسن وأبي محمد عليهم السّلام وموقع جليل، على ما يستدل بما روي عنهم في نفسه وروايته، وتدل روايته على ارتفاع في القول".
وقد وقف العلماء على العبارة الأخيرة وهي قوله: وتدل روايته على ارتفاع في القول، إذ قد تحتمل اتهامه بالغلو، وهو غير معروف بالغلو البتة، ولذلك قال الخوئي في معجم رجال الحديث 123/8: "من أن روايته تدل على ارتفاع في القول، لابد من أن يكون فيها تحريف أو أنه أريد بها معنى غير ماهي ظاهرة فيه، وذلك لأنه ذكر أن له موقعاً جليلاً في نفسه، وروايته على ما يستدل بما روي عنهم عليهم السلام، فكيف يمكن أن

### 3. 2. التفاعلات الاجتماعية خلف رواياته

وأعني بالتفاعلات الاجتماعية العلاقات التي تكون واضحة خلف الأسانيد عادة، من العلاقات العائلية أو علاقات التلمذة أو الصحبة أو التجارة أو أي مظهر يؤكد وجود تلك العلاقات، وفي حالة روايات أبي هاشم يظهر في عدة أمور:

#### 1.2.3. غياب التفاعلات الاجتماعية مع أهل البيت

كان أبو هاشم من وجهاء أهل البيت في زمانه، وكان أهل البيت من نسل الحسين من أبناء زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا ومن بعدهم ومن أبناء إخوانهم وأخواتهم يقدرون بالآلاف آنذاك[32]، فضلاً عن أبناء الحسن وأبناء أبنائه، وكذلك أبناء جعفر، لكن معطيات الأسانيد لا تظهر أي نوع علاقة خاصة بأهل البيت خارج رواياته عن الأئمة، فليس له أي علاقة بغير من روى عنهم من الأئمة، ولا تظهر أي روايات تشير إلى أي موقف مع جميع أهل البيت الذين يعيشون في ذلك الوقت.

بل يظهر أبو هاشم -مع عبد العظيم الحسني- ظهوراً فريداً في بنية الرواية الشيعية، فلا أعرف أحدا من أهل البيت في أسانيد الكتب الأربعة في القرن الثالث الهجري غير هذين الرجلين، وهو ظهور غريب، إذ إن غياب أهل البيت من أبناء الحسين من أبناء الأئمة الثلاثة المتأخرين وإخوانهم وأولاد إخوانهم، ثم أولاد أعمامهم من نسل الحسين، ثم أولاد أعمامهم من نسل الحسن، ثم أولاد أعمامهم من نسل جعفر مثير للتساؤل والاستغراب.

ووجود أبي هاشم الجعفري وعبد العظيم الحسني مع ما يطوف بهما من إشكالات يؤكد فكرة الغياب ولا يعارضها، ذلك أن عدد أولاد الأئمة وأقاربهم من الدرجة الأولى ثم الدرجات الأخرى بالآلاف، ولا نرى وجوداً منهم لأحد يروي أحاديث النص على الاثني عشر، أو أحاديث الغيبة والمهدي والعصمة إلا رجلين فقط، ونرى عشرات الرواة من الكوفة وقم يتداولون تلك الروايات وينشرونها دون أن يكون لأهل البيت علاقة قوية فيها[33].

وتظهر إشكالية هذا التفاعل أوضح إن علمنا أن هذه الظاهرة، وهي ظاهرة غياب أهل البيت عن الروايات الأساسية في الفكر الإمامي ملازمة للرواية الإمامية منذ نشأتها، فتكاد روايات النص على جعفر والعلاقة معه لا تتجاوز الكوفة إلى المدينة التي يعيش فيها، ويكاد لا يظهر أحد من أهل البيت في الرواة عنه، مع عشرات من الكوفيين والقميين.

ولم يقتصر الإشكال على الغياب، بل آل إلى أن هؤلاء الرواة الكوفيين والقميين كانوا ينصبون العداء لغير المعصومين من الأئمة، فكأنه تحييد لأهل البيت متعمد عن الظهور في الرواية الإمامية، وقد تضافرت النصوص في الروايات الإمامية من طريق الكوفيين والقميين على الطعن في إخوة المعصوم، أو الطعن في أبناء الحسن عموماً[34].

وغياب التفاعلات العائلية هنا غريب، إذ كيف تكون بنية المذهب الأيديولوجية قائمة على تعظيم أهل البيت وأنهم أحد الثقلين الواجب التمسك بهما وسفينة نوح التي من ركبها نجا، وأمان الأمة من الاختلاف، وغير ذلك مما جاء في الأحاديث

---

يقال: إن روايته تدل على ارتفاع في القول". وقد سبقه إلى ذلك المجلسي الأول فقال: "الارتفاع لروايته المعجزات الكثيرة". انظر: *التعليقة على منهج المقال*، 171.

32 قدرت هذا لأن بعض كتب الأنساب ذكرت أعداداً كثيرة لأبناء بعض أهل البيت مثل موسى الكاظم، فقد ذكروا أن عدد أولاده كان ستين، سبعة وثلاثين بنتاً وثلاثة وعشرين ابناً. انظر: ابن عنبة، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، 347، ط. مكتبة التوبة؛ وسر الأنساب العلوية، 141؛ والمجدي في أنساب الطالبيين، 299. لكن قال ابن كثير 190/10: ولد له من الذكور والإناث أربعون نسمة. وفي الإرشاد للمفيد، 340؛ وأعلام الهدى للطبرسي، 352 عدتهم سبعة وثلاثون، وعلى أي حال فلو كان هذا العدد لواحد من أبناء الصادق، وكان ربعه أو نصفه للآخرين، وكان مثلهم لأولاد أعمامهم من نسل الحسين وهم بالعشرات، ومثلهم لأولاد أعمامهم من نسل الحسين وهم بالعشرات كذلك، لوصل العدد إلى أرقام كثيرة، وهذا في نهاية القرن الثاني، فكيف بنا في القرن الثالث، لا سيما إذا اجتمع إليهم نسل جعفر كذلك.

33 في استقرائي الذي قدمت في بداية البحث عن الرواة في القرن الثالث في رجال الطوسي وجدت أن عدد الكوفيين 55 راوياً، وعدد القميين 60 راوياً، ولا يقاربهم في ذلك أي مدينة أخرى.

34 الأمثلة كثيرة أقتصر منها على بعض ما ورد في الكافي، فمن ذلك ما رواه الكليني 193/2-194 عن هشام بن سالم من خروجه –مع محمد بن النعمان صاحب الطاق- إلى المدينة للبحث عن إمامه بعد الصادق، فدخل على عبد الله بن جعفر الصادق ثم دخل على موسى الكاظم بن جعفر الصادق وسأله بعض أسئلة منها قوله: جعلت فداك، إن عبد الله أخاك يزعم أنه من بعد أبيه. فقال: "يريد عبد الله أن لا يُعبد الله"، وما وراه الكليني 57/2 عن جعفر الصادق من أن أبناء الحسن كانوا يعرفون الولاية فيمن، ولكنهم "كما يعرفون أن هذا ليل لكنهم يحملهم الحسد ولو طلبوا الحق بالحق لكان خيرا لهم ولكنهم يطلبون الدنيا"، والروايات في ذلك كثيرة.

في فضلهم وبني عليه فكر المذهب[35]، ثم نجد تغييباً واضحاً لهم في بناء المذهب الروائي.

وقد يقال إنهم لم يظهروا في الرواية لكنهم ظهروا في بناء المذهب، لكن هذا لا يظهر كذلك في أي جزء من مضمون الروايات ولا في وقائع التاريخ.

وقد يقال: إنهم لم يكونوا يهتمون لتلك الروايات أصلاً، مع اعتقادهم بمضمون تلك الروايات دون روايتها، وهو غريب كذلك، إذ لا بد أن يظهر هذا الاهتمام في بعض المتون من جهة القصص التي يذكرها الكوفيون والقميون، أو يظهر في وقائع التاريخ، من حيث حمل هؤلاء الأقارب مسؤولية الدعوة إلى فضل إخوتهم وعصمتهم، لكن أن يغيب ذلك كله مثير للاستغراب.

إن غياب التفاعلات الاجتماعية مع أهل البيت وغياب أسمائهم في أسانيد الرواية في القرن الثالث على الأقل وكون جل الرواة من الكوفة وقم مثير لتساؤل متعلق ببنية الرواية الشيعية، إذ كيف يغيب آلاف الرجال دفعة واحدة عن مذهب يقصد تعظيمهم والدفاع عن حقوقهم؟ مع أن ثوراتهم لمطالبتهم بحقوقهم لم تقف في القرن الثالث ولم تنته، بل كانت لهم مواقف قوية دونتها كتب التاريخ العامة، تظهر أنهم كانوا منخرطين في شؤونهم العامة غير آبهين بسلطة ولا عاملين بالتقية.

### 2.2.3. غياب التفاعلات السياسية مع قضايا أهل البيت

تظهر بعض نصوص التاريخ أبا هاشم رجلاً وجيهاً ذا منزلة ومكانة بين أهل البيت، أقعد الهاشميين نسباً، صاحب كلمة عند السلطان، كما ذكر الطوسي والنجاشي[36] وغيرهم، وجاءت كتب التاريخ العام مثل كتب الطبري والمسعودي لتؤكد هذا في موقف هام لأبي هاشم في حق يحيى بن عمر بن يحيى بن حسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، الذي ثار بقوة على محمد بن عبد الله بن طاهر عام 250هـ/864م وانتهت ثورته بالفشل وقُتل في الكوفة وجيء برأسه إلى محمد بن عبد الله بن طاهر، وكان يُهنّأ بذلك "وجماعة من الهاشميين والطالبيين وغيرهم حضور، فدخل عليه داود بن القاسم أبو هاشم الجعفري فيمن دخل، فسمعهم يهنئونه، فقال: أيها الأمير، إنك لتهنّأ بقتل رجل لو كان رسول الله ﷺ حيا لعزي به! فما رد عليه محمد بن عبد الله شيئاً"...[37] وهو المتوقع من أبي هاشم في جلالته ومكانته، وكانت له مواقف أخرى في بعض ثورات الطالبيين ذكرتها كتب التاريخ العام، من مثل كونه وسيطاً في 251هـ/865م خلال ثورة الكوفة بقيادة الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسين بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب للتفاوض معه من قبل مزاحم بن خاقان عامل العباسيين، إلا أن الوساطة تلك لم تنجح.[38]

لكن الروايات الشيعية لا تظهر شيئاً من هذه المكانة ولا تفاعلاتها مع مجتمع أهل البيت آنذاك وما يتعرضون له من أذى وتنكيل لا سيما في عهد المتوكل أو من بعده، فكأن أبا هاشم منبت عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشه أهل بيته، بل إنه يظهر بصورة ساذجة في بعض أسئلته ووقائعه، فتذكر الروايات عنه أنه كان يشكو إلى الإمام الجواد أنه مولع بأكل الطين، طالباً منه الدعاء، فأجابه الإمام بعد أيام ثلاثة قائلاً: يا أبا هاشم قد أذهب الله عنك أكل الطين، قال أبو هاشم: فما شيء أبغض إلي منه اليوم.[39] مع أن أكل الطين من المحرمات بالإجماع، والنصوص كثيرة عن الصادق في تحريمه في الكافي وغيره،[40] فكيف يغيب ذلك عن رجل بهذا القدر والشرف.

### 3.2.3. غياب التفاعلات الاجتماعية الأخرى

لا تظهر بوضوح خلف الأسانيد في روايات أبي هاشم أي علاقات اجتماعية لا في كتب الرواية الإمامية، ولا في أي

35 الأحاديث في هذا كثيرة، مبثوثة في كتب الحديث الشيعية، وذكرها الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، في *الشافي في الإمامة* تحقيق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب (طهران: مؤسسة الصادق، 2004)، 122/3 مبيناً أهميها في بيان فضل أهل البيت، وبنى عليها العلامة الحلي بعض آرائه في وجوب اتباع مذهب الإمامية. فانظر: الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي، *منهاج الكرامة*، تحقيق: عبد الرحيم المبارك (مشهد: المكتبة المتخصصة بأمير المؤمنين، 2004)، 58، 190؛ ونعمة الله الموسوي الجزائري النعماني، *الأنوار النعمانية* (تبريز: مطبعة شركة جاب، د. ت.)، 2/279 تحت عنوان "نور في أحقية دين الإمامية، وأنه يجب اتباعه دون غيره".

36 قال النجاشي في الرجال: كان عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام، شريف القدر، ثقة. انظر: النجاشي، *رجال النجاشي*، 153.

37 الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، 270/9، وانظر: المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، 64/4.

38 انظر: الطبري، *تاريخ الرسل والملوك*، في حوادث سنة 251هـ، 328/9. وكذلك انظر موقفاً آخر له في 369/9.

39 الكليني، *الكافي*، 592/2.

40 الكليني، *الكافي*، 280/12.

مصادر أخرى يمكن من خلالها تأييد تلك العلائق، فكأن الأسانيد مجرد أسماء جامدة في سلسلة. فليس في الروايات ما يظهر طرق التحمل واللقاء ولا نظام العلاقات الاجتماعية خلف تلك الروايات.

فليس هناك أي أدلة تاريخية خارج مجرد الإسناد تظهر علاقات القميين بأبي هاشم، ولا ما يؤكد علاقات أبي هاشم بالأئمة، فكأن جميع العلاقات إنما تستفاد من مجرد الأسانيد، فليس وراء الأسانيد شيء، مع أن أبا هاشم كبير القدر معروف مشهور، يمكن أن تظهر علاقاته في كثير من النصوص التاريخية الأخرى أو الشعرية أو الأدبية أو غير ذلك.

بل إن بعض الأسماء الهامة التي ترد في متون الروايات أسماء مبتورة عن أي واقع علمي أو اجتماعي، فكأنها مجرد أسماء أضيفت إلى النص دون أن يكون لها تاريخ علمي أو اجتماعي، ومن ذلك اسم: مهجع بن الصلت بن عقبة بن سمعان بن غانم بن أم غانم، وهو الرجل اليماني الذي قدم إلى الحسن العسكري، وكانت معه الحصاة التي طبع فيها الأئمة أسماءهم واحدا تلو الآخر، وهي حصاة متوارثة في العائلة، حتى طبع عليها الحسن العسكري بخاتمه في موضع أملس باق لم يطبع عليه أحد، وكان الحسن يعرفه وهو يعرف الحسن دون أن يلتقيا، فهو شخصية هامة، وحصاته في غاية الأهمية، وكان لا بد أن نجد شيئا من أخباره أو أحواله أو نسبه أو عائلته في كتب الرواية الأخرى خارج ذلك الحديث، أو في كتب التاريخ أو في أي كتب يمكن أن نجد فيها أي خبر عن هذه الشخصية الهامة التي تحتفظ بهذه الحصاة الهامة، ومع ذلك لا ذكر له إلا في هذه الرواية فقط، فكأنه منبت منقطع عن جميع العلائق والأنساب والتاريخ إلا في هذه الرواية.

ومثله ما جاء في نهي أحد الأئمة أبا هاشم عن الجلوس مع خاله عبد الرحمن بن يعقوب لقوله بالتجسيم، ومع ذلك لا نرى ذكراً لهذا الرجل إلا في هذه الرواية اليتيمة الوحيدة.

وفي بعض الأحيان فإن العلاقات الروائية المستفادة من الأسانيد لا تظهر منسجمة، فقد يظهر بعض طلبة أبي هاشم وهم يروون عنه عدة روايات، ثم تظهر رواية أخرى يرويها الطالب نفسه عن رجل عن أبي هاشم، مثل سهل بن زياد، فقد روى عن أبي هاشم عدة روايات، لكنه في بعض الروايات يروي عن محمد بن الوليد ولقبه شباب الصيرفي عن أبي هاشم، في الكافي،[41] ومثل أحمد بن محمد بن خالد البرقي فإنه يروي عن أبي هاشم مباشرة،[42] لكنه في بعض الروايات يروي عن محمد بن عيسى بن يقطين عنه،[43] وأحياناً يروي أبو هاشم عن الرضا مباشرة وأحياناً يروي عن الأشعث بن حاتم عن الرضا،[44] ونجد الحميري يروي مباشرة عن أبي هاشم وفي بعض الروايات نجد بينه وبين أبي هاشم 3 رواة![45]

وهذه العشوائية في الأسانيد قد تكون منسجمة في حقيقتها لو كانت العلاقات خلف الأسانيد واضحة ظاهرة، بحيث يمكننا التعرف على أسباب وجود روايات على هذا النحو، وأن هذا الراوي قد لقي أستاذه بعد أن روى عن طلابه، فهذا ممكن، لكن لا بد لنا من دليل خارج الإسناد نفسه لتثبت تلك العلاقات، والحال هنا أن العلاقات إنما أُخذت من الأسانيد ذاتها، فليس خلفها شيء، ولذلك صارت العشوائية هذه مثيرة للتساؤل في نظام الأسانيد نفسه.

وعلى أي حال فإن غياب العلاقات والتفاعلات الاجتماعية العامة مثيرة للتساؤل في بنية الرواية الشيعية، إذ إن الإسناد معبر عن حركة علمية فيها تفاعلات كثيرة، فأين تلك الحركة؟ وكيف يمكن لها أن تظهر خارج الأسانيد، وهل كان الإسناد الشيعي موجوداً لمجرد مظهر الإسناد؟ أو كان خلفه حياة حقيقية اجتماعية علمية؟

### 3.3 غياب التفاعلات الجغرافية

وأعني بالتفاعلات الجغرافية أن تظهر العلائق الجغرافية في حركة الرواة وتنقلاتهم في كتب الرواية وفي كتب الرجال وفي غيرها، وأن تظهر من ذلك صورة كاملة يمكن أن يفهم من خلالها حركة الراوي والمدن التي عاش فيها وتنقلاته وتفاعلاته، لكن الإشكال في روايات أبي هاشم أن الأماكن الجغرافية في الرواية لا تكاد تذكر، فليس بين أيدينا معطيات

41 الكليني، *الكافي*، 304/1.

42 محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، *الأمالي للشيخ الصدوق*، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة (قم: مؤسسة البعثة، 1996)، 707.

43 أحمد بن محمد بن خالد البرقي، *كتاب المحاسن*، تحقيق: جلال الدين الحسيني (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1950)، 239.

44 البرقي، *كتاب المحاسن*، 239.

45 يروي الحميري عن أبي هاشم مباشرة حديث عرض كتاب يونس بن عبد الرحمن الذي تقدم قبل قليل وهو عند النجاشي، *رجال النجاشي*، 428، ويروي عن ثلاثة رجال عن أبي هاشم كما عند الشلمغاني في كتاب الأوصياء ص. 406.

جغرافية نستطيع من خلالها تكوين صورة متكاملة عن حركة الرواة ومواضع الرواية وتنقلات الرواة، فنجد أن أبا هاشم عاش في بغداد لكن لا تظهر في رواياته أي علاقات بالبغداديين، لا من حيث شيوخه ولا من حيث طلابه، فليس في شيوخه أي راوٍ بغدادي -خارج الأئمة-، وليس في طلابه أي راوٍ بغدادي، مع كثرة القميين فيهم. وكان يمكن لأبي هاشم أن ينشر رواياته في أهل حيه ومدينته، أو في أقاربه من أولاده وغيرهم، دون أن يكون ذلك منحصراً في القميين والغرباء. ومن يستطيع رواية الأحاديث للغريب الزائر الذي لا يعرفه ولا يخبره، يمكنه رواية الحديث لأبناء محلته وأقربائه الذين خبرهم على مدار عشرات السنوات، وذلك لم يكن.

ويمكن القول إن ظاهرة ضعف العلائق الجغرافية ظاهرة واضحة في الرواية الإمامية عموماً، فيمكن أن نجد مئات الرواة الكوفيين عن إمامٍ مدني عاش ومات في المدينة ولا يكاد أحد من أهل المدينة يروي عنه. بل يقال فوق ذلك: إن الفجوة لا تظهر في ضعف العلائق الجغرافية فحسب، بل في إشكاليات واسعة في ذكر الأماكن، بحيث تظهر الأماكن منبتة منقطعة عن التاريخ والجغرافيا إلا في تلك الروايات، وذلك واضح في متن رواية يرويها أبو هاشم فيها ذكر لمسجد المَسِيْب، وهو مسجد ظهرت فيه معجزة من معجزات الإمام الجواد[46]، وفي الرواية يقول أبو هاشم: "صليت مع أبي جعفر عليه السلام في مسجد المسيب وصلى بنا في موضع القبلة سواء، وذكر أن السدرة التي في المسجد كانت يابسة ليس عليها ورق، فدعا بماء وتهيأ تحت السدرة فعاشت السدرة وأورقت وحملت من عامها".[47]

وعليه فحق هذا المسجد أن يكون معروفاً مشهوراً بتلك الشجرة التي اخضرت على يديه، وظهرت فيه معجزة للإمام، والمتوقع عناية الشيعة به واعتقادهم فيه، إلا أننا لا نجد له ذكراً في جميع كتب البلدان والتواريخ.

إن غياب العلائق الجغرافية، بل ذكر أماكن جغرافية لا تكاد توجد إلا في روايات يتيمة مثير للتساؤل كذلك في بنية الرواية الشيعية؟ لماذا لا تكاد تظهر أي تفاعلات جغرافية خلف أسانيد الرواية، وإن ظهرت تكاد لا توجد إلا في تلك الروايات؟ هل كانت الأسانيد الشيعية تهدف إلى أيديولوجية معينة تقصدها من خلال المتون بقطع النظر عما تحمل في طياتها من علاقات اجتماعية وجغرافية؟

### 4.3. غياب التفاعلات التاريخية خلف الأسانيد

يندر أن تظهر خلف روايات أبي هاشم أي معطيات تاريخية تحدد وقائع تاريخية محددة، بما في ذلك تواريخ الولادة والوفاة، حتى لأبي هاشم نفسه، فضلا عن غيره من الرواة عنه، ولا تظهر أي تواريخ تظهر زمن لقائه بالأئمة أو زمن لقاء طلابه به، وهو ما يظهر الأسانيد بعيدة عن الواقع التاريخي.

والإشكال أن بعض معطيات التواريخ المذكورة في متون روايات أبي هاشم تتعارض مع التواريخ الثابتة المعروفة، ذلك أن في بعض الروايات ما يُظهر أن أبا هاشم سجن مع الإمام العسكري وأن العسكري أخبره بموت الخليفة المهتدي تلك الليلة وأن ولداً يولد له، قال الطوسي في الغيبة: وروى سعد بن عبد الله، عن أبي هاشم الجعفري قال :كنت محبوساً مع أبي محمد عليه السلام في حبس المهتدي بن الواثق فقال لي: يا أبا هاشم إن هذا الطاغي أراد أن يعبث بالله في هذه الليلة وقد بتر الله عمره وجعله للقائم من بعده، ولم يكن لي ولد، وسأرزق ولداً. قال أبو هاشم: فلما أصبحنا شغب الاتراك على المهتدي فقتلوه وولي المعتمد مكانه، وسلمنا الله تعالى.[48]

فمن الظاهر أن المهدي يولد بعد موت المهتدي، وإذا كانت ولادة المهدي في عام 255هـ/869م، أو 254ه/868م، فإن المهتدي يكون قد مات قبل ذلك، والواقع الثابت أنه مات عام 256هـ/870م فلا يتطابق التاريخان.

وهو يؤكد التساؤل السابق في حق ذكر تلك التواريخ، فكأن التواريخ وأسماء الرجال وأسماء الأماكن جاءت في الرواية الشيعية عرضاً دون أن تقصد أصلاً، وكان القصد منها إثبات فكرة معينة، لكن التحقق من تلك الأسماء والأماكن والتواريخ يظهر إشكالية عميقة في بنية الرواية الشيعية.

46 التعبير بالمعجزة عن مثل هذا هو السائد في أدبيات الكتب الشيعية لاعتقادهم بعصمة الإمام.
47 الكليني، *الكافي*، 595/2.
48 الطوسي، *الغيبة*، 229/1.

## الخاتمة

يمكن القول إن دراسة بنية الرواية الشيعية من خلال روايات أبي هاشم وتفاعلاتها الاجتماعية والعلمية والتاريخية والجغرافية تخلص إلى نتائج هامة:

أولاً: كأن الإسناد في كثير من تلك الروايات كان لمجرد مظهر الإسناد، دون أن يعبر عن واقع اجتماعي أو علمي أو تاريخي أو جغرافي خلفه، وأعني بأنه كان لمجرد مظهر الإسناد أن أسانيد أبي هاشم عموماً لا تحمل في طياتها أي دلائل تؤكد أصليتها، ولا توجد في أي أخبار أخرى خارج تلك الأسانيد ما يؤكد أصليتها وموثوقيتها، بل إنها تحمل في طياتها كثيراً مما يقتضي التوقف والتساؤل حول بنية الرواية الشيعية من خلال أحاديث أبي هاشم.

فكان غياب التفاعلات العلمية وانتشار رواياته الهامة عنه وغياب الكتب الأساسية التي يمدحها الأئمة وكانت بين يديه، وغياب التفاعلات النقدية لرواياته في زمنه وبعده في زمن طلابه مثاراً لسؤال هام حول بنية الرواية الشيعية، هل يمكن الوثوق بالأصلية فيها؟ أو أن هذه المظاهر قد تظهر انفكاك تلك البنية عن الواقع العلمي المعروف.

ويؤكد انفكاك الأسانيد عن الواقع: غيابها عن التفاعلات الاجتماعية سواء كانت تفاعلات مع المجتمع الرئيسي الهام آنذاك وهو مجتمع أهل البيت مع أهميته وقضاياه الأساسية في الفكر الشيعي وفي مقارعة السلاطين في تلك القرون، أو كانت تفاعلات مع الحياة الاجتماعية للرواة.

ويزيدها تأكيداً الانفكاك عن الواقع الجغرافي والتاريخي، بل عدم الانسجام معه في كثير من الأحيان، بذكر أسماء لا تعرف إلا في الرواية وأماكن وتواريخ كذلك، فكأنها لا علاقة لها بالواقع الحقيقي.

إن دراسة روايات أبي هاشم تظهر ضعفا في بنية الرواية الشيعية من هذه الجهات، وهو ما يحتاج نقضاً أو تأكيداً بدراسة حالات أخرى كثيرة مثل حالة أبي هاشم لتكون صورة بنية الرواية واضحة ظاهرة.

ثانياً: كأن ذكر تلك الأسانيد في عصور الرواية الأولى لم يكن يهدف إلى أن يكون الإسناد معياراً من معايير التوثق والتثبت، إذ كان الغرض منه مجرد مظهر الإسناد، وذلك أنه لم يكن معبراً حقيقة عن واقع علمي أو اجتماعي يعيشه الرواة، ولم يتوجه له أي نقد داخلي أو خارجي في المجتمع العلمي الشيعي، فبقيت الروايات تسير هملاً دون مراقبة ولا تدقيق عشرات السنوات في حياة أبي هاشم وعشرات السنوات بعده، مما يعني إهمالاً واضحاً لأهمية الإسناد وكونه أحد أهم الأدوات المعرفية المعيارية لتوثيق النصوص والروايات.

وهو ما يتفق مع بعض أقوال المتأخرين من الإمامية من الأخباريين الذين يرون أن الإسناد كان لمجرد التبرك به.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References/المراجع

ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين. *الأمالي للشيخ الصدوق*. تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة. قم: مؤسسة البعثة، 1996.

ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين. *علل الشرائع*. تحقيق: محمد صادق بحر العلوم. النجف: المكتبة الحيدرية، 1966.

ابن بابويه، محمد بن علي بن الحسين. *عيون أخبار الرضا*. تحقيق: حسين الأعلمي. بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، 1984.

الأشتر، عبد الكريم. *شعر دعبل بن علي الخزاعي*. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، الطبعة 2، 1983.

البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. *كتاب المحاسن*. تحقيق: جلال الدين الحسيني. طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة 2، 1950.

الخوئي، أبو القاسم. *معجم رجال الحديث*. تحقيق: مرتضى الحكمي. النجف: مؤسسة الإمام الخوئي الإسلامية، الطبعة 5، د. ت..

الطبرسي، الفضل بن الحسن. *إعلام الورى بأعلام الهدى*. تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1996.

الطبري، محمد بن جرير. *تاريخ الرسل والملوك*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة 2، 1967.

الطوسي، محمد بن الحسن. *الأمالي*. قم: دار الثقافة، 1414هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن. *الغيبة*. تحقيق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، 1990.

الطوسي، محمد بن الحسن. *الفهرست*. تحقيق: جواد القيومي. قم: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة 2، 2001.

الطوسي، محمد بن الحسن. *تهذيب الأحكام*. تحقيق: حسن الموسوي. طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة 4، 1365ه.

الطوسي، محمد بن الحسن. *رجال الطوسي*. تحقيق: جواد القيومي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة 5، 2009.

قوزوديشلي، بكر. *أسباب إيراد الحديث: سياق رواية الحديث في القرن الأول الهجري*. عمّان: دار الفتح، 2022.

الكشي، محمد بن عمر. *اختيار معرفة الرجال*. لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، الطبعة 7، 2009.

الكليني، محمد بن يعقوب. *الكافي*. تحقيق: مركز بحوث دار الحديث. قم: دار الحديث للطباعة والنشر، 2009.

المسعودي، علي بن الحسين. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. تحقيق: أسعد داغر. قم: دار الهجرة، 1988.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان. *تصحيح اعتقادات الإمامية*. تحقيق: حسين دركاهي. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1413هـ.

موتسكي، هرلد. *بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني الميلادي الثامن*. عربه: خير الدين عبد الهادي. راجعه: جورج تامر. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010.

النجاشي، أحمد بن علي. *رجال النجاشي*. بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، 2010.

النعماني، محمد بن إبراهيم. *الغيبة*. تحقيق: فارس حسون كريم. أنوار الهدى، 2001.

النعماني، نعمة الله الموسوي الجزائري. *الأنوار النعمانية*. تبريز: مطبعة شركة جاب، د. ت..

النمازي الشاهرودي، علي. *مستدركات علم رجال الحديث*. طهران: فرزند مؤلف، 1997.

Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *Kitâbü'l-Mehâsin*. thk. Celâleddin el-Hüseynî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1950.

Eşter, Abdülkerim. *Şi'ru Di'bil b. Ali el-Huzâî*. Dımaşk: Matbû'âtü Mecma'ı'l-Lügati'l-Arabiyye, 2. Basım, 1983.

Hûî, Ebü'l-Kâsım. *Mu'cemu ricâli'l-hadîs*. thk. Murtazâ el-Hikemî. Necef: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hûî el-İslâmiyye, 5. Basım, ts..

İbn Bâbûye, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *'İlelü'ş-şerâ'i'*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm. Necef: el-Mektebetü'l-Hayderiyye, 1966.

İbn Bâbûye, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-Emâlî li'ş-Seyh Sadûk*. thk. Kısmü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Müessesetü'l-Ba'se. Kum: Müessesetü'l-Ba'se, 1996.

İbn Bâbûye, Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *'Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*, thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1984.

Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Lübnan: Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 7. Basım, 2009.

Kuzudişli, Bekir. *Esbâbü irâdi'l-hadîs: Siyâku rivâyeti'l-hadîs fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî*. Amman: Dâru'l-Feth, 2022.

Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. thk. Merkezü Bühûsi Dâri'l-Hadîs. Kum: Dârü'l-Hadîs li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2009.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb ve ma'âdini'l-cevher*. thk. Es'ad Dâgır. Kum: Dâru'l-Hicre, 1988.

Motzki, Harald. *Bidâyâtü'l-fıkhi'l-İslâmî ve tatavvurihî fî Mekke hattâ muntasafî'l-karni'l-hicrî es-sânî el-mîlâdî es-sâmin*. trc. Hayruddîn Abdülhâdî, mrc. Georges Tamer. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Tashîhu'l-i'tikâdi'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Derkâhî. Kum: al-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413.

Namâzî Şâhrûdî, Ali. *Müstedrekâtü 'ilmi ricâli'l-hadîs*. Tahran: Ferzend-i Müellif, 1997.

Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010.

Nû'mânî, Muhammed b. İbrâhim. *el-Gaybe*. thk. Fâris Hassûn Kerîm. Envârü'l-Hüdâ, 2001.

Nû'mânî, Nimetullah el-Mûsevî el-Cezâirî. *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*. Tebriz: Matba'atü Şeriketi Câb, ts..

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısr, 2. Basım, 1967.

Tabersî, Fazl b. Hasan. *İ'lâmü'l-verâ bi-a'lâmi'l-hüdâ*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs, 1996.

Tûsî, Muhammed b. Hasan, *el-Fihrist*. thk. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü Neşri'l-Fekâhe, 2. Basım, 2001.

Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Emâlî*. Kum: Dâru's-Sekâfe, 1414.

Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Gaybe*. thk. İbâdullâh et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh. Kum: Müessesetü'l-Ma'ârifi'l-İslâmiyye, 1990.

Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Ricâlü't-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 5. Basım, 2009.

Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. Hasan el-Mûsevî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1365.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 151-183
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1587836
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ı Bağlamında

# Mapping the Dialect Density of the Qurʾān: In the Context of ʿAṭā b. Abī Rabāḥ's *Gharīb al-Qurʾān*

Fatma Yalnız[1], Sümeyye Revşen Okumuş[2]

**ÖZ**

Tefsir ve Kur'ân tarihinde, Kur'ân dilinin mahiyetine dair tartışmalar olmuş; günümüzde bu konuda hâlâ ortak bir kanaat oluşmamıştır. Bu minvalde makalenin konusu, Ata b. Ebî Rabâh (öl. 114/732) rivayetleri üzerinden Kur'ân lehçe yoğunluğunu haritalandırmaktır. Lehçelerin anlam düzeyi merkeze alınan bu makalenin amacı, Kur'ân dilinin yapısını ve mahiyetini ortaya koyan bir teori inşa etmektir. Çalışmanın varsayımı Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ından hareketle Kur'ân'ın farklı lehçeleri kapsayan üst bir dil inşa ettiği yönündedir. Çalışmanın konusuna ve amacına uygun olarak nitel araştırma yönteminin fenomenoloji ve gömülü kuram desenlerine dayalı literatür taraması ve içerik analizi yapılmıştır. Alanda yapılan literatür taramasında lehçe ve Garîbü'l-Kur'ân konusunda günümüze ulaşan en eski nüsha olan Atâ rivayetlerinin bu makalenin problemi ve amacı doğrultusunda işlenmediği görülmüştür. Bu minvalde ilgili rivayetlerdeki lehçelerle ilişkilendirilebilecek her türlü veri işlenerek Kur'ân diline dair ortaya atılan iddialar nicel ve nitel verilere dayanarak test edilmiştir. Öncelikle Atâ'nın rivayetlerinin nüshaları tespit edilmiştir. Akabinde rivayetlerdeki garîb kelimeler tablosu verilmiş, kabilelere atıf sayıları, soy ağacı ve haritadaki konumları gösterilmiştir. Makalede elde edilen verilerin sonucunda lehçeler bağlamında Kur'ân dilinin üçte birinin Kureyş, üçte ikisinin ise Kureyş lehçesini de kapsayan Mudar lehçesinde, üçte birlik kısmının Âribe Araplarının lehçesinde olduğu tespit edilmiştir. İncelenen verilere göre Kur'ân'ın bilinçli bir üst dil inşası ettiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Arap Dili ve Belagati, Garîbü'l-Kur'ân, Lehçe Haritası, Atâ b. Ebî Rabâh, Üst Dil

**ABSTRACT**

In the history of exegesis and the Qurʾān, there have been debates about the nature of the al- Qurʾānic language, and today there is still no common opinion on this issue. In this respect, the subject of this article is to map the Qurʾānic dialect density through the narrations of ʿAṭā b. Abī Rabāḥ (d. 114/732). The aim of this article, which focuses on the meaning level of dialects, is to construct a theory that reveals the structure and nature of the

**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
**Fatma Yalnız (Dr. Öğr. Üyesi),**
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: fatma.yalniz@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3152-7094

**[2]Sümeyye Revşen Okumuş (Arş. Gör.),**
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye
ORCID: 0000-0002-1466-6263

**Başvuru/Submitted:** 19.11.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 19.01.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 22.01.2025
**Kabul/Accepted:** 24.01.2025

**Atıf/Citation:** Yalnız, Fatma, Okumuş, Sümeyye Revşen. Mapping the Dialect Density of the Qurʾān: In the Context of ʿAṭā b. Abī Rabāḥ's *Gharīb al-Qurʾān*. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1,* (March 2025): 151-183. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1587836

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Qurʾānic language. The assumption of this study is that the Qurʾān constructs a superior language that covers different dialects. In accordance with the subject and purpose of the study, a literature review and content analysis based on phenomenology and grounded theory patterns of the qualitative research method were conducted. In the literature review in the field, it has been seen that the oldest surviving copy of ʿAṭāʾ's narrations on dialect and Gharīb al-Qurʾān has not been studied in line with the subject and purpose of this article. Firstly, the copies of Atā's narrations were identified. Subsequently, a table of strange words in the narrations is given, and the number of references to tribes, a genealogical tree and their locations on the map are given. As a result of the data obtained in the article, it has been determined that two-thirds of the Qurʾānic language in the context of dialects is in the Muḍar dialect, including the dialect of Quraysh, and one-third is in the dialect of the ʿĀriba Arabs. According to the analysed data, it was seen that the Qurʾān consciously constructed a meta-language.
**Keywords:** Tafsīr, Arabic Language and Rhetoric, Gharīb al-Qurʾān, Map of Dialect, ʿAṭā b. Abī Rabāḥ, Meta Language

## EXTENDED ABSTRACT

In the history of exegesis and the Qurʾān, there have been debates about the nature of the language of the Qurʾān, and there is still no common opinion on this issue today. This requires new approaches to the issue. Approaches that are based on scientific and real early period data. The main objective of this article is to map the dialect density of the Qurʾān based on the oldest surviving work in this field; narrations of ʿAṭā b. Abī Rabāḥ (d. 114/732), which are included in the early Gharīb al-Qurʾān literature and attributed to Ibn ʿAbbās. Dialects have different dimensions that refer to sound, grammar, and word changes, and since it is in the center of Gharīb al-Qurʾān, the word level that refers to meaning is taken as the center. The aim of this article is to construct a theory that reveals the structure and nature of the Qurʾānic language by identifying and mapping the different dialects in ʿAṭā b. Abī Rabāḥ's Gharīb al-Qurʾān, which is based on the early Ibn ʿAbbās. The assumption of this study is that the Qurʾān constructs a meta-language covering different dialects. In accordance with the subject and purpose of this study, a literature review and content analysis based on phenomenology and grounded theory designs of the qualitative research method were conducted.

As a result of the literature review, it is seen that there are few studies on ʿAṭā b. Abī Rabāḥ's Gharīb al-Qurʾān and dialect. It is thought that this study will fill an important gap in the field since none of the studies in the field have processed and mapped the dialects in the Qurʾān in line with the subject and purpose of this article. Andrew Rippin's "Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fi'l-Qurʾān" approaches the subject from a problematic point of view and examines the chain of narration of the copies. However, Rippin does not have the copies of Atıf Efendi and Esad Efendi. In addition, unlike this article, Rippin's work did not focus on the content of the copies, nor did it present the dialect density through tables, graphs, genealogies, and maps, or center on the problem discussed in the article. In a section of Muhammad Salim Muhsin's al-Muqtabas min al-Lahajāt al-ʿArabiyyah wa-al-Qurʾāniyyah, the tribes to which gharīb words are attributed are tabulated based on the copy in the annex to Jalālayn. However, no analysis was made based on this table and no map was created. Another study that can be associated with this article due to its title is Soner Gündüzöz's article titled "Kur'ân'da Yerleşik Gramer

Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine İnceleme (I-II)". The article, which does not geographically map the dialects, focuses on the grammatical dimension of dialectal differences in the Qurʾān, not the meaning dimension.

In this study, all kinds of data that can be associated with the dialects in ʿAṭā's narrations have been processed and the claims about the language of the Qurʾān have been tested based on quantitative and qualitative data. First of all, six different manuscript versions of ʿAṭā's narrations are identified and these versions are shown in the isnad tree. Subsequently, the table of gharīb words of the narrations in three copies, namely Esad Efendi, Atıf Efendi and Zayl of Jalālayn, is given. From this table, content analysis was made on the nature of the Qurʾānic language based on the common words used by more than one tribe. Then, 35 tribes and 7 regions are mentioned and the percentage graphs of the references to tribes are given. Then, the position of these tribes in the genealogical tree of the Arabs of the ʿĀriba and Mustaʿriba is shown with the number of references. Finally, the geographical locations of 35 tribes and 7 regions in the Arabian Peninsula were determined and analyzed in terms of the language of the Qurʾān. As a result of the processed data, a lot of valuable information was obtained. As a result of the data obtained, it was determined that two-thirds of the Qurʾānic language in the context of dialects is in the Muḍar dialect, which includes the Quraysh dialect, and the remaining third is in the dialect of the ʿĀriba Arabs. According to the analyzed data, it was seen that a conscious meta-language was constructed in the Qurʾān by pursuing an inclusive policy. In addition, since this project is based on the sources of Gharīb al-Qurʾān, it has been concluded that the nature of the first period Gharīb al-Qurʾān in the project is the first period Qurʾānic lexicography and mostly refers to dialects.

## Giriş

Tefsir ve Kur'ân tarihinde, Kur'ân dilinin mahiyetine dair tartışmalar olmuş, günümüzde de bu konuda hâlâ ortak bir kanaat oluşmamıştır.[1] İlk dönem âlimlerinin çoğu, Kur'ân'ın Kureyş lehçesi merkezli bir dile sahip olduğunu iddia etmişlerdir.[2] Öte yandan Kur'ân'ın Cahiliye Arap şiirinin temsil ettiği edebi dil ile aynı dilde olduğuna yönelik iddialar da vardır.[3] Arap şiir dili ise Kuzey ve Güney Arabistan'da yaşayan birden fazla lehçenin izlerini taşımaktadır.[4] Ayrıca şiir dili ile Kureyş lehçesinin aynı olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Genel kabul, hac ve panayırlar vesilesiyle diğer kabilelere oranla Kureyş dilinin şiir dilinden daha çok istifade ederek geliştiği yönündedir.[5] İbn Haldun ise eski Arap şiir diline Kureyş'in de atası olan "Mudar dili" demektedir.[6] Hz. Ömer'in katiplere Kur'ân yazımında ihtilafa düştüklerinde Mudar dilini esas almaları yönündeki direktifi de Kur'ân dilinin, Kureyş'in de içinde bulunduğu Mudar üst lehçesinde olabileceğine işaret etmektedir.[7] Ancak yine de ilk dönemde yedi harfin lehçelere delalet ettiği yönündeki görüş, kabul gören bir başka teori olmuştur. Bu görüşte Kur'ân'ın tek lehçe odağında bir dile sahip olmayıp yedi lehçeyi kapsadığına işaret edilmiştir.[8] Ancak başka alimlere göre "yedi" burada bir sayı olmayıp kolaylığın, genişliğin, çokluğun ve abartmanın sembolik bir ifadesidir.[9] Bâkıllânî (öl. 403/1013), sonraki dönemde yaşayan Ebu Hayyan (öl. 745/1344) ve Süyûtî'ye (öl. 911/1505) göre Kur'ân'da yediden fazla lehçeye tekabül eden kelimeler bulunmaktadır. Bâkıllânî'ye göre Kur'ân'da başka lehçeler bulunsa da kelimelerin çoğu Kureyş lehçesindedir.[10] Bu çoğulcu yaklaşım, sonraki dönemlerde kabul görmüştür.[11]

---

1 Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (2002), 78-81; Selim Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 117-123.

2 Ebu'l-Ferec Isfehânî, *Kitabu'l-Eganî*, thk. Ali Muhenna vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/313; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubtedâ ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berar ve men asârehum min zevi's-sultâni'l-ekber (el-Mukaddime),* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/643; Celaleddin Süyûtî, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 1/210, 212; Régis Blachére, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Şam: Daru'l-Fikr, 1984), 93; Nöldeke Theodor - Ramadân Abduttevvâb, *el-Lugâtu's-sâmiyyye* (Beyrut, 1974), 1/77.

3 Carl Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/29-37; Blachére, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 93, 100-103.

4 Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/42; Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, 94-97.

5 Câhiz, *el-Osmaniyye*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Ceyl, ts.), 24-26; Isfehânî, *Kitabu'l-Eganî*, 21/201; Ebû Abdillah Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ata Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 1/356; Türcan, *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, 98.

6 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 1/644, 645.

7 Ebû Bekr ʿAbdullâh b. Suleymân b. el-Eşʿaṣ el-Ezdî es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 16; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Resid Rıza, (Mısır: Matba'atu'l-Menâr, 1347), 20.

8 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırââti'l-Aşr*, thk. Ali M. ed-Dabbâ (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/25; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/217; Celâlüddîn Abdurrahmân b. es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye li'l-Küttab, 1974), 1/174.

9 es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/164.

10 Şihâbuddîn Abdurrahmân el-Makdisî, *Kitâbu'l-mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türkî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1986), 69; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 68, 69, 77.

11 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 34, 42; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 17, 67; Alemuddin el-Cündi, *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs* (ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983), 111; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/355;

Kur'ân diline yönelik yukarıda zikredilen tartışmalar bu meseleye bilimsel ve gerçek verilere dayanan yeni yaklaşımları gerekli kılmaktadır. İşaret edilen tartışmalardan yola çıkarak bu makale çalışması, ilk dönem verilerinde çözüm aramayı önermektedir. Bu sebeple makalenin temel konusu, ilk dönem Garîbü'l-Kur'ân literatürü içinde yer alan ve İbn Abbas'a dayandırılan Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 114/ 732) rivayetlerinden hareketle Kur'ân'ın lehçe yoğunluğunu haritalandırmaktır. Lehçelerin genelde ses, gramer ve kelime değişimlerine delalet eden farklı boyutları bulunmaktadır.[12] Garîbü'l-Kur'ân merkezli bu çalışmada ise sadece üç boyuttan tespit edilmesi en zor olan ve anlama delalet eden kelime boyutu merkeze alınmıştır. İbn Abbas'a nispet edilen Garîbü'l-Kur'ân kaynaklarının incelenmesi sonucunda üç farklı kişiden bu kaynakların aktarıldığı tespit edilmiştir. Farklı içerik ve yapıdaki bu kaynaklar; Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ı, Nâfi b. el-Ezrak'ın (öl. 65/680) *Mesâil*'i ve Ali b. Ebi Talha'nın (öl. 143/ 760) tefsiridir.[13] Makalenin temel kaynağı ise bu metinlerden lehçe ile doğrudan ilişkili olan Atâ b. Ebî Rabâh nüshasıdır. Nâfi b. el-Ezrak'ın *Mesâil*'i İbn Abbas'ın garîb kelimeleri şiirle istişhad ederek açıkladığı rivayetlerin toplamına verilen addır. Ali b. Ebi Talha tefsirinde yer alan garîb kelimeler ise herhangi bir lehçe ile ilişkilendirilmeyerek sadece sözcük anlamlarıyla açıklanmaktadır. Bu sebeple Nâfi ve Ali b. Ebi Talha rivayetleri; Kur'ân'da geçen lehçelere doğrudan bir kaynaklık teşkil etmemektedir. Atâ b. Ebî Rabâh'ın İbn Abbas'tan aktardığı rivayetleri bünyesinde toplayan *Beyânü Lugâti'l-Kur'ân* veya *Garîbü'l-Kur'ân* adlarıyla bilinen eser, Kur'ân'daki garîb kelimelerin müstakil olarak hangi lehçeye delalet ettiğini aktarmaktadır. Birden fazla nüshasına ulaşılmış olan bu eser tespit edilebildiği kadarıyla Garîbü'l-Kur'ân ilminde elimize ulaşan en eski eserdir.[14] Kur'ân-tefsir ilimlerine ve Arap dilinde lehçe çalışmalarına da fayda sağlayacak olan bu çalışmaya Atâ rivayetleri doğrudan veri sağlamaktadır.

Makale, ilk dönem İbn Abbas'a dayandırılan Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ında yer alan farklı lehçeleri belirleyip haritalandırarak Kur'ân dilinin yapısını ve mahiyetini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu sebeple Atâ b. Ebî Rabâh nüshalarındaki lehçelere ait Kur'ân'daki garîb kelimelerin ve kabilelere oranla yüzdeliklerinin ortaya konması hedeflenmiştir. Ayrıca zikredilen kabilelerin soylarına göre ve Arap yarımadası haritasındaki konumlarına göre dağılımlarını ortaya koymak da hedefler arasındadır. Bu doğrultuda Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerindeki farklı lehçelerin yoğunluğu ortaya konulmuş, bu yoğunluğun Arap soy ağacındaki ve Arabistan yarımadasındaki coğrafî dağılımı harita üzerinde gösterilmiştir. Ayrıca

es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/164. Ayrıca bk. Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme".

12 Ayrıntılı bilgi için bk. Abduh Râcihî, *el-Lehecatu'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'âniyye* (İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1996).

13 M. Fuat Abdulbaki, *Mu'cemu Garibi'l-Kur'ân Mustahracan min Sahihi'l-Buhari* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1950); Ali Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005); İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 17-104; es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*.

14 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı".

bu lehçelerin Kureyş, Mudar ve diğer lehçelerden hangilerine ait olduğu da şema olarak ortaya konmuştur. Bu veriler Kur'ân dilinin yapısının ve mahiyetinin yorumlanmasına katkı sağlamıştır.

Makalede Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerinden lehçelerle ilişkilendirilebilecek veriler işlenmiş ve Kur'ân'ın diline dair ortaya atılan iddialar, veriye dayalı bir şekilde test edilmiştir. Bu vesileyle yeni bir teoriye ulaşılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla makalenin yapısına uygun olarak nitel araştırma yönteminin fenomenoloji ve gömülü kuram desenlerine dayalı literatür taraması ve içerik analizi yöntemleri tercih edilmiştir. Lehçe fenomenine odaklanılan bu makale gömülü kuram desenine de uygun olarak tümevarımcı bir mantıkla çalışılmıştır. Öncelikle mevcut rivayetlerden hareketle dinamik bir şekilde veriler toplanmıştır. Araştırma sürecinde elde edilen nicel ve nitel veriler sürekli kıyaslanıp işlenmiştir. Akabinde işlenen veriler analiz edilip yorumlanarak teoriye ulaşılmaya çalışılmıştır.[15] Böylece seçilen yöntem makalenin odaklandığı hedeflere hizmet etmiştir. Bu çerçevede çalışmanın temel sorusu "İlk dönem Atâ b. Ebî Rabâh'ın Garîbü'l-Kur'ân nüshaları üzerinden Kur'ân'ın dilinin mahiyetine ve yapısına işaret edebilecek bir lehçe haritalandırması yapılabilir mi?" şeklindedir. Bu sorunun cevabını bulmak için metinlerin; içeriğinin analiz edilmesi, elde edilen verilerin işlenmesi, nicel veriler ve soy dağılımının gösterilmesi amacıyla haritalandırma yapılıp tablolar hâlinde kategorize edilmesi gerekmektedir.

Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân'ı* ile ilgili az sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan hiçbirisi Kur'ân'daki lehçeleri bu derece işlememiş ve haritalandırmamış olduğu için bu çalışmanın alanda önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir. Selahaddîn el-Müneccid, 1946 yılında Zahiriyye'de bu eserin bir nüshasını bularak "Kitâbü'l-Lugât fi'l-Kur'ân" adıyla tahkikli neşrini yapmıştır.[16] İsmail Cerrahoğlu, Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân*'ını İstanbul'da bulunan iki nüshayla mukabele etmiş ve "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbas'tan rivayet ettiği Garîbü'l-Kur'ân'ı" adıyla makale olarak yayımlamıştır.[17] Daha sonra Fettahoğlu bazı dipnotlar ekleyerek bu tahkiki güncel tahkik usulüne göre yeniden yapmıştır.[18] Ahmet Bulut'un "Abdullah b. Abbas ve Garîbü'l-Kur'ân'ı" adlı tahkikli neşrinde Atıf Efendi ve Esad Efendi nüshalarından tenkitli bir metin hazırlamıştır, ancak bu nüshaya ulaşılamamıştır.[19] Ayrıca Ahmet Bulut "Kur'ân'a Dair Eserler" isimli makalesinde Atâ b. Ebî Rabâh'ın dört nüshasından bahsetmiştir.[20] Ali Bulut'un "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbas'a Nispet Edilen Üç Eser" isimli makalesinde ise Atâ b. Ebî Rabâh'a ait beş nüsha zikredilmiş,

15 Cathy Urquhart, *Nitel Araştırmalar İçin Temellendirilmiş Kuram Uygulama Rehberi*, çev. Züleyha Ünlü - Okan Külekçi (Ankara: Anı yayıncılık, 2018), 78; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2016), 69-73.

16 Salâhuddîn el-Müneccid, *Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbil-Cedîd, 1972).

17 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur'ân'ı".

18 Selahattin Fettahoğlu, "Ata b. Ebi Rebah'ın İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Ğaribi'l-Kur'ân", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021).

19 Ahmet Bulut, *Abdullah b. Abbas ve Garibu'l-Kur'ân'ı* (İstanbul, 1976).

20 Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler I", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 132-134.

ancak makalede Dîrînî ve *Celâleyn* zeyilleri zikredilmemiştir.[21] A. Rippin tarafından kaleme alınan "Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fi'l-Qurʾān" adlı makale ise daha problematik bir noktadan konuya yaklaşarak nüshaların rivayet zincirini incelemiştir. Ancak Rippin'de Atıf Efendi ve Esad Efendi nüshaları bulunmamaktadır.[22] Yukarıda da zikredilen eserlerin hiçbirisi bu makalede yapıldığı şekilde nüshaların içeriğine odaklanıp lehçe yoğunluğunu tablo, grafik, şecere ve harita üzerinden aktarmamış, zikredilen kabilelerin Kureyş'e yakınlık ve uzaklığını da çalışmamıştır. Buna ek olarak bu çalışmada Rippin'in zikrettiği dört senedin zincirindeki bazı hatalar tespit edilmiş olup ulaşılan altı nüshanın sened zinciri ilk defa verilecektir.

Ayrıca Muhammed Salim Muhsin'in *el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* isimli eserinin bir bölümünde *Celâleyn* tefsirinin zeylinden hareketle yaklaşık 300 garîb kelimenin hangi lehçeye ait olduğu zikredilmiştir. Bu kitap, garîb kelimeleri tablo hâline getirmiştir.[23] Muhammed Sâlim'in bu tabloyu yaparken *Celâleyn* zeylinde bulunan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a nispet edilen *Mâ verade fi'l-Kur'âni'l-Kerîm min lugati'l-kabâil* risalesini esas aldığı anlaşılmaktadır. Başlığından dolayı bu makale ile ilişkilendirilebilecek bir diğer çalışma da Soner Gündüzöz'ün "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine İnceleme (I-II)" adlı makaleleridir. Bu makaleler lehçe haritası başlığını taşımakla birlikte sadece lehçe farklılıklarının gramer boyutuna odaklanmıştır. Ayrıca lehçe haritalandırması da yapmamıştır. Bu çalışmada ise Kur'ân'da yer alan garîb kelimelerin delalet ettiği lehçeler ile anlam boyutu ele alınacaktır.[24] İlgili çalışmadan ayrı olarak bu makalede ise farklı bir problem çerçevesinde İbn Abbas'a nispet edilen Cerrahoğlu'nun tahkikini yaptığı diğer nüshalar da ele alınmıştır. Ayrıca sadece tablo şeklinde değil Arabistan haritası üzerinde bu kabilelerin konumu ve kelime yoğunluğu da yüzdelik olarak gösterilmiştir. Bunlara ek olarak tablolaştırılan kabilelerin Kureyş soyuna yakınlık ve uzaklıkları da zikredilmiştir. Makalede şema ve haritalandırma yoluyla işlenecek veriler, Kur'ân dilini lehçelere ait kelimeler açısından analiz etme imkânını doğurmuştur.

Makale iki bölümde ele alınmış olup birinci bölüm Atâ b. Ebî Rabâh nüshalarının tarikleri incelenmiş ve tariklerin ravi zinciri verilmiştir. İkinci bölümde ise Atâ b. Ebî Rabâh nüshalarında lehçeler başlığı altında; lehçe tablosu, yoğunluk grafikleri, zikredilen kabilelerin şeceresi ve harita zikredilmiştir.

---

21 Makale matbu ve mahtut nüshaların karşılaştırılarak neşredilmesinin mükemmel olacağı kanaatini paylaşmıştır. Bulut, "Kur'ân Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser", 283.

22 Andrew Rippin, "Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fi'l-Qurʾān", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 44/1 (1981), 15-25.

23 Muhammed Salim Muhsin, *el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Camia, 1982), 113-131.

24 Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme"; Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (2002). Ayrıca bu alanda yapılmış çalışmalar bk. T. M. Johnstone, *Dirâsât fi lehecât şarkî el-cezîrati'l-Arabiyye*, çev. Ahmed Muhammed ed-Dubeyb (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Mevsûʿât, 1983); Dursun Hazer, "Arapçanın Lehçeleri", *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıcı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 79-106.

## 1. Atâ b. Ebî Rabâh Nüshalarının Tarikleri

Atâ b. Ebî Rabâh'a nispet edilen altı nüsha tespit edilmiştir. Bu nüshalar şunlardır:

- *Kitâbü Garîbil-Kur'ân* başlığıyla Atıf Efendi nüshası (A),[25]
- *Beyânü Lugâti'l-Ḳur'ân* başlığıyla Esad Efendi nüshası (E),[26]
- *el-Lugât fi'l-Ḳur'ân* başlığıyla Zâhiriyye nüshası (Z),[27]
- Chester Beatty nüshası (CB),
- Princeton Yahuda nüshası (P),[28]
- *Mâ verade fi'l-Kur'âni'l-Kerîm min lugati'l-kabâil* başlığıyla Dîrînî'nin (öl. 694/1295) *et-Teysîr fî 'ilmi't-Tefsîr*'i ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Celâleyn Tefsiri*'nin zeylinde bulunan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a nispet edilen nüsha (C).[29]

Yapılan incelemeler sonucu, batıdaki iki nüshanın Esad Efendi nüshalarıyla aynı tarikten olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Esad Efendi nüshasının batıdaki nüshalardaki son ravinin hocası ile bittiği fark edilmektedir. Bu sebeple daha eski olduğu anlaşılmaktadır. Zâhiriyye nüshasında da Atıf Efendi nüshasıyla aynı ravilere sahip tarik yer almaktadır.[30] Dîrînî'nin *et-Teysir*'inin zeyli ile de *Celâleyn* zeylindeki risalelerinin aynı olduğu müşahede edilmektedir.[31] Hatta Dîrînî zeylinin katibinin; kitabın sonunda "zeyli Süyûtî'den aldığına dair" net bir ifadesi de bulunmaktadır.[32] Bu durum Dîrînî zeyli ile Süyûtî nüshasının aynı nüsha olduğunu göstermektedir. Bu sebeple yukarıda sıralanan yedi nüsha esasında altı tanedir. Bu altı nüshanın râvi isnad zinciri şu şekildedir:

25 A harfi Âtıf Efendi nüshasını ifade etmektedir. Âtıf Efendi nüshası için bk. Atâ b. Ebî Rabâh, *Garîbü'l-Kur'ân* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 02815-008), 102a-107a.

26 E harfi Esad Efendi nüshasını ifade etmektedir. Esad Efendi nüshası için bk. Atâ b. Ebî Rabâh, *Lugâtü'l-Kur'ân* (y.y.: Es'ad Efendi Kütüphanesi, 91/3), 104a-112b.

27 Zahiriyye nüshasının Atıf Efendi ile aynı tariklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Z harfi Zahiriyye nüshasını ifade etmektedir. Zahiriyye nüshası için bk. Atâ b. Ebî Rabâh, *Garîbü'l-Kur'ân* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 02815-008), 102a-107a; el-Müneccid, *Kitâbü'l-luga fi'l-Kur'ân*, 16.

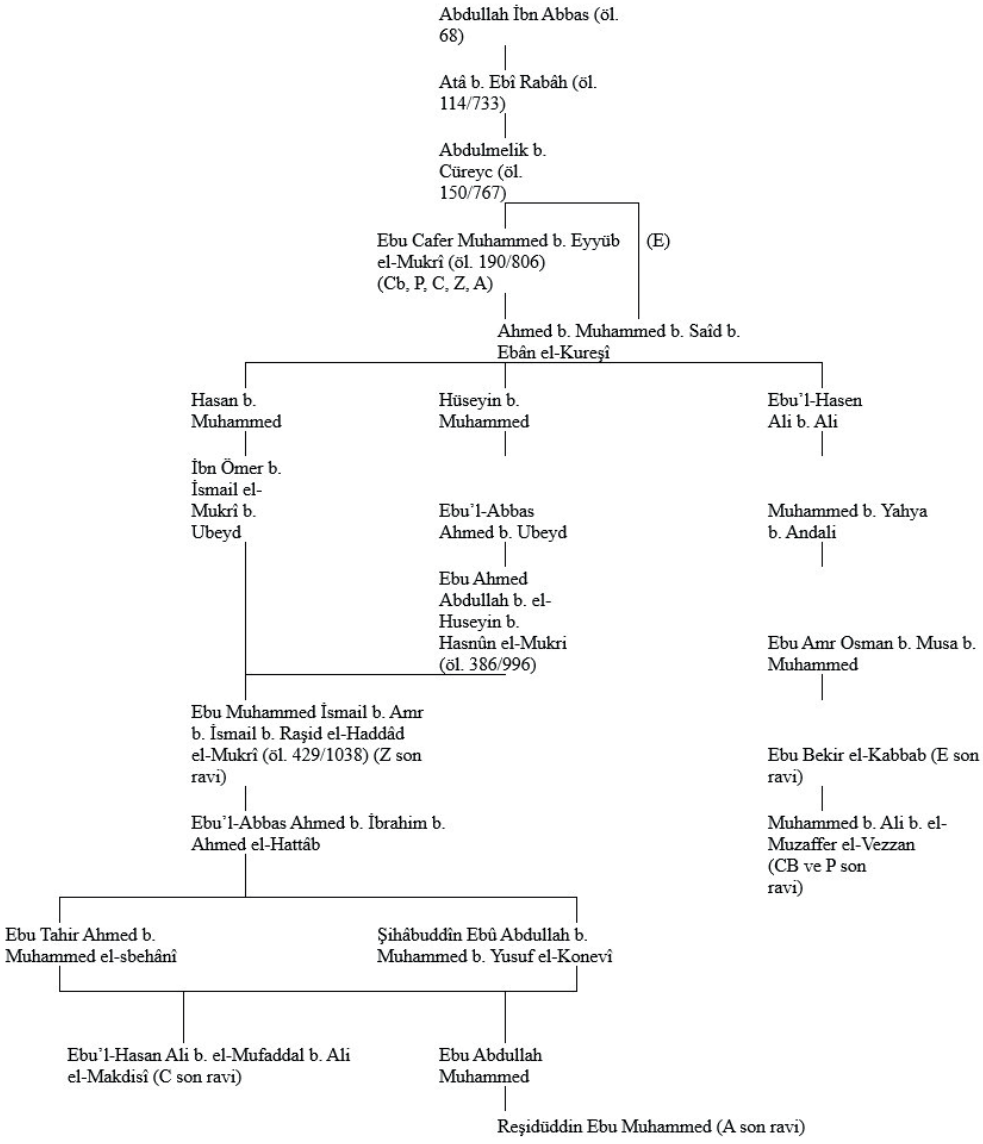
28 Cb ve P tariklerine Rippin'in makalesinden erişilmiştir. CB kısaltması Chester Beatty nüshasını, P harfi Princeton Yahuda nüshasını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Rippin, "Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fi'l-Qurʾān", 19.

29 C harfi *Celaleyn* nüshasının zeylinde bulunan nüshayı ifade etmektedir. *Celaleyn* zeyli için bk. Celâleddin Ahmed b. Muhammed el-Mahallî - Celâleddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn li'l-Kur'âni'l-azîm* (İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, ts.), 1/124-2/275.

30 Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler I"; M. Fuad Sezgin, *Arap-İslam Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015).

31 Abdu'l-Aziz b. Ahmed Dîrînî, *Kitabu't-Teysîr fi Ulûmi't-Tefsîr*, thk. Arthur Jeffery (Mısır: Matbaatu't-Takaddumu'l-İlmiyye, ts.), 109-110, 114; el-Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-celaleyn li'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/124.

32 Dîrînî, *Kitabu't-Teysîr fi Ulûmi't-Tefsîr*, 114.




**Şekil 1.** İsnad Ağacı Grafiği

Bu tarikler incelendiği zaman senedinde yedi ravi ile Esad Efendi'nin İbn Abbas'a en yakın nüsha olduğu görülmektedir. Diğer beş senedden farklı olarak Esad Efendi'nin senedinde tabiinden olan Ahmed b. Muhammed b. Ebân el-Kureşî doğrudan Abdülmelik b. Cüreyc'ten *an'ane* yoluyla rivayet etmiştir. Diğer rivayetlerin hepsinde İbn Cüreyc ve Ahmed b. Muhammed'in arasında İbn Cüreyc'in öğrencisi Ebu Cafer Muhammed b. Eyyüb vardır.

Esad Efendi nüshasının senedinden sonra sekiz raviyle Zâhiriyye nüshası gelmektedir. Sonrasında dokuz raviyle Chester Beatty ve Princeton olmak üzere batıdaki nüshalar gelmektedir. *Celâleyn* zeylindeki nüsha on raviyle, Atıf Efendi nüshası ise on bir raviyle rivayet edilmişlerdir. *Celâleyn*, Dîrînî[33] ve Atıf Efendi nüshaları dokuzuncu tabakada Ebu Tahir ve Şehabeddin olmak üzere iki ayrı raviden almışlardır. Ayrıca *Celâleyn* zeylinde nüshanın isnad edildiği kişi Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın yukarıdaki isnad ağacında görüleceği üzere senedin hiçbir tabakasında bulunmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu nüshanın Ebû Ubeyd'e nispetinin muhtemelen *İtkân* sahibi Süyûtî tarafından hataen yapıldığı söylenebilir.

Rippin *Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fi'l-Qurʾān* adlı makalesinde Z, Cb, P, C ve D nüshalarının tarikini vermiştir. Ancak bu tariklerde E ve A bulunmamaktadır. Ayrıca Rippin, isnad ağacını verirken Zahiriye nüshasının en geç ravisi olan Ebû Muhammed İsmail ile *Celâleyn* ve Dîrînî zeyillerindeki rivayet zincirinde bulunan Ebu Muhammed İsmâil'in aynı kişi olduğunu fark edememiştir. Ancak bu makalede gösterilen isnad ağacına göre Süyûtî, Zahiriye nüshasının son ravisi olan Ebu Muhammed İsmail'in öğrencisi Ahmed b. İbrahim'den rivayetleri almıştır. Ayrıca Rippin, makalesinde verdiği isnad ağacında *Celâleyn*'in isnadını Ahmed b. İbrahim el-Hattab'da bitirmiştir. Ancak Süyûtî zeylinin senedi de Dîrînî gibi Ebu'l-Hasan Ali'de bitmektedir. Esasen yukarıda da zikredildiği gibi Dîrînî zeyli *Celâleyn* zeylinden aynen nakildir.[34] Rippin'in Esad Efendi'nin ve Atıf Efendi nüshalarının tarikini vermemiş olması ve zikrettiği isnad zincirinde vuku bulan hatalar; yukarıda verilen isnad zincirini önemli kılmaktadır.

Yukarıda zikredilen ravi zincirleri, Atâ b. Ebî Rabâh nüshasının otantikliğini destekleyici bir veri sunmaktadır. Nitekim ilk üç tabakada ravileri tek olsa da bu rivayetler altı nüsha hâlinde günümüze ulaşmıştır. Nüshaların ravilerinin arasında hoca talebe ilişkileri yukarıdaki isnad ağacında görülmektedir. Bu durum nüshaların nasıl dağılıp çoğaldığını gösteren ve nüshaların otantikliğini destekleyen veri sunmaktadır. Sözgelimi Zâhiriyyenin son ravisinin *Celâleyn* nüshasındaki ravinin hocasıdır. *Celâleyn* nüshasındaki son ravinin Atıf Efendi nüshasındaki ravinin hocası olduğu görülmektedir. Esad Efendinin son ravisinin ise Batıdaki iki nüshanın son ravisinin hocası olduğu fark edilmektedir. Rivayetlerin senedlerindeki bu tahlillerden sonra içerikte ana hedefe yönelik incelemeler yapılacaktır.

## 2. Atâ b. Ebî Rabâh Nüshalarında Kur'ân'daki Lehçeler ve Kelimeler

Nüshaların girişinde isnad verildikten sonra Kur'ân ayetlerine geçmeden önce İbn Abbas'ın şu mealde bir ifadeleri bulunmaktadır:

Apaçık Arap dili ile (indirildi)" mealindeki "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" Şuara 26/195. ayetinden hareketle Kur'ân Kureyş dilindedir. Arapça dışında olsaydı anlaşılmazdı, Allah semadan İbranice dışında hiçbir kitap indirmemiştir. Cebrail her nebiye kendi dilinde bu kitabı çevirmiştir. Nitekim "Onlara iyice anlatabilsin diye her bir elçiyi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik." mealindeki

33 Dîrînî, *Kitabu't-Teysîr fi Ulûmi't-Tefsîr*, 109-110.
34 Dîrînî, *Kitabu't-Teysîr fi Ulûmi't-Tefsîr*, 114.

İbrahim Suresi 14/4. ayette Allah şöyle demiştir. "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ" Milletlerin dilinden Arap dilinden daha geniş bir dil yoktur. Kur'ân'da ise Arap lugatından (lehçe) başka bir lehçe yoktur. Diğer dillerdeki kelimeler ile Arap dilindeki kelimeler aynı olabilir. Ama asıl ve cins Arapçadır ve ona hiçbir şey karışmamıştır.[35]

Aynı metnin içinde hem Kur'ân'ın Kureyş dilinde olduğuna hem Arap lehçelerini kapsayan bir dil olduğuna işaret eden ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerin mahiyeti ancak metnin içeriği incelendikten sonra doğru bir şekilde yorumlanabilir. Bu sebeple aşağıda nüshaların içerikleri incelenmiş ve bu içeriklere göre kabile-kelime-ayet olmak üzere sütunlar hâlinde bir tablo hazırlanmıştır. Akabinde bu tablo üzerinden çeşitli istatistiksel grafikler oluşturulmuş sonrasında da Arap yarımadası haritasında kabile dağılımı verilmiştir. Atâ b. Ebî Rabâh'a nispet edilen ve tam metnine ulaşılan Esad Efendi, Atıf Efendi, Zâhiriye ve *Celâleyn* zeylindeki nüshaların içerikleri incelenmiştir. Buna göre tek ve birden fazla kabilenin lehçesine isnad edilen kelimeler iki ayrı tablo hâlinde hazırlanmıştır. Ana hedeften uzaklaştıracağı için tablolar hazırlanırken nüshalardaki ortaklıklar veya farklılıklar dikkate alınmamıştır.[36]

Tablolar aşağıda verilmiştir:[37]

35 el-Müneccid, *Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân*, 16; Atâ b. Ebî Rabâh, *Garîbü'l-Kur'ân* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 02815-008), 102a; Atâ b. Ebî Rabâh, *Lugâtu'l-Kur'ân* (Es'ad Efendi Kütüphanesi, 91/3), 104a; el-Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-celaleyn li'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/124.

36 Bu nüshaların tahkiki ve kelimelere verilen anlamlar için bk. Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı"; Fettahoğlu, "Ata b. Ebi Rebah'ın İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Ğaribi'l-Kur'ân".

37 Bu tablo Esad Efendi, Atıf Efendi ve Zahiriyye nüshalarının el yazmaları ile Celâleyn zeylinden hareketle hazırlanmıştır. Ayrıca bk. Atâ b. Ebî Rabâh, *Lugâtü'l-Kur'ân* (Es'ad Efendi Kütüphanesi, 91/3); Atâ b. Ebî Rabâh, *Garîbü'l-Kur'ân* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 02815-008); el-Mahallî - es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn li'l-Kur'âni'l-azîm*; el-Müneccid, *Kitâbü'l-lugât fi'l-Kur'ân*, 1/124-2/275.

| Esad Efendi, Atıf Efendi ve *Celâleyn* zeyilindeki Tek Kabileye İsnad Edilen Kelimeler | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Kabile** | **Kelime** | **Ayet** | | **Kabile** | **Kelime** | **Ayet** |
| **Kinâne** | السُّقَهَاءُ | Bakara 2/13 | | **Mezhic** | رَفَثَ | Bakara 2/197 |
| **Kinâne** | خَاسِئِين | Bakara 2/65 | | **Temîm** | بَغْيًا | Bakara2/ 213 |
| **Kinâne** | شَطْرَ | Bakara 2/144 | | **Ezd-i Şenûe** | تَعْضُلُوهُنَّ | Bakara 2/232 |
| **Kinâne** | سَفِيهًا | Bakara 2/282 | | **Mezhic** | مُقِيتًا | Nisa 4/85 |
| **Kinâne** | ضَعِيفًا | Bakara 2/282 | | **Mezhic** | بِالْوَصِيدِ | Kehf 18/18 |
| **Kinâne** | خَلَاقَ | Ali İmran 3/77 | | **Mezhic** | كُبِتَ | Mücadele 58/5 |
| **Kinâne** | مُعْجِزِي | Tevbe 9/2 | | **Mezhic** | الْخُرْطُومِ | Kalem 68/16 |
| **Kinâne** | تَنْفِرُوا | Tevbe 9/39 | | **Temîm** | سَرَابِيلَ | Nahl 16/81 |
| **Kinâne** | يَعْزُبُ | Yunus 10/61 | | **Kinâne** | بِرُكْنِهِ | Zariyat 51/39 |
| **Kinâne** | تَرْكَنُوا | Hud 11/113 | | **Temîm** | خَاشِعَةً | Fussilet 41/93 |
| **Kinâne** | وَسَرَابِيلَ | Nahl 16/81 | | **Ezd-i Şenûe** | أُمَّةٍ | Hud 11/8 |
| **Kinâne** | صِدا | Meryem 19/82 | | **Ezd-i Şenûe** | كَاظِمِينَ | Mü'min 18 |
| **Kinâne** | مُبْلِسُونَ | Mü'minun 23/77 | | **Ezd-i Şenûe** | غِسْلِينٍ | Hakka 69/36 |
| **Kinâne** | السَّرْدِ | Sebe' 34/11 | | **Kays b. 'Aylân** | شَهِدَ | Ali imran 3/18 |
| **Kinâne** | دُحُورًا | Saffat 37/8-9 | | **Kays 'Aylân** | لَخَاسِرُونَ | Yusuf 12/14 |
| **Kinâne** | غِلاً | Haşr 59/10 | | **Kays b. Aylân** | صَيَاصِيهِمْ | Ahzab 33/26 |
| **Kinâne** | أَسْفَارًا | Cum'a 62/5 | | **Kays 'Aylân** | رَجِيمٌ | Sad 38/77 |
| **Kinâne** | أُقِّتَتْ | Mürselat 77/11 | | **Kays 'Aylân** | لَا يَلِتْكُمْ | Hucurat 49/14 |
| **Kinâne** | بِالْهَزْلِ | Tarık 86/14 | | **Kays 'Aylân** | الْخَرَّاصُونَ | Zariyat 51/10 |
| **Tay'** | رَغَدًا | Bakara 35 | | **Kays 'Aylân** | وَحَدَائِقَ | Abese 80/30 |
| **Tay'** | سَفِهَ نَفْسَهُ | Bakara 130 | | **Kays 'Aylân** | النَّاسِ | Ali İmran 3/134 |
| **Tay'** | يَنْعِقُ | Bakara 171 | | **Himyer** | وَسَيِّدًا | Ali İmran 3/39 |
| **Tay'** | يس | Yasin 36/1 | | **Himyer** | تَفْشَلَا | Ali İmran 3/122 |
| **Hüzeyl** | رِجْزًا | Bakara 2/59 | | **Himyer** | سَفَاهَةٍ | A'raf 7/66 |
| **Hüzeyl** | اشْتَرَوْا | Bakara 2/90 | | **Himyer** | فَرَّيْلْنَا | Yunus 10/28 |
| **Hüzeyl** | عَزَمُوا | Bakara 2/227 | | **Himyer** | حَمَإٍ - مَسْنُونٍ | Hicr 15/26 |
| **Hüzeyl** | صَلْدًا | Bakara 2/264 | | **Himyer** | فَسَيُنْغِضُونَ | İsra 17/51 |
| **Hüzeyl** | آنَاءَ | Ali İmran 3/113 | | **Himyer** | حُسْبَانًا | Kehf 18/40 |
| **Hüzeyl** | السُّوءُ | A'raf 7/188 | | **Himyer** | مرجوا | Hud 11/67 |
| **Hüzeyl** | فُرْقَانًا | Enfal 8/29 | | **Himyer** | مَرَضٌ | Ahzab 33/32 |
| **Hüzeyl** | حَرِّضِ | Enfal 8/65 | | **Himyer** | يَزِفُّونَ | Saffat 37/94 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Hüzeyl** | وَلِيجَةً | Tevbe 9/16 | | **Himyer** | بَعْلًا | Saffat 37/125 |
| **Hüzeyl** | عَيْلَةً | Tevbe 9/28 | | **Himyer** | يَتِرَكُمْ | Muhammed 47/35 |
| **Hüzeyl** | السَّائِحُونَ | Tevbe 9/112 | | **Himyer** | مَعْكُوفًا | Fetih 48/25 |
| **Hüzeyl** | عَنِتُّمْ | Tevbe 9/128 | | **Himyer** | إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ | Hucurat 49/6 |
| **Hüzeyl** | غُمَّةً | Yunus 10/71 | | **Himyer** | اَلْثَنَاهُمْ | Tur 52/21 |
| **Hüzeyl** | مُسْوَداً | Nahl 16/58 | | **Himyer** | مَدِينِينَ | Vakıa 56/86 |
| **Hüzeyl** | مُفْرَطُونَ | Nahl 16/62 | | **Himyer** | زَعَمَ | Teğabun 64/7 |
| **Hüzeyl** | الْمُبَذِّرِينَ | İsra 17/27 | | **Himyer** | أَعْجَازُ | Hakka 69/7 |
| **Hüzeyl** | شَاكِلَتِهِ | İsra 17/84 | | **Himyer** | رَابِيَةً | Hakka 69/10 |
| **Hüzeyl** | رَجْمًا | Kehf 18/22 | | **Himyer** | وَبِيلً | Müzzemmil 73/16 |
| **Hüzeyl** | مُلْتَحَدًا | Kehf 18/27 | | **Himyer** | مَرْقُومٌ | Mutaffifin 83/9 |
| **Hüzeyl** | يَرْجُوا | Kehf 18/110 | | **Umman** | خَبَالًا | Ali İmran 3/118 |
| **Hüzeyl** | وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ | Enbiya 21/95 | | **Umman** | الْبَوَارِ | İbrahim 14/28 |
| **Hüzeyl** | هَامِدَة | Hac 22/5 | | **Umman** | بُورًا | Furkan 25/18 |
| **Hüzeyl** | الْأَجْدَاثِ | Yasin 36/51 | | **Hadramut** | رِبِّيُّونَ | Ali İmran 3/146 |
| **Hüzeyl** | ثَاقِبٌ | Saffat 37/10 | | **Hadramut** | لُغُوبٍ | Kaf 50/38 |
| **Hüzeyl** | يَخْرُصُونَ | Zuhruf 43/20 | | **Huzâa'** | سَبِيلًا | Nisa 4/15 |
| **Hüzeyl** | يَزْجُونَ | Casiye 45/14 | | **Huzâa'** | أَفْضَى | Nisa 4/21 |
| **Hüzeyl** | بَالَهُمْ | Muhammed 47/2 | | **Müzeyne** | لَاتَغْلُوا | Nisa 4/171 |
| **Hüzeyl** | يَهْجَعُونَ | Zariyat 51/17 | | **Beni Hanife** | بِالْعُقُودِ | Maide 5/1 |
| **Hüzeyl** | ذَنُوبًا | Zariyat 51/59 | | **Sakîf** | طَائِفٌ | A'raf 7/201 |
| **Hüzeyl** | دُسُر | Kamer 54/13 | | **Süleym** | نَكَصَ | Enfal 8/48 |
| **Hüzeyl** | الْأَمَدُ | Hadid 57/16 | | **Has'am** | تُسِيمُونَ | Nahl 16/10 |
| **Hüzeyl** | تَفَاوُتٍ | Mülk 67/3 | | **Has'am** | شَطَطًا | Kehf 18/14 |
| **Hüzeyl** | أَرْجَائِهَا | Hakka 69/17 | | **Has'am** | وَاقٍ | Mü'min 40/21 |
| **Hüzeyl** | أَطْوَارًا | Nuh 71/14 | | **Has'am** | فَقَدْ صَغَتْ | Tahrim 66/4 |
| **Hüzeyl** | بردا | Nebe 78/24 | | **Has'am** | هَلُوعًا | Mearic 19 |
| **Hüzeyl** | دِهَاقًا | Nebe 78/34 | | **Has'am** | سُجِّرَتْ | Tekvir 81/6 |
| **Hüzeyl** | بِضَنِينٍ | Tekvir 81/24 | | **Has'am** | صَغَتْ | Tahrim 66/4 |
| **Hüzeyl** | وَزَرَابِيُّ | Gaşiye 88/16 | | **Sa'd el-Aşire** | وَحَفَدَةً | Nahl 10/72 |
| **Hüzeyl** | مَسْغَبَةٍ | Beled 90/14 | | **Cüzâm** | فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ | İsra 17/5 |
| **Hüzeyl** | دَسَّاهَا | Şems 91/10 | | **Enmâr** | طَائِرَهُ | İsra 17/13 |
| **Cürhüm** | بَاءُوا | Bakara 2/61 | | **Eş'ar** | تَارَةً | taha 55 |
| **Cürhüm** | شِقَاقٍ | Bakara 2/176 | | **Eş'ar** | نَجَّاجًا | Nebe 78/14 |
| **Cürhüm** | خَيْرًا | Bakara 2/180 | | **Eş'ar** | فَدَمْدَمَ | Şems 91/14 |
| **Cürhüm** | الْيُسْرَ | Bakara 2/185 | | **Uzra** | احْسَنُوا | Mü'minun 23/108 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Cürhüm** | كَدَأْبِ | Ali imran 3/11 | | **Beni Hanife** | جَنَاحَكَ | Kasas 28/32 |
| **Cürhüm** | أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا | Nisa 4/3 | | **Beni Hanife** | الرَّهْبِ | Kasas 28/33 |
| **Cürhüm** | يَعْنَوْا فِيهَا | A'raf 7/92 | | **'Âmir b. Sa'sa'a** | الْمَسْجُورِ | Tur 52/6 |
| **Cürhüm** | أَسَاطِيرُ | Enfal 8/31 | | **Evs** | لِينَةٍ | Haşr 59/5 |
| **Cürhüm** | فَسَرِّرْ | Enfal 8/57 | | **Hazrec** | انْفَضُّوا | Cum'a 62/11 |
| **Cürhüm** | أَرَاذِلُنَا | Hud 11/27 | | **Hazrec** | يَنْفَضُّوا | Münafikun 63/7 |
| **Cürhüm** | عَصِيبٌ | Hud 11/77 | | **Hemedân** | وَاجِفَةٌ | Naziat 8 |
| **Cürhüm** | دَابِرَ | Hicr 15/66 | | **Büreyr** | آنِيَةٍ | Gaşiye 88/5 |
| **Cürhüm** | مَحْسُورًا | İsra 17/29 | | **Sebe'** | يَتَّبِعُونَ | Nisa 4/27 |
| **Cürhüm** | الْوَدْقَ | Nur 24/43 | | **Sebe'** | الرَّسِّ | Furkan 25/38 |
| **Cürhüm** | حدَبٍ | Enbiya 21/96 | | **Yemâme** | حَصِرَتْ | Nisa 4/90 |
| **Cürhüm** | لَشِرْذِمَةٌ | Şuara 26/54 | | **Firas** | مَنْضُودٍ | Hud 11/82 |
| **Cürhüm** | لَشَوْبًا | Saffat 37/67 | | **Umman** | نَفَقًا | En'am 6/35 |
| **Cürhüm** | الْمُدْحَضِينَ | Saffat 37/141 | | **Kureyş** | يَصْدِفُونَ | En'am 6/46 |
| **Cürhüm** | شَطْأَهَ | Fetih 48/29 | | **Lahm** | إِمْلَاقٍ | En'am 6/151 |
| **Cürhüm** | لِلْأَنَامِ | Rahman 55/10 | | **Gassân** | الصَّاعِقَةُ | Bakara 2/2 |
| **Cürhüm** | وَاسْتَغْشَوْا | Nuh 71/7 | | **Gassân** | وَطَفِقَا | A'raf 7/22 |
| **Kureyş** | أَمَانِيُّهُمْ | Bakara 2/111 | | **Gassân** | بَئِيسٍ | A'raf 7/165 |
| **Kureyş** | وَسَطًا | Bakara 2/143 | | **Gassân** | سِيءَ بِهِمْ | Hud 11/77 |
| **Kureyş** | جَنَفًا | Bakara 2/182 | | **Gassân** | فَطَفِقَ | Sad 33/38 |
| **Kureyş** | الْقَيُّومُ | Bakara 2/255 | | **Kinde** | الْمَشْأَمَةِ | Vakıa 56/9 |
| **Kureyş** | تَهِنُوا | Ali imran 3/139 | | **Kureyş** | وَاصِبٌ | Saffat 37/9 |
| **Kureyş** | مُسَافِحِينَ | Nisa 4/24 | | **Kureyş** | إِفْكِهِمْ | Saffat 37/151 |
| **Kureyş** | مَوَالِيَ | Nisa 4/33 | | **Kureyş** | وَحَاقَ بِهِمْ | Zümer 39/48 |
| **Kureyş** | السَّلَمَ | Nisa 4/90 | | **Kureyş** | بِصِحَافٍ | Zuhruf 43/71 |
| **Kureyş** | الْكَلَالَةِ | Nisa 4/176 | | **Kureyş** | فَارْتَقِبْ | Duhan 44/10 |
| **Kureyş** | تَضِلُّوا | Nisa 4/176 | | **Kureyş** | أَثِيمٍ | Casiye 45/7 |
| **Kureyş** | فَلَا تَأْسَ | Maide 5/26 | | **Kureyş** | حَقَّ عَلَيْهِمُ | Ahkaf 46/18 |
| **Kureyş** | عُثِرَ | Maide 5/107 | | **Kureyş** | لَعَنِتَّمْ | Hucurat 49/7 |
| **Kureyş** | وَصَدَفَ | En'am 6/157 | | **Kureyş** | أُفِكَ | Zariyat 51/9 |
| **Kureyş** | حَرَجًا | En'am 6/151 | | **Kureyş** | تَمُورُ | Tur 52/9 |
| **Kureyş** | آسَى | En'am 6/152 | | **Kureyş** | يُدَعُّونَ | Tur 52/13 |
| **Kureyş** | حَرَجٌ | A'raf 7/2 | | **Kureyş** | ذُو مِرَّةٍ | Necm 52/6 |
| **Kureyş** | حَرَجٌ | A'raf 7/7 | | **Kureyş** | نَزْلَةً | Necm 52/13 |
| **Kureyş** | يَتَطَهَّرُونَ | A'raf 7/82 | | **Kureyş** | مُسْتَمِرٌّ | Kamer 54/2 |
| **Kureyş** | تَفْلَتْ | A'raf 7/187 | | **Kureyş** | مُنْهَمِرٍ | Kamer 54/11 |
| **Kureyş** | رِجْزَ | Enfal 8/11 | | **Kureyş** | مُدَّكِرٍ | Kamer 54/15 |
| **Kureyş** | لِيُثْبِتُوكَ | Enfal 8/30 | | **Kureyş** | وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ | Mücadele 58/22 |
| **Kureyş** | مُكَاءً | Enfal 8/35 | | **Kureyş** | كَبُرَ | Saf 61/3 |
| **Kureyş** | وَتَصْدِيَةً | Enfal 8/36 | | **Kureyş** | زَاغُوا | Saf 61/5 |
| **Kureyş** | فَيَرْكُمَهُ | Enfal 8/37 | | **Kureyş** | تَمَيَّزُ | Mülk 67/8 |
| **Kureyş** | ذِمَّةً | Tevbe 9/10 | | **Kureyş** | مَنَاكِبِهَا | Mülk 67/15 |
| **Kureyş** | وَيَسْتَنْبِئُونَكَ | Yunus 10/53 | | **Kureyş** | ثُدْهِنُ | Kalem 68/9 |
| **Kureyş** | تَثْبِيبٍ | Hud 11/101 | | **Kureyş** | مُهْطِعِينَ | Mearic 70/36 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **Kureyş** | مَجْذُوذٍ | Hud 11/108 | | **Kureyş** | يُوفِضُونَ | Mearic 70/43 |
| **Kureyş** | تَثْبِيبٍ | Muhammed 47/101 | | **Kureyş** | رَهَقًا | Cin 72/6 |
| **Kureyş** | مَجْذُوذٍ | Muhammed 47/108 | | **Kureyş** | لَوَّاحَةٌ | Müddessir 74/29 |
| **Kureyş** | أوسطهم | Kalem 68/28 | | **Kureyş** | السَّاقُ بِالسَّاقِ | Kıyamet 75/29 |
| **Kureyş** | أَفْئِدَةً | İbrahim 14/37 | | **Kureyş** | الْمُعْصِرَاتِ | Nebe 78/14 |
| **Kureyş** | مُقْنِعِي | İbrahim 14/43 | | **Kureyş** | عَسْعَسَ | Tekvir 81/17 |
| **Kureyş** | لِلْمُتَوَسِّمِينَ | Hicr 15/75 | | **Kureyş** | فَتَنُوا | Buruc 85/10 |
| **Kureyş** | لَبِإِمَامٍ | Hicr 15/79 | | **Kureyş** | ضَرِيعٍ | Gaşiye 88/6 |
| **Kureyş** | ذَرَأَ لَكُمْ | Nahl 16/13 | | **Kureyş** | تَرَدَّى | Leyl 92/11 |
| **Kureyş** | كَلٌّ عَلَى | Nahl 16/76 | | **Kureyş** | لَنَسْفَعًا | Alak 96/15 |
| **Kureyş** | أُمَّةً قَانِتًا | Nahl 16/120 | | **Kureyş** | لَمْ يَكُنِ | Beyyine 98/1 |
| **Kureyş** | لِدُلُوكِ | İsra 17/78 | | **Kureyş** | جَاءُوا | Nur 24/13 |
| **Kureyş** | يَنْبُوعًا | İsra 17/90 | | **Kureyş** | مَهْجُورًا | Furkan 25/22 |
| **Kureyş** | بَاخِعٌ | Kehf 18/6 | | **Kureyş** | أَوْزِعْنِي | Neml 27/19 |
| **Kureyş** | إِمْرًا | Kehf 18/71 | | **Kureyş** | مِرْيَةٍ | Secde 32/23 |
| **Kureyş** | نُكْرًا | Kehf 18/74 | | **Kureyş** | النَّنَاوُشُ | Sebe' 34/52 |
| **Kureyş** | عِتِيا | Meryem 19/69 | | **Kureyş** | تُؤْفَكُونَ | Fatır 35/3 |
| **Kureyş** | وِرْدًا | Meryem 19/86 | | **Kureyş** | وَامْتَازُوا | Yasin 36/59 |
| **Kureyş** | رِكْزًا | Meryem 19/98 | | **Kureyş** | حَسِيسَهَا | Enbiya 21/102 |
| **Kureyş** | ذِكْرُكُمْ | Enbiya 21/10 | | **Kureyş** | أُمْنِيَّتِهِ | Hac 22/52 |
| **Kureyş** | حَصَبُ | Enbiya 21/98 | | **Kureyş** | ولا يأتل | Nur 24/22 |
| **Ezd-i Şenûe** | لا شية | Bakara 71 | | **Kinâne** | موئلا | Kehf 18/58 |
| **Kinâne** | شطر | Bakara 2/150 | | **Mezhic** | حقبا | Kehf 18/60 |
| **Hüzeyl** | مراغما | Nisa 4/100 | | **Himyer** | مارب | Taha 20/18 |
| **Hevâzin** | يفتنكم | Nisa 4/101 | | **Yemen** | لهوا | Enbiya 21/17 |
| **Hüzeyl** | مدرارا | En'am 6/6 | | **Kinde** | فجاجا | Enbiya 21/31 |
| **Kureyş** | اسى | A'raf 7/93 | | **Yemen** | المرجان | Rahman 55/22 |
| **Hüzeyl** | ببدنك | Yunus10/92 | | **Kureyş** | استكانوا | Mü'minun 76 |
| **Umman** | أعصر خمرا | Yusuf 12/36 | | **Himyer** | غراما | Furkan 25/65 |
| **Firas** | استبرق | İsra 17/71 | | **Himyer** | الصرح | Neml 27/44 |
| **Himyer** | السقاية | Yusuf 12/70 | | **Hüzeyl** | و اقصد | Lokman 31/19 |
| **Kays 'Aylân** | تفندون | Yusuf 12/94 | | **Himyer** | انكر الاصوات | Lokman 31/19 |
| **Hevâzin** | افلم ييأس | Rad 13/31 | | **Temîm** | خاشعة | Fussilet 41/39 |
| **Mezhic** | بظاهر | Rad 13/33 | | **Has'am** | مريج | Kaf 50/5 |
| **Hadramut** | دمرنا | İbrahim 14/31 | | **Ezd-i Şenûe** | لوحة | Müddessir 74/29 |
| **Himyer** | مسطورا | İbrahim 14/45 | | **Kureyş** | من قسورة | Müddessir 74/51 |
| **Himyer** | امام | İsra 17/16 | | **Kureyş** | فتنوا | Büruc 85/10 |
| **Kinâne** | فجوة | İsra 17/58 | | **Kureyş** | كبد | Beled 90/4 |
| **Himyer** | عِتِيا | Meryem 19/8 | | **Kinâne** | مُلُوكًا | Maide 5/20 |

**Tablo 1.** Tek Bir Kelimeye Nispet edilen Garîb Kelimeler Tablosu

İkinci tablo birden fazla kabileye nispet edilerek açıklanan garîb kelimelere aittir. Bu tablo ayette zikredilen garîb kelimenin ya aynı anlamda ya da farklı anlamda birden fazla kabile tarafından kullanıldığını göstermektedir. Tabloya göre iki ve en fazla üç kabilenin aynı kelimede ortak oldukları görülmektedir. Bazen de garîb kelime kabilenin lehçesine ek olarak bir bölgeye de atfedilmiştir. Birden fazla kabileye atfedilen kelimeler önce tablo ile gösterilmesinin ardından harita üzerinde kelime dağılımları verildikten sonra yorumlanacaktır.[38]

Bu tablolar kelimelerin hangi kabileler tarafından kullanıldığını göstermesi açısından değerlidir. Nitekim tablolar kelimenin lehçelere göre farklı anlamlara delalet etmesi bakımından ilgi çekici veriler sunmaktadır. Söz gelimi bir ayette iki defa aktarılan eş sesli bir kelimenin iki farklı lehçeden ayrı anlamlar verilerek kullanıldığı görülmektedir. Nahl Suresinin 16/81. ayetinde "… وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ…" cümlesinde ilk olarak geçen "sıcaktan koruyan" sıfatı ile سَرَابِيلَ kelimesi "gömlek" anlamında Temîm kabilesinin lehçesinin kullanımıdır. "Zarardan koruyan" sıfatı ile ikinci olarak geçen سَرَابِيلَ kelimesi ise "zırh" anlamında Kinâne kabilesinin lehçesinin kullanımıdır.[39] Bu örnek, Kur'ân'ın bilinçli bir şekilde farklı lehçeleri kullanarak bir üst dil inşa ettiğini göstermektedir.

Bir diğer misal de Âl-i İmran Suresi'nin 3/18. ayetinde "شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَۙ..." cümlesinde geçen شَهِدَ kelimesidir. İbn Abbas bu kelimenin Kays 'Aylân lehçesinde "dedi ki" anlamında olduğuna işaret etmiştir.[40] Bu işaret ilk akla gelen "şahit oldu" anlamını elemektedir. Buna benzer bir diğer misal de "وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيدُونَۚ" şeklindeki Saffat 37/147. ayette yer alan ve yaygın anlamı "veya" olan "اَوْ" edatıdır. Bu edat İbn Abbas'ın işaretine göre Kur'ân'da Kinde ve Medyen lehçesinin kullanımı olan "بل" yani "hatta" anlamında kullanılmıştır.[41] Bu örnek Kur'ân'ı anlamlandırma açısından lehçeleri bilmenin önemini göstermektedir. Ayrıca Kur'ân'ın bilinçli olarak farklı lehçeleri kullanması, yedi harfin birçok lehçeye delalet ettiğini gösterebilir. Buna ek olarak ilgili örnekler eş sesli kelimelerin oluşum sürecinde ve edatlara verilen anlamların çoğalmasında lehçelerin semantik açıdan etkisini göstermektedir.

Yine "يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا..." şeklindeki Hucurat Suresi 49/6. ayette geçen "جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ" ibaresi Himyer kabilesi tarafından "yalan söyleyen" anlamında deyim olarak kullanılmaktadır.[42] Bu ayetteki ibarenin "bir fasık size bir haber getirirse" şeklinde sözlük anlamıyla anlaşılması da mümkündür. Ancak Himyerlilerin bu ibareyi kullandıklarında "kişinin yalan söylediğini" kastetmeleri, Kur'ân'ın tercih ettiği ibarelerde muhataplarının kullanımlarına telmihlerde bulunarak birleştirici bir üslubu kullandığını göstermektedir. Bu üsluba diğer bir örnek ise İsrâ Suresi 17/5. ayette geçen "فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ" ifadesinin Cüzâm kabilesinin lehçesinde kullanılan deyimsel bir ifade olduğu fark edilmektedir. İbn Abbas bunu "ara sokaklara dalma/girme" anlamında "فتخللوا الأزقة" terkibiyle açıklamaktadır.[43] Bu örnekler kabilelerin deyimlerini Kur'ân'ın bir ifade gücü olarak kullandığını göstermektedir.

38 Zikredilen kelimelere verilen anlamlar için bk. Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur'ân'ı"; Fettahoğlu, "Ata b. Ebi Rebah'ın İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Ğaribi'l-Kur'ân".

39 Bu örnek için bk. Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 54.

40 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 32.

41 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 71.

42 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 78.

43 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 55.

| İki veya Daha Fazla Kabilenin Ortak Kullandıkları Kelimeler | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Huzâa' ve 'Âmir b. Sa'sa'a** | أَفِيضُوا | Bakara 2/199 | **Kureyş ve Hüzeyl** | ضمًا | Taha 20/112 |
| **Gassân ve Umman** | الصَّاعِقَةُ | Bakara 2/55 | **Cürhüm ve Has'am** | رِيعٍ | Şuara 26/128 |
| **Kinâne, Kureyş** | وَلَاتَهِنُوا | Ali İmran 3/35 | **Has'am ve Cürhüm** | الْقِطْرِ | Sebe' 34/12 |
| **Himyer ve Kinâne** | وَحَصُورًا | Ali İmran 3/40 | **Hadramut, Enmâr ve Has'am** | مِنْسَأَتَهُ | Sebe' 34/14 |
| **Hüzeyl, Kays 'Aylân ve Kinâne** | فَوْرِهِمْ | Ali İmran 3/125 | **Kinâne, Hüzeyl, Kays 'Aylân** | أَوَّابٌ | Sad 38/19 |
| **Temîm ve Kinâne** | تَدَّخِرُونَ= مثقل بلغة تميم، و مخفف بلغة كنانة | Ali İmran 3/49 | **Kinde Medyen** | أَوْ يَزِيدُونَ | Saffat 37/147 |
| **Hicaz, Temîm** | قَرْحٌ | Ali İmran 3/140 | **Ezd ve Umman** | أَصَابَ | Sad 38/36 |
| **Tay', Ğatafân, Habeş** | حُوبًا | Nisa 4/2 | **Kureyş ve Temîm** | أَتَّخَذْنَاهُمْ | Sad 38/63 |
| **Kureyş ve Kays 'Aylân** | نِحْلَةً | Nisa 4/4 | **Himyer ve Eş'ar** | اشْمَأَزَّتْ | Zümer 39/45 |
| **Kureyş, Kays 'Aylân** | حَرَجٍ | Maide 5/6 | **Himyer, Firas, Habeş** | مَقَالِيدُ | Zümer 39/63 |
| **Kureyş, Medyen** | قَافْرُقْ | Maide 5/25 | **Kureyş ve Yemen** | وَحَاقَ | Mü'min 40/45 |
| **Kinâne ve Temîm** | ثَمَرِهِ | En'am 6/99 | **Kays 'Aylân ve Beni Hanife** | تُحْبَرُونَ | Zuhruf 43/70 |
| **Kinâne, Temîm** | قُبُلًا | En'am 6/111 | **Hadramut ve Tağleb** | بِالْأَحْقَافِ | Ahkaf 46/21 |
| **Kureyş ve Sakîf** | اجْتَبَيْتَهَا | A'raf 7/203 | **Temîm ve Ehli Hicaz** | آسِنٍ | Muhammed 47/15 |
| **Kureyş, Temîm ve Cürhüm** | يَحْسَبَنَّ | Enfal 8/59 | **Himyer, Cürhüm** | بِجَبَّارٍ | Kaf 50/45 |
| **Kinâne ve Temîm** | يُبَشِّرُهُمْ بالتخفيف لغة كنانة، وبالتشديد بلغة تميم | Tevbe 9/21 | **Gassân, Umman** | وَسُعُرٍ | Kamer 54/47 |
| **Temîm ve Ehli Hicaz** | زَادَتْهُ | Tevbe 9/124 | **Kinde ve Medyen** | الْمَيْمَنَة | Vakıa 56/8 |
| **Kinde, Medyen ve Sedûs** | فَلَا تَبْتَئِسْ | Hud 11/36 | **Mezhic ve Gassân** | كُبِتَ | Mücadele 58/5 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Kureyş, Amâlika ve Hüzeyl** | حَنِيذٍ | Hud 11/69 | **Kureyş ve Kays 'Aylân** | الْمُهَيْمِنُ | Haşr 59/23 |
| **Lahm ve Cüzâm** | وَلَتَعْلُنَّ | İsra 17/4 | **Kureyş, Himyer** | قَاتَلَهُمُ | Münafikun 63/4 |
| **Kureyş ve Eş'ar** | لَأَحْتَنِكَنَّ | İsra 17/62 | **Himyer ve Kureyş** | خَرْجًا- بغير الألف بلغة حمير، وخراجا بالألف بلغة قريش | Mü'minun 23/72 |
| **Kureyş ve Cürhüm** | لَفيفًا | İsra 17/104 | **Enmâr, Hemedân ve Eş'ar** | وَأَغْطَشَ | Naziat 79/29 |
| **Kinâne, Kinde** | لَا أَبْرَحُ | Kehf 18/60 | **Kureyş, Kinâne ve Kays 'Aylân** | سَفَرَةٍ | Abese 80/15 |
| **Temîm ve Kays 'Aylân** | امة | İbrahim 14/23 | **Kureyş ve Kinâne** | الثَّاقِبُ | Tarık 86/3 |
| **Himyer, Temîm** | الصَّدَفَيْنِ | Kehf 18/96 | **Hüzeyl ve Kureyş** | تميد | Enbiya 21/31 |
| **Temîm ve Hicaz** | مُنْتًا بالرفع لغة تميم | Saffat 37/16 | **Kureyş ve Kinâne** | لَكَنُودٌ | Adiyat 100/6 |
| **Amâlika ve Hüzeyl** | حصيد | Hud 11/100 | | | |

**Tablo 2.** İkiden Fazla Kabile ve Bölgeye Nispet Edilen Garîb Kelimeler Tablosu

"مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ" şeklindeki Muhammed Suresi 47/15. ayette geçen ve cennetteki su nehirlerinin vasfı olmadığı söylenen "آسِنٍ" kelimesi Temîm lehçesine göre "kötü kokan" anlamında iken Hicaz bölgesinin ehlinin lehçesine göre "tadı ve kokusu değişen" anlamında kullanılmaktadır.[44] İbn Abbas ayetteki ilgili garîb kelimeye anlam verirken bu iki ayrı kabilenin lehçesine de işaret etmiştir. Nitekim iki kabilenin de kullanımı yakın anlamlardadır. Tadı ve kokusu değişen bir su kötü kokar. Zikredilen manalar suyun bozulmasının ortak sıfatları olup birbirini tamamlamaktadır. Bu durum, iki farklı kabilenin bir kelimeye verdiği anlamları da kapsayacak şekilde Kur'ân'ın bilinçli bir kelime tercihinde bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu husus Kur'ân'ın diğer söz ve metinlere üstünlüğünü göstermektedir.

"فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ" şeklindeki Hûd Suresi 11/69. ayetinde geçen "حَنِيذٍ" kelimesi, Şam bölgesine daha yakın olan Amâlika diline göre "demirde pişirilen et" anlamındayken,

44 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 78.

Hüzeyl lehçesine göre "taşta pişirilen et" anlamındadır.[45] Buna göre Amâlikalılar eti demir üstünde pişirirken Hüzeyl kabilesi ise ısıtılmış taş üzerinde ızgara yapmaktadır. İbn Abbas'ın bu açıklaması o döneme dair tarihsel ve kültürel anlamda ayrıntı olarak görülebilecek bir bilgi vermektedir. Hüzeyl kabilesinden daha önce yaşamış Amâlika kabilesinin taş değil de demir kullanması, Hüzeyl kabilesinden daha gelişmiş bir medeniyete sahip olduklarını ihsas ettirmektedir. İbn Abbas aralarında zaman farkı olan iki kabilenin ızgara tasavvurlarındaki farkı göstermiştir. Bu örnek Kur'ân'ı okuyan muhatapların ayette geçen fenomeni kendi kültürlerine göre anlamlandırabileceklerini göstermektedir.

"اِنَّ الَّذِيْنَ يُحَادُّوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ كُبِتُوْا كَمَا كُبِتَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ" şeklindeki Mücâdele Suresi 58/5. ayette meçhul vezninde iki defa geçen "كُبِتَ " fiili; Mezhic lehçesinde ma'lum vezninde "lanet etti", Gassân lehçesinde ise "delirdi" anlamında kullanılmaktadır.[46] İbn Abbas bu iki anlamın da verilmesinin imkânına işaret etmiştir. Bu durum Garîbü'l-Kur'ân ilmi açısından kelimelerin sahip oldukları lehçelere göre anlamlandırılmasının önemini göstermektedir. Ayetle ilgili zikredilen bu veri, lehçelerin eş sesliliğin oluşumuna kaynaklık teşkil edip lanetlenme ve aklın hükmünün ortadan kalkması arasındaki ilişkiyi düşünmeye sevk etmektedir.

"ذٰلِكَ مِنْ اَنْۢبَاۤءِ الْقُرٰى نَقُصُّهٗ عَلَيْكَ مِنْهَا قَاۤىِٕمٌ وَّحَصِيْدٌ" şeklindeki Hûd Suresi 11/100. ayette "حَصِيْدٌ" kelimesi Amâlikalılar'da "eğimli yer" Hüzeyl lehçesinde ise "düz yer" şeklinde kullanılmaktadır.[47] Buradan hareketle "حَصِيْدٌ" kelimesinin Arapçada "مضاد" (muzâd) terimiyle ifade edilen iki zıt anlamı içeren kelimelere benzediği anlaşılmaktadır. Böylece bu örnek muzâd terimlerin oluşumunda; dildeki değişim ve gidişatta lehçelerin etkisini göstermektedir. Amâlikalılar'ın yıkıntıların "engebeli bir görünüm oluşturması", Hüzeyl kabilesinin kullanımı olan yıkıntıların "dümdüz olması (tamamen yeryüzünden silinmesi)" anlamlarını tek kelime ile Kur'ân aynı anda bünyesinde barındırmaktadır. Buradan hareketle iki türlü yorum yapmak mümkündür. Birinci ihtimal, bu ayette sadece hasîd kelimesiyle iki anlam aynı anda kastedilmektedir. Buradan hareketle İbn Abbas'ın bu açılımı "bu kasabalardan bir kısmının binalarının hâlâ kaim (ayakta) olduğu, bir kısmının da yıkıntılar şeklinde engebeli görünüm oluşturduğu bir kısmının ise dümdüz olup hiçbir izinin kalmadığı" yönünde anlam verilmesine imkân sağlamaktadır. Her kabilenin kendi kullanımlarına göre ayeti yorumlayabilecekleri de ikinci bir ihtimaldir. Bu iki durum da Kur'ân'ın lehçe kullanımlarını kapsayıcı bir üslup aracı olarak kullandığı sonucuna götürmektedir.

Kelimedeki anlam değişimlerinin yanında İbn Abbas sadece dört tane ayette farklı kabilelerin kullandığı ses ve vezin değişimlerine işaret etmiştir. Bunlar şu şekildedir:

1. Bakara Suresi 2/255. ayetteki "فيعول" veznindeki "الْقَيُّوْمُ" kelimesinin Kureyş lehçesinde "القائم" anlamında olduğu ve Hz. Ömer'in bu kelimeyi "القيّام" şeklinde okuduğu ifade edilmiştir.[48] İbn Abbas'ın yaptığı bu açıklama kendi döneminde henüz tam oluşmamış

45 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 49.
46 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 85.
47 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 103.
48 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 31.

sarf ilmindeki vezin algısını yansıtmaktadır. Nitekim bu örnek İbn Abbas'ın ilk dönem Arap sözlüklerinde de görüldüğü gibi aynı kökten bir vezni diğer bir vezinle açıklama eğiliminde olduğunu göstermektedir.[49] Bu durum, verinin otantikliğini güçlendirmektedir. Zira bu örnekte Kureyş lehçesinde ism-i fail kullanımı yaygın olan bir kelime Kur'ân'da mübalağa vezninde kullanılmıştır. Burada mübalağa ve ism-i fail vezinleri arasındaki ayrımı İbn Abbas'ın fark ettiği ancak kavramsal olarak dile getiremediği görülmektedir. Ayrıca bu kelimeyi Hz. Ömer'in başka bir mübalağa vezninde (فعّال) okuması da kıraatlere ilişkin önemli bir ipucu vermektedir.

2. Saffat 37/16. ayette geçen "مِثْنَا" kelimesi kesra ile Hicaz ehlinin kullanımındayken ötre ile "مُثْنَا" şeklinde Temîm kabilesinin kullanımıdır.[50]
3. "اَمْ تَسْـَٔلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ" şeklindeki Mü'minûn 23/72. ayette iki defa geçen anlamı ortak ama sesleri farklı olan elifsiz bir şekilde "خَرْجًا" kelimesi Himyerlilerin kullanımıyken, med elifiyle "خراجا" şeklinde Kureyş'in kullanımıdır.[51]
4. Tevbe 9/21. ayette geçen "يُبَشِّرُهُمْ" ifadesi Kinâne kabilesinde şeddesiz olarak if'âl kalıbında, Temîm kabilesinde şeddeli olarak tef'îl kalıbında okunmaktadır.[52] Bu iki kullanım da Kur'ân'ın farklı ayetlerinde[53] bulunmaktadır. Ancak bugün Mushafta bu fiil daha çok Temîm kabilesinin kullandığı tef'il babında geçmektedir. Bu veri kıraatlere dair bilgi vermektedir.

Kur'ân'daki lehçeler hakkındaki derin bilgisi ve işaretlerinden hareketle İbn Abbas'ın lehçeler konusunda otorite olduğu açıkça görülmektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Kur'ân'ın farklı lehçeleri kullanıyor olması, yedi harfin birçok lehçeye delalet ettiği savını destekler niteliktedir. Zira yedi sayısı Arap kültüründe çokluğu temsil etmektedir. Atâ'nın rivayetlerinde görüldüğü üzere Kur'ân'ın Arapların kullandığı birçok lehçeyi kuşatması, yedi harfle sağlanan kıraat ve anlama kolaylıklarını temsil etmektedir. Bir diğer taraftan bu örnekler; edatlara verilen anlamların çoğalmasında ve eş sesli kelimelerin oluşum sürecinin başlangıcında lehçelerin nasıl kaynaklık ettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bütün bunlara ek olarak Arap dilindeki ve Kur'ân'daki çok anlamlılığın sebeplerinden birinin lehçeler olduğu sonucuna da ulaşılmaktadır.

İbn Abbas'ın lehçelere dair bu işaretleri, makalenin hipotezini destekleyen önemli bir veri sunmakta; Kur'ân'ın farklı lehçeleri kullanarak bir üst dil inşa ettiğini göstermektedir. Buradan hareketle Kur'ân, üslubun güçlenmesinde ve anlamların zenginleştirilmesinde bir araç olarak lehçeleri kullanmıştır. Zira Kur'ân'ın farklı lehçeleri kullanması, muhatapların zihnine yaklaşmasını ve bir üst dil oluşturmasını sağlamıştır. Buradan hareketle Kur'ân'ın farklı

49 O dönemin sözlük ve kelime algısı için bk. Kees Versteegh, *Lanmarks in Linguistic Thought III -The Arabic Linguistic Tradition* (London: Routledge, 1997).

50 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 71.

51 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 64.

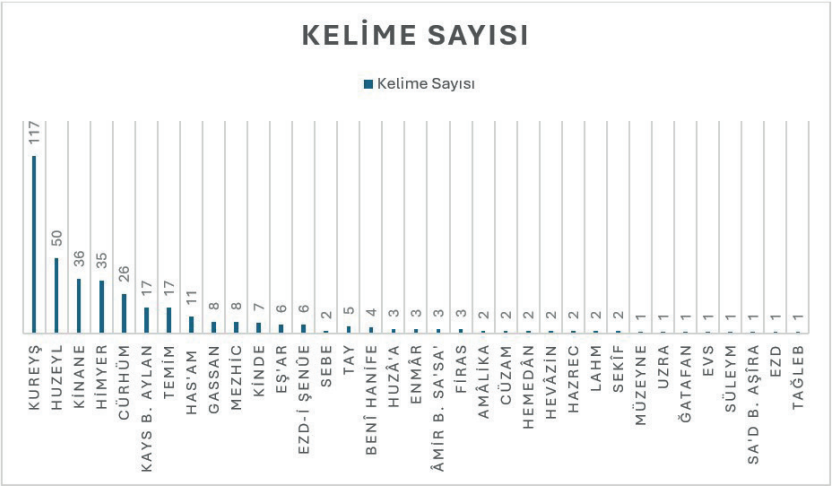
52 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l-Kur'ân'ı", 45.

53 Tef'îl babı için bk. Bakara 2/25, if'âl babı için bk. Fussilet 30 vd.

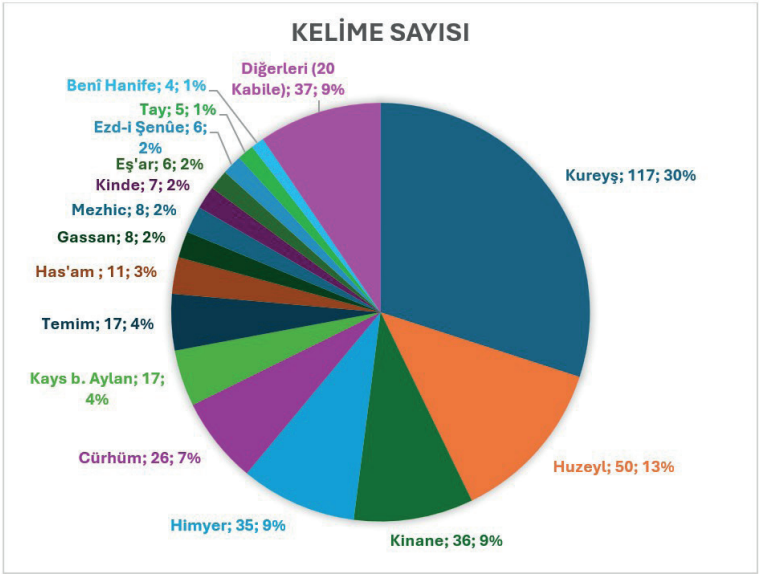
lehçeleri iradeli bir şekilde tercihinin daha fazla kabileyi muhatap alması ve onlara ait özel kelime kullanımlarını kullanması vesilesiyle davetini yayarak siyasî bir amaca hizmet ettiği söylenebilir. Bu amaç ilk muhatabı olan Arapları etkileyip kuşatmaktır. Bu vesileyle Kur'ân hitabı büyük bir coğrafyayı kapsamıştır. İlgili coğrafyalardaki lehçelerin ve soy dağılımlarının gösterilmesi bu nedenle önem arz etmektedir. Kur'ân'ın üst dil oluştururken hangi lehçelere ne kadar atıf yaptığı meselesi, yukarıdaki tablodan çıkan önemli bir veridir. Bu veriler, aşağıda takdim edilen alt başlıklarda lehçe yoğunluğunu gösteren yüzdelik grafiklerinde, lehçelerin soylarına göre dağılımlarını gösteren kabile ağacında ve bölge dağılımlarını gösteren haritada sunulacaktır.

### 2.1. Kur'ân Lehçelerinin Dağılımını Gösteren Soy Ağacı ve Grafikler

Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerinde 35 kabile zikredilmiş olup bu kabilelere 389 kelime nispet edilmiştir. Kabilelere yapılan atıfların sayısı ve yüzdelikleri iki ayrı grafik şeklinde çalışılarak aşağıda gösterilmiştir:




**Grafik 1.** Azalan Sırada Kabileler ve Atfedilen Kelime Sayıları Sütun Grafiği



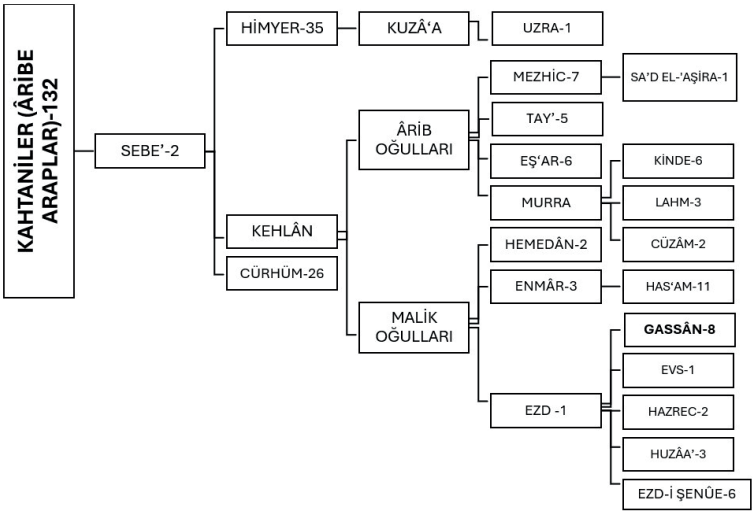

**Grafik 2.** Azalan Sırada Kabileler, Atfedilen Kelimelerin Sayı ve Yüzdeliklerini Belirten Dilimli Grafik

Bazı kabilelere yapılan atıfların oldukça az olduğu görülürken Kureyş, Huzeyl, Kinâne, Himyer ve Cürhüm gibi kabilelere yapılan atıfların oldukça fazla olduğu görülmektedir. En çok atıf yapılan kabile ise 117 kelime ile Kureyş'tir. Bu sayı toplam garîb kelimelerin yaklaşık yüzde 30'una tekabül etmektedir. Her ne kadar Kureyş lehçesi sayı bakımından diğer lehçelere göre en çok kelimeyi içerse de girişte de zikredilen Kur'ân dilinin Kureyş lehçesinde indiği iddialarını bu veri desteklememektedir. Zira Atâ rivayetlerindeki atıfların yaklaşık yüzde yetmişi diğer kabilelere yapılmıştır. Kureyş lehçesinin Kur'ân'ın içerdiği 35 lehçeden sadece bir tanesi olması da Kur'ân dilinin Kureyş dilinde indiği söylemini zayıflatmaktadır. Bir diğer yandan Kureyş lehçesi Kur'ân'ın asıl dili olsaydı garîb kelimelerin bulunduğu Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerinde yer almaması gerekirdi. Hâlbuki açıklanmasına ihtiyaç duyulan garîb kelimelerin ekserisi Kureyş lehçesindedir.

Kureyş lehçesini de kuşatan bir üst lehçe hüviyetindeki Mudar'ın Kur'ân'ın dili olduğu söylemi de bir başka iddiadır. Bu iddianın sıhhatini daha ayrıntılı çözümlemek ve Mudar dilinin diğer soylara oranını görmek için soylara göre 35 kabilenin dağılımı çalışılmalıdır. Bu doğrultuda temel kaynaklardan yapılan araştırmaya göre zikredilen bu kabilelerin Âribe ve Müsta'ribe olarak iki farklı soy ağacındaki yerleri ve atıf sayıları zikredilmiştir.[54] İki kez atıf

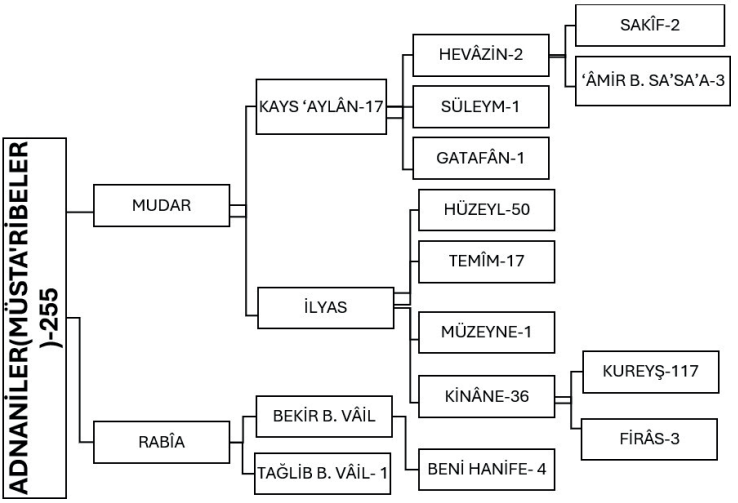
54 Bu soy ağacı hazırlanırken yedi ayrı kaynaktaki Arapların soylarına ilişkin verilmiş verilerden faydalanılmıştır. bk. Ebû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmed el-Endelusî İbn Ḥazm, *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab* (Beyrut: y.y., 1403/1983); Ömer Rıza Kehhâle, *Muʾcemu kabâʾili'l-ʿArab* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1997); İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. C. J. Tornberg (Leiden: y.y., 1851); Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm* (Beyrut: y.y., 1968); Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Kalâʾidü'l-cümân fi't-*

yapılan Amâlika kabilesi Âribelere nispet edilmekle birlikte soyunun kime dayandığı konusu çok net olmadığı için soy ağacında bir yere yerleştirilememiştir. Ancak yine de bu makalede tercih Amâlika'nın Araplardan olduğu yönündedir. İlerideki bazı analizlerde buna değinilecektir. Buna ek olarak sadece bir kez atıf yapılan Bureyr lehçesinin bölgeye mi kabileye mi dayandığı konusu netleştirilememiştir. Zira Bureyr bugün Gazze'de bulunan bir bölgedir. Ayrıca soyu Hemedân kabilesine dayanan ve Kufe'ye yerleşen Berîr b. Hudayr el-Hemedânî'nin kabilesi olma ihtimali de söz konusudur. Bu lehçe Bureyr bölgesi olarak tercih edilmiştir. Zira Kufe şehrinin kuruluşu Kur'ân indikten sonraki bir döneme denk gelmektedir. Özetle kendisine atıf yapılan otuz dört lehçenin soy ağaçlarındaki konumu aşağıdaki gibidir:




**Tablo 3.** Kahtânîlerin Soy Ağacında Kabile ve Garîb Kelime Sayısı

*taʿrîf bi-kabâʾili ʿArabi'z-zamân*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, 1982); Şihâbüddîn Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (kabâʾili)'l-ʿArab*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1980).




**Tablo 4.** Adnânilerin Soy Ağacında Kabile ve Garîb Kelime Sayısı

Yanlarında sayı yazılan kabileler Atâ rivayetlerinde açıkça zikri geçenlerdir. Sayı yazılmayan kabileler ise atfedilen kabilelerin soy ilişkilerinin daha net anlaşılabilmesi için zikredilmiştir. Mesela Adnânîlerden Kays 'Aylân'ın kardeşi olan İlyas'ın ismi Atâ rivayetlerinde geçmemektedir. Bununla birlikte Kureyş'in Kays 'Aylân'la olan akrabalık bağı ancak Mudar ve İlyas zikredilince anlaşılabilir. Bu durum Kahtânilerden zikredilen ancak Atâ'da geçmeyen Kehlân, Kuzâ'a, Âriboğulları, Mâlikoğulları ve Murra için de geçerlidir.

Bir diğer husus ise soy ağacına bakıldığında garîb kelimelerin Kays 'Aylân, Cürhüm, Sebe, Himyer gibi hem ecdâda hem de Kureyş, Evs, Hazrec, Gassân, Sakîf gibi oğullara nispetle açıklanmış olmasıdır. Söz gelimi Kays 'Aylân lehçesine 17 atıf yapılırken torunlarından olan Âmir b. Sa'sa'a'ya üç atıf yapılmıştır. Bu veri aralarındaki zaman farkından dolayı aynı soya mensup olsalar bile alt soyların farklı kelimeler üretebilecekleri sonucuna götürmektedir. Bir diğer husus da ilk olarak Kays 'Aylân'ın kullandığı bir kelimenin torunları veya oğulları tarafından kullanılmasının mümkün olmasıdır. İbn Abbas'ın garîb kelimeyi ilk nispet edildiğini bildiği veya duyduğu üst kabilenin lehçesine atfetmesi, lehçelere yaklaşımındaki bilincinin ve dehasının işaretidir. Ayrıca bu atıf garîb kelimenin kronolojisini göstermesi açısından da önemlidir.

Amâlika'yla birlikte 35 kabilenin 21'i Kahtânilerden, geri kalan 14 ise Adnânilerdendir. Sayıca üstün olan Kahtâniler atıf bakımından geride kalmıştır.[55] 2. Bölümün girişindeki tablolardan çıkarılan tekrarsız kelime sayısı 348'dir. Ama bir kelime birden fazla kabileye atfedildiği için garîb kelimeler toplamda 414 defa zikredilmiştir. Garîb kelimeler 23 defa bölgeye nispet edilmiş olup bunlar sonraki bölümde harita üzerinde belirtilecektir. Geri kalan

55 Zahiriyye nüshasının muhakkiki tahkikin girişinde benzer değerlendirmelere yer vermektedir. el-Müneccid, *Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân*, 7-8.

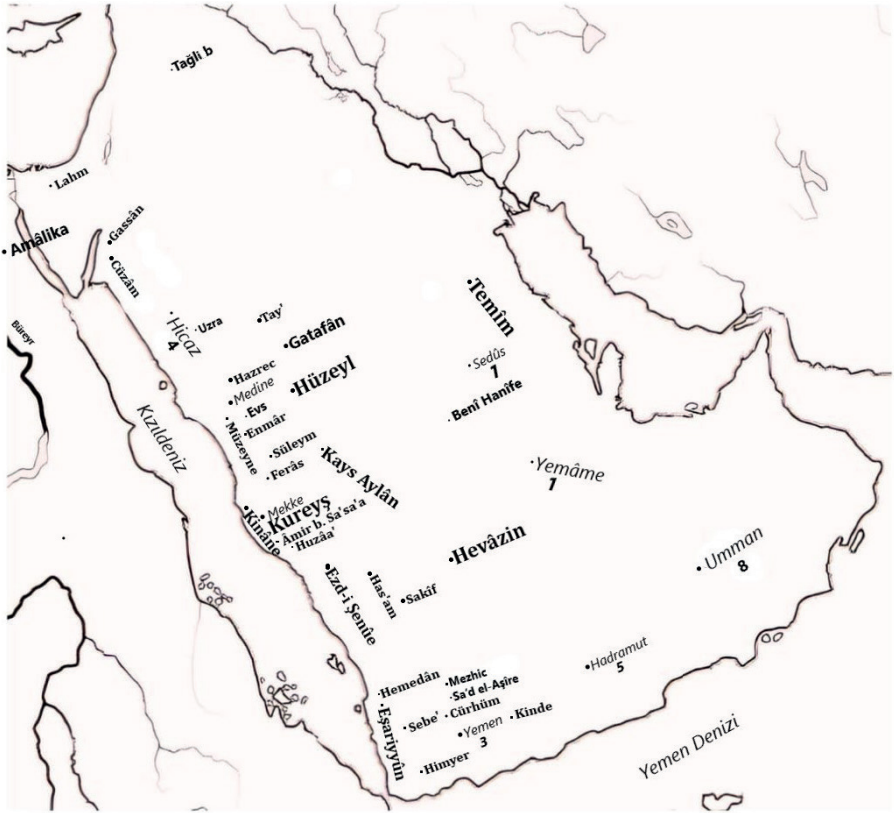
389 kelime ise kabilelere nispet edilmiştir. Bunlardan 2 defa zikredilen Kahtânilerden de olduğu iddia edilen İsrailiyyatta geçen kadim bir millet olan Amâlikalar dikkat çekmektedir. Bu milletin lehçesi garîb kelimenin birden fazla lehçeye atfedildiği zaman zikredilmiştir. Bu durum bu milletin Araplardan olabileceği görüşünü destekleyebilir. Bu sebeple iki defa zikredilen bu millet total kelimelere eklenmiştir. Geri kalanlardan 132'si yaklaşık %34 Kahtânilere, 255'si yaklaşık %66'sı ise Adnânilerden olan (sadece 5 tanesi) Rabia ve Mudar'a nispet edilmiştir. Dikkat çeken bir diğer husus da 224 kelime ile İlyasoğullarıdır. Hz. Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'e ise toplamda 117 garîb kelime nispet edilmiştir. Bu ise kabilelere nispet edilen total rakamın %29,7'sine denk gelmektedir. Bu yüzdelikler Kur'ân dilinin yaklaşık üçte ikisinin Mudar dilinde olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

İkinci bölümün girişinde verilen ikinci tabloda iki veya üç kabileye nispet edilen bir garîb kelimenin atfedildiği Kureyş-Kays 'Aylân, Temîm-Kays 'Aylân, Kinâne-Kureyş, Kureyş-Sakîf, Temîm-Kinâne, Huzeyl-Kays 'Aylân-Kinâne gibi bir kelimeyi ortak kullanan kabilelerin akrabalık bağları da yukarıdaki tablodan görülmektedir. Kuzenlik ve amcalık bağı olduğu görülen bu kabileler aynı garîb kelimeyi kullanmaktadırlar. Yine Atâ rivayetlerinden aralarında yakın akrabalık bağı olmadığı hâlde bir garîb kelimenin ortak kullanılmasının mümkün olduğu fark edilmektedir. Mesela Huzâ'a-Âmir b. Sa'sa'a akraba olmadığı hâlde "أَفِيضُوا" kelimesini ortak kullanmıştır. Bu tarz durumlarda ise kabilelerin coğrafi konumlarının yakınlıkları önem kazanmaktadır. Dolayısıyla bu veriler tek başına yeterli olmamakta, zikredilen 35 kabilenin ve 7 bölgenin konumlarını araştırmak gerekmektedir.

### 2.2. Kur'ân Lehçeleri Dağılım Haritası

Temel kaynaklardan araştırılarak Atâ rivayetlerinde zikredilen otuz beş kabile ve yedi bölgenin konumları tespit edilmiş, haritaya yerleştirilmiştir.[56] Yukarıdaki grafiklerde verilmeyen bölgelere yapılan atıf sayıları ise harita üzerinde belirtilmiştir:

56 İslam'ın ilk geldiği dönemdeki Arap kabilelerinin konumlarına dair araştırma yapılmış bununla ilgili dönemin kabilelerinin konumlarını gösteren bazı atlaslara rastlanmıştır. Ancak bu haritalarda Ata'da zikredilen 35 kabilenin hepsi bulunmamaktadır. Birisinde sadece 11 kabilenin konumu gösterilmiştir. Ancak bazılarının konumları bu çalışmada tespit edilenden farklıdır. bk. Hüseyin Mü'nis, *Atlas Târîhu'l-İslâm* (Kahire: ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, 1987); Ebû Halil, *Atlasü't-târîhi'l-'Arabîyyi'l-İslâmî* (Suriye: Daru'l-Fikr, 2005); Hasen b. Ahmed Hemdânî, *Sıfatu cezîrati'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ali el-Havâli (San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1990); İbn Ḥazm, *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab*; Kehhâle, *Muʿcemu kabâʾili'l-ʿArab*; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*; Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-ʿArab kable'l-İslâm*; Kalkaşendî, *Kalâʾidü'l-cümân fi't-taʿrîf bi-kabâʾili ʿArabi'z-zamân*; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (kabâʾili)'l-ʿArab*.




Hicaz, Yemen, Yemâme, Umman, Sedûs, Bureyr ve Hadramut, Atâ rivayetlerinde kendilerine lehçe atfedilen yedi bölgedir. Bu bölgelerin konumları atıf sayılarıyla birlikte haritada belirtilmiştir. 35 Arap kabilesinin konumu haritada tespit edilmiştir.

Ortak kullanılan kelimeler tablosuna ve haritaya bakıldığı zaman Huzâ'a-Âmir b. Sa'sa'a akraba olmadığı hâlde Bakara Suresi 2/199. ayette geçen "أَفِيضُوا" kelimesini ortak kullanmışlardır.[57] Bu iki kabilenin soy bakımından yakın olmamasına rağmen harita üzerinden bakıldığında komşu oldukları görülmektedir. Amir b. Sa'sa'a ve Huzâ'a Mekke'ye yakın olduklarından dolayı Kureyş ile birlikte kendilerine Ahmesîler denilmekteydi. Mekke'ye uzak olan diğer kabilelerden kendilerini ayrıcalıklı gören Huzâ'a ve Amiroğulları hacda Arafat ve Mina vadisine diğer hacılar gibi gitmezlerdi. Güneş doğmasına yakın Harem sınırları içinde olan Müzdelife'ye giderlerdi. "ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" şeklindeki bu ayet indiğinde, Kur'ân Ahmesîlerin kendilerine özgü bu hareketini nesh ederek diğer bütün kabileler gibi Mina ve Arafat'a çıkmalarını emretmiştir.[58] Bu ayette muhatapları olan Huzâ'a ve Amiroğullarının

57 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 30.
58 Recep Uslu, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi", *Hums* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

lehçesinde bir kelimenin iki defa kullanılması, Kur'ân'ın muhataplarını etkilemede lehçeleri ustaca kullandığını göstermektedir.

Bir diğer örnek Nisa 4/2. ayette geçen Tay-Gatafan ve Habeşe'nin kullandığı "حُوبًا" kelimesidir. Tay ve Gatafan kabileleri yine haritada birbirine komşudur.[59] Yakın akrabalık bağı görülmeyen ve coğrafi olarak komşu olan Himyer-Eş'ar kabileleri, Zümer Suresi 39/45'te geçen "اشْمَأَزَّتْ" kelimesini ortak kullanmışlardır.[60] Yine Yemen bölgesinde birbirine yakın olan Himyer-Cürhüm kabileleri de Kaf Suresi 50/45. ayetteki "بِجَبَّارٍ" kelimesini ortak kullanmıştır.[61] Bu veriler, yine İbn Abbas'ın zikrettiği bu bilgilerin Rippin'in iddiasının aksine otantikliğini ve doğruluğunu tasdik etmektedir. Zira çoğu dilin doğasında olduğu gibi, bir önceki bölümde de görüldüğü üzere ortak kelime kullanımı akrabalık bağı ve coğrafi yakınlıktan ortaya çıkabilmektedir.

Hem akrabalık hem coğrafi yakınlığın birlikte görüldüğü örnek olarak Kureyş-Cürhüm-Temîm'in ortak kullandığı Enfâl 8/59. ayetteki "يَحْسَبَنَّ" kelimesi gösterilebilir.[62] Bu ortaklığın nasıl vuku bulduğu düşünüldüğü zaman Temîm ve Kureyş'in arasında amcalık şeklinde soy bağı olduğu görülmektedir. Cürhüm ise her ne kadar haritada Yemen bölgesinde gösterilmiş olsa da bu kabilenin bir süre Mekke'de ikamet ettikleri hatta Mekke'ye hükmettikleri bilinmektedir.[63] Bu süreçte kelime alışverişinde bulundukları anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbn Abbas, kabile ve bölgeye nispetle ortak kelime kullanımını dile getirmiştir. Buna örnek olarak Gassân kabilesi-Umman bölgesi, Temîm kabilesi-Hicaz bölgesi, Kinde kabilesi ve Medyen kabileleri ile Sedus bölgesinde kullanılan ortak kelimeler gösterilebilir. Bazen de ortak kullanılan kelimelerin farklı zaman dilimlerinde kullanılabildiği görülmektedir. Zira bu kabilelerden Kinde ve Medyen, Kureyş ve Himyer ve Cürhüm ve Has'am gibi bir kısmı farklı zaman dilimlerinde yaşamışlardır.[64]

Arap yarımadasının yukarısında bulunan ama Arap olup olmadığı net olmayan Amâlika, Medyen Krallığı ve başka bir kıtada da olsa Kızıldeniz yoluyla komşu olan Habeş dili ile Arap kabilelerinin ortak kelimeler kullanıyor olması dikkat çekicidir. Amâlikaların ve Medyen'in de Araplardan olduğu yönünde iddialar bulunmaktadır.[65] Habeş dili de Arap diliyle benzerlikler taşımaktadır. Tablodan hareketle Habeş dilinin Arap diliyle ortak kullandığı "حُوبًا" "مَقَالِيدُ" kelimeleri; Medyen'in ortak kullandığı "الْمَيْمَنَة" ve "أَوْ يَزِيدُونَ" kelimeleri; Amâlika'nın ortak olduğu "حَنِيذٍ" ve "حصيد" kelimeleri örnek verilebilir. Bu veri muarreb olarak nitelenen kelimeleri sadece Kur'ân'ın değil Arapların da kullandığını göstermektedir. Ayrıca bu örnekler hangi dile ait olduğu tam olarak belli olmayan yani tam etimolojisi yapılamayan ortak kelimeler kategorisinde de zikredilebilir.

59 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 35.
60 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 73.
61 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 79.
62 Cerrahoğlu, "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'ân'ı", 44.
63 Cürhümün Mekke'ye hakimiyeti hakkında bk. Uslu, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi".
64 Ahmet Önkal, "Cürhüm (Benî Cürhüm)" (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).
65 Sargon Erdem, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi", *Amâlika* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

Atâ rivayetlerindeki kelimeleri kullanan kabilelerin bulunduğu konumlar haritada açıkça gösterilmiştir. Buradan hareketle hem kabilelerin hem de bölgelerin durumu açıkça göz önüne serilmektedir. Tek bir kelimenin iki ya da daha fazla kabilenin kullanmış olmasıyla ilgili değerlendirmeler yapıldığında; bunların bir kısmının coğrafi olarak komşu olduğu görülmektedir. Bir kısmının ise komşu olmadığı fakat aralarında akrabalık ilişkisi bulunduğu, ticaret veyahut göç sebebiyle bir araya gelebilecekleri ihtimalleri üzerinde durulmuştur. Bu çıkarım hususuna da yukarıda zikredilen soy şeceresi destek olmuştur. Harita ve yukarıda zikredilen örnekler göz önüne alındığında Kur'ân'ın Arapların lehçesini bilinçli bir şekilde Arapların yaşadığı coğrafyayı da kapsayacak şekilde kullandığı görülmüştür.

## Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada, İbn Abbas'a dayandırılan Atâ b. Ebî Rabâh'ın *Garîbü'l-Kur'ân* rivayetlerinde yer alan Arap lehçeleri belirlendikten sonra tablo, şema, grafik ve son olarak haritalandırma yoluyla bazı bulgulara ulaşılmıştır. Bu bulgular çalışmanın Kur'ân'ın inşa edici bir üst dile sahip olduğu ön tezini desteklemiştir. Nitekim çalışmada Kur'ân'ın kurucu bir otorite olarak farklı lehçeleri hem anlamları zenginleştiren hem de daha büyük coğrafyaları kapsayan birer araç olarak kullandığı görülmüştür. Buradan hareketle Kur'ân'ın farklı lehçeleri kuşatan üst bir dil inşa ettiği söylenebilir. Bu çalışma sonucunda Garîbü'l-Kur'ân'ın mahiyeti, Kur'ân dilinin üslubu, Arap dili ve lehçebilim açısından değerli verilere ulaşılmıştır.

Atâ b. Ebî Rabâh nüshalarının tariklerinin incelendiği birinci bölümde Esad Efendi, Atıf Efendi, Zâhiriyye, Chestar Beatty, Princeton, *Celâleyn* ve Dîrînî zeyli şeklinde yedi tane ayrı tarike ulaşılmıştır. Ancak incelemeler sonucunda Dîrînî zeylinin tariki ve metninin, *Celâleyn* zeyliyle birebir aynı olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Süyûtî'den daha önce yaşamış olan Dîrînî'nin şarihinin bu zeyli *İtkân*'ın sahibinden naklen aldığına yönelik ifadesi net bir şekilde görülmüştür. Bu sebeple isnad zinciri, altı tarike indirilmiştir. Bu tariklerin isnad zinciri yapıldıktan sonra en eski nüshanın Esad Efendi olduğu anlaşılmıştır. Daha önce Atâ rivayetlerinin isnad zincirini çıkaran Rippin, Esad Efendi ile Atıf Efendi zincirini isnad zincirine eklememiştir. *Celâleyn* ve Dîrînî zincirlerini iki ayrı tarik olarak almıştır. Son olarak Rippin, Zâhiriyye nüshasının en geç ravisi olan Ebu Muhammed İsmail ile *Celâleyn* ve Dîrînî zeylinde bulunan Ebu Muhammed İsmail'in aynı kişi olduğu fark edemeyerek çeşitli hatalara düşmüştür.

Süyûtî zeylindeki tarikin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a nispetle meşhur olmasına rağmen Kâsım b. Sellâm'ın isnad ağacında senedin hiçbir tabakasında bulunmadığı görülmüştür. Böylece bu nüshanın Ebû Ubeyd'e nispetinin hataen olduğu fark edilmiştir. İsnad zincirinden hareketle ilk üç tabakada ravileri tek olsa da bu nüshaların birçok öğrenciye ulaşması Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerinin otantikliğini destekleyici bir veri sunmuştur. İçerikleri incelendiğinde rivayetlerin İbn Abbas'tan vaki olduğuna dair başka verilere de ulaşılmıştır. Buna göre ikinci tablodaki birden fazla kabileye nispet edilen garîb kelimelere ait veriler hem kabilelerin haritadaki coğrafî yakınlığı hem de akrabalık bağları açısından incelendiği zaman bir tutarsızlığın görülmemesi

İbn Abbas'ın bu alandaki otoritesini ve ona ait bu bilgilerin günümüze bozulmadan ulaşmış olduğunu göstermektedir. Otantikliğini destekleyen bir başka veri de Bakara Suresi 2/255. ayetteki القيوم kelimesine İbn Abbas'ın Kureyş lehçesine göre قائم anlamını vermesidir. Bu durum İbn Abbas'ın dönemindeki vezin algısını yansıtmaktadır. Nitekim İbn Abbas, sarf ilminin çok gelişmediği ilk dönem Arapça sözlüklerde de görülen aynı kökten bir vezni, yine aynı kökten diğer bir vezinle açıklamıştır. Başka bir deyişle İbn Abbas'ın mübalağa veznindeki bir kelimenin anlamının Kureyş lehçesinde aynı kökten olan ism-i fâil anlamında (vezninde) olduğunu söylemesi bu metnin İbn Abbas'a aidiyetini güçlendiren bir işaret sayılabilir. Sonuç olarak bu çalışma, İbn Abbas rivayetlerinin gerçekliği problemine toplam bir tutarlılık teorisi sunmuştur.

Akabinde Atâ rivayetlerinin içeriği incelenmiş, rivayetlerde geçen garîb kelimelerin hangi ayette yer aldığı ve hangi lehçeye ait olduğu iki ayrı tabloda belirtilmiştir. İlk tabloda tek kabilenin kullandığı garîb kelimelere, ikinci tabloda ise iki veya daha fazla kabilenin kullandığı garîb kelimelere yer verilmiştir. Bu tablolarda tekrarsız 352 garîb kelimeye ulaşılmıştır. Bu kelimelerin dört tanesi farklı kabilelerin kullandığı fonetik ve vezin değişimlerine işaret etmiştir. Geri kalan 348 kelime ise kabile lehçelerinin anlama delalet eden kelime boyutundadır. Tablolardaki bazı kelimeler, soy ağacı ve harita incelendiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. İki defa aktarılan eş sesli bir kelimeye (سَرَابِيلَ) bir ayette iki farklı lehçeden ayrı anlamlar verildiği fark edilmiştir. Buradan hareketle Kur'ân'ın din dilini oluştururken diğer söz ve metinlerden farklı olarak muhatap aldığı toplumdaki farklı lehçeleri bilinçli bir şekilde kullandığı tespit edilmiştir.
2. Kur'ân'da garîb kelimeleri anlamlandırırken lehçeleri bilmenin önemli olduğu; bazı ayetlerde (örneğin شَهِدَ ve أَوْ gibi) akla gelen ilk anlamın yanı sıra lehçelerde kullanılan diğer anlamların da kastedilebildiği görülmüştür.
3. Kur'ân'ın tercih ettiği ibarelerde muhataplarından bazı kabilelerin deyimlerine (örn. جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ) işaretlerde bulunularak birleştirici bir üslup kullanıldığı böylece muhatabın diline ve zihnine anlamın yaklaştırıldığı fark edilmiştir.
4. İncelenen örneklerde bir garîb kelimenin (örn. آسِنٍ) kimi zaman iki farklı kabilenin verdiği iki farklı anlamı da kapsayacak şekilde Kur'ân'da bilinçli olarak kullanıldığı ve bu kullanımın ayetteki anlamı genişlettiği görülmüştür.
5. İbn Abbas'ın yaptığı bazı açıklamalar dönemin kültürel, ekonomik ve siyasi hayatına dair veriler sunabilmektedir. Eti ızgara yaparken Amâlikalıların demir kullanması, Huzeyl kabilesinin ise taş kullanması tarihî ve kültürel anlamda bir örnektir. Hüzeyl kabilesinden çok önceki bir dönemde yaşamış olmasına rağmen Amâlikalıların, ızgarada demiri kullanıyor olması Hüzeyl kabilesinden daha gelişmiş ve müreffeh bir kabile olduğunu göstermektedir. Siyasi anlamda dikkat çekici bir örnek olarak, Huzâ'a ve Âmiroğullarının da içinde olduğu Ahmesîlerin hac ibadetinin diğer kabileler gibi yerine getirmesini emreden ayette, bu iki kabilenin lehçesine ait kelimenin iki kez

kullanılması gösterilebilir. Böylece Mekke'de yaşayanlara hacda Harem bölgesi dışına çıkmama ayrıcalığı, bu iki kabilenin lehçesi kullanılarak doğrudan onlar muhatap alınarak kaldırılmıştır.

6. İncelenen örneklerden semantik anlamda lehçelerin eş sesli ve zıt anlamlı kelimelerin oluşumuna kaynaklık teşkil ettiği görülmüştür. Ayrıca Arap dilindeki ve Kur'ân'daki çok anlamlılığın sebeplerinden birinin lehçeler olduğu sonucuna da ulaşılmıştır.
7. Kur'ân'ın Arapların kullandığı birçok lehçeyi kuşatmasından ve Atâ rivayetleri ile ulaşılan bu verilerden hareketle, lehçelerin yedi harfle sağlanan kıraat ve anlama kolaylığını temsil ettiği yargısına varılmıştır.
8. Bir kelimenin birden fazla kabile ve bölge tarafından kullanıldığını bilmesi ile kelimelere yaptığı açıklamalar İbn Abbas'ın bu alandaki otoritesini göstermektedir.
9. Soy ağacı incelendiği zaman kendisine atıf yapılan 35 kabile lehçesinin arasındaki akrabalık bağları görülmüştür. Bu bağlar alt ve üst soyların ayrı lehçeler olarak nasıl ayrıldıklarını gösteren tarihsel bir veri sunmuştur. Sözgelimi Sebe lehçesi Kahtânîlerden zikredilen 20 kabilenin ana lehçesidir. Sebe lehçesine atfedilen iki kelimenin diğer alt soylar tarafından da kullanılmaya devam edilmesi mümkün olan kadim kelimeler olduğu söylenebilir. Bu durum Himyer, Kays Aylân gibi diğer üst soylar için de geçerlidir.
10. Haritada 35 kabile ve lehçesine atıf yapılan 6 bölgenin konumları tespit edilmiştir. Ortak kelime kullanan bazı kabilelerin haritada komşu oldukları görülmüştür. Huzâ'a ve Âmir b. Sa'sa'a gibi yakın akrabalık bağı olmayan bazı kabilelerin komşuluk bağıyla kelime alışverişinde bulundukları fark edilmiştir. Bazı durumlarda ise ortak kelimenin farklı bölgelerde yaşayan Kinde ve Temîm gibi kabileler tarafından kullanıldığı görülmüştür. Bu durum yaşanan göç veya kız alıp verme gibi sosyal fenomenlerle açıklanabilir.
11. Medyen ve Habeş dili gibi benzerlikler taşıyan Arap kabilelerinin ortak kelimeler kullanması, muarreb olarak nitelenen kelimelerin sadece Kur'ân tarafından değil Araplar tarafından da benimsendiğini göstermektedir.
12. Zikredilen 35 kabilenin 21'i Kahtâniler'den, 14'ü ise Adnâniler'dendir. Ancak Kahtâniler'e yüzde 34 (132 kelime) atıf yapılırken, Adnâniler'e yaklaşık yüzde 66 (255 kelime) atıf yapılmıştır. Bu durum garîb kelimeler özelinde Kur'ân'da Adnâniler'in dilinin daha baskın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla soy ağacında görüleceği üzere Adnanoğullarından sadece Mudaroğulları yaklaşık üçte ikilik bir oranla zikredildiği için Kur'ân'da Mudar dilinin baskın olduğu söylenebilir. Kureyş de yaklaşık üçte birlik bir atıfla diğer kabilelerin önüne geçmiştir. Bu verinin, gelenekteki Kur'ân'ın Kureyşliliği söylemini desteklemiş olabileceği söylenebilir. Ancak Mudar ve Kureyş baskınlığı reddedilmemekle birlikte bu makalede gösterildiği üzere Kur'ân'ın birçok kabilenin lehçesini kuşatan üst bir dil kullandığı unutulmamalıdır.

Elde edilen bütün veriler incelendiği zaman erken dönemde Garîbü'l-Kur'ân ilminin, Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerinde zikredilen lehçe bağlamında Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Kureyş

kabilesinin lehçesi de dâhil çok geniş bir Kur'ân sözlükçülüğüne tekabül ettiği söylenebilir. Bu çalışma ile Atâ rivayetlerinin başında İbn Abbas'tan rivayet edilen ve sonraki dönemde destek bulan Kur'ân'ın Kureyş dilinde olduğuna dair ifadenin; "Kureyş lehçesinin Kur'ân'da en çok geçen lehçe olması" anlamında kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Zira Kureyş lehçesi Atâ rivayetlerinin yaklaşık üçte birine tekabül etmektedir. Kur'ân dilinin Kureyş değil de üst soyu olan Mudar dilinde olduğu iddialarının nispeten doğru olduğu gösterilmiştir. Nitekim Adnanilerden çoğunlukla Mudaroğulları zikredilmiş olup total kelimelerin yaklaşık üçte ikisine tekabül etmektedir. İbn Abbas'ın ifadesinin sonunda geçen "Kur'ân'da Arap dilinin lehçelerinden başka lehçe olmadığı" cümlesinin; bu makalenin tezi olan Kur'ân'ın üst dil inşasını destekler nitelikte olduğu görülmüştür. Nihayetinde Atâ b. Ebî Rabâh rivayetlerinin ışığında Kur'ân'da lehçe fenomeni araştırılması sonucunda bir teoriye ulaşılmıştır. Bu teori ise Kur'ân'ın Arap dilinde kurucu bir rol üstlenerek Arap lehçelerini bir metinde seçerek bir araya getirmesidir. Kur'ân'ın bu farklı lehçelerden kelimeleri iradeli bir şekilde tercihinin farklı lehçelere sahip Arap kabilelerini kapsayıcı bir siyasî amaca hizmet etmiştir. Nitekim bu vesileyle Kur'ân kendi dönemindeki edebî dilden ve yerel lehçelerden farklılaşmış, ilk muhatabı olan Arapları etkileyip kuşatarak kendisinden sonra kullanılacak otorite bir dili inşa etmiştir. Böylece bu çalışma Kur'ân dilinin karmaşık yapısını ve kendine özgü üslubunu lehçeler özelinde göstermiştir.

**Teşekkür:** Projemize destek vererek katkı sunan TÜBİTAK'a teşekkür ederiz. Ayrıca proje ekibinde danışman olarak yer alan Prof. Dr. Selim Türcan'a ve Doç. Dr. Şahabettin Ergünven'e katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- F.Y., S.R.O.; Veri Toplama- F.Y., S.R.O.; Veri Analizi/Yorumlama- S.R.O., F.Y.; Yazı Taslağı- F.Y., S.R.O.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- S.R.O., F.Y.; Son Onay ve Sorumluluk- F.Y., S.R.O.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Bu makale "İlk Dönem Garîbu'l-Kur'ân Literatüründen Hareketle Kur'ân Lehçe Yoğunluğu Haritalandırılması: Atâ b. Ebî Rabâh Nüshası ve Mesâilu Nâfi b. El-Ezrak Bağlamında" adlı 223K941 numaralı TÜBİTAK 1002-A projesinin yaygın etkilerinden birisi olup TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Author Contributions:** Conception/Design of Study- F.Y., S.R.O.; Data Acquisition- F.Y., S.R.O.; Data Analysis/Interpretation- S.R.O., F.Y.; Drafting Manuscript- F.Y., S.R.O.; Critical Revision of Manuscript- S.R.O., F.Y.; Final Approval and Accountability- F.Y., S.R.O.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** This article is one of the widespread effects of the TÜBİTAK 1002-A Project (No. 223K941) titled "Mapping the Dialect Density of the Qurʾān Based on the Early Gharīb al-Qurʾān Literature: In the Context of Atā b. Abī Rabāḥ Manuscript and Masāʾil Nāfiʿ b. al-Azraq" and has been supported by TÜBİTAK.

## Kaynakça/References

Abdulbaki, M. Fuat. *Mu'cemu Garibi'l-Kur'ân Mustahracan min Sahihi'l-Buhari*. Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1950.

Alemuddin el-Cündi. *el-Lehecâtu'l-Arabiyye fi't-turâs*. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fi târîhi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1968.

Atâ b. Ebî Rabâh. *Garîbü'l-Kur'ân*. Atıf Efendi Kütüphanesi, 02815-008, 102a-107a.

Atâ b. Ebî Rabâh. *Lugâtu'l-Kur'ân*. y.y.: Es'ad Efendi Kütüphanesi, 91/3, 104a-112b.

Blachére, Régis. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Şam: Daru'l-Fikr, 1984.

Brockelmann, Carl. *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim Neccar. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Bulut, Ahmet. *Abdullah b. Abbas ve Garibu'l-Kur'an'ı*. İstanbul, 1976.

Bulut, Ahmet. "Kur'ân'a Dair Eserler I". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 129-154.

Bulut, Ali. "Kur'an Filolojisine Dair İbn Abbâs'a Nisbet Edilen Üç Eser". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005).

Câhiz. *el-Osmaniyye*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Ceyl, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir'de Atâ b. Ebi Rabâh ve İbn Abbâs'dan Rivâyet Ettiği Garibü'l- Kur'an'ı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 17-104.

Dîrînî, Abdu'l-Aziz b. Ahmed. *Kitabu't-Teysîr fi Ulûmi't-Tefsîr*. thk. Arthur Jeffery. Mısır: Matbaatu't-Takaddumu'l-İlmiyye, ts.

Ebû Halil. *Atlasu't-târîhu'l-'Arabîyyu'l-İslâmî*. Suriye: Daru'l-Fikr, 5. Basım, 2005.

Erdem, Sargon. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi". *Amâlika*. 2/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Fettahoğlu, Selahattin. "Ata b. Ebi Rebah'ın İbn Abbas'tan Rivayet Ettiği Ğaribi'l-Kur'ân". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021).

Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'an'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (2002), 77-94.

Gündüzöz, Soner. "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme (II)". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (2002).

Hazer, Dursun. "Arapçanın Lehçeleri". *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrıcı. 79-106. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Hemdânî, Hasen b. Ahmed. *Sıfatu cezîratu'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Ali el-Havâli. San'a: Mektebetu'l-İrşâd, 1990.

Isfehânî, Ebu'l-Ferec. *Kitabu'l-Eganî*. thk. Ali Muhenna vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, ts.

İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr ʿAbdullâh b. Suleymân b. el-Eşʿaṣ el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

İbn Haldûn. *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubtedâ ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berar ve men asârehum min zevi's-sultâni'l-ekber (el-Mukaddime),*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed ʿAlî b. Aḥmed el-Endelusî. *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab*. Beyrut: y.y., 1403/1983.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Resid Rıza,. Mısır: Matba'atu'l-Menâr, 1347.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-Aşr*. thk. Ali M. ed-Dabbâ. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. C. J. Tornberg. Leiden: y.y., 1851.

Johnstone, T. M. *Dirâsât fî lehecât şarkî el-cezîrati'l-Arabiyye*. çev. Ahmed Muhammed ed-Dubeyb. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti'l-Mevsûʿât, 1983.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Kalâʾidü'l-cümân fi't-taʿrîf bi-kabâʾili ʿArabi'z-zamân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1982.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fî maʿrifeti ensâbi (kabâʾili)'l-ʿArab*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutâbi'l-Lübnânî, 2. Basım, 1980.

Kehhâle, Ömer Ridâ. *Muʿcemu kabâʾili'l-ʿArab*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 1997.

Mahallî, Celaluddin Ahmed b. Muhammed - Süyûtî, Celâleddîn. *Tefsîru'l-celaleyn li'l-Kur'âni'l-azîm*. 2 Cilt. İstanbul: Salah Bilici Yayınevi, ts.

Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahmân el-. *Kitâbu'l-mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türkî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1986.

Muhsin, Muhammed Salim. *el-Muktebes mine'l-Lehecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. İskenderiye: Müessesetu Şebâbi'l-Camia, 1982.

Müneccid, Salâhuddîn el-. *Kitâbu'l-lugât fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbil-Cedîd, 2. Basım, 1972.

Mü'nis, Hüseyin. *Atlas Târîhu'l-İslâm*. Kahire: ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabî, 1987.

Önkal, Ahmet. "Cürhüm (Benî Cürhüm)". 8/138. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Râcihî, Abduh. *el-Lehecatu'l-Arabiyye fi'l-Kırââti'l-Kur'aniyye*. İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1996.

Rippin, Andrew. "Ibn ʿAbbās's al-Lughāt fi'l-Qurʾān". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 44/1 (1981), 15-25.

Sezgin, M. Fuad. *Arap-İslam Bilimleri Tarihi*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2015.

Süyûtî, Celaleddin. *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. es-. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye li'l-Küttab, 1974.

Theodor, Nöldeke - Abduttevvâb, Ramadân. *el-Lugâtu's-sâmiyyye*. Beyrut, 1974.

Türcan, Selim. *Kimlik ve Kitab İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Urquhart, Cathy. *Nitel Araştırmalar İçin Temellendirilmiş Kuram Uygulama Rehberi*. çev. Züleyha Ünlü - Okan Külekçi. Ankara: Anı yayıncılık, 2018.

Uslu, Recep. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi". *Hums*. 18/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Versteegh, Kees. *Lanmarks in Linguistic Thought III -The Arabic Linguistic Tradition*. London: Routledge, 1997.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 10. Basım, 2016.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Muhammed b. Bahadır. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ata Abdulkadir. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 185-210
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1592042 Research Article / *Araştırma Makalesi*

# Constructing Imperial Authority: Fazıl Ahmed Pasha's Governorships in Erzurum and Damascus (1659-1661)*

## İmparatorluk Otoritesinin İnşası: Fazıl Ahmed Paşa'nın Erzurum ve Şam Valilikleri (1659–1661)

M. Fatih Çalışır[1]

**ABSTRACT**

This article examines the early career of Fazıl Ahmed Pasha (c. 1635–1676, grand vizier 1661–1676) within the context of the seventeenth-century Ottoman provincial administration, focusing on his contributions to fiscal discipline, crisis management, and the consolidation of imperial authority in the provinces. Appointed by his father, the reformist Grand Vizier Köprülü Mehmed Pasha (c. 1575–1661, grand vizier 1656–1661), Fazıl Ahmed Pasha governed the strategically important provinces of Erzurum and Damascus from 1659 to 1661, addressing pressing issues such as frontier instability, famine, and resistance from local powerholders. In Erzurum, he introduced tax reductions, oversaw infrastructure repairs following a devastating earthquake, and managed vital resources. In Damascus, he organized famine relief efforts, restructured local Janissary units and quelled rebellions to strengthen the imperial authority. This study places Fazıl Ahmed Pasha's administrative practices within the broader framework of the Köprülü reform agenda, emphasizing the dynamic interplay between central and provincial governance. It also explores Fazıl Ahmed Pasha's intellectual and cultural pursuits, showcasing the blend of scholarship and statesmanship in his career. Fazıl Ahmed Pasha's early administrative achievements not only bolstered his reputation but also accentuated the critical role of reliable and skilled provincial governors in maintaining the Ottoman Empire's stability during a period of significant upheaval. By examining Fazıl Ahmed Pasha's provincial tenure, this study offers fresh insights into center-periphery dynamics in the mid-seventeenth century and illuminates the enduring influence of the Köprülü family on Ottoman governance.

**Keywords:** Ottoman Provincial Administration, Köprülü Era Reforms, Erzurum Province, Damascus Province, Köprülü Mehmed Pasha, Fazıl Ahmed Pasha

**ÖZ**

Fazıl Ahmed Paşa'nın (1635 civarı–1676, sadareti 1661–1676) erken idari kariyerini on yedinci yüzyıl Osmanlı taşra idaresi bağlamında ele alan bu makale, Paşa'nın mali disiplin, kriz yönetimi ve imparatorluk otoritesinin

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha", supervised by Gábor Ágoston (Ph.D. Dissertation, Georgetown University, Washington, D.C., USA, 2016).

**[1]Corresponding author/Sorumlu yazar:**
**M. Fatih Çalışır (Assoc. Prof. Dr.),**
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, İstanbul, Türkiye
E-mail: mfcalisir@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8089-2752

**Submitted/Başvuru:** 27.11.2024
**Accepted/Kabul:** 07.01.2025

**Citation/Atıf:** Çalışır, M. Fatih. Constructing Imperial Authority: Fazıl Ahmed Pasha's Governorships in Erzurum and Damascus (1659-1661). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1,* (March 2025): 185-210. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1592042

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

taşrada pekiştirilmesinde oynadığı kritik role vurgu yapmaktadır. Babası reformist Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (1575 civarı–1661, sadareti 1656–1661) tarafından taşra idaresine atanan Fazıl Ahmed Paşa, 1659-1661 yılları arasında Erzurum ve Şam gibi stratejik öneme sahip eyaletlerde valilik yapmış ve sınır bölgelerindeki istikrarsızlık, kıtlık ve yerel güçlerin disiplinsizliği gibi hayati sorunlara çözümler üretmiştir. Erzurum'da görev yaptığı dönemde, vergi indirimleri, yıkıcı bir deprem sonrası altyapı onarımları ve stratejik kaynakların yönetimi gibi konularda etkin bir idare sergileyen Paşa, Şam'daki görev süresi boyunca kıtlık yardımını organize etmiş, yerel yeniçeri birliklerini yeniden yapılandırmış ve isyanları bastırarak imparatorluk otoritesini güçlendirmiştir. Bu çalışma, Fazıl Ahmed Paşa'nın idari uygulamalarını daha geniş bir çerçevede ve Köprülü reform ajandası bağlamında ele alarak merkezî otorite ile taşra yönetimi arasındaki dinamik etkileşime dikkat çekmektedir. Ayrıca, Paşa'nın entelektüel ve kültürel faaliyetlerine de eğilerek onun ilim ve devlet adamlığını bir araya getiren çok yönlü kimliğini ortaya koymaktadır. Fazıl Ahmed Paşa'nın idari kariyerinin ilk dönemlerinde elde ettiği bu başarılar, yalnızca kişisel itibarını artırmakla kalmamış, aynı zamanda yetkin ve güvenilir taşra yöneticilerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun çalkantılı bir döneminde istikrarın korunmasındaki önemini de gözler önüne sermiştir. Elinizdeki makale, Fazıl Ahmed Paşa'nın taşradaki idari kariyerine odaklanarak on yedinci yüzyılın ortalarındaki merkez-taşra dinamiklerine ışık tutmakta ve Köprülü ailesinin Osmanlı idaresi üzerindeki kalıcı etkisine dair yeni bakış açıları sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Taşra İdaresi, Köprülü Dönemi Reformları, Erzurum Eyaleti, Şam Eyaleti, Köprülü Mehmed Paşa, Fazıl Ahmed Paşa

## Introduction

In 1958, Leften Stavros Stavrianos observed, "No adequate history of this important family [i.e., the Köprülüs] appears to be available in any language".[1] More than sixty years later, this statement largely holds true. While recent scholarship has generated renewed interest in the Köprülü family and their reforms—leading to a number of chronicle- and archive-based reconstructions of individual biographies—comprehensive and contextual studies tracing the careers of the Köprülü grand viziers in their entirety remain limited.[2] Building on the recent resurgence of biographical approaches in historical research and the growing focus on the Köprülü reforms in Ottoman historiography, this article explores Fazıl Ahmed Pasha's (c. 1635–1676, grand vizier 1661–1676) formative experiences in Ottoman provincial administration. It emphasizes his fiscal prudence, crisis management, and efforts to strengthen imperial authority in strategically important provinces, situating these achievements within the larger framework of the Köprülü reform agenda.[3]

Fazıl Ahmed Pasha's entry into Ottoman governance was facilitated by his father, Köprülü Mehmed Pasha (c. 1575–1661, grand vizier 1656–1661), the influential grand vizier who celebrated his sweeping administrative and military reforms. At Köprülü Mehmed's behest, Sultan Mehmed IV (1642-1693, r. 1648-1687) appointed Fazıl Ahmed as governor-general of Erzurum, a critical frontier province along the Ottoman-Safavid border, despite his youth and lack of administrative experience. Following his commendable achievements in Erzurum, Fazıl Ahmed was reassigned to Damascus, where he addressed various political, social, and environmental challenges that tested and demonstrated his administrative acumen.

This study places Fazıl Ahmed Pasha's provincial governance within the broader context of the seventeenth-century Ottoman political and social dynamics. Building on Rhoads Murphey's

1 Leften Stavros Stavrianos, *The Balkans since 1453* (New York: Rinehart & Company, Inc., 1958), 892.

2 Fehmi Yılmaz, "The Life of Köprülüzade Fazıl Mustafa Pasha and His Reforms (1637-1691)", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 20 (2000), 165-221; Selim Hilmi Özkan, *Köprülü Amcazade Hüseyin Paşa (1644-1702)* (Vezirköprü: Vezirköprü Belediyesi, 2011); Metin Aydar, *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa: Kızıl Elmaya Adanmış Bir Ömür* (İstanbul: TİMAŞ, 2023); Christopher Whitehead, "The Early Career of Köprülü Mehmed Pasha: An Archival Reconstruction", *Review of Middle East Studies* 57/1 (June, 2023), 73-97.

3 For recent studies examining the structural changes in the Ottoman government during the Köprülü era, see Özgür Kolçak, "Köprülü Enterprises in Yanova ([Boros]Jenő/Ineu) and Varad ([Nagy]Várad/Oradea): Consolidating Ottoman Power and Accumulating Family Wealth (1657-1664)", *Archivum Ottomanicum* 37 (2020), 69-86; Georg B. Michels, *The Habsburg Empire under Siege: Ottoman Expansion and Hungarian Revolt in the Age of Grand Vizier Ahmed Köprülü (1661-1676)* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2021); Cumhur Bekar, "'The Ottoman Revolution of 1661': The Reconfiguration of Political Power under Mehmed IV and Köprülü Grand Viziers", *Journal of Early Modern History* 27/3 (2022), 224-253; Yasir Yılmaz, "'From Theory to Practice': Origins of the Ottoman Grand Vizierate and the Köprülü Restoration: A New Research Framework for the Office of the Grand Vizier", *Review of Middle East Studies* 57/1 (June, 2023), 7-42; Elisabeth Lobenwein, "Perspectives on Köprülü Fazıl Ahmed Pasha's (1635-1676) Grand Vizirate by Imperial Resident Casanova", *Review of Middle East Studies* 57/1 (June, 2023), 98-120; Kahraman Şakul, "İmparatorluğun Yapısal Sorunları ve Köprülüler Siyaseti", *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710): Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, ed. M. Fatih Çalışır (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024), 39-63.

emphasis on the critical role of provincial governors, it examines Fazıl Ahmed Pasha's administrative strategies and highlights their significance in stabilizing the empire's volatile regions.[4] Fazıl Ahmed Pasha's early career not only laid the foundation for his later tenure as grand vizier but also helped the enduring impact of the Köprülü family on the administrative and political evolution of the Ottoman Empire, a period later known as the "Köprülü Era".

## 1. From Ahmed Efendi to Fazıl Ahmed Pasha

Fazıl Ahmed Pasha, initially known as Ahmed Efendi, experienced a remarkable transformation in his career trajectory, transitioning from a scholarly path to one rooted in state administration. As a recognized member of the Ottoman scholarly elite, Ahmed Efendi began his professional journey by teaching and engaging in intellectual pursuits at various madrasas in Istanbul, including the renowned Sahn-ı Semân and Sultan Selim-i Kadîm.[5] His journey took a decisive turn when his grand vizier father secured his entry into the imperial administrative hierarchy by submitting a formal memorandum (*telhîs*) to Mehmed IV.

In his *Târîh-i Sülâle-i Köprülü* (*The History of the Köprülü Lineage*), Behçetî Seyyid İbrahim Efendi provides a detailed and vivid account of the grand vizier's presentation of the memorandum to the sultan and the subsequent events.[6] According to Behçetî, after the sultan approved the proposal, Köprülü Mehmed Pasha personally conveyed the news to Ahmed Efendi. Breaking the established protocol, he rose from his seat to warmly embrace his son. He then formally announced the sultan's decision to elevate Ahmed Efendi to the rank of vizier and ceremonially presented him with a vizier's turban, symbolizing his newly attained status.[7]

Behçetî records that on August 21, 1659 (2 Zilhicce 1069), Mehmed IV formally appointed Ahmed Efendi—now Ahmed Beg—as the governor of Erzurum, granting him the rank of vizier during a ceremony in Bursa.[8] Initially awarded two horsetails (*tuğ*s), Ahmed Beg was soon elevated to three, reflecting the significance of his new role.[9] Erzurum, a strategically critical

4 Rhoads Murphey, "Köprülüler Dönemi'ne Taşradan Bakmak", *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710): Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar*, 23-26.

5 For an overview of Fazıl Ahmed Pasha's scholarly career, see M. Fatih Çalışır, *A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha* (Washington, D.C.: Georgetown University, Graduate School of Arts and Sciences, Ph.D. Dissertation, 2016), 59-67.

6 Mehmet Fatih Gökçek, *Behçeti Seyyid İbrahim Efendi 'Tarih-i Sülale-i Köprülü' (Transkripsiyon ve Tahlil)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 115. For an analysis of propagandist elements in Behçetî's chronicle, see M. Fatih Çalışır, "Alternatif Haneler, Alternatif Tarihler: *Silsiletü'l-âsafiyye* (Târîh-i Sülâle-i Köprülü) Özelinde Bir Değerlendirme", *Osmanlı'da İlm-i Tarih*, ed. Zahit Atçıl et al. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2023), 331-345.

7 Gökçek, *Behçeti Seyyid İbrahim Efendi*, 115.

8 According to Evliya Çelebi, Ahmed Beg contracted malaria during his journey, requiring a brief period of convalescence at Kadıyaylağı near Bursa. See Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, ed. Seyit Ali Kahraman et al. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999-2006), 5/146. See also Naʿîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, ed. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007), 4/1839.

9 Nazire Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065 – 22 Ca. 1106 / 1654 – 7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 191.

province on the Ottoman-Safavid frontier, presented Ahmed Beg—now Ahmed Pasha—with his first opportunity to navigate the complexities of provincial administration. This appointment, made when he was approximately 23 years old and without prior administrative experience, astonished many contemporaries, who found it noteworthy enough to document in their accounts.[10] The news of the appointment reached the Ottoman Armenian community in Istanbul, led by Eliazar Aynt'aptsi. Recognizing the moment of opportune, prominent members of the community petitioned Köprülü Mehmed Pasha for the right to use the St. James Monastery in Jerusalem. As a mediator, Köprülü Mehmed Pasha facilitated their request, leading to the issuance of an imperial decree granting the Armenian community this significant privilege.[11]

Köprülü Mehmed Pasha's influence was pivotal in securing Erzurum's appointment for his eldest son. This was not an isolated example of his strategic placements; in November 1658, he had similarly positioned his brother-in-law, Kıbleli Mustafa Pasha, as the governor-general of Sivas.[12] Such appointments were central to consolidating Ottoman authority in Anatolia during a period marked by widespread unrest and instability.[13] Erzurum, with its imposing citadel and harsh climate, served as both an administrative center and a crucial bulwark against the Safavid incursions.[14] However, the city had a tumultuous history, most notably the prolonged rebellion of Abaza (the Abkhazian) Mehmed Pasha, who controlled it from 1622 to 1628. This troubled legacy led Evliya Çelebi to describe Erzurum as a "shelter for the Celâlî rebels," reflecting its reputation as a haven for sedition.[15]

It is plausible to argue that Fazıl Ahmed Pasha's appointment to Erzurum in 1659 took place in the wake of another Abkhazian governor's rebellion—this time Abaza Hasan Pasha's

10 Ziya Akkaya, *Vecihî, Devri ve Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doktora Tezi, 1957), 200; Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi*, ed. Fahri Çetin Derin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2009), 140; *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 5/146; İsâ-zâde, *Îsâ-zâde Tarihi*, ed. Ziya Yılmazer (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1996), 57; Kürd Mustafa Efendi, *Risâle-i Kürd Hatib. Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul*, ed. H. Ahmet Arslantürk et al. (İstanbul: Okur Akademi, 2014), 37; Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1839.

11 *History of Armenia by Father Michael Chamich*, trans. Johannes Avdall (Calcutta: Printed at Bishop's College Press, by H. Townsend, 1827), 2/397-398.

12 Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1808; Ramazan Aktemur, *Anonim Osmanlı Vekayinâmesi (H.1058-1106 / M.1648-1694) (Metin ve Değerlendirme)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 111.

13 Rhoads Murphey, "Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century", *Poetics Today* 14/2 (1993), 424. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), 153. For a comprehensive overview of the decades-long intermittent turmoil collectively referred to as the Celâlî rebellions and their devastating impact on Anatolia, see Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), and Oktay Özel, *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia: Amasya 1576-1643* (Leiden: Brill, 2016).

14 Aşhaneli Mustafa Pasha's 1656 report reveals that the Ottoman governors closely monitored the military activities of the Safavids, reflecting the strategic vigilance maintained along the empire's eastern frontier. See TSMA, e. 851/94.

15 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/104. For an important study on seventeenth-century Erzurum, see Bilgehan Pamuk, *XVII. Yüzyılda Bir Serhad Şehri: Erzurum* (İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2006).

revolt in 1658—as part of Köprülü Mehmed Pasha's efforts to reassert imperial authority in Anatolia.[16] Described by Mücteba İlgürel as the most significant *Celâlî* uprising, the 1658 rebellion began with a mutiny of approximately 30,000 soldiers who opposed Köprülü Mehmed Pasha's reforms and grand vizirate. The insurgents marched toward Bursa demanding that the grand vizier be dismissed. However, Mehmed IV firmly rejected their demands, branding the rebels as servants of the devil rather than loyal subjects of the state. The revolt continued into 1659, ultimately ending with the execution of Abaza Hasan Pasha and his allies in Aleppo, orchestrated through a calculated plot led by Murtaza Pasha.[17]

The unrest of 1658 revealed not only the military and administrative fragility of the Ottoman Empire but also the ideological tensions within its structure. Many preachers and members of the *ulema* rallied behind Abaza Hasan Pasha, portraying him as a divinely inspired leader.[18] In response, Mehmed IV and Köprülü Mehmed Pasha adopted symbolic and practical measures to restate the imperial authority. In 1658, they declared a *nefîr-i ʿâm* (general mobilization) against Abaza Hasan, bolstered by a fatwa.[19] The following year, after quelling the rebellion in Anatolia, the sultan and the ruling elite traveled to Bursa, the empire's first capital, to restore imperial prestige.[20] Bringing the *Hırka-i Şerîf* (Holy Mantle of the Prophet Muhammed) from Istanbul, they paid homage to the tombs of early Ottoman sultans, acts designed to reinforce their legitimacy. During their stay in the city, they also took decisive actions. Prominent figures, including Arab Numan Efendi, the judge of Bursa, were executed for allegedly interfering in imperial affairs, as noted by chronicler Abdi Pasha.[21] Historian Nihâdî mentions that the number of people, who were executed for welcoming Abaza Hasan Pasha to Bursa the previous year, was more than twenty.[22] To demonstrate their determination to eliminate dissent, Köprülü Mehmed Pasha entrusted Bosnian Ismail Pasha with investigating and punishing those connected to the rebellion in Anatolia—whether they were soldiers, governors, scholars, judges, or even descendants of the Prophet Muhammed.[23]

16 "What the Köprülüs sought to achieve generally was an age of Ottoman renewal, which in their view, as well as that of many others, meant restoring obedience to rightful authority. The efforts of Mehmed and Ahmad in particular focused on restoring obedience in the provinces." Malissa Taylor, *Fragrant Gardens and Converging Waters: Ottoman Governance in Seventeenth-Century Damascus* (Berkeley, CA: University of California, Berkeley, Ph.D. Dissertation, 2011), 44.

17 Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi*, 130-131; Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1813-1822. For a detailed account of this episode in Ottoman history, see Mücteba İlgürel, *Abaza Hasan Paşa İsyanı: Huruc Ale's-Sultân* (İstanbul: Yeditepe, 2023). For an insightful analysis of the rebellion's dynamics and its connection to Köprülü Mehmed Pasha's earlier administrative roles, see Whitehead, "The Early Career of Köprülü Mehmed Pasha: An Archival Reconstruction".

18 Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1790.

19 Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1791–1837.

20 For an analysis of Mehmed IV's stay in Bursa in 1659 and the construction of a new palace to serve as his residence, see Mustafa Çağhan Keskin, "Bursa'da IV. Mehmed Sarayı," *Belleten* 84/300 (2020), 585-622.

21 Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi*, 138-140.

22 Hande Nalan Özkasap, *Tarih-i Nihâdî (152b-233a)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 46. The Chief Gardener Hasan Ağa was also executed in Bursa. For a list of items from his inheritance that were transferred to the imperial treasury, see TSMA, d. 2315, 33b.

23 Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1837; Gökçek, *Behçeti Seyyid İbrahim Efendi*, 113-114. For imperial

The imperial visit to Bursa in 1659, marked by public executions and overt displays of state authority, demonstrated the administration's resolve to restore order.[24] Köprülü Mehmed Pasha leveraged post-rebellion regulations not only to suppress opposition groups in Anatolia but also to bolster treasury revenues.[25] It was within this climate of instability and reform that Fazıl Ahmed Pasha embarked on his administrative career, paving the way for his eventual rise as the longest-serving and one of the most influential grand viziers in Ottoman history.

## 2. Ahmed Pasha, Governor of Erzurum

Fazıl Ahmed Pasha departed from Bursa to assume his new role as governor-general of Erzurum, succeeding Aşhâneli Mustafa Pasha. His journey included a brief stop in his hometown of Köprü before continuing directly to Erzurum. Upon his arrival, Fazıl Ahmed Pasha articulated his guiding principles to his steward (*kethüda*), Hasan, stressing his commitment to serving the state and its people with honesty and integrity. According to Mühürdâr Hasan Agha, Fazıl Ahmed Pasha's seal keeper, the pasha asserted that his appointment was neither secured through financial influence nor driven by personal ambition for wealth. Rather, he regarded his role as a manifestation of divine will and approached it as a duty to be carried out with the same integrity and dedication as his father.[26] If this account reflects genuine governance rather than rhetorical flattery, Fazıl Ahmed Pasha's principles were closely aligned with those of Köprülü Mehmed Pasha. Upon his own appointment as grand vizier, Köprülü Mehmed Pasha famously declared that the state required service, not grandeur, from its officials.[27]

In line with this ethos, Fazıl Ahmed Pasha instructed his steward to reduce taxes to half their customary rate, ensuring that provincial revenues reflected only the legitimate earnings of the governor-general. He also issued strict orders prohibiting the misuse of imperial authority

orders sent to various provincial governors in Anatolia to capture the supporters of Abaza Hasan Pasha, see Dresden ms. Eb. 387, 6b, 21b, 22b, and 23b.

24 Şenol Çelik, "Evliya Çelebi'nin, Sultan IV. Mehmed ile Birlikte Katıldığı Bursa ve Çanakkale Boğazı Gezisi", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/28 (2012) 140.

25 "Anadolu'da muhâlif ve eşkiyâ teftîşine me'mur olan vezir İsmail Paşa..." BOA, *MAD*; 7326, 5. Köprülü Mehmed Pasha confiscated 47,000 sheep, 300 mares, 370 camels, and 17 mules from the former grand vizier Melek Ahmed Pasha, claiming that these assets had originally belonged to the rebel Abaza Hasan Pasha but Melek Ahmed Pasha had unlawfully appropriated them as office dues. See Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels* (Albany, NY: SUNY Press, 1991), 224. For additional records listing the confiscated properties of rebel leaders and others, see BOA, *MAD*, 7326, 8, 9, 20, and 51. Metin Kunt noted that Ismail Pasha's central task was to restore the fundamental order of Ottoman society by ensuring that individuals were removed from groups where they did not belong and reinstated to their proper roles. As part of his extensive inspection, Ismail Pasha also undertook revisions of the provincial registers, aiming to rebuild a stable and accurate basis for taxation in Anatolia. See, Metin İ. Kunt, *The Köprülü Years: 1656-1661* (New Jersey: Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Ph.D. Dissertation, 1971), 118.

26 Ebubekir Sıddık Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh* (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2013), 95.

27 Râşid Mehmed Efendi, Çelebizâde İsmaîl Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli (1071-1114/1660-1703)*, ed. Abdülkadir Özcan et al. (İstanbul: Klasik, 2013), 1/18. Gökbilgin noted that Köprülü Mehmed remained committed to this principle until the end of his life. Tayyip Gökbilgin, "Köprülüler – I. Köprülü Mehmed Paşa", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* 6 (1955), 897.

to impose additional levies on the populace. Mühürdar Hasan Agha, who was serving as the *hazine kâtibi* (provincial treasury record keeper) at the time, noted that while previous governors had collected an annual revenue of 15 million (150 *yük*) *akçe*s, Fazıl Ahmed Pasha limited collections to only 40-50 *yük akçe*s during his first year.[28]

In *Telhîsü'l-Beyân*, Hezârfen Hüseyin Efendi provides detailed insights into the administrative structure and income of Erzurum Province during the latter half of the seventeenth century. He noted that the province comprised ten *sanjak*s and 5279 *kılıç*s—registered *timar* units that were indivisible and allocated in full. Among these, 122 were classified as *zeâmets* (or *ziâmet*), while the remaining 5157 were divided into *tezkireli* (documented) and *tezkiresiz* (undocumented) *timars*. The *sanjak*s under Erzurum's jurisdiction included Tortum, Mamrevân, Kiğı, Pasin, Hınıs, Malazgird, Tekman, Karahisâr-ı Şarkî, and Mecinkerd. The provincial administrative center, *Livâ-i Erzurum*, was designated as the *hass* for the general-governor, yielding an annual income of 1,214,600 *akçe*s.[29] This figure is among the highest in the Ottoman provincial system.[30] Fazıl Ahmed Pasha appears to have managed this substantial income with prudence. Evidence of this can be found in his acquisition of fourteen *bağ*s (gardens or vineyards) on Bozcaada, in an area known as Birgosi.[31] These properties were originally owned by Seyyid Mustafa b. Mahmud but was transferred to state ownership following the Venetian occupation and the subsequent Ottoman recapture of the island in 1657, during a naval campaign led by Köprülü Mehmed Pasha. Because Seyyid Mustafa did not reclaim his lands, Fazıl Ahmed Pasha purchased them directly from the imperial treasury.[32]

28 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 95. An imperial decree issued in 1671, during the grand vizierate of Fazıl Ahmed Pasha, mandated the removal of specific taxes in Erzurum, describing them as an "extra burden" on the city's residents. This decree was inscribed on a marble stone, which is still visible on the wall of the Lala Mustafa Pasha Mosque in the city center. For a full transcription of the decree, see İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi* (İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1960), 233.

29 Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, ed. Sevim İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 129-130. While Hezârfen Hüseyin Efendi recorded ten sanjaks in the province of Erzurum, 'Ayn Ali Efendi noted in 1607 that the province had 12 sanjaks and 120 zeâmets. See 'Ayn Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîm-i Defter-i Dîvân* (İstanbul: Tasvir-i Efkâr Gazetehânesi, 1280 [1863]), 52-53. Similarly, Evliya Çelebi, who visited Erzurum in 1640, recorded that the province had 12 sanjaks. See *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/104. A previously unknown record on the administrative units of the Ottoman provinces in the seventeenth century also mentions 12 sanjaks for Erzurum Province. See *Mecmua*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, 3384, 91b. It appears that two of these sanjaks, *livâ-i Kozancan/Kızuçan* and *livâ-i İspir*, lost their administrative status and were downgraded to zeâmets by the time Hezârfen wrote his work. Paul Rycaut recorded that the annual income of the pasha of Erzurum in the 1660s was 1,200,660 *akçe*s. See Sir Paul Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire* (London: Printed for Charles Brome, 1686), 96-97.

30 Halil İnalcık, "Erzurum – Osmanlı Devleti'nin Erzurum Beylerbeyliği", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 4/353.

31 Other records also highlight the entrepreneurial personality of Fazıl Ahmed Pasha. For instance, he bought twelve mills in Kamanice for 65.000 *akçe*s. See Mehmet İnbaşı, *Ukrayna'da Osmanlılar. Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672)* (İstanbul: Yeditepe, 2004), 206.

32 Cengiz Orhunlu, "1657 Tarihli Bozcaada Tahriri ve Adadaki Türk Eserlerine Ait Bazı Notlar", *Tarih Dergisi* 26 (1972), 69.

In 1070/1659-60, Erzurum experienced a powerful earthquake that inflicted severe damage, toppling several buildings, a tower, and substantial portions of the citadel walls.[33] Recognizing Erzurum's strategic importance, Fazıl Ahmed Pasha promptly reported the disaster's extent to the imperial center in Istanbul. In response, the Ottoman administration issued orders for the immediate reconstruction of the citadel, granting the governor-general authority to levy taxes on the populace to finance the repairs. However, Fazıl Ahmed Pasha, committed to alleviating the burdens on the subjects, opted to personally oversee the restoration efforts and financed the repairs using his own resources rather than imposing additional levies. His swift and effective leadership ensured the rapid reconstruction of the tower and the citadel's walls, a feat that earned him commendation from contemporary chroniclers.[34]

During Fazıl Ahmed Pasha's tenure as governor-general of Erzurum, the Kiğı region in the southwestern part of the province—home to one of the empire's principal iron ore deposits—played a critical role in supporting Ottoman military operations.[35] In response to an imperial edict, Fazıl Ahmed Pasha was tasked with supplying iron from this mine to meet the logistical demands of Murtaza Pasha, the governor-general of Baghdad.[36] The strategic importance of the Kiğı mine extended well beyond Fazıl Ahmed Pasha's governorship. In 1673, during a campaign against the Poles, Fazıl Ahmed Pasha, now the grand vizier, issued an order from the military camp at İsakçı. He instructed Mustafa Pasha, the then-governor-general of Erzurum, to expedite the shipment of all recently cast cannonballs from the Kiğı site to support the army.[37]

On the Safavid border, Erzurum was not only a vital frontier city but also a thriving cultural and educational hub. When Evliya Çelebi visited the city in 1640, he recorded the presence of 110 primary schools (*mekteb*s),[38] while other sources noted at least nine active madrasas, reflecting Erzurum's significance in education and intellectual life during the seventeenth century.[39] During his tenure as governor-general, Fazıl Ahmed Pasha, himself a former professor (*müderris*), actively engaged with the city's intellectual community. He regularly participated in scholarly gatherings, one of which led to his acquaintance with Vânî Mehmed Efendi b.

33 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 95; Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 207; Nicholas N. Ambrayes and Caroline Finkel, The *Seismicity of Turkey and Adjacent Areas. A Historical Review, 1500-1800* (İstanbul: Eren Yayınevi, 1995), 72.

34 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 95; Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 207.

35 On the Kiğı iron mine and the production of cannonballs in the province, see Rhoads Murphey, "Construction of a Fortress at Mosul", *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920) / Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, ed. Osman Okyar et al. (Ankara: Meteksan, 1980), 163-178; Yaşar Baş, "Kiğı Demir Madeni ve Humbarahanesi", *Turkish Studies* 6/4 (2011), 409-430.

36 BOA, *MAD*. 7326, 34.

37 Abdurrahman Şerif Beygü, "Köprülüler Devrinde Kiğı Demir Madenlerinden Yapılan Top Güllelerinin Avrupa Seferleri İçin Erzurum'dan Gönderilmesine Ait Üç Vesika", *Tarih Vesikaları Dergisi* 11 (1943), 335-336.
*Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/107.

38 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/107.

39 Pamuk, *XVII. Yüzyılda Bir Serhad Şehri*, 91-2.

Bistâm (d. 1685), a renowned preacher in Erzurum.[40] Their relationship deepened over time, and following Fazıl Ahmed Pasha's appointment as grand vizier, he invited Vânî Mehmed Efendi to Edirne and introduced him to Mehmed IV.[41] In addition to fostering intellectual connections, Fazıl Ahmed Pasha pursued his own scholarly interests while in Erzurum. He explored Arabic philology and acquired two treatises on metaphor (*isti'āra*), which were copied by Veli b. Mehmed.[42] These activities and interactions reflect Fazıl Ahmed Pasha's commitment to cultural and intellectual enrichment, even as he navigated the administrative and military responsibilities of governing a strategic frontier province.[43]

While familial connections could facilitate entry into the Ottoman imperial hierarchy, they were not sufficient for personal advancement. Sons of high-ranking military and administrative officials were required to prove their competence as skilled soldiers and capable governors to advance through the ranks.[44] During his tenure in Erzurum Province, Fazıl Ahmed Pasha appeared to have established himself as a competent and reliable administrator.[45] His effective governance likely bolstered his reputation, paving the way for further opportunities. After spending a year in Erzurum, his capabilities were recognized with a transfer to Damascus, a more prestigious and demanding appointment. This transfer was formalized through an imperial decree delivered by Şâtır Süleyman Agha from Istanbul.[46]

### 3. Ahmed Pasha, Governor of Damascus

Mühürdâr Hasan Agha recorded that upon Fazıl Ahmed Pasha's arrival in Damascus, the city was grappling with a severe subsistence crisis. In response, Fazıl Ahmed Pasha convened a meeting at his residence with the city's millers, bakers, and prominent notables. Although it remains uncertain whether he relied on a translator, his clear proficiency in Arabic likely enabled him to communicate directly with local elites. During the meeting, he instructed the attendees to ensure sufficient food supplies to sustain the city's population for several days. Simultaneously, he reported the crisis to Istanbul and reached out to Gürcü Mustafa Pasha, the former governor-general of Damascus and then governor-general of Egypt. Alongside his letter, Fazıl Ahmed Pasha sent a bill of exchange (*poliçe*) for 10,000 *guruş*, requesting

40 It appears that during his stay in Erzurum, Evliya Çelebi attended the sermons of Vânî Mehmed Efendi, whom he compared to Ebu Hanife, the founder of the Sunni Hanafi school of *fiqh*. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2/107.

41 Kürd Mustafa Efendi, *Risâle-i Kürd Hatib*, 37; Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şekâ'ik: Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, ed. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 855.

42 *Mecmua*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1452.

43 For archival records highlighting Fazıl Ahmed Pasha's management of financial matters in the province, see TSMA. e. 303/51, BOA, İE. AS. 17/1627, and BOA, İE. ML. 11/991. A direct communication between Fazıl Ahmed Pasha and the imperial army is also documented in the records; see BOA, A.DVNS.MHM. d. 93/436.

44 Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York: Columbia University Press, 1983), 55.

45 Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ed. Erhan Afyoncu, trans. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011), 5/193.

46 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 95; Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 208.

the shipment of provisions from Egypt. Using the grain storage facilities established by the Ottomans in Egypt, Gürcü Mustafa Pasha dispatched approximately 50 flat-bottomed boats (*şaykas*) loaded with supplies within 10 days.[47] To facilitate the efficient transport of provisions, Fazıl Ahmed Pasha, with the support of Damascus's notables, organized mules, horses, and camels to transport goods from the port to the city. He entrusted Küçük Yusuf Agha, one of his close aides, to oversee the distribution of food to the public at affordable prices.[48] The historian Silahdâr Fındıklılı Mehmed Agha noted that this decisive and compassionate response earned Fazıl Ahmed Pasha the enduring moniker *abū al-fuqarā*, or "father of the poor," among the people of Damascus.[49]

Fazıl Ahmed Pasha's efforts to combat famine and widespread poverty in Damascus extended beyond securing provisions from Egypt. According to Mühürdâr Hasan Agha, the pasha petitioned Istanbul to eliminate additional tax levies, specifically the *ḳarība* and *dashīsha*, which had been imposed by previous governors in Damascus and its surrounding areas.[50] The imperial center responded positively to his request, issuing an imperial decree on December 4, 1660, that officially abolished these burdensome levies.[51]

Fazıl Ahmed Pasha's disaster relief efforts were consistent with the classical Ottoman approach to managing shortages.[52] As Rhoads Murphey observed, the Ottoman tax system was designed to provide relief during times of scarcity through mechanisms such as reducing tax collection rates, granting partial exemptions, or issuing full waivers. Murphey argued that the Ottoman Empire's ability to ensure food security and meet the basic needs of its population played a crucial role in maintaining political stability and fostering the widespread acceptance of Ottoman rule across its vast territories.[53] Fazıl Ahmed Pasha's actions in Damascus were an example of this broader imperial strategy.

47 It appears that after receiving Fazıl Ahmed Pasha's report, the Ottoman court issued an order to Gürcü Mustafa Pasha to promptly deliver provisions to Damascus. A copy of this decree is recorded in a hitherto little-known *mühimme* register housed in the Sächsische Landesbibliothek in Dresden (Dresden ms. Eb. 387, 6b). This register was likely transferred to the Archduke of Saxony's possession after the Ottoman defeat at the gates of Vienna on September 12, 1683. See Akdes Nimet Kurat, "Avrupa Arşivleri ve Kütüphanelerinde Tarihimizi İlgilendiren Bazı Vesikalar ve Kaynaklar", *III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 15 – 20 Kasım 1943, Kongreye Sunulan Tebliğler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1948), 670-671; and Hans Georg Majer, "Alman Arşivleri ve Kütüphanelerindeki Osmanlı Belgeleri", *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Yonca Köksal et al. (Ankara: VEKAM, 2014), 21-22.

48 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 96.

49 Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 244. See also Taylor, *Fragrant Gardens and Converging Waters*, 46-47.

50 Katib Çelebi recommended the removal of extra taxes to alleviate poverty among the subjects. Katib Çelebi, *Düstûrü'l-ʿamel li-ıslâhi'l-halel* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetesi Matbaası, 1280 [1863]), 138. During the governor-generalship of Mustafa Pasha in 1659, the central authority abolished a tax known as *kalemiyye* in the Damascus Province. See BOA, *MAD*. 7326, 49.

51 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 96. This imperial decree was recorded in Dresden in Eb. 387, 14a.

52 Ottoman subjects in Behişte, near Bitola, were exempted from paying taxes due to famine by a *fîrman* issued in 1660-1661. See BOA, AE. IV. Mehmed, 9840.

53 Murphey, "Provisioning Istanbul", 218.

In alignment with the policies of Köprülü Mehmed Pasha, who sought to strengthen the central authority in the Ottoman Arab provinces, Fazıl Ahmed Pasha undertook significant efforts to bring the local Janissaries of Damascus under imperial control.[54] By the mid-seventeenth century, these local Janissaries, known as *yerli kulu* (Ar. *yerliyya*s), had become dominant figures in provincial politics, wielding considerable influence as power brokers. Ottoman sources reveal that several hundred Janissaries were dispatched from Istanbul to Damascus every decade. However, this practice gradually fell into disuse because of administrative neglect and the political instability of the preceding decades. In response to the growing need for military personnel, successive governors began recruiting soldiers locally and financing their salaries through the provincial treasury. Over time, these locally recruited regiments amassed significant power, allowing them to resist the governor's attempts to regulate the province's financial resources. Seventeenth- and early eighteenth-century Ottoman historians, such as Naʿîmâ Mustafa Efendi and Silahdâr Fındıklılı Mehmed Agha, noted that changes in the composition of the Janissary corps pointedly reshaped the dynamics of provincial governance in Damascus.[55] Modern historians, including Colette Establet and Jean-Paul Pascual, have further explored this transformation, demonstrating how local Janissaries often lived outside their barracks and engaged in nonmilitary occupations to supplement their income. By acquiring orchards, vineyards, flocks, houses, and agricultural equipment, these Janissaries became deeply embedded in the local economy and society. Their integration frequently resulted in strong ties to the broader population, leading them to align with local interests and oppose centrally appointed governors. This alignment not only weakened the governor-general's authority but also complicated efforts to assert imperial control, as the *yerli kulu* increasingly acted as influential political and economic actors within the province.[56]

Ottoman sources provide detailed accounts of the mid-seventeenth-century insubordination of local Janissaries in Damascus toward the central authority. Both Abdi Pasha and Naʿîmâ Mustafa Efendi recount that in late 1656, Grand Vizier Köprülü Mehmed Pasha directed Siyâvuş Mustafa Pasha, the governor-general of Damascus, to mobilize the local Janissaries in support of the Ottoman siege of Candia. The local Janissaries, however, resisted the order, claiming that their primary responsibilities were confined to maintaining the security of Damascus and ensuring the safe passage of pilgrims. They further stated that participation in naval campaigns

54 Taylor, *Fragrant Gardens and Converging Waters*, 45-46. Köprülü Mehmed Pasha also implemented a series of measures to suppress the rebellions led by the Janissary aghas in Algiers. See Tal Shuval, "The Peripheralization of the Ottoman Algerian Elite", *The Ottoman World*, ed. Christine Woodhead (London: Routledge, 2012), 270-271.

55 Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 184. Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1723-1724.

56 Colette Establet and Jean-Paul Pascual, "La société militaire damascène et la campagne analysées à travers les registres de cadis", *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honor of Abdul-Karim Rafeq*, ed. Peter Sluglett et al (Leiden: Brill, 2010), 371-398. See also Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783* (Beirut: Khayats, 1966), 26.

lay outside their traditional duties.[57] Faced with the defiance of the local Janissaries, Siyâvuş Mustafa Pasha appealed to the imperial capital, sending petitions and letters requesting an exemption for the Damascus Janissaries from service in Crete. However, Köprülü Mehmed Pasha, noting the lack of cooperation, dismissed Siyâvuş Mustafa Pasha and appointed Murtaza Pasha as his successor.[58] Murtaza Pasha's appointment was met with an outright rejection by the local Janissaries, who began preparing to expel him from Damascus.[59] Because of his focus on the ongoing naval campaign against the Venetians, Köprülü Mehmed Pasha opted to dismiss Murtaza Pasha as well, replacing him with Tayyarzâde Ahmed Pasha as the new governor-general. Despite the turmoil of the situation, Tayyarzâde Ahmed Pasha succeeded in deploying 500 Janissaries to Crete. However, his tenure was later overshadowed by his involvement in the rebellion of Abaza Hasan Pasha.[60] In response to the persistent unrest and the entrenched influence of the local Janissaries, Köprülü Mehmed Pasha decided to send five new Janissary regiments to Damascus. This strategic move counterbalanced the power of the local Janissaries and reasserted the imperial authority over the province.[61]

Despite the volatile political and military climate in Damascus, Fazıl Ahmed Pasha was entrusted by the central Ottoman administration to address the widespread issues among the local Janissaries. An imperial decree, dated September 1660, condemned the provincial Janissaries for misappropriating the region's financial resources for personal gain and neglecting their core responsibilities.[62] The decree highlighted that Damascus' Janissaries had traditionally been recruited from the Balkans and Anatolia to ensure their loyalty and effectiveness. However, due to lax governance, the ranks had become diluted with Arabs, Kurds, Druzes, and even unqualified children added to the military payrolls. This lack of discipline and cohesion among the Janissaries resulted in widespread insubordination and an inability to perform critical tasks, such as protecting hajj caravans from raids by neighboring Druze and Bedouin tribes. To restore order and reassert imperial authority, Fazıl Ahmed Pasha was tasked with conducting a thorough inspection of the Janissaries in Damascus. His mandate included removing unfit personnel from the ranks and replacing them with newly dispatched, disciplined contingents from the Balkans and Anatolia. While this strict policy successfully strengthened the central authority and improved the security of pilgrim caravans, it also sparked considerable tensions. As Abdul-Karim Rafeq noted, these reforms ignited conflicts between the newly arrived regiments

57 The archival records indicate that the local Janissaries of Damascus did not participate in the Transylvanian campaign of 1068/1657-8. BOA, *MAD*. 7326, 42.

58 Naʿimâ claims that there was a rivalry and enmity between Köprülü Mehmed Pasha and Siyavuş Mustafa Pasha. Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1726-1727.

59 For a letter written in Arabic by Eyüp Halvetî requesting support from Istanbul to establish order following the appointment of Murtaza Pasha, see TSMA, e. 748/89.

60 Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi*, 121; Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1780-1781 and 1823-1824.

61 Kunt, *The Köprülü Years*, 116.

62 Dresden, Eb. 387, 4b. For details on the lack of safety for pilgrim caravans in 1659, see Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1834.

and the entrenched local Janissaries, who fiercely resisted relinquishing their privileges.[63] Meanwhile, the newly dispatched contingents, emboldened by their imperial backing, began exploiting their positions for personal gain, further intensifying the already volatile situation.[64]

The inclusion of unqualified individuals, such as children, in the ranks of local Janissaries in Damascus not only intensified the fiscal strain on the Ottoman central treasury but also exposed broader systemic inefficiencies. Addressing these financial challenges became a key focus of Köprülü Mehmed Pasha's reforms during his grand vizierate. He implemented aggressive measures to streamline bloated government payrolls, optimize tax revenues, and enhance the efficiency of tax collection across the empire.[65] As Linda T. Darling observed that the re-establishment of order in Anatolia under Köprülü Mehmed Pasha's leadership significantly improved tax collection safety and the secure transfer of revenues to the capital. These efforts helped the central treasury recover from budget deficits, enabling the timely payment of Ottoman soldiers' salaries in undebased coins.[66] Building on this fiscal pragmatism, both Köprülüs displayed steadfast commitment to safeguarding the annual hajj caravans, a matter of profound political and economic importance for the Ottoman government. As Suraiya Faroqhi noted, ensuring the security of pilgrim routes served as an annual reaffirmation of the empire's Islamic legitimacy, bolstering its prestige among Muslim societies worldwide.[67] Additionally, a secure pilgrimage fostered fiscal stability and economic prosperity in the surrounding regions by facilitating trade and regional development. Recognizing these implications, Köprülü Mehmed Pasha, with the sultan's authorization, implemented a series of infrastructural and social measures to secure caravan routes. These included the construction of a fort, an inn, a primary school, and a mosque in Jisr al-Shughur, Idlib, northeastern Syria. This social complex not only enhanced the safety of pilgrims but also provided essential services to residents.[68]

63 Abdul-Karim Rafeq, "The Local Forces in Syria in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. V. J. Parry et al. (London: Oxford University Press, 1975), 278-280 and 304.

64 A decree recorded in the *mühimme* register reveals that the newly dispatched Janissaries collected extra money from the pilgrim caravans. See Dresden, Eb. 387, 5b.

65 Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 78.

66 Linda T. Darling, "Public Finances: The Role of the Ottoman Center", *The Cambridge History of Turkey. vol. 3, 1603-1839*, ed. Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 123.

67 Suraiya Faroqhi, *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottoman Empire* (London: I. B. Tauris, 1994). For the indispensable role of the hajj caravans in the socio-economic life of Damascus, see Abdul-Karim Rafeq, "Damascus and the Pilgrim Caravan", *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*, ed. Leila Tarazi Fawaz et al. (New York: Columbia University Press, 2002), 130-143.

68 Sultan Murat Topçu, "Suriye'nin İdlip İline Bağlı Cisr-i Şuğur Kasabası'ndaki Köprülü Mehmed Paşa'nın Vakıf Eserleri", *Bilig* 60 (2012), 237-256. Like Köprülü Mehmed Pasha, the Chief Black Eunuch Solak Mehmed Agha commissioned the construction of an inn and a castle in Ottoman Aleppo. See Dresden ms. Eb. 387, 13b. For an examination of the influence and power of the Chief Black Eunuchs in the mid-seventeenth century, see Jane Hathaway, "The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The Waqf Inventory of 'Abbas Agha", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37/4 (1994), 293-317. These construction projects appear to have been part of the Ottoman ruling elite's efforts to revitalize the declining overland trade in the Levant. See Morris Rossabi, "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade", *The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, ed. James D. Tracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 351-370.

The Ottoman pilgrimage to Mecca was facilitated through two main caravan stops: Cairo and Damascus. However, the pilgrimage routes in Ottoman Syria were notoriously dangerous and were plagued by frequent attacks by the Druze and Bedouin tribes. To address these security concerns, the central Ottoman administration directed Fazıl Ahmed Pasha to take decisive action. Questioning the reliability of the local Janissaries, he implemented measures to reduce their numbers and replace them with newly dispatched units. These fresh Janissaries were strategically stationed at critical locations, including the citadel and the gates of Damascus, to enhance security along the pilgrimage routes.[69] While these measures significantly enhanced the safety and comfort of the pilgrimage, they also placed considerable financial burdens on the provincial treasury. As Suraiya Faroqhi has shown, hajj-related expenses rose dramatically, consuming 52% of total provincial expenditures in 1661–62, increasing to 70% in 1664–65, and fluctuating between 55% and 66% in the following decade.[70]

After securing imperial control over the local Janissaries and ensuring the safety of pilgrims and trade caravans, Fazıl Ahmed Pasha turned his attention to the management of the province's pious endowments. In September 1660, an imperial decree tasked him with addressing payroll irregularities within the pious foundation of Süleyman the Lawgiver in Damascus. Lax oversight by the foundation's trustees (*mütevellilerin 'adem-i takayyüdü*) allowed several Damascenes to improperly register themselves as *züvvâr* (visitors) and *duâgû*s (prayer reciters).[71] These unauthorized appointments diverted funds away from their intended purposes, significantly reducing the resources allocated for the annual alms (*sürre*) to Mecca and Medina. To address these irregularities, Fazıl Ahmed Pasha was instructed to conduct a thorough audit of the foundation's account registers, cross-referencing them with the original sealed *waqf* records provided from Istanbul. Unauthorized positions were to be annulled to ensure proper allocation of the foundation's resources.[72] While these reforms successfully restored—and in some cases increased—the funds available for the *sürre* processions to Mecca and Medina, they had unintended adverse effects on the local *ulema*. Many members of the religious elite who had benefitted from unauthorized positions were negatively impacted by their removal.[73] These measures agreed with the strict fiscal policies of Köprülü Mehmed Pasha, who had similarly

69 Rafeq, "The Local Forces in Syria in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", 278; Taylor, *Fragrant Gardens and Converging Waters*, 195-196.

70 Suraiya Faroqhi, "Ottoman Documents Concerning the Hajj during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *La vie sociale dans les provinces, arabes à l'époque ottoman*, ed. Abdeljelil Temini (Zaghouan: Center d'Etudes et de Recherches, 1988), 3/155.

71 Another imperial decree, dated July 1661, reveals that the account registers of the pious foundation of both Sultan Süleyman the Lawgiver and Selim I in Damascus had not been properly maintained or audited over the preceding four years. See Dresden ms. Eb. 387, 5b.

72 Dresden, ms. Eb. 387, 5b. It appears that, in addition to the account registers of the pious foundations of Süleyman the Lawgiver and Selim I, Fazıl Ahmed Pasha also audited and controlled the incomes of other foundations in Damascus. See BOA, İE. EV. 2782.

73 Abdul-Karim Rafeq observed that the economic status and prestige of the Damascene ulema declined during this period because of the suspension of certain stipends previously granted by the sultan. Rafeq, *Province of Damascus*, 34.

reduced superfluous salaries and positions of religious figures across the empire to streamline central and provincial finances.[74]

One of the most formidable challenges Fazıl Ahmed Pasha faced during his governorship in Damascus was asserting imperial control over the Sunni Shihabs and Druze Maʿns, two influential and rebellious groups entrenched in the mountainous hinterlands of Sidon (Sayda) and Beirut. These regions, long-standing bastions of resistance against Ottoman rule, were shaped by complex interactions among ethnic, religious, and tribal groups that persistently contested imperial authority. From the outset of Ottoman control, the central administration faced difficulties in governing these areas, oscillating between punitive military campaigns and the policy of *istiʿmalet*—a conciliatory approach aimed at integrating local leaders by granting them administrative positions such as *mukataacı*s (officials responsible for tax collection) and other roles tasked with maintaining order.[75] Notably, the Ottomans had appointed the prominent Druze leader Fakhr al-Din Maʿn (d. 1635) and his son as *sanjak* governors to stabilize the region and secure a semblance of imperial authority. However, imperial decrees from the 1640s reveal ongoing challenges in tax collection, particularly from the *mukataa* of Safed, which consistently failed to meet fiscal expectations.[76] Even punitive expeditions, such as one led by Murtaza Pasha, the governor-general of Damascus, in 1649, could not fully suppress local resistance.[77]

In 1660, Fazıl Ahmed Pasha was tasked by the Ottoman central administration with leading a military campaign against the rebellious Shihabs and Maʿns. Mühürdâr Hasan Agha, an eyewitness to the campaign, portrayed the military enterprise in religious terms, characterizing

74 For details on Sheikh Salim, who protested the reduction of his income, see Naʿimâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naʿîmâ*, 4/1728-1729. Several archival documents reflect Köprülü Mehmed Pasha's financial policy; see, for instance, BOA, AE. IV. Mehmed, 211 and 2433. During his grand vizierate, Fazıl Ahmed Pasha continued his father's policies. BOA, C. ML. 329/13502. For the post of *duâgû* and its abuses, see Mehmet İpşirli, "Duâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/541-542. For a list of *duâgû*s, *sayyid*s (male descendants of the Prophet Muhammed), and scholars living in Rumelia who received salaries from the imperial treasury in 1651, see TSMA, d. 1991: "Defter-i mütekâʿidîn ve duâgûyân ve sâdât-ı kirâm ve ʿulemâ-yı ʿizâm der vilâyet-i Rumili". This register indicates that 2272 individuals received salaries from the imperial treasury, with an annual total of 10.666.800 *akçe*s.

75 Fernard Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vols. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, 1972), 1/40. For the challenges the Ottomans encountered in governing the Druze region, see Abdul-Rahim Abu-Husayn, "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The Case of the Sanjak of Sidon-Beirut", *International Journal of Middle Eastern Studies* 24/4 (1992), 665-675.

76 TSMA, e. 5207/25, dated January 3, 1644, and TSMA, e. 5207/60, dated November 10, 1646, are cited in *Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşiv Kataloğu. Fermânlar*, ed. Ülkü Altındağ (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985), 29 and 31. Abdul-Rahim Abu-Husayn noted that imperial officials faced their most serious and prolonged challenge to authority in Safed, more than any other part of Ottoman Syria. *Ottoman Lebanon and the Druze Emirate* (London: Center for Lebanese Studies in association with I. B. Tauris Publishers, 2004), 12-13.

77 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/54 and 63. Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj observed that collection of taxes "without exceptions" was a key indicator of early modern Ottoman centralization efforts. See Rifa'at 'Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, 2nd ed. (New York: Syracuse University Press, 2005), 13.

the Druzes as a heretical group who denied God and the Prophet.[78] The campaign quickly expanded into a large-scale regional operation. Fazıl Ahmed Pasha drew forces not only from his household troops but also from the Quds, Gaza, and Damascus.[79] Provincial armies from Sidon, Safed, and Beirut participated in the effort, reflecting the campaign's broad geographic scope. In addition, Fazıl Ahmed Pasha negotiated with certain Druze factions, securing their cooperation and enlisting an additional 3,000 soldiers.[80] According to Maronite Patriarch and historian Estefan al-Duwayhî, Fazıl Ahmed Pasha led a force of 15,000 soldiers in the campaign.[81]

Under Fazıl Ahmed Pasha's command, the Ottoman army adopted a markedly different strategy compared to İbşir Mustafa Pasha's unsuccessful 1650 campaign against the Druze leader Emir Mulhim Maʿn. Rather than retracing the previous route, Fazıl Ahmed Pasha strategically redirected his forces to Wadi al-Taym, the stronghold of the Sunni Shihabs, recognizing the need to neutralize this key base of resistance. To further consolidate control, he ordered imperial officials along the coastal regions to block the sea routes, effectively cutting off the Shihabs' avenues of escape and resupply.[82] The campaign was characterized by scorched-earth tactics, with Ottoman soldiers burning homes and pillaging villages to weaken the Shihab's support networks and undermine their capacity for resistance.

While the Sunni Shihabs retreated to the High Kisrawan mountains, the Druze Maʿns attempted to avoid further conflict by submitting to Fazıl Ahmed Pasha's authority. They offered 500 *kese* (purses of silver) *akçe*s as a payment to spare their villages from attack.[83] Fazıl Ahmed Pasha accepted their offer but also demanded prominent hostages as an additional guarantee of their compliance. However, when it became evident that the Maʿns could not deliver the promised payment, Fazıl Ahmed Pasha, acting on imperial orders, launched a second punitive campaign against them.[84] During this campaign, Ahmad and Korkmaz, the Maʿn leaders,

78 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 97. Silahdâr Fındıklılı Mehmed Agha, who based his description of events in Damascus in 1660 primarily on Mühürdar Hasan Ağa's work, reiterates the same claims in his account. Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke*, 244-246.

79 For details of the campaign from a European observer's perspective, see *The Chevalier d'Arvieux's Travels in Arabia the Desart; written by Himself and Publish'd by Mr. De la Roque… done into English by an Eminem Hand* (London: Printed for D. Browne, M. 1723), 79-84.

80 Mühürdar referred to them as *Aklılar*, or those who carried white flags. Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 97. Stefan Winter argued that the *Aklılar* represented the Yemeni faction among the local Bedouins, while the other group, called *Kızıllar* by Mühürdar, or those who carried red flags, represented the Qaysis. Stefan Winter, *The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 40.

81 Al-Duwayhi, *Tarikh al-azmina*, ed. Ferdinand Taoutel (Beirut: Daru Lahdi Hatır, 1950), 359. For the life and works of al-Duwayhi, see Abdul-Rahim Abu Husayn, "Duwayhi as a Historian of Ottoman Syria", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1/1 (1999), 1-13.

82 Dresden, ms. Eb. 387, 6b.

83 One *kese* equaled to 40.000 *akçe*s in 1071/1660-61. See Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004), 2/248. Al-Duwayhî offers a different account of who offered what. See Al-Duwayhî, *Tarikh al-azmina*, 359-360. See also Dresden ms. Eb. 387, 13b and Winter, *The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule*, 75.

84 Dresden ms. Eb. 387, 28b and 42a.

abandoned the region and fled.[85] To recover the unpaid dues, Fazıl Ahmed Pasha dispatched Ali Efendi, the *Defterdâr* (Chief Treasurer) of Damascus province, to collect the outstanding amount from the villages under the Maʿns' control.[86] At the same time, he submitted detailed reports to the imperial center, proposing a new administrative strategy to strengthen the Ottoman authority over the Druze-dominated mountainous areas. Acting on his recommendations, the Ottoman administration decided to establish a new province, Sayda (Sidon), from the larger Damascus province. Toward the end of 1660, Defterdâr Ali Efendi was appointed the first governor-general of this newly established province.[87]

The establishment of Sayda as the fourth province of Ottoman Syria was not, as Steve Tamari argued, a recognition of Druze autonomy in Mount Lebanon.[88] Rather, it was a calculated strategic move to tighten administrative and fiscal control in the region, reflecting the ruling elite's determination to assert more direct and centralized authority over the Levantine hinterlands.[89] Al-Duwayhi highlighted the profound political, social, and environmental repercussions of Fazıl Ahmed Pasha's 1660 campaign. He noted that the campaign aimed to reduce the Arab influence in the area through the creation of a new province. Among its notable consequences was the uprooting of thousands of mulberry trees in the Beqaa Valley and Wadi al-Taym, carried out on Fazıl Ahmed Pasha's orders, likely as a punitive and symbolic act against the local economy. Additionally, Defterdâr Ali Pasha, the newly appointed governor-general of Sayda, reportedly converted the church of Mar Jirjis into a mosque, further signaling the empire's intent to consolidate its authority and reshape the region's political and religious landscape.[90]

85 The Pasha of Safed later captured Korkmaz and ordered his execution. See Dresden ms. Eb. 387, 89a.

86 Winter notes that Ali Efendi was sent from Istanbul to Damascus to establish a new Janissary regiment during Fazıl Ahmed Pasha's appointment. See Winter, *The Shiite of Lebanon under Ottoman Rule*, 76. Defterdar Ali Efendi struggled to collect 300 *kese akçe*s. See Dresden ms. Eb. 387, 54b, 55b, and 69a. For a petition sent by the Defterdar of the province to Istanbul in January 1660, see BOA, C. ML. 430/17424 and BOA, İE. ENB, 350.

87 Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-Tevârîh*, 98; Chevalier Laurent d'Arvieux, *Mémoires du chevalier d'Arvieux… contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie…*, ed. Jean-Baptiste Labat (Paris: C. J. B. Delespine, 1735), 1/396. This is the second time the Ottomans created the Sayda province, with the first being a short-lived administrative arrangement in March 1614 during the exile of the Druze emir Fakhr al-Din al-Maʿan.

88 Steve Tamari, "Territorial Consciousness in the 17th Century: Bilad al-Sham among Syrian Christians and Muslims", *Cohabitation et conflits dans le Bilâd al-Cham à l'époque ottomane: musulmans et chretiens a travers les ecreit des crhiniqueurs et des voyageurs*, ed. Salim Dakkash et al. (Lebanon: University of Balamand, 2014), 65.

89 For a detailed discussion and analysis of the 1675 *avarız* register, which encompassed all janissaries, sipahis, members of the *ulema* and the *sadat*—groups generally exempted from paying *avarız* taxes—see Malissa Taylor, "Some Figures for the Urban and Rural Populations of Damascus Province in the Late Seventeenth Century", *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 35 (2010), 211-231. This important register was published by Halil Sahillioğlu. See *Şam Şehrinin XVII. Asırda Sosyal ve Ekonomik Yapısı - 1977 Numaralı 'Avârız Defteri'ne Göre / Al-binya al-iqtisādiyya wa'l-ijtimā'iyya li-madīnat dimashq fī'l-qarn al-sābi'-'ashar* (İstanbul: IRCICA, 2005). For a discussion of the Ottoman administrative strategies in the region, see Rafeq, *The Province of Damascus*, 2-4 and recently Yahya Koç, *Bilâd-ı Şam'da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler 1700-1775* (İstanbul: Küre Yayınları, 2021).

90 Al-Duwayhî, *Tarikh al-azmina*, 359. In line with al-Duwayhi's account, an imperial decree reveals that Fazıl

During this period, Fazıl Ahmed Pasha also oversaw a new land survey in and around Damascus and implemented reforms to regulate the region's posting-station network (*menzil*).[91] Despite these efforts to strengthen imperial control, the challenges persisted. In 1074/1663-1664, a rebellion led by the bey of Lajjun disrupted imperial operations by seizing a shipment of black gunpowder en route from Egypt and harassing Ottoman officials.[92] About a year later, in May-June 1665, Fazıl Ahmed Pasha, then commanding the Ottoman army in Belgrade, issued an order to Halil Pasha (governor-general of Sayda), Salih Agha (commander of the Janissary units in Damascus), and the interim governor of Damascus to organize a campaign against the fugitive Druze leader Ahmad Maʿn and his followers.[93] These incidents underscored the persistent difficulties faced by the Ottoman administration in consolidating its authority over the region. Despite the concerted efforts of Köprülü Mehmed and Fazıl Ahmed Pasha to stabilize the Levant, the region remained a hotbed of rebellion and resistance against the Ottoman rule.[94]

Echoing his scholarly pursuits during his tenure in Erzurum, Fazıl Ahmed Pasha took full advantage of Damascus's status as a prominent intellectual hub in the Islamic world while addressing the administrative and military challenges of the province. He continued to expand his personal manuscript collection, acquiring new works that reflected his scholarly inclinations. One notable addition was a copy of *Fetâvâ el-Timurtâşî*, a highly regarded Hanafi judicial text authored by Muhammad ibn Abdullah el-Timurtâşî (d. 1595). This manuscript, reflecting Fazıl Ahmed Pasha's interest in Islamic jurisprudence, was copied in May 1661 by Muhammad bin İsmail, a custodian of the tomb of Prophet Yahya within the Umayyad Mosque in Damascus.[95]

Although Damascus functioned as the primary administrative and military center of Ottoman Syria and was essential for managing the hajj caravans, Aleppo held unparalleled importance for the region's economy. As the principal terminus for trade caravans along the Silk Road, connecting Asia and Europe, Aleppo served as an economic hub. Despite the upheavals of 1658, when Abaza Hasan Pasha, then governor-general of Aleppo, rebelled against the imperial

Ahmed Pasha prohibited the settlement of Druze tribes in Beqaa region and barred them from engaging in agricultural activities there. Abu Husayn, *The View from Istanbul*, 64.

91 An archival document dated 1104/1693 refers to the land survey conducted by Fazıl Ahmed Pasha. BOA, İE. EV. 2782.

92 Ercan Alan, *95 Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil, Transkripsiyon ve Özet)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 18-19.

93 BOA, İE. DH. 4/402. Ahmed Maʿn, the grand-nephew of the celebrated Druze leader Emir Fakhr al-Din, was the last of the Maʿn *multezims* of the Shuf, Kisrawan, and Lebanese mountain district. For details on his turbulent political career, see Abdul-Rahim Abu-Husayn, "The Unknown Career of Ahmad Maʿn", *Archivum Ottomanicum* 17 (1999), 241-7.

94 For a critique exaggerated scholarly views regarding the wholesale imposition of Istanbul's hegemonic control over the Arab provinces following Köprülü Mehmed Pasha's centralizing reforms, see Rhoads Murphey's review of Dror Ze'evi's *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Albany, NY: SUNY Press, 1996) in the *British Journal of Middle Eastern Studies*, 26/2 (November 1999), 342–346. The balance of military power remained in the hands of the local janissaries in 1675. See Taylor, *Fragrant Gardens and Converging Waters*, 208.

95 *Fetâvâ el-Timurtâşî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 673, 211a.

government, his revolt had a minimal impact on the city's economy.[96] However, his successor, Hasekî Mehmed Pasha, reportedly undermined Aleppo's political and economic stability through his abuse of imperial authority. In late May 1661, Hasekî Mehmed Pasha, along with his steward, secretary, and moneychanger (*sarraf*), was summoned to Istanbul. Upon their arrival, the sultan ordered their execution for alleged misconduct, which Abdi Pasha described as "conducting business with debased coins, causing significant disorder and turbulence in Aleppo".[97] During this instability, Fazıl Ahmed Pasha was appointed governor-general of Aleppo, tasked with restoring order and stabilizing the province. However, before he could depart from Damascus to assume his new post, he was unexpectedly recalled to the imperial capital. This marked a pivotal moment in his rapidly ascending administrative career, as he was eventually appointed grand vizier following the death of his father on October 31, 1661.[98] His appointment as grand vizier, which a contemporary European observer described as a "political inheritance",[99] reflected a deliberate policy by the imperial dynasty to sustain the Köprülü reform program. This decision ensured continuity in governance and the consolidation of the central authority, thus reinforcing the empire's commitment to stability and effective administration.[100]

## Conclusion

Fazıl Ahmed Pasha's early administrative career demonstrates the significant influence of provincial governance in addressing the Ottoman Empire's mid-seventeenth-century challenges. Positioned in key provinces such as Erzurum and Damascus through the support of his father, Köprülü Mehmed Pasha, Fazıl Ahmed played a crucial role in stabilizing contested regions and advancing reforms associated with the Köprülü vision. His tenure, despite his limited prior experience, reflected practical administrative strategies that sought to strengthen imperial control and effectively address local crises. In Erzurum, Fazıl Ahmed Pasha focused on alleviating fiscal burdens, restoring damaged infrastructure, and mobilizing the province's

96 Bruce Masters, "Aleppo: The Ottoman Empire's Caravan City", *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, ed. Edhem Eldem et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 35-36.

97 Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi*, 150; Dresden ms. Eb. 387, 35a.

98 Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi*, 150; Özkasap, *Tarih-i Nihâdî*, 48; Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 77-80.

99 According to Jean-Baptiste Tavernier, a French traveler and enterprising merchant who was in the Ottoman capital during the early years of Fazıl Ahmed Pasha's grand vizierate, Köprülü Mehmed Pasha left a "political inheritance" to his son by equipping him with skills necessary to manage imperial affairs effectively. See Tavernier, *17. Yüzyılda Topkapı Sarayı,* ed. Necdet Sakaoğlu and trans. Teoman Tunçdoğan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007), 146-147.

100 Fazıl Ahmed Pasha's letter to Çavuşzâde Mehmed Pasha on the ongoing Transylvanian campaign reflects this continuity in policy. See Doğukan Akkol, *17. Yüzyıla Ait Bir Münşeat Mecmuası (Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 280) (Değerlendirme-Transkripsiyon)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2024), 142. Cumhur Bekar rightly argues that the appointment of Fazıl Ahmed Pasha marked a revolution in the Ottoman administrative system, as Mehmed IV deliberately orchestrated a seamless transition between father and son to ensure the continuity of the Köprülü reform program. See Bekar, "'The Ottoman Revolution of 1661', 252.

resources to support broader imperial goals. Similarly, in Damascus, he addressed pressing issues such as food shortages, unrest within the Janissary corps, uprisings by local factions, and administrative inefficiencies in managing pious endowments. These efforts aligned with the empire's overarching objectives of reinforcing central authority while addressing the persistent difficulties of managing diverse and often resistant provincial populations.

Renowned for his ethical governance, as reflected in his title *Fazıl* (virtuous), Fazıl Ahmed Pasha garnered the respect of his contemporaries and skillfully balanced local interests with imperial mandates. His career offers valuable insights into the broader dynamics of Ottoman provincial administration, highlighting the crucial role of effective leadership in maintaining imperial cohesion during a turbulent period. While his efforts played a key role in stabilizing critical provinces, they also revealed the challenges of navigating entrenched local power structures and the limitations of central authority in peripheral regions. As this study has demonstrated, analyzing individual administrators within their historical and systemic contexts provides a deeper understanding of the interplay between personal agency and structural forces in Ottoman governance. Fazıl Ahmed Pasha's experiences not only shaped his future leadership as a grand vizier but exemplified the practical implementation of reform policies during the "Köprülü Era." His career serves as a compelling case study of how provincial governance functioned both as a mechanism for imperial consolidation and as a space for negotiation between the central authority and its peripheries, contributing to a more nuanced understanding of the Ottoman Empire's administrative evolution in the early modern period.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## References

Abdurrahman Abdi Paşa. *Abdi Paşa Vekayiʿnâmesi.* ed. Fahri Çetin Derin. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2009.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim. "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The Case of the Sanjak of Sidon-Beirut". *International Journal of Middle Eastern Studies* 24/4 (1992) 665–675.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim. "The Unknown Career of Ahmad Maʿn". *Archivum Ottomanicum* 17 (1999), 241–247.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim. "Duwayhi as a Historian of Ottoman Syria". *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 1/1 (1999), 1–13.

Abu-Husayn, Abdul-Rahim. *View from Istanbul: Ottoman Lebanon and the Druze Emirate*. London: Center for Lebanese Studies in association with I. B. Tauris Publishers, 2004.

Abou-El-Haj, Rifa'at Ali. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. 2nd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005.

Akkaya, Ziya. *Vecihî, Devri ve Eseri.* Ankara: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doktora Tezi, 1957.

Akkol, Doğukan. *17. Yüzyıla Ait Bir Münşeat Mecmuası (Ankara Milli Kütüphane, 06 Mil Yz B 280) (Değerlendirme-Transkripsiyon).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2024.

Aktemur, Ramazan. *Anonim Osmanlı Vekayinâmesi (H.1058-1106 / M.1648-1694) (Metin ve Değerlendirme).* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Alan, Ercan. *95 Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil, Transkripsiyon ve Özet)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Al-Duwayhi. *Tarikh al-azmina.* ed. Ferdinand Taoutel. Beirut: Daru Lahdi Hatır, 1950.

Altındağ, Ülkü (ed.). *Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşiv Kataloğu. Fermânlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.

Ambrayes, Nicholas N., and Caroline Finkel. *Seismicity of Turkey and Adjacent Areas. A Historical Review, 1500-1800*. İstanbul: Eren Yayınevi, 1995.

Aydar, Metin. *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa: Kızıl Elmaya Adanmış Bir Ömür.* İstanbul: TİMAŞ, 2023.

Barkey, Karen. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization.* Ithaca, and London: Cornell University Press, 1994.

Baş, Yaşar. "Kiğı Demir Madeni ve Humbarahanesi". *Turkish Studies* 6/4 (2011) 409–430.

Bekar, Cumhur. "'The Ottoman Revolution of 1661': The Reconfiguration of Political Power under Mehmed IV and Köprülü Grand Viziers". *Journal of Early Modern History* 27/3 (2022), 224–253.

Beygü, Abdurrahman Şerif. "Köprülüler Devrinde Kiğı Demir Madenlerinden Yapılan Top Güllelerinin Avrupa Seferleri İçin Erzurum'dan Gönderilmesine Ait Üç Vesika". *Tarih Vesikaları Dergisi* 11 (1943) 335–337.

BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi [Presidential Ottoman Archives]), A. DVNS.MHM. d. 93/436.

BOA, A.E. IV. Mehmed, 211.

BOA, A.E. IV. Mehmed, 2433.

BOA, A.E. IV. Mehmed, 9840.

BOA, C. ML. 329/13502.

BOA, C. ML. 430/17424.

BOA, İE. AS. 17/1627.

BOA, İE. DH. 4/402.

BOA, İE. ENB. 350.

BOA, İE. EV. 2782.

BOA, İE. ML. 11/991.

BOA, MAD. 7326.

Braudel, Fernand. *Mediterranean and Mediterranean World in the Age of Philip II.* 2 vols. trans. Siân Reynolds. New York: Harper & Row, 1972.

Chamich, Father Michael. *History of Armenia.* trans. Johannes Avdall. Calcutta: Bishop's College Press, 1827.

Çalışır, M. Fatih. *A Virtuous Grand Vizier: Politics and Patronage in the Ottoman Empire during the Grand Vizierate of Fazıl Ahmed Pasha.* Washington, D.C.: Georgetown University, Graduate School of Arts and Sciences, Ph.D. Dissertation, 2016.

Çalışır, M. Fatih. "Alternatif Haneler, Alternatif Tarihler: *Silsiletü'l-âsafiyye* (Târîh-i Sülâle-i Köprülü) Özelinde Bir Değerlendirme". *Osmanlı'da İlm-i Tarih*, ed. Zahit Atçıl et al., 331–345. İstanbul: İSAR Yayınları, 2023.

Dankoff, Robert. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588–1662), as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels.* Albany, NY: SUNY Press, 1991.

Darling, Linda T. "Public Finances: The Role of the Ottoman Center". *The Cambridge History of Turkey, Vol. 3, The Later Empire, 1603-1839*. Suraiya Faroqhi. 118-132. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Dresden ms. Eb. 387.

d'Arvieux, Laurent. *The Chevalier d'Arvieux's Travels in Arabia the Desart; written by Himself and Publish'd by Mr. De la Roque… done into English by an Eminem Hand*. London: Printed for D. Browne, M. 1723.

d'Arvieux, Laurent. *Mémoires du chevalier d'Arvieux… contenant ses voyages à Constantinople, dans l'Asie, la Syrie….* ed. Jean-Baptiste Labat. Paris: C. J. B. Delespine, 1735.

Establet, Colette, and Jean-Paul Pascual. "La société militaire damascène et la campagne analysées à travers les registres de cadis". *Syria and the Bilad Al-Sham under Ottoman Rule. Essays in Honor of Abdul-Karim Rafeq.* ed. Peter Sluglett with Stefan Weber, 371–398. Leiden: Brill, 2010.

Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zılli. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini.* ed. Seyit Ali Kahraman et al. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999–2006.

*Fetâvâ el-Timurtâşî*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 673.

Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân.* ed. Sevim İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Itzkowitz, Norman. *Ottoman Empire and Islamic Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

İnbaşı, Mehmet. *Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672).* İstanbul: Yeditepe, 2004.

Faroqhi, Suraiya. "Ottoman Documents Concerning the Hajj during the Sixteenth and Seventeenth Centuries". *La vie sociale dans les provinces, arabes à l'époque ottoman*. ed. Abdeljelil Temini, 3/151–163. Zaghouan: Center d'Etudes et de Recherches, 1988.

Faroqhi, Suraiya. *Pilgrims and Sultans: The Hajj under the Ottomans.* London: I. B. Tauris, 1994.

Gökçek, Mehmet Fatih. *Behçeti Seyyid İbrahim Efendi 'Tarih-i Sülale-i Köprülü' (Transkripsiyon ve Tahlil).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Hathaway, Jane. "The Wealth and Influence of an Exiled Ottoman Eunuch in Egypt: The Waqf Inventory of 'Abbas Agha". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 37/4 (1994), 293-317.

Itzkowitz, Norman. *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

İnalcık, Halil. "Erzurum – Osmanlı Devleti'nin Erzurum Beylerbeyliği". *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 4/353-357. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

İnbaşı, Mehmet. *Ukrayna'da Osmanlılar. Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672).* İstanbul: Yeditepe, 2004.

İpşirli, Mehmet. "Duâgû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

İsâ-zâde. *İsâ-zâde Tarihi.* ed. Ziya Yılmazer. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1996.

Karaçay Türkal, Nazire . *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065–22 Ca. 1106 / 1654–7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Katib Çelebi. *Düstûrü'l-ʿamel li-ıslâhi'l-halel.* İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetesi Matbaası, 1280 [1863].

Keskin, Mustafa Çağhan. "Bursa'da IV. Mehmed Sarayı". *Belleten* 84/300 (2020), 585-622.

Kunt, Metin İ. *The Köprülü Years: 1656–1661.* New Jersey: Princeton University, Department of Near Eastern Studies, Ph.D. Dissertation, 1971.

Kunt, Metin İ. *Sultan's Servants: The Transformation of the Ottoman Provincial Government, 1550–1650.* New York: Columbia University Press, 1983.

Kurat, Akdes Nimet. "Avrupa Arşivleri ve Kütüphanelerinde Tarihimizi İlgilendiren Bazı Vesikalar ve Kaynaklar". *III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 15–20 Kasım 1943, Kongreye Sunulan Tebliğler.* 670–671. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1948.

Kürd Mustafa Efendi. *Risâle-i Kürd Hatib. Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul.* ed. H. Ahmet Arslantürk et al. İstanbul: Okur Akademi, 2014.

Koç, Yahya. *Bilâd-ı Şam'da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler 1700-1775*. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Kolçak, Özgür. "Köprülü Enterprises in Yanova ([Boros]Jenő/Ineu) and Varad ([Nagy]Várad/Oradea): Consolidating Ottoman Power and Accumulating Family Wealth (1657-1664)". *Archivum Ottomanicum* 37 (2020) 69–86.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Abideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi.* İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1960.

Lobenwein, Elisabeth. "Perspectives on Köprülü Fazıl Ahmed Pasha's (1635–1676) Grand Vizirate by Imperial Resident Casanova". *Review of Middle East Studies* 57/1 (June 2023), 98–120.

Majer, Hans. "Alman Arşivleri ve Kütüphanelerindeki Osmanlı Belgeleri". *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Yonca Köksal et al. 15–30. Ankara: VEKAM, 2014.

Masters, Bruce. "Aleppo: The Ottoman Empire's Caravan City". *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul.* ed. Edhem Eldem et al. 17–78. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

*Mecmua*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi, 3384.

*Mecmua*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1452.

Michels, Georg. B. *The Habsburg Empire under Siege: Ottoman Expansion and Hungarian Revolt in the Age of Grand Vizier Ahmed Köprülü (1661–1676).* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2021.

Murphey, Rhoads. "Construction of a Fortress at Mosul". *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920) / Social and Economic History of Turkey (1071–1920).* ed. Osman Okyar et al. 163–178. Ankara: Meteksan, 1980.

Murphey, Rhoads. "Provisioning Istanbul: The State and Subsistence in the Early Modern Middle East". *Food and Foodways* 2/3 (1988) 217–263.

Murphey, Rhoads. "Continuity and Discontinuity in Ottoman Administrative Theory and Practice during the Late Seventeenth Century". *Poetics Today* 14/2 (1993), 419-443.

Murphey, Rhoads. "Review of Dror Ze'evi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s* (Albany, NY: SUNY Press, 1996)". *British Journal of Middle Eastern Studies* 26/2 (November 1999), 342–346.

Murphey, Rhoads. "Köprülüler Dönemi'ne Taşradan Bakmak". *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710): Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar.* ed. M. Fatih Çalışır. 23–26. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024.

Naʿimâ Mustafa Efendi. *Târih-i Naʿîmâ.* ed. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Orhunlu, Cengiz. "1657 Tarihli Bozcaada Tahriri ve Adadaki Türk Eserlerine Ait Bazı Notlar". *Tarih Dergisi* 26 (1972), 67-74.

Özel, Oktay. *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia: Amasya 1576–1643.* Leiden: Brill, 2016.

Özkasap, Hande Nalan. *Tarih-i Nihâdî (152b–233a).* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Özkan, Selim Hilmi. *Köprülü Amcazade Hüseyin Paşa (1644–1702).* Vezirköprü: Vezirköprü Belediyesi, 2011.

Pamuk, Bilgehan. *XVII. Yüzyılda Bir Serhad Şehri: Erzurum.* İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık, 2006.

Rafeq, Abdul-Karim. *The Province of Damascus, 1723–1783*. Beirut: Khayats, 1966.

Rafeq, Abdul-Karim. "The Local Forces in Syria in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *War, Technology and Society in the Middle East.* ed. V. J. Parry et al. 277-307. London: Oxford University Press, 1975.

Rafeq, Abdul-Karim. "Damascus and the Pilgrim Caravan". *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean*. Leila Tarazi Fawaz et al. 130–143. New York: Columbia University Press, 2002.

Rossabi, Morris. "The 'Decline' of the Central Asian Caravan Trade". *The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World, 1350–1750*. ed. James D. Tracy, 351–370. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Rycaut, Sir Paul. *The Present State of the Ottoman Empire.* London: Printed by Charles Brome, 1686.

Stavrianos, Leften Stavros. *The Balkans since 1453.* New York: Rinehart & Company, Inc., 1958.

Sahillioğlu, Halil. *Şam Şehrinin XVII. Asırda Sosyal ve Ekonomik Yapısı - 1977 Numaralı 'Avârız Defteri'ne Göre / Al-binya al-iqtiṣādiyya wa'l-ijtimā'iyya li-madīnat dimashq fī'l-qarn al-sābi'-'ashar*. İstanbul: IRCICA, 2005.

Shuval, Tal. "The Peripheralization of the Ottoman Algerian Elite". *The Ottoman World*. ed. Christine Woodhead, 264–275. London: Routledge, 2012.

Şakul, Kahraman. "İmparatorluğun Yapısal Sorunları ve Köprülüler Siyaseti". *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710): Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar.* ed. M. Fatih Çalışır, 39–63. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024.

Şenol, Çelik. "Evliya Çelebi'nin, Sultan IV. Mehmed ile Birlikte Katıldığı Bursa ve Çanakkale Boğazı Gezisi". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/28 (2012), 139–197.

Tamari, Steve. "Territorial Consciousness in the 17th Century: Bilad al-Sham among Syrian Christians and Muslims". *Cohabitation et conflits dans le Bilâd al-Cham à l'époque ottomane: musulmans et chretiens a travers les ecreit des crhiniqueurs et des voyageurs*, ed. Salim Dakkash et al. 63-73. Lebanon: University of Balamand, 2014.

Tavernier, Jean-Baptiste. *17. Yüzyılda Topkapı Sarayı*. ed. Necdet Sakaoğlu. trans. Teoman Tunçdoğan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.

Taylor, Malissa. *Fragrant Gardens and Converging Waters: Ottoman Governance in Seventeenth-Century Damascus*. Berkeley, CA: University of California, Berkeley, Ph.D. Dissertation, 2011.

Topçu, Sultan Murat. "Suriye'nin İdlip İline Bağlı Cisr-i Şuğur Kasabası'ndaki Köprülü Mehmed Paşa'nın Vakıf Eserleri". *Bilig* 60 (2012), 237–256.

TSMA (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [Topkapı Palace Museum Archives]), d. 1991.

TSMA, d. 2315.

TSMA, e. 303/51.

TSMA, e. 748/89.

TSMA, e. 851/94.

Uşşâkîzâde, İbrâhîm Hasîb Efendi. *Zeyl-i Şekâ'ik: Uşşâkîzâde'nin Şakâ'ik Zeyli.* ed. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

White, Sam. *The Climate of Rebellion in the Early Modern Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Whitehead, Christopher. "The Early Career of Köprülü Mehmed Pasha: An Archival Reconstruction". *Review of Middle East Studies* 57/1 (June 2023), 73–97.

Winter, Stefan. *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Yılmaz, Fehmi. "The Life of Köprülüzade Fazıl Mustafa Pasha and His Reforms (1637–1691)". *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 20 (2000), 165–221.

Yılmaz, Yasir. "'From Theory to Practice': Origins of the Ottoman Grand Vizierate and the Köprülü Restoration: A New Research Framework for the Office of the Grand Vizier". *Review of Middle East Studies* 57/1 (June 2023), 7–42.

Zinkeisen, Johann Wilhelm. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. ed. Erhan Afyoncu. trans. Nilüfer Epçeli, 7 vols. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2011.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 211-236
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1611016
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Doğada Bilfiil Sonsuzluğun Reddine Dair Deliller: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Merkezli Bir İnceleme

# Arguments Against the Actual Infinity in Nature: A Study Focusing on Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Furkan Fidan[1]

**ÖZ**

İbn Sînâ, doğa veya konum bakımından sıralama sahibi olan cisimlerin sonsuz olamayacağını iddia etmiş ve bu iddiasını kanıtlamak üzere başlıcaları hizalama delili (burhan-ı muvâzât), merdiven delili (burhan-ı süllemî) ve çakıştırma delili (burhan-ı tatbîk) olmak üzere çeşitli deliller geliştirmiştir. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın bu iddiası ve söz konusu üç delili Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri çerçevesinde incelenmiştir. Fahreddin er-Râzî, sonsuz bir doğru varsayımının dairesel bir hareketle uyumsuz olduğu iddiası üzerine inşa edilen hizalama delilini yetersiz bulmuş; merdiven delilinde ise sonsuz artışların tamamını kapsayan bir sınırın var olamayacağını iddia etmiştir. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu deliller en azından İbn Sînâ'daki formülasyonu itibariyle geçerli değildir. Buna karşılık, Râzî çakıştırma delilini tutarlı bulmuş ve bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını kanıtlamada önemli bir delil olarak kabul etmiştir. Ayrıca, çakıştırma delilinin bu hâliyle yalnızca doluluğun değil, aynı zamanda boşluğun da sonsuz olamayacağını gösterdiğini iddia etmiştir. Çalışma, İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alarak, bilfiil sonsuzluk tartışmalarının felsefi arka planına ilişkin bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa, Sonsuzluk, Hizalama, Merdiven, Çakıştırma

[1]**Sorumlu yazar/Corresponding author:**
**Furkan Fidan (Doktora Öğrencisi),**
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: fidanfurkan@yahoo.com
ORCID: 0009-0003-1880-5878

**Başvuru/Submitted:** 31.12.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 06.03.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 11.03.2025
**Kabul/Accepted:** 16.03.2025

**Atıf/Citation:** Fidan, Furkan. Arguments Against the Actual Infinity in Nature: A Study Focusing on Ibn Sīnā and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 211-236. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1611016

**ABSTRACT**

Ibn Sīnā argued that bodies ordered by nature or position cannot be infinite and developed several arguments to support this claim, the principal ones being the collimation argument (burhān al-muwāzāt), the ladder argument (burhān al-sullamī), and the mapping argument (burhān al-taṭbīq). This study examines Ibn Sīnā's arguments and evaluates them in light of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's critiques. Fakhr al-Dīn al-Rāzī considered the collimation argument, which relies on the impossibility of an infinite line intersecting a circular motion, insufficient. Similarly, he criticized the ladder argument, which attempts to demonstrate that infinite additions cannot coexist within a single dimension, by questioning the premise of uniform increments. However, he found the mapping argument were coherent and supported its validity as a strong argument against actual infinity. Furthermore, al-Rāzī argued that the mapping argument demonstrates not only the impossibility

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

of infinite physical entities but also the impossibility of infinite voids. This study provides a comparative analysis of Ibn Sīnā and al-Rāzī's perspectives, exploring their contributions to the discussion of actual infinity and its implications in philosophy.
**Keywords:** Nature, Infinity, Collimation, Ladder, Mapping

## EXTENDED ABSTRACT

This study examines the arguments developed by Ibn Sīnā (Avicenna, d. 1037) against the possibility of actual infinity in nature and the evaluations of these arguments by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 1210). The three main arguments under scrutiny are the collimation argument (burhān al-muwāzāt), the ladder argument (burhān al-sullamī), and the mapping argument (burhān al-taṭbīq). Before delving into the specifics of these arguments, the study first defines how infinity is conceptualized by Ibn Sīnā and identifies the types of infinity addressed by these arguments.

Ibn Sīnā's works, including *al-Najāt, Uyūn al-ḥikma, al-Shifā'*: *al-Tabīiyāt (Physics)*, and *al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt*, as well as his treatise *Fī ḥaqīqat mā lā nihāyat lahu (On the Reality of the Infinite)*, reveal his in-depth treatment of the topic. According to Ibn Sīnā, infinity is defined as something that, regardless of what portion is taken from it, always leaves more behind. This definition applies primarily to quantities and inherently implies inexhaustibility. Ibn Sīnā's nuanced view distinguishes between different types of infinities, such as quantitative, spatial, and temporal infinities, each of which requires separate consideration within his arguments.

Ibn Sīnā's arguments against actual infinity specifically target entities that are sequentially ordered by nature or position. He does not reject the existence of potential infinity, such as the divisibility of bodies, time, or motion. Moreover, he does not deny the possibility of infinite time or motion, as their parts do not coexist simultaneously but instead unfold successively. His rejection of actual infinity focuses on objects that are simultaneously present and sequentially ordered by their nature or position. Ibn Sīnā's careful delineation between potential and actual infinity is critical, as it allows for infinite divisibility in theory while maintaining the impossibility of infinite magnitudes in practice.

The collimation argument asserts the impossibility of infinite dimensions by illustrating the contradictions that arise when imagining a finite ray intersecting an infinite line. Ibn Sīnā argues that such an intersection would require the identification of a specific point on the infinite line, which is inherently contradictory. Fakhr al-Dīn al-Rāzī critiques this argument, suggesting that its premises fail to conclusively demonstrate the impossibility of infinity. He raises questions about the logical coherence of the assumptions underlying the argument and points to alternative interpretations of infinite dimensions.

Ibn Sīnā uses the ladder argument to show that dimensions cannot extend infinitely in space. He constructs a scenario where an infinite series of dimensions leads to contradictions regarding the measurement and addition of finite increments. Al-Rāzī identifies weaknesses in the premises of the argument, particularly questioning the necessity of equal increments

in an infinite series. He concludes that the ladder argument is invalid unless its premises are supplemented with additional proofs. Al-Rāzī further notes that the argument's reliance on hypothetical constructs undermines its applicability to real-world scenarios.

The mapping argument is the most comprehensive, addressing not only the impossibility of infinite physical bodies but also infinite numerical sequences. Ibn Sīnā employs this argument to demonstrate that infinite magnitudes lead to logical inconsistencies when compared or mapped. Al-Rāzī largely supports this argument, defending it against hypothetical objections and extending its application to both physical and conceptual infinities. He acknowledges the robustness of the mapping argument in addressing not only the impossibility of infinite bodies but also its implications for mathematical and metaphysical infinity.

While Al-Rāzī critiques the collimation and ladder arguments, he acknowledges the validity of the mapping argument. He also engages with objections raised by earlier philosophers and theologians, such as the differentiation between infinite voids and infinite bodies. Al-Rāzī argues that the mapping argument applies equally to voids and bodies, dismissing the distinction made by theologians as inconsistent. Al-Rāzī's broader critique reflects his philosophical rigor in addressing the foundational assumptions underlying each argument. His engagement with theological perspectives further highlights the interdisciplinary implications of the debate on infinity.

As a result Ibn Sīnā's three arguments collectively aim to demonstrate the impossibility of actual infinity in nature, with a specific focus on sequentially ordered entities. Al-Rāzī's critiques reveal significant weaknesses in the collimation and ladder arguments while affirming the robustness of the mapping argument. Ultimately, the study underscores the philosophical depth of both Ibn Sīnā and Al-Rāzī in addressing one of the most challenging concepts in metaphysics and natural philosophy. By examining the strengths and limitations of each argument, this study contributes to a deeper understanding of the intellectual legacy of these two prominent thinkers and their enduring relevance in contemporary philosophical discourse.

## Giriş

Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) bilfiil sonsuzun imkânsız olduğuna dair geliştirdiği deliller ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1210) bu delillere dair değerlendirmeleri incelenecektir. Söz konusu deliller, incelenme sırasına göre hizalama delili (*el-burhanü'l-muvâzât*), merdiven delili (*el-burhanü's-süllemî*) ve çakıştırma delili (*el-burhanü't-tatbîk*) şeklindedir.[1] Delillerin incelenmesine geçmeden önce, ilk olarak sonsuzun İbn Sînâ açısından nasıl tanımlandığı, daha sonra ise bu delillerin hangi tür sonsuzlukla ilgili olduğu ele alınacaktır.

İbn Sînâ, sonsuzluk meselesini *en-Necât*, *'Uyûnu'l-hikme*, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi geniş hacimli eserlerinin yanı sıra *Fî hakîkati mâ lâ nihâyete lehu* adlı bir risalesinde de incelemiştir. Bu eserlerdeki incelemeler birbirine benzer olduğu için, bu çalışmada *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*'taki anlatı esas alınacak, gerektiğinde ayrıntılar için diğer eserlere müracaat edilecektir. Buradaki anlatı esasında doğa bilimi çerçevesi içindedir. Nitekim İbn Sînâ sayı, kuvve ve benzerlerine dair tartışmanın doğa bilimi sınırları dışında kaldığını ve en azından *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât* eseri itibariyle kendisini doğayla ilgili sonsuzla sınırladığını ifade etmektedir.[2] İbn Sînâ bu eserinde öncelikle sonsuz kelimesinin anlamlarını ayrıştırmaktadır. İlk ayrıma göre sonsuz mecazi ya da gerçek anlamda kullanılabilir. Mecazi sonsuz, hareketle ulaşılamayan ya da hareketle sınırlanamayan şeyler için kullanılır. İbn Sînâ'nın buna verdiği örneğe göre gök ile yer arasındaki mesafe, gerçekte sonlu olmasına rağmen sonsuz olarak nitelenmektedir. Diğer taraftan gerçekleşmesi aşırı derecede zor olan şeyler de imkânsıza benzetildiği için mecazi olarak sonsuzluk ile nitelenir. Gerçek anlamda sonsuz ise mutlak olumsuzlama ifade eden ve etmeyen olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mutlak olumsuzlama ifade eden sonsuz, miktarı olmayan bir şeyde sonlu olmanın zorunlu bir vasfının bulunmaması nedeniyle sonsuz olarak adlandırılan şeydir. Mesela nokta, sınırı olmadığı için sonsuz olarak nitelenir. İbn Sînâ bu durumu sesin görülemez olmasına benzetir. Nitekim görülebilir olmanın zorunlu vasfı renk, sesten tamamen olumsuzlanır. Çünkü ses ne bir renktir ne de bir renge sahiptir. Mutlak olumsuzlama ile ifade edilmeyen sonsuz ise, aslında sonlu olan ama belirli bir durumda sonlu olmayan şey için kullanılır. Bunun da iki türü bulunmaktadır. İlk türde bir şeyin mahiyeti ya da türü, kendi içinde sonlu olabilme özelliğine sahip olmasına rağmen belirli bir örneği sonlu değildir. Bunun örneği -eğer varsa- sonsuz bir doğrudur. Çünkü sonsuz doğrunun var olduğunu kabul edenlere göre doğrunun doğası sonlu olmaya elverişli olmasına rağmen doğrulardan herhangi birisi sonsuz da olabilir. İbn Sînâ'nın incelemek istediği sonsuz da aslında budur. Buna göre bu tür sonsuz şu şekilde tanımlanmaktadır:

---

1 Bu üç delilden çakıştırma delili aynı zamanda teselsülün iptalinin delili olarak da ele alınmaktadır. *Burhan-ı tezâyüf* ve *burhan-ı arşî* teselsülün reddine yönelik diğer delillerdendir. Boyutların sonluluğuna dair burada incelenmeyecek diğer delillerden bazıları ise *burhan-ı tahallusî* ve *burhan-ı tursî*dir. Hem teselsül hem de boyutların sonsuzluğunun reddine yönelik delillerin genel bir görünümü için bk. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 207-222. Delillerin kelâm literatüründe ele alınış biçimi için bk. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülün İptali Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.

2 İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, çev. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), 320.

| | |
|---|---|
| O, ondan ne alırsanız alın ve aldığınız şeyle eşit olan herhangi bir şeyi de dikkate alsanız, her zaman onun dışında bir şey bulduğunuz şeydir.[3] | وهو الذي أيّ شيء أخذت منه، وأي أمثال أخذت لذلك الشيء منه، وجدت شيئًا خارجًا عنه. |

Mutlak olumsuzlama ifade etmeyen sonsuzun ikinci şekli ise bir şeyin arazi olarak bir sınıra sahipmiş gibi görünmesine rağmen fiili olarak bu sınırın mevcut olmamasıdır. Örneğin çemberin bir son noktası yoktur. Nitekim çemberin çevresinin fiili olarak bir son noktası yoktur, aksine süreklidir ve bölünmemiştir. Ancak çevresi belirli bir noktada sınırlandırılabilecek bir yapıdadır. Çünkü bu tanıma uyan sonsuz sayıda bilkuvve noktaya sahiptir ve bu noktalar fiile çıkarılabilir.[4] İbn Sînâ'nın *Fî hakîkati mâ lâ nihâyete lehu* isimli risaledeki tanımı da *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*'daki gerçek olan ve mutlak olumsuzlama ifade etmeyen sonsuz tanımıyla büyük oranda uyuşmaktadır:

| | |
|---|---|
| O, kendisinden ne alırsan al, aldığından başkasını da bulacağın bir nicelik ya da nicelik sahibidir.[5] | أنه كم أو ذو كم أي شيء أخذت منه تجد شيئًا آخر منه غير ما أخذته. |

Peki tanımı böylesi olan bir başka deyişle gerçek anlamda olan ve mutlak olumsuzlama ifade etmeyen bir sonsuzun doğada var olması mümkün müdür? Çalışmanın devamında ilk olarak İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği cevap ele alınacak ve İbn Sînâ'nın bu soruya olumsuz cevap verdiği görülecektir. İkinci bölümde ise İbn Sînâ'nın bu iddiasını desteklemek için geliştirdiği deliller Fahreddîn er-Râzî'nin delillere dair değerlendirmeleri etrafında ele alınacaktır. Bu bölümde Fahreddîn er-Râzî'nin üç delilden yalnızca sonuncusunun, bir başka deyişle çakıştırma delilinin geçerli olduğunu düşündüğü iddia edilecektir. Son olarak Râzî'nin geçerli olduğunu düşündüğü bu delile karşı getirilen itirazlara verdiği yanıtlar ele alınacaktır.

## 1. Sonlulukla İlgili Deliller Neyi Reddeder: Ne Sonsuz Olabilir Ne Sonsuz Olamaz?[6]

İbn Sînâ'nın sonsuzla ilgili belirlemeleri açısından dikkat çekici iki husus bulunmaktadır. Zamanla ilgili olarak önem kazanan ilk husus, İbn Sînâ'nın sonsuzu tartıştığı herhangi bir yerde sonsuzun kat edilemeyeceğine dair bir iddiada bulunmamasıdır.[7] Bir başka deyişle zaman

3 İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 321.

4 İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 322.

5 İbn Sînâ, "Fî hakîkati mâ lâ nihâyete lehu", *Lettre au Vizir Abû Sa'd*, ed. Yahya Michot (Beyrut: Les Êditions al-Bouraq, 2000), 28.

6 Bu bölüm kısmen Prof. Dr. Eşref ALTAŞ danışmanlığında hazırladığım yüksek lisans tezimdeki bulgulara dayanmaktadır. İlgili çalışma için bk. Furkan Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

7 Jon McGinnis'in tespitine göre İbn Sînâ birkaç farklı yerde sonsuzun kat edilemeyeceğini iddia etmektedir. Jon McGinnis, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 14. Söz konusu yerlerden ilkinde sonsuzun sınırlı zamanda kat edilemeyeceğini (İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 281.) ikincisinde ise Aristoteles'in (ö. MÖ 322)

sonsuz olabilir ve kat edilmiş olması herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. İkinci husus, İbn Sînâ'nın bilfiil sonsuzluğun varlığını tamamen reddetmemesidir. Bu iki husus, delillerin sonsuzluk türlerinden hangisiyle ilgili olduğunu belirlemek açısından önemlidir. Nitekim İbn Sînâ yalnızca doğada veya konumda bir tertip üzere olan/sıralı bir şekilde birbirine dayanan varlıkların bilfiil sonsuz olamayacağını iddia etmektedir. Diğer bir deyişle, İbn Sînâ'ya göre doğal olarak veya konum bakımından sıralı bir şekilde birbirine dayanmayan varlıklar bilfiil sonsuz olabilirler. Çünkü İbn Sînâ'ya göre konum ve yapı (*hey'et*) bakımından sıralı bir şekilde birbirine dayanmayan varlıklar çakışma imkânına sahip değildir.[8]

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, bu belirlemelerin esasında çakıştırma deliliyle ilgili olmasıdır. Merdiven ve hizalama delilleri ise cisimsel bir yapıya sahip oldukları için zaten sadece cisimsel büyüklüklere uygulanabilir. Çakıştırma delili ise matematiksel bir yapıda olduğu için farklı sonsuzluklara uygulanabilir.[9] İbn Sînâ ise çakıştırma delilinin kapsamını sınırlandırmaktadır. Bir başka deyişle İbn Sînâ'ya göre çakıştırma delili, yalnızca doğal olarak veya konum bakımından sıralı bir şekilde birbirine dayanan varlıkların bilfiil sonsuz olamayacağının ispatı için kullanılabilir.

Bilfiil sonsuz olamayacak varlıklara geçmeden önce doğa ve konum bakımından sıralı bir şekilde birbirine dayanmanın anlamını netleştirmek gerekir. İbn Sînâ, konuyla ilgili olarak *Danişnâme-i Âlâî*'de şöyle yazar:

---

argümanını aktarırken bu argümanın bir parçası olarak sonsuzun kat edilemeyeceğini ifade etmekte ve daha sonra bu argümanı eleştirmektedir (İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 329.). İbn Sînâ'nın Aristoteles'in aksine sonsuzun mutlak olarak kat edilemeyeceğini kabul etmemesi, John Philoponus'un (ö. 570) Aristoteles'e zamanın sonsuzluğuyla ilgili yönelttiği eleştirileri etkisiz hâle getirmeyi amaçlamaktadır. Philoponus, Aristoteles'in sonsuz kat edilmez iddiası ile yine Aristoteles'in zamanın geçmişte sonsuz olduğu iddiasının çeliştiğini iddia etmiştir. Bu çelişkiden kurtulmak için Philoponus zamanın geçmişte sonsuz olmadığı sonucunun çıkarılması gerektiğini iddia etmektedir. Philoponus'un ilgili akıl yürütmesi için bk. Philoponus, *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*, çev. Michael Share (London: Bristol Classical Press, 2004), 23-24. İbn Sînâ ise bu iki çelişik iddiadan ilkini yani sonsuzun kat edilemeyeceği iddiasını reddetmektedir. Hatta belirtmek gerekmektedir ki İbn Sînâ sonsuzun kat edilmesinin imkânsız olmaması bir tarafa kat edilmesinin gerekli olduğunu iddia etmektedir. bk. İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 11.

8 İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 130.

9 Örneğin İbn Sînâ'dan önce Kindî (ö. 866), kendi çakıştırma delilini cisimsel bir büyüklük olmayan zamana uygulamıştır. Delilin cisimsel büyüklüklerle ilgili olan kısmı, çakıştırma delilinin incelendiği bölümde gelecektir. Bu nedenle şimdilik bu kısmı göz ardı ediyorum. Gerçekten geçerli olup olmadığını bir kenara bırakırsak zamanla ilgili olan akıl yürütmesi şu şekildedir: Cisim sonlu bir niceliktir. Zaman da bir niceliktir. Dolayısıyla zaman da sonludur. bk. Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2014), 138. İkinci bir örnek olarak İbn Sînâ'dan sonra Şehristânî (ö. 1158), yine cisimsel bir büyüklük olmayan zamanı çeşitli hamlelerle cisimsel bir büyüklük hâline getirmeye ve böylece delili tekrar zamanı da kapsayacak şekilde genişletmeye çalışmıştır. Yine geçerliliği bir kenara bırakılmak üzere Şehristânî, Zeyd'i bir nokta ve onun atalarını da sonsuz bir çizgideki noktalar olarak düşünmekte; benzer şekilde Amr'ı bir nokta ve onun atalarını da sonsuz bir başka çizgi üzerindeki noktalar olarak düşünmektedir. Böylece iki sürekli çizgi elde etmekte ve dolayısıyla çakıştırma delilinin nefslere ve dolayısıyla zamana uygulanabileceğini iddia etmektedir. İlgili tartışma için bk. Andreas Lammer, "Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners on Creation and Divine Eternity: Al-Šahrastānī and Abū l-Barakāt al-Baġdādī on God's Priority over the World", *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, (2018), 250-252.

> Öncelik ve sonralık ya sayıda olduğu gibi doğaldır ya da miktarlarda olduğu gibi farazîdir. İstediğin taraftan başlayabilirsin. İster doğal olarak, isterse bütün parçaların aynı yerde meydana geldiği bir miktar [büyüklük] şeklinde olsun, kendisinde öncelik ve sonralık bulunan her şey sonludur.[10]

Pasajdan anlaşılacağı üzere doğal olarak birbirine sıralı bir şekilde dayananların örneği sayılardır. Daha da açmak gerekirse beş sayısı dört sayısından doğal olarak sonra gelmektedir; aynı şekilde dört sayısı da beş sayısından doğal olarak önce gelmektedir. Ancak aynı durum cisimsel büyüklüklerde geçerli değildir. Çünkü büyüklüklerde doğal bir sıralama ve düzen yoktur. Başlangıç ve son, ancak varsayımsal olarak (*farazî*) belirlenebilir. Herhangi bir nokta başlangıç ve diğer uçtaki nokta da son olarak tespit edildiğinde, başlangıç ve son arasında farz edilen iki ya da daha fazla noktadan son olarak farz edilen noktaya başlangıç olarak farz edilen noktadan daha yakın olan nokta sonra hâline gelmektedir. Doğa bakımından sıralılığın anlamı belirlendiğine göre bilfiil sonsuz olan ve olmayan varlıklar nelerdir sorusunun cevabına geçebiliriz.

Doğa söz konusu olduğunda, bir başka deyişle matematik ve metafizik[11] göz ardı edildiğinde, sonsuzla ilgili durumlarının değerlendirilmesi gereken şeyler; cisim, hareket ve zamandır.[12] Ayrıca nefisler de sonsuzla ilgili olarak dikkate alınması gereken varlıklardır. Nitekim eğer zaman sonsuz ise şimdiye kadar var olan nefislerin sayısının da sonsuz olması gerekmektedir.

İlk olarak İbn Sînâ'ya göre bölünme bakımından cisim, hareket ve zaman bilkuvve sonsuzdur.[13] Dolayısıyla cisim, hareket ve zamanın sonlu olduğuyla ilgili deliller, bu kavramların bölünme bakımından sonsuzluğuyla ilgili değildir. Aksine İbn Sînâ, bu kavramların sonsuza kadar bölünmesiyle ilgili olarak çeşitli deliller de geliştirmiştir. Ancak burada cismin bölünmesiyle ilgili bilkuvve kaydı önemlidir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre cisim, hareket içeren -bir başka deyişle fiziksel bölünme ile aletlerin yetersizliği ve küçüklük gibi- sebeplerle bilfiil sonsuza kadar bölünemez.[14] Ancak sonlulukla ilgili deliller yapıları itibariyle cisimlerin fiziksel olarak sonsuzca bölünmesini reddetmeye yönelik değildir.

---

10 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 204. Köşeli parantez içerisindeki "büyüklük" tarafımızca eklenmiştir.

11 Matematik ve metafizikle ilgili olarak dikkate alınabilecek kavramlar örneğin sayı ve kuvvedeki sonsuzluktur. İbn Sînâ, bunlara dair araştırmayı daha önce ifade edildiği üzere doğal olmayan durumlardaki araştırma olarak nitelemektedir.

12 Bu taksim Aristoteles'ten mülhemdir. bk. 232b30-35. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 105.

13 Cismin bilkuvve sonsuz bölünebileceği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 284. Hareketin bilkuvve sonsuz bölünebileceği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 378. Zamanın bilkuvve sonsuz bölünebileceği ile ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *Fizik 2*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 37.; İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 311.

14 Furkan Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 79.

İkinci olarak, İbn Sînâ'ya göre hareket ve zaman, ekleme bakımından hem bilkuvve hem de bilfiil sonsuz olabilirler.[15] Dolayısıyla deliller hareket ve zamanın bilfiil sonsuzluğunu reddetmeye yönelik olamaz. Bilfiil sonsuz olmalarını reddetmeye yönelik olmadığı için doğal olarak bilkuvve sonsuz olmalarıyla ilgili de değildir. Çünkü hareket ve zaman her ne kadar doğa veya konum bakımından sıralı bir şekilde bulunsa da bunların parçaları varlıkta bir arada bulunmamaktadır.[16] Bir başka deyişle bütünüyle yani hem geçmiş hem de gelecek parçalarıyla bir arada var olan bir sonsuz hareket ya da zaman yoktur. Dolayısıyla bunların bilfiil sonsuz olması mümkündür ve deliller onların bilfiil sonsuz olmasının imkânını ortadan kaldırmaya yönelik değildir. Zamanın sonsuz olmasının sonucu olarak nefisler de bilfiil sonsuzdur. Çünkü zaman sonsuz olduğu için şimdiye kadar var olan insanlar da sonsuzdur. Reenkarnasyon da İbn Sînâ'ya göre mümkün olmadığı için sonsuz sayıda nefs var olmuş olmalıdır. Ancak yine incelenecek deliller bunların bilfiil sonsuzluğunun reddine yönelik de değildir. Çünkü nefisler ya da melekler ve şeytanlar doğa veya konum bakımından sıralı bir şekilde bulunmazlar.[17] Cisim, ekleme bakımından dikkate alındığında İbn Sînâ'ya göre, bilkuvve sonsuz olabilir.[18] Dolayısıyla deliller cisimlerin bilkuvve sonsuzluğunun reddine yönelik de değildir. Ancak İbn Sînâ'ya göre cisimler bilfiil, bir başka deyişle doğa ve konumları itibariyle sıralı bir şekilde birbirine dayanmaları itibariyle sonsuz olamaz.[19] Nitekim bilfiil cisimler hem konum bakımından sıralama sahibidirler hem de varlıkta bir arada bulunmaktadırlar. Dolayısıyla deliller ekleme bakımından bilfiil sonsuz cismin reddine yöneliktir.[20] Tamamını bir arada düşünürsek ilk ayrım bilkuvve ve bilfiil bakımından iken, ikinci ayrım ekleme ve bölünme bakımındandır. İnceleme konusu kılınan kavramlar ise esasen cisim, hareket ve zamandır. Dolayısıyla 12 hücreli bir tablo söz konusudur:

| | **Bilkuvve** | | **Bilfiil** | |
|---|---|---|---|---|
| | Ekleme bakımından | Bölünme bakımından | Ekleme bakımından | Bölünme Bakımından |
| Cisim | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonlu ve sonluluk deliline konu | Sonlu ama sonluluk deliline konu değil |

15 Hareketin ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 364. Zamanın ekleme bakımından sonsuzluğuyla ilgili olarak bk. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 369-370.

16 İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 367. McGinnis, bu hususu yani varlıkta bir arada bulunma gerekliliğini, çakıştırma delilinin uygulanabilmesinin ikinci şartı olarak değerlendirmektedir. bk. McGinnis, ""Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", 20.

17 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik, 2013), 19.

18 İbn Sînâ, *en-Necat*, 202. ve İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 108.

19 İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 325.

20 Burada kendisine cisim olarak atıfta bulunulan, esasında 'büyüklük' kavramının içerisindeki üç unsurdan biridir: tek boyutlu çizgi, çift boyutlu yüzey ve son olarak üç boyutlu cisim. Delillerde çizgi ya da boyut kelimesi kullanılmaktadır. Bir başka deyişle deliller tek boyutlu çizgi üzerinden ilerlemektedir. Ama bu, cismin sonluluğunu ispat açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim tek boyutlu çizginin sonsuz olamayacağı ispatlanabilirse yüzey ve cismin sonsuz olamayacağı öncelikli olarak ispatlanmış olacaktır.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Hareket | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil |
| Zaman | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil | Sonsuz ve sonluluk deliline konu değil |

Tablodan da görüleceği üzere bilkuvve olarak cisim, hareket, zaman üçlüsü hem ekleme hem de bölünme bakımından sonsuzdur. Bilfiil olarak ise hareket ve zaman hem ekleme hem de bölünme bakımından sonsuzdur. Cisim bilfiil olarak bölünme bakımından sonlu olmasına rağmen delillerin konusu değil iken, ekleme bakımından sonludur ve delillerin konusudur. Dolayısıyla deliller yalnızca ekleme bakımından bilfiil cismin sonsuz olmadığını göstermek üzere geliştirilmiştir. Şimdi İbn Sînâ'nın söz konusu üç deliline ve Fahreddin er-Râzî'nin değerlendirmelerine geçebiliriz.

## 2. Sonlulukla İlgili Üç Delil

### a. Hizalama Delili (Burhân-ı Muvâzât)

İbn Sînâ, hizalama delilini eserlerinde iki farklı yerde kullanmaktadır. Bunlardan ilkinde boşlukta hareketin olamayacağından hareketle boşluğu reddetmeyi amaçlarken,[21] diğerinde ise bilfiil sonsuz boyutların imkânsızlığını göstermek istemektedir.[22] Bu argümanın ilk hâli, Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde bulunabilir. Aristoteles bu argümanı sonsuz olanın dairesel hareket edemeyeceğini göstermek için geliştirmiştir: Eğer gökyüzü sonsuz olsaydı dairesel hareket edemiyor olması gerekirdi. Ancak gökyüzünün dairesel hareket ettiğini görüyoruz. O hâlde sonsuzluk imkânsızdır.[23] Hem Aristoteles'in delili hem de birazdan gösterileceği üzere İbn Sînâ'nın delili, hareket kavramını merkeze almaktadır. Bu nedenle bu delili yapısı itibariyle fiziksel bir delil olarak nitelemek mümkündür.[24] Bu değerlendirmelerden sonra delilin anlatımına geçebiliriz.[25]

Delil, sonsuzun bilfiil var olması durumunda ortaya çıkacak imkânsızlığı göstererek sonsuzun bilfiil olamayacağı neticesine ulaşmaktadır. Buna göre, sonsuz sabit bir doğru farz edelim [AB doğrusu]. Nitekim sonsuz boyut farz edilebiliyorsa sonsuz bir doğru da farz edilebilir. Bu

21 İbn Sînâ, *Fizik 1*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 161-162.; İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 184.

22 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdıkli't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1415), 2/49. Burada aslında iki delil bulunmaktadır. Delillerden ilki çakıştırma delili olarak isimlendirilen delilken; ikincisi hizalama delili olarak ele alınan delildir. İbn Sînâ ilk delilin girişinde "Ne herhangi bir cismin ne boşluk ve doluluk olarak herhangi bir boyutun ne de doğal olarak bir sıra düzeni üzere bulunan herhangi bir sayının sonsuz bir şekilde bilfiil mevcut olması mümkün değildir." derken ikinci delilin girişinde "Eğer boşluk veya doluluk olarak sonsuz bir boyut bulunsaydı dairesel hareket mümkün olmazdı." demektedir. Bu daha önce işaret edildiği üzere hizalama delilinin çakıştırma delilinden daha özel olduğunu ve sadece boyutların dolayısıyla cismin sonluluğunu ispat etmek üzere geliştirildiğini göstermektedir.

23 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018), 19-20.

24 McGinnis, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", 3.

25 Delilin anlatımında Fahreddin er-Râzî'nin takriri esas alınacaktır.

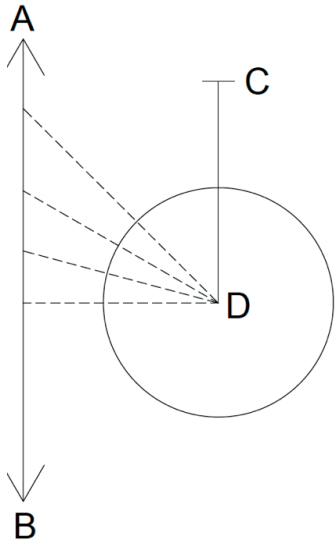
doğrunun yanı sıra dairenin merkezinden uzanan sonlu[26] bir ışın daha farz edelim [CD ışını]. Şimdi merkezinden sonlu bir ışının çıktığı dairenin, kendi merkezi etrafında döndürüldüğünü farz edelim. Dairenin bu hareketiyle CD ışınının AB doğrusundan bir noktayla kesişmesi gerekmektedir. Eğer CD ışını AB doğrusundan bir noktayla kesiştiyse kesişmenin ilk anda belirli bir noktasının bulunması gerekmektedir. Ancak böyle bir kesişme noktası olamaz. Çünkü biz AB doğrusunun sonsuz olduğunu farz etmiştik. Dolayısıyla CD ışınının sonsuz olan AB doğrusuyla hangi noktada kesiştiğini farz edersek edelim o varsayımsal kesişme noktasından önce başka bir noktanın varlığı söz konusudur. Dolayısıyla bu AB doğrusunun sonsuz farz edilmesi, ilk kesişme noktasının varlığını ve yokluğunu gerektirir ki bu da imkânsızdır. Sonuç olarak sonsuz bir çizginin varlığı imkânsızdır.[27]

Nihai olarak sonsuzun imkânsızlığına dair İbn Sînâ'nın bu delilinin ana önermelerini şöyle ifade etmek mümkündür:

Sonsuz çizgi varsa dairesel hareket imkânsızdır.

Dairesel hareket mümkündür ve vakidir.

O hâlde sonsuz çizginin varlığı imkânsızdır.




**Şekil 1.** Hizalama Delili

Râzî'nin bu delille ilgili değerlendirmesine geçecek olursak Râzî delile iki eleştiri yöneltir.

26 Mohammed Saleh Zarepour, delilin anlatımında dairenin içindeki çizgiyi de sonsuz olarak almaktadır. bk. Mohammad Saleh Zarepour, "Avicenna on Mathematical Infinity", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102/3 (2020), 390. Ancak Râzî şerhinde bu çizginin sonlu farz edildiğini belirtmektedir.

27 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/61-62.

Birinci eleştiri, sorunun formundan anlaşıldığına göre zayıf bir eleştiridir. Bu eleştiri, CD ışınının AB doğrusu üzerinde bulunan alttaki noktadan daha önce üstteki noktayla kesişmesi gerektiğinin delilini sormaktadır. Râzî bu kesişme önceliğinin delilinin iki mukaddimeye dayanarak ispat edilebileceğini belirtmektedir.

Öncelikle CD ışını AB sonsuz doğrusuna paralel (*muvâzî*) iken küre döndürülürse CD ışını paralellikten çıkarak kesişir (*musâmete*). Sonra bu küre dairesel hareket etmeye devam eder ve bu sonlu çizgi sonsuz çizgiye dik açılı hâle gelene kadar bu kesişme bir noktadan diğer bir noktaya geçer ki bu açık bir mukaddimedir. İkinci olarak Râzî, Öklid'in kitabının ilk makalesinde geçen "iki nokta arası doğrusal bir çizgiyle birleştirilebilir"[28] şeklindeki postulata atıf yapar. Bu da demektir ki sonsuz çizgide farz ettiğimiz her nokta ile kürenin merkezinin arasını doğrusal bir çizgiyle birleştirebiliriz. Şimdi bu iki mukaddimeyi dikkate aldığımızda şöyle diyebiliriz: Bu sonlu çizgi, paralellikten çıkıp bir nokta ile kesiştiğinde, o nokta ile kürenin merkezi arasını birleştiren çizgi ile çakışır. Yukarıdaki birinci mukaddime gereği de sonlu çizginin üst nokta ile merkez arasını birleştiren çizgi ile çakışması, alt nokta ile merkez arasını birleştiren çizgi ile çakışmasından öncedir. Râzî cevabının çok açık olduğunu, anlamakta zorlananların şekil çizerek duyusal idraklerinden yardım alması gerektiğini de cevabına iliştirir.

İkinci eleştiri, soru formundan anlaşıldığına göre Râzî'nin esas eleştirisidir. Râzî şöyle yazar:

> Birisi şöyle diyebilir: Bu delilin boyutların sonsuz olduğunu göstermesi daha uygundur. Bunun izahı şöyledir: Doğrusal çizgilerin en büyüğü âlemin eksenidir. Merkezinden bu eksene paralel olan bir çizgi çıkan zikrettiğiniz küreyi farz edelim -ki bu küre, âlem küresi değildir-. Şayet o kürenin sonlu çizgisinin ucu, âlemin ekseninin ucunu kesene kadar dönerse, o çizginin paralellikten kesişmeye doğru olan eğimi sebebiyle bir açı meydana gelir. Bu açının bölünebildiğine şüphe yoktur. Ondan daha dar bir açıyla çıkan çizginin ucu, âlemin ekseninin üstünde [eksene ait olmayan başka] bir noktayla muhakkak ki kesişir. Bu bizim söylediğimizi gösterir.[29]

Fahreddin er-Râzî'nin itiraza dair anlatımını birkaç adımda şu şekilde düşünebiliriz:

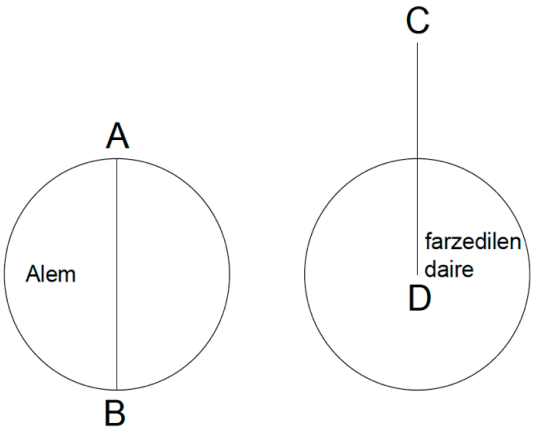
Birinci Adım: Âlemi bir daire olarak düşünelim. Bu dairenin merkezinden başlayan dik bir doğru olsun [AB]. Bu âlem dairesinin yanında bir başka daire düşünelim ve bu ikinci daire âlem dairesine eşit olsun. İkinci dairenin merkezinden başlayan ve yine dik uzanan sonsuz bir doğru [CD] farz edelim. Bu durumda âlem dairesinin merkezindeki doğru [AB] ile diğer dairenin merkezindeki doğru [CD] birbirine paralel olacaktır.

İkinci Adım: Sağdaki daireyi sağdan sola doğru döndürelim. Bu durumda sağdaki daire âlemin ekseninin [AB] ucu ile [f noktasında] kesişecektir. Bu kesişmenin 45 derecelik bir açı oluşturduğunu varsayalım.

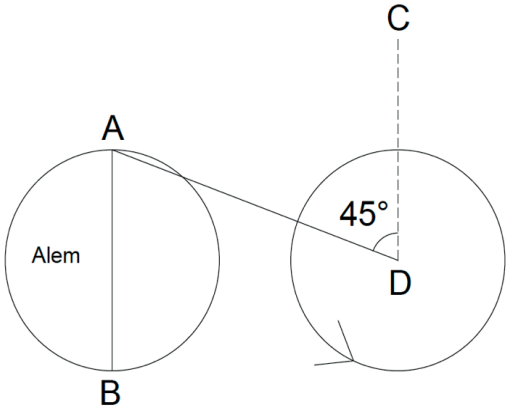
28 Fahreddin er-Râzî burada muhtemelen *Elementler*'in birinci kitabının ilk postulatına atıf yapmaktadır: "Herhangi bir noktadan herhangi bir noktaya düz bir çizgi çizmek". Euclid, *The Thirteen Books of the Elements, Vol. 1: Books 1-2*, çev. Thomas L. Heath (New York: Dover Publications, 1956), 154.

29 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/62-63.

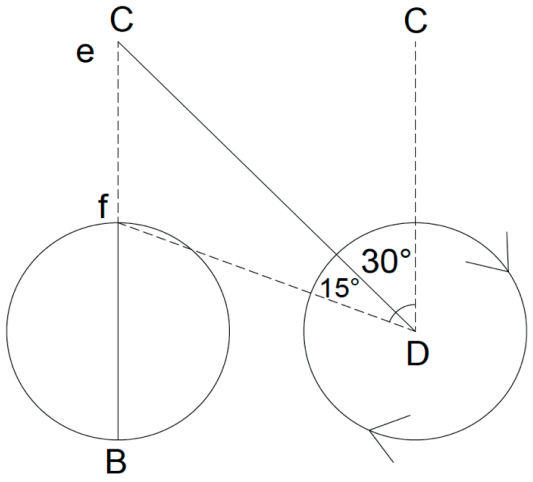
Üçüncü Adım: Farz edilen sağdaki daireyi daha küçük bir açı oluşturacak şekilde soldan sağa döndürdüğümüzü farz edelim. Bu durumda CD doğrusu âlemin eksenini daha yukarı bir noktada [e] kesecektir. Açı küçüldükçe kesişme noktası daha yukarıda olacaktır. Dolayısıyla âlemin [f] noktasının ötesinde yeni noktalar vardır. Açı sonsuz küçülebildiği için bu noktalar da sonsuzca artmaktadır. Dolayısıyla âlemin ekseni sonsuzca uzamaktadır. Yine dolayısıyla İbn Sînâ tarafından boyutların sonluluğunu göstermek için geliştirilen delil aslında boyutların sonsuzluğunu ispat eder hâle getirilmiş olmaktadır.




**Şekil 2.** Hizalama Delilinin Sonluluğu Değil Sonsuzluğu İspat Ettiğini İddia Eden Delil 1. Aşama




**Şekil 3.** Hizalama Delilinin Sonluluğu Değil Sonsuzluğu İspat Ettiğini İddia Eden Delil 2. Aşama




**Şekil 4.** Hizalama Delilinin Sonluluğu Değil Sonsuzluğu İspat Ettiğini İddia Eden Delil 3. Aşama

Râzî, devamında delilin gerçekte sonsuzluğu gösterdiğini başka bir örnekle de açıklamaktadır: "Şayet cismânî âlemin sınırında durduğumuzu farz etsek, aklımızın bedaheti bu hâlde önümüz, arkamız, sağımız ve solumuz arasında ayrım yapabileceğimize[30] kesin bir hükümle hükmeder."[31] Bunun anlamı şudur: insan sonlu olan âlemin kıyısından arkasında âlem kalacak şekilde âlem ötesine döndüğünde önünde yukarıdaki daire varsayımlarında küçük açılardaki kesişimlerde ortaya çıkan âlemin ötesindeki bir noktaya yüzü dönük olacaktır. Râzî'ye göre kişinin âlemin kıyısında yönlerini ayırt edeceğine dair önerme, şüphe edilmesi mümkün olmayan bedihi bir önermedir. Eğer bu kabul edilmezse hiçbir bedihi önerme kabul edilmeyecek ve aklî bütün süreçler iptal olacaktır. Sonuç itibariyle bu yardımcı argümanla birlikte anlaşılır ki İbn Sînâ'nın sonluluğa dair varsaydığı delil, esasen sonsuzluğun ispatı için de pekâlâ kullanılabilir.

İbn Sînâ'nın bu delili aslında İbn Sînâ'nın kendi temel kabulleri etrafında, bir başka deyişle onun süreklilikçi doğa anlayışı bağlamında da eleştirilebilir. Buna göre İbn Sînâ'nın kanıtta kullandığı temel husus olan, sonsuzda kesilen bir ilk nokta olamayacağı durumu aslında İbn Sînâ açısından her cisim, hareket ve zaman için geçerlidir.[32] Çünkü daha önce ifade edildiği üzere İbn Sînâ'ya göre cisim, hareket ve zaman sonsuzca bölünebilmektedir. Dolayısıyla hareketin ve hareketin zamanının bir ilk noktasının olması mümkün değildir.[33] Bir başka deyişle hareketin ya da kesişmenin ilk noktası olarak farz edilen noktadan önce bir nokta olması her

30 Atıf Efendi 1592 (82b) ve Fazıl Ahmed Paşa 884 numaralı nüshalara binaen (121b) matbu metinde "lem nümeyyiz" şeklinde yanlış olarak olumsuz yazılan fiili, olumlu olarak "nümeyyiz" şeklinde okuyoruz.

31 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/63.

32 Zarepour, "Avicenna on Mathematical Infinity", 392.

33 İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, 331. Ayrıca bk. Jon McGinnis, "Avicenna's Natural Philosophy", *Interpreting Avicenna*, ed. Peter Adamson (New York: Cambridge University Press, 2013), 81.

zaman mümkündür. Dolayısıyla eğer kesişmenin olduğu ilk nokta tespit edilemeyeceği için sonsuzun dairesel hareketi imkânsız oluyorsa bu aynı neden dolayısıyla bütün hareketler imkânsız olmalıdır. Nihai olarak bu delil hem delilin kendisi bakımından hem de İbn Sînâ'nın doğa anlayışıyla uyumsuz olması bakımından geçersiz görünmektedir.[34]

### b. Merdiven Delili (Burhan-ı Süllemî)

Merdiven delili, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*'ta[35] ve *el-İşârât*'ta geçer. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta merdiven deliline, delilin amacını açık bir biçimde ifade ederek başlamaktadır. Buna göre delil, bir boyutun dolulukta veya "eğer varlığı mümkünse boşluk"ta sonsuzca uzamayacağını kanıtlamak üzere geliştirilmiştir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın burada "eğer varlığı mümkünse boşluk" demesinin sebebi boşluğu kabul etmemesidir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın iddiasına göre, boşluk mümkün olsa bile sonlu olmak zorundadır.[36] Ayrıca daha önce işaret edildiği üzere bu delil, çakıştırma delilinin aksine doğrudan cisimle ilgili olarak geliştirilmiştir.

> Fahreddin er-Râzî'ye göre delilin dört öncülü bulunmaktadır:
> [1] Sonsuz boyut, eğer imkânsız değilse; üçgenin sonsuza kadar uzayan iki kenarı gibi tek bir noktadan aralarında bir boyutun artmaya devam ettiği iki sonsuz uzamın çıkması mümkün olur.[37]
> [2] Bu iki uzamın arasında tek bir birim ölçüsünce artan boyutların var olması mümkündür. Mesela ilk boyut bir arşın olur, ikincisi birinciye yarım arşın ek olur, üçüncüsü yarım arşın ek olur ve diğerleri de bu düzen üzerine sonsuza kadar böyle [devam eder].[38]
> [3] Bu iki uzam arasında tek bir birim ölçüsünce artan boyutların sonsuza kadar olmasının farz edilmesi mümkündür. Dolayısıyla burada birinci üzerine sonlu olmadığı farz edilen artmaların imkânı vardır.[39]
> [4] Bütün eklemeler, kendisine eklendikleri şeyle birlikte tek bir boyutta bulunur. Mesela üçüncünün ikinciye eklenmesi ve ikincinin birinciye eklenmesi bir başka ekleme ile dördüncüde mevcuttur. Kısacası üst boyutta, asıl olarak farz ettiğimiz birinci boyut ve onun altındaki boyutlarda var olan diğer eklemeler diğer bir eklemeyle birlikte bulunur.[40]

Râzî bu mukaddimelerden bir ve üçüncüyü işaret etmekle yetinirken; ikinci ve dördüncü mukaddimelerde çeşitli tartışmalara girmektedir. Buna göre ikinci mukaddimede olduğu üzere neden eklemeler eşit farz edilmek zorundadır? Râzî'ye göre eğer eklemeler eşit farz edilmezse tek bir çizgide sonsuz eklemelerin toplanmasından bu çizginin sonsuz olması gerekmez:

---

34 Dile getirilen bu son itiraz Râzî'ye ait değildir. Burada Râzî'nin kendisinin süreklilikçi bir doğa anlayışına sahip olmadığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu itiraz İbn Sînâcı bir çerçeve içerisinde yöneltilebilir. Râzî'nin İbn Sînâ'nın doğa felsefesine dair değerlendirmelerine ve kendi doğa felsefesi yaklaşımına dair genel bir resim için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 62-75.

35 İbn Sînâ, *Fizik 2*, 54.

36 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân* (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 51.

37 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 48.

38 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 48.

39 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 49.

40 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 49.

> Görmüyor musun biz tek bir çizgiyi iki yarıma bölersek ve yarımlardan birini [A] asıl kılıp diğer yarımı [B] iki yarıma bölsek ve ikinci yarımın [B] iki yarımından birini [B/2] ilk yarıma [A'ya] eklesek, asıl artmış olur [A+B/2]. Sonra kalanı [B/2] bir kez daha iki yarıma bölsek ve yarısını [B/4] asla [A'ya] eklesek asıl eskiden olduğundan daha fazlası olur [A+B/2+B/4]. Sonra bilinmektedir ki her büyüklük sonsuz bölünmeleri kabul eder. Dolayısıyla asla eklenmesi mümkün olan eklemeler sonsuzdur [A+B/2+B/4+B/8+B/16...]. Bununla birlikte asıl [A] sonsuz olmayı bırak ilk olarak iki yarıma böldüğümüz çizginin [A+B'nin] miktarına bile asla ulaşmaz.[41]

Kısacası eklemeler azalarak devam ederse, eklemelerin sonsuz olmasından ekleme yapılanın sonsuz olması gerekmez. Peki neden eklemeleri sürekli azalan bir biçimde düşünmek zorunda olalım? Nitekim bunun yerine sürekli artan olarak düşünmemiz de mümkündür. Çünkü bu durumda da sonsuza doğru ilerlemek mümkündür. Bu durumda İbn Sînâ'nın koyduğu eşitlik kaydı geçersiz olmamakta mıdır? Fahreddin er-Râzî bu soruya eşitin de fazlalık oluşturmakta yeterli olacağı ve dolayısıyla eklemelerin eşit olmasından da çizginin sonsuz olması gerekeceği şeklinde cevap vermektedir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'ye göre azalan bir şekilde düşünülmediği sürece eklemelerin sonsuz olmasından kendisine ekleme yapılanın sonsuz olması gerekir.

Dördüncü mukaddimeye gelince, bu mukaddime Fahreddin er-Râzî'ye göre delilin açık olmayan tek mukaddimesidir. Râzî'ye göre burada sorulacak soru, bu eklemelerin her biri diğer bir şeyde meydana geldiğinde burada onların hepsini kapsayacak tek bir boyutun tayin üzere var olması gerekliliği nereden kaynaklanmaktadır?[42] Nitekim biz iki çizgi arasında sonsuzca artan boyutlar farz etmemize rağmen herhangi bir noktada bütün bu artmaları içeren nihai bir sonsuz çizgi elde etme imkânına sahip değiliz. Merdivenin herhangi bir basamağında elde edebileceğimiz tek şey, asıl olarak farz ettiğimiz ilk basamağa ilave edilmiş sonlu sayıda eklemeden ibarettir. Dolayısıyla iki sonsuz çizgi arasında sınırlanmış sonsuz bir çizgi çelişkisi ortaya çıkmamaktadır. Sonuç olarak, bu eklemelerin her biri diğer bir şeyde meydana geldiğinde burada onların hepsini kapsayacak tek bir boyutun tayin üzere var olması gerektiği öncülüne dair bir kanıt getirilebilirse mukaddime geçerli olabilir. Ancak bu hâliyle mukaddime geçersizdir.[43]

Mukaddimelerden sonra şimdi delilin kendisine geçebiliriz: Mümkün herhangi bir artış varsa bu mümkünün tamamını kapsayan bir boyut olması gerekir. Çünkü böyle olmazsa boyutların gerçekleşme imkânı, ötesinde artma imkânı olmayan bir sınıra kadar olurdu. Dolayısıyla ancak bilkuvve sonsuz olan şeyler grubundan sınırlı bir şeye sahip olmak mümkün olurdu. Râzî'ye göre burada İbn Sînâ'nın kastı, bilkuvve var olan sonsuz boyutlar cümlesinden yalnızca sınırlı sayıda sonlu boyutu içeren bir boyut olması gerekeceğidir. Böylece iki uzam

41 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 48-49. Bu akıl yürütme biçimi, Aristoteles'in sayıların sonsuzluğunu cismin sonsuzca bölünmesinden türetmedeki akıl yürütme biçiminin bir versiyonu gibi durmaktadır. İlgili kanıt için bk. Jonathan Lear, "Aristotelian Infinity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 80 (1979), 195.

42 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 51.

43 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 51.

arasındaki boyut, artma hususunda büyüklüğünü aşamayacağı belli bir sınırda sınırlı hâle gelmiş olur. Bir başka deyişle eğer iki uzam arasında farz edilen boyutların imkânı için bir son olursa, uzamlar arasındaki boyutların kendisinden daha büyüğünün var olmadığı bir boyutta son bulması gerekir. Bu takdirde ise iki boyut kesintiye uğrar ve sonrasına nüfuz edemezler. Çünkü aksi takdirde mümkün olandan yani bu sınırsız grubundan olan sınırlının ötesinde daha çok artma imkânı olacaktır. Bu ise imkânsızdır. Bu nedenle ilk farz ettiğimiz iki uzam arasında kendisinde sonsuz eklemelerin var olduğu bir boyutun var olma imkânı vardır. Bu durumda da sonsuz bir şey, iki sınır arasında sınırlanmış olmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Bu hususu, Fahreddin er-Râzî'nin delilin ibaresinin şerhine dair söyledikleriyle açmak faydalı olacaktır:

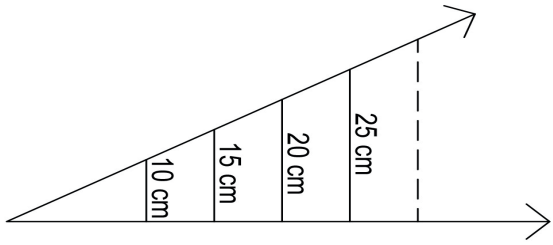
> Bil ki, bundan kastı, eğer iki uzam kesilmezse boyutların en büyüğü olarak farz ettiğimizden daha büyük bir boyutun var olması mümkün olur. Bu durumda daha fazlasının kapsanmasının mümkün olmadığını farz ettiğimiz sonlular cümlesinden daha büyüğünü içeren sonsuz bir boyut var olur. Bu ise imkânsızdır. Ben derim ki: Geçen cümleden açığa çıktı ki eğer bu sonsuz ilavelerin hepsini içeren bir boyut var olmazsa; onları sonsuz farz etmemize rağmen iki uzamın kesilmesi ve son bulması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Şeyh, öğrencinin anlayışına güvenerek bunu açıklamadı.[44]

Delili Fahreddin er-Râzî'nin anlatımından[45] yardım alarak şu şekilde düşünebiliriz: Aynı noktadan sonsuza doğru uzanan iki tane üçgen kenarı düşünelim. Ancak ikisi arasındaki açı doksan derece veya daha küçük olsun. Şimdi bu iki çizgi üzerinde herhangi iki nokta seçelim ve bu iki noktayı bir çizgiyle birleştirelim. İki çizgiyi birleştiren bu çizgi on santim olsun. Sonra bu çizgiden daha ileri noktada bir çizgi daha çizelim. Bu çizgi de on beş santim olsun. Dolayısıyla artış miktarımız beş santim olsun. Bu şekilde birbirinden eşit mesafe uzakta sonsuz sayıda çizgi çizdiğimizi düşünelim. Her çizgi bir önceki çizgiden beş santim daha uzun olacaktır. Dolayısıyla mesela onuncu basamaktaki çizgi birinci basamaktaki çizgiyi ve dokuz artış miktarını içerecek ve elli beş santim olacaktır.

Şimdi [i] ya bu sonsuz artışların tamamını kapsayan bir çizgi olur, [ii] ya da olmaz. [ii] İkinci şık imkânsızdır. Çünkü [a] ya bu iki uzamın arasında üzerinde daha uzun bir çizginin var olmadığı bir çizgi var olur, [b] ya da olmaz. [a] Birinci seçenek aralarında çizgilerin farz edildiği iki uzamın kesintisini gerektirir. Çünkü eğer iki uzam kesintiye uğramasaydı son olduğunu farz ettiğimiz çizginin üzerinde bir çizgi daha olması gerekirdi. Eğer iki uzam kesintiye uğrarsa ortaya çelişki çıkar. Çünkü biz sonsuz olduklarını farz etmiştik. [b] İkinci seçenek ise burada diğer bir çizgide meydana gelen dışında bir ekleme olmamasını gerektirir. Bir başka deyişle her ekleme bir çizgide meydana gelir. Dolayısıyla bu eklemelerin her birinin diğerinde meydana geldiği doğrulanmış olur. Her ne zaman bu eklemelerin her birinin diğerinde meydana geldiği doğrulanmış olursa [i] toplamının da bir şeyde meydana geldiğinin doğrulanması gerekir.

44 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 53.
45 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 49-50.

Çünkü üst boyutta, alttaki boyutlarda meydana gelen eklemelerin tamamının bulunması gerekir. Öyleyse bu iki uzamın arasında bu sonsuz eşit eklemelerin tamamını kapsayan tek bir boyutun var olduğunu farz etmek gerekir. Dolayısıyla bu çizgi, iki sınırlayıcı uzam arasında sınırlanmış olmakla birlikte sonsuz olur. Bu ise çelişkidir. Dolayısıyla sonsuz çizginin var olması da imkânsızdır.




**Şekil 5.** Merdiven Delili

Delilin anlatımı bittiğine göre Fahreddin er-Râzî'nin delile dair değerlendirmelerine geçilebilir. Fahreddin er-Râzî delilin takririnden hemen sonra bir eleştiri getirmekte ve bu eleştiriyi cevaplamaktadır. Eleştiri şu şekildedir:

> Bu delil, bu iki uzam arasında farz edilen boyutlarda, o ikisi arasında farz edilen boyutların sonuncusu olan bir boyutun var olduğuna dayanmaktadır. Bunun ispatı ise ancak bu iki uzamın sonlu olduğunun açıklamasından sonra mümkündür. Çünkü şayet o ikisi sonsuz olsaydı kendisinin üstünde boyut olmayan bir boyut olmazdı. Boyut, üstündeki boyutta var olan eklemeleri kapsamaz. Dolayısıyla burada asla bu sonsuz eklemelerin tamamını kapsayan bir boyut olamaz. Öyleyse deliliniz, talep edileni ispat etmeksizin ispatı mümkün olmayan bir mukaddimeye dayanmaktadır. Kısacası şayet sonlu boyutlar farz edersek boyutların sonuncusu olan bir boyut farz etmemiz mümkündür. Ancak bu sonlu boyutlardaki eklemeleri kapsamasından onun sonsuz olması gerekmez. Dolayısıyla iki sınırlayıcı arasında sınırlanmış olmasından çelişki de gerekmez. Şayet sonsuz boyutlar farz edersek, bu boyutların hepsinin sonuncusu olan bir boyut farz etmemiz mümkün olmaz. Ve her ne zaman bunun farz edilmesi mümkün olmazsa bu sonsuz eklemelerin tamamını kapsayan bir boyutun ispatı da mümkün olmaz. Bu iki takdir dolayısıyla delil geçersizdir.[46]

Râzî cevabına ilk olarak sonsuz boyutlar farz edildiğinde bu sonsuz eklemelerin hepsini kapsayan tek bir boyuta işaret etmenin imkânsız olduğunu kabul ederek başlamaktadır. Ancak bu durum, Râzî'ye göre delile zarar vermemektedir. Çünkü buradaki amaç, iki uzamın sonsuz olduğu kabulünün nihayetinde o iki uzamın aslında sonlu olduğu sonucuna götürdüğünü göstermektir. Çünkü [i] ya bu sonsuz eklemelerin tamamını kapsayan bir boyut olur, [ii] ya da olmaz. [i] Eğer varsa üzerinde başka bir boyutun olmaması gerekir. Çünkü eğer üstünde

46 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 50.

bir boyut olursa sonuncu olduğunu farz ettiğimiz boyut, üst boyuttaki eklemeyi kapsamaz. Dolayısıyla bu eklemelerin hepsini kapsayan bir boyut olmaz ve eğer üzerinde bir başka boyut olmazsa iki uzamın kesintiye uğraması gerekir. Bir başka deyişle uzamlar sonsuz değil sonlu olur. [ii] Eğer bu eklemelerin tamamını kapsayan bir boyut olmazsa bu durumda bu eklemelerde kapsanmayan bir boyut olması gerekir. Kapsanmayan bu boyutun ise boyutların sonuncusu olması gerekir. Çünkü eğer boyutların sonuncusu olmasaydı üzerinde bir boyut olurdu ve ilk başta son boyut olduğunu farz ettiğimiz boyut bu üstteki boyut tarafından kapsanan olurdu. Dolayısıyla çelişki ortaya çıkardı.[47]

Özetlenecek olursa Fahreddin Râzî merdiven delilinin tamamıyla ilgili olarak üç problem tespit etmektedir. Mukaddimelerden ikincisine dair problemin çözülebileceğini düşünürken, dördüncü mukaddimeye dair problemin çözülemeyeceğini ya da en azından bunun çözümünün İbn Sînâ tarafından verilmediğini düşünmektedir. Delilin kendisiyle ilgili dile getirilebilecek üçüncü problem de çözümü olan bir problemdir. Sonuç olarak delil kendisi bakımından doğru olsa da mukaddimelerinden dördüncüsü nedeniyle geçersiz olmaktadır.

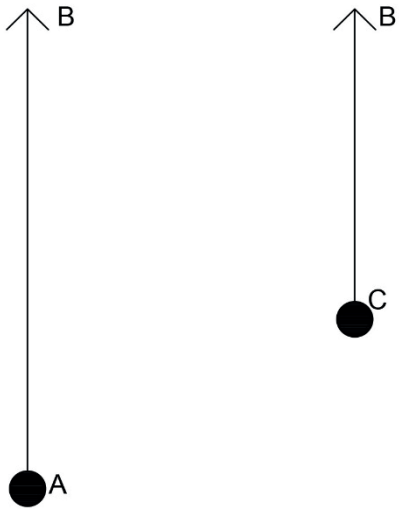
### c. Çakıştırma Delili (Burhan-ı Tatbîk)

İbn Sînâ'nın en yaygın kullandığı delilin çakıştırma delili olduğu söylenebilir. Nitekim bu delili *Uyûnu'l-hikme*, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyyât*[48], *en-Necât*[49] ve *Dânişnâme-i Alâî*'de[50] kullanmaktadır. Çalışmada gösterileceği üzere Râzî tarafından geçerli olarak görünen tek delilin İbn Sînâ'nın *el-İşârât* gibi geç dönem eserlerinde olmaması da dikkat çekici bir husustur. Delilin söz konusu eserlerdeki anlatıları özü itibariyle aynıdır. Ancak çalışmada Râzî'nin üzerine şerh yazmış olması dolayısıyla *Uyûnu'l-hikme'*deki anlatı merkeze alınacaktır. Bu delil, aslında daha önce Kindî tarafından kullanılan bir delilin geliştirilmiş versiyonudur. Kindî delilinde sonsuz bir cisim farz etmekte daha sonra bu cisimden bir parça almaktadır. Sonra aldığı bu parçayı sonsuz cisme geri eklemektedir ve parçanın kendisinden alındığı cisimde meydana gelen değişiklik ihtimalleri üzerinden sonsuz cismin mümkün olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.[51] Her ne kadar Kindî cisim üzerinden ilerlese de İbn Sînâ'daki hâliyle çakıştırma delili daha önce ifade edildiği üzere kapsamı itibariyle diğer iki delilden daha geniştir. Bu husus İbn Sînâ'nın delile girişinden açıkça anlaşılmaktadır: "Herhangi bir cismin, ister doluluk ister boşluk olsun herhangi bir boyutun ve doğal tertip sahibi olan sayıların bilfiil sonsuz olması mümkün değildir."[52] Dolayısıyla konumuzla doğrudan ilişkili olmamakla birlikte bu delil öncekilerden fazla olarak doğal tertip sahibi sayıların da sonsuz olarak bilfiil var olamayacağını kanıtlamaktadır. İlk

47 Fahreddin Er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*, 50-51.
48 İbn Sînâ, *Fizik 2*, 50.
49 İbn Sînâ, *en-Necat*, 129-130.
50 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 204-206.
51 Kindî'nin kanıtının detaylı bir incelemesi için bk. Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk*, 39-43. Ayrıca bk. Richard B. Davis, "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi's First Philosophy", *Auslegung* 21/1 (1996), 1-18.
52 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/49.

önce yine İbn Sînâ'dan doğrudan delilin metni aktarılacak daha sonra ise Râzî'nin takririyle birlikte delilin anlatımı yapılacaktır:

> […] her sonsuz içerisinde bir sınır [A] farz etmek mümkündür, bir yönde ondan daha uzak bir sınır [C] daha farz etmek de mümkündür. Şimdi biz iki sınırı birleştiren [AC] boyutunu, sonsuza doğru [B] giden bir şekilde düşündüğümüzde; ikinci sınırdan başlayan [CB] -vehimde- birinci sınırdan başlayanla [AB] çakıştırılsaydı a) ya ona paralel olurdu ve eşit olurdu ve birisi diğerinden daha fazla olmazdı b) ya da daha fazla olurdu.
> a) Bir şeye [AB doğrusuna] çakıştırıldığında ondan daha uzun olmayan her [CB doğrusu], ondan ne daha kısa ne de daha uzun ise ve [bununla birlikte] ikinci sınırdan uzaklaşan [CB] doğrusuna eşit olan her [doğru], ilk sınırdan uzaklaşan [AB] doğrusuna eşit olandan daha kısa ise bu durumda eşit [olduğu varsayılan CB] daha kısa olur. Bu ise çelişkidir.
> b) Eğer [AB] uzun olursa o sonludur ve dolayısıyla fazlalık sonludur. Dolayısıyla bütün sonludur. Öyleyse dolulukta ya da boşlukta sonsuz bir boyut farz etmek mümkün değildir. Doğal bir düzene sahip sayı dizilimleri hakkında da durum böyledir. Doğrusu sonsuz şeyler yoklukta bulunurlar ve onlar varlık kuvvesine sahiptirler. Ancak bu şeylerden varlıkta meydana gelen her şey ise sonludur.[53]




**Şekil 6.** Çakıştırma Delili

Fahreddin er-Râzî'nin anlatımından[54] yardım alarak delili şu şekilde düşünebiliriz: Sonsuz bir çizgi [CB] farz edelim. Onda bir başlangıç noktası olsun [C]. Dolayısıyla bu çizgi bu başlangıç ya da kesim noktasından [C] sonsuza [B yönüne] doğru uzanan sonsuz bir çizgidir. Bu çizgiye başlangıç tarafından bir karış [AC] ekleyelim. Dolayısıyla yeni elde ettiğimiz çizgi

53 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/49.
54 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/49-50.

[AB olsun], ilk çizgiye [AB] ilave bir karışla birlikte diğer sonsuz bir çizgi oldu. Bu yeni çizgimiz [AB], ilk çizgiden [CB'den] bir karış miktarı [AC] kadar fazladır. Şimdi kısa olan ilk çizgiyi [CB] sonlu tarafından uzun olan çizgiyle [AB] çakıştıralım.

Bu durumda [i] eğer yeni çizgide [AB] fazlalık ortaya çıkmazsa; fazla olanın [AB], eksik olana [CB] eşit olması gerekir. Bu imkânsızdır. [ii] Eğer [AB'de] fazlalık ortaya çıkarsa; kısa olan [CB] kesintiye uğrar ve dolayısıyla sonlu olur. Uzun olan çizgi [AB], sonlu olandan [CB'den] bir karış [AC] kadar fazlaydı. Dolayısıyla sonlu olan ile birlikte olan sonlu [CB+AC=AB], sonlu olur.

Fahreddin er-Râzî bu delille ilgili olarak on iki adet soru sormakta ve hepsini cevaplamaktadır. Râzî'nin bu sorularına geçmeden önce metnin açıklamasında yaptığı bir tartışmaya yakından bakmak faydalı olacaktır. Çünkü bu tartışma aslında delilin sınırlarıyla doğrudan ilgilidir. Râzî bu tartışmada kelâmcıların delile yaklaşım biçimini incelemektedir. Tartışmaya geçmeden önce belirtmek gerekir ki Râzî kelâmcılar ve filozoflar arasındaki tartışmada filozofları haklı ve kelâmcıların tutumunu garip bulmaktadır. Buna göre bazı insanlar sonsuz cisimleri kabul etmektedirler. Râzî bu insanları kenara bırakmakta ve sonsuz cismi kabul etmeyen kelâmcılara geçmektedir. Kelâmcıların çoğu cisimlerin sonsuz olduğunu reddetmekle birlikte âlemin dışında boş hayyizlerin sonu olmadığını da iddia etmektedirler. Râzî'ye göre gariplik de tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü çakıştırma delili, sonsuz cismi reddettiği gibi sonsuz boşluğun varlığını da reddetmektedir. Râzî'ye göre kelâmcıların sonsuz cisim ve sonsuz boşluğu ayrıştırmada dayandıkları tek husus, cisimlerin var olan zatlar olmasına rağmen, boş hayyizlerin salt olumsuzlama ve sırf yokluk olmalarıdır. Buna göre cisimler var olan zatlar oldukları için çakıştırmaya, fazlalık ve eksikliğe konu olmaktadırlar. Ancak boş hayyizler salt olumsuzlama ve sırf yokluk oldukları için çakıştırma, fazlalık ve eksiklik ile nitelenememektedir. Râzî'ye göre ise cisimler ve boş hayyizler arasında yapılan bu ayrıştırma iki gerekçeden ötürü zayıftır.

Râzî'ye göre [a] ilk olarak boş hayyizler, salt yokluk ve sırf olumsuzlama değildir. Çünkü kelâmcılar boş hayyizleri birçok sıfatla nitelemektedirler. Bu nitelikler ise varlıksal sıfatlardır. Çünkü [i] kelâmcılara göre âlem belirli bir hayyizde meydana gelmiştir ve bu hayyizden başka hayyizlere intikali mümkündür. Dolayısıyla bu hayyizlerin her biri kendinde diğer hayyizlerden ayrışmak zorundadır. [ii] Yine kelâmcılar bu boşluğu küçüklükle, büyüklükle, yüzeyle ve miktar ile nitelemektedir. Ancak bu sıfatlarla nitelenen bir şey salt yokluk olamaz. [iii] Ayrıca kelâmcılar; üstteki, alttaki, sağdaki, soldaki, önde ve arkadaki hayyizlerin zorunlu olarak birbirlerinden farklı olduğunu iddia etmektedirler. Ancak salt yokluk ve sırf olumsuzlamada bu ayrışma meydana gelmez. [iv] Son olarak bu hayyizlere duyu ile işaret edilebilmektedir ve onlara hareketle yönelmek mümkündür. Ancak bu ikisi de salt yokluk için mümkün değildir. Bu dört yönle sırf boşluğun aslında var olan boyutlar olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla kelâmcıların zikrettikleri fark iptal olmakta ve delil boşluğun sonluluğunda da geçerli olmaktadır.

[b] İkinci olarak diyelim ki kelâmcıların iddia ettiği gibi bu boşluk, salt yokluk olsun. Kelâmcılar bununla birlikte bu boşluğu sonsuz olmakla, büyüklük ve küçüklükle nitelemekte ve onun hakkında yüzeyle ve miktarla hükmetmektedir ve son olarak duyuyla işaret etmektedirler. Şimdi bu durumda boşluğun madum olması, bu vasıflarla nitelenmesini engellemiyorsa aynı şekilde mertebeler bakımından çakıştırma delilinin imkânıyla da nitelenmesini engellememesi gerekir. Bir başka deyişle boşluk madum olmakla birlikte diyelim ki miktarla nitelenebiliyorsa aynı şekilde çakıştırma deliliyle de nitelenebilir. Dolayısıyla çakıştırma delili, boşlukta da geçerli olur. Sonuç olarak Râzî'ye göre kelâmcıların doluluk ve boşluk arasında zikrettikleri fark geçersizdir.[55]

Peki İbn Sînâ'dan alıntılanan metinde sonsuzun yoklukta olduğunun söylenmesinin anlamı nedir? Nitekim yokluk da salt olumsuzlamadır. Dolayısıyla sonsuz olan şeylerin yoklukta olduğu nasıl söylenebilir? Çünkü filozoflar yokluğun şey olmadığı hususunda kararlıdırlar. Râzî bu soruya ibarenin anlamını netleştirerek cevap vermeye çalışmaktadır: "Bu sözden kasıt şudur: hâdislerin hudûsunun imkânı, imkânın bittiği ve imkânsızlığın meydana geldiği bir sınırda son bulmaz. Şeyh, bu ibareyle bu anlamı kastetti."[56] Bir başka deyişle sonsuz, imkânsız değildir; aksine imkân hâlindedir. Ancak varlığa girdiğinde sonsuz olması mümkün değildir.

Kelâmcılar ve filozoflar arasındaki bu tartışmadan sonra Fahreddin er-Râzî'nin sorduğu ve cevapladığı on iki soruya geçilebilir. Râzî ilk olarak soruları ve sonra cevapları sıralamaktadır. Ancak takip kolaylığı olması açısından cevaplar ilgili sorudan hemen sonra verilecektir.[57]

[1] İlk soruya göre uzun olan çizginin kısa çizgiyle çakıştırılması ancak iki yolla mümkündür. Ya eksik çizgiyi ucu, uzun çizginin ucuna ulaşana kadar çekeriz. Ya da uzun çizgiyi ucu, kısa çizginin ucuna ulaşana kadar iteriz. Ancak çekmek ve itmek yalnızca kendisinden çekilen ve kendisine itilen yanlar sonlu olduğunda düşünülebilir. Çünkü sonsuz olmaları durumunda itilen ve çekilen boş bir yer olmaz. Dolayısıyla bu iki çizginin sonlu olması gerekir. Sonuç olarak sonlu çizgiyi sonlu çizgiyle ispat etmiş olduğumuz için kısır döngü ortaya çıkar.

Râzî, bu soruya cevabında çakıştırma için çekmeye ve itmeye ihtiyaç duyulmadığını iddia etmektedir. Aksine delilin aklî mertebeler bakımından çakıştırma üzerine bina edilmesi yeterlidir. Bir başka deyişle uzun çizgiden ilk karış, kısa çizgiden ilk karışla, ikinci karış ikinci karışla şeklinde bir çizgideki karışı diğer çizgideki karışla karşılamak yeterlidir. Bunun için de itme ve çekmeye ihtiyaç duyulmamaktadır. Dolayısıyla delil aslında şöyle bir hâl almaktadır:

> […] [i] ya fazlalık toplamında meydana gelen mertebelerden her bir mertebenin karşılığında eksiklik toplamında ona eşit olan bir mertebe meydana gelir; [ii] ya da böyle olmaz. [i] Eğer birincisiyse fazla olanın eksik olana eşit olması gerekir. [ii] Eğer ikincisiyse bu durumda eksiklik toplamı sonlu olur ve fazlalık da sonludur. Dolayısıyla kuşkusuz toplam sonlu olur.[58]

55 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/58-59.

56 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/61.

57 Sorulara ve cevaplara ayrı ayrı atıf yapılmayacaktır. Sorular için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/50-53. Cevaplar için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/53-57.

58 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, 2/53-54.

Peki bu sürecin aynısını sayılara uygularsak sayıların da sonlu olması gerekmez mi? Râzî'ye göre cisimler ve sayılar arasındaki temel bir fark nedeniyle gerekmez. Sonsuz cisim var olduğunda sonsuz bir şey var olmuş olur. Dolayısıyla çakıştırma delili gerekir. Sayıların ise ne hariçte ne de zihinde varlığı vardır. Hariçte olmadığı açıktır. Zihinde olmamasına gelince zihin, sonsuzu tafsili olarak bulundurmaya güç yetiremez. Dolayısıyla çakıştırma delili sonsuz sayılara uygulanamaz. Sonuç olarak çakıştırma delili sayıların sonsuzluğuna engel değildir.

[2] İkinci soru da aslında sayılar için gündeme getirilen sorunun nefislere uygulanmasından ibarettir: Filozoflara göre bedenden ayrık olan nâtık nefisler sonsuzdur. Bununla birlikte nefislerde fazlalık ve eksiklik söz konusudur. Şimdi bu zamandan yüz sene öncesinde var olan nefisler [A grubu], sayıca bu zamanda var olan nefisler toplamından [B grubu] bu yüzyılda meydana gelen nefisler sayısınca [B-A] azdır. Eğer eksik olanın toplamı [A grubu] fazla olanın toplamı [B grubu] kadarsa fazla olan eksik olana eşit olur. Bu ise çelişkidir. Eğer [A grubu] ondan [B grubundan] az ise eksik olanın toplamının sonlu olması gerekir. Fazlalık da sonludur. Dolayısıyla filozoflara göre sonsuz olduğu hâlde nefisler sonlu olmaktadır.

Râzî soruya, filozoflara göre nâtık nefisler için ne doğal olarak ne de konum bakımından tertip olduğu şeklinde cevap vermektedir. Dolayısıyla nâtık nefislere sonsuzun girmesi imkânsız değildir. Birinci soruya verilen cevaptan hatırlanacağı üzere delilin uygulanabilmesi için karşılama gerekmektedir. Nâtık nefisler bir tertip sahibi olmadığı için A grubu ile B grubu makul bir şekilde birbirine kıyaslanamamaktadır.

[3] Üçüncü soru da önceki iki soruda yapılan hamlenin hareketlere uygulanmasından ibarettir. Buna göre tufan zamanından ezele kadar olan geçmiş hâdisler [A grubu], bu zamanımızdan ezele kadar olan geçmiş hâdislerden [B grubu] tufan zamanı ile bu zamanımız arasındakiler miktarınca [B-A] daha azdır. Bu durumda bu delil onlar için de geçerlidir. Dolayısıyla filozoflar kabul etmediği hâlde hâdislerin bir başlangıcı olması gerekir.

[6] Üçüncü soruya benzer olarak altıncı soruya göre ezelden tufan zamanına kadar geçen müddet, ezelden bu zamana kadar geçen müddetten tufan zamanıyla bu zaman arasındaki kadar azdır. Öyleyse bu müddette çakıştırma delili uygulanır. Dolayısıyla şimdiye kadar geçen müddetin bir başlangıcı olur. Sonuç olarak ezelinin bir başlangıcı olur. Bu ise çelişkidir.

[7] Yine üçüncü soruya benzer olarak yedinci soruya göre, hâdislerin hudûsunun sıhhati için bir başlangıç olsaydı, bu başlangıçtan önce meydana gelen şey, zâtî imkânsızlık olurdu. Dolayısıyla âlemin zâtî imkânsızlıktan zâtî imkâna intikal etmiş olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla hâdislerin hudûsunun sıhhatinin bir başlangıcı yoktur. Bu öncüller temelinde, tufandan ezele kadar olan hâdislerin hudûsunun sıhhati, ezelden bu zamana kadar olanların sıhhatinden tufan zamanı ve bu zaman arasındaki miktarınca azdır. Dolayısıyla çakıştırma delili gündeme gelir. Sonuç olarak hâdislerin hudûsunun sıhhatinin bir başlangıcı olması gerekir. Bunun ise imkânsız olduğu açıklanmıştı.

Râzî bu üç soruya cevabında her biri ve hepsi arasında bir ayrım yapmaktadır. Eksiklik ya da fazlalık ile hükmedilen şeyin geçmiş hâdislerin her biri olduğunu; hepsi olmadığını iddia

etmektedir. Kendisine fazlalık ve eksiklik ile hükmedilenin var olması gerekir. Hâdislerin toplamı ise ne hariçte ne de zihinde vardır. Hariçte olmamasının nedeni dışta olan şeyin her zaman tek bir hâdis olmasıdır. Zihinde olmamasının nedeni ise zihnin sonsuzu tafsili olarak bulundurmaya güç yetirememesidir. Râzî bu soruya verdiği cevapta ayrıca boyutlar ve illetlerle hâdislerin farkına da işaret etmektedir. Çakıştırma delili hâdislerin aksine boyutlara uygulanabilir. Çünkü boyutların parçalarının tamamı mevcuttur. Ayrıca illetlere de uygulanabilir. Çünkü illet malûlle birlikte meydana gelir. Eğer sonsuz illetler ve malûller farz edersek hepsinin bir anda meydana gelmesi gerekir. Bu durumda da bu toplam üzerine fazlalık ve eksiklikle hükmedilebilir. Dolayısıyla bu toplam çakıştırma deliline konu olur.

[4] Dördüncü soru da işleyişi bakımından öncekilerle aynıdır. Buna göre Allah'ın ezelden içinde bulunduğumuz zamana kadar olan varlığının devamı, O'nun varlığının ezelden tufana kadar olan devamından tufan ile bu zamanın arasındaki kadar daha fazladır. Öyleyse zikredilen bu delil onda da geçerlidir. Bu ise Allah Teâlâ'nın varlığının devamının bir ilki ve başlangıcı olmasını gerektirir. Bu ise imkânsızdır.

Râzî, soruya cevabında Allah'ın varlığının devamının anlamını netleştirmektedir. Buna göre Allah'ın varlığının ezelden ebede kadar olan devamlılığı, ardışık birbirini takip eden sayılar değildir. Cisimlerin aksine Allah'ın varlığının devamı, bütün açılardan tek bir şeydir. Cismin ise her bir parçası diğer parçasından başkadır.

[5] Beşinci soruya göre, binin sonsuz kere katlanması, iki binin sonsuz kere katlanmasından azdır. Diğerinden az olan şey sonludur. Dolayısıyla sonsuz olanın sonlu olması gerekir. Bu ise imkânsızdır.

Râzî'ye göre bu sayıların ne dışta ne de zihinde varlığı vardır. Akılda hazır olan yalnızca sonsuzun anlamının katlamanın anlamına izafetidir. Bu ise cisimlerin ve illetlerin aksine ancak bir anlamın başka bir anlama izafetidir. Cisimler ve illetler ise dışta vardır.

[8] Sekizinci soruya göre şeylerden sonlu bir toplam farz edilmektedir. Allah'ın malumatı bu sonlu toplam olmaksızın, bu sonlu toplamla olan malumatından daha azdır. Eksik olan sonludur ve fazlalık da sonludur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın malumlarının toplamı sonlu olmaktadır. Bu ise hem filozoflara göre hem de kelâmcılara göre yanlıştır.

[9] Dokuzuncu soruya göre sekizinci soruda olduğuna benzer şekilde her ikisi de sonsuz olmakla birlikte Allah Teâlâ'nın malumatı makdûratından fazladır. Dolayısıyla çakıştırma delili bu iki gruba uygulanabilir.

Râzî bu iki soruya aynı cevabı vermektedir. Buna göre ilim tektir. Çoğalma ancak müteallikerde, nispetlerde ve izafetlerdedir. Bunların ise dışta varlığı yoktur. Dolayısıyla delil onlara uygulanamaz.

[10] Onuncu soru aslında geçmiş hâdisler hakkındaki sorunun gelecek hâdislere uygulanmasından ibarettir. Buna göre tufan vaktinden sonu olmayan ebede kadar olan hâdislerin hudûsunun imkânı, şu andan sonu olmayan ebede kadar olan hâdislerin sıhhatinden fazladır. Bu durumda çakıştırma delili uygulanır. Dolayısıyla bu imkân için başka bir ispat gerekir. Bu

ise imkânsızdır. Nitekim hiç kimse bunun mümkün olduğunu iddia etmemiştir. Çünkü aksi takdirde bu kesim noktasının meydana gelmesinde bir şeyin zâtî imkândan zâtî imkânsızlığa dönmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır.

Râzî bu soruya cevabında gelecek zaman sıhhatinin, cisimlerin ve illetlerin aksine ne tekler bakımından ne de toplam bakımından şimdiki zamanda var olduğunu iddia etmektedir.

[11] On birinci soruya göre, sürekli artan biçimde birden sonsuza kadar olan bir sayıyı tek bir toplam [A] olarak alalım. Yine sürekli artan biçimde sonsuza kadar olan bir sayıyı diğer bir toplam [B] olarak alalım. Bu ilk mertebe toplamından olanın ilk mertebesini [A1] şu [diğer] toplamın ilk mertebesiyle [B1] karşılayalım, bunun ikincisini [A2] şunun [B2] ikincisiyle karşılayalım ve böyle ilerlediğini farz edelim. Eğer A toplamında fazlalık ortaya çıkmazsa fazla olan A toplamı eksik olan B toplamına eşit olur. Eğer A'da fazlalık ortaya çıkarsa artış mertebelerinin sonunda bir sonuncu olması gerekir. Dolayısıyla artma yönünde sayıların bir sonu olması gerekir. Bu ise bedihî olarak imkânsızdır.

[12] On ikinci soru bir önceki sorunun aksine sayıların artma yönünde değil, eksilme yönünde düşünülmesinden ibarettir. Buna göre, bir; ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün ise dörtte biridir. Bunun oransal şeylerde bu şekilde sonsuzca devam ettiği farz edilsin. Şimdi bu oranların toplamı ondan on mertebenin düşürülmesiyle birlikte, bu düşürülmenin olmadığı toplamdan daha azdır. Dolayısıyla bu oranların toplamının sonsuz olduğu açıklanmasına rağmen sonlu olması gerekir. Bu ise çelişkidir.

Râzî'nin bu iki soruya cevabına göre bu nispetlerin ve izafetlerin dışta varlığı yoktur. Dolayısıyla onlar hakkında illetler ve boyutların aksine fazlalık ve eksiklikle hükmetmek mümkün değildir. Çünkü illetler ve boyutlar vardır. Dolayısıyla sayılar ve oranlara çakıştırma delilinin uygulanması mümkün değildir.

Toparlanacak olursa Râzî'nin eleştirilere cevap verirken kendisine dayandığı beş öncül olduğu söylenebilir: [1] İlk olarak çakıştırma delili aklî mertebeler bakımından çakıştırma üzerine bina edilmiştir. [2] İkinci olarak delil doğal olarak ya da konumda sıralama sahibi varlıklar için geçerlidir. [3] Üçüncü olarak incelenen şeylerde, her biri ile tamamı arasında bir ayrım yapılmalıdır. [4] Dördüncü olarak delilin geçerli olabilmesi için dikkate alınan şeylerin ardışık olması gerekir. [5] Son olarak delilde dikkate alınan şeylerin dışta var olması gereklidir. Bu öncüller çerçevesinde Râzî, çakıştırma deliline yöneltilen itirazların geçersiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre, delilin dayandığı mantıksal yapı dikkate alındığında, yapılan itirazlar ya yanlış bir zemine oturmakta ya da delilin temel dayanaklarını göz ardı etmektedir. Bu bağlamda Râzî delilin başarılı bir şekilde doğada bilfiil sonsuzun bulunmadığını ispatladığını düşünmektedir. Nitekim delile yöneltilen 12 itirazın, yukarıda sıralanan beş öncülden en az birini dikkate almadığı için gündeme geldiği görülmektedir. Râzî'ye göre, bu öncüller bütüncül bir şekilde ele alındığında, yapılan eleştirilerin herhangi bir geçerliliği kalmamaktadır. Ancak burada önemli bir nokta da itirazları yönelten kişilerin mutlaka doğada bilfiil sonsuzun var olduğunu savunmadıklarıdır. Bir başka deyişle muhataplar, doğada bilfiil sonsuzun varlığına

inanıyor olmaktan ziyade, çakıştırma delilinin bunu ispatta yetersiz kaldığını öne sürüyor olabilirler. Dolayısıyla, tartışma doğrudan bilfiil sonsuzun mümkün olup olmadığı üzerine değil, bu tür bir sonsuzluğu reddetmek için kullanılan delilin geçerliliği üzerine odaklanmaktadır. Sonuç olarak muhatapları delilin doğada bilfiil sonsuzluğu ispatta yetersiz kaldığını düşünürken Râzî delilin başarılı bir şekilde doğada bilfiil sonsuz olmadığını gösterdiğini iddia etmektedir.

## Sonuç

İbn Sînâ, doğal olarak bilfiil sonsuzun imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte sonsuzun imkânsız olması için sıralama sahibi olmasını ve parçalarının bir arada bulunmasını şart koşmaktadır. Cismin sonsuzluğuyla ilgili olarak üç adet delil kullanmaktadır. Bunlardan hizalama ve merdiven delilleri doğrudan cismin sonsuzluğunu reddetmek içinken; çakıştırma delili daha geniş bir çerçeveye sahiptir. Ancak ortak paydaları itibariyle her üç delil de cismin bilfiil sonsuzluğunu reddetmektedir. Fahreddin er-Râzî ise bu delillerden ikisini eleştirmektedir. Buna göre hizalama delili için iki soru sormaktadır. Bunlardan ilkini cevaplarken ikincisini cevaplamamaktadır. Dolayısıyla ikinci sorunun aslında Râzî'nin delile dair eleştirisi olduğu iddia edilebilir. Bu delil ayrıca İbn Sînâ'nın kendi doğa anlayışıyla uyumsuz olması bakımından da eleştirilebilir. Merdiven delili söz konusu olduğunda Fahreddin er-Râzî delilin mevcut hâliyle geçersiz olduğunu açıkça ifade etmektedir. Delilin dört mukaddimesinden sonuncusu, bir başka delille desteklenmediği sürece Râzî'ye göre geçersizdir. Sonuncu delil olan çakıştırma delili ise Fahreddin er-Râzî'nin kabul ettiği bir delil olarak görünmektedir. Nitekim delille ilgili birçok soru sormakta ve hepsini cevaplamaktadır. Hatta bazı kelâmcılar ve filozofların delil hakkindeki farklı iddialarını değerlendirmekte ve filozoflara hak vermektedir. Buna göre çakıştırma delili doluluğun sonsuzluğunu reddettiği gibi boşluğun sonsuzluğunu da reddetmektedir. Sonuç olarak Fahreddin er-Râzî'ye göre delillerden yalnızca çakıştırma delili geçerlidir ve bu delil hem boşluğun hem de doluluğun sonlu olmak zorunda olduğunu göstermektedir.

**Teşekkür:** Çalışmanın ilk halini okuyup görüş ve önerilerini paylaşan hocam Prof. Dr. Eşref ALTAŞ'a teşekkür ederim.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014), 51-116.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2017.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Davis, Richard B. "Time, Infinity, and the Creation of the Universe: A Study in Al-Kindi's First Philosophy". *Auslegung* 21/1 (1996), 1-18.

Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülün İptali Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.

Euclid. *The Thirteen Books of the Elements, Vol. 1: Books 1-2*. çev. Thomas L. Heath. New York: Dover Publications, 2nd. edition., 1956.

Fahreddin er-Râzî. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdıkli't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1415.

Fahreddin Er-Râzî. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Felsefe ve İrfân*. Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005.

Fidan, Furkan. *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-me'âd". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik, 2013.

İbn Sînâ. *en-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Sînâ. "Fî hakîkati mâ lâ nihâyet lehü". *Lettre au Vizir Abû Sa'd*. ed. Yahya Michot. 27-36. Beyrut: Les Êditions al-Bouraq, 2000.

İbn Sînâ. *Fizik 1*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Sînâ. *Fizik 2*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *The Physics of The Healing*. çev. Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009.

İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.

Kindî. "İlk Felsefe Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik, 2014.

Lammer, Andreas. "Two Sixth/Twelfth-Century Hardliners on Creation and Divine Eternity: Al-Šahrastānī and Abū l-Barakāt al-Baġdādī on God's Priority over the World". *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, 233-278.

Lear, Jonathan. "Aristotelian Infinity". *Proceedings of the Aristotelian Society* 80 (1979), 187-210.

McGinnis, Jon. ""Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna". *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010).

McGinnis, Jon. "Avicenna's Natural Philosophy". *Interpreting Avicenna*. ed. Peter Adamson. New York: Cambridge University Press, 2013.

Philoponus. *Against Proclus On the Eternity of World 1-5*. çev. Michael Share. London: Bristol Classical Press, 2004.

Zarepour, Mohammad Saleh. "Avicenna on Mathematical Infinity". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102/3 (2020), 379-425.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 237-261
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1598232
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# 16. Yüzyıl Portekiz Kroniklerindeki Müslüman Algısı Üzerine Bazı Tespitler

# Some Observations on the Perception of Muslims in 16th Century Portuguese Chronicles

Hava Önalan[1]

**ÖZ**

On altıncı yüzyıl Portekiz kronikleri coğrafi keşifler dönemini epik bir dille anlatırken, Müslümanlara ve İslamiyet'e yönelik nefret söylemleriyle de dikkat çekmektedir. Bu kroniklerde Hz. Muhammed'in hayatı ve İslamiyet, genellikle taraflı ve küçümseyici bir üslupla ele alınmıştır. Portekiz'in Hindistan'daki faaliyetleri Müslüman devletlerle yalnızca ekonomik rekabeti değil, dinî çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Mekke, Medine ve Cidde gibi İslam dünyasının kutsal şehirlerini tahrip ederek Hz. Muhammed'in naaşını kaçırmaya yönelik emellere dair planlar, ayrıntılı bir biçimde kaleme alınmıştır. Müslümanlar genellikle "Muhammed'in takipçileri" ya da "yanlış dinin mensupları" gibi ifadelerle aşağılanmış; Mekke, Medine ve Cidde ise "tahrip edilmesi gereken yerler" olarak betimlenmiştir. Afonso de Albuquerque (ö.1515) ve diğer Portekizli liderlerin yazışmalarında, bu şehirleri yıkma planlarının açıkça dile getirildiği görülmektedir. Portekiz, ekonomik çıkarlarını koruma amacıyla Müslüman devletler arasındaki çatışmaları desteklemiş ve bu zayıflıkları, lehine kullanmıştır. Dönemin kronik yazarları, İslamiyet'i bir "sapkınlık" olarak tanımlarken Hıristiyanlığı yücelten bir anlatımı tercih etmişlerdir. Kronikler, Portekiz'in dinî ve siyasi söylemlerini yansıtmanın yanı sıra iki din arasındaki gerilimli ilişkiyi ve bu ilişkinin ekonomik, politik ve kültürel bağlamlarını anlamak için önemli birer belge niteliği taşımaktadır. Bu makale; on altıncı yüzyılda yaşanan Müslüman-Hıristiyan çatışmasını, dönemin Portekizli kronik yazarlarının gözünden anlatmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslamiyet, Müslüman, Hıristiyan, Portekiz, 16. Yüzyıl, Hz. Muhammed

**ABSTRACT**

The sixteenth-century Portuguese chronicles, while narrating the Age of Discoveries in an epic tone, are also notable for their hate speech against Muslims and Islam. In these chronicles, the life of Prophet Muhammad and Islam are often depicted in a biased and disparaging manner. Portugal's activities in India not only brought economic rivalry with Muslim states but also intensified religious conflict. Plans to destroy sacred cities of the Islamic

[1]**Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Hava Önalan (Dr.),
Bağımsız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye
E-posta: havvaonalan@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7759-1142

**Başvuru/Submitted:** 08.12.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 10.02.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 13.02.2025
**Kabul/Accepted:** 21.02.2025

**Atıf/Citation:** Önalan, Hava. Some Observations on the Perception of Muslims in 16th Century Portuguese Chronicles. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 237-261. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1598232

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

world, such as Mecca, Medina, and Jeddah, and to desecrate Prophet Muhammad's tomb, were documented in detail. Muslims were frequently derided with terms like "followers of Muhammad" or "adherents of a false religion", while Mecca, Medina, and Jeddah were described as "places that must be destroyed." In the correspondence of Afonso de Albuquerque and other Portuguese leaders, explicit plans to demolish these cities are evident. To protect its economic interests, Portugal supported conflicts among Muslim states and exploited these divisions to its advantage. Chroniclers of the period portrayed Islam as "heresy" and favored a narrative that exalted Christianity. Chronicles not only reflect Portugal's religious and political discourses but also serve as critical documents for understanding the tense relationship between the two religions and its economic, political, and cultural contexts. This article aims to depict the Muslim-Christian conflict of the 16th century through the perspective of the Portuguese chroniclers of the period.
**Keywords:** Islam, Muslims, Christianity, Portuguese, 16th Century, Prophet Muhammad

## EXTENDED ABSTRACT

The sixteenth century was a period during which the concepts of spices, trade, and imperial dominance gained immense significance, and the competition among major powers intensified. In this era, the struggles for control of maritime routes and economic resources extended beyond trade, encompassing religious, cultural, and political conflicts. The Ottoman Empire, seeking to extend its Mediterranean victories to the Indian Ocean, found its place in a setting marked by competition between galleys and galleons. As the leading power of the Islamic world, the Ottomans aimed to defend the holy lands and maintain control over vital sea routes. This period witnessed a series of violent clashes between the Cross and the Crescent. Conflicts in the Red Sea, Indian Ocean, and Persian Gulf were often portrayed in contemporary sources with exaggerated expressions or inflammatory rhetoric.

Catholic Portugal, in its pursuit of control over Eastern trade routes, also viewed the spread of Christianity in these regions as a key mission. By reaching India and securing control over the spice trade route, the Portuguese sought not only economic gain but also the spread of Catholicism and the establishment of Christian dominance in the East. However, this mission led to significant religious and political tensions, particularly with powerful Muslim states such as the Mamluks and the Ottomans. Portuguese chronicles frequently presented these struggles from a biased perspective, shaped by deep-seated prejudices against Islam. Historians such as João de Barros, Diogo do Couto, Gaspar Correia, and Fernão Lopes de Castanheda celebrated only Portuguese victories and the successes of their commanders, while framing their depictions of Islam and Muslims in ways that emphasized Christian superiority and lacked objectivity.

The hate speech found in these works was often directed at the life and teachings of Prophet Muhammad. Portuguese writers employed derogatory terms, such as "false prophet", to describe Muhammad, portraying him as a heretical and misguided figure. Given the religious and political context of the time, it is evident that these portrayals were deliberately crafted to reflect a biased viewpoint. Writers like João de Barros and Damião de Góis sought to depict Muhammad as a heretical leader, and such narratives can be interpreted not only as attacks on a religious figure but also as attempts to justify Portugal's colonial mission.

Portuguese hostility toward Islam intensified after the capture of the port of Jeddah. Aiming to reach and control the holy cities of Mecca and Medina, the Portuguese began to take increasingly radical actions. Allegations, such as plans to steal the remains of Prophet Muhammad, reflected the discomfort Portuguese colonial authorities felt regarding Jerusalem being under Muslim control. However, these plans proved unsuccessful and only served to create more enemies. Portuguese governors in India, following royal directives, sought to eliminate Muslim presence in the region. In this context, the Portuguese efforts in the Red Sea and their plans to desecrate Prophet Muhammad's tomb were ultimately thwarted. This failure only further fueled Portuguese animosity, and ships sent from India began to explore new maritime routes. Based in Goa, the Portuguese state occasionally exploited the rivalries between Muslim states to its advantage. One such strategy involved establishing friendly relations, gaining trust, and then betraying that trust to inflict harm. This tactic was not only aimed at achieving economic gain but also at expanding Portugal's political influence.

The aim of this article is to explore how the perception of Muslims was shaped in Western literature, particularly in a period when Portuguese sources were underutilized in Turkish scholarship. These observations will be presented in the form of direct translations, without intervention, and the expressions related to Muslims in the Portuguese chronicles will be examined, sometimes supported by Portuguese archival documents. The relationships with Muslims in regions spanning from the Red Sea to the Indian Ocean will be analyzed in detail in the context of religious factors. In this context, we can assert that the perception of Islam created by the Portuguese and the gaps in their historical narratives hold great significance in contemporary historiography.

## Giriş

İber Yarımadası'nın iki büyük devleti olan İspanya ve Portekiz arasındaki rekabet, 7 Haziran 1494 tarihinde Kastilya-Aragon Krallığı ve Portekiz Kralı II. João (1455-1495) arasında imzalanan Tordesillas Anlaşması'yla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu anlaşmaya göre Yeşil Burun Adaları'nın üç yüz yetmiş fersah batısı, iki ülkenin yapacağı keşifler için sınır kabul edilmiştir.[1] Anlaşma; çizilen sınırın batısında yer alan keşfedilmiş ya da edilecek tüm yerlerin İspanya hakimiyetinde olmasını, sınırın doğusunda yer alan yerlerin ise Portekiz hakimiyetinde kalmasını taahhüt ediyordu. Bu durum, Avrupalı devletlerin nezdinde olumlu karşılanmamakla birlikte bazı sorunları da beraberinde getirmiştir. Avrupa'da toprak kavgaları ve saltanat savaşları yaşanırken batıda küçük bir toprağa sahip Portekiz, tüm bu kavgaların ötesinde bir misyonla yönünü doğuya çevirmiştir. On beşinci yüzyıldan itibaren Afrika'nın batısında yeni yerleşim yerleri keşfeden Portekizli denizciler, bu yolculukları esnasında kimi zaman Atlantik Okyanusu'nda kaybolmayı ve ülkelerine geri dönmemeyi de göze almıştır. Vasco da Gama Hindistan'a ulaştığında "baharatı ve Hıristiyanları bulmaya geldim" derken, bu coğrafyada yeni bir rekabet ortamı oluşacağından habersizdir. Baharata ulaşarak Hind ticaret yolunun kontrolünü sağlamak isteyen Portekizliler için bu hakimiyet, yalnızca ekonomik ve siyasi kaygılardan ibaret değildi. Coğrafi keşifler dönemi ile özdeşleşen Portekiz için dinî üstünlük sağlamak ve Katolik inancını yaygınlaştırmak, en önemli misyonlardan biriydi.[2]

Hindistan'dan gelen baharat; Hürmüz ve Basra Körfezi'ni takiben Halep ya da Aden Körfezi ve Cidde üzerinden Kahire'ye, ardından Avrupa pazarına ulaşması için Venedikli aracılara götürülüyordu.[3] Portekizliler baharatın kaynağı olan Hindistan'a ulaşınca, Hind-Kızıldeniz ticaretinin kontrolünü sağlayarak zenginleşen Müslümanlarla mücadele etmeye başlamıştır. Bu mücadelenin başrolünde ise Kızıldeniz ticaretinin hâkimi Memlükler yer alıyordu. Memlüklerin 1517 yılındaki Ridaniye Seferi neticesinde Osmanlı hakimiyetine girmesinin ardından bu coğrafyada güç dengelerini değiştirecek yeni ve güçlü bir devlet varlık göstermeye başlamış oldu. Kızıldeniz-Hind Okyanusu ve Basra Körfezi'nde Müslüman-Hıristiyan mücadelesi yaşanmasına sebep olan hadiseler, dönemin Portekiz kaynaklarında genellikle objektiflikten uzak bir anlatımla yer almıştır.

Bu çalışma; Türkçe literatürde eksikliği ziyadesiyle hissedilen Portekiz kronikleri üzerinden bir tespit ve değerlendirme yapmayı amaçlamıştır. On altıncı yüzyılda kaleme alınan Portekiz kroniklerini kullanarak Müslümanlara ve İslamiyet'e bakış açısını, nefret söylemleri üzerinden örneklerle anlatmak hedeflenmektedir. Kroniklerin içeriği ve yazarları hakkında bilgi verildikten sonra, Müslümanlar hakkındaki beyanlar ve ifade şekilleri üzerinde durulacaktır. Metinlere müdahale edilmeden ve yorum yapmadan, çeviri ve alıntı şeklinde bir yöntem kullanılarak

1 Héctor José Tanzi, "O Tratado de Tordesilhas e sua Projeção", *Revista de História* 54/108 (1976), 534.

2 "Portekizlilerin en büyük amacı, Müslümanları Katolikleştirmektir." Ebu Yahya Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Muabberi el-Melîbârî, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn fî Ba'zı Ahbâri'l-Burtugaliyyîn* (Kuveyt: 2017), 170.

3 Robert Bertram Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast: Hadramī Chronicles* (Oxford: At the Clarendon Press, 1963), 3.

bir çalışma hazırlanması planlanmaktır. Kronikler, dönemin Portekiz arşiv belgeleriyle de desteklenecektir.

## 1. İber Yarımadası'nda Müslüman Fetihlerinin Hıristiyan Perspektifinden Yansımaları

İber Yarımadası'ndaki Hıristiyanların İslamiyet'le tanıştığı 711 yılı, bölge halkı için Müslüman egemenliğinde yeni bir dönemin başlangıcını da beraberinde getirmiştir. Bu süreçte farklı kültürlerin ve inanç sistemlerinin bir arada bulunduğu bir toplumsal yapı ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemde Hıristiyanların İslamiyet'e ve Müslümanlara yönelik algılarını aksettiren ve özellikle Endülüs bölgesinde yaşayan Hıristiyanların İslamiyet'e dair görüşlerini yansıtan bu eserler, dokuzuncu yüzyıl gibi erken bir dönemde yazılmaya başlanmıştır.

Sekizinci yüzyılda gerçekleşen Müslüman fetihleri, Hıristiyan perspektifinden İspanyol kroniklerinde iki farklı şekilde sunulmuştur. İlki, Vizigotların işledikleri günahlar nedeniyle Tanrı tarafından gönderilen ilahi bir ceza olarak yorumlanmıştır. İkincisi ise, Hezekiel Kitabı'ndaki bir kehanetin gerçekleşmesi ve doğrulanması şeklinde ele alınmıştır. Fetihlerin Tanrı tarafından bir ceza olarak görülmesi ve kaderci bir bakış açısının benimsenmesi, Vizigot dönemine kadar uzanarak yedinci yüzyılın başlarından itibaren tahta geçiş sorunlarıyla ilişkilendirilir. Bu durum; Vizigot Krallığının yaklaşık bir yüzyıl sonra Müslüman fetihleriyle sona ermesiyle birlikte fetihlerin, Vizigot entelektüel geleneğinin mirasçıları olan Mozarap çevrelerinde, işlenen günahların bir sonucu olarak Tanrı'nın bir cezası şeklinde yorumlanmasına yol açmıştır.[4] Endülüs'ün fethedilmesi, Hıristiyan ve Arap kaynaklarındaki kehanetlerle ilişkilendirilmektedir. En bilinen kehanetlerden biri, Toledo'daki *kilitli ev* efsanesidir. Efsaneye göre, Rodrigo'nun geleneksel bir uygulamayı reddedip evi açmasıyla, içeriye giren figürlerin Arapların Endülüs'ü işgal edeceğini bildiren bir yazı bırakması, fethin daha önce kehanet edildiğini öne sürer. Bu metin, Hıristiyan ve Arap geleneklerinde Endülüs'ün fetih sürecinin ilahi bir düzenin parçası olarak algılandığını vurgulamaktadır.[5] 754 tarihli *Mozarap Kroniği* adlı eser, İspanya'nın yaşadığı felaketlere dair bir anlatı sunmuştur. Kronikte İspanya'nın düşüşü, *kâfirlerin [Müslümanların]* egemenliği altına girmesiyle ilişkilendirilmiş ve bu durum, Roma'nın düşüşünden daha yıkıcı bir olay olarak betimlenmiştir.[6] Anlatı, İspanya'nın o dönemdeki durumunu, geçmişteki büyük medeniyetlerin çöküşüyle karşılaştırarak ülkenin yaşadığı toplumsal ve kültürel yıkımı vurgulamaktadır.

Endülüs'te İslam'a karşı olan metinler, Müslümanların bölgeyi fethedip merkezi bir yönetim kurmalarının ardından ortaya çıkmıştır. Fetih sonrası dönemde, Müslümanlar, Hıristiyanlar ve

4 Alejandro García Sanjuán, "Las Cousas de la Conquista islámica de la península Ibérica según las Crónicas Medievales", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH) SECCIÓN ÁRABE-ISLAM* 53 (2004),104-105.

5 García Sanjuán, "Las Cousas de la Conquista islámica de la península Ibérica según las Crónicas Medievales", 11-112.

6 Martín F. Ríos Saloma, "La Reconquista: Génesis de un Mito Historiográfico", *Historia y Grafía*, 30 (2008), 199.

Yahudiler birlikte yaşamaya başlamıştır. Bu yeni durum, ilk kez Müslümanlarla yakın temas hâlinde bulunan Hıristiyanlar için farklı bir sürecin başlangıcıydı. Zamanla Hıristiyanlar, Müslümanları ve onların dinini tanımaya başladılar. Bu tanıma süreci, teolojik anlamda İslam'a karşı bir savunma refleksi geliştirmelerine yol açmıştır. Bu ihtiyaç doğrultusunda Kurtubalı rahip Speraindeo, yaklaşık 820-830 yılları arasında İslâm karşıtı bir eser yazmıştır. Aynı dönemde Urgelli Felix'in kaleme aldığı *Felix'in Bir Sarazen'le Tartışması*[7], Hıristiyanların İslâm'a karşı teolojik savunma yapma ihtiyacının erken örnekleri arasında yer almaktadır.[8] Antik Yunan ve Roma kaynaklarında, özellikle Fırat Nehri'nin batısındaki çöl bölgelerinde göçebe olarak yaşayan topluluklar *sarazen* olarak adlandırılmıştır. Bu terim, söz konusu grupların anavatanlarından çıkarak geniş çaplı fetih hareketlerine girişmeleriyle birlikte batı dünyasında yaygın şekilde kullanılmaya başlanmıştır.[9]

Dokuzuncu yüzyılda kaleme alınan Latince el yazması *Codex Albeldensis'*te sarazenlerin, Vizigot Krallığı'nı ele geçirdiklerine ve Hıristiyanların sürekli savaşlarla onları mağlup etmeye çalışmasına rağmen ilahi takdirin müdahalesine kadar kesin bir zafer elde edemediklerine dair ifadeler yer almaktadır.[10] Ancak belirtmek gerekir ki Müslümanların İber Yarımadası'nda egemenlik kurmasının ardından özellikle Vizigot yönetimi altında ezilen alt sınıflar, İslam'a büyük bir ilgi göstermiştir. İslam'a geçiş kolay olup, din değiştiren köleler özgürleşirken, Hıristiyanlar da vergi muafiyeti kazanıyordu. Müslümanlara karşı direnmeyen toprak sahipleri mülklerini koruyabiliyor, halk ise dinî özgürlüğünü sürdürebiliyordu. İdari yapı büyük ölçüde korunurken, kilise ve soylulardan alınan topraklar halka dağıtılmış, böylece tarımsal üretimde ve küçük mülkiyette önemli bir gelişme sağlanmıştır.[11] Ancak İslamiyet'in hoşgörü politikasına rağmen bu dönemde Müslüman egemenliğine karşı çıkan Hıristiyanlar arasında bir hareketin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu hareket, gerçek inanç olarak kabul edilen Hıristiyanlığı savunmayı ve İslam'ı reddederek ona karşı mücadele etmeyi amaçlıyordu. Bilhassa *Kurtubalı Eulogius*'un[12] yazıları, bu dönemde İslam'a karşı mücadele temsillerini anlamada kritik bir rol oynamaktadır. Eulogius, İslam'a karşı gerçekleştirdiği saldırılarla İspanya'daki şehitler hareketinin savunucusu ve teşvikçisi olarak tanınmıştır. Müslümanları; *zulmeden, şehvetperest ve Antikrist Muhammed'in taraftarı* olarak tanımlamaktadır. Eulogius ile birlikte Müslümanların düşman olduğu algısını oluşturan *Kurtubalı Álvaro*[13] ise Hz. Muhammed'i, *şeytanın etkisiyle insanları sonsuz felakete sürükleyen sahte bir peygamber* olarak nitelendirmektedir.[14] Eulogius,

7 Disputatio Felicis cum Sarraceno.

8 Enes Şanal, "Arapça Konuşan Hıristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)", *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXVIII/2 (2023), 739.

9 Ameer Ali Syed, *A Short History of the Saracens* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1926), 4.

10 Yves Bonnaz, *Chroniques Asturiennes (Fin IX^e Siècle) avec édition critique, traduction et commentaire* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987), 23.

11 Manuel Cerveira Pinto, *O Douro no Garb Al-Ândalus: A Região de Lamego Durante a Presença Árabe* (2004), 40-41.

12 Eulógio de Córdoba.

13 Álvaro of Córdoba.

14 John Tolan, "Reliques et païes: la naturalisation des martyrs de Cordue à Saint- Germain (IX siècle)", *Aquitaine*

*Kurtuba'nın Şehitleri*'nde İslam'a karşı yazdıkları eleştirilerle, Hıristiyan topluluğunun egemenlerine karşı bir direniş çağrısı yapmayı hedeflemekteydi. Bu sebeple kendi topluluğunda bir gerçek yaratmak amacıyla İslam'ı bir düşman, kötü ve perişan bir inanç olarak tasvir etmiştir. Eulogius, İslam'ı ve özellikle Hz. Muhammed'i Endülüs toplumu için büyük bir tehdit olarak görmektedir.[15] Álvaro ve Eulogio; İslam'ı, Hıristiyanlıktan tamamen sapmış ve en tehlikeli sapkınlık olarak tanımlanmışlardır.[16]

Sekizinci yüzyılın başlarında Vizigot Krallığı iç savaşla zayıflamış, 711-715 yılları arasında Berberî ve Arap Müslümanlar, İspanya'nın büyük kısmını fethederek Kurtuba merkezli bir emirlik kurmuştur. Ancak İber Yarımadası'ndaki Müslümanlar arasındaki sürekli iç bölünmeler, Hıristiyanların topraklarını geri alma sürecini, yani *Reconquista*'yı hızlandırmıştır. Endülüs Emevî Devleti'nin merkezi otoritesinin Kurtuba dışında zayıfladığı veya tamamen kaybolduğu dönemde, çeşitli şehirlerde bağımsız şekilde hüküm süren küçük emirlikler ortaya çıkmıştır. Endülüs tarihinde *mülûkü't-tavâif* olarak adlandırılan bu dönem, 1031-1090 yılları arasında yaklaşık altmış yıl boyunca siyasi parçalanmanın yaşandığı bir süreçtir.[17] Bu küçük devletlerin birçoğu zamanla Hıristiyan krallıklarının egemenliği altına girmiştir. İber Yarımadası'ndaki tüm Hıristiyan krallıkları, Portekiz kralı da dâhil olmak üzere, bu sürece katılmıştır. Çünkü *Reconquista*, sadece dinî bir mücadele değil, aynı zamanda krallıklarını genişletme fırsatı olarak da görülüyordu.[18] Müslümanlara karşı olan nefret söylemleri ve fikirlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte özellikle Kurtuba'daki Hıristiyanlar arasındaki karşıtlıklar tetiklenmiştir. 1085'te Toledo'nun tekrar alınmasıyla başlayan hareket, 1095'te Papa II. Urbanus tarafından başlatılan Haçlı Seferleri ile devam etmiştir. Haçlılar, Kudüs'ü ele geçirerek Müslümanları bu topraklardan çıkarmayı hedeflemişlerdir.[19] Müslümanların İber Yarımadası üzerindeki hakimiyeti, yedi yüzyılı aşkın bir süre devam etmiş olup, 1492 yılında tamamlanan *Reconquista* süreciyle birlikte bölge tamamen Hıristiyan egemenliği altına girmiştir.[20]

Reconquista hareketinin tam anlamıyla tamamlanmadığı on üçüncü yüzyılın sonlarında İslam'a karşı Hıristiyan savaşının önemli kuramcılarından Ramon Llull, İspanya'nın geri alınmasının ardından Cebelitarık Boğazı'nı geçip savaşın Afrika'ya taşınması gerektiğini savunmuştur. Bernard Lewis; bu düşüncenin Portekiz krallarının Kuzey Afrika fetihlerinde belirleyici olduğunu ileri sürmektedir.[21] Portekiz'in doğuya yönelik keşifleri ve Afrika'daki

– *Espagne (VIII – XIII siécle)*, (Poiters: Université de Poiters, 2001), 41.

15 Augusto Machado Rocha, "O Medievo e a Forja de um Aversário: O Islã em Al-Andaluz", *Anais Dos Encontros Internacionais de Estudos Medievais* 13 (2020), 102-105.

16 Rafael Sánchez Saus, "El Movimiento Martirial de Córdoba (850-859): Causas y Contexto Histórico", *Hispania Sacra* LXXIV 149 (2022), 27.

17 Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Bir İlim ve Kültür Şehrinin Doğuşu: Gırnata Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42(2019), 31.

18 Diogo Ferreira- Paulo Dias, *História de Portugal* (Lisboa: Verso de Kapa, 2016), 19-21.

19 Machado Rocha, "O Medievo e a Forja de um Aversário: O Islã em Al-Andaluz", 103.

20 Mehmet Özdemir, "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Ankara:1997), 36/233.

21 Bernard Lewis, *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler*, çev. Nurettin Elhüseyni

sömürgecilik faaliyetlerinin dönüm noktası, 1415 tarihinde Septe'nin ele geçirilmesi hadisesidir.[22] Bu durum; Lewis'in işaret ettiği düşüncenin, Portekizliler nezdinde etkisinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Portekizliler, ticaretin ve zenginliğin kaynağı olarak gördükleri *doğu* topraklarının mutlak hâkimi olabilmek için bilhassa *Müslüman olmayanlarla* müttefik olma çabasına girdiler.[23]

## 2. Portekiz Kaynaklarında Müslüman İmajı: Düşmanlık mı, Diplomasi mi?

On altıncı yüzyıl Portekiz kaynaklarında Hıristiyanlığa olan övgüye dair ifadeler sıklıkla yer almakta olup, bu durum Portekizlilerin dinî ve siyasi hedeflerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Hindistan'ın baharatını ele geçirerek Kızıldeniz'deki Müslümanların hakimiyetinde olan ticaret yollarının kontrolünü sağlama emeli, ticarî kaygılardan daha fazlasını ifade etmekteydi. Portekizli kâşif Vasco da Gama, keşif yolculuğunun amacını *Hıristiyanları ve baharatı aramak* şeklinde ifade ederek, bu seferlerin iki ana yönünü açıkça ortaya koymuştur. Bu ifadeyle; bir yandan küresel ölçekte süregelen dinî çatışmalarda stratejik bir adım atıldığına, diğer yandan ise ticaret ağlarını doğrudan kontrol etme arzusuna işaret etmektedir.[24] Dolayısıyla Portekizli kâşiflerin Hind Okyanusu'na yönelmesi yalnızca coğrafi keşifler bağlamında değil, aynı zamanda ekonomik gücü artırmaya yönelik bir ticaret stratejisi ve Hıristiyanlık adına yürütülen ideolojik bir mücadele olarak da değerlendirilmelidir. Portekiz'in keşiflerdeki dinî motivasyonları, Papa'nın onayıyla desteklenmiş ve bu durum, Portekiz'in uluslararası arenada güçlenmesi için önemli bir fırsat oluşturmuştur. Bu doğrultuda, Papa V. Nicolaus, Portekiz Kralı V. Afonso'ya yaklaşık iki yüzyıl boyunca Portekiz keşiflerini destekleyen özel izin belgeleri vermiştir. Bu belgeler, Afonso'ya Hıristiyanlık dışındaki toprakları fethetme, bu bölgelerdeki bilhassa Müslüman ve putperest halkları köleleştirme ve bu toprakları Portekiz'e katma yetkisi tanıyordu.[25]

Portekizliler, Hindistan'a ulaştıklarında bölgedeki ticaretin büyük ölçüde Müslümanların kontrolünde olduğunu gözlemlemişlerdir. Müslümanlarla ilk temasları hakkındaki kayıtlarda Portekizlilerin Müslüman kılavuzlarla irtibatta olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Bu durum, Kızıldeniz ve Hint ticaret yollarını kontrol eden Müslümanlar hakkında bilgi sahibi olma ve bölgenin diline hâkim olmamaları nedeniyle zorunlu hâle gelmiştir. Aynı zamanda Avrupa'da hazırlanan haritalar ve denizcilik aletleri, okyanuslarda yeterince etkili olmazken, Arap denizciler yüzyıllar önce okyanus şartlarına uygun gemiler ve aletler geliştirmiştir. Coğrafi keşifler sırasında Portekizliler, doğunun teknolojik üstünlüğünü fark etmiştir. Bu üstünlüğün

(İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 39.

22 Charles Ralph Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825* (London: Hutchinson of London, 1969), 19.

23 Lewis, *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hıristiyanlar*, 40.

24 Lewis, *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hıristiyanlar*, 39- 40.

25 Anthony Rendell Disney, *A History of Portugal and the Portuguese Empire* (U.S: Cambridge University Press, 2009), 47.

somut bir örneği olarak, Vasco da Gama'nın Malindi'de[26] karşılaştığı ve Hindistan rotasında ona rehberlik eden Müslüman kılavuzla yaptığı görüşme gösterilebilir.[27] Bahsi geçen kılavuzun İbn Macid olduğuna dair iddialar bulunmakla birlikte kesinliği teyit edilmemiş bir bilgi olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Portekiz kaynaklarında Güceratlı Malemo Cana olarak adlandırılan bu kılavuzun Vasco da Gama'ya yardım etmesindeki sebebin, Malindi kralını memnun etmek olduğuna dair görüşler mevcuttur.[28] Portekizlilerin, *öteki* olarak gördükleri Müslümanlardan dil ve coğrafya konularında faydalandıkları inkâr edilemez bir gerçektir. Portekizli komutan Lopo Soares'in 1517 yılında Cidde'ye düzenlediği kuşatma sırasında, kendisini Cidde'ye yönlendiren ve yanına dört kılavuz veren kişinin Aden emiri olduğu bilinmektedir.[29]

On altıncı yüzyılın ilk yarısında, Müslüman Gücerat Hâkimi Bahadır Şah, artan Moğol baskısı nedeniyle Portekizlilerden yardım talep etmiş ve bu talep karşılığında Diu'da bir kale inşa etmelerine izin vermiştir. Bu stratejik hamle, Hind Okyanusu ticaret yollarının en önemli mevkilerinden biri olan Diu'da kalıcı bir varlık oluşturmayı amaçlamaktaydı. Böylece Portekizliler, bölgede uzun vadeli hâkimiyet kurmak için kritik bir adım atmışlardır. Bahadır Şah, topraklarındaki Portekiz tehlikesinin farkına vardığı esnada Osmanlı Devleti'nden yardım talep etmiştir.[30] Bahadır Şah'ın bu hamlesi, Portekizliler tarafından öldürülmesine sebep olmuştur.[31] Bu hadiseler, Portekizlilerin Müslümanlarla olan temaslarında, çıkarları doğrultusunda hareket ettiklerini göstermektedir.

Portekizlilerin en büyük gayelerinden biri, efsanevi Hıristiyan Habeş Kralı Preste João'ya ulaşarak tüm Hıristiyanları onun liderliği altında birleştirmek ve bu dinî ittifaktan güç alarak Kızıldeniz üzerinde hâkimiyet kurmaktı. Bu bağlamda, Habeşistan'dan Portekiz'e gönderilen ve önceden Müslüman olup Hıristiyanlığı kabul eden Mateus adlı elçi, yolculuğu boyunca Portekizliler tarafından olumsuz muameleye maruz kalmıştır. Mateus'un maruz kaldığı kötü muamelenin ardında, Hıristiyan ismi taşıyan bir Osmanlı casusu olabileceği yönündeki şüpheler etkili olmuştur.[32] Bu durum, Portekizlilerin zaman zaman Müslümanlara karşı besledikleri olumsuz tutumları gizlemekte zorlandıklarını göstermektedir.

Portekizlilerin Müslüman algısının temelinde Hıristiyanlığın, İslamiyet'e karşı üstünlüğü ilkesi yer almaktadır. Bu algı, Müslüman devletlerin güçleriyle doğru orantılı olarak ifade

26 Günümüzde Kenya'ya ait bir şehirdir.

27 Ertuğrul Önalp, *Osmanlının Güney Seferleri 16. Yüzyılda Hint Okyanusu'nda Türk-Portekiz Mücadelesi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2010), 22.

28 Gabriel Ferrand, "Şihâbeddin", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1979), 11/ 520.

29 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TSMA.e), 5902, 8337; Jean Louis Bacqué Grammont-Anne Kroell, *Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge: l'affaire de Djedda en 1517* (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988), 32-40.

30 Dejanirah Couto, *No Rasto de Hādım Suleimão Pacha: Alguns Aspectos do Comércio do Mar Vermelho nos anos de 1538-1540* (Terceira: Angra do Heroismo, 1998), 494.

31 Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3296), 268b- 269a.

32 ANTT, Corpo Cronológico, Parte I, Maço 12, Doc. 57. Portekizlilerin Etiyopya'daki varlıkları hakkında daha fazla bilgi için bk. Hava Önalan, *16. Yüzyılda Osmanlı Yönetiminde Habeş ve Portekizliler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024).

edilmiştir. Söz gelimi; 1589 tarihinde Doğu Afrika kıyısındaki Mombasa'da Portekizliler tarafından esir alınan Mir Ali Bey, Lizbon'a götürülmüş ve burada Hıristiyan olmuştur. Bu hadise; Hıristiyan Portekiz'in, Osmanlı Devleti'nin üst düzey bir askerini esir alıp Hıristiyanlaştırmak suretiyle güç ve nüfuzunu gösterme amacı güttüğünü ortaya koymaktadır.[33]

### 3. On Altıncı Yüzyıl Portekiz Kronikleri ve Muhtevaları

On beşinci yüzyılda Afrika'nın batısında kurdukları hakimiyeti on altıncı yüzyılda Asya'ya kadar genişleterek coğrafi keşifler dönemine yön veren Portekizlilerin başarıları; dönemin tarihçileri, yöneticileri, askerleri ve din adamları tarafından muhtelif tarihlerde kaleme alınmıştır. Bilhassa Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hindistan üçgeninde Osmanlı Devleti, Memlükler ve Safevilerle olan münasebetler hakkında önemli bilgiler veren dönemin kroniklerinden en önemlisi, João de Barros (1496-1570) tarafından kaleme alınan *Décadas da Ásia*'dır. Portekiz keşiflerini epik bir dille anlatan Barros, Kızıldeniz'de Memlükler ve Osmanlı Devleti'yle olan mücadeleleri, Hadım Süleyman Paşa'nın 1538 yılındaki Diu kuşatmasını ayrıntılı biçimde kaleme almıştır. 1539 yılına kadar yaşanan olayları ihtiva eden ve kısaca *Da Ásia* olarak adlandırılan bu eser, dört cilt hâlinde hazırlanmış olup ilk cildi 1552 yılında yayınlanmıştır. Dördüncü cildi, Barros'un ölümünden sonra João Baptista Lavanha tarafından yayına hazırlanmıştır.[34]

Dönemin bir diğer önemli tarihçisi ve Barros'un *Décadas Da Ásia*'sını kaldığı yerden devam ettirerek on iki cilt hâlinde tamamlayan Diogo do Couto'dur (1542-1616). Couto'nun Barros'tan farkı; genç yaşta asker olarak Hindistan'a giderek on yıl bu görevde kalıp bölgeyi yakından tanıma fırsatı bulmasıdır.[35] Portekiz'in Hindistan Goa merkezli kurduğu sömürge devleti olan *Estado da India*'nın resmi tarihçisi olarak 1596 yılında Goa'da yazmaya başladığı Décadas'ı, yine aynı yerde 1616 yılında tamamlamıştır. Etiyopya olarak adlandırılan topraklardaki Müslüman-Hıristiyan çatışması ve Osmanlı Devleti ile olan münasebetler noktasında önemli bilgiler veren Couto'nun eserinin on iki cildinin tamamlanmış tek nüshası, on sekizinci yüzyılda Lizbon'da yayımlanmıştır.[36]

Fernão Lopes de Castanheda (1500-1559), sekiz cilt hâlinde hazırladığı *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* adlı eserinde Portekizlilerin 1498-1538 tarihleri arasında Hindistan'ı keşif süreci ve burada kurduğu hakimiyeti hakkında bilgiler vermektedir. 1528 yılında gittiği Hindistan'da yirmi yıl kalan Castanheda, Portekiz'in Hindistan'ı keşif sürecini kaleme alan ilk Portekizli tarihçi olma özelliğini taşımaktadır.[37]

33 bk. João de Santos, *Ethiopia Oriental* (Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1891), I/409-416.

34 Salih Özbaran, *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 90-91.

35 Maria Celeste Moniz, "Diogo do Couto: Percurso de uma vida e perfil de uma identidade", *Diogo do Couto: História e Intervenção Politica de um Escritor Polêmico*, ed: Rui Manuel Loureiro e M. Augusta Lima Cruz (Lisboa: Humus, 2019), 16.

36 Rui Manuel Loureiro, "16'ncı Yüzyılın Sonlarına 17'nci Yüzyılın Başlarına Ait Portekiz Kaynaklarında Bahsedilen Osmanlı-Portekiz İlişkileri" *Uluslararası Türk Deniz Gücü Tarihi Sempozyumu* (İstanbul: Deniz Basımevi Müdürlüğü, 2009), III-6.

37 Özbaran, *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı*, 92-93.

Gaspar Correia (1495-1561), Portekiz'in 1497-1550 yılları arasında Hindistan'daki varlığı hakkında dört ciltten oluşan bir eser kaleme almıştır. Hindistan Efsaneleri olarak adlandırabileceğimiz *Lendas da Índia*'da; Aden, Cidde gibi önemli şehirlere ait çizimler yer almaktadır. Diogo do Couto, Fernão Lopes de Castanheda ve Gaspar Correia Portekiz'in on altıncı yüzyılda Asya'daki varlığı ve kalıcılığına vurgu yapmak üzere kroniklerini epik bir dille kaleme almışlardır.[38]

Hindistan merkezli Portekiz Devleti'nin ikinci valisi olan Afonso de Albuquerque'in (1453-1515) faaliyetlerinin anlatıldığı *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque Capitão Geral que Foi das Indias Orientaes em Tempo do Muito Poderoso Rey D. Manuel o Primeiro deste Nome* adlı çalışma, on altıncı yüzyılın ilk yarısında Portekiz'in Kızıldeniz, Hind suları ve Basra Körfezi'nde var olma çabasını Afonso de Albuquerque'in faaliyetleri üzerinden anlatmaktadır. İslamiyet'e karşı düşmanlığı ile bilinen Albuquerque'in Müslümanlarla olan mücadelesine dair önemli ayrıntıların yer aldığı bu kaynak eserde Memlükler ve Osmanlılar ile olan çatışmalar, Portekizlilerin kutsal şehirler üzerindeki emelleri gibi birçok konu hakkında bilgiler bulunmaktadır.

On altıncı yüzyılda Portekizlilerin Etiyopya, Müslümanların ise Habeş olarak adlandırdığı bölgeye misyonerlik faaliyetleri yapmak üzere gönderilen João Bermudes'in *Esta he Huma Breue Relação da Embaixada que o Patriarcha Dõ Ioão Bermudez Trouxe Do Emperador Da Etiopia Chamado Vulgarmente Preste Ioão, ao Christianissimo, & Zelador da Fee de Christo Rey de Portugal Dom Ioão o Terceiro deste nome* adlı eseri abartılı ifadelerden oluşan bir kaynak olarak bilinse de Habeş'teki Müslüman-Hıristiyan çatışmasına dair önemli bilgiler vermektedir. Dönemin bir diğer birincil kaynağı, Miguel de Castanhoso tarafından kaleme alınan ve 1541-1543 yılları arasında Habeş'te yaşanan mücadeleyi anlatan *Historia das Coisas que o muy Esforçado Capitão Dom Christouão da Gama Fez nos Reynos do Preste Ioão com Quatrocentos Portugueses que Consigo Leuou*'dur. Castanhoso, Cristovão da Gama ve Adel Hakîmi Ahmed el-Mücâhid'in Habeş'teki mücadelesine tanıklık etmiş bir askerdir.

## 4. Hz. Muhammed, İslamiyet ve Müslümanlar Hakkındaki Nefret Söylemlerine Dair İfadeler

Hz. Muhammed'in hayatına dair anlatımların büyük bölümünün yanlış ve gerçekten uzak cümlelerle ifade edildiği Portekiz kroniklerinde, İslamiyet ve Müslümanlar hakkındaki beyanların da çoğunlukla aşağılayıcı ve küçümseyici bir dille yazıldığı görülmektedir. Hz. Muhammed'i *Mafamede*, İslamiyet'i ise *seita de Mafamede* ya da *lei de Mafamede* olarak ifade eden kronik yazarları, Müslümanları tanımlarken genellikle *mouro* ve *moor* terimlerini kullanmaktadır. On altıncı yüzyıl Portekiz kroniklerinde sıklıkla karşımıza çıkan bu ifade şekli, Kuzey Afrika'dan

38 Ana Paula Menino Avelar, "Fernão Lopes de Castanheda, Gaspar Correia e Diogo do Couto: vivências e contingências na modelação da escrita de uma História da Ásia e dos seus actores", *Diogo do Couto: História e Intervenção Politica de um Escritor Polêmico*, ed. Rui Manuel Loureiro e M. Augusta Lima Cruz (Lisboa: Humus, 2019), 43.

başlayarak Asya topraklarına kadar olan bölge içinde yaşayan Müslümanları tanımlamaktadır.[39] Kroniklerin dili benzer özellikler göstermektedir. Mekke, Medine ve Cidde'nin kroniklerdeki karşılığı *Mecá*, *Medina* ya da *Midina* ve *Judá* şeklindedir. Söz gelimi; Diogo do Couto, Medine-i Münevvere için *Medina Denelbi* ifadesini kullanmıştır. Hz. Muhammed'in hicreti hakkında bilgi verirken hicretin, 633 yılında gerçekleştiğini iddia etmiştir.[40] İsimler, yer adları ve Müslümanlar hakkındaki bilgiler duyumlara dayandığı için bu tür yanlış ifadelerle karşılaşmanın mümkün olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

Kroniklerde Müslümanlara karşı olan nefret söylemlerinin genellikle Hz. Muhammed üzerinden anlatımlarla ifade edildiği görülmektedir. Cidde Limanı'nı ele geçirip Mekke ve Medine'ye ulaşmayı hedefleyen Portekizliler, Hz. Muhammed'in mezarına ulaşarak naaşını çalmayı planlarken gerekçe olarak Kudüs'ün Müslümanların elinde olmasını öne sürmekteydi.[41] Portekizli hümanist Damião de Góis (1502-1574), Hz. Muhammed'in hayatı hakkında bilgiler aktarırken ailesi ve İslamiyet'i nasıl tebliğ ettiğine de yer vermektedir. Ancak verdiği bilgilerin çoğu gerçeği yansıtmayan taraflı bir bakış açısıyla yazılmıştır. Bu söylemlerden bazıları şu şekildedir:

> ...Muhammed; zeki, kurnaz ve genç yaşta eğitim almış biriydi. Putperestlerin inançlarına, İbrani hukukuna ve Ariusçu Sergius aracılığıyla Hıristiyanlık bilgisine sahipti. Ancak Nestorius'un hatalarına ve sapkınlıklarına yönelmişti. Muhammed, büyük bir itibar ve nüfuz kazandı. İtibarı sayesinde önceki inanç sistemlerinin sınırlarını aşarak yeni bir inanç sistemi oluşturdu. Bu şekilde yalnızca Araplardan değil, başka milletlerden de büyük bir takipçi kitlesi kazandı. Aynı zamanda iyi bir savaşçı olan kuzeni Ali'nin yardımıyla, bu halkları ve diğer bazı ulusları etkisi altına aldı. Ali ile akrabalık bağını daha da güçlendirmek için kızı Fatıma'yı onunla evlendirdi. Bu şekilde, yanlış öğretilerinin zehrini yayarak birçok bölgeyi fethetti. Bu fetih ve faaliyetlerini 63 yaşına kadar sürdürdü...[42]

Benzer ifadeleri, João de Barros'un Da Ásia'sında da görmekteyiz. Barros; Hz. Muhammed'in, Arius adındaki din adamının sapkın görüşlerinden etkilendiğini iddia etmektedir:

> ...Muhammed genç bir delikanlı olduğunda, Arabistan'ın o bölgesinde yağmacılık yaparak geçinenler tarafından esir alındı(...) Muhammed'i, zengin bir tüccar satın aldı. Bu tüccar, onun yeteneklerini görerek onu ticaretle uğraştırmaya karar verip ticaret yapması için Mısır'a gönderdi. Uzun yıllar süren ticaret yolculukları sırasında Muhammed; putperestler, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında tanınır hâle geldi. Sergius adında, Ariusçu sapkınlığına inanan bir din adamının Suriye'den kaçarak gelişiyle birlikte önceki inançlarına ek olarak Ariusçulukla

39 Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, 389.

40 Diogo do Couto, *Da Asia: Dos Feitos, que os Portuguezes Fizeram no Descubrimento e Conquista dos Mares e Terras do Oriente* (Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1777-1788), Decada VII Parte II/ 525.

41 João de Barros, *Da Asia: Dos Feitos, que os Portuguezes Fizeram no Descubrimento e Conquista dos Mares e Terras do Oriente* (Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1777-1788), Decada III Parte I/ 26.

42 Damião de Góis, *Cronica do Felicissimo Rei D. Manuel*, nşr. Joaquim Martins Teixeira de Carvalho e David Lopes (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926), Parte III/ 223. (Kullanılan bu nüsha, Damião de Góis tarafından 1566 yılında kaleme alınan Cronica do Felicissimo Rei D. Manuel adlı eserin ikinci bölümünün notlandırılarak neşredilmiş baskısıdır).

> da tanıştı. Bu öğreti, ticaret yaptığı bölgelerdeki çeşitli insanlarla olan etkileşimlerinin yanı sıra onun dinî düşüncelerini de etkiledi...[43]

Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile olan evliliği ve Cebrail tarafından vahiy gelme hadisesine atıfta bulunan Barros, vahyi anlatırken Hz. Muhammed'in epilepsi nöbeti geçirdiği şeklinde ifadeler kullanmıştır:

> ...Muhammed, Hatice ile evlendi. Hatice, bu yeni eşinden oldukça memnundu ancak Muhammed'in zaman zaman epilepsi nöbetleri geçirdiğini gördükçe çok üzülerek huzursuz oluyordu. Muhammed onu teselli etmek için bu nöbetlerin, kendisine Tanrı'nın emirlerini açıklayan Cebrail adlı bir meleğin varlığından kaynaklandığını söylemiştir. Muhammed, meleğin ruhanî bir varlık olduğunu ve kendisinin ölümlü bir insan olduğu için onun parlaklığına dayanamadığını, bu yüzden nöbet geçirdiğini açıklamıştır. Cebrail'in kendisine Musa'nın ve İsa'nın yasalarına dair hakikatleri bildirdiğini ve bunları insanlara duyurması gerektiğini söylemiştir. Hatice, bu durumu sebebiyle artık onu bir eş olarak sevmiyordu. Ancak, Muhammed'i bir peygamber olarak saygı duyulması gereken biri olarak görmeye başlamıştı.[44]

Barros'un söylemleri Hz. Muhammed'in yüceliğinin kendisine Allah tarafından değil, insanların yardımıyla bahşedildiğine yöneliktir.

Portekiz Hindistanı'nın yöneticisi konumunda olan valiler[45], Portekiz krallarından aldıkları emirler doğrultusunda Kızıldeniz, Aden, Basra ve Hint sularındaki Müslüman varlığını sonlandırmak üzere faaliyetlerde bulunuyorlardı. Estado da India'nın ikinci valisi olarak göreve başlayan ve İslamiyet'e karşı nefretiyle bilinen Afonso de Albuquerque'in kroniğinde birçok nefret ifadeleriyle karşılaşmak mümkündür. Medine şehri tasvir edilirken "sahte peygamberlerinin naaşının bulunduğu Medine şehri" anlamına gelen *cidade de Midina, onde está o corpo do seu profeta falso* ifadesi kullanılmıştır.[46] "Sahte peygamber" olarak tercüme edebileceğimiz *profeta falso* ibaresi, Müslümanlara karşı üstünlük sağlamak üzere Hz. Muhammed için kullandıkları tabirlerden biridir. Bu ifade şeklinin, *falsa seita de Mafameda* şeklinde, Müslüman olan bir Hıristiyan'ı aşağılamak ve eski inancına dönmesi için ikna etmek için de kullanıldığını da görmekteyiz.[47] İslamiyet'i tanımlarken genellikle *seita de Mafamede* şeklinde bir kullanım olduğu görülmektedir.[48]

---

43 Barros, *Da Ásia*, Decada II Parte II/ 448-449.

44 Barros, *Da Ásia*, Decada II Parte II/ 450.

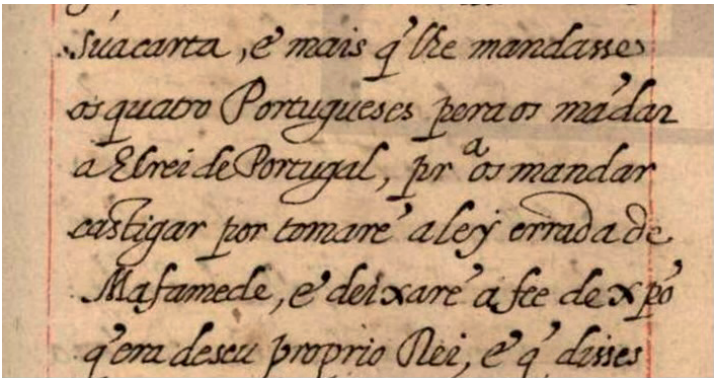
45 Portekizliler Estado da India valilerine *vice rei* demektedir.

46 Afonso de Albuquerque, *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque capitão Geral que Foi das Indias Orientaes em tempo do Muito Poderoso Rey D. Manuel o Primeiro deste Nome* (Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1774), Parte IV/ 38.

47 Couto, *Da Ásia*, Decada X Parte I/ 407. Bu ifade şekillerinin on yedinci yüzyılda da kullanıldığını belirtmek gerekmektedir. İlgili örnek için bk. Vasco Resende, "Türklerin Kökeni ile İlgili Rönesans Metinleri: 16. ve 17. Yüzyılların Portekiz Kroniklerinde Etnik Köken ve Soyağacı Tartışmaları", *Harp ve Sulh: Avrupa ve Osmanlılar*, ed. Dejanirah Couto (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 218.

48 bk. Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento & Conquista da India pelos Portugueses* (Coimbra: Iohão da Barreyra & Iohão Aluarez, empressores del Rey na mesma universidade, 1551), Livro Primeiro/ 39, 86.

İslamiyet'i seçerek Müslüman olmayı tercih edenler için "Hz. Muhammed'in kanunlarına dönen kişi" anlamındaki *tornado á lei de Mafamede* söylemi mevcuttur.[49] Gaspar Correia'nın Lendas da India'sında Müslüman olan dört Portekizlinin iade edilmesi ve akıbetleri hakkında "Dört Portekizliyi bize teslim etmelerini istedi. Çünkü bu kişiler, Muhammed'in yanlış dinini [*lei errada de Mafamede*] benimseyerek Hıristiyan inancını ve krallarının dinini terk etmişlerdi. Bu sebeple cezalandırılmak üzere Portekiz kralına gönderileceklerdi" şeklinde bir ifade yer almaktadır.[50] Kroniklerde, Müslüman birinin dinini değiştirmesinin çok zor bir ihtimal olduğuna da vurgu yapılmaktadır.[51]


Sua carta, e mais q̃ lhe mandasse
os quatro Portugueses pera os mãdar
a Elrei de Portugal, pr a os mandar
castigar por tomare a ley errada de
Mafamede, e deixare a fee de xpo
q̃ era deseu proprio Rei, e q̃ deixes

**Şekil 1.** Lendas da India'da Müslüman olan Hıristiyanların akıbeti hakkında yazılan bölüm (Gaspar Correia, *Lendas da India*, Livro Primeiro/ 889).

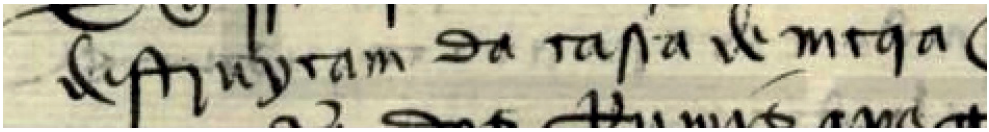
Orta Çağ Hıristiyan kaynaklarında yer alan bu tür söylemler, İslamiyet'e karşı üstünlük kurmak gayesiyle yaygın olarak kullanılmaktadır. Bilhassa misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Portekizlilerin kaleme aldığı metinler bu üslupla yazılmış olup, gerçeklikten uzak bir anlatıma sahiptir. Albuquerque'in kroniğinde geçen bir başka ifade ise şu şekildedir:

> ...Eğer Afonso de Albuquerque yaşıyor olsaydı, Kahire'nin tamamı yok edilmiş olacaktı. Mekke Boğazı'na yeniden gitmeye karar verdiğinde buradaki tüm hazineyi çalmayı ve peygamberin naaşını alarak Kudüs'e kaçırmayı hedefliyordu. Bunu çok kolay bir biçimde yapabilirdi. Çünkü peygamberin mezarının olduğu Medine'ye, bir buçuk günde varabilirlerdi...[52]

Kaynaklarda *casa de Méca* olarak adlandırdıkları Kabe'yi yıkmak istediklerini ve bunu çok kolay bir biçimde yapabileceklerini de her fırsatta dile getirdikleri görülmektedir: "...não tinha dúvida ser o estreito fecho principal de toda a India, e destruição casa de Méca..."[53] Benzer

49 Couto, *Da Ásia*, Decada X Decada II/ 54.
50 Gaspar Correia, *Lendas da India*, Livro Primeiro/ 889.
51 "...são dificultosas as cousas daquela qualidade de mudar de Lei hum Mouro creado na falsa seita de Mafameda...", Couto, *Da Ásia*, Decada X Parte I/ 517.
52 Albuquerque, *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque*, 39-40.
53 Albuquerque, *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque*, 155.

bir ifade, Afonso de Albuquerque'in, 1514 yılında Portekiz kralına gönderdiği mektupta da yer almaktadır: "...destruyram da casa de meqa..." *Destruyram da casa de meqa*[54] ise, Kâbe'yi yıkmak anlamına gelmektedir.



**Şekil 2.** Afonso de Albuquerque'in Kâbe'yi yıkmak istediğine dair ifadelerin yer aldığı arşiv belgesi (Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Corpo Cronológico, Parte I Maço 16 Doc.122.

Hıristiyanların güçlü ve yenilmez olduğu düşüncesi, Müslümanlar için kutsal olan Mekke, Medine ve Cidde'ye dair alaycı ve aşağılayıcı söylemlerle desteklenmeye çalışılmıştır. Söz gelimi; Gregorio da Quadra adlı Portekizli bir esirin Müslüman olduğunu söyleyerek güven kazanması, kutsal topraklara giderek Hz. Muhammed'in kabrini görünce dile getirdiği beddualar, bu söylemlere dair örneklerden biridir. Arapça öğrenip terzilik mesleğinde ustalaşan Quadra, Müslüman kisvesi altında Hıristiyan inancını sürdürmeye devam etmiştir. İyi bir Müslüman izlenimi vererek değer kazandıktan sonra ise Aden Hâkimi ile kutsal topraklara yolculuk yapma fırsatı elde etmiştir. Quadra'nın amacı, hacca gidecek kafileyle beraber yolculuk yaparak Basra ve Hürmüz'e ulaşmaktı. Hac kervanına katılan Quadra, kutsal topraklara gittiğinde Hıristiyan kimliğini her ne kadar gizli tutmaya çalışmış olsa da içindeki nefret duygusu zuhur etmeye başlamıştı. Medine'ye ulaştıklarında Hz. Muhammed'in kabrinin etrafının demir parmaklıklarla çevrili olduğunu gördüğünü anlatmaktadır. Aden Hâkimi ve beraberindekiler dua ederek mezarın etrafında dönerken, Quadra da onlara eşlik etmek zorunda kalınca Hıristiyan kimliğini koruyarak İslam'a ve Hz. Muhammed'e dair ağır eleştirilerde bulunmaya başlamıştır:

> Şeytan'ın peygamberi! Eğer bu köpeklerin [Müslümanların] inandığı kişi gerçekten sen isen, onlara benim Mesih olduğumu göster. Çünkü ben, Tanrımızın merhametine inanıyorum. Bir gün senin bu iğrenç evinin, Lizbon'daki Meryem Ana Kilisesi gibi bir kiliseye dönüşeceğini görmeyi umut ediyorum.[55]

Müslümanlar için kutsal olan şehirlere zarar vermek, Katolik Portekiz krallarının en büyük emellerinden biriydi. Bu sebeple on altıncı yüzyılın ilk yarısından itibaren Mekke, Medine ve Cidde üzerinde baskı oluşturarak Kızıldeniz'de ticaret yapan Müslüman tüccarlarla hacılara zarar vermeye başladılar. Cidde, konumu itibariyle kuzeye bağlanan kıyı ticaretinin son aktarma noktasında bulunuyordu. İslam'ın manevi kalbi olan Mekke'ye yakın olan Cidde'nin ele geçirilmesi, Müslümanlara ekonomik olduğu kadar dinî olarak da büyük zarar vermek

54 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Corpo Cronológico*, Parte I Maço 16 Doc.122.

55 Albuquerque, *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque*, 56-57.

demekti.[56] Memlük tarihçisi İbn İyâs'ın anlatımına göre Cidde Limanı, Frenklerin[57] verdiği zararlar neticesinde 1515 yılında harap bir hâldeydi.[58] Cidde'yi tasvir eden Barros, bu bölgede eskiden soylu bir şehrin var olduğuna dair iddialar bulunduğunu belirtmektedir. Batlamyus'un Coğrafya adlı eserinde Badeo olarak gösterilen yerin aslında Cidde olduğu söylense de Portekizlilerin bu görüşü kabul etmediğine vurgu yapmaktadır.[59] Bu durum, Cidde'ye önemli bir şehir vurgusu yapılmasından duyulan rahatsızlığı kanıtlar niteliktedir.




**Şekil 3.** Portekiz'in Hindistan Valisi Lopo Soares'in 1517 yılında Cidde'ye yaptığı kuşatmanın tasviri (Correia, Lendas da India, Decada II, Parte II/ 494).

Estado da India valilerinin Kızıldeniz'deki çabaları sonuç vermediği gibi, Hz. Muhammed'in mezarını tahrip etme düşünceleri de başarıya ulaşamadı. Ancak bu başarısızlık, hırsı da beraberinde getirdi. Hindistan'dan gönderilen gemiler Kızıldeniz ve Babülmendeb'e ulaşmak için farklı rotalar belirlemeye başlamıştı. Hindistan Goa merkezli Portekiz Devleti, Müslüman devlet ve emirlikler arasındaki husumetlerden haberdar olup bu durumu lehine kullanmak üzere çeşitli faaliyetlerde bulunmaya başlamıştı. En bilinen yöntemleri ise, dostane tutum sergileyerek güven kazandıktan sonra zarar vermekti. On beşinci yüzyılda Batı Afrika'ya yapılan yolculuklar esnasında yerli halkla bu şekilde irtibat kurmaya çalıştılar.[60] Aden Emiri ile

56 John Francis Guilmartin, "Cidde Savaşı, Nisan 1517: Osmanlının Gücünün Teorik ve Pratik olarak Hint Okyanusu'na Yansıması", *Uluslararası Türk Deniz Gücü Tarihi Sempozyumu,* (İstanbul: Deniz Basımevi Müdürlüğü, 2009), IV-11.

57 Portekizliler.

58 İbn İyas, *Memluk Devleti'nin Son Yılları Kansu Gavrî ve Osmanlılar (1501-1516)*, nşr. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 354.

59 Barros, *Da Ásia***,** Decada III Parte I/ 22-23.

60 Ayrıntılı bilgi için bk. Hava Önalan, "15. Yüzyıl Portekiz Keşiflerinin Afrika'da Tezâhürü ve Bir Hâkimiyet

Kanuni Sultan Süleyman arasındaki husumete dâhil olan Portekizliler, Müslümanlar arasında birlik oluşmasını engellemek için büyük çaba sarf ettiler. Kanuni Sultan Süleyman'ın Aden'i alarak Hindistan'ı fethetmek için üs olarak kullanacağını söyleyen kaptan Eitor de Silveira, Aden Emiri'ne iki seçenek sunarak sadakatli Portekizliler ile acımasız olarak nitelendirdikleri Osmanlılar arasında bir tercih yapmasını istedi. 1530 yılında cereyan eden olayları kaydeden Barros, Aden Emiri'nin Portekizlilerle anlaşma yaptığını söylemektedir. Aden Emiri'nin ardından Şihr Beyi'nin de ittifak kurmak üzere Eitor de Silveira'ya mektup göndermesi, Portekizlilerin başarılı bir politika izlediğini göstermektedir. Barros, bu bölgede Osmanlı Devleti'ne karşı büyük bir nefret olduğunu da vurgulamaktadır.[61]

Portekizlileri doğuya götüren sebeplerden bir diğeri, Preste João olarak adlandırdıkları efsanevi Etiyopya Kralına ulaşmaktı. Portekiz kralları, Hıristiyanları bir araya getireceğine inandıkları bu güçlü lidere ulaşmak için on beşinci yüzyıldan itibaren kâşif ve misyonerler göndermeye başladılar. Preste João'nun topraklarına ulaşan Pêro da Covilhã, Etiyopya liderinin aslında güçlü bir lider olmadığı gerçeğiyle yüzleşmişti. Ancak Hind sularındaki varlıkları yalnızca ekonomik ve siyasi nedenlere bağlı olmayan Portekizliler, Avrupa'daki imajını zedeleyecek bir hareketten kaçınarak Preste João'nun dinî otoritesini kabul etmiş gibi görünmeyi tercih ettiler.[62] Bu durum, Ortodoks Etiyopya kralları ile Katolik Portekizliler arasında anlaşmazlıkların çıktığı on altıncı yüzyılın ikinci yarısına kadar devam edebildi.

Portekizliler, Müslümanlara karşı zafer kazanacaklarına dair işaretlere inanıyorlardı. Söz gelimi; Lizbon'dan Habeş'e gönderilen elçilik heyetinin bulunduğu filo, 1520 yılında Diogo Lopes de Sequeira'nın komutası altında Habeş toprakları olan Massava'ya[63] ulaşmıştı. Portekizliler, yol boyunca karşılaştıkları olumsuz hava koşulları ve gökyüzünde beliren horoz kuyruğu şeklindeki siyah bayrağın kendileri için bir tür işaret olduğunu düşündüler. Bayrağın hareket etmesi ve olayın Hıristiyanlar için kutsal olan paskalya gününde yaşanması, sevinçle karşılandı. Bu vaka, *Secta de Mahamed*[64] olarak adlandırdıkları İslamiyet'e karşı üstünlük kazanacaklarına dair inancı da beraberinde getirdi.

Lizbon'dan Etiyopya'ya gönderilen elçilik heyetinde yer alan rahip Francisco Álvares'in kaleme aldığı *Verdadeira Informação das Terras do Preste João* adlı eserde Etiyopya Kralının, halkını cesaretlendirerek Portekizlilerle birlikte savaşmaya ikna etmesi ve Mekke'yi yok ederek İslamiyet'i ortadan kaldırma hususunda faaliyetlerde bulunması gerektiğine dair ifadeler yer almaktadır.[65] Elçilik heyetinde bulunan ve aslen doktor olan João Bermudes, Etiyopya'ya patrik

Göstergesi olarak Padrão Sembolü", *Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)* 40/70 (2021), 206-228.

61 Barros, *Da Ásia*, Decada IV Parte I/ 427-431.

62 Rui Manuel Loureiro, "Osmanlılar Hakkında Flander'de 1530'da Yayınlanan Portekiz Metinleri**",** *Harp ve Sulh: Avrupa ve Osmanlılar*, ed. Dejanirah Couto (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010), 102.

63 Günümüzde Eritre'de yer alan bir liman şehridir.

64 Bu ifade, Hz. Muhammed'in yolundan gitmek olarak da tanımlanabilir. Barros, *Da Ásia*, Decada III Parte I/ 343-344.

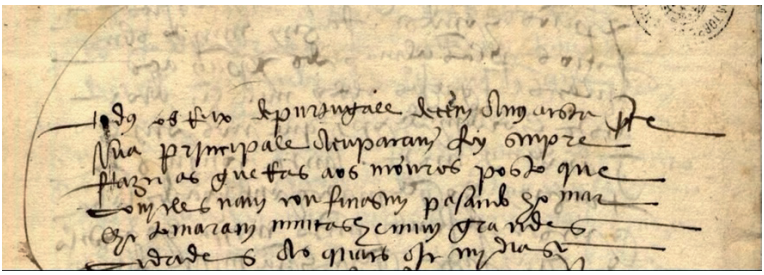
65 Francisco Álvares, *Verdadeira informação das Terras do Preste João das Indias: Pelo Padre Francisco Álvares* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1889), 127.

olarak gönderilen bir misyonerdi. Abartılı ve yanlış ifadeleri olan Bermudes'ın tutumları, Papa ve Portekiz Kralı tarafından da tasvip edilmiyordu. Bermudes, Portekiz'e döndüğü esnada Kahire'den geçerken Türkler tarafından kötü muameleye maruz kaldığını anlatmaktadır.[66] Dilinin bir bölümünün Türkler tarafından kesildiğini de iddia etmiştir.[67] Bermudes'in abartılı ve yanlış ifadelerinin olması, bu bilginin doğru olmama ihtimalini beraberinde getirmektedir.

Galibiyete olan inancı beraberinde getiren işaretlerde Hıristiyanlığa övgü yapılırken, Müslümanlığın kutsalı ise aşağılayıcı bir biçimde anlatılmaktadır. Söz gelimi; doğa olaylarından yola çıkılarak anlatılan bir hadisede Hıristiyan Etiyopya'nın Kralı Preste João'ya yapılan övgüler, Kâbe'nin aşağılanarak anlatılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

> ...Gökyüzünün berrak ve sakin olduğu o gece, Preste João'nun topraklarının bulunduğu tarafta gökyüzünü kaplayan çok geniş ve uzun bir ateş ışını, Cidde ve Mekke'nin bulunduğu yere düştü. Bu durum, donanmada büyük bir korku ve şaşkınlığa neden oldu. Esir olan tüm Müslümanlar, korkuya kapıldılar. Çünkü bir kehanete göre Preste João, bir gün Mekke'deki kutsal topraklarda atlarını doyuracaktı.[68]

Etiyopya tahtında nâib olarak bulunan Kraliçe Helena, Portekiz'e bir elçi göndererek Müslümanlara karşı ortak hareket etme noktasında istekli davrandığını gösteriyordu. Helena, Kabe'yi yıkarak Memlük donanmasını tahrip etmek için Portekizlilerle iş birliği yapmak için hazırdı.[69] Portekizlilerle ittifak yapmak isteyen Etiyopya Krallığı'nın bu isteği, şüphesiz tek taraflı değildi. Zira Estado da India Valisi Diogo Lopes de Sequeira, 1520 tarihinde Preste João'ya ithafen yazdığı mektupta Portekiz Kralı I. Manuel'in en önemli hedefinin Müslümanlara karşı savaşmak olduğunu zaten vurgulamıştı:



**Şekil 4.** Diogo Lopes de Sequeira'nın I. Manuel'e gönderdiği mektupta Müslümanlar hakkında yazılanları ihtiva eden arşiv belgesi (Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Colecção de Cartas, Núcleo Antigo 876, Doc. 38).

66 João Bermudes, *Esta he Huma Breue Relação da Embaixada que o Patrıarcha Dõ Ioão Bermudez Trouxe do Emperador da Ethiopia Chamado Vulgarmente Preste Ioão, ao Christianissimo, & Zelador da Fee de Chrısto Rey de Portugal Dom Ioão o Terceiro deste nome* (Lisboa: Casa de Francisco Correa İmpressor do Cardal Inffante, 1565), 79.

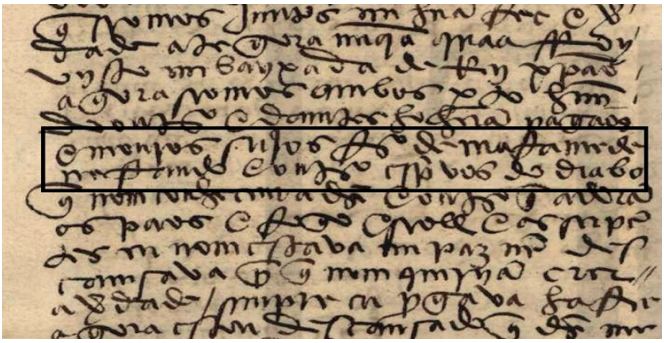
67 Pedro Mota Curto, *História dos Portugueses na Etiópia (1490-1640)* (Porto: Campo das Letras, 2008), 243.

68 Albuquerque, *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque*, 54.

69 Falih Hanzal, *el-Arab ve'l-Burtugal fi't-tarih* (Abu dabi: Cultural Foundation Publications, 1997), 215.

Kraliçe Helena, Müslüman iken Hıristiyan olan Mateus adındaki tüccarı Portekiz Kralı I. Manuel'e elçi olarak göndermeye karar verdi. Mateus, ailesiyle birlikte Hindistan'a giderek burada bulunan Portekizlilerle birlikte Lizbon'a gitmeyi hedefliyordu. Ancak Hindistan'a ulaştığında Müslüman gibi görünmesi nedeniyle Portekizlilerin tepkisini çekmişti. Gaspar Pereira, 12 Ocak 1513 tarihinde Portekiz Kralı'na yazdığı mektupta Mateus'un Müslüman bir casus olduğunu ve güvenilir biri olmadığını söyleyerek I. Manuel'i uyarmıştır.[70] Mateus, Portekiz'e ulaştığında Kral I. Manuel tarafından iyi karşılanmış olsa da yeniden Etiyopya topraklarına dönerken Portekizlilerin baskılarına maruz kalmaya devam etmişti. Müslüman kılığında bir casus olduğu düşünülen Mateus'un sözlerine itibar edilmemiştir.

Hıristiyan Etiyopya Kralı, topraklarında yaşayan farklı inanıştaki insanları tanımlarken, aşağılayıcı tanımlamalara başvurmuştur. Sözgelimi; Müslümanlar için "iğrenç Muhammed'in kirli çocukları" anlamına gelen *mouros, sujos filhos de Mafamede nefando* şeklinde bir ifade kullanmıştır.[71]



**Şekil 5.** Lendas da India'da Etiyopya Kralı'nın Müslümanlar hakkındaki düşüncelerinin bulunduğu kesit (Correia, Lendas da India, Livro Terceiro/ 38).

Habeş toprakları XVI. yüzyıl süresince Müslüman-Hıristiyan çatışma sahası hâline geldi. Hıristiyan kralın hâkimiyeti altında bulunan Müslüman Adel (Harar) Emirliği, Etiyopya Krallığı'na vergi ödemekle yükümlüydü. Ancak Adel Emiri Ahmed el-Mücâhid, bu vergiyi ödemeyerek Etiyopya Krallığı'na savaş açtı. Müslümanların başarılar kazanması neticesinde Etiyopya Kralı Lebna Dengel, Portekizlilerden yardım talep etti. Ahmed el-Mücâhid ise Zebîd merkezli Osmanlı garnizonundan destek aldı. 1541-1543 yılları arasında Ahmed el-Mücâhid ve Lebna Dengel arasında cereyan eden mücadeleye Osmanlı Devleti ve Portekiz dolaylı olarak dâhil oldu. Etiyopya Krallığı'na yardıma giden askerlerden olan Miguel de Castanhoso, şahit olduklarını *Historia das coisas que o muy Esforçado Capitão Dom Christouão da Gama Fez nos Reynos do Preste Ioão com quatrocentos Portugueses que consigo leuou* adlı eserde kaleme aldı. Castanhoso, Etiyopya Kralına yardıma giden ve dört yüz Portekizliyi komuta eden

70 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), *Corpo Cronológico*, Parte I Maço 12 Doc. 57.
71 Correia, *Lendas da India*, Livro Terceiro/ 38.

Cristovão da Gama hakkında övgüler ve başarılar yazarken, Müslümanlara dair kullandığı ifadeler ise çoğunlukla küçük düşürücü ve alay edici şekildedir. Söz gelimi; Cristovão'nun, Ahmed el-Mücâhid'e karşı kazandığı bir zaferin ardından Portekizli din adamlarıyla birlikte bulunduğu bölgedeki bir camiye gidip burada ayin gerçekleştireceklerini söyleyerek hazırlık yapılmasını emretmiş ve caminin adını da değiştirerek kiliseye çevirmişti.[72] Ahmed el-Mücâhid ise Cristovão da Gama'ya elçi göndererek savaşmadan ülkelerine döndükleri takdirde kendilerine zarar vermeyeceklerini beyan eden bir mektup gönderdi. Cristovão, elçiye iyi muamele ederek mor saten bir elbise, kıymetli bir madalyonla süslenmiş kızıl bir başlık hediye etti. Ancak Ahmed el-Mücâhid'e Arapça yazılmış bir mektup göndererek bu bölgeye, *Grã leão do mar*[73] olarak nitelendirdiği Portekiz Kralı tarafından gönderildiğini belirtti. Mektupla birlikte Ahmed el-Mücâhid'i küçük düşürmek ve kadın gibi göstermek üzere bir cımbız ve ayna gönderdi.[74] Castanhoso'nun Ahmed el-Mücâhid ve Osmanlılar hakkında kullandığı ifadeler objektif bir anlatımdan uzak olsa da birincil kaynak olması bakımından önemlidir.

Nefret söylemleri arasında yer alan ve Osmanlı kaynaklarında Portekizliler için sıklıkla kullanılan kâfir kelimesinin, XVI. yüzyıl Portekiz kroniklerinde de karşılığı bulunmaktadır. Ancak bu ifade biçiminin, Müslümanları temsilen kullanılmadığını belirtmek gerekmektedir. *Cafre* şeklinde yazılan bu terim, genellikle Afrika'nın doğusunda bulunan kabileleri küçümseyici bir dille tanımlamak için kullanılmaktadır. Söz gelimi XVI. yüzyılda Etiyopya'daki yerli Galla kabileleri için de *Cafres Galles* tabiri kullanılmıştır.[75] Zimbabve'den Mozambik'e kadar büyük bir alanda yer alan ve Portekizlilerin *Manomotapa* şeklinde adlandırdığı Mutapa Krallığı'ndaki kabileler için de *cafres* teriminin kullanıldığı görülmektedir.[76] Couto; Portekizlilerin, Müslümanlar tarafından kâfir olarak tanımlanarak küçümsendiğini söylemektedir.[77]

Couto; Hindistan'da kurulan Portekiz hakimiyetinin İstanbul'dan Malaka'ya kadar olan Müslüman devletler için dayanılmaz bir durum olduğuna dikkat çekmektedir. Kutsal topraklara, tüccar ve hac kervanlarına verilen zararlar neticesinde kadılar tarafından Portekizliler için fetvalar verildiğini kaydeden Couto'nun ifadelerinde Portekizlilere yapılan övgülerin, Müslümanları küçümseme şeklinde olduğu görülmektedir:

> Konstantinopolis'ten Malaka'ya kadar olan Müslümanlar, Portekizlilerin Hindistan'ı fethetmesinin ardından bu ağır yükü o kadar katlanılmaz buluyorlardı ki, mümkün olan her fırsatta bize karşı komplo kurarak bir şekilde Hindistan'daki varlığımızı sona erdirmeye

72 Miguel de Castanhoso, *Historia das coisas que o muy Esforçado Capitão Dom Christouão da Gama Fez nos Reynos do Preste Ioão com quatrocentos Portugueses que consigo leuou* (Lisboa: Ioã de Barreyra, 1564), 19.

73 Deniz aslanı.

74 Castanhoso, *Historia das coisas que o muy Esforçado Capitão Dom Christouão da Gama*, 23.

75 bk. Couto, *Da Ásia*, Decada VII, Parte II/ 85.

76 Bazı örnekler için bk. Couto, *Da Ásia*, Decada IX, Capitulo XXII/ 166-167; Correia, *Lendas da India*, Livro Primeiro/ 560-568; Correia, *Lendas da India*, Livro Primeiro, Tomo I Parte II, 1859/ 570-578; Góis, *Cronica do Felicissimo Rei D. Manuel*, 10.

77 "...que assim nos chamam eles por desprezo, que tanto quer dizer como cafres...", Couto, *Da Ásia*, Decada VII Parte II/ 401.

çalışıyorlardı. Bunu; birçok kez Hindistan'a gönderilen büyük Türk donanmalarıyla, Malaka'ya karşı hareket eden Açe Sultanlığı'nın büyük kuvvetleriyle yapmaya çalıştılar. Bazen Kambay ordularıyla Diu ve Daman'daki kalelerimize karşı, bazen de Dekken Krallarının Şaul, Basein ve Goa Kalelerine karşı defalarca düzenlediği saldırılarla yaptılar. Hiçbir zaman huzur bulmadılar. Çünkü onları biber, baharat ve diğer malların ticaretinden yoksun bıraktık. Arap Boğazı üzerinden Venedikliler, Cenevizliler ve diğer Avrupalı milletlere baharat taşıyan gemilerini engellememiz onlar için dayanılmazdı. Ancak her şeyden önemlisi, dinlerinin onurunun ayaklar altına alınmasıydı. Çünkü biz, onların Muhammed'in evi [Kâbe] için yaptıkları deniz yolculuklarını [Hac] tamamen durdurmuştuk. Bu durum, onların kadıları ve sapkın yasalarının alimleri tarafından sürekli olarak gündeme getirilmekte ve uyarılar yapılmaktaydı. Bu uyarılar; Papalarımızın Hıristiyan prenslere, Muhammed ismine karşı savaşmaları için yaptığı uyarılara benziyordu. Bu sebeple neredeyse her gün, kadılar tarafından dinlerinin onuruna sahip çıkmaları konusunda uyarılıyorlardı. Uyarıları dikkate almadıkları takdirde ise, ağır cezalarla tehdit ediliyorlardı. Dekken'deki Nizamşâh ve Âdilşâh Kralları, Vijayanagar Kralı'na karşı birleşerek onu yenilgiye uğratıp öldürdüklerinde ve onun hazinelerini ele geçirerek büyük ganimetlere sahip olduklarında hep birlikte Muhammed'e bu büyük zafer için şükrettiler. O sırada, tıpkı Arabistan Halifesi gibi önemli konumda olan kadıları, yüksek bir yere çıkarak şu kısa konuşmayı yaptı:

"Ey çok güçlü ve zaferlerle dolu krallar! Muhammedî milletin şerefi ve onuru olan sizler, Portekizlilerin sizlere yaptıkları büyük hakareti çok iyi biliyorsunuz. Şehirlerinizi ele geçirerek topraklarınızı zapt ettiler. Ticaretinize zarar verdikleri gibi, sizin hacca gitmenize engel oldular. Buna engel olamamanızdan dolayı Peygamberimiz utanç ve mahcubiyet içinde! Siz onun dinine [İslamiyet'e] yeteri kadar değer vermediğiniz için mi onurunuza sahip çıkmıyorsunuz? Elinizde bu kadar büyük bir güç varken Portekizlileri kovamayacak kadar korkaklık ve zayıflık içinde misiniz? Kardeşimiz Türklerin Kudüs'teki kutsal yerleri, mabetleri ve kutsal emanetleri ellerinde tuttuklarını biliyorsunuz. Ve dahi Hıristiyan kralların kendi inançlarına dair kutsal olan yerleri geri alacak güçte olmadığını da biliyorsunuz. Konstantinopolis İmparatorluğu'ndan [Osmanlı Devleti], Arabistan'daki ulema ve kadılardan, dinî liderlerden defalarca mektuplar aldım. Bu mektuplarda sizler gibi güçlü kralların, yeterince başarıya ulaşamamasına hayret ettiklerini belirttiler. Çünkü ihtiyaç duyduğunuz her türlü yardımı, daha önce olduğu gibi yine göndermeye hazır olduklarını ifade ediyorlar. Eğer şimdi harekete geçerseniz, Sumatra ve Maluku Adalarının kralları da Portekizlilere karşı harekete geçeceklerdir. O bölgelerdeki Portekiz kaleleri son derece harap durumda olduğu için her taraftan saldırıldığında, Portekizlilere yardım ulaşması da imkânsız hâle gelecektir. Bu sebeple Portekizlileri yok etmek, sizin harekete geçmenize bağlıdır. Yüce Peygamberimizin adına sizden rica ediyorum ve sizi uyarıyorum! Harekete geçin! Bu, Vijayanagar Kralı'na karşı elde ettiğiniz kolay zaferden çok daha büyük bir şeref ve kazanç getirecek bir zaferdir. O güçlü kralı nasıl kolayca yendiyseniz, Peygamberimizin onuru için savaşırsanız, onun yardım ve desteğini alacağınıza eminim."[78]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Portekizliler, Müslümanları yakından takip etmekteydi. Metinlerde yer alan isimler ve hadiseler kimi zaman yanlış aktarılmış olsa da bu metinler, Müslümanlarla olan münasebetlerin seyri noktasında önemli ipucu vermektedir.

78 Couto, *Da Ásia*, Decada VIII/ 283-287.

## Sonuç

Ekonomik kaygıların dinî faktörlerle harmanlanması, on altıncı yüzyılın güçlü devletleri arasındaki hakimiyet mücadelesinde belirleyici rol oynamıştır. Portekiz, Coğrafi Keşifler Dönemi'nde Kuzey Afrika'da başlayan denizcilik faaliyetlerini Asya'ya kadar genişleterek dönemin öne çıkan devletlerinden biri olmayı başarmıştır. Hindistan baharatlarına doğrudan erişmek ve Kızıldeniz ticaretini kontrol altına almak amacıyla hareket etmiştir. Ancak bu hedefi, dönemin başka bir büyük gücü olan Osmanlı Devleti'nin müdahaleleriyle büyük ölçüde sınırlanmıştır. Portekiz kralları siyasetlerini belirlerken yalnızca ekonomik çıkarlarla değil, aynı zamanda dinî sâiklerle de hareket etmiştir. Katolikliği yaygınlaştırma ve Müslüman devletlerle mücadele etme gayesi, denizaşırı politikalarının temel unsurlarından biri olmuştur. Portekiz Kralı I. Manuel ile Afonso de Albuquerque ve Lopo Soares gibi önde gelen komutanların mektuplaşmalarında Mekke, Medine ve Cidde'ye yönelik planlar açıkça dile getirilmiştir. Dönemin arşiv belgeleri ve kronikleri, Katolik Portekiz'in Hıristiyanlık ile İslamiyet arasındaki rekabeti kendi üstünlüğünü vurgulamak için nasıl kullandığını göstermektedir. Bu metinlerde Hıristiyanlığı yüceltme ve Müslümanları eleştirme eğilimi sıkça görülmektedir. Özellikle Hz. Muhammed'in hayatına dair yazılanlar, dönemin bakış açısını ve iki din arasındaki gerilimli münasebeti yansıtmaktadır. Portekiz'in bu politikaları, yalnızca ekonomik çıkarlarla sınırlı olmayan, aynı zamanda dinî bir üstünlük sağlama çabasını da ortaya koymaktadır. Dönemin kronik yazarları Portekizlilerin başarıları kaleme alırken şüphesiz dinî hassasiyetlerini de eserlerine yansıtmayı ihmal etmemiştir. Hz. Muhammed'e ve İslamiyet'e karşı olan nefret söylemlerine dair ifadelerde dönemin Müslüman algısı tespit edilmeye çalışılarak, bu alanda yapılacak olan çalışmalara katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Bir İlim ve Kültür Şehrinin Doğuşu: Gırnata Örneği", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42(2019), 29-60.

Albuquerque, Afonso de. *Comentarios do Grande Afonso d'Albuquerque capitão Geral que Foi das Indias Orientaes em tempo do Muito Poderoso Rey D. Manuel o Primeiro deste Nome*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1774.

Álvares, Francisco. *Verdadeira informação das terras do Preste João das Indias: Pelo Padre Francisco Álvares.* Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.

Ameer, Ali Syed. *A Short History of the Saracens*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1926.

ANTT, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Corpo Cronológico*. Parte I Maço 12 Doc 57. https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3768668

ANTT, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Corpo Cronológico*. Parte I Maço 16 Doc 122. https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3769188

ANTT, Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Colecção de Cartas*. Núcleo Antigo 876. Doc 38. https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4720841

Bacqué Grammont, Jean Louis- Kroell, Anne. *Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge: l'affaire de Djedda en 1517*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988.

Barros, João de. *Da Asia: Dos Feitos, que os Portuguezes Fizeram no Descubrimento e Conquista dos Mares e Terras do Oriente*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1777-1788.

Bermudes, João. *Esta he Huma Breue Relação da Embaixada que o Patrıarcha Dõ Ioão Bermudez Trouxe do Emperador da Ethiopia Chamado Vulgarmente Preste Ioão, ao Christianissimo, & Zelador da Fee de Chrısto Rey de Portugal Dom Ioão o Terceiro deste nome*, Lisboa: Casa de Francisco Correa İmpressor do Cardal Inffante, 1565.

Bonnaz, Yves. *Chroniques Asturiennes (Fin IX^e Siècle) avec édition critique, traduction et commentaire.* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.

Boxer, Charles Ralph. *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*. London: Hutchinson of London, 1969.

Castanheda, Fernão Lopes de. *História do Descobrimento & Conquista da India pelos Portugueses*. Livro Primeiro. Coimbra: Iohão da Barreyra & Iohão Aluarez, empressores del Rey na mesma universidade, 1551.

Castanhoso, Miguel de. *Historia das coisas que o muy Esforçado Capitão Dom Christouão da Gama Fez nos Reynos do Preste Ioão com quatrocentos Portugueses que consigo leuou* Lisboa: Ioã de Barreyra, 1564.

Cerveira Pinto, Manuel. *O Douro no Garb Al-Ândalus: A Região de Lamego Durante a Presença Árabe*, 2004.

Correia, Gaspar. *Lendas da India*.

Livro Primeiro: https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=3909674

Livro Terceiro: https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=3909676

Correia, Gaspar. *Lendas da India*. Decada II, Parte II. Lisboa: Na Typographia da Academia Real das Sciencias, 1861.

Couto, Dejanirah. *No Rasto de Hādım Suleimão Pacha: Alguns Aspectos do Comércio do Mar Vermelho nos anos de 1538-1540*. Terceira:Angra do Heroismo, 1998.

Couto, Diogo do. *Da Asia: Dos Feitos, que os Portuguezes Fizeram no Descubrimento e Conquista dos Mares e Terras do Oriente*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1777-1788.

Disney, Anthony Rendell. *A History of Portugal and the Portuguese Empire*. 2. Cilt. U.S: Cambridge University Press, 2009.

Ferrand, Gabriel. "Şihâbeddin", *İslâm Ansiklopedisi*. 11/ 519-529. İstanbul: 1979.

Ferreira, Diogo- Dias, Paulo. *História de Portugal*. Lisboa: Verso de Kapa, 2016.

García Sanjuán, Alejandro. "Las Cousas de la Conquista islámica de la península Ibérica según las Crónicas Medievales". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH) SECCIÓN ÁRABE-ISLAM* 53 (2004), 101-127).

Góis, Damião de. *Cronica do Felicissimo Rei D. Manuel*. Nşr. Joaquim Martins Teixeira de Carvalho e David Lopes. Parte III, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926.

Guilmartin, John Francis. "Cidde Savaşı, Nisan 1517: Osmanlının Gücünün Teorik ve Pratik olarak Hint Okyanusu'na Yansıması". *Uluslararası Türk Deniz Gücü Tarihi Sempozyumu*. IV-3-14. İstanbul: Deniz Basımevi Müdürlüğü, 2009.

Hanzal, Falih. El-Arab ve'l-Burtugal fi't-tarih. Abu Dabi: Cultural Foundation Publications, 1997.

İbn İyas. *Memluk Devleti'nin Son Yılları Kansu Gavrî ve Osmanlılar (1501-1516)*. Nşr. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.

Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi. *Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3296), 1a- 421b.

Lewis, Bernard. *Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler* çev.Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Loureiro, Rui Manuel. "16'ncı Yüzyılın Sonlarına 17'nci Yüzyılın Başlarına Ait Portekiz Kaynaklarında Bahsedilen Osmanlı-Portekiz İlişkileri". *Uluslararası Türk Deniz Gücü Tarihi Sempozyumu*. III-3-14. İstanbul: Deniz Basımevi Müdürlüğü, İstanbul 2009.

Loureiro, Rui Manuel. "Osmanlılar Hakkında Flander'de 1530'da Yayınlanan Portekiz Metinleri". *Harp ve Sulh: Avrupa ve Osmanlılar*. Ed. Dejanirah Couto. 95-116. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

Machado Rocha, Augusto. "O Medievo e a Forja de um Aversário: O Islã em Al-Andaluz". *Anais Dos Encontros Internacionais de Estudos Medievais* 13 (2020), 101-120.

Melîbârî, Ebu Yahya Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Muabberi. *Tuhfetü'l-Mücâhidîn fî Ba'zı Ahbâri'l-Burtugaliyyîn*. Kuveyt: 2017.

Menino Avelar, Ana Paula. "Fernão Lopes de Castanheda, Gaspar Correia e Diogo do Couto: vivências e contingências na modelação da escrita de uma História da Ásia e dos seus actores". *Diogo do Couto: História e Intervenção Politica de um Escritor Polêmico*. ed. Rui Manuel Loureiro e M. Augusta Lima Cruz. 43-54. Lisboa: Humus, 2019.

Moniz, Maria Celeste. "Diogo do Couto: Percurso de uma vida e perfil de uma identidade". *Diogo do Couto: História e Intervenção Politica de um Escritor Polêmico*. Ed. Rui Manuel Loureiro e M. Augusta Lima Cruz. 13-25. Lisboa: Humus, 2019.

Mota Curto, Pedro. *História dos Portugueses na Etiópia (1490-1640).* Porto: Campo das Letras, 2008.

Önalan, Hava. "15. Yüzyıl Portekiz Keşiflerinin Afrika'da Tezâhürü ve Bir Hâkimiyet Göstergesi olarak Padrão Sembolü". *Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)* 40/70 (2021), 206-228. https://doi.org/10.35239/tariharastirmalari.908488

Önalan, Hava. *16. Yüzyılda Osmanlı Yönetiminde Habeş ve Portekizliler.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2024.

Önalp, Ertuğrul. *Osmanlının Güney Seferleri 16. Yüzyılda Hint Okyanusu'nda Türk-Portekiz Mücadelesi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.

Özbaran, Salih. *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.

Özdemir, Mehmet. "Endülüs'ün Yıkılış Sürecinde Öne Çıkan Bazı Hususlar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36/ 233-254. Ankara:1997.

Resende, Vasco. "Türklerin Kökeni ile İlgili Rönesans Metinleri: 16. ve 17. Yüzyılların Portekiz Kroniklerinde Etnik Köken ve Soyağacı Tartışmaları". *Harp ve Sulh: Avrupa ve Osmanlılar.* Ed. Dejanirah Couto. 117-137. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010.

Ríos Saloma, Martín F. "La Reconquista: Génesis de un Mito Historiográfico". *Historia y Grafía* 30 (2008), 191-216.

Sánchez Saus, Rafael. "El Movimiento Martirial de Córdoba (850-859): Causas y Contexto Histórico". *Hispania Sacra* LXXIV 149 (2022), 21-34.

Santos, João de. *Ethiopia Oriental*. I. Lisboa: Bibliotheca de Classicos Portuguezes, 1891.

Serjeant, Robert Bertram. *The Portuguese off the South Arabian Coast: Hadramī Chronicles*. Oxford: At the Clarendon Press, 1963.

Şanal, Enes. "Arapça Konuşan Hıristiyanlar: Mozaraplar'ın Endülüs Bilim Hayatına Katkıları (X. Asır)". *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXXVIII/2 (2023), 719-750. https://doi.org/10.18513/egetid.1363081

Tanzi, Héctor José. "O Tratado de Tordesilhas e sua Projeção". *Revista de História* 54/108 (1976), 533-541. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.1976.77814

Tolan, John. "Reliques et païes: la naturalisation des martyrs de Cordue à Saint- Germain (IX siècle)". *Aquitaine – Espagne (VIII – XIII siécle)*. 39-55. Poiters: Université de Poiters, 2001.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TSMA.e), 5902, 8337.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 263-292
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1568326
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Ayasofya'yı Tarihselleştirmek: Erken Klasik Dönem Osmanlı Kroniklerinde Ayasofya Kavrayışı (1451-1512)*

# Historicizing Hagia Sophia: The Conception of Hagia Sophia in Early Classical Ottoman Chronicles (1451–1512)

Sedat Akdoğmuş[1], Bilge Ar[2]

**ÖZ**

Bu çalışma, Ayasofya'nın, erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde nasıl tarihselleştirildiğini ele almakta ve fetihten sonraki yaklaşık yarım asırlık süreçte bu algının tarihsel dönüşümünü incelemektedir. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, Tursun Bey, Oruç Bey, İdrîs-i Bitlisî ve İbn Kemal'in kroniklerinin yanı sıra Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân gibi metinleri temel alan araştırma, Ayasofya'nın Osmanlı tarih yazımındaki temsillerini mimari kavram ve yaklaşımlar bağlamında analiz etmektedir. Çalışmanın temel sorunsalı, 1451-1512 yılları arasındaki Osmanlı kroniklerinde Ayasofya'nın mimari kavrayış üzerinden nasıl inşâ edildiği ve tarihsel bağlamına nasıl oturtulduğudur. Fetih sonrası Osmanlılar ile Ayasofya arasındaki fiziksel temas ve karşılaşma, dönemin kroniklerinde farklı anlatılar doğurmuş ve bu metinlerde özgün kavrayış biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Ayasofya algısının şekillenmesinde yalnızca yöneticilerin politik tercihleri değil, aynı zamanda müelliflerin patronaj ilişkileri ve entelektüel pozisyonları da belirleyici olmuştur. Osmanlı Ayasofya'sı, Bizans döneminde üretilmiş efsanevi tarih anlatıları ile etkileşime girerek yeni bir form kazanmış ve Osmanlı tarih yazımında farklı bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Kroniklerde binaya dair tasvir ve değerlendirmeler, doğrusal olmayan ve girift ilişkiler ağı içinde şekillenmiştir. Çalışmada ayrıca, fetih sonrası ilk yıllarda ve özellikle Fatih Camisi gibi Ayasofya ile "boy ölçüşen" anıtsal yapıların inşâsından sonra Ayasofya'nın Osmanlı tarih yazımındaki konumu da tartışılmaktadır. Bunun yanı sıra, kronikler arasında Ayasofya'nın alımlanma biçimlerine odaklanılarak, Bizans döneminde (9. yüzyıl) kaleme alınmış Diegesis gibi Ayasofya tarih metinlerinin Osmanlı müellifleri üzerindeki etkisi değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Osmanlı tarihçilerinin Bizans kaynaklarını nasıl devşirdiği ve bu metinleri Osmanlı-İslâm düşüncesi doğrultusunda nasıl yeniden yorumladıkları ortaya konmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ayasofya, Osmanlı Ayasofya'sı, Osmanlı Kroniklerinde Ayasofya, Ayasofya'nın Tarihselleştirilmesi, Ayasofya'nın Mimari Kavrayışları

**ABSTRACT**

This study explores the historicization of Hagia Sophia in the early classical Ottoman chronicles and examines how its perception evolved in the half-

* Bu çalışma, Sedat Akdoğmuş'un İstanbul Teknik Üniversitesinde sürdürdüğü doktora tezinden üretilmiştir.

*This study is derived from Sedat Akdoğmuş's doctoral thesis conducted at Istanbul Technical University.*

**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
**Sedat Akdoğmuş (Doktora Öğrencisi),**
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Tarihi Programı, İstanbul, Türkiye
Arş. Gör., Samsun Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Samsun, Türkiye
E-posta: akdogmus19@itu.edu.tr; sedat.akdogmus@samsun.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7683-4157

**[2]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
**Bilge Ar (Doç. Dr.),**
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta: bar@itu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5852-1779

**Başvuru/Submitted:** 16.10.2024
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 20.02.2025
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 05.03.2025
**Kabul/Accepted:** 06.03.2025

**Atıf/Citation:** Akdoğmuş, Sedat, Ar, Bilge. Historicizing Hagia Sophia: The Conception of Hagia Sophia in Early Classical Ottoman Chronicles (1451–1512). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 263-292. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1568326

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

century following the conquest. Focusing on the works of Yazıcıoghlu Aḥmed Bīcān, Ṭūrsūn Beg, Oruç Beg, Idrīs Bitlīsī, İbn Kemāl, and the *Anonymous Tevārīkh-i Āl-i ʿOthmān*, it analyzes the ways in which Ottoman historiography represented Hagia Sophia through architectural and historical frameworks. By examining chronicles written between 1451 and 1512, this research investigates how Ottoman authors conceptualized Hagia Sophia as an architectural entity and situated it within a broader historical narrative. The post-conquest engagement between the Ottomans and Hagia Sophia generated diverse interpretations, shaped not only by political transformations but also by the patronage networks and intellectual affiliations of the chroniclers. Ottoman historiography actively engaged with legendary Byzantine narratives, incorporating and reshaping them to fit an emerging Ottoman-Islamic perspective. Descriptions of the monument were constructed through a dynamic and nonlinear network of meanings, reflecting a complex interplay of historical, architectural, and ideological factors. Additionally, this study situates Hagia Sophia within the broader context of Ottoman architectural and historiographical developments, particularly in relation to the construction of monumental structures such as the Fātiḥ Mosque. By tracing its reception across various chronicles, it also evaluates the influence of Byzantine sources, such as the *Diegesis* (9th century), on Ottoman historical writing. This analysis reveals how Ottoman authors appropriated and reinterpreted Byzantine narratives, embedding them within an Ottoman-Islamic historiographical framework.
**Keywords:** Hagia Sophia, Ottoman Hagia Sophia, Hagia Sophia in Ottoman Chronicles, Historicization of Hagia Sophia, Architectural Conceptions of Hagia Sophia

## EXTENDED ABSTRACT

With the Ottoman conquest of Constantinople, Hagia Sophia entered a new cultural and ideological context, where it was reinterpreted within the evolving framework of Ottoman perceptions. This process, initiated in the early Ottoman period, marked the empire's first direct engagement with Hagia Sophia, shaping impressions that were subsequently articulated in texts, primarily historical chronicles. The portrayal of Hagia Sophia in these chronicles reflects the emergence of an "Ottoman Hagia Sophia," shaped by political decisions, patronage networks, the roles of historians, and the legendary Byzantine historical narratives that preceded them. Each chronicle, composed by different authors, reflects diverse perspectives influenced by the sources they drew upon and the political environment in which they were written.

The policies pursued during the reigns of Mehmed II (r. 1451–1481) and Bayezid II (r. 1481–1512) played a decisive role in shaping the attitudes of chroniclers. During this period, the Ottoman rulers sought to establish a new empire to replace Byzantium while simultaneously positioning themselves as leaders of the Islamic world. Though a common practice in conquered territories, Mehmed II's conversion of Hagia Sophia into a mosque played a crucial role in constructing an imperial image. The transformation of Hagia Sophia served to transfer its religious and political significance from Byzantine to Ottoman sovereignty, reinforcing the legitimacy of the new empire.

The chronicles that emerged between the mid-15th and early 16th centuries were written under the influence of these political developments and often reflected the interests of ruling elites. As historiography developed as an extension of political authority, chroniclers presented differing narratives based on their affiliations. From Mehmed II's reign onward, Ottoman chronicles became divided into pro-imperial and anti-imperial accounts, reflecting tensions between the central administration and the frontier begs, gazis, and dervishes. One of the

central points of contention was Mehmed II's decision to establish Istanbul as the imperial capital, a move that reshaped political power structures.

In pro-imperial Ottoman chronicles, the monumental and architectural transformation of Hagia Sophia played a key role in legitimizing Ottoman rule. These texts sought to appropriate the imperial legacy of the structure by embedding it within an Islamic framework, mirroring the Christian connotations attributed to Hagia Sophia in Byzantine historiography. Ottoman chroniclers thus imbued Hagia Sophia with Islamic significance, reinforcing the empire-building policies of the period. This shift represents a crucial turning point in Hagia Sophia's historical trajectory, as the narratives constructed in this period significantly influenced its later perception as an Ottoman imperial mosque.

Conversely, anti-imperial chronicles treated Hagia Sophia's association with the emperor and the empire in a more superficial manner. While they acknowledged the building's incorporation into an Islamic framework, they also emphasized its Byzantine Christian past, preserving narratives that were sometimes incongruous with Ottoman-Islamic interpretations.

Focusing on the Early Classical Period, when the Ottoman conceptualization of Hagia Sophia took shape, this study examines its historical evolution through the chronicles of Yazıcıoghlu Aḥmed Bīcān, Ṭūrsūn Beg, Oruç Beg, Idrīs Bitlīsī, İbn Kemāl, and the *Anonymous Tevārīkh-i Āl-i ʿOthmān*. By analyzing early Ottoman chronicles, this research investigates the processes through which Hagia Sophia's architectural identity was constructed and transformed in the half-century following the conquest. The central question guiding this study is: How was Hagia Sophia historicized through architectural concepts and approaches in Ottoman chronicles between 1451 and 1512?

In this context, the study explores how Hagia Sophia was represented in historical texts, both immediately after the conquest and in the period following the construction of monumental structures such as the Fātiḥ Mosque, which symbolically "rivaled" it. The interplay between various sources also forms a key dimension of this research. Accordingly, the study examines the influence of Byzantine historical texts, particularly ninth-century works such as the *Diegesis*, and analyzes how Ottoman authors adapted and reinterpreted these sources within the intellectual framework of Ottoman and Islamic thought in composing their own historical narratives.

## Giriş

İmparator I. Iustinianos (482–565) tarafından 532-537 yılları arasında inşâ edilen Ayasofya, Bizans döneminde hem imparatorun hem de patriğin kilisesi olarak işlev görmüştür. Ayasofya'ya dair tarihyazımı, yapının inşâ süreciyle birlikte başlamış ve bina, mimari özellikleri açısından farklı yönlerden tarihselleştirilmiştir. Saray tarihçileri Prokopios ve Agathias'ın eserleri, Ayasofya'nın banisi, mimarı ve inşâ süreci hakkında bilgi veren ilk kaynaklardandır. Yapı, ziyarete açıldıktan kısa bir süre sonra, 558 yılında kubbesinin çökmesiyle önemli bir mimari müdahaleye uğramıştır. Iustinianos tarafından 562'de onarılan kubbe, yapının ikinci kez açılmasını sağlamıştır. Mabeyinci Pavlos, bu süreci şiirsel bir üslupla anlatırken, kubbenin yıkılmış hâlini ve onarım sonrası düzenlenen açılış törenini betimlemektedir.[1] Metninde, Ayasofya'nın mimari biçim unsurları, mekânsal derinliği, ışık ve renk ilişkileri öne çıkarılmaktadır. Ayasofya'nın zaman içindeki mimari dönüşümlerine tanıklık eden müellifler, kendi gözlem ve deneyimlerini metinlerinde aktarmışlardır. Bu anlatılarla birlikte, yapı hakkındaki efsanevi olaylar ve karakterleri içeren *Diegesis peri tes Hagias Sophias* (*Ayasofya Hakkında Anlatı*) gibi metinler de ortaya çıkmış, Ayasofya'nın tarihsel ve kültürel anlatılar içindeki yerini pekiştirmiştir.[2]

Yaklaşık bin yıl boyunca kilise olarak kullanılan Ayasofya, İstanbul'un fethiyle birlikte yeni bir kültürel ve siyasi bağlama dâhil olmuştur. Bizans dönemi metinlerinin de etkisiyle, yapı farklı müellifler ve aktörler tarafından çeşitli perspektiflerle ele alınmıştır. Fetihten sonra başlayan bu süreçte Ayasofya'ya dair ilk izlenimler oluşmuş ve bu izlenimler, Osmanlı kroniklerine yansıtılarak yeni bir tarihsel anlatının parçası hâline gelmiştir.

Tarihsel bilginin doğası ve tarihin nasıl yazılması gerektiği, hem hermenötik bir mesele olarak tartışılmış hem de tarihyazıcılığı üzerine eğilen araştırmacılar tarafından ele alınan önemli bir sorun olmuştur. Bu çerçevede, çalışmada kullanılan "kavrayış ilişkileri" ifadesinin ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Hegelci paradigma temelinde tarihsel bilginin inşâsında tarihçinin rolünün, hakikati tüm nesnelliğiyle olduğu gibi aktarmak olmadığı ileri sürülebilir. Zira bir inceleme nesnesinin kendini sunma biçimi ile ona dair düşünsel çerçeve ve tarihsel bilgisinin öznel kullanımı arasında doğrudan bir özdeşlik olmasa da bir bağ söz konusudur. Örneğin, Ayasofya'nın bir dinî yapı olarak inşâ edilmesi, onun yalnızca fiziksel bir nesne olarak taşıdığı anlamla sınırlı kalmaz; aynı zamanda toplumsal ve siyasal işlevleri doğrultusunda farklı yorumlara ve anlam katmanlarına da kapı aralar. Yapıyı gözlemleyen ve onu anlatılarında ele alan aktörlerin öznel yaklaşımları, yapıya yönelik farklı kavrayışların ortaya çıkmasına neden olur. Bu kavrayışlarda nesnellik ve öznellik iç içe geçerek tarihsel anlatının bir parçası hâline gelir.

Bu çalışmada hem incelenen müelliflere hem de tartışmaya dâhil edilen tarihçilere atfen kullanılan "kavrayış ilişkileri" kavramı, Ricoeur'ün temellendirdiği "hermenötik yay"ın üç basamağına karşılık gelmektedir: "ön-anlama" (*précompréhension*), "nesnel açıklama"

1 Mabeyinci Pavlos, *Ayasofya'nın Betimi*, çev. Samih Rifat (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010).

2 İlgili metin bir 9. yüzyıl eseridir. Gülru Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium," *Hagia Sophia From The Age Of Justinian To The Present*, haz. Robert Mark-Ahmet Ş. Çakmak (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 195-225.

(*explication*) ve "temellük" (*appropriation*).[3] Ricoeur'e göre, temellük, bir şeyi benimsemek, kendileştirmek ya da özümsemektir.[4]

Çalışmanın ilgili bölümlerinde yer verilen örneklerde açıkça görüldüğü gibi, temellük, kavrayış biçimlerinin ayrılmaz bir boyutudur. Müelliflerin yapıya nasıl anlam yükledikleri, belirli motivasyonlarla yapının içkin anlamını nasıl dönüştürdükleri ve kendilerinden önce ya da kendi dönemlerinde kaleme alınan Ayasofya anlatılarıyla nasıl bir ilişki kurdukları, kavrayış kavramında somutlaşmaktadır. Bu geniş anlam çerçevesini kapsayabilmek adına çalışmada "kavrayış" teriminin kullanılması tercih edilmiştir.

Erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde, belirli öğelerin etkisiyle çeşitli Ayasofya kavrayışları ortaya çıkmıştır. Bu etkiler, yöneticilerin politik tercihleri, müelliflerin patronaj ilişkileri, tarihçilerin rolleri ve toplumsal konumları olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte Bizans döneminde üretilen efsanevi tarih metinleri de müelliflerin Ayasofya'ya yönelik yaklaşımlarını belirlemiştir. Bütün bu etkiler, yeni bir Osmanlı Ayasofya'sının göstergeleridir. Erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinden yansıyan bu kavrayışlar, asimetrik ilişkiler ağına sahiptir. Konu ile ilgili literatürdeki akademik çalışmalar[5], kroniklerin Ayasofya ile ilgili bölümlerine sınırlı bir biçimde yer vermektedir. Bu sınırlılık, erken klasik dönem kroniklerinde var olan yapıya yönelik kavrayışların farklılaştıkları ve örtüştükleri noktaları göz ardı etmektedir. Bununla birlikte ilgili çalışmalar, kavrayışların birbirleriyle paralel anlamlara sahip oldukları izlenimi uyandırmaktadır. Bu çalışma, bahsedilen bu yaklaşımın aksi yönünde olacak şekilde, kavrayışların kesişim ve ayrışma noktalarını pasaj örnekleriyle temellendirmekte ve kroniklerdeki Ayasofya kavrayışlarına dair sınırlı anlatıyı gidermektedir.

Bu çalışma ile erken klasik dönem Osmanlı'da yazılan kronikler üzerinden Ayasofya'nın mimari kavrayışının oluşumu ve değişimi tartışılmaktadır. Bu bağlamda sırasıyla, Ahmed Bîcan'ın (1999) *Dürr-i Meknûn,* Tursun Bey'in (2020) *Târîh-i Ebü'l-Feth, Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân* (1992)*,* Oruç Bey'in (2008) *Tevârîh-i Âl-i Osmân,* İdris-i Bitlisî'nin (2019) *Heşt Behişt* ve İbn Kemal'in (1991) *Tevârîh-i Âl-i Osmân* kronikleri incelenmiştir.[6] Eserlerin ilk

3 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

4 Selami Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 19.

5 Ayasofya tarihini ele alan önemli bazı tarihçi, mimarlık ve sanat tarihçilerinin şu çalışmaları üzerinden anlaşılabilir: Ahmet Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005). Doğan Kuban, *İstanbul 1600 Yıllık Bir Müzedir.* Ed. B. Demirhan (İstanbul: YEM Yayınları, 2021). Semavi Eyice, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (24 Şubat 2024). Gülru Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium", *Hagia Sophia From The Age Of Justinian To The Present*, haz. Robert Mark-Ahmet Ş. Çakmak (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 195-225. Burada ifade edilmek istenen çalışmaların eksiklikleri değil; kroniklerin incelenmesindeki sınırlılıklara dikkat çekmek ve bu çalışmanın yöntemi olan karşılaştırmalı incelemenin önemini vurgulamaktır.

6 Bu kaynaklar çalışmada, tercüme nüshaları üzerinden incelenmiştir. Yararlanılan eserlerin dayandığı özgün nüshalar ise sırasıyla şöyledir: İdris-i Bitlisî'nin Muhammed İbrahim Yıldırım tarafından yayıma hazırlanan *Heşt Behişt* adlı metni, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan 2197 numaralı (Esad Efendi) ve Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki 3029 numaralı nüshalarındandır. İbn Kemal'in Şerafettin Turan tarafından hazırlanan *Tevârîh-i Âli Osmân* adlı metni, Fatih Kütüphanesi'nde bulunan 4205 numaralı nüshadandır. Tursun Bey'in Mertol Tulum tarafından hazırlanan *Târîh-i Ebü'l-Feth* adlı metni, Ayasofya Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı

yazılış tarihleri ise sırasıyla şöyledir: *Dürr-i Meknûn* (1450 sonrasında), *Târîh-i Ebü'l-Feth* (1496-1500), *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân* (1492), Oruç Bey - *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (1501), *Heşt Behişt* (1503) ve İbn Kemal - *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (1527).[7] İlgili metinlerin tercih edilme gerekçeleri şöyledir: II. Mehmed döneminde yazılan *Dürr-i Meknûn*, muhtevasında Ayasofya ile ilgili efsanevi bilgileri barındırmasıyla kendisinden sonraki eserlere kaynaklık etmiştir. İlgili eserde yapının bina özellikleriyle ilgili bol malzeme bulunmaktadır. Yazar eserinde klasik bir sınıflama ve sıralama ile Ayasofya, Emevi Camisi ve kiliselerin efsanevi tarihleri gibi birçok konuya değinmiştir. Tursun Bey ise Ayasofya'ya dair gözlemlerinin yanı sıra II. Mehmed'in İstanbul'da inşâ edilen ilk cami olan selatin camisi ile ilgili gözlemlerini ortaya koymuştur. Bu yapının anlatı konusu edilmesi, Tursun Bey'in Ayasofya kavrayışı ile ilgili olup bu durum ilerleyen bölümlerde açıklanmaktadır. Keza bu eserlerin yanı sıra Oruç Bey, İdris-i Bitlisî ve İbn Kemal'in metinlerinde de Ayasofya'ya kapsamlı bir biçimde yer verilmektedir. Böylece yapının Osmanlı ve İslâm düşünce geleneği ile ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair zengin açıklamalar elde edilmiştir. Bizans dönemi Ayasofya anlatılarının, belirtilen bu eserlerde nasıl yer verildiğinin yanı sıra ilgili metinler, İstanbul'da inşâ edilen selatin camileri ile Ayasofya arasındaki mimari ilişkilerin nasıl tasvir edildiğini göstermektedir. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân* (1992), bu makalede incelenen Oruç Bey kroniği ve benzeri bazı metinlerin Ayasofya ile ilgili bölümlerine doğrudan kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla Ayasofya ile ilgili kavrayış ilişkilerini ortaya koyabilmek ve söylem farklılıkları ile dönüşümleri incelemek adına ilgili kronik de çalışma kapsamında incelenmiştir.

Çalışmanın temel problemi, "Ayasofya, erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde (1451-1512) mimari kavram ve yaklaşımlar vasıtasıyla nasıl tarihselleştirilir?" şeklindedir. Bu bağlamda çalışmanın yönünü çevirdiği nokta, Ayasofya'nın imparatorluk imgesidir. Dönemin politik tercihleri etrafında yönlenen bu imge üzerinden incelenen araştırma bağlamlarından biri, fetihten sonraki ilk yıllarda ve Ayasofya ile "boy ölçüşen" Fatih Camisi gibi anıtsal yapılar inşâ edildikten sonra Ayasofya imgesinin kroniklerde nasıl yer ettiğidir. Diğer bağlam ise müelliflerin bu imge üzerindeki değişen algılarının kroniklere nasıl yansıdığıdır. Çalışma boyunca bu yansımanın somut göstergeleri takip edilmiştir. Örneğin müelliflerin Ayasofya'ya dair anlayışlarının, Bizans döneminde (9. yüzyıl) yazılmış olan (*Diegesis* gibi) Ayasofya

Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan hazırlanmıştır. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın Necdet Sakaoğlu tarafından yayıma hazırlanan *Dürr-i Meknun* adlı eseri, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır. Nihat Azamat tarafından yayıma hazırlanan *Anonim Tevârîh-i Âli Osmân* adlı metin, Friedrich Giese neşridir. Oruç Bey'in Necdet Öztürk tarafından yayıma hazırlanan *Oruç Beğ Tarihi* ise Paris Bibliothöque Nationale nüshasıdır.

7 Bilinen bazı önemli kroniklerden olan Şükrullah'ın (ö.1459-60) *Behçetü't Tevârîh (1459)*, Neşrî'nin (ö.1520) *Kitâb-ı Cihannümâ (1492),* Âşıkpaşazâde'nin (ö.1484'ten sonra) *Tevârîh-i Âl-i Osmân* adlı metinleri ise çalışma kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu metinler her ne kadar fetihten sonra yazılmalarıyla çalışmamız için ilgiyle incelenseler de Ayasofya'ya oldukça kısıtlı şekilde yer verdikleri görülmektedir. Bu kısıtlılığın gözlemlenmesi adına örnek vermek gerekirse *Behçetü't Tevârîh*'te Ayasofya'ya dair hiçbir atıf yoktur. *Kitâb-ı Cihannümâ*'nın Türk Tarih Kurumu tarafından 1957 (C: 2) yılında neşredilen nüshasının 707. ve 713. sayfalarına bakılacak olursa bu çalışmanın kapsamına dâhil edilen metinlerde olduğu gibi mabedin tarihsel anlatısının kurulmadığı görülecektir.

tarihi metinlerinden nasıl etkilendiği tartışılmış ve müelliflerin kendi eserlerini oluştururken Bizans kaynaklarını Osmanlı ve İslâm düşüncesine göre nasıl devşirdikleri, örneklendirilerek ortaya konulmuştur. Böylelikle kullanılan kaynakların ilişki biçimleri masaya yatırılmıştır. Patronaj ilişkisine tâbi olan veya bu ilişki ağının dışarısında kalan müelliflerin rollerinin ve etki alanlarının oluşturduğu Ayasofya kavrayışı ise bu çalışmanın üzerine eğildiği bir diğer bağlamdır. Bu doğrultuda Ayasofya kavrayışları, müelliflerin misyonları ve aldıkları görevler etrafında değerlendirilmiştir. Bahsi geçen bu bağlamlar, yapının mimari olarak algılanmasında önemli etkilere sahip olmuştur.

## 1. Siyasi Aktörlerin Ayasofya Kavrayışına Etkisi

Erken klasik dönem kroniklerindeki tarih yazıcılığında, müelliflerin tutumlarında belirleyici rol oynayan iki dönem vardır: II. Mehmed (1451-1481) ve II. Beyazıd (1481-1512) dönemi. Bu iki dönemde Osmanlı yöneticileri, hem Bizans İmparatorluğu yerine geçebilecek yeni bir imparatorluk planlamışlar hem de İslâm dünyasının önderliğine talip olmuşlardır. Bu hedefler, 15. yüzyılın ortası ile 16. yüzyılın ilk döneminde müstakil olarak ortaya çıkan bazı eserlerin neşredilme süreçlerini etkilemiş ve ilgili eserler, yöneticilerin talepleri doğrultusunda hazırlanmışlardır. Yöneticilerin egemenliklerini tasdikleyerek veya muhalefet sergileyerek iki farklı tavrı yansıtan bu metinler, farklı tarihyazımı örnekleri olarak günümüze kadar ulaşmışlardır. Bu metinlerdeki Ayasofya tarihi bölümleri dikkate değer olup ilgili bölümler, Yerasimos tarafından kapsamlı bir biçimde tasnif edilmiştir.[8] Bu tasnifte kronikler, II. Mehmed döneminden başlanarak ele alınmış ve içeriklerine göre imparatorluk yanlısı ve karşıtı anlatılar olarak ikiye ayrılmıştır. Söz konusu ayrım, merkezî yönetim ile sınırlarda faaliyet gösteren uç beyleri, gaziler ve dervişler arasındaki siyasi gerilimden kaynaklanmıştır.

Padişahın fetih sonrasında İstanbul'u saltanatın merkezi hâline getirme yönündeki hedefleri, karşıtlığı ortaya çıkaran etkenlerden biridir. Osmanlı'nın kurulmasında ve sınırlarının genişlemesinde rol oynayan gazâ ve cihad kültürünün aktörleri, muhalif bir gruplaşma içerisinde olmuşlardır. Bu grup tarafından İstanbul, yalnızca cihad için fethedilen bir yer olarak değerlendirilmiştir. Yanı sıra Edirne'nin merkez olarak kalması ve merkezî denetimden uzak bir bölgede olan Balkanlarda fetihlerin yapılması için hedefler oluşturulmuştur. Özbek'in ifade ettiği üzere "II. Mehmed neticede hem gazileri merkezden uzaklaştırıp, elde ettikleri kazanımları sıkı bir denetime almış, hem de Çandarlı'nın şahsında bir asırdır devam eden Türk kökenli bürokrasiyi kaldırıp yerine devşirme kökenli kapıkullarından oluşan merkezî bir bürokrasi yaratmıştır".[9] Bu etkiyle II. Mehmed'in emriyle yönetim içerisindeki muhalif bey ve gaziler uzaklaştırılmış; bu aktörler yerine devşirme kökenli kapıkulları getirilerek merkezî bürokrasi güçlendirilmiştir. Hiyerarşik yapı içerisinde dinî unsurlara en üst rütbenin verilmesi,

8 Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993).

9 Yıldıray Özbek, "İdeolojinin İnşası: 15-16. Yüzyıl Osmanlı Selatin Camileri", *Belleten* 72/264 (Ağustos 2008), 539.

Gazâ kültürünün yerini de belirlemiştir.[10] Bu süreçte başkent ilan edilen İstanbul'da imar ve inşâ faaliyetleri başlamıştır. Yeni siyasi kararlar ve şehre yönelik imar çalışmaları, Osmanlı'nın imparatorluk projesinin önemli bir parçası olmuştur. II. Mehmed döneminde dikkate değer bir başka politika daha söz konusu olmuştur. II. Mehmed, "İslâm'ın İmparatorluktaki en üst kurumu olan Şeyhülislâmlık müessesesini, âdeta Bizans'taki patriklik örneğinde olduğu gibi, veziriâzam kanalıyla"[11] kendisine bağlamıştır. Böylelikle Padişah, İslâm hukuk eseslarını içeren şeriatın karşısına gerektiğinde kendi kanun ve emirlerini uygulamaya koyabilmiştir. Bu sayede Sultan, hem devletin hem de dinin en üst temsilcisi konumuna erişmiştir.[12]

II. Mehmed'in cami külliyesinin inşâ edildiği 1463-1470 yılları arasında Ayasofya, sahip olduğu politik imgelerle hem padişahı hem de dinî kurumları temsil etmiştir. Fetih sonrasında merkezî yönetime karşı çıkanlar, yapının camiye dönüştürülmesini desteklemişlerdir. Dönemin çağdaş iki kroniğinde yapının, farklı politik taraflar için benzer anlam ve önemde olduğu görülmektedir. Fethe tanıklık eden ve padişahın tarihçisi olarak bilinen Tursun Bey'in kaleme aldığı *Târîh-i Ebü'l-Feth*, belirtilen iki metinden biridir. Tursun Bey, II. Mehmed'in fetihten sonra gerçekleşen Ayasofya ziyaretine dair şöyle bir anlatıda bulunur:

> Çün erkân-ı devlet ve mülâzimâbn-ı hazret kal'anun kapuların açtılar, Sultân Mehemmed-i Gâzî, Hazret-i Mehemmed-i 'Arabî ('Aleyhi efdalü's-salevat) Burâk'a binüp seyr-i cennet ider gibi, 'ulemâ ve ümerâsı ile kal'aya teşrif buyurdı. Bu esnâda mele'-i a'la-i senâ-gûyân âvâzesin esmâ-ı 'alemiyâna yitiştürdi. Ol mısr-ı kadîmün ve ol kal'a-i vesî'un tabakât-ı büyûtâtın ve berzen ü esvâkın temâşâ idüp seyr iderek "Ayasofya" nâm kelîsayı –ki cennetten bir âyettür- görmeğe rağbet gösterdi.[13]

Tursun Bey'e göre[14] Ayasofya, II. Mehmed'in fetihten sonra ziyaret ettiği ilk yapılardandır. Yine bu anlatıda Ayasofya'nın cennet benzeri nitelikleri olduğuna dair uzun tasvirlere yer verilmiştir. Bu anlatının devamında İstanbul ile Ayasofya'nın önemi ve benzersizliği açıkça vurgulanmıştır. Tursun Bey'in bu anlatısı 1470'lerde yazılmış olan *Saltuk-nâme* ile mukayese edildiğinde, ilgili metinde İstanbul ile ilgili olumsuz ifadelere yer verildiği görülürken "Ayasofya tarafı", bu olumsuzluğun dışında değerlendirilmiştir:

> Bu şehr (İstanbul) akıbet Müslümanların elinde harab olur. Sebeb-i harab fısk ve fücur, fesad ve zina ve livatadan ve zulm ve cevrden ve bed ef'alleri çok ola, dahi Hak Teala kaht ve ta'unlar vire ve zelzele çok ola, en son bu şehr harab ve hasf olup yire geçe, gide, amma bir tarafı kala, ol yir umaram Ayasofya tarafıdur. Zira anun-çün dua olunmuştur. Edirne harab

10 Çiğdem Kafesçioğlu, *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and The Construction Of The Ottoman Capital (Buildings, Landscapes, and Societies)* (Pennsylvania: Penn State University, 2010).

11 Ahmet Yaşar Ocak, "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi," *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (Temmuz 1990), 193.

12 Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 102-126.

13 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, haz. Mertol Tulum (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 70-71.

14 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*.

> olmaz. Meğer gazâdan Müslümanlar vazgeçeler, ol şehr nazargâh-ı Hak'tur. Onun halin Allah Teala bilür.[15]

*Saltuk-nâme*'de İstanbul ile ilgili anlatıya rağmen Ayasofya'ya dair olumsuzlayıcı ifadelere yer verilmediği görülmektedir. Aksine yapıya kutsiyet atfedilmiştir. Ayasofya tenzih edilmiş ve dönemin politikalarına karşı muhalif bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Muhalefetin kökeninde başkent yapılmak istenen İstanbul'daki iskan, imar ve inşâ politikalarına karşı geliştirilen reaksiyoner tutum olduğu anlaşılmaktadır.

Fetihle beraber yeni bir imparatorluk kurma hedefi, bürokratik yapılanmada birtakım değişimler baş göstermiş ve bu değişimler, mimari tercihlere de yansımıştır. Osmanlı'nın yeni saltanat idelojisi, bu dönemdeki cami ve diğer anıtsal yapıların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda Ayasofya, özellikle mimari biçim ve söylem olarak Osmanlı mimarisinin değişimine zemin hazırlayan bir yapıdır. II. Mehmed'in Ayasofya vakfiyesinde yapı, "kenise-i nefise-i münakkaşe" (zarifçe süslenmiş kilise) şeklinde tasvir edilmiştir.[16] Bu tasvir, Fatih'in Ayasofya vakfiyesinin tercümesinde şu ifadelerle yer almıştır: "…Kostantiniyye fâtihinin manevi gölgesinde, yüksek meziyetler ve mevhibelerle çepeçevre sarılan ve Ayasofya diye isimlendirilen nefis kilisedir."[17] Vakfiyede mabede yönelik ifadeler, padişahın mabede duyduğu hayranlığı göstermektedir. Ayrıca sultanın Ayasofya vakfiyesi, İstanbul'un imar ve inşâ süreçlerinde belirleyici olmuştur.[18]

Padişahın Ayasofya söz konusu olduğunda benimsediği tutum, tarihçilerin dikkatlerini yönelttiği ve metinlerinde yer verdiği konulardandır. Örneğin Mihail Dukas, bir askerin Ayasofya'ya zarar verdiğini gören padişahın aleni bir şekilde tepki verdiğini ileri sürmüştür:

> Padişah bu alay ile doğruca Büyük Kilise'ye geldi, atından indi ve içeri girdi. Mabedin azametini görerek, hayran kaldı. Padişah o sırada bir Türk askerinin mabedin mermerlerinden birisini kırmakta olduğunu gördü. Bu tahribatı neden yaptığını bu Türk'e sordu. O da din için yaptığını söyledi. Bunun üzerine padişah Türk'ü kılıçla yaraladı ve aynı zamanda Türk'e dedi ki, "Servet ve esirler size yeter, şehrin binaları bana aittir".[19]

Yukarıdaki anlatı, padişahın mabede gösterdiği özel ihtimamı yansıtmaktadır. Yapıya yönelik bu özenli yaklaşım, II. Mehmed'in kendi camisini inşâ ederken Ayasofya'yı örnek göstermesinde ve mimari özelliklerinin Ayasofya'ya benzemesine yönelik taleplerini iletmesinde de açığa çıkmıştır. II. Mehmed, 1463-1470 yılları arasında Bizans imparatorlarının defnedildiği Havariyyun Kilisesi yerine kendi camisini inşâ ederken, mimarisinin "Ayasofya kârnâmesi resminde"[20] olmasını

15 Ebül-Hayr-i Rumî, *Saltuk-name II*, çev. Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988), 244.
16 Gülru Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium," 197.
17 Ahmet Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya*, 259.
18 Serhat Açıkgöz, *Fatih Devri Ayasofya Vakfiyesine Göre Ayasofya Vakfı'nın İstanbul'un Yeniden İnşa Edilmesindeki Önemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
19 Mihail Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. Vladimir Mirmiroğlu (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956), 187.
20 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, 61.

istemiştir. Bu talep, Ayasofya ile Osmanlı mimari geleneği arasındaki etkileşimi başlatmıştır. Bu etkinin devamında sultan camilerinin inşâsında Ayasofya'nın mimari biçim ve ifade ilişkileri dikkate alınmıştır. O sırada II. Mehmed, erken dönem cami örneklerinden farklı olarak bir Bizans yapısı olan Ayasofya'ya öykünerek inşâ ettirdiği camisinin özgün ve biricik olduğunu vurgulamış; vezir ve paşalar adına inşâ edilen külliyelerin küçük ölçekte olmasını istemiştir.[21] Bu doğrultuda Bursa'daki zaviyeli planlara benzeyen küçük ölçekli külliyeler inşâ edilmiştir.

Ayasofya, dinî ve siyasi açılardan Doğu Roma İmparatorluğu'nu çağrıştırmasıyla II. Mehmed'in impataratorluk planlarıyla uyumlu bir yapıdır. Bu nedenle Ayasofya'nın simgesel ve anıtsal mimari özellikleri, Osmanlı selatin camilerinde yeniden yorumlanmıştır. II. Mehmed'in Ayasofya'yı camiye çevirmesi, mimari yapılar ile imparatorluk imgesi arasındaki ilişkinin güçlenmesinde etkili olmuştur. Fetihten sonra Ayasofya'nın mimari özellikleri, İstanbul'da inşâ edilen II. Mehmed'in camisinin yanı sıra diğer sultan camilerine ilham kaynağı olmuştur. Osmanlı cami mimarisinde merkezî ve büyük boyutlardaki kubbeyi destekleyen yarım kubbeler, pandantif, pencerelerle geçirgen kılınmış tympanum duvarı gibi biçimsel mimari unsurlar, Ayasofya ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır.[22] Bütün bunlar, imparatorluk imgesinin stratejik inşâsına örneklik teşkil etmektedir.

II. Beyazıd yönetime geldiğinde babası II. Mehmed'den farklı bir yol izlemiştir. Yeni padişahın politik hedefleri, mimari anlayış bakımından önceki süreçlerden farklılaşmıştır. Babasının ölümünden sonra kardeşi Şehzade Cem'e karşı kendisi yeniçeri, gazi ve dervişler tarafından desteklenen II. Beyazıd, II. Mehmed dönemindeki bazı uygulamaları terk etmiştir. Vakıf ve mülkleri elinden alınan kişilere haklarını iade etmesi, terk edilen bu uygulamalardan biridir. Adına inşâ ettiği cami ve külliyelerde erken dönem Osmanlı eserlerine referans vermiş; kendisine destek veren kişi ve grupları gözetmiştir. Amasya ve Edirne'de kendisi adına inşâ edilen külliyelerdeki camiler, tabhâneli olarak tasarlanmıştır. Bu yönüyle erken dönem Bursa örneklerinden ilham alındığı anlaşılmaktadır. Gezici dervişler, ahiler gibi kesimler için sosyal mekân işlevi gören tabhâneli camiler, sultanın destekleyici tavrını yansıtan göstergelerdir. Aynı şekilde sultan, İstanbul'daki Beyazıd külliyesinde de (1501-1505) kendi camisinin zaviyeli olarak inşâ edilmesini talep etmiştir. Bu cami, T-tipi tabhâneli ibadethanelerin karması biçiminde inşâ edilmiştir. Bu durum, II. Beyazıd'ın, babası tarafından başlatılan imparatorluk hedefleri ile Osmanlı uç kültürünü sentezleyen daha muhafazakâr bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. II. Mehmed'in Ayasofya'dan ilhamla başlattığı selatin camilerindeki yeni imparatorluk imgesi, II. Beyazıd tarafından benimsenmiştir. II. Beyazıd, bu imgeyi kendi camisinde farklı mimari biçimlerle sentezlemiştir. Gülru Necipoğlu, sultanın bu eğilimini, tahta çıkmasına yardım eden gazi ve dervişlere şükran borcu olarak yorumlamaktadır:

21 Özbek, "İdeolojinin İnşası: 15-16. Yüzyıl Osmanlı Selatin Camileri," s. 542; Necipoğlu, "Bir İmparatorluk Anıtının Öyküsü: Bizans'tan Sonra Ayasofya," s. 63.

22 Aykut Köksal, "Osmanlı Mimarlığının Ayasofya'yı İçselleştirmesi ve Tarihyazımının Bakışı," *Bir Allame-i Cihan Stefanos Yerasimos (1942-2005).* Haz. Edhem Eldem, Akbet Tibet, Ersu Pekin (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2012), 385-406.

> II. Mehmed külliyesinin, merkeziyetçi imparatorluğun görsel bir mecâzı olan katı aksiyel simetrisinden sapan II. Beyazıd'ın ölçeği küçülmüş külliyesi, daha önceki manzumelerin asimetrik düzenini yeğler. Yine de, gazi geleneklerine verdiği ödüne karşın, sultanın T-tipi camisi, Cuma günleri hutbe okuyan bir hatibin de dahil olduğu geniş kadrosuyla mütevazi olmaktan uzaktı.[23]

II. Beyazıd Camisi'nde merkezî kubbe, iki yarım kubbe ile desteklenerek inşâ edilmiştir. Gerek yukarıda belirtilen mimari özellikler gerekse kubbe detayındaki farklılıklar dikkate alındığında, II. Beyazıd Camisi'nin Ayasofya'ya Fatih ve Atik Ali Paşa camilerine nazaran daha yakın olduğu görülmektedir.

## 2. Kavrayış İlişkilerini Kroniklerde Takip Etmek: Ayasofya'nın Tarihselleştirilmesinde Müellifler ve Mimari Kavrayışları (1451-1512)

II. Mehmed döneminden itibaren Ayasofya, imparatorluk yanlısı metinlerde İslâmî öğeler eşliğinde konu edilmiştir. Ayasofya'ya dair bu İslâm temelli vurguların, Bizans döneminde yazılan Ayasofya tarihlerindeki Hıristiyanlık çağrışımlarıyla benzediği görülmektedir.[24] Ayasofya'nın ilgili metinlerde İslâmî özellikleriyle öne çıkarılması, yapının imparatorluk imgeleriyle uyumlu hâle gelmesi yönündeki hedeflerle örtüşmektedir. Bu durum, Ayasofya kavrayışlarında önemli bir dönemeçtir. Ayasofya'nın giderek Osmanlı camisi olarak değerlendirilmesinde söz konusu kroniklerin ve müelliflerin önemli etkileri olmuştur.[25]

İmparatorluk karşıtı metinlerde ise Ayasofya ile imparatorluk imgesi arasındaki ilişkinin yüzeysel olduğu görülmektedir. Bu metinlerde Ayasofya, hem İslâmî bir yapı olarak değerlendirilmiş hem de yapının Bizans dönemindeki Hıristiyanlık geçmişi vurgulanmıştır. Ayasofya'nın mevcut tarihinde yer alan ve İslâmiyet'e aykırı olduğu görülen anlatılar da bu sırada olduğu gibi aktarılmıştır.

Müelliflerin imparatorluk yanlısı veya karşıtı tavır almalarında hangi etkenlerin rol oynadığı önemlidir. Bu etkenlerden biri, icra ettikleri görevlerdir. Osmanlı topraklarının sahibi olan hükümdar, ulema ile sanatkarların patronu sayıldığından kimi müellifler hükümdarlığa hizmet ederler. Bunun nedeni maddi çıkarlar olduğu kadar kamusal görünürlük, saygınlık ve itibar gibi manevi kazanımlardır. Bu etkiyle müelliflerin imparatorluk yanlısı kavrayışları, metinlerine de yansır.

---

23 Gülru Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 115.

24 Necipoğlu makalesinde şöyle der: "Ayasofya ve Konstantinopolis'in İslâmî bağlamda yeniden kutsanmasını sağlamak isteyen II. Mehmed, bir grup Rum ve Avrupalı bilgin, din adamı ve rahibi, şehrin pek de insan yapımı gibi gözükmeyen göz alıcı anıtlarını yaptıran imparatorların tarihini yazmak için görevlendirir. Aslında bu, pagan şehri Hıristiyanlık bağlamında dönüştürmek isteyen Büyük Constantinus'unkine oldukça benzeyen bir projedir. Sultan için yazılan metnin 1479 ve 1480 yıllarında kaleme alınmış en eski Türkçe ve Farsça nüshaları büyük ölçüde, 9. yüzyıla ait *Diegesis peri tes Hagias Sophias* (Ayasofya Hakkında Anlatı) isimli bir Bizans metnine dayanmaktadır." bk. Gülru Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium," 198-199.

25 Gülru Necipoğlu, "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium".

| **Tablo 1.** II. Mehmed ve II. Beyazıd Dönemi Tarihçilerinin Görevleri | | | | |
|---|---|---|---|---|
| **Kişiler** | **Tarihçi** | **Din Adamı** | **Bürokrat** | **Asker** |
| Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi (Ö.1466?) | r | r | | r |
| Tursun Bey(1422-1490?) | r | | r | r |
| Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (1491) | r | | | |
| Tâcîzâde Câfer Çelebi (1452-1515) | r | r | r | |
| Oruç Bey (D.1450?-1522?) | r | | r | |
| İdrîs-i Bitlisî (D. 1452?-1520) | r | r | r | r |
| İbn Kemal (1469-1534) | r | r | r | r |

Yukarıdaki tabloda müelliflerin statüleri gösterilmektedir. O dönem içerisinde tarihçilerin farklı zamanlarda "din adamı", "bürokrat", "üst düzey asker" gibi çeşitli görevleri üstlendikleri görülmektedir. Bu roller, sultan ile müellifler arasında güçlü bir patronaj ilişkisinin kurulmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte kimi tarihçilerin, sultan ile yakın ilişki kurmadığı ve patronaj ilişkisinin dışında kalarak[26] Ayasofya'ya yaklaştığı görülmektedir. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, bu durumda olup imparatorluk karşıtı hareket eden müellifler arasındadır. Bîcan, bir derviştir ve gazâ niyetiyle savaşlarda asker olarak mücadele ettiği bilinmektedir. Çelebioğlu, 1446-51 arasında kaleme aldığı *Envârü'l-âşıkîn* adlı eserinde Bîcan'ın asker olarak savaştığını dile getirmiştir: "Elhamdülillâh ki Gelibolu'da nice kez kâfir ile ceng idüp gazâlar idüp dururuz. Gâh kâfir bize geldi. Gâh biz kâfire varup dururuz".[27] Bîcan'ın imparatorluk karşıtı söyleminde II. Mehmed'in yürüttüğü politikalar belirleyici olmuştur. Başkentin Edirne'den İstanbul'a taşınması ve yeni merkezî yönetim sisteminde gazi ve dervişlerin dışlanması, Bîcan'ın tutumlarına yön vermiştir.

Bîcan'ın *Dürr-i Meknûn* adlı eserini kaynak olarak kullanan Oruç Bey ise imparatorluk düşüncesine karşı olan bir diğer müelliftir.[28] Gaziler ocağı olarak bilinen Edirne'de doğması ve burada divan kâtipliği görevinde bulunması, müellifin imparatorluk fikrine yaklaşımını belirlemiştir. Bu dönemde Kostantiniye'nin başkent olmasına karşı çıkılmış ve Edirne'nin başkent olarak kalması yönündeki talepler, 15. yüzyıl ortasından 16. yüzyıl başına kadar çeşitli efsaneler aracılığıyla metinlere yansımıştır.[29] Tıpkı Oruç Bey'in yaptığı gibi *Dürr-i Meknûn*'u kaynak olarak kullanan başka müellifler de vardır. Müellifi belli olan metinler dışında 1492 yılında yazılan *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da da imparatorluk karşıtı bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Eserde, Bîcan ve Oruç Bey'de olduğu gibi, II. Mehmed ve politikaları eleştirilmiştir.[30]

İmparatorluk yanlısı müellifler, muhaliflere göre merkezî yönetimde aktif bir biçimde yer almışlardır. İdrîs-i Bitlisî, bu duruma örnektir. Kendisi II. Beyazıd'ın özel nişancılığı,

26 Uğur Tatlısumak, *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

27 Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bican", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (13 Kasım 2024).

28 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 220-221.

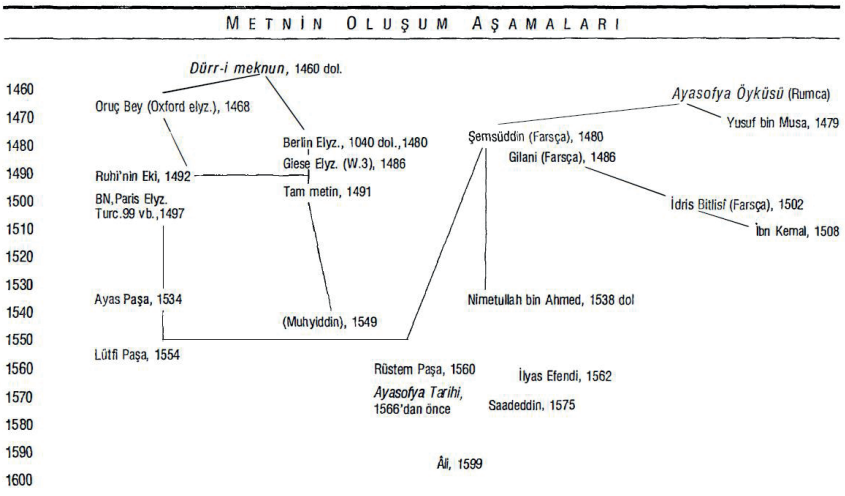
29 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*.

30 *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*, haz. Nihat Azamat (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992).

kazaskerlik, defterdarlık görevlerinde bulunmuştur.[31] Bu durum, İbn Kemal için de geçerlidir. Edirne'de II. Beyazıd medrese müderrisliği, Anadolu kazaskerliği ve şeyhülislâmlık, yürütmüş olduğu görevlerdir.[32] Bir diğer imparatorluk yanlısı müellif ise Tursun Bey'dir. İstanbul'un fethine tanıklık eden Tursun Bey, divan kâtipliği görevlerinde bulunmuş ve asker olarak çeşitli seferlere katılmıştır.[33]

Ayasofya'nın tarihsel anlatısının kurulması sırasında kaynak olarak kullanılan metinlerin, tarihçilerin eğilimlerini belirlediği görülmektedir. Örneğin imparatorluk yanlısı metinlerde, 1477 yılında Şemseddin Karamânî tarafından tercüme edilen Ayasofya risâlesinin kaynak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. *Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr*, Ayasofya tarihleri içerisindeki en eski metindir.[34] II. Mehmed'in isteği üzerine Ayasofya tarihi ile ilgili Rumca yazılan bu metin, Şemseddin Karamânî tarafından Farsçaya çevrilmiştir. İlgili metin, Ayasofya'nın Osmanlı tarihini -ilk defa- İslâmî bir anlayışla ele almış ve dönemin edebi diline uyarlamıştır.[35] Bu özellikleriyle kroniklerde Ayasofya ile ilgili bölümlere kaynaklık eden iki ana eserden biridir. Bahsedilen bu etkileşim ağı, Yerasimos tarafından hazırlanan metnin oluşum aşamaları tablosunda şöyle yer almaktadır:

**Tablo 2.** *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân* İçin Hazırlanan İstanbul ve Ayasofya Efsanelerinin Kaynakları[36]




31 Muhammed İbrahim Yıldırım. "Heşt Behişt'in Kaynakları," *Heşt Behişt, VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, çev. Muhammed İ. Yıldırım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), Lxxxıı-xcııı.

32 Şerafettin Turan, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri," *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991a), ıx-xıx.

33 Mertol Tulum, "Tursun Bey ve Eseri", *Târîh-i Ebü'l-Feth* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 13-14.

34 Derviş Şemseddin Karamânî, "Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr," *Ayasofya Risaleleri*, haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 83-200.

35 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*.

36 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*.

Karamânî'nin *Tevârîh-i Binâ-i Şerîf-i Ayasofya* adlı risâlesi, Rumca yazılan *Konstantiniye Patriası* adlı eserin dördüncü kitabının tercümesidir.[37] Belkıs Uluoğlu, Karamânî'nin metnine kaynaklık eden eserin *Diegesis* adlı kitap olduğunu dile getirir.[38] Karamânî, Bizans metni olan bu kitaptaki Ayasofya anlatılarını yeniden düzenler ve Hıristiyanlık geleneklerine uygun olup İslâm anlayışına ters düşen bölümleri, bazı eklemeler yoluyla değiştirmiştir. İslâm'da normal insan ile meleğin karşılaşması mümkün olmadığı için Karamânî, Bizans metnindeki melek figürünü Hızır peygamber olarak değiştirmiştir. Yanı sıra metinde I. Iustinianos'un (527-565) "Seni yendim Süleyman" sözüne de yer verilmemiştir. Bu söz, inşaatı tamamlanan Ayasofya'nın, Süleyman peygamberin tapınağından daha üstün olduğunu vurgulamak üzere sarf edilmiştir. Karamânî ayrıca, Ayasofya'nın inşâ edildiği dönemde Hıristiyanlığın hak din olarak görüldüğünü vurgulamış ve imparatorluğun gücünü şu sözlerle işaret etmiştir:

> Ey müluk-i ekalim-i seb'a şöyle ma'lum ola ki sevad-ı Kostantinde ben ki Üstüyanuşum din-i İsevi üzerine bir 'acayib deyr-i ali bina idüp ibadet-hane itsem gerekdür. Eyle olsa buyurdum ki her birinüzün vilayetlerinüze her ne dürlü mermer madeni var ise anda 'ali direkler ve garayib ferşler kesdirüp her ne tarik ile mümkün ise lutf idüp benim 'imaretüme göndermek ardınca olasınız. Ta sizün dahi imaretde yadigarunuz kalup bu muhibbünüze minnet-i azimedür.[39]

Karamânî tarafından Ayasofya'nın İslâm'a uyan özelliklerinin öne çıkarılması, Bizans'ın yerini alan Osmanlı'nın ve Hıristiyanlığın yerini alan İslâm'ın üstünlüğünü göstermek üzeredir. Bu konuda şu değerlendirme önemlidir:

> Bu anlayışa göre Iustinianos'un malzeme siparişleri, 'Bütün kumandanlara, satraplara, eparklara ve vergi toplayıcılarına yazdı' demekle yetinen Ayasofya… Öyküsü'nden çok daha geniş bir alana yayılır. Osmanlı metninde Iustinianos'un elçilerinin 'Dünyanın yedi iklimine dağıldıkları (…) ve yeryüzünün dörtte birine hükmeden krallardan her birinin imkânları ölçüsünde tapınağın yapılmasına katkıda bulunmayı kabul ettikleri' yazılmaktadır.[40]

Karamânî'nin Ayasofya ile ilgili bölümlerini kaynak olarak tercih eden müelliflerin, benzer anlayışı takip ettiği görülmektedir. Bu bağlamda İdrîs-i Bitlisî'nin 1503 yılında kaleme aldığı *Heşt Behişt* ile İbn Kemal'in 1527 tarihli *Tevârîh-i Âl-i Osmân* adlı eseri, kaynak olarak Karamânî'nin 1477 tarihli metnini kullanmıştır (Tablo 2). *Heşt Behişt*'te Bitlisî, Ayasofya ile ilgili bölümü yazarken Karamânî'nin Yunanca'dan Farsça'ya tercüme ettiği *Tevârîh-i Binâ-i Şerîf-i Ayasofya*'yı esas almıştır.[41] Yine İbn Kemal, Ayasofya bölümünü yazarken

37 *Account Of Medieval Constantinople: The Patria*, çev. Albrecht Berger (Cambridge: Harvard University Press, 2013).

38 Belkıs Uluoğlu, "Sunuş: Konstantiniye Patriası ve Diagesis," *Ayasofya Risaleleri*, haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu (İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022), 7-27.

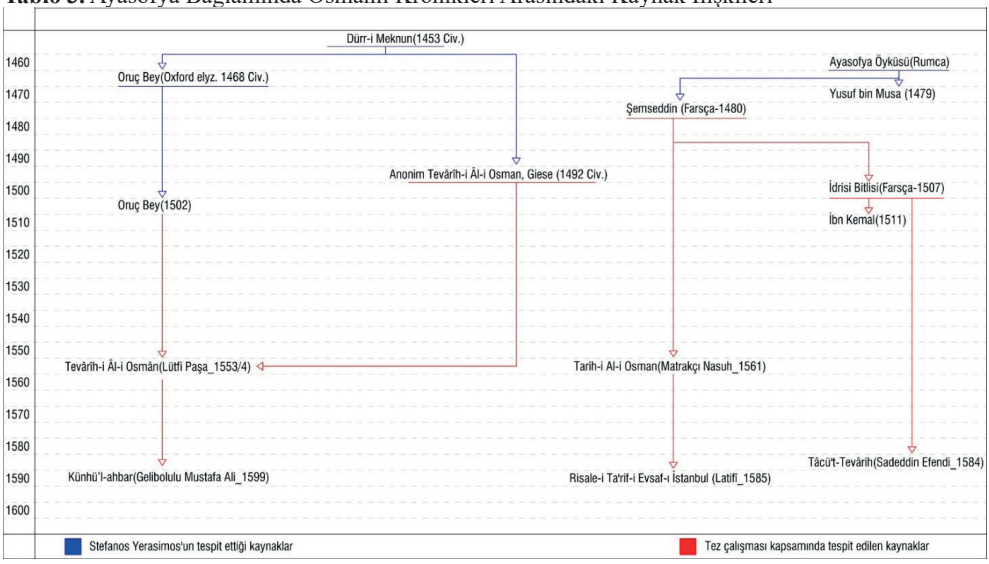
39 Derviş Şemseddin Karamânî, "Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr," 105.

40 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 124.

41 Muhammed İbrahim Yıldırım, "Heşt Behişt'in Kaynakları," çev. M. İbrahim Yıldırım, *Heşt Behişt, VII. Ketibe*

Karamânî'nin *Feth-i Kostantiniyye fi 't-Tevârîh* adlı eserini kullanmıştır. Bu hususta Şerafettin Turan, İbn Kemal'in eserinde kullanılan Ayasofya risâlesinin *Diegesis*'ten tercüme edildiğini, müterciminin ise belli olmadığını ileri sürmüştür.[42] Benzer şekilde Ahmed Akgündüz de mezkûr risâlenin Karamânî'ye izafe edildiğini dile getirmiş ve anonim olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmiştir.[43] Cihan Okuyucu ise, bahsi geçen risâle ile Karamânî'nin Farsça tercümesini mukayese ederek metinlerin hacimleri dışında aralarında önemli düzeyde farklılıklar olmadığını dile getirmiştir.[44] Bu durum, ele aldığımız eserlerin hangi kaynakları kullandıklarını ve birbirleriyle nasıl bir etkileşim kurduklarını göstermek üzere bu çalışmaya özgü hazırlanan aşağıdaki tablo üzerinden takip edilebilmektedir:

**Tablo 3.** Ayasofya Bağlamında Osmanlı Kronikleri Arasındaki Kaynak İlişkileri




Kroniklerde Ayasofya ile ilgili bölümlere kaynaklık eden bir diğer eser ise (Tablo 2) Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi tarafından kaleme alınan *Dürr-i Meknûn*'dur. Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan Efendi, *Dürr-i Meknûn*'un Yedinci Bâb'ında İstanbul ve Ayasofya'nın tarihlerine değinmiştir. İlgili metinde Ayasofya hakkında bilgi veren konular ve bağlamları kısaca şöyledir: "Mabedin inşâsı için gönderilen hazineler; Ayasofya mimarının ortadan kaybolması; İmparatorun Ayasofya'nın duvarlarını altın ve gümüşten yaptırmak istemesi; Mabedin açılışı ve Hz.

*Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), Lxxxıı-xcıı.

42 Şerafettin Turan, "VII. Defterin Kaynakları," *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991b), xxxv-xlvı.

43 Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya*.

44 Cihan Okuyucu, "Ayasofya Risâleleri ve Diğer Klasik Kaynaklar," *Ayasofya Risaleleri*, haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 38-58.

Muhammed'in doğduğu gece Ayasofya'nın kubbesinin yıkılması".[45] Yazıcıoğlu'nun kaleme aldığı metin, hem müellifi belli olan hem de anonim kroniğe kaynaklık etmiştir. Eserde Ayasofya'nın İslâmî öğelerle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. *Dürr-i Meknûn*'u kaynak olarak kullanan eserler sırasıyla (Tablo 2), *Oruç Bey (1468), Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân(1492)*, *Lütfi Paşa (1554), Rüstem Paşa(1561), Latifi (1585), Gelibolulu Mustafa Ali(1598)* şeklinde olup kullanım sırası belirtilen tarihleri takip etmektedir.

Kronikler imparatorluk yanlısı ve karşıtı olarak tasnif edildiğinde, Ayasofya ile ilgili olduğu görülen temalar şöyle ifade edilebilir: "Ayasofya Banisi", "Ayasofya Mimarı", "Ayasofya Rüyası" ve "Ayasofya'nın Manevi Kutsallığı" (Tablo 4). Bu temalar, Ayasofya kavrayışlarındaki farklılıkları açıkça göstermekte ve kendi içerisinde farklı alt kavrayışlar barındırmaktadır. Bu noktadan itibaren bu temaları örneklendirerek ilerlemek ve müelliflerin anlayış kalıplarındaki benzerlik ve farklılıklara dair göstergeler sunmak anlamlı olacaktır.

**Tablo 4.** Erken Dönem Kroniklerinde Ayasofya Banisi

| **Eserler** | **Ayasofya Banisi** |
|---|---|
| Dürr-i Meknûn (1450 sonrası) | Kral Bahtnasr'ın kızı "Safiye Bânu" |
| Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (1492) | Kral Kostantin'in eşi "Âsafiyye" |
| Oruç Bey: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1501) | Kral Kostantin'in eşi "Âsfiyye" |
| Heşt Behişt (1503) | "Kral Üstunbanu" |
| İbn Kemal: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1527) | "Kral Üstüvânyânu" |

Kavrayışları biçimlendiren etkenlerden birinin, Ayasofya banisi ile mimarına yönelik anlatılar olduğu görülmektedir. Kroniklerde Ayasofya banisi ile ilgili iki farklı kavrayış söz konusudur. İmparatorluk karşıtı metinlerde mabedin banisi, kralın kızı veya eşi olarak tanımlanırken imparatorluk yanlısı metinlerde bani, kralın kendisi olarak yansıtılmıştır (Tablo 4). Örneğin Ayasofya'nın kadın banisi ile ilgili bir anlatıya *Dürr-i Meknûn*'da yer verilmiş ve bu anlatı sonraki kroniklerde çeşitli versiyonlarıyla tekrar edilmiştir:

> Anın hikâyeti bu ki, ol padişahın bir kızı var idi. Adı Safiye Bânu idi. Padişah anı Rumeli'nde Kuş yaylağına gönderdi. Ol kız dahi varıp dağ yakınında bir şehir bünyad ettiler. Adını Sofya kodular. Ol kız orda vefat etti. Onun bîhad malı kaldı. Vasiyet eyledi, bu malıyla bir mescid yapalar. Padişahın gönlüne dahi bu bitmişdi.[46]

Bu metinde binanın banisi, kralın eşi veya kızı olarak gösterilmiştir. Bu kavrayış, Ayasofya ile imparator arasında zayıf bir ilişki kurmaya yöneliktir. Osmanlı'da varlıklı kadınların malları ile hayır işleri yapmaları yönünde belirli teşvikler söz konusudur ve ilgili metin, bu teşvik

45 Ferhat Aslan, *Ayasofya Efsaneleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2009), 90.

46 Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Dürr-i Meknûn*, çev. Necdet Sakaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 78-79.

doğrultusunda değerlendirilebilir.[47] Dolayısıyla mabedin banisinin bir kral yerine kadın olarak yansıtılması, imparatorun Ayasofya üzerinden pekiştireceği nüfuzuna olumlu anlamda etki etmemiştir. Bu anlatının, II. Mehmed dönemindeki Ayasofya çağrışımlarını olumsuz etkilediği söylenebilir. İmparatorluk yanlısı metinlerde kral, Tanrı tarafından kutsal mabedi yapmakla şereflendirilmiştir. Bu yüzden inşâ sürecinde ortaya çıkan zorluklar, kutsal şahısların (Hızır, melek vb.) anlatıya dâhil edilmesiyle giderilmiştir.

Karamânî'nin tercüme ettiği eserde ise Ayasofya banisi, kral olarak gösterilmiş ve bu anlatı da sonraki bazı kroniklerde kaynak olarak kullanılmıştır:

> Üstüyanuş ümerâ vü vüzerâ vü 'ukalâ vü hükemâ oturdılar ve her bâbdan söz getürdiler. Pes Üstüyanuş dahi gevher-i rü'yâyı deldi ve eytdi: Ey vezîrân-ı 'âkıl v'ey haîmân-ı hâzık v'ey feylesofân-ı zamâne v'ey mehterân-ı eyvân-ı Tûran zamîr-i münîrünüze mahfî degüldür ki bizüm âbâ vü ecdadumuz ki asâlet ü eyaletle serîr-i saltanat ve âyîn-i memleket anlarunla ârâste ve pîraste idi. Her biri hıtta-i Kostantiniyyede bir binâ-i garîb ve deyr-i 'acîb bina vü yadigâr koyup gitdiler. İmdi benüm dahi hâtıruma şöyle hutûr ider ben dahi bir âlî deyre el uram ve anı bir 'acâyib ve garâyib zarâfetle turguram ve anun itmâmına 'ömrüm oldukça duram.[48]

Karamânî, Ayasofya'nın imparatorluk ve İslâmî anlayışa uygun yönlerini öne çıkarmıştır. Aynı şekilde Bitlisî, kralın paganlara karşı "Hz. Mesih dininin tervîci ve takviyesi"ni[49] sağlamak için Ayasofya'yı inşâ ettiğini ileri sürmüştür. Benzer bir tartışma kroniklerde mabedin mimarı üzerinden yürütülmüş ve mimar da yapının banisi gibi kroniklerde farklı biçimlerde anlatı konusu olmuştur (Tablo 5).

**Tablo 5.** Erken Dönem Kroniklerinde Ayasofya Mimarı

| **Eserler** | **Ayasofya Mimarı** |
|---|---|
| Dürr-i Meknûn (1450 sonrası) | Mi'mâr |
| Târîh-i Ebü'l-Feth (1496-1500) | Mi'mâr (Bir Üstâd-ı Kâmil) |
| Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (1492) | Bennâ ("Kâmil Üstâd Mühendis") |
| Oruç Bey: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1501) | Bennâ ("Mühendislikte nazîri yoktur") |
| Heşt Behişt (1503) | Mi'mâr, İğnadius, Ağnadnos, İgnadius |
| İbn Kemal: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1527) | Mi'mâr, İğnadiyos |

Bîcan ve onun metnini takip eden kroniklerde Ayasofya mimarına özel bir rol atfedilmiştir. *Dürr-i Meknûn*'da mimar, mabedin kubbesini inşâ etmeden ortadan kaybolmuş ve bu nedenle kral, yapıyı tamamlayamamıştır. Anlatıya göre binanın tamamlanması ancak mimarın tekrar ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Yanı sıra Ayasofya tamamlandığında kral, "Ey Süleyman!

47 Aslan, *Ayasofya Efsaneleri*.

48 Derviş Şemseddin Karamânî, "Târih-i beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr," 101.

49 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, çev. M. İbrahim Yıldırım (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 118.

Yendim Seni"[50] diyerek Hz. Süleyman'ın yaptırdığı saraya göndermede bulunmuştur. Bu anlatıya göre kral, Ayasofya'yı mimarın yardımı olmadan inşâ edemeyen aciz bir yönetici olarak resmedilirken diğer taraftan böyle bir yapının inşâsına öncülük ettiği için peygamber ile boy ölçüşecek kadar kibirli bir kişi olarak gösterilmiştir.

Oruç Bey tarihinde mimar, Ayasofya'nın inşâ süreçlerini yürüten ve binayı tamamlayan kişi olarak anlatılmıştır. Eserde mimar, hikâyenin sonunda İsa dininden çıkan kraldan ve binanın banisinden daha baskındır.[51] *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da ise müellif, Osmanlı sultanlarının mimar ve ustalara karşı tutumlarını doğrudan eleştirmiştir. Eserde, mimar ve ustaların zorla getirildikleri, hak ettikleri ücretlerin kendilerine verilmediği dile getirilmiştir. Bununla birlikte her ne kadar Mimar Sinan'ın (Atik Sinan), II. Mehmed'in inşâ ettirdiği yapılarda cami ve imareti üstlenmiş olsa da yine II. Mehmed tarafından öldürülmesi örneğine yer verilmiştir. Bu anlatıyla hedeflenen, yapılan bina ve imaretlerden hayır beklenmemesi gerektiğidir. Anonim yazarın mabedin efsanevi tarihi haricinde dile getirdiği diğer konular, Ayasofya kavrayışını anlamak için önemlidir. Metinde Ayasofya, Edirne Üç Şerefeli Cami ve II. Mehmed'in sultan camileri ile kıyaslanmış ve Ayasofya gibi bir yapının inşâsının zor olduğu dile getirilmiştir. Ayasofya'da mimar, "Tanrının aleti" ve kralın hürmet ettiği önemli bir şahsiyet iken; Osmanlı'da mimar, emek verdiği hâlde sultan tarafından öldürülen mazlum bir kişi olarak gösterilmiştir. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da bahsi geçen mimarın öldürülme sahnesi, Yerasimos tarafından şöyle değerlendirilmektedir:

> Gerçekten, mimarın öldürülmesinden etkilenen yazar, bunu imparatorluk projesinin lanetlenmişliği ve başarısızlığının somut bir kanıtı olarak görmüş ve öyküsünü buradan hareketle kurmuş olabilir. Fakat asıl önemlisi şudur: Başka hiçbir metinde rastlamadığımız için tek ve merkezi önemde kabul edilebilecek olan bu bölüm, söz konusu metnin imparatorluk-karşıtı bir belge olduğundan emin olmamızı sağlıyor ve dolayısıyla bize, onu tarihsel bağlamına yerleştirme olanağını veriyor.[52]

Tursun Bey ise eserinde Ayasofya'nın mimarına merkezî bir rol atfetmiş ve Ayasofya'yı inşâ eden kişinin de mimarı olduğunu dile getirmiştir. Tarihçiye göre mimar, "bir üstâd-ı kâmil 'ilm-i hendeseyi temâm bu 'amelinde göstermiş" olan ve Fecr sûresinin sekizinci âyetinde ifade edilen benzersiz yapıyı ortaya koyan kişi olarak ifade edilmiştir. Bu anlatıda yapının banisi olan I. Iustinianos'a hiçbir şekilde yer verilmediği görülmektedir. Aksine Tursun Bey, II. Mehmed'in camisine dair kurduğu anlatıda bütün rolü padişaha atfetmiştir. Dolayısıyla "Ayasofya kârnâmesi resminde bir ulu câmi"nin ortaya konulmasında mimara herhangi bir rol verilmediği görülmektedir. Ayasofya söz konusu olduğunda Tursun Bey, bütün süreçleri mimara mâl ederken Osmanlı'daki cami veya diğer yapıların inşâsını niçin tamamıyla padişaha

50 Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Dürr-i Meknûn*, 79-80.

51 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, der. Necdet Öztürk (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008).

52 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 154.

mâl etmiştir? Müellif, Ayasofya'nın Bizanslı banisini hani amaçla gizlemiştir? Bu sorular, tarihçinin banisi olmayan "sahipsiz bir Ayasofya" kavrayışı ortaya koyduğunu işaret etmektedir.

İdrîs-i Bitlisî'nin eserinde İğnadius, Üstünbanu (I. Iustinianos) tarafından Ayasofya'nın baş mimarı olarak gösterilmiştir ve Bitlisî'ye göre "gök kubbenin altında onun maharetinde kimse" yoktur. Bu metindeki anlatıda Iustinianos'un, gördüğü ilâhî bir rüya üzerine Ayasofya'nın inşâsını gerekli gördüğü ileri sürülmektedir. Anlatıya göre Hıristiyan olan kral, hükmü altındaki bölgelerden binanın inşâ edilmesi için gerekli malzemeyi temin etmiş ve yapının inşâ süreçlerini yakından takip etmiştir. Bitlisî ve İbn Kemal'de Ayasofya'nın planlanması, adının konulması, biçiminin belirlenmesi ve inşâsı için gerekli maddi destek, kralın gördüğü ilâhî rüyalar üzerinden anlatılmıştır. İbn Kemal'den farklı olarak Bitlisî'nin metninde kralın rüyasının, mimar İğnadius tarafından da görüldüğü ifade edilmiştir. Ayasofya'nın planıyla ilgili olan bu rüyayı mimar, kağıda çizmiştir. Mimarın rüyası şöyledir:

> …Sabahleyin gönlü açık olan Üstunbanu İgnadius'u huzura getirip vâkıayı beyan etti. İğnadius da aynı gece, padişahın uykusunda gördüğü vâkıanın aynısını görmüş olup, uyanınca uykusunda gördüğü binâyı bir kağıda çizmişti. Öyle ki, mimarın çizdiği resim ile padişahın rüyasında görmüş olduğu resmin arasında hiçbir muhalefet ve tezat bulunmamaktaydı.[53]

Bitlisî ve İbn Kemal'in metinlerine göre binanın inşâsı, Üstunbanu/Üstüvânyânu (Iustinianos) tarafından tamamlanmış ve hizmete açılmıştır. Binanın açılışından sonra kral vefat etmiş ve yerine yeğeni Üstunius/İstinyos (II. Justin, 565-578) geçmiştir. İki yıl sonra Ayasofya'nın kubbesi çökmüştür. İğnadius, bu durumun hesabını vermek için kralın huzuruna getirilmiştir. Belirtilen her iki metinde çöküşün gerekçelerini mimar açıklamış ve kubbeyi yeniden inşâ etmekle görevlendirilmiştir. Böylelikle binanın onarımı tamamlanmıştır.

Bitlisî ve İbn Kemal tarafından kaleme alınan metinlerde Ayasofya'nın inşâ ve onarımında aynı kişinin rol oynadığı ifade edilmiş olsa da bu süreçlerde iki farklı kralın eşlik ettiği anlatılmıştır. Gerçekte olayın aslı şöyledir: Iustinianos devrinde (532 yılında) Ayasofya'nın inşâsına başlanmış ve yapı, 537 yılında ibadete açılmıştır. Mabedin kubbesi, Iustinianos döneminde (558 yılında) yıkılmıştır. Ayasofya'yı inşâ eden mimarlar, Antemius ve İsidoros'dur. Ayasofya'nın yıkılan kubbesini tamir eden mimar ise İsidoros'un yeğeni genç İsidoros'tur. Her iki sürece Iustinianos eşlik etmiştir. Ancak Iustinianos, iki farklı mimar ile çalışmıştır. Bu anlatı karşısında Yerasimos, rivayetlere dayanarak şöyle bir yorumda bulunmuştur: "Demek ki felâkete yol açan, imparatorun gurur ve aceleciliğidir, ama kubbeyi onaracak olan mimar hâlâ oradadır".[54] Bu olay ile ilgili Berger, Ayasofya'nın Bizans dönemini konu edinen *Patria*'ya[55] dayanarak, Ayasofya kubbesinin II. Justin döneminde yıkılmış olduğunu söylemiş ve şu değerlendirmeyi ortaya koymuştur: "Ne Ayasofya'ya benzeyen bir kilise, ne de onu yaptıran Iustinianos gibi bir İmparator daha önce var olmuştur ve de olacaktır".[56]

53 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 120.

54 Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, 119.

55 İlgili metni Osmanlı müellifleri de kaynak olarak kullanmışlardır.

56 Albrecht Berger, "Tarihi Söylenceleriyle Ayasofya", *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2000), 29.

Bizans metinlerinde kralın öne çıkarıldığı anlaşılırken Osmanlı müelliflerinin yaklaşımlarının farklı olduğu görülmektedir. Bitlisî ve İbn Kemal, başlangıçta Iustinianos'un çabasını özellikle vurgulamışlardır. Kurdukları anlatının devamında ise Ayasofya mimarının rolünü önceledikleri görülmektedir. Bitlisî'nin metninde Ayasofya'nın banisi ile ilgili dikkate değer başka bir bağlam şöyledir:

> Sultan Mehmed'in içtihadlarıyla, çatısında baykuşların öttüğü ibadethane, Kur'ân-ı Kerîm gülistânının bülbülleri ve müezzinlerin sesiyle süslendi. Kâfirlerin haçı ve korkunç şekillerle çizilmiş olan kapı ve duvarları, İslâm dininin hatları ve Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleriyle süslenmiştir. Bu hâliyle Ayasofya bugünlerde dua ve senâların merkezi ve fazîletliler rahlelerinin kıblesi hâline geldi.[57]

Burada Bitlisî, Hıristiyanlık imgelerinin hakikat değerini kaybettiğini göstermiş ve İslâmiyet'i tek gerçek din olarak yansıtmıştır.[58] Bu bağlamda Ayasofya'nın, Allah'ın doğrudan yardımı ile inşâ edildiği dile getirilmiş ve bundan sonra tek gerçek din olan İslâm'a hizmet eden bir yapı olacağı belirtilmiştir. Buradan hareketle, mabedi onarıp Müslümanların ibadetine uygun hâle getiren II. Mehmed, Ayasofya'nın gerçek banisi olarak tanımlanmıştır.

Kavrayışları biçimlendiren bir diğer etken, rüya anlatılarıdır. Kroniklerde Ayasofya'nın ilâhî bir irade ile inşâ edildiğini vurgulamak için kralın gördüğü rüyaların da önemli bir işlevi olduğu belirtilmelidir.[59] İbn Kemal ve İdrîs-i Bitlisî'nin eserleri, Ayasofya rüyalarına yer veren metinler arasındadır. Bitlisî'nin metninde[60] Iustinianos'un, Ayasofya ile ilgili üç farklı rüya gördüğü anlatılmıştır. İlk rüyada kutsal bir zât, kraldan kendi sarayının yakınında büyük bir ibadethane yapmasını istemiştir:

> Rûhullah olan Hazret-i İsâ'nın rûhâniyeti bereketiyle cân u gönlüne kâfi derecede haz ulaşmasını istiyorsan ve bütün millet ve akvâma hükmünün cârî olmasını diliyorsan hak dinin tervici için ihlasla kendi sarayının yakınında büyük bir ibâdethâne açasın. İbâdethânenin kubbesini dokuz feleğe yükseltesin. Tâ ki uzak diyarlardan bu mabedi ziyarete gelip takvâ sahibi kullar o ibâdethânede tâata kıyâm eyleler.[61]

Bitlisî, Iustinianos'un gördüğü ikinci rüyanın "Ayasofya mabedinin resmi" ile ilgili olduğunu anlatmıştır. Ayasofya'nın plan ve biçimine dair bilgi veren aynı rüya, mabedin mimarı İgnadius tarafından da görülmüştür. Ayasofya'nın inşâsı için hazinesinde yeterli parası olmadığı için üzüldüğü belirtilen kralın konu ile ilgili rüyası şöyle aktarılmıştır:

57 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 128.
58 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.
59 Bu rüyalar, daha önce bahsettiğimiz Ayasofya'nın planıyla ilgili rüyalardan farklı olarak Ayasofya'nın kutsal bir yapı olarak tahayyül edilmesine hizmet eder.
60 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.
61 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 118.

> Mühendisler binanın şeklini çizip padişaha sunuyorlar, ancak padişah bir türlü beğenmiyor, her birinde eksiklik buluyordu. Bir gece rüyasında inşaat yerinde mübârek-simâ bir ihtiyarı gördü; oturmuş ellerinde altından bir tablo var. Yeşil renkli latif bir elbise giyinmiş ihtiyarın elinde bulunan tabloda ibadethanenin resmi çizilmiş. Üstunbanu ihtiyarın elindeki resmi görünce aklından: "Eğer daha önce görseydim ibadethaneyi bu şekil üzerine inşâ ettirirdim" diye geçirir. Âdeta aklından geçeni anlayan pîr, elindeki levhayı padişaha vererek konuşmaya başladı: "Bu Ayasofya mabedinin resmidir. Bu üslûp üzere yapılması takdir edilmiştir".[62]

Iustinianos'un gördüğü üçüncü rüyada, Ayasofya masrafları için bir hazine yeri gösterilmiş olup rüya şöyledir:

> (Üstunbanu) Uyku hâlinde, daha önce de görmüş olduğu mübarek yüzlü pîri tekrar gördü. Ancak bu sefer onu Ayasofya'da namaza durmuş ve dua eden Hazret-i Hızır aleyhisselam olarak gördü. Dua ve ibadetini tamamladıktan sonra Padişah Üstunbânu'ya hitaben: "Müjdeler olsun! Bu ibadethanenin tamamlanmasında Hak tealâ tarafından sana yardımcı olmakla memurum. Masraflarında sana yardım etmek için lutf-i ilâhî ile yol göstereceğim.[63]

Ayasofya'nın neden ve nasıl inşâ edildiğiyle ilgili olan Iustinianos'un gördüğü bu rüyalar, yapının sahip olduğu özgün plan ve biçim özelliklerinin nereden kaynaklandığı sorusuna efsanevi bir cevap niteliğindedir. Bitlisî, Iustinianos'un rüyasında gördüğü kişiye dair da detaylar sunmuştur. Bu kişi, İslâm'da zor durumda kalanlara yardımcı olan kutsal bir şahsiyeti temsil eden Hz. Hızır'dır. Yeşil giyinmesi, hayırlı bir işin gerçekleşmesine yardımcı olması ve ihtiyar gibi çeşitli suretlerde görünmesi İslâm'daki Hızır kültü ile tamamen örtüşmektedir. Bitlisî'deki anlatıya göre Hıristiyan dinine tâbi olan Ayasofya'nın banisi Iustinianos, İslâm'da kutsal bir şahsiyet olan Hızır'dan yardım almıştır. Hızır'ın Ayasofya'da namaz kılması detayı göz önünde bulundurulduğunda Bitlisî, binayı kiliseden çok cami olarak resmetmiştir.

Bitlisî'nin Ayasofya anlatısında Iustinianos'un yapıyla ilgili üç rüya gördüğü belirtilirken İbn Kemal'in eserinde rüya sayısı ikidir. İbn Kemal'in yer verdiği iki rüyada Ayasofya'nın "kârnâmesi" (plan ve biçim özellikleri) ve binanın inşâ edilmesi için verilen maddi destekten bahsedilmiş ve bu bağlamda melek motifine yer verilmiştir.[64] Bununla birlikte her iki metinde Ayasofya'nın biçim ve planı ile ilgili farklı detaylar yansıtılmış olsa da eserler rüyalarla ilgili temelde aynı anlatıyı takip etmiştir. Her ikisinde de mabedin mimari olarak nasıl olması gerektiği, kutsal bir şahsiyet üzerinden anlatılmıştır. Bu rüyalar vasıtasıyla Ayasofya'nın kralın isteği üzerine değil de Allah'ın iradesiyle inşâ olunduğu mesajı verilmiştir.

Kavrayışları biçimlendiren bir diğer etken ise Hıristiyan ve İslâm inancına göre manevi statüsü yüksek şahsiyetlere yönelik anlatılardır. Metinlerdeki kutsal kişiler arasında Hz. İsa, Hz. Süleyman, Hz. Nûh, Hz. Muhammed, Hz. Hızır (Melek/Ferişte) ve Ebû Eyyûb el-Ensârî yer almaktadır. Yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'den bazı âyetlere başvurulduğu görülmektedir. Bu kutsallaştırma eğilimi,

62 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 120.
63 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 121.
64 İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, çev. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 83.

Ayasofya'ya ilâhî referans atfederek benzersizliğini vurgulama açısından önemlidir. Diğer taraftan Ayasofya, Hz. İsa ve Hıristiyanlık ile de ilişkilendirilmiştir. Örneğin Bîcan, yapıda İsa dini üzere ibadet edildiğini belirtmiştir. Devamında İsa'dan sonra tek ve geçerli hak dinin İslâmiyet olduğunu ileri sürmüştür. *Dürr-i Meknûn*'daki bu anlatı şöyledir: "Çün İsa'ya nübüvvet geldi. Bir zaman İsa âyini üzre oldular. İsa'dan sonra rafz-ı din tuttular. Resulullah hazreti gelince âyinleri bâtıl oldu. Hak geldi. Din-i Muhammed aleyhisselâm kıyamete dek kaim duriserdir. Elhamdülillahi alâ dini'l-islâm".[65] Bu konuyla ilişkili olarak Tursun Bey ise II. Mehmed'in Ayasofya ziyaretini anlatırken Hz. İsa'ya gönderme yapmıştır. II. Mehmed'in kubbe yüzeylerine çıkması, Hz. İsa'nın göğün dördüncü katına yükselmesine benzetilmiştir. Tursun Bey, bu ziyaretin tanıklarındandır. Ayasofya'nın biçimsel ve işlevsel olarak henüz İslâmî bir özellik kazanmadığı sırada bu ziyaretle gelişen anlatı, yapının kutsallığını Hz. İsa üzerinden pekiştirmiştir.

Benzer şekilde Oruç Bey, Hz. İsa ve Hıristiyanlık dini ile ilişkili bir anlatı kurarak Ayasofya'nın hami ve banilerine yer vermiştir.[66] Bu bağlamda Hıristiyan bir kral olan Şem'un'a dair bir hikâye aktarılmıştır. Kral Kostantin Alâniyye, Ayasofya'yı inşâ edecek olan kişidir ve Kral Şem'un kendisini yine Hıristiyan olan Kral Harkıl'ın kızı ile, İsa dini üzere, evlendirmiştir. Yani Kostantin Alâniyye, Hıristiyan olmadan Ayasofya'yı inşâ edemez. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da[67] ise Ayasofya, "Ehl-i İslâm" oluncaya kadar İsa dini üzere olanlarca himaye edilmiş bir yapı olarak anlatılmıştır.

İdrîs-i Bitlisî, Ayasofya'nın iç mekânlarındaki Hz. İsa ve Hıristiyanlıkla ilgili resim ve süslemeleri hayranlıkla anlatmıştır.[68] Fetihten önceki dönemi betimleyen müellif, binanın içindekileri olması gereken unsurlar olarak değerlendirmiştir. Yine Bitlisî, fetihten sonra Ayasofya ve diğer devşirilmiş camilerde bulunan Hıristiyanlığa dair unsurların, Müslümanların huşu ile ibadet etmesine engel teşkil ettiğini belirtmiştir. Ayasofya'ya kutsiyet atfeden anlatılar, Hz. İsa ve Hıristiyanlık ile birlikte Hz. Süleyman ve Hz. Nûh üzerinden de devam etmiştir. Hz. Muhammed ile ilgili olan anlatılar ile mabedin İslâmî açıdan kutsallaştırıldığı görülmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm olmak üzere her üç dinde de kutsal bir şahsiyet olan Süleyman peygamber, metinlerde Allah'ın yeryüzündeki iktidarının temsilcisi olarak yer etmiştir. Bu bağlamda Hz. Süleyman, devler, cinler ve insanlar gibi varlıklar üzerinde dünyevi güçleri olan bir şahsiyet olarak anlatı konusu edilmiştir. Bizans metinlerinde kralın iktidar gücü, Süleyman peygamber ile karşılaştırılmış ve böylece bu güç, rekabet konusu hâline getirilmiştir. Ayasofya ise Süleyman peygamberin devlere yaptırdığı mabed olarak tarif edilmiştir. Buradan hareketle binanın benzersizliği ve böyle bir binayı inşâ etmenin imkânsızlığı vurgulanmıştır.

65 Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Dürr-i Meknûn,* 80.
66 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*.
67 *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 97.
68 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.

| **Tablo 6.** Metinlerde Ayasofya ile İlişkili Kutsal Şahsiyetler | |
|---|---|
| **Eserler** | **Kutsal Şahsiyetler** |
| Dürr-i Meknûn (1450 sonrası) | Hz. İsa, Hz. Süleyman, Ferişte (Melek), Hz. Muhammed |
| Târîh-i Ebü'l-Feth (1496-1500) | Hz. İsa |
| Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (1492) | Hz. Süleyman, Hz. Nûh, Melek (Circis peygamber), Hz. Muhammed, Ebû Eyyûb-ı Ensârî |
| Oruç Bey: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1501) | Hz. Süleyman, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Hz. Nûh |
| Heşt Behişt (1503) | Hz. Hızır, Hz. Nûh, Hz. Muhammed |
| İbn Kemal: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1527) | Melek, Hz. Nûh |

Ayasofya'nın ilâhî kutsallığı için kullanılan bir diğer figür Nûh peygamberdir. Tablo 6'da bu anlatının hangi metinlerde yer aldığı gösterilmektedir. Anlatılarda binanın mihrabını karşılayan ana giriş kapısına ait tahtaların, Nûh peygamberin gemisinden alındığı ileri sürülmüştür. Oruç Bey'in metninde[69] ve *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da[70], Ayasofya'nın bu kapılarının daha önce Hz. Süleyman tarafından Beytü'l-Mukaddes'de ve Aydıncık'ta inşâ edilen yapılardan alınıp getirildiği yer almaktadır. Dolayısıyla Nûh peygamberin gemisinden alındığı söylenen Ayasofya'nın ana giriş kapılarının öncesinde Hz. Süleyman tarafından başka bir yapıda kullanıldığı söylenmektedir. Tahtaların, Beytü'l-Mukaddes'te kullanıldığına yönelik anlatı, Ayasofya'nın kutsal yapı olma özelliğini güçlendirmiştir. Bitlisî ve İbn Kemal'in eserlerinde ise Nûh'un gemisinden alınan tahtalar, başka bir kutsal anlatının konusu olmadan konu edilmiş ve tahtaların doğrudan Ayasofya'da kapı yapılmak üzere kullanıldığı dile getirilmiştir.

Kroniklerde İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed'e yönelik atıflar da, yapının kutsallık değerini artırma işlevi açısından dikkate değerdir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyet ve hadislerin Ayasofya'ya kutsiyet atfetmek üzere kullanıldığı görülmektedir. Hz. Muhammed'in doğduğu gece Ayasofya kubbesinin yıkıldığına yönelik anlatı, birçok metinde yer etmiştir. Devamında mabedin kubbesinin yeniden inşâ edilemediği belirtilmiştir. Bu durumda yapının onarımının ancak Hz. Muhammed'in yardımıyla mümkün olduğu belirtilmiştir. Onarımın gerçekleşme sürecini konu edinen anlatıların, belirli açılardan farklılaştığı görülmektedir. Örneğin Bîcan'ın eserinde onarım, peygamberin verdiği bir avuç toprağın harcın içerisine karıştırılmasıyla gerçekleşmiştir. *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'da ise kral, peygamberden icazet almış ve akabinde mabedin kubbesinin onarımı gerçekleşmiştir. Oruç Bey'de ise onarım, peygamberin ağız suyunu sürdüğü taşın kubbede kullanılmasıyla gerçekleşmiştir. Bitlisî'ye göre Ayasofya kubbesinin onarımında Hz. Muhammed, doğrudan etkili olmamıştır.[71] Adalet ve yardımseverliği ile öne çıkan Nuşirevân-ı Âdil'in yardımlarının rol oynadığı belirtilmiştir. Hz. Muhammed'in "Ben âdil melik zamanında doğdum" ifadelerinde yer alan ve Gazâlî, Tirmizî,

69 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*.
70 *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*.
71 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*.

İbn Arabî'nin eserlerinde bir hadise dayandırılarak konu edilen âdil melik, Nuşirevân'dır.[72] Hz. Muhammed'in Ayasofya kubbesinin onarımında doğrudan veya dolaylı katkısına İslâm kaynaklarında da yer verilmiştir. Bu anlatı, peygamber mucizeleri arasında görülmektedir.[73]

Osmanlı tarihçileri, padişahı Müslümanların dini ve dünyevi işlerini yürüten, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmüşlerdir.[74] Dolayısıyla tarihçiler, padişahların savaş, fetih, imar ve inşâ faaliyetlerini anlatı konusu kılarken Kur'ân âyetlerini ve Hz. Muhammed'e nispet edilen hadisleri referans kaynağı olarak görmüşlerdir. Böylelikle padişahın politika ve uygulamalarını meşrulaştırma yönünde dinî öğelerden yardım almışlardır.[75] Bu doğrultuda âyetleri, indirildiği ortam ve bağlamdan koparark kullandıkları söylenebilir. Eserlerde İslâmî Ayasofya kavrayışını oluşturmak için de aynı yönteme başvurulduğu görülmektedir. Tablo 7'ye bakıldığında, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'ın, Ayasofya'nın onarımının gerçekleşmesine vesile olarak Hz. Muhammed'in hadislerine yer verdiği anlaşılmaktadır.[76] Bu hadise göre Hz. Muhammed'in, Ayasofya'ya bir gün Müslüman mabedi olacağı için yardım ettiği ifade edilmiştir. Gerçekte böyle bir hadisin olmadığı ileri sürülmektedir. Müellifin Bayramiyye tarikatına bağlı dindar bir zat olduğu ve aralıksız oruç tutup çile çıkarmasından dolayı bedenen zayıf kaldığı ve bu yüzden "Bîcan" sıfatı ile meşhur olduğu bilinmektedir. Bu özelliklere sahip dindar bir Müslümanın İslâm'da ciddi bir günah sayılan uydurma hadisi kullanması, üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Doğrudan Ayasofya ile ilgili olmasa da Hz. Muhammed'in İstanbul ile ilgili "Fetih Hadisi"[77], bazı tarihçilerin kroniklerinde yer almıştır. Bu tarihçiler sırasıyla, Neşrî (ö.1520), İdris-i Bitlisî, İbn Kemal ve Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1600) olarak belirtilebilir.[78]

72 Ulaş Töre Sivrioğlu, "İslâm Kaynaklarına Göre Nuşirevân-ı Adil," *History Studies* 5 (Eylül 2013), 225-252.

73 Bu rivayetler çoğunlukla efsanevi anlatımlardır. Burada dikkat edilmesi gereken, olayların gerçekleşme tarihleridir. Hz. Muhammed'in doğum tarihi 20 Nisan 571 olarak kabul edilir. Ayasofya kubbesinin çöktüğü tarih ise 7 Mayıs 558 olarak belirtilmiştir. Bu efsaneler, İslâm kaynaklarında Hz Muhammed'in doğduğu gece Save gölünün kuruması, İran Kisrasının sarayına ait sütunların kırılması gibi genel kabul edilen mucizeler arasında yer almaz. bk. Ali Ağırman, *Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e İslâm Medeniyetine Etki Eden Doğal Afetler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

74 Kadir Erbil, *Osmanlı Kroniklerinde Kullanılan Kur'ân Âyetleri ve Tarihçiliğimizdeki Yeri (16. ve 17. Yüzyıl)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2020).

75 Erbil, *Osmanlı Kroniklerinde Kullanılan Kur'ân Âyetleri ve Tarihçiliğimizdeki Yeri (16. ve 17. Yüzyıl)*.

76 Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Dürr-i Meknûn*, 80.

77 Fetih hadisi ile ilgili yapılan çalışma için bk. İdris Bostan, "'Kostantıniyye Elbette Fetholunacaktır' Osmanlı Kaynaklarında Fetih Hadisi Meselesi," *Prof. Dr Abdülkerim Özaydın'a Armağan,* ed. Ebru Altan, Muharrem Kesik, Murat Öztürk (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 185-194.

78 Tarihçilerden Neşrî (ö. 1520) eserinde fetih hadisine "Feth-i Kostantıniyye" başlığı altında yer vermiştir. Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ,* haz. Faik R. Unat, Mehmed A. Köymen (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), 2/707. İdris-i Bitlisî, fetih hadisine II. Mehmed devrini anlattığı "Sultânın Manevî Teyitlerinin Zikrinde Birinci Mukaddime" ve "Sultan'ın Zâhiri Teyitlerinin Zikrinde İkinci Mukaddime" başlıklı bölümlerin altında yer vermiştir. İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 107-113. İbn Kemal, fetih hadisine Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin İstanbul'a gelme sebebini anlattığı bölümde yer vermiştir. İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, çev. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), 100. Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1600) fetih hadisine II. Mehmed dönemini anlattığı bölümde yer vermiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481,* haz. M. Hüdai Şentürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 2/14-15.

| **Tablo 7.** Metinlerde Ayasofya'nın Kur'an Âyetleri ve Hadisler ile İlgili Anlatıları | |
|---|---|
| **Eserler** | **Kroniklerde kullanılan Kur'an âyetleri ve hadisler** |
| Dürr-i Meknun (1450 sonrası) | Anı kâfir için vermedim. Bir zaman gele benim ümmetim anda namaz kılalar, tilâvet edeler (Sahih olmayan hadis). |
| Târîh-i Ebü'l-Feth (1496-1500) | Şehirlerde bir benzeri yaratılmayandı (Fecr sûresi, 8. âyet). |
| Anonim Tevârîh-i Ali Osmân (1492) | Her kim Kostantınıyye'de Ayasofya içinde iki rek'at namâz kıla, cennetlikdür (Sahih olmayan hadis). |
| Oruç Bey: Tevârîh-Âl-i Osmân (1501) | Gaybı Allah'tan başkası bilemez (Neml sûresi, 65-66. âyet). |
| Heşt Behişt (1503) | İşte onlar, iyiliklere koşuşurlar ve iyilik için yarışırlar (Muminun sûresi, 61. âyet). |
| İbn Kemal: Tevârîh-i Âl-i Osmân (1527) | "Şehirlerde bir benzeri yaratılmayandı" (Fecr sûresi, 8. âyet) "Oraya geldiklerinde kapılar açılacak; onun bekçileri, şöyle diyecekler: "Size selam olsun; hoş geldiniz! Artık, sürekli kalmak üzere buraya girin!"(Zümer sûresi, 73. âyet). |

Bîcan'ın eseri, Ayasofya ile ilgili Hz. Muhammed'e ait olduğu söylenen ve sahih olmayan hadise yer veren ilk eserdir. Bununla birlikte peygamberin Ayasofya'nın onarımına katkı sunduğunu ifade eden yine ilk eserdir. Bu iki durum, mabedin İslâmî açıdan değerini ortaya koyma ve bu niteliğini meşrulaştırma amacı taşımaktadır. Bîcan'ın eserinde her iki dinin siyasi önderleri, Ayasofya'nın ayakta kalması için çaba göstermiştir. Rivayete göre dönemin Bizans imparatoru, Hz. Muhammed'den Hıristiyan mabedini onarmak için yardım talep etmiştir. Yazar, yardım talebini karşılayan İslâm peygamberinin üstünlüğünü vurgulamıştır. Tursun Bey ise Fecr sûresi'nin sekizinci âyetini, anlatıda dayanak olarak kullanmıştır. Eserdeki Ayasofya bahsinde "Şehirlerde bir benzeri yaratılmayandı" âyetine başvurulmuştur. Böylelikle mabedin benzersizliği, İslâmî tasvir unsurlarıyla tanımlanmak istenmiştir.[79] Fecr sûresi'nde genel olarak "peygamberlere karşı çıkan ve ilâhî mesajı reddeden bazı eski toplulukların başlarına gelen felâketler"[80] hatırlatılmaktadır. Sûrenin sekizinci âyetinde, helak edilmelerinden önce Âd kavminin yaşadığı İrem şehrinin benzersizliği konu edilmektedir. Bağlamları farklı olsa da Tursun Bey bu âyeti Ayasofya ile ilişkilendirmiştir.

Ayasofya'ya sahih olmayan hadisler üzerinden İslâmî bir anlam kazandırmaya çalışan bir diğer metin, *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*'dır. Eserde, Hz. Muhammed'in "Her kim Kostantınıyye'de Ayasofya içinde iki rek'at namâz kıla, cennetlikdür"[81] dediği aktarılmıştır. Yanı sıra fetihten önce Emeviler zamanında yapılan İstanbul kuşatması sırasında ordunun geri çekilmek zorunda kaldığı ve içlerinde bulunan sahâbelerden Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin bu hadisi naklettiği ileri sürülmüştür. İslâm tarihinde Ebû Eyyûb el-Ensârî, hicretten sonra Hz. Peygamberi bir süre evinde misafir eden seçkin bir sahâbi olarak yer etmektedir. Müellifin bu detayı vermesi, hadisin inandırıcılığını artırma çabasıyla ilişkili görülmektedir. Bu ve buna benzer

79 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, 55.
80 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'ân-ı Kerîm: Fecr Sûresi". (Erişim 10 Temmuz 2024).
81 *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 107.

uydurma hadisler ile Ayasofya'da ibadet etmenin öneminin altı çizilmiştir.[82] Kaynaklara göre nakledilen hadislerden biri şöyledir: "Sadece üç mescid için yolculuğa çıkınız: (Mekke'deki) Mescid-i Haram, (Medine'deki) benim mescidim ve (Kudüs'teki) Mescid-i Aksâ".[83] Bu hadiste mescitlerde yapılan ibadetlerin daha faziletli olduğu ortaya konulmaktadır. Ancak bu mescitlerde ibadet edenlerin cennetlik olacağına dair detay yoktur. Bu açıdan bakıldığında Ayasofya'nın diğer mescitlerden farklı bir kutsiyet derecesi olduğu yönünde bir kavrayış söz konusudur.

Oruç Bey'in (2008) metninde Ayasofya'nın maliyeti konu edilirken Neml sûresi'nin 65. ve 66. âyetlerine başvurulmuştur.[84] Anlatıda mabedin inşâ sürecindeki harcamaların çokluğu dile getirilmiştir. Böylelikle Ayasofya'nın manevi olduğu kadar maddi değerinin de yüksek olduğu belirtilmiştir. Bitlisî'nin metninde Mü'minûn sûresi'nin 61. Âyetine yer verilmektedir.[85] Müellif, padişahın İstanbul'u fethettikten sonraki ilk hedefinin Ayasofya'yı camiye çevirmek olduğunu ileri sürmüştür. Bu sözleriyle Osmanlı'nın Bizans ile yaptığı mücadelenin bir din savaşı olduğunu iddia etmiştir. Metindeki anlatı, padişahın âdeta âyeti gaybdan duyuyormuşcasına hareket ettiği yönündedir. Böylece Bitlisî, sultan ile peygamberi aynı çizgiye yerleştirmiştir. Bu anlatının bir örneğini de Tursun Bey'de görmek mümkündür:

> Nazm
> Ol Muhammed anda oldı der-i peygamberî
> Bu Mehemmed oldı andan ayet-i dîn-perverî
> Ol Muhammed oldı Hak'tan reh-nümây-ı cümle halk
> Bu Mehemmed andan açtı bâb-ı rahmet-güsterî
> Ol Muhammed Hak'tan oldı rahmeten li'l-alemîn
> Bu Mehemmed halka oldı zıll-ı fazl-ı tengri.[86]

Bitlisî'ye nazaran peygamber ile padişah arasında çok daha net bir şekilde paralel anlatı kuran Tursun Bey, II. Mehmed'i "Mehemmed" şeklinde, Hz. Peygamberi ise "Muhammed" olarak ifade etmiştir. Tarihçi, peygamber ile padişahı çeşitli yönlerden karşılaştırmış ve peygamberi alemler için rahmet olarak, II. Mehmed'i ise halk için Allah'ın gölgesi/halifesi olarak değerlendirmiştir. Metinlerdeki âyet, hadis ve aktörler üzerinden kurulan bu paralel anlatılar, Ayasofya'ya yönelik kutsiyet atıflarını Hıristiyanlıktan İslâm'a devşirmeye olanak sağlamıştır. İbn Kemal ise Ayasofya'nın benzersizliğini vurgulamak için Kur'ân'daki Fecr sûresi 8. âyet ve Zümer sûresi 73. âyete referans vermiştir.[87] İbn Kemal ve Tursun Bey, Fecr sûresi'nin 8. âyetine Ayasofya'nın benzersizliğini vurgulamak için yer vermişlerdir. Bununla birlikte İbn Kemal, mabedin camiye çevrilmiş hâlini tasvir ederken Zümer sûresinin 73.

82 İbadetin yapıldığı mekâna göre mükâfatının farklı olduğu, yine bu bağlamda öne çıkarılır.
83 Meir Jacob Kister, "'Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız' Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme," çev. Hafize Yazıcı, *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 2019), 187.
84 Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi*, 104.
85 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*, 114.
86 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, 71.
87 İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 77.

âyetine başvurmuştur[88] Müellif, anlatıya dâhil ettiği İslâmî öğeler eşliğinde Ayasofya'nın Müslümanlar için uygunluğunu ortaya koymak istemiştir. Camiye dönüştürülmesi sırasında mihrab, minber ve çeşitli kürsüler ile donatıldığını ifade etmesi, zeminine halı ve "bisatlar" eklenerek Müslümanlar için "firdevs-berîn" bir yere dönüştürüldüğünü dile getirmesi, bu istek doğrultusundadır. Tursun Bey ve Bitlisî'nin II. Mehmed ile Hz. Peygamber'i karşılaştırmak suretiyle kurdukları paralel anlatıyı İbn Kemal, Ayasofya ile cenneti karşılaştırarak kurmuştur.

## Sonuç

Erken klasik dönem Osmanlı kroniklerinde Ayasofya kavrayışları; imparatroluk yanlısı ve karşıtı olmak üzere iki temel düzeyde ayrılmaktadır. Bu ayrım, yöneticilerin politikalarının yanı sıra müelliflerin statü ve rolleri ile ilişkili olup patronaj ilişkilerinin ve Bizans döneminde üretilen efsanevi tarih metinlerinin etkisi altında gelişmiştir. Böylelikle kronikler aracılığıyla bir Osmanlı Ayasofya'sı teşekkül etmiştir. Ayasofya kavrayışları, kendi içinde çoklu ve kesişimsel temalara dayanmaktadır. Bizans'ın imparatorluk imgesini taşıyan Ayasofya, tarihçilerin ortaya koydukları anlatılar eşliğinde Osmanlı'nın imparatorluk imgesinin bir parçası olarak yansıtılmaya başlanmıştır. Bu etkiyle Ayasofya, Osmanlı'da sultan camileri için ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda Ayasofya, Osmanlı İstanbul'undaki ilk sultan camilerinin "Osmanlı Ayasofya"ları olarak inşâ edilmesine yönelik arzu ve çabayı açığa çıkarmıştır. II. Mehmed, yapının tarihsel serüveni hakkında bir tarih metni yazdırmak istemiş ve yapının yeni yaptıracağı camisinin mimarisinde baz alınması yönünde emir vermiştir. II. Mehmed döneminde Osmanlı mimarisi ile Ayasofya arasında kurulmaya başlanan bu mimari etkileşim, yine aynı dönemde Osmanlı geleneksel mimarisi ile sentezlenerek devam etmiştir.

İmparatorluk imgelerinin parçası kılınmak istenen Ayasofya'ya dair kavrayışlar, patronaj ilişkilerine dâhil olan ve tercihen bu ilişkilerin dışında kalan müelliflerce, farklı anlatıların ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle mabede dair farklı düşünce ve yaklaşımlar belirmiştir. Patronaj ilişkisine bağlı kalan müellifler, Osmanlı resmî ideolojisiyle paralel bir tavır sergilemişlerdir. Bu kavrayış eşliğinde Ayasofya, Osmanlı'nın dinî ve kültürel öğelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, Ayasofya'nın fetih ile birlikte elde edilmiş olmasına bağlı olarak teşekkül etmiştir. Bununla birlikte fetih sonrasında Osmanlı sultan camilerinin inşâ edilmesi, ilgili kavrayışa etki etmiştir. Yanı sıra müelliflerin Bizans metinlerinden etkilenmeleri de Ayasofya'ya dair farklı tarih anlatılarının oluşmasında rol oynamıştır.

Fetih ganimeti olan Ayasofya'ya dair kroniklerdeki anlatılar, benzersiz anıtsal mimari özelliklerini konu edinmiştir. Böylece mabedin dinî ve siyasi anlamı üzerinden Osmanlı devletinin gücü vurgulanmış ve yöneticilerin muteber pozisyonlarına dikkat çekilmiştir. Diğer taraftan fetih sonrasında inşâ edilen sultan camilerinin, Ayasofya'dan daha nurani ve mimari yapılar olduğu belirtilmiştir. Böylelikle bu yapılar, üstün eserler olarak yansıtılmıştır. Bu bağlamda müellifler, II. Mehmed ve

88 Âyetin meali şöyledir: "Rablerine karşı gelmekten sakınanlar da gruplar halinde cennete sevkedilecek. Nihayet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, 'Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedi olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!' diyecek." bk. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'ân-ı Kerîm: Zümer Sûresi" (Erişim 10 Temmuz 2024).

II. Beyazıd camilerini yeni Osmanlı Ayasofya'ları olarak görmüşlerdir. Tursun Bey ve Bitlisî'nin metinlerinde başlangıçta Ayasofya'nın mimari benzersizliği ve üstünlüğü vurgulanırken bu kavrayış, sultan camileri ortaya çıktıktan sonra değişime uğramıştır. Dolayısıyla fetihten sonra selatin camilerinin henüz inşâ edilmediği dönemde farklı Ayasofya kavrayışları var iken süreçte anlatıların değişime uğradığı ve selatin camilerinin kroniklerde öncelendiği görülmektedir.

Sultan camilerini değerlendiren müellifler, anlatıyı yapıların banileri etrafında kurmuşlardır. Ancak bu yazarlardan bazıları, Ayasofya söz konusu olduğunda neredeyse banisiz bir yapı anlatmışlardır. Bununla birlikte tarihçiler, Bizans dönemi efsanevi Ayasofya tarihi metinlerini eserlerinde kaynak olarak kullanmışlar ve bu kullanım sırasında politik ve dinî açılardan farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Müellifler, Bizans metinleri aracılığıyla Ayasofya'yı İslâmîleştirme yönünde ortak bir çaba göstermişlerdir. Ancak müelliflerin imparatorluk yanlısı veya karşıtı tutumları ile yürüttükleri görevlerdeki farklılıklar, farklı Ayasofya anlatılarına yol açmıştır. Bu doğrultuda patronaj ilişkilerine bağlı olan müelliflerin, Ayasofya risâlesini kaynak olarak kullandıkları görülmektedir. II. Mehmed'in isteği üzerine Şemseddin Karamânî tarafından Rumcadan Farsçaya tercüme edilen bu kaynağı dikkate alan metinlerde Ayasofya, başlangıçta Hıristiyanlık ve Bizans ile ilişkilendirilirken devamında banisi, mimarisi, dinî değerleri ve inşâ süreçleri gibi temalar üzerinden İslâmîleştirilmiştir. Patronaj ilişkilerinin dışında kalan müellifler de yapının İslâmîleştirilmesine hizmet etmişlerdir. Ancak diğer taraftan imparatorluk karşıtı tutumlarını da metinlerine yansıtmışlardır. Mabeddeki dini, mimari ve politik imgeler, imparatorluk karşıtı müelliflerin eleştirel tutumlarını destekleyecek şekilde anlatı konusu edilmiştir. Bu tutuma Bîcan ve Oruç Bey'in metinleri ile *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân* örnek verilebilir.

Erken klasik dönem Osmanlı Ayasofya'sına dair izlenimler sunan bu inceleme, Ayasofya ile ilk karşılaşma dönemini yansıtması ve farklı kavrayışların hangi etkilerle doğduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Yanı sıra bu çalışmadaki karşılaştırmalı yaklaşım, Ayasofya kavrayışlarının teşekkül süreçleri ile müelliflerin yapının tarihselleştirilmesinde oynadıkları roller arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır. Ayasofya kavrayışlarının kesişim ve farklılaşma göstergelerine dair örnekler sunan bu makale, bugünün kavrayış ilişkilerine de ışık tutması bakımından Ayasofya tarihi literatürüne bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- S.A., B.A.; Veri Toplama- S.A.; Veri Analizi/Yorumlama- S.A.; Yazı Taslağı- S.A.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- S.A., B.A.; Son Onay ve Sorumluluk- S.A., B.A.
**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması beyan etmemişlerdir.
**Finansal Destek:** Yazarlar finansal destek beyan etmemişlerdir.

**Peer Review:** Externally peer-reviewed.
**Author Contributions:** Conception/Design of Study- S.A., B.A.; Data Acquisition- S.A.; Data Analysis/Interpretation- S.A.; Drafting Manuscript- S.A.; Critical Revision of Manuscript- S.A., B.A.; Final Approval and Accountability- S.A., B.A.
**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

*Account Of Medieval Constantinople: The Patria*. Çev. Albrecht Berger. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Açıkgöz, Serhat. *Fatih Devri Ayasofya Vakfiyesine Göre Ayasofya Vakfı'nın İstanbul'un Yeniden İnşa Edilmesindeki Önemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ağırman, Ali. *Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e İslâm Medeniyetine Etki Eden Doğal Afetler*.Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Akgündüz, A., Öztürk, S., Baş, Y. (2005). *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya*. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

Akgündüz, Ahmet vd. *Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2005.

*Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*. Haz. Nihat Azamat. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.

Aslan, Ferhat. *Ayasofya Efsaneleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2009.

Balıkesrî, Yusuf Bin Musa. "Târih-i Ayasofya". Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. *Ayasofya Risaleleri*. 201-255. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Berger, Albrecht. "Tarihi Söylenceleriyle Ayasofya". *600 Yıllık Ayasofya Görünümleri ve 1847-49 Fossati Restorasyonu*. 28-33. İstanbul: Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 2000.

Çelebioğlu, Âmil. "Ahmed Bican". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi 13 Kasım 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-bican.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'ân-ı Kerîm: Fecr Sûresi". Erişim 10 Temmuz 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/sure/89-fecr-suresi

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Kur'ân-ı Kerîm: Zümer Sûresi". Erişim 10 Temmuz 2024. https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Z%C3%BCmer-suresi/4129/71-75-ayet-tefsiri

Dukas, Mihail. *Bizans Tarihi*. Çev. Vladimir Mirmiroğlu. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956.

Erbil, Kadir. *Osmanlı Kroniklerinde Kullanılan Kur'ân Âyetleri ve Tarihçiliğimizdeki Yeri (16.ve 17. Yüzyıl)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, 2020.

Ebül-Hayr-i Rumî. *Saltuk-name II*. Çev. Şükrü Haluk Akalın. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1988.

Eyice, Semavi, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim Tarihi 24 Şubat 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ayasofya.

İbn Kemal. *Tevârîh-i Âl-i Osman*. Çev. Şerafettin Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

İdrîs-i Bitlisî. *Heşt Behişt: VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*. Çev. M. İbrahim Yıldırım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

İnalcık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/02 (1958), 102-126.

Kafesçioğlu, Çiğdem. *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and The Construction Of The Ottoman Capital (Buildings, Landscapes, and Societies)*. Pennsylvania: Penn State University, 2010.

Derviş Şemseddin Karamânî. "Târih-i Beyân-ı Binâ-yı Ayasofya-yı Kebîr". *Ayasofya Risaleleri*. Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. 83-200. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Kister, Meir Jacob. "'Sadece Üç Mescid İçin Yolculuğa Çıkınız' Erken Tarihli Bir Hadis Üzerine İnceleme". Çev. Hafize Yazıcı. *HADITH Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 2019), 186-204.

Kuban, Doğan. *İstanbul 1600 Yıllık Bir Müzedir"*. Ed. B. Demirhan. İstanbul: YEM Yayınları, 2021.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Fetih Hadisi ve Müslümanların İstanbul Kuşatmaları". *Türkiye Diyanet Vakfı Büyük İstanbul Tarihi Ansiklopedisi*. 13 Kasım 2024. https://istanbultarihi.ist/54-fetih-hadisi-ve-muslumanlarin-istanbul-kusatmalari

Mabeyinci Pavlos. *Ayasofya'nın Betimi*. Çev. Samih Rifat. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.

Necipoğlu, Gülru. "The Life Of An Imperial Monument: Hagia Sophia After Byzantium". *Hagia Sophia From The Age Of Justinian To The Present*. Haz. Robert Mark-Ahmet Ş. Çakmak. 195-225. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Necipoğlu, Gülru. *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Necipoğlu, Gülru. "Bir İmparatorluk Anıtının Öyküsü: Bizans'tan Sonra Ayasofya". Çev. A. D. Gürkan. *Toplumsal Tarih Dergisi* 254 (Şubat 2015), 63-75.

Ocak, Ahmet Yaşar. "XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Resmi Dini İdeolojisi ve Buna Muhalefet Problemi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 3 (Temmuz 1990), 190-194.

Okuyucu, Cihan. "Ayasofya Risâleleri ve Diğer Klasik Kaynaklar". *Ayasofya Risaleleri*. Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. 38-58. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Oruç Bey, *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*. Der. Necdet Öztürk. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.

Özbek, Yıldıray. "İdeolojinin İnşası: 15-16. Yüzyıl Osmanlı Selatin Camileri". *Belleten* 72/264 (Ağustos 2008), 535-566.

Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. John B.Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Sivrioğlu, Ulaş Töre. "İslâm Kaynaklarına Göre Nuşirevân-ı Adil". *History Studies* 5 (Eylül 2013), 225-252.

Tatlısumak, Uğur. *Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Turan, Şerafettin. "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri". *Tevârîh-i Âl-i Osman*. ıx-xıx. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991a.

Turan, Şerafettin. "VII. Defterin Kaynakları". *Tevârîh-i Âl-i Osman*. xxxv-xlvı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991b.

Tursun Bey. *Târîh-i Ebü'l-Feth*. Haz. Mertol Tulum. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Uluoğlu, Belkıs. "Sunuş: Konstantiniye Patriası ve Diagesis". *Ayasofya Risaleleri*. Haz. Cihan Okuyucu-Belkıs Uluoğlu. 7-27. İstanbul, Ketebe Yayınları, 2022.

Varlık, Selami. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan. *Dürr-i Meknûn*. Çev. Necdet Sakaoğlu. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Yerasimos, Stefanos. *Türk Metinlerinde Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*. Çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Yıldırım, Muhammed İbrahim. "Heşt Behişt'in Kaynakları". Çev. Muhammed İ. Yıldırım. *Heşt Behişt, VII. Ketibe Fatih Sultan Mehmed Devri 1451-1481*. Lxxxıı-xcıı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 293-340
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1397475
Araştırma Makalesi / *Research Article*

# Mahmud el-Fenârî'nin Hayatı ve Ta'zîr Risalesi

## Maḥmūd al-Fanārī's Life and His Treatise on Ta'zīr

Şaban Kütük[1]

**ÖZ**

Bu makale temelde 16. yüzyıl Osmanlı ulemasından Mahmud el-Fenârî'nin kaleme aldığı ta'zîr risalesini incelemektedir. Çalışmanın ilk kısmı, hakkında detaylı bir akademik araştırma bulunmayan Mahmud el-Fenârî'nin hayatı ve kaleme aldığı eserleri konu edinmektedir. İkinci kısım Fenârî'nin ta'zîr risalesini analiz etmektedir. Fenârî, risalesini yaşadığı çağda fesat ile suç oranının artması ve ta'zîr suçlarına verilen cezaların iyice azalması sebebiyle kaleme aldığını belirtmiş ve çeşitli fürû ve fetva kitaplarından hareketle Hanefi ta'zîr teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ta'zîrin Hanefi ceza taksimindeki yeri, meşruiyeti, ta'zîr suç ve cezalarının bir kısmı risalenin ele aldığı başlıca konular arasında yer alır. Risalenin ayrıntılı olarak üzerinde durduğu ana konulardan bir diğeri livâtadır. Fenârî, livâta ve onunla ilintili birçok meseleyi eserinde incelemiş ve özellikle kendi döneminde bazı kesimler tarafından öne sürülen efendinin kölesi ile eşcinsel ilişkisinin cevâzı iddiasına şiddetle karşı çıkmıştır. Fenârî'nin dile getirdiği bu cevâz durumu, çağdaşı bazı alimler tarafından da eserlerinde şiddetle tenkit edilmiştir. Bu çalışmanın odak noktalarından biri, Fenârî'nin risalesini temel alarak livâtaya dair o dönemde üretilen fıkhi mesâili analiz etmektir. Çalışmanın ekinde ise risalenin tenkitli neşri yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Hukuku, Mahmud el-Fenârî, Suç, Ta'zîr, Livâta

**ABSTRACT**

This article examines the treatise on discretionary punishment (ta'zīr) written by Maḥmūd al-Fanārī who was an Ottoman scholar from the 16th-century. The first part of the study reveals the life of Maḥmūd al-Fanārī, the positions he held, and the works he authored. The second part analyzes al-Fanārī's treatise on discretionary punishment, which has not been comprehensively studied until now. al-Fanārī stated that he wrote the treatise due to the increase in corruption and crime rates in his era and the significant reduction in punishments for ta'zīr crimes. He attempted to outline the Ḥanafī theory of discretionary punishment by drawing from various furū' and fatwā books. The treatise addresses the place of ta'zīr in the Ḥanafī penal system, its legitimacy, and some crimes and punishments related to ta'zīr. One of the detailed topics the treatise focuses on is liwāṭ (sodomy). al-Fanārī examined sodomy and many related issues in his work and vehemently opposed the claim, put forward by some circles in his period, that a master could engage in homosexual relations with his slave. This permissibility situation

**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
Şaban Kütük (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
E-posta: shabankutuk@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6467-2282

**Başvuru/Submitted:** 28.11.2023
**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 23.08.2024
**Son Revizyon/Last Revision Received:** 15.12.2024
**Kabul/Accepted:** 05.02.2025

**Atıf/Citation:** Kütük, Şaban. Maḥmūd al-Fanārī's Life and His Treatise on Ta'zīr. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 293-340.
https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1397475

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

expressed by al-Fanārī was also severely criticized by some of his contemporaries in their works. One of the focal points of this study is to analyze the fiqhī issues produced regarding sodomy in that period based on al-Fanārī's treatise. The appendix of the study includes a critical edition of the treatise.
**Keywords:** Ottoman Law, Maḥmūd al-Fanārī, Crime, Ta'zīr, Sodomy

## EXTENDED ABSTRACT

Maḥmūd al-Fanārī introduces himself in his *Risāla fī bayān faḍīlat al-'ilm* as Mahmūd ibn Pīr Muḥammad ibn 'Alī ibn Yūsuf b. al-Fanārī. His father is Pīr Muḥammad who is the son of a former qāḍīaskar 'Alā al-Dīn al-Fanārī. Maḥmūd al-Fanārī's birthdate is unknown even though he is a member of one of the most prominent ulamā families in the Ottoman Empire. According to his own notes on *al-Shaqāiq al-Nu'māniyya*, his first teacher is Muḥy al-Dīn al-Muḥammad, imām of Kalenderhane Cami. After completing his education, he became a professor (mudarris) in İsa Bey Medresesi. He became a judge in Maraş at 1000/1592. He died at 1007/1099 while he was the judge of Ṭrāblūs al-Shām. He has two sons: Shāh Muḥammad and Shaykhī Muḥammad. After the seventeenth century, the descendants of the Fanārī family are mentioned to have continued through Maḥmūd al-Fanārī. He was also a khalīfa of Üftāde Efendi and his son married a granddaughter of Üftāde Efendi.

Maḥmūd al-Fanārī, in the introduction of his treatise on discretionary punishment (ta'zīr), allocates a significant section to explain the reason for writing the work, which sets it apart from other treatises on the same subject written during the same period. According to the author's statements, during his time, turmoil and corruption have become widespread, with an increase in attacks on people's honor, making their dignity a target. The crimes requiring discretionary punishment have increased, but the penalties that should be imposed for these crimes have decreased. Due to the circumstances prevailing at that time and the author's desire to assist religion and remain committed to sharī'a, he was inspired to write a treatise that combines issues related to discretionary punishments and crimes prescribed by shar'īa. The author has gathered related matters from fatwā, wāqi'āt, fiqh, and hadīth books and mentioned them along with their evidence. After citing various verses and the opinions of prominent jurists regarding the legitimacy of discretionary punishment, Maḥmūd al-Fanārī proceeded to the main part of the treatise, which deals with crimes subject to ta'zīr. Among the discretionary crimes that al-Fanārī addressed are the following: Forgery in documents, showing frivolity in religious matters, deflowering a virgin girl through force, cutting off someone's horse's tail or a slave girl's hair, forcing someone into murder or adultery, blasphemy and debauchery becoming habitual, changing one's religious sect, engaging in corruption and mischief as a habit, inflicting harm upon a Muslim through words or actions, involvement in sorcery and causing someone's death by poisoning. Maḥmūd al-Fanārī has not mentioned anything other than a narration related to the topic in the Hanafī tradition regarding the fine, which was one of the most common forms of discretionary punishment during his time. al-Fanārī's complaint about the increase in discretionary crimes mentioned in the introduction of the treatise and the decrease in punishments for these crimes

can be understood in connection with the practices existing during his time regarding the fine. The legal understanding of discretionary punishment, which was determined by the state in the legislation enacted from the time of Fatih, involved converting corporal punishments into fines. However, al-Fanārī's silence on the issue of fines and his failure to provide any interpretation regarding the narration he cited eliminate this possibility.

The main source Maḥmūd al-Fanārī used in his treatise is *al-Fatāwā al-Tātārkhāniyya*. In fact, it would not be an exaggeration to say that the treatise is a partial summary of the ta'zīr section of the aforementioned book. The quotations from different books that al-Fanārī cited are actually taken from *al-Tātārkhāniyya* through paraphrasing. Since al-Fanārī does not mention his main source in these instances, *al-Tātārkhāniyya* often goes unnoticed. Sometimes, when al-Fanārī quotes from other works without directly citing them, it gives the impression that he personally accessed the sources mentioned in those quotations. However, it is thanks to the primary work, which is the main source, that l-Fanārī had access to these materials in his treatise.

## Giriş

Hanefi mezhebinin ceza taksiminde had ve kısas kategorilerinin dışında kalan alanı içeren ta'zîr cezası, temelde haddin dışındaki/aşağısındaki tedîb (*tedîbun dûne'l-had*) olarak tanımlanır. Tanımda geçen *dûn* kelimesi miktar olarak yorumlanmış ve ta'zîrin en düşük had cezası miktarını (40 sopa) geçemeyeceği ifade edilmiştir.[1] Ebu Yusuf ise ta'zîr sopa miktarının azamisini yetmiş beş olarak belirlemiştir.[2] Dayak merkezli bu tanımın bizzat Hanefi fakihlerce ta'zîr cezası türü olduğu belirtilen kulak çekme, mahkemeye çağırma, hapis, sürgün gibi cezaları kapsamadığı açıktır. Zira mezhepte ta'zîrin en düşük derecesi kadının i'lâmı olarak ifade edilirken suçlunun ölüm cezasıyla ta'zîr edilmesine de cevâz verilmiştir. Son dönem Hanefi fukahasından Leknevî, Hanefilerin en üst miktar olarak belirledikleri otuz dokuz sopanın kadının ceza olarak dayağı tercih etmesi ile sınırlı olduğunu belirtir. Ona göre, kadı suç ve zanlının durumuna göre sopa dışında enseye vurma, kulak çekme, asık suratla bakma, hapis, sürgün veya ölüm gibi ta'zîr cezaları arasından birini seçebilir.[3] Fukahanın gerek Allah hakkı gerekse kul hakkını ihlal etsin, kendisi hakkında sabit bir ceza tayin edilmeyen suçlarda ta'zîrin gerekeceğini belirtmesi[4] ta'zîre konu olan suçun kapsamını göstermektedir. Bundan dolayı mezhebin ilk dönem kitaplarında ta'zîrle alakalı konular dağınık bir biçimde ele alınmış, tek bir başlık altında toplanmamıştır.[5] Tahâvî (ö. 321/933), Kudûrî (ö. 428/1037) Nâtıfî (ö. 446/1054) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi önde gelen Hanefi fakihlerin katkılarıyla beşinci yüzyıldan itibaren ta'zîr bahisleri müstakil bir başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.[6] Burhâneddin Buhârî (ö. 589/1193) *el-Muhît*'te ta'zîri diğer had cezalarında olduğu gibi bir *fasıl* olarak incelemiş ve böylece mezhep tarihinde ilk defa ta'zîr bahisleri hadler ile eşit seviyeye gelmiştir.[7] Daha sonra Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî (ö. 786/1384) başta Buhârî'nin *el-Muhît*'i olmak üzere kendisine kadar gelen mezhep birikiminden istifadeyle oldukça farklı başlıklar altında yer alan ta'zîr meselelerini bir araya toplayarak mezhep içerisinde en zengin ve en geniş ta'zîr bölümünü yazmıştır.[8]

On altıncı yüzyıla gelindiğinde fürû kitaplarından bağımsız sadece ta'zîr suç ve cezalarına hasredilmiş müstakil risaleler kaleme alınmaya başlanmıştır. Şeyhülislam Çivizade Muhyiddin

1 Abdulmuid Aykul, *İslam Ceza Hukunda Tazîr: "Suç Ve Ceza Belirleme Siyâseti"*. (Hikmetevi Yayınları, 2022), 32-33. Midilli Hanefi mezhebinde ta'zîr geniş ve dar anlamlı olarak iki şekilde bir tanımının olduğunu, dayak odaklı tanımın dar anlamını ifade ettiğini belirtir. bk. Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 87.

2 Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 11/521.

3 Ebü'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevi, *el-Kavlü'l-câzim fi sukûti'l-haddi bi-nikâhi'l-mehârim*, thk. Salâh Ebu'l-Hâc (Amman: Merkezü Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020), 141.

4 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*, thk. Muhammed Adnan b. Yasin Derviş (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2010), 4/63.

5 Aykul, İmam Muhammed'in *el-Asl*'da ta'zîr konularını daha çok kazif, kefalet ve şahitlik bölümlerinde incelediğini belirtir. bk. Aykul, *İslam Ceza Hukunda Tazîr*, 47.

6 Aykul, *İslam Ceza Hukunda Tazîr*, 48-49; Said Nuri Akgündüz, "Hanefi Fürû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (15 Haziran 2014), 51-52.

7 Burhânü'ş-Şerîa Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed (Karataşi: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1424), 6/479-484.

8 Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî, *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*, thk. Şebbir Ahmed el-Kâsımî (Murâdâbâb: Mektebet-i Hanefîyye, 1431), 6/398-411.

Mehmed (ö. 954/1547)[9], İbn Nüceym (ö. 970/1563), Dursunzâde Abdulbâki (ö. 1015/1607)[10] bu yüzyılda risale kaleme alan ulemadan sadece birkaçıdır.[11] Yine Babür ulemasından Nasrullah b. Abdurrahim b. Abdurrahman'ın (ö. 16. yüzyıl) *Nisâbu't-ta'zîr* adlı eseri, ta'zîr bahislerine hasredilmiş önemli çalışmalardan biridir.[12] Mahmud el-Fenârî'nin ta'zîr risalesi Osmanlı topraklarında Çivizade'den sonra kaleme alınan ikinci müstakil teliftir. Bu çalışmanın amacı, kaynaklarda hayatı ve eserleri hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunan Mahmud Fenârî'nin hayatı ve eserlerini tespit ederek ta'zîr risalesinin içeriğini detaylı olarak analiz etmek ve risalenin gündemini oluşturan konuların başında gelen livâta meselesini aynı dönemde kaleme alınmış diğer eserlerle mukayeseli bir biçimde incelemektir. Fenârî'nin ta'zîr risalesi, şeyhülislam Çivizade Mehmed Efendi'nin risalesinin gölgesinde kalmış ve ne yazıldığı dönemde ne de modern dönemde hak ettiği akademik ilgi ve değeri görmüştür.[13] Gerek kendi dönemiyle alakalı şahsi gözlem ve değerlendirmeleri, gerekse mensup olduğu Hanefi mezhebinin önde gelen fukahasına bazı meselelerdeki itirazları risaleyi önemli kılan hususlardan sadece birkaçıdır. Çalışma, Mahmud el-Fenârî'nin risalesinde dikkat çektiği ve döneminde problemli gördüğü bazı meselelere odaklanarak günümüz Osmanlı ceza hukuku çalışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir.

## 1. Mahmud el-Fenârî'nin Hayatı

Mahmud el-Fenârî kendisini *Risâle fî beyâni fazîleti'l-ilm* adlı eserinde Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf b. el-Fenârî olarak tanıtmaktadır.[14] Babası, Molla Fenârî'nin (ö.

9 Meşhur ta'zîr risalesinin hangi Çivizade'ye ait olduğu veyahut risalenin yazarının gerçekten Çivizade olup olmadığı gibi konular hâlen detaylı akademik bir çalışmaya muhtaçtır. İlgili risaleden yapılan bir pasajın sonunda müellifi Malulzade Mehmed Efendi (ö. 993/1585) olarak gösteren bir alıntı için bk. Mehmed b. Abdülgani Ispartalı Kâbilî, *Mecmûatü'l-mesâili'l-fıkhıyye* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 003968-I), IIa. (في الفصل الثامن من الرسالة المعمولة في التعزير للمولى الشهير **بمعلول زاده**)

10 Dursunzade'nin bu risalesi kütüphane kataloğunda *Risâle fi't-ta'zîr ve'z-zevâcir* şeklinde kayıtlıdır. bk. Faruk Muhammed Ferec - Muhammed Mutîu'r-Rahmân, *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-merkeziyye* (Cidde: Merkezü'n-Neşrü'l-İlmî, 1987), 3/126 (Demirbaş no: 540/16).

11 Bu dönemde kaleme alınan diğer ta'zîr risaleleri için bk. Abdullah Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizade'nin Risale Müteallika bi't-Teazir Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 41-66.

12 Nasrullah, döneminde insanların günah işlemeyi umursamadıklarını, birbirlerine zarar verici sözlerle ve ta'zîr cezasını gerektiren kelimelerle konuştuklarını, bundan ise ancak ta'zîr ile vazgeçeceklerini gördüğünü söyler. Ta'zîrle alakalı meselelerin farklı yerlere dağılması sebebiyle konunun tamamına vakıf olmak zor olduğu için ta'zîri öğrenmek ve uygulamak isteyenlere kolaylık olması amacıyla risalesini kaleme almıştır. bk. Nasrullah b. Abdurrahim b. Abdurrahman, *Nisâbu't-ta'zîr* (Punjab University Library, Arabic Manuscripts Collections, Ar d II 96/1673), 1b. Nasrullah'ın bu önemli risalesi Çivizade'ninki ile hacim bakımından aynıdır ve şu ana dek hakkında herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. *Nisâbu't-ta'zîr*'e yapılan bir atıf için bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 1/485.

13 Risâle ilk defa Özer tarafından tez çalışmasında tanıtılmıştır. Fakat Özer'in çalışmasında, risalenin bağlamının ve müellifin kullandığı kaynakların detaylı olarak tespit edilememesi, ele aldığı konuların diğer kaynaklarla mukayesinin yapılmaması ve risalede en çok üzerinde durulan livâta meselesi hakkında aynı dönemde kaleme alınmış diğer çalışmalara müracaat etmemesi gibi eksiklikler göze çarpmaktadır.

14 Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf el-Fenârî, *Risâle fî beyâni fazîleti'l-ilm* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi,

834/1431) torunu kazasker Alaeddin Ali Efendi'nin (ö. 903/1497) oğlu Pir Mehmed Efendi'dir.[15] Molla Fenârî ailesine dair yapılan çalışmalarda Pir Mehmed Efendi ile kardeşi/ağabeyi Muhyiddin Mehmed Şah'ın (ö. 929/1523) torunu Piri Efendi ile karıştırılmış ve Mahmud b. Pir Mehmed, Piri Efendi'nin oğlu olarak kaydedilmiş ve soy ağacı bu şekilde çizilmiştir.[16] Yine Taşköprizade'nin biyografisini içeren yakın zamanlı bir çalışmada, Taşköprizade'nin mülazımlarından biri olan Mahmud b. Pir Mehmed, Muhyiddin Fenârî'nin torunu olarak gösterilmiştir.[17] Oysa Muhyiddin Fenârî, Mahmud b. Pir Mehmed'in dedesi değil amcasıdır. Muhyiddin Fenârî ile Pir Mehmed Efendi'nin kardeş olduğu bizzat Muhyyidin Fenârî tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir. On altıncı yüzyılın başlarına ait olan bir atama defterinde Muhyiddin Fenârî, kardeşi hakkında şu ifadeleri kullanır: "Mevlânâ Pîr Mehmed Çelebi ki sâbıkâ kâdîasker olan merhûm Fenârî-zâde Ali Çelebi'nin oğlu ve hâliyâ Rumili kâdîaskeri olan bendenin birâderidir. Cihet-i tedrîsi hâliyâ elli akçedir. Medrese-i mezbûre sadaka olunmuş fî evâil-i Cumâdi'l-âhir sene 927."[18]

Mahmud el-Fenârî kendi *eş-Şakâiku'n-numâniyye* nüshasının[19] kenarlarına bazı kayıtlar düşmüştür. Bu kayıtlar hem kendisi, hem Fenârî ailesi hem de dönemin uleması hakkında oldukça kıymetli bilgiler içermektedir. Nev'îzâde Atâyî (ö. 1045/1635) bu kayıtları *Şakâik* zeylinde kullandığını ifade etmektedir.[20] Bu kayıtlardan öğrendiğimize göre eğitim aldığı ilk hocası Kalenderhane imamı Muhyiddin Mehmed Efendi'dir.[21] Taşköprizade Ahmed Efendi'den mülazım olduktan sonra 25 akçe ile İsa Bey Medresesi'nde göreve başlamıştır. Mahmud el-Fenârî'nin *Şakâik* nüshasının son sayfasında "dokuz yüz elli dokuzunun Receb'inde mülazım oldum" şeklinde bir not vardır.[22] Fakat notun Mahmud el-Fenârî'ye ait olup olmadığı belli değildir. Bu notun ona ait olduğunu kabul edildiğinde ve mülazım olma yaşı ortalama yirmi beş-otuz arası olduğuna göre[23] Mahmud el-Fenârî'nin 935-940 (1529-1534) tarihleri arasında doğduğu söylenebilir. İlk olarak yirmi beş akçe ile İsa Bey Medresesi'nde göreve başladıktan sonra sırayla Kütahya Karagöz Paşa Medresesi, Gelibolu Sarıca Paşa Medresesi, Bursa

Beyazıt, 1588), 1b.

15 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-numâniyye*, thk. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 765; Abdurrahman Atçıl - Ercan Alan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri* (Ankara: TÜBA, 2018), 210, 226.

16 Tuba Nur Saraçoğlu, "Fenârî Ailesi (Fenârîzadeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, (2010), 86.

17 Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler Ve İsamüddin Ahmed Efendi* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 50.

18 Atçıl - Alan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri*, 226.

19 Bu nüshayı Arıcı ve Arıkan tespit etmiştir. bk. Arıcı - Arıkan, *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler Ve İsamüddin Ahmed Efendi*, 50.

20 Nevîzâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1134.

21 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-numâniyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 164a.
(وهو ر ح أول أساتذتي ابتدأت الهجاء منه ر ح)

22 Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-numâniyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M).

23 Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Mesleğinde İstihdâm (XVI. yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 210.

Molla Yegan Medresesi'nde müderrislik yaptı. Daha sonra azledildi. 989/1581'de Orhaniye-i İznik Medresesine[24] tekrardan atandı. Mahmud el-Fenârî, 992/1584'te Bursa Yıldırım Han medresesine, 999/1591'de Muradiye medresesine atandı. 1000/1592'de Maraş kadısı oldu fakat 1002/1594'te azledildi. 1006/1597'de Hubbi Mollasıoğlu Şems Çelebi yerine Konya kadısı,[25] aynı senenin sonunda Trablusşam kadısı oldu.[26] 1007/1599'da bu görevde iken vefat etti.[27]

Mahmud el-Fenârî'nin kaynaklarda geçen Şah Mehmed[28] ve Şeyhi Mehmed[29] adında iki oğlu olduğu bilinmektedir. Ölüme dair kaleme aldığı *Risâle fi'l-mevt*'inden öğrendiğimize göre Mehmed adında bir oğlu daha vardır. Risalede 1b'nin kenarındaki *minhu* kaydına göre bu oğlu 978/1570'te vefat etmiştir. Mezkur risaleyi de oğlunun ölümü üzerine kaleme almıştır.[30] On yedinci yüzyıldan sonra Fenârî ailesine mensup olarak zikredilen kişilerin soyu Mahmud el-Fenârî üzerinden devam etmektedir.

Mahmud el-Fenârî'nin tasavvufla ilgili bir risalesinin sonuna düşülen nota göre kendisi Üftâde'nin (ö. 988/1580) halifelerindedir.[31] Aşağıda görüleceği üzere şeyhi Üftâde'nin tarîkini açıklamak üzere bir risale kaleme almıştır. Ayrıca Fenârî'nin kendi *Şakâik* nüshasında bu bilgiyi doğrulayan, doğrudan Üftâde'den naklettiği bir not vardır.[32] Oğlu Şah Mehmed, Üftâde'nin oğlu Mustafa'nın kızı ile evlenmiştir.[33]

24 İznik Medresesindeki görevi zamanına yaptığı atıflar için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-numâniyye* (Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 115b, 160a.

25 Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1470.

26 Vefatı üzerine kendisinden mülazım alınan ve nevbete bırakılan danişmend sayısı için bk. Beyazıt, *Osmanlı İlmiyye Mesleğinde İstihdâm (XVI. yüzyıl)*, 85.

27 Atâyî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1134.

28 Baldırzade Mehmed, *Ravza-i evliya*, haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 180; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiu'l-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/429; Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 299.

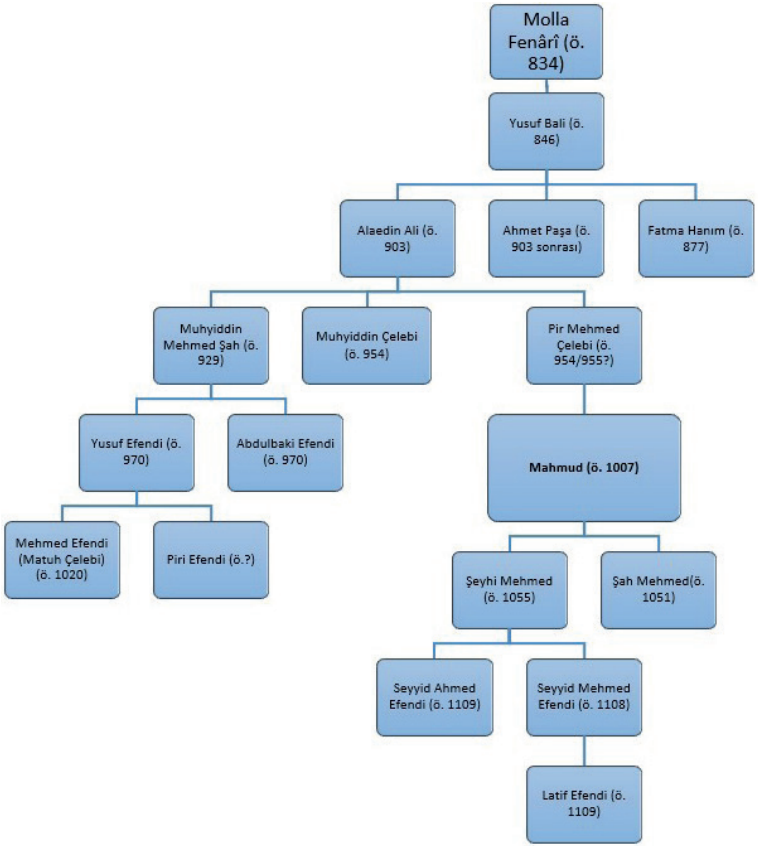
29 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiu'l-fuzalâ*, 1/480; Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâik*, 317.

30 Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf el-Fenârî, *Risâle fi'l-mevt* (İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami, 1915/3), 1b.

31 Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf el-Fenârî, *Risâle fi't-tasavvuf* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1978), 62a.

32 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-numâniyye* (Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 8a.
(سمعت من قطب العارفين وسيد السالكين الشيخ محمد الشهير بأفتاده افندي)

33 Suat Donuk, *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-i İrfân'ı* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 473; Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 4/140.




**Şekil 1.** Mahmud el-Fenârî'nin soy ağacı

## 2. Eserleri

Mahmud el-Fenârî farklı disiplinlerde genelde küçük hacimli eserler kaleme almıştır. Biyografisinin geçtiği kaynaklarda eserleri hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Tespit edilebildiği kadarıyla eserlerinin toplamı ondur.

***1. Risâle fi beyâni fazîleti'l-ilim*:** İlmin ve fıkhın fazileti, ulemanın dereceleri ve fukahanın mertebelerinin ele alındığı bir risaledir. Sayfa kenarlarında Mahmud el-Fenârî'nin minhuvatı mevcuttur. Bilinen tek tam nüshası Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 1588'de kayıtlıdır. Eksik bir nüshası İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Arapça Yazmalar, nr. 3972, vr. 86b-88b'de bulunmaktadır.

***2. Risâle fi'l-mevt*:** Oğlu Mehmed'in 978/1570'te vefat etmesi üzerine bu risaleyi kaleme almıştır. Ölüm, ölümle ilgili öğütler, sekerât-ı mevt, ruhların menzilleri gibi konuların ele alındığı bir eserdir. Eserin bir nüshası İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami, nr. 1915/3'te bulunmaktadır.

***3. en-Nûru'l-vehhâc fi beyâni ahvâli'l-mi'râc*:** Allah'ı ve Hz. Peygamber'i (sav) sevmenin vücûbu, Hz. Peygamber'in doğumu, miracı, faziletleri ve özellikleri ile ilgili bir risaledir. Mahmud el-Fenârî eseri Safer 984/Mayıs 1576 tarihinde tamamlamıştır. Müellif risaleyi yazarken rüyasında risalenin kabul edildiğini müjdeleyen işaretler gördüğünü söylemektedir. Eserin tespit edebildiğim nüshaları şunlardır: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 5291, vr. 1b-102b (bu nüshada minhuvat vardır); Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, nr. 06 Mil Yz A 9309; Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr. 1548-08.

***4. et-Tuhfe li-ehli'l-îmân*:** Namazla ilgili bir risaledir. Bir nüshası Milli Kütüphane, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr.717'de kayıtlıdır.

***5. Risâle fi't-tasavvuf*:** Şeyhi Üftâde'nin tarîkini beyan etmek üzere kaleme aldığı bir risaledir. Tevhidin fazileti, evliya ve meşâyihin mertebeleri gibi konular da risalede ele alınmıştır. Risalenin üç nüshası mevcuttur. Bunların ilki Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 103, vr. 7b-23a'da yer alan nüsha olup müstensihi Fenârî ailesinden es-Seyyid İbrahim b. es-Seyyid Ebu'l-Meâlidir.[34] Diğer nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 1978'de vr. 44b-62a'da bulunmaktadır. Üçüncü nüsha İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 4260, vr. 11b-38a'da mevuttur. Her üç nüshada da minhuvat vardır.

***6. Risâle fi beyâni hurmeti'l-haşîş ve'l-afyon*:** Haşîş, afyon ve bencin haramlığına dair bir risaledir. Müellif risaleyi Şaban 991/Ağustos/Eylül 1583'te tamamlamıştır. Risale muhtemelen müsvedde hâlinde kalmıştır. Zira Mahmud el-Fenârî, 995/1587 yılında tamamlanan *Tenvîru'l-ebsâr*'dan ekleme yapmıştır. Ayrıca sayfa kenarlarında minhuvat mevcuttur. Bu da müellifin eseri bitirdikten sonra da üzerinde çalıştığını göstermektedir. Mehmet Gel, bu risalenin her ne kadar açık bir şekilde Mahmud b. Pir Mehmed el-Fenârî'ye ait olduğu kaydedilse de Fenârîzâde Muhyiddin Efendi'ye (ö. 954/1548) ait olma ihtimali olduğunu, bunun ileriki araştırmalarla açıklığa kavuşturulması gerektiğini ifade etmektedir.[35] Müellifin *Tenvîru'l-ebsâr*'dan nakilde bulunması ve Ebussuud Efendi'nin konuyla ilgili fetvasını değerlendirmesi Muhyiddin Mehmed Fenârî'ye ait olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Eserin tek nüshası bilinmektedir: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 3675, vr. 38b-39b. Risale, Taha Yasin Tan tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışmasında detaylı olarak incelenmiştir.[36]

***7. Hâşiye alâ Şerhi'l-Kudûrî*:** Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ın taharet bahsine yazmış olduğu şerhinin bazı kısımlarının açıklamaya muhtaç olduğunu ifade ederek bu şerh üzerine kaleme aldığı haşiyedir. Müellif nüshası günümüze ulaşmış olup Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi, nr. 186'da bulunmaktadır. Bazı sayfalarında minhuvat vardır. Haşiyede dedesi Molla Fenârî'nin Fatiha tefsirine atıflarda bulunmuş ve Molla Fenârî'nin nispeten uzun sayılacak

34 Mealizade İbrahim için bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiu'l-fuzalâ*, 1/2927-2928.

35 Mehmet Gel, "Kanûnî Devrinde 'Müftî' ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir 'Hüccet-i Şer'iyye' İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması", *Osmanlı Araştırmaları,* 42 (2013), 70 (59. dipnot).

36 Taha Yasin Tan, *Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmü: İbn Kemal Ve Ebussuud'un Afyon, Benc Ve Haşiş Hakkındaki İhtilafları Örnekliğinde Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 161-166.

bir biyografisini kaydetmiştir. Sâid Bekdâş müellifin vefat tarihini hatalı bir şekilde 839/1436 olarak zikretmektedir.[37]

***8. Talîk ale'ş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*:** Hocası Taşköprîzade'nin *Şakâik*'ini hem istinsah etmiş hem de kitapta geçen isimlerle ilgili önemli kayıtlar düşmüştür. Yukarıda ifade ettiğim üzere Atâyî bu kayıtları görmüş ve zeylinde kullanmıştır. Mahmud el-Fenârî, dedesi Molla Fenârî'nin biyografisinin yer aldığı bölümde oldukça önemli notlar eklemiştir. Bu notların bazısını doğrudan babası Pir Mehmed'den aktarmaktadır.[38] Ayrıca, bu nüshada kendi kütüphanesinde bulunan kitaplara da işaret etmiştir.[39]

***9. Risâle fî-mâ yete'allaku bi-umûri'l-îmân ve mâ yestelzimü'l-küfr*:** İman, İslam ve küfrü gerektiren şeylere dair müellifin fetva, fıkıh ve kelam kitaplarında müracaatla kaleme aldığı bir risaledir. Bir mukaddime, altı bölüm ve hâtimeden oluşmaktadır. Müellif nüshasıdır. Zilhicce 967/Ağustos 1560 tarihinde tamamlanmıştır.

***10. Risâle fî mesâili't-ta'zîr***

### a. İsmi, nispeti ve telif tarihi

Mahmud el-Fenârî risalesine herhangi bir isim vermemiştir. Katalog kaydında risale *Mesâilü't-ta'zîr ve hudûdi'l-cinâyât* şeklinde kaydedilmiştir. Bu isimlendirme muhtemelen müellifin mukaddimede risaleyi yazma amacına matuf olarak zikrettiği bir ifadeden alınmıştır. Müellifin risale boyunca ağırlıklı olarak ta'zîr suç ve cezalarına odaklanması sebebiyle eserin ismi ekteki tahkik metninde *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* olarak tercih edilmiştir. Risalenin müellife aidiyetinde şüphe yoktur. Zira mukaddimede müellifin ismi açık bir şekilde Mahmud b. Pir Mehmed el-Fenârî olarak geçmektedir.

Mahmud el-Fenârî risaleyi ne zaman kaleme aldığına dair herhangi bir tarih zikretmemiştir. Risalenin bulunduğu mecmuadaki müellifin diğer risalesi *Risale fî-ma yete'allaku bi-umûri'l-îmân ve mâ yestelzimü'l-küfr*'ün telif tarihi Zilhicce 967/Ağustos 1560'tır. Bu iki risalenin de müellif nüshası olduğu göz önünde bulundurulduğunda ta'zîr risalesinin Zilhicce 967/Ağustos 1560'de veya biraz daha önce kaleme alındığını söylemek mümkündür.

### b. Kaynakları

Risalenin içerik ve değerlendirmesine geçmeden önce risalenin kaynaklarına kısaca değinmek istiyorum. Mahmud el-Fenârî'nin risalesinde kullandığı ana kaynak *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*'dir. Hatta risalenin mezkur kitabın ta'zîr bahsinin kısmî bir özeti olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.[40] Fenârî'nin farklı kitaplardan aktardığı nakillerin bir kısmı

37 Said Bekdaş, *Dirâse ani'l-Lübâb ve Muhtasari'l-Kudûrî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1435), 452.

38 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-numâniyye* (Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 7a-9b (Doğrudan babasından nakilleri için bk. 7b, 58b, 79a, 164a).

39 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-numâniyye* (Hasan Hüsnü Paşa, 835M), 18a, 19a, 20a, 33b, 81a, 103a, 124b.

40 Ferîdüddin Âlim b. Alâ el-Enderpetî, *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*, thk. Şebbir Ahmed el-Kâsımî (Murâdâbâb: Mektebet-i Hanefiyye, 1431), 6/398-410.

aslında *et-Tâtârhâniyye* üzerinden alıntılanmıştır. Fenârî bu gibi yerlerde ana kaynağı olan *et-Tâtârhâniyye*'yi açıkça belirtmediği için bu husus gözden kaçmaktadır. Bu durum risalede kullanılan diğer kaynaklar için de geçerlidir. Fenârî bu eserlere nakilde bulunduğu ana kaynak vasıtasıyla ulaşmıştır. Fakat Fenârî'nin *et-Tâtârhâniyye* dışında kaynağı doğrudan müracaat ettiği birçok temel eser vardır. Bu türden tespit ettiklerim şunlardır:

| **Müellif** | **Eser** | **Müellif** | **Eser** |
|---|---|---|---|
| Serahsî | *el-Mebsût* | İbn Kemal | *Islâhu'l-İzâh* |
| İbnü'l-Hümâm | *Fethu'l-Kadîr* | Sığnâkî | *en-Nihâye* |
| Kâkî | *Mi'râcu'd-dirâye* | Aynî | *el-Binâye* |
| Musannifek | *Şerhu'l-Vikâye* | Kara Kemal | *et-Takrîr* |
| Şeyh Bedreddin | *Câmi'u'l-Fusûleyn* | Molla Hüsrev | *Dürerü'l-hükkâm* |
| Kâdîhân | *Fetâvâ Kâdî Hân* | İtkânî | *Gâyetü'l-beyân* |
| Zeylaî | *Tebyînü'l-hakâik* | Kırk Hamîdî | *Câmiu'l-fetâvâ* |
| Ûşî | *el-Fetâva's-Sirâciyye* | Sadruşşeria | *Şerhu'l-Vikâye* |
| Zâhidî | *el-Müctebâ* | İbn Ebü'l-İzz | *et-Tenbîh* |
| Nîsâbûrî | *Garâibü'l-Kurân* | Teftâzânî | *Şerhu'l-Makâsıd* |
| Yakup Paşa | *Hâşiye alâ Sadri'ş-şerîa* | Cevherî | *es-Sıhâh* |
| Mutarrizî | *el-Muğrib* | Yusuf el-Cürcânî | *Hizânetü'l-ekmel* |

### c. İçeriği ve Değerlendirme

Mahmud el-Fenârî mukaddimede eserin telif sebebine, aynı konu ile ilgili aynı dönemde kaleme alınan diğer risalelerden farklı olarak geniş bir bölüm ayırmıştır.[41] Müellifin ifadelerine göre, içinde bulunduğu zamanda fitne ve fesat yaygınlaşmış[42], insanların ırzına tasallut çoğalmış ve ırzlar birer hedef tahtası hâline gelmiştir. Ta'zîr cezasını gerektiren suçlar artmış[43] fakat bu suçlara verilmesi gereken cezalar azalmış ve durum ters yüz olmuştur.[44] Öyle ki ta'zîrin

41 Çivizade Mehmed Efendi (ö. ?) ta'zîr risalesini kadılık görevi sırasında davalarda kendisine yardımcı olması ve birçok farklı kitaba bakmaktan kendisini kurtarması amacıyla kaleme almıştır. bk. Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri*, 4 (Tahkik metni).

42 Keleş, çoğunlukla *fesad-ı zaman* olarak ifade edilen bu olgunun fıkıh kitaplarında daha çok Hanefiler tarafından kullanıldığını ve kavramın insanların ahlak ve dinî hassasiyetlerinde meydana gelen bozulmalara işaret ettiğini belirtir. bk. Yunus Keleş, *Fesadü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 20-27.

43 On altıncı yüzyıl Osmanlı toplumunda suç ve cezayla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Örneğin, Erdoğan'ın 1559-1609 yılları arasında Osmanlı'da bireysel suçlar ve cezalara dair tezindeki bulgulara göre 1564-1570 yılları arası suç işleme oranının en yüksek olduğu zaman dilimidir. Elli yıllık zaman aralığında işlenen suçların yaklaşık %70'i reâyâya aittir. Bk. Ahmet Erdoğan, *Suç ve Ceza: Osmanlı Toplumunda Bireysel Suçlar ve Cezalar (1559-1609)* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 44-53.

44 Erdoğan'ın, çalışmasında kullandığı 1564-1605 tarihleri arasındaki on dört adet mühimme defterindeki suçla ilgili 2082 belgede 2755 adet suç, buna karşılık 862 adet ceza tespit etmiştir. Sicillerde ise suç ve ceza arasındaki oran epeyce değişmektedir. Zira 29 adet kadı sicilinde çalışmada kullanılan 2066 belgede 2379 adet suç varken ceza yalnızca 119 tanedir. Aradaki oran her ne kadar oldukça dengesiz görünse de kadı sicillerinin mahiyet ve

hükmü neredeyse terk edilmiştir. Dönemin içinde bulunduğu durum sebebiyle dine yardım etme arzusu ve şeriata bağlılık, müellifi ta'zîr ve cinâyâtla ilgili meseleleri ve şeriatın bu suçlara yönelik vazettiği cezaları bir araya toplayan bir risale kaleme almaya sevk etmiştir. Fenârî, fetva, vakıât, fıkıh ve hadis kitaplarından konu ilgili meseleleri toplamış ve delilleri ile birlikte eserinde aktarmıştır.

Mahmud el-Fenârî mukaddimeden sonra ilk olarak ta'zîrin sözlük ve ıstılâhî anlamlarını açıklamış, sonrasında ta'zîr ile had arasındaki farkları belirtmiştir. Buna göre, had cezaları (mahiyet ve miktar açısından) şeriat tarafından belirlenmişken ta'zîrde bu, devlet başkanına/imama bırakılmıştır.[45] Had cezaları şüphe ile düşerken ta'zîr cezaları şüphe ile de uygulanabilir. Mahmud el-Fenârî'nin belirttiği son fark ise haddin aksine ta'zîrin çocuğa da uygulanabileceğidir.[46] Ta'zîrin uygulanış şekli insanların bulundukları sosyal tabakalara göre değişmektedir. Mahmud el-Fenârî burada dört farklı sosyal grup saymış ve her birine ta'zîr cezası gerekmesi durumunda hangi tür cezanın verileceğini belirtmiştir.[47]

1. *Eşrâfü'l-eşrâf* olan ulema ve ehl-i beyt: Bunların ta'zîri *i'lâm* iledir, yani kadının "Senin şöyle şöyle yaptığın bana ulaştı" demesi.
2. *Eşrâf, emirler* ve *yerel yöneticiler*: Bunların ta'zîri i'lâm, mahkemeye çağırma ve bu konuda husumet.
3. *Orta hâlliler* ki bunlar çarşı ahalisidir: Mahkemeye çağırma ve hapis.
4. *Alt tabakada olanlar* (أخسة): Yukarıdaki ta'zîr cezalarına ek olarak dayak.[48]

Mahmud el-Fenârî, kendi döneminde yaygın ta'zîr cezalarından biri olan para cezasına[49] dair Hanefi geleneğinde konu ile ilgili aktarılan rivayetten başka bir şey söylememiştir.[50] Fenârî'nin risalenin mukaddimesinde dile getirdiği ta'zîr suçlarının artması, fakat bu suçlara verilen cezaların azalmasına dair şerzenişi para cezası ile ilgili döneminde var olan uygulamalara dönük olarak okunabilir. Zira Fatih döneminden itibaren çıkarılan kanunnamelerde fuhşa aracılık, fiziksel taciz, kaz/ördek çalma gibi bazı suçlara takdir edilen ta'zîr cezaları para cezasına çevrilmiştir.[51] Ama Fenârî'nin para cezası konusunda sessiz kalması ve aktardığı

içeriği gözden kaçırılmamalıdır. Bk. Erdoğan, *Suç ve Ceza: Osmanlı Toplumunda Bireysel Suçlar ve Cezalar (1559-1609)*, 7-8.

45 Ta'zîrde cezanın türü ve miktarının belirlenmesinin devlet başkanına veyahut onun nâibi kabul edilen kâdîya bırakılması, gelişigüzel bir ceza takdir edeileceği manasına gelmemektedir. Bunun için fukaha suç-ceza arasında bir dengenin bulunması, cezanın kamu maslahatını koruması gibi bazı şartlar belirlemiştir. bk. Tuncay Başoğlu, "Meâyîrü't-ta'zîr", *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 99.

46 Çocuğa uygulanan ta'zîr cezası genelde *tedîb* kelimesi ile ifade edilir. Bk. Aykul, *İslam Ceza Hukukunda Tazir*, 207.

47 Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf el-Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 949), 2b-3a.

48 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 3a.

49 Midilli, Hanefi mezhebindeki *ta'zîr bi'l-mâl* ile Osmanlı hukukundaki para cezası kavramına karşılık gelen *cerime* kavramının mahiyet açısından birbirinden farklı olduğunu ifade eder. Bk. Muharrem Midilli, "Osmanlı Ceza Siyasetinde Fıkıh 'Ötesi' Bir Merkezileşme Aracı Olarak Para Cezası", *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016), 1/713.

50 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 3a.

51 Akgündüz Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1/347-

rivayetle ilgili herhangi bir yorum yapmaması bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Mahmud el-Fenârî ta'zîrin meşruiyetine dair çeşitli ayet, hadis ve önde gelen fakihlerin görüşlerini naklettikten sonra risalenin asıl bölümünü oluşturan ta'zîr suçlarına geçmiştir. Hinduvânî'den (ö. 362/973) aktardığı bir fetva ise oldukça dikkat çekmektedir. Hinduvânî, kocanın karısına tecavüz girişiminde bulunan adamı öldürmesinin caiz olup olmadığı sorusuna, sopa veya bağırma gibi silah dışında başka bir şey ile vazgeçirmesinin mümkün olmaması durumunda öldürebileceği şeklinde cevap vermiştir. Karısının zinaya gönüllü olması hâlinde ise kocanın onu da öldürebileceğini belirtir. Bir başka Hanefi fakihi Zahîdî (658/1260), meseleyi eş ile kayıtlı olmaktan çıkararak kız kardeş, mahrem ve cariyeyi de eklemiştir.[52] Fenârî, aslında bu meseleyi kötülüğü el ile yok etmek kabîlinden olması hasebiyle herkesin dayak cinsinden ta'zîri uygulamaya yetkisinin olduğunu göstermek için alıntılamıştır.[53] Fakat Fenârî'nin Hinduvânî ve Zâhidî'nin ölüm cezasını da içeren görüşlerini eserine almasının özel bir sebebi olmalıdır. Zira dönemin kanunnamelerinde kocanın karısını bir adamla zina üzerinde yakaladığı zaman öldürmesinin cevâzına yönelik çeşitli düzenlemeler mevcuttur. Heyd'in neşrettiği Kânûnî dönemine ait kanunnamedeki iki madde Hanefi gelenekte var olan bu hükme birkaç ayrıntı daha ekleyerek kadıların bu tür davalara bakmasını yasaklamıştır. Buna göre, mağdurun olay sonrasında hemen birkaç kişiyi olay mahalline getirip durumu anlatması, maktüllerin mirasçılarının olayı mahkemeye taşımasını engellemektedir. İlgili maddeler şöyledir:

> - Ve bir kimesne kendi avratın bir kimesne ile zina ederken bir yerde bulsa[54] ikisin bile katletse hemân evi içine cemaat getirip işhâd etse ol maktûllerin vârislerinin davaları istimâ olunmaya.
>
> - Veya bir kimesne evinde bir ecnebi bulup âlet-i harb ile çalıp mecrûh etse, mecrûh ettiğine cemaat işhâd etse onun dahi siyaseti sorulmaya.[55]

350.

52 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 3b. Leknevi bu tür bir öldürmenin *ta'zîr bi'l-katl* cinsinden olduğunu söyler. bk. Ebü'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevi, *el-Kavlü'l-câzim fî sukûti'l-haddi bi-nikâhi'l-mehârim*, thk. Salâh Ebu'l-Hâc (Amman: Merkezü Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020), 142. Çivizade, Zâhidî'nin bu fetvasını risalesinin sonunda, farklı bir bağlamda zikretmiştir. bk. Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri*, 68 (Tahkik kısmı).

53 Başoğlu'nun belirttiği ettiği üzere bazı Hanefi fukaha, şeriatın yasağının çiğnendiği durumda bütün müslümanların ta'zîri uygulama yetkisine sahip olduğunu kabul eder. bk. Başoğlu, "Meâyîrü't-ta'zîr", 92.

54 Kanunnamenin bir başka nüshasında madde şu şekildedir: "Eğer bir kişi bir kişiyi avratıyla veya kızı ile zina ederken veyahut bile yatarken bulsa". bk. Uriel Heyd, *Studies In Old Ottoman Criminal* (Oxford University Press, 1973), 59 (13/2 nolu dipnot).

55 Uriel Heyd, *Studies In Old Ottoman Criminal*, 59-60. Bazı mühimme defterlerinde eşini veya mahremini zina üzerinde yakalayup öldüren erkeğe herhangi bir şekilde kâdîlar başta olmak üzere ehl-i örf gibi yetkililerin karışmamasını emreden hükümler vardır. Örnek olarak bk. Sebahat Alan, *8 Numaralı Mühimme Defteri'nin (977-978/ 1569-1570) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 18 (54. hüküm: Turmuş nâm kimesne hatunu nisâ ile Meno nâm kimesneyi bir döşekte fi'l-i şenî'de bulub katl eylemeğin kimesne dahl eylememek içün şartla hükm-i şerîf buyuruldu).

Dönemin şeyhülislamı Ebussuud Efendi'ye (ö. 982/1574) zina hâlinde karısını veya bir mahremini yakalayan adamın durumuyla ilgili birçok soru sorulmuştur. Ebussuud'un cevaplarındaki ortak nokta, öldürme durumunda kocaya herhangi bir şey lazım gelmeyeceği ve kadıların da bu tür davalara müdahil olmaktan ve bakmaktan menedildiğidir. Ebussuud'un fetvalarında göndermede bulunduğu yasak, yukarıda alıntıladığım kanun maddelerindeki sultanın emridir. Bu fetvalardan bazıları şöyledir:

> - Zeyd Amr'ı evi içinde gece içinde avradı Hind'e zina ederken katleylese, taşrada katleyleyip evine getirdiği sabit olmayacak Zeyd'in yeminiyle kavline itibar olunur mu? Cevap: Olunur, kuzât bu makûle kaziyyeyi sormaktan menhîlerdir.[56]
>
> - Zeyd zevcesi Hind ile Amr-i hîn-i zinada katlettikten sonra Hind ile Amr'ın veresesi Zeyd'i kısas yahut Zeyd'den diyet almaya kâdir olurlar mı? Cevap: Olmazlar, kat'an teftiş olunmaz. Memnudur.[57]
>
> - Zeyd zevci Hind'i Amr ile zina ederken görüp Hind'i urup katleylese Amr firar edip katledemese kaziyye vech-i meşruh üzerine olduğuna beyyineden aciz oldukta diyet ve kısastan nesne lâzım olur mu? Cevap: Hind'in Amr ile yaramaz hâli söyleniyorsa sabit olmasa dahi vülât Zeyd'e dahl ve taarruzdan memnulardır.[58]

Fenârî daha sonra had, kısas ve ta'zîr kategorilerinin ilintili olduğu hak mevzusuna geçer. Kâdîhân'ın ta'zîrin kul hakkı olduğu görüşüne Fenârî itiraz eder ve ta'zîrin her iki hak kategorisine de dâhil olduğu söyler. Fenârî sonrasında çeşitli ta'zîr suçlarını zikreder: evrakta sahtecilik, dinî konularda ciddiyetsiz davranmak, itme ile bakire bir kızın bekaretini yok etmek, birisinin atının kuyruğunu veya cariyesinin saçını kesmek, adam öldürmeye veya zina yapmaya birisini zorlamak, kaba sofuluk, mezhep değiştirmek, fısk ve fesadı alışkanlık hâline getirmek, söz ve fiil ile bir müslümana eziyet etmek, sihir[59] ile iştiğal, zehirleyerek birisinin ölümüne sebep olmak.[60]

Mahmud el-Fenârî'nin risalesinde üzerinde genişçe durduğu konulardan birisi de ta'zîrde vurulacak sopanın sayısıdır. Ta'zîr cezasında suçluya vurulacak olan sopanın miktarı kurucu Hanefi imamlar arasında ihtilaflıdır. Ebu Hanife'ye göre sopanın en üst sınırı otuz dokuz iken alt sınırı üçtür. Ebu Yusuf'tan konuya dair gelen rivayetler ise birbirinden farklıdır. Nevâdir rivayetlerine göre en yüksek miktarı yetmiş dokuz iken zâhirü'r-rivâyede bunun yetmiş olduğu aktarılmaktadır. Mahmud el-Fenârî daha sonra yine *Tâtârhâniyye*'den Hanefi mezhebinde

56 Ebussuûd Efendi, *Fetâvâ Ebussuûd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1115), 429b.
57 Ebussuûd Efendi, *Fetâvâ Ebussuûd* (Murad Molla, 1115), 436a.
58 Ebussuûd Efendi, *Fetâvâ Ebussuûd* (Murad Molla, 1115), 443b. Ebussuûd'un aynı mecmuadaki konu ile alakalı diğer fetvaları için bk. 442a-b, 445a, 448a.
59 Çivizade, Fenârî'nin kısaca değindiği sihir meselesine büyük bir yer ayırmıştır. bk. Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri*, 33-36.
60 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 3b-8b.

ta‘zîr doktrinine hakim olan bir kâide zikreder: “Eğer ta‘zîr cezasını gerektiren eylem [yani suç] had cezasını gerektiren eylemlerden olup bir sebepten dolayı had uygulanamıyorsa, bu durumda ta‘zîrin en üst miktarı uygulanır.” Örneğin ihsân vasfına sahip olmayan bir kadına zina iftirasında bulunan bir kişiye mağdurun bu özelliğinden dolayı kazif haddi uygulanmaz. Fakat bu durumu telafi edebilmek adına ta‘zîr cezası en üst seviyeden takdir edilir. Eğer ta‘zîr cezasını gerektiren eylem had suçları cinsinden değilse burada takdir yetkisi imama/kadıya bırakılmıştır.[61] Mahmud el-Fenârî, on altıncı yüzyıl şeyhülislam fetva mecmualarında ta‘zîr cezasının yanına ek olarak öngörülen hapis cezasına da risalesinde yer vermiştir. Fetvalarda genelde *habs-i medîd* olarak ifade edilen hapis cezasını, Fenârî’nin aktardığına göre, devlet başkanı veya kadı, dayak cezası yerine uygulayabilir.[62] Fenârî, daha sonra ta‘zîr cezası olarak vurulacak sopanın şiddeti üzerinde durmuştur. Ta‘zîr cezasındaki sopa miktarı her ne kadar had cezalarından az olsa da caydırıcılığı sağlamak için sopanın vurulma şiddeti daha fazla olmalıdır. Sopanın vurulma şiddeti açısından ta‘zîrden sonra zina haddi, sonra içki ve en son kazif haddi gelmektedir.[63]

Mahmud el-Fenârî’nin risalede üzerinde en fazla durduğu konuların başında livâta gelmektedir. Meseleyi farklı kaynaklardan yararlanarak geniş şekilde ele almıştır. Bundan dolayı, çalışmamızda livâta konusunu risaleyi temel alarak dönemin farklı kaynaklarına[64] başvurmak suretiyle ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük.

### 3.4. Dönemin Yaygın Ta‘zîr Suçlarından Livâta ve İlintili Meseleler

Livâta en genel manası ile ister erkekle kadın arasında isterse erkekle erkek arasında olsun anal ilişkiyi ifade eder. Zira Fenârî risalede sadece erkekler arasında gerçekleşen anal ilişkiyi değil aynı zamanda erkekle kadın arasındaki anal ilişkiyi de ele almıştır. Hanefi mezhebinde livâtanın mahiyeti ve buna bağlı olarak cezasının ne olduğuna dair iki farklı yaklaşım mevcuttur. Ebu Hanife’ye göre livâta zina gibi değildir, bu sebeple had değil ta‘zîr cezasını gerektirir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise livâtanın zinadan bir farkı yoktur ve buna binaen taraflara had cezası uygulanmalıdır. Fenârî burada meseleyi biraz daha detaylandırır: Eğer erkeğin anal ilişki yaşadığı kadın karısı veya cariyesi ise bu durum bütün imamlara göre had cezasını gerektirmez, taraflara ta‘zîr uygulanır. Ama eğer karısı veya cariyesi dışında bir kadınsa (ecnebiyye) bu durum ittifakla zina haddini gerektirir. Fenârî, İmam Malik, Nâfî ve bazı önde

61 Fenârî, *Risâle fî mesâili ’t-ta ‘zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 8b-9b.

62 Fenârî, *Risâle fî mesâili ’t-ta ‘zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 10a.

63 Fenârî, *Risâle fî mesâili ’t-ta ‘zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 10a-11a.

64 Dönemin önde gelen fukahasından Dede Cöngi (ö. 975/1567) livâtaya dair müstakil bir risale kaleme almıştır. Fakat bu risalenin eksik bir nüshasının günümüze ulaşması sebebiyle Dede Cöngi’nin konuyla ilgili görüşlerini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı, çalışmamda benzer meselelerde risaleye atıf yapmakla yetindim. Mevcut nüshanın müstensihi, asıl nüshanın son derece kötü bir vaziyette olmasına rağmen sadece hayır amacı güderek istinsah ettiğini ve daha iyi bir nüsha elde ederek risaledeki bozuk yerleri tashih etmeyi umduğunu belirtir. bk. Dede Efendi, *Risâle fî hurmeti ’l-livâta* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3692/3), 22b.

gelen fukahadan[65] efendinin karısı ve cariyesi ile anal ilişkiyi caiz gördüğüne dair bir rivayeti Zâhidî'nin *Müctebâ'*sından nakleder ve herhangi bir yorumda bulunmaz.[66]

Mahmud el-Fenârî daha sonra meselenin başında zikrettiği mezhep imamlarının görüşlerinin delillerine geri döner ve livâtanın zina olup olmadığına dair mezhep fukahasının yorumlarına başvurur. Buna göre, İmâmeyn livâtanın zina gibi olduğu ve bundan dolayı da taraflara had cezasının gerekeceği konusunda ısrarcıdır. Ebu Hanife'ye göre ise sahabenin had cezasını gerektiren suçların hangi suçlar olduğuna dair bilgi sahibi olmalarına rağmen taraflara verilecek ceza hususunda ihtilaf etmesi, livâtayı zina kategorisinden çıkartmaktadır. Zira sahabenin ihtilafının olduğu yerde had cezasının sabit olması mümkün değildir. Fenârî, livâtanın zinadan daha çirkin ve ağır bir suç olmasına rağmen zina haddini gerektirmeyeceğine dair mezhebin önde gelen fukahasından çeşitli nakil ve değerlendirmeler zikreder. Bütün bunlar, Fenârî'nin Ebu Hanife'nin görüşünü tercih ettiğini gösterir niteliktedir.[67]

Fenârî, livâtanın zina gibi olmadığı, dolayısıyla da zina haddini gerektirmediğini delilleriyle ortaya koyduktan sonra meselenin başka bir yönüne dikkat çeker: Livâta kendisinde bulunan bazı özellikler sebebiyle zinadan çok daha çirkin ve kötü bir fiildir. Fenârî, bu özelliklerden birkaçını İbnü'l-İz'in (ö. 792/1390) *Hidâye* şerhine atıfla zikreder. Öncelikle, bazı fasık kimseler livâta vasıtasıyla kadınlardan müstağni kalmakta ve hatta çocuk olma ihtimalinden korkarak erkekleri kadınlara tercih etmektedir. Bu ise nikah ve evlilikten beklenen neslin çoğalması ve devam etmesini engellemektedir. İkinci olarak, livâta fiiline isteğin tek bir taraftan olması, pasif tarafın (livâtaya karşı tarafın kendisine zarar vereceği korkusuyla rıza göstermiştir) diğer tarafı öldürmeye veya ona herhangi bir şekilde zarar vermeye yönelik eylemde bulunmasına yol açar ki bu da fesadın en kötüsü olan düşmanlık ve çatışmayı ortaya çıkarır. *Garâibü'l-Kurân* sahibi Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329 [?]), livâtada çocuğun dünyaya gelme ihtimalinin olmamasına binâen tercih edilmesinin ana nedenini biraz daha detaylandırır. Ona göre normal bir cinsel birleşme sonucu dünyaya gelecek olan çocuk, bakımı için gerekli olan şeylerin elde edilmesi noktasında kişiyi/babayı birçok açıdan zorlamakta ve yormaktadır. Livâtada çocuğun dünyaya gelme ihtimalinin olmaması insanları ona yöneltmektedir. Yine en-Nîsâbûrî'ye göre, normal cinsel birleşmede erkek aktif tarafı (*fiil*), kadın ise pasif tarafı (*infiâl*) temsil eder. Bu durumun tersine çevrilmesi, yani livâtada olduğu gibi erkeğin pasif taraf olması insan doğasına ve hikmete aykırıdır.[68]

Hanefi fakihi Sadruşşeria (ö. 747/1346), Ebu Hanife'ye göre bu fiili işleyen kişilerin şu şekillerde ta'zîr edilebileceğini söyler: yakılma, üzerlerine duvar yıkılması, yüksek bir yerden aşağı atılmaları.[69] Fakat Sadruşşeria'nın şerhi üzerine bir haşiye kaleme alan Yakup

65 Dede Cöngi cevâz rivayetini ve livâtanın helalliği noktasındaki tartışmaları Fenârî'ye göre daha detaylı olarak ele almıştır. bk. Dede Efendi, *Risâle fî hurmeti'l-livâta* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3692/3), 20b-21b.

66 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 12a-12b.

67 Çivizade'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri*, 30-31 (Tahkik kısmı).

68 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 14a-15a.

69 Sadruşşeria'nın bu ifadesi Fenârî'nin çağdaşı Sinânüddin Amâsî tarafından da konu edilmiştir. bk. Sinânüddin

Paşa (ö. 891/1486), Sadruşşeria'nın ta'zîr cezasının uygulanma şekli için vermiş olduğu yöntemlere itiraz ederek bu cezaların ta'zîr değil, ölüm cezası olduğunu, Ebu Hanife'nin gerçek görüşünün ise faillere standart ta'zîr, yani sopa vurulması yönünde olduğunu belirtir.[70] Mahmud el-Fenârî'nin kaydettiği bu itiraz, tespitime göre, risale içinde şahsi görüşünü dile getirdiği tek yerdir ve risalenin ana metni içerisinde yer almamaktadır. Fenârî, hem Yakup Paşa'nın itirazını[71] hem de bu itirazla ilgili değerlendirmesini ana metne sonradan eklemiştir. Fenârî'nin bu itiraz ile ilgili değerlendirmesi kısaca şöyledir: Sadruşşeria'nın zikrettiği ceza şekilleri iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, bu ifade (*hâzihi'l-umûr*) geride zikredilen sahâbenin livâta fiili için öngördüğü cezalara işaret eder. O hâlde buradaki *ta'zîr edilebilir* ifadesi ta'zîrin sözlük manasına hamledilir ki o da caydırmaktır. Böyle bir durumda livâta fiilini âdet hâline getiren kişileri imamın/devlet başkanını öldürmesi caizdir. İkincisi, bu ifade had uygulanmayan durumlara işaret eder. Bu ise ta'zîrin ıstılâhî manasıdır, yani haddin aşağısında olan tedîbdir. Bu durumda ise livâtayı âdet hâline getirmeyen kişilere hamledilir.[72]

Fenârî daha sonra meseleyi efendinin kölesiyle livâta yapmasına getirir ve Musannifek'in konuyla ilgili bir görüşünü aktarır. Musannifek, şerhinde Hanefi fukahaya konuyla ilgili bir eleştiri yöneltir ki Fenârî'nin de bu eleştiriye katıldığı muhakkaktır:

> Onların, köleyle livâtanın ittifakla had cezası gerektirmeyeceği görüşü sakın seni aldatmasın! Eğer onun cevâzı ihtimalini zannediyorsan durum senin zannettiğin gibi değil. Aksine bu fıkhî bir inceliğe/sırra dayanmaktadır ve bunu ifşâ nehyedilmiştir. Bundan daha garibi ise Tatârhân'ın *Fetâvâ*'sının yeminler bahsinde *Uyûnu'l-mesâil*'den naklettiği şu meseledir: "Bir kadın kocasını erkek hizmetçi (*gilmân*) ile ilişkisi olduğuna dair ithâm eder ve kocasına haram işlemeyeceğine dair yemin ettirir. Fakat kocanın kendi hizmetçisini öpmesi veya ona şehvetle dokunması hâlinde yeminini bozmuş olmaz. Eğer onunla ferci dışında ilişki yaşasa [yani anal ilişkiye girse], boşalmasa bile yeminini bozmuş olur. Denildi ki: Yeminini bozmamış olması gerekir; zira kişinin kendi kölesi ile yaptığı bu tür fiiller Malik'e göre mübahtır. Bundan dolayı şüphe meydana gelmiştir ve bu fiiller mahza haram olmaktan çıkmıştır. Yemin ise mutlak olarak haram olan üzerine yapılmıştır." İşte ifadesi bu! Bu gibi fukahaya şaşırmak lazım, bu görüşleri zikrediyorlar. Bu ise fasık ve cahillerin [livâtaya] cüret etmelerine sebep olmaktadır.[73]

---

Yusuf b. Abdullah el-Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, thk. eş-Şerîf Ebi'l-Hasen Abdullah b. Abdilaziz (Kahire: Dâru'l-Risâle, 2011), 387.

70 Çivizade, livâtada tarafların öldürülmesinin siyaset ve ta'zîr yoluyla olduğunu belirten çeşitli kitaplarından alıntı yaparak isim zikretmeden Yakup Paşa'nın itirazının geçerli olmadığını belirtir. bk. Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri*, 32 (Tahkik kısmı).

71 Hasan Kâfî Akhisârî de Yakup Paşa'nın bu itirazı konu edinen küçük hacimli müstakil bir risale kaleme almıştır. Görünen o ki Yakup Paşa'nın Sadruşşeria'ya itirazı dönemin ulemasının dikkatini çekmiş ve çalışmalarında bu konuyu irdelemişlerdir. Akhisârî'nin ilgili risalesi için bk. Hasan Kâfî Akhisârî, *Makâle fi't-ta'zîri'ş-şer'î* (Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Feyzî Medresesi, 946), 52b-53a.

72 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 15a.

73 Fenârî, *Risâle fî mesâili't-ta'zîr* (Şehit Ali Paşa, 949), 16a. Dede Cöngî de Musannifek'in bu eleştirisine yer vermiştir. bk. Dede Efendi, *Risâle fî hurmeti'l-livâta* (Esad Efendi, 3692/3), 22a.

Fenârî'nin risalesinde livâtaya büyük bir yer ayırmasının ve özellikle köleyle livâta meselesini detaylı olarak incelemesinin önemli bir sebebi vardır. Zira Fenârî'nin çağdaşlarından Sinânüddin Yusuf el-Amâsî'nin (ö. 1000/1592) *Tebyînü'l-mehârim* adlı eserinde livâta başlığı altında ele aldığı meseleler ve kendi dönemine dair düşünce ve eleştirileri, yine Fenârî'den yaklaşık otuz yıl sonra vefat eden Ahmed Rûmî Akhisârî'nin *Mecâlisü'l-ebrâr*'da aynı konuda dile getirdikleri[74] o dönemde toplumun belli kesimlerinde livâta hususunda şeriatın yasağına aykırı bir tavrın benimsendiğini göstermektedir. Fenârî, kendi dönemindeki bu aykırı tavra tepki olarak risalesinin ilgili kısmını bilinçli bir şekilde etraflıca ele almıştır. Amâsî mezkur eserinde livâta konusunu Fenârî'den daha detaylı incelemiş ve Fenârî'nin eksik bıraktığı bazı meseleleri tamamlamıştır. Şimdi konu açısından önemine binâen Amâsî'nin değerlendirmelerine geçebilirim.

Amâsî, livâtanın geçmişte bir topluluk dışında hiç kimsenin bulaşmadığı bir kötülük olduğunu belirtir ve döneminde belli bir kesim tarafından benimsenen, şeriata aykırı tavra son derece tepkili şekilde konuya girer:

> Ey akıllı kişi! Bu çirkin günahın bu zamanda ümmetin Arap ve Acem'i, âlim ve câhili, avâm ve havâsı arasında nasıl yayıldığına bak! Bu çirkin fiil öyle bir dereceye ulaşmıştır ki onlar bununla övünür ve emredi[75] olmayanı [şöyle] ayıplar ve kınarlar: "Livâta yapmazsın, içki de içmezsin. Sen yobaz bir sufisin. İnsan da değilsin. Bizim seninle işimiz yok." Kendilerini *zarifler* olarak isimlendirirler. Hakikatte yobaz ve günahkar olan onlardır. Bu dünyada lanetlenenlerden bazıları birbirine emred hediye eder ve karşıdaki de hediyeden dolayı sevinir, yanlarında ve etraflarında emredin olmasıyla iftihar ederler. Bunların çoğu kadınlar ile evlenmez ve güzel bir emred ile yetinirler. Şöyle derler: "Onların (emredlerin) bize kadınlar gibi bir yükü/meşakkati yok." Onlara yolculuk eşi (*zevcetü's-sefer*) ve yatak oğlanı (*gulâmü'l-firâş*) ve özel hizmetçi (*hâsekiyye*) derler. Bunlar, bu haramı işlemeyi umursamıyorlar ve kötü akibetten de korkmuyorlar.[76]

Amâsî'nin bu açıklamaları toplumda, bazı kesimlerin emrede yönelik farklı bir tavır içinde olduklarını gösterir. Ona göre kendilerine *zarif* diyenler, kadınlar yerine erkekleri tercih etmekte ve bunu alenen yapmaktadır. Amâsî livâta bahsinin sonunda, girişte olduğu gibi sözü yine çağdaşlarına getirir, fakat bu defa bahse konu olan kesim biraz muğlaklaşır ama kapsamı genişler. Amâsî'nin buradaki eleştirilerinin dozu konunun başındakilere göre daha da artar. Buna göre, kendisini ehl-i ilim ve ulemanın önde gelenlerinden zanneden, meclis ve toplantılara başkanlık eden kimi kişiler topluluk içine çıktıklarında yanlarında emred olmasından dolayı övünmekte ve onlara en güzel elbiseleri giydirmektedir. Bu kişiler, en güzel emredin satın alınmasını da teşvik ederler. Amâsî, bu zihniyete sahip kişilerin gerçek sapkınlar ve saptıranlar olduğunu, ilim ehli olmadığını, aksine cehalet ve ahmaklığın babası olduğunu belirtir. Livâtanın halk

74 Akhisârî, kitabının livâtayla ilgili kısmında Amâsî'nin bu ifadelerini çok az bir değişiklikle aynen zikretmiştir. Ahmed b. Muhammed er-Rûmî Akhisârî, *Mecâlisü'l-ebrâr ve mesâlikü'l-ahyâr*, thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî (Lahor: Dâru'l-Kütüb, 2009), 619.

75 Emred, henüz bıyıkları ve sakalı çıkmamış tüysüz genç delikanlı için kullanılan bir ifadedir.

76 Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, 373.

arasında yayılmasının tek sebebi, ilim ile vasıflanan bu kişilerin eylemlerinden dolayı böyle bir fiile dönük ruhsatın olduğunun varsayılmasıdır.[77]

Amâsî, Fenârî'nin de ele aldığı köle ile livâtanın cevâzı hususunda İmam Malik'e atfedilen görüşü detaylı olarak ele almakta[78] ve Fenârî'nin görüşün nispetinin sıhhati noktasında eksik bıraktığı yeri tamamlamaktadır. Zira Fenârî, Malik'e atfedilen görüşü Hanefi bir kaynaktan aktararak sıhhatine dair herhangi bir yorum yapmamıştır. Amâsî, öncelikle köle ile livâtanın cevâzının Malik'e atfedilmesini büyük bir yalan ve iftira olarak niteler. Amâsî, nispetin yanlış olduğunu göstermek için Mâlikî fakih İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin (ö. 737/1336) *el-Medhal*'ine başvurmaktadır. İbnü'l-Hâc bu nispetin aslı olmadığını, nispet edenlerin ise İmam Malik'in *Kitâbu's-Sır* adında bir kitabına dayanarak böyle bir görüşü dile getirdiklerini belirtir. Fakat İmam Malik'in ashabı onun bu şekilde bir kitabının olmadığı noktasında ittifak hâlindedir.[79] Amâsî, İbnü'l-Hâc'dan bağımsız olarak konuya dair kendi görüşünü de ifade eder. Ona göre, İmam Malik'e bu görüşün nispet edilmesi müctehitler vasıtasıyla gerçekleşmemiştir. Bu nispetin temel sebebi taklittir. Şöyle ki, ilim sıfatıyla vasıflanan dalâlet ehli bazı kimseler köleyle livâtanın helal olduğunu İmam Mâlik'e nispet ederek kitaplarında yazmışlardır. Sonrakiler, bu nispet ve görüşün çirkinliğine bakmadan kendi kitaplarında aynen nakletmişler ve bu böylece devam etmiştir.[80]

Amâsî, köle ile livâtanın helal olduğuna dair "Mülkiyetinizde bulunanlar ile yetinin" ayetini[81] delil gösterenlerin yoldan saptığını ve düşüncesizce davrandığını söyler. Bu kişi ona göre böyle yaparak cehaletini ve rezilliğini ilan etmiştir. Tevbe etmemesi hâlinde ölüm cezasını (*siyâset*) hak eder ve ahirette büyük bir cezaya çaptırılır.[82] Amâsî'nin bu ayet özelinde konuyu ele alması, kendi döneminde bu iddiayı dile getirenlerin olduğunu göstermektedir. Nitekim Osmanlı şeyhülislamlarından Bostanzâde Mehmed Efendi'ye (ö. 1006/1598) sorulan bir fetva doğrudan bu ayetle ilgilidir. Fetva şöyledir: "Mesele: Zeyd-i vaiz 'أو ما ملكت أيمانكم [Mülkiyetinizde bulunanlar ile yetinin] ayetinde kişi eğer kendi memlûküne –eğer zükûr ve eğer inâs- vat etmek helal idiği musarrahtır' dese şer'an Zeyd'e ne lazım olur? Cevab: Vaazından nehiy lazım olur. ve lehu [Mehmed Bostanzade]".[83]

77 Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, 388-389. Fukaha livâtanın zinadan daha kötü bir fiil olduğunu belirtmiş ve alışkanlık hâline gelmesi durumunda *siyâseten* ölüm cezasının verilebileceğini ifade etmiştir. Osmanlı'da livâta fiili için ölüm, dayak, kürek gibi çeşitli cezalar uygulanmaktadır. bk. Mustafa Avcı, "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 34-35; Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 97-101.

78 On altıncı yüzyıl Mısır ulemasından Ali el-Karâfî (ö. 940/1534) de livâtayla ilgili hacimli risalesinde İmam Malik'e nispet edilen bu görüşün kaynağıyla ilgili geniş değerlendirmelerde bulunmuştur. Farklı müelliflerin çalışmalarında bu konuya eğilmeleri, ilgili görüşün öteden beri bir problem teşkil ettiği aşikardır. Risale müellifleri İmam Malik'e atfedilen görüşün uydurma olduğu konusunda hemfikirdir. Karâfî'nin konuya dair değerlendirmeleri için bk. Ali b. Ahmed b. el-Mısrî eş-Şâfiî el-Karâfî, *es-Savârimu'l-hindiyye fi't-tavâifi'l-lûtiyye* (Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 1813), 65b-66b.

79 Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, 383-384.

80 Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, 384.

81 Nisâ, 4/3.

82 Amâsî, *Tebyînü'l-mehârim*, 384.

83 Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1070), 40a.

Fetvaya göre "Mülkiyetinizde bulunanlar ile yetinin" ayetini delil göstererek kişinin gerek erkek ve gerek kadın kölesiyle cinsel ilişkiye girmesinin helal olduğunu iddia eden bir vaizin durumu sorulmuş ve şeyhülislam artık vaaz vermesinin yasaklanmasın gerektiğini söylemiştir. Yine şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi'ye (ö. 1008/1599) efendinin köle ile cinsel ilişkisinin helalliğini savunan bir kişinin durumu sorulmuş ve şeyhülislam oldukça sert bir cevap vermiştir: "Zeyd 'Abd-i memlûka mâliki livâta eylemek helaldir' dese ne lazım olur? el-Cevab: Dalâl ve idlâl hasebiyle vebal mukarrerdir, tekfirde ihtilaf vardır. Hacri lazımdır, kavl-i müslim değildir. Ona mübâşirin katli helaldir."[84] Şeyhülislam Zekeriyyâzâde Yahya Efendi (ö. 1053/1644) benzer bir fetvasında kölesi ile livâtayı caiz gören efendinin, alışkanlık hâlinde katledilmesini meşru görmektedir: "Zeyd abd-i memlûku olan Amr-ı emrede hâşâ livatâ edip bazı kimesneler 'Niçin edersin?' dediklerinde Zeyd 'Kulumdur, livâta edip ve istediğimi ederin.' dese ve bu söze dahi musırr olsa şer'an Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedîd ve ölünce habs olunur. Mu'tâdı ise katl dahi meşrûdur."[85]

Başta Mahmud el-Fenârî olmak üzere görüşlerine ve fetvalarına yer verdiğim Osmanlı uleması, efendinin erkek kölesiyle livâta etmesini câiz görenlere şiddetle karşı çıkmaktadır. Risale müellifleri İmam Malik'e atfedilen görüşün uydurma ve mesnetsiz olduğu konusunda hemfikirdir. Konuyla ilgili şeyhülislam fetvaları eylemin tekrarlanması durumunda fâilin ölüm cezasına çaptıralabileceğini belirtmektedir.

## Sonuç

On altıncı yüzyıl Osmanlı ulemasından Mahmud el-Fenârî başta Hanefi kaynaklar olmak üzere farklı kaynaklardan faydalanarak ta'zîr risalesini kaleme almıştır. Risalede hakim olan Hanefi mezhebinin ta'zîr anlayışıdır. Ayrıca, Fenârî'nin yaşadığı çağda gözlemlediği bazı problemleri dile getirip bunlara dikkat çekmesi risalenin öne çıkan yönlerinden biridir. Risalede en fazla göze çarpan konu ise livâta ve onunla doğrudan ilintili olan efendinin kölesiyle livâta yapmasının cevâzına dair yapılan tartışmadır. Fenârî ve Amâsî'nin konuya dair ifadeleri ve eleştirileri, ayrıca Dede Cöngî'nin -her ne kadar eksik olarak günümüze ulaşsa da- risalesindeki yorumları o dönemde efendinin kölesiyle livâtasını câiz ve helal gören ve bunu açıkça dile getiren bir takım insanların olduğunu göstermektedir. Dönemin şeyhülislamlarına aynı minvalde sorulan sorular da bunu teyit etmektedir. Bu üç Osmanlı alimi çalışmalarında başta fürû kitapları olmak üzere çeşitli kaynaklardan yararlanarak livâtaya cevâz veren görüşlerin hatalı ve yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Fenârî, cahil ve fasık olarak nitelediği bu tavra sahip kişilerin bu tür bir fiile cesaret edebilmelerinin temel sebeplerinden birisini fukahanın kitaplarda cevâza dair rivayetleri bilinçsiz bir şekilde nakletmelerini gösterirken, Amâsî ise bu fiili doğrudan işleyen ilim sıfatını hâiz bazı kişilerin cevâz düşüncesinin önünü açtıklarını ve halka bu doğrultuda bir ruhsat tanıdıklarını ileri sürmektedir.

84 Rabia Salur, *Şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası ve Tahlili* (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 89 (183 nolu fetva).

85 Esîrî Mehmed Efendi b. Abdülhalim el-Bursevî, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1087), 68b.

**Teşekkür:** Desteklerinden dolayı TÜBİTAK'a ve Prof. Dr. Murteza Bedir'e teşekkür ederim. Ayrıca Okan Kadir Yılmaz, Murat Sarıtaş, Muhammed Tahir Büyükkörükçü, Hüseyin Örs, Muhammed Şahin ve Taha Yasin Tan'a yardım ve katkılarından dolayı teşekkür ederim.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Çalışmanın ilk hâli VII. İslam Hukuku Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda (22-23 Ekim 2021) sunulmuştur. Bu makale aynı zamanda Prof. Dr. Murteza Bedir'in yürütücülüğünü yaptığı 218K266 numaralı "Osmanlı Hukukunu Kurmak: 16. Yüzyıl Fetvaları ve Risaleleri Işığında Klasik Osmanlı Hukuku" TÜBİTAK 1001 projesinin bir çıktısıdır.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The first version of the study was presented at the VII. Islamic Law Graduate Student Symposium (October 22-23, 2021). This article is also an output of the TÜBİTAK 1001 project (No. 218K266) titled "Establishing Ottoman Law: Classical Ottoman Law in the Light of 16th Century Fatwas and Treatises" conducted by Prof. Dr. Murteza Bedir.

## Kaynakça/References

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. 11 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.

Akgündüz, Said Nuri. "Hanefi Fürû' Metinlerinde Ta'zîr Bahsinin Gelişimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (15 Haziran 2014), 47-68. https://doi.org/10.17335/sakaifd.219844

Akhisârî, Ahmed b. Muhammed er-Rûmî. *Mecâlisü'l-ebrâr ve mesâlikü'l-ahyâr*. thk. İrşâdü'l-Hak el-Eserî. Lahor: Dâru'l-Kütüb, 2009.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Makâle fi't-ta'zîri'ş-şerî*. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Feyzî Medresesi, 946.

Alan, Sebahat. *8 Numaralı Mühimme Defteri'nin (977-978/ 1569-1570) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Amâsî, Sinânüddin Yusuf b. Abdullah. *Tebyînü'l-mehârim*. thk. eş-Şerîf Ebi'l-Hasen Abdullah b. Abdilaziz. Kahire: Dâru'l-Risâle, 2011.

Arıcı, Müstakim - Arıkan, Mehmet. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulema Ailesi: Taşköprülüzadeler Ve İsamüddin Ahmed Efendi*. İstanbul: İLEM Yayınları, 2020.

Atâyî, Nevîzâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik*. thk. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Atçıl, Abdurrahman - Alan, Ercan. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Ulema Defterleri*. Ankara: TÜBA, 2018.

Avcı, Mustafa. "Osmanlı Hukukunda Livatanın Cezası". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 15-45.

Aykul, Abdulmuid. *İslam Ceza Hukunda Tazir: "Suç Ve Ceza Belirleme Siyâseti"*. Hikmetevi Yayınları, 2022.

Baldırzade Mehmed. *Ravza-i evliya*. thk. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.

Başoğlu, Tuncay. "Meâyîrü't-ta'zîr". *İslam Araştırmaları Dergisi* 24 (2010), 79-127.

Bekdaş, Said. *Dirâse ani'l-Lübâb ve Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1435.

Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmiyye Mesleğinde İstihdâm (XVI. yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1070.

Burhâneddin el-Buhârî, Burhânü'ş-Şerîa Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed. 25 Cilt. Karataşi: İdâretü'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1424.

Dede Efendi. *Risâle fî hurmeti'l-livâta*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3692/3.

Donuk, Suat. *Türk Edebiyatında Vefeyâtname ve İsmail Belîğ'in Güldeste-i Riyâz-i İrfân'ı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2. Basım, 2016.

Ebussuûd Efendi. *Fetâvâ Ebussuûd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1115.

Enderpetî, Ferîdüddin Âlim b. Alâ. *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye*. thk. Şebbir Ahmed el-Kâsımî. 23 Cilt. Murâdâbâb: Mektebet-i Hanefiyye, 1431.

Erdoğan, Ahmet. *Suç ve Ceza: Osmanlı Toplumunda Bireysel Suçlar ve Cezalar (1559-1609)*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Esîrî Mehmed Efendi b. Abdülhalim el-Bursevî. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1087.

Faruk Muhammed Ferec - Muhammed Mutîu'r-Rahmân. *Fihrisü'l-mahtûtâti'l-mevcûde bi'l-mektebeti'l-merkeziyye*. Cidde: Merkezü'n-Neşrü'l-İlmî, 1987.

Fenârî, Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf. *Risâle fî beyâni fazîleti'l-ilm*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, 1588.

Fenârî, Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf. *Risâle fî mesâili't-ta'zîr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 949.

Fenârî, Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf. *Risâle fi'l-mevt*. İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami, 1915/3.

Fenârî, Mahmud b. Pir Mehmed b. Ali b. Yusuf. *Risâle fi't-tasavvuf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1978.

Gel, Mehmet. "Kanûnî Devrinde 'Müftî' ile Rumeli Kazaskeri Arasında Bir 'Hüccet-i Şer'iyye' İhtilafı Yahut Kemalpaşazâde-Fenârîzâde Hesaplaşması". *Osmanlı Araştırmaları (Dergi)* 42 (2013), 53-91.

Kâbilî, Mehmed b. Abdülgani Ispartalı. *Mecmûatü'l-mesâili'l-fıkhıyye*. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 003968-I.

Karâfî, Ali b. Ahmed b. el-Mısrî eş-Şâfiî-. *es-Savârimu'l-hindiyye fi't-tavâifi'l-lûtiyye*. Diyarbakır Kütüphanesi, Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, 1813.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*. thk. Muhammed Adnan b. Yasin Derviş. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2010.

Keleş, Yunus. *Fesadü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Kepecioğlu, Kamil. *Bursa Kütüğü*. thk. Hüseyin Algül. 4 Cilt. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Leknevi, Ebü'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *el-Kavlü'l-câzim fî sukûti'l-haddi bi-nikâhi'l-mehârim*. thk. Salâh Ebu'l-Hâc. Amman: Merkezü Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020.

Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Midilli, Muharrem. "Osmanlı Ceza Siyasetinde Fıkıh 'Ötesi' Bir Merkezileşme Aracı Olarak Para Cezası". *II. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri*. 1/709-721. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2016.

Nasrullah b. Abdurrahim b. Abdurrahman. *Nisâbu't-ta'zîr*. Punjab University Library, Arabic Manuscripts Collections, Ar d II 96/1673.

Özer, Abdullah. *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizade'nin Risale Müteallika bi't-Teazir Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

Salur, Rabia. *Şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası ve Tahlili*. Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Saraçoğlu, Tuba Nur. "Fenari Ailesi (Fenarizadeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar". *Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu*, 65-86.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.

Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyiu'l-fuzalâ*. thk. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Tan, Taha Yasin. *Hanefî Furû Fıkıh Literatüründe Uyuşturucu Maddelerin Hükmü: İbn Kemal Ve Ebussuud'un Afyon, Benc Ve Haşiş Hakkındaki İhtilafları Örnekliğinde Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-numâniyye*. thk. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-numâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 835M.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid . *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Uriel Heyd. *Studies In Old Ottoman Criminal*. Oxford University Press, 1973.

Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi. *Zeyl-i Şakâik*. thk. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

## EK: *Risâle fî mesâili't-ta'zîr*'in Nüshaları ve Tahkiki

Mahmud el-Fenârî'nin ta'zîr risalesinin taramalar sonucunda sadece bir nüshası tespit edilmiştir. Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 949, 1b-20a'da bulunmaktadır. Müellif, kaleme aldığı eserlerini genelde sonradan gözden geçirirek *sahh* kaydı ile ana metne çeşitli nakiller ve ifadeler eklemektedir. Bu tarzı, ta'zîr risalesinde de mevcuttur. Risalenin kenarlarında ve satır aralarında hem *sahh* hem de *minhu* kayıtları vardır. Bunlardan hareketle nüshanın müellif hattı olduğu söylenebilir.

Mahmud el-Fenârî risalesinde bazı yerlerde başvurduğu kaynağı doğrudan söylemese de gerek *Şâmile* programı gerek matbu ve gerekse de yazma eserlere başvurarak atıflarının kaynağını tespit etmeye çalıştım ve bunlara metinde işaret ettim. Risalenin belki de en büyük problemi, atıfların yerinin ve kaynakların açıkça zikredilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu ise Mahmud el-Fenârî'nin konuyla ilgili kendi görüşlerini tespit ve takip etmeyi oldukça zorlaştırmıştır. Tahkik metninde yöntem olarak İSAM Tahkik Kuralları'nı (İTNES) takip ettim. Metinde yazma nüshayı ش rumuzu ile gösterdim.

## [مقدمة المؤلف]

/[١ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله الذي شرع حدودَ الإسلام، زجْرًا للأنام عن التعدّي والإجرام، ووضع في مقابلة كل جنايةٍ مناسبةً بها ليلزم كلُّ أحد طورَه ولا يتجاوزَ حدَّه على مُرور الأيام، وسوّى جزاءَ الجرائم بين الخواص والعوام لطْفًا وعدْلاً على الدوام. والصلوة على رسوله الذي بيّن محاذيرَ الفِعال والإقدام، ليَنْقطِع معاذيرُ عُمال الجنايات والآثام، وعلى آله وصحبه الذين أجْروا كما أُمِروا جميعَ الأحكام، وبلَّغوا على ما وعَوْا[1] حسبما ينبغي بالتمام.

وبعد، يقول العبد الفقير إلى الله الملك القدير محمود بن پيرْ محمد القَنَاري، عفى عنهما الملكُ الباري: **لمّا** كان مسائل التعزير من مهمّات أحكام المعاملات، ومُعْظَمات أقسام المُسالمات، وصار الزمان مرآةَ فتنةٍ وفسادٍ، ومرْقاةَ عداوةٍ وعنادٍ، وكثُر تعرّض الخلق بهَتْك الأعْراض، واعتراضهم لعِرْض المؤمنين بجعله عُرْضَة لسِهام العار كالأغراض، وغَزُرَ موجِباتُ التعزير، وقلّ العملُ بموجَباتها مُداهنَةً بحكمها الخطير حتى غدا[2] صباحُه مساءَ دَيْجورًا،[3] ومضى مساؤه عشاءَ مُظْلِمًا مذْعُورًا،[4] بحيث كاد أن يسمَّى حكمُها متْروكًا مهْجورًا، /[٢و] وأوشك أن يصبح مهاجرًا عن إخوانه قائلًا حِجرًا محْجورًا؛ **حملتني** غيرةُ الحق ونصرةُ الدين، ودعتْني داعيةُ العصبيّة للشرع المبين، أن أجْمعَ مسائلَ التعزير وحدودَ الجنايات، وما وَضع الشارعُ للجرائم من العقوبات، وأنهُضَ[5] إلى ضم شواردها وضبط مصادرها وموارِدها سهْلًا مُسَهّلًا، وفصْلًا مُفَصّلًا، فدوَّنْتُ هذه المسائل من كتب الفتاوى والواقعات، والأحكام والروايات، مع ذكر الدلائل والدرايات ليَجد مفقودَه مما تحوي كلُّ طالب وسائل. والمأمول من كرم الناظرين المُحْسنين، بذلُ فضل الدعا فإنه نِعْم الذَّخْر هو للماضين في الغابرين. جزانا الله وإياهم أحسنَ جزاء الصالحين، ووَقانا وإياهم أسْوءَ جزاء الخاسرين. والتعويلُ إلى توفيق الكريم المنَّان، لا إلى طاقة الإنسان، وطاعته الكاسدة بموجَبات النقصان، فإنه مُلْهِم الصواب، ومُجْزِل الثواب، وإليه المَرْجع والمَآب.

## [الفصل الأول: معنى التعزير]

قال صاحب **الوقاية:** "فصْلٌ في التعزير".[6] و"الفصْل" في اللغة القطْعُ. وفي الاصطلاح: "طائفةٌ من المسائل الفقهية تغيّرتْ أحكامُها بالنسبة إلى ما قبلها غير مُتَرْجَمَة بالكتاب والباب". **فإن قلْتَ**: كيف إعراب هذا؟ **قلتُ**: الفصل مَهْما فُصِل لا يُنَوَّنُ، ومهما وُصِل يُنَوَّنُ؛ لأنَّ الإعراب لا يكون إلا بعد العَقْدِ والتركيبِ. والتقدير: "هذا فصلٌ في بيان حكم التعزير".

قال الإمام العلامة أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير في كتابه المسمى **بالنهاية**: "وأصل التعزير المَنْعُ /[٢ظ] والرَّدُّ؛ لأن أصله من العزْر بمعنى الردْع[7] والرجوع. وقيل للتأديب الذي هو دون الحد تعزير لأنَّه يمنع الجاني أن يُعاوِد الذنْبَ".[8]

قال المولى الشهير بكمال باشا زاده أحسن الله كمَعاشِه معادَه في كتابه المسمى **بإصلاح الإيضاح**:

> وأصل التعزير التطْهير؛ لأن الإمام **السرخسي** قال في آخر باب أمان من **شرح السير الكبير**: «لا يقام على الذميّ والمستأمن ما كان محْض حق الله تعالى، ولكن يُوجَع عقوبة على ما صنَع، ويُحْبس في السجن على قدر ما يرى الإمام. ولم يقُلْ "يعزر" [9] لأن في لفظ التعزير ما ينبئ عن معنى التطهير والتعظيم، قال الله تعالى ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ [الفتح، ٩/٤٨] والكافر ليس بأهله»،[10] انتهى كلامه.[11]

---

1 في هامش النسخة: حفظوا.
2 في هامش النسخة: صار.
3 في هامش النسخة: ظلمة.
4 في هامش النسخة: مخوفًا.
5 النهض القيام، يقال: نهض فلان، أي قام. **«منه».**
6 ش - والفصل في اللغة ... هذا فصل في بيان حكم التعزير، [صحّ في الهامش]. | **الوقاية** لمحمود بن صدر الشريعة الأول، ٢/٢١٧.
7 الردع هو الكف والمنع. **«منه».**
8 **النهاية** لابن الأثير، ٣/٢٢٨.
9 بل يقال: يوجع. **«منه».**
10 **شرح السير الكبير** للسرخسي، ١/٢١٦.
11 **إصلاح الإيضاح** لابن كمال باشا، ٢/٢٦.

ويؤيده ما ذُكر في **الفتاوى التاتارخانية** من الفرق بين الحد والتعزير: «أن الحد يُطْلق على الذميّ إن كان مُقدَّرًا، أي مُعَيَّنًا بالعدد كحد القذف ونحوه، وإلا يسميَّ عقوبة ولا يسميَّ تعزيرًا؛ لأن التعزير شُرع للتطهير، والكافر ليس من أهل التطهير».[12]

**[الفصل الثاني: الفرق بين الحد والتعزير]**

ثم الفرق بين الحد والتعزير من وجوه:

**أحدها**: ما ذكرناه آنفًا.

**والثاني**: أنّ الحد مقدَّر والتعزير مفوّض إلى رأي الإمام. قال الإمام التِّمُرْتَاشي: «لأن المقصود من التعزير الزجْر، /[٣و] وأحوال الناس مختلفة فيه؛ فمنهم من يَنْزَجِرُ بالصيْحة، ومنهم باللَّطْمَة وتعْرِيك الأذن، ومنهم بالضرب، ومنهم من يحتاج إلى الحبس».[13]

**والثالث**: أنّ الحد يُدْرَأ بالشُّبُهات، والتعزير يجب مع الشبهات.

**والرابع**: أنّ الحد لا يجب على الصبي، والتعزير يُشْرَع عليه.

**[الفصل الثالث: مراتب التعزير]**

ثم التعزير على مراتبَ:

**[١]:** تعزيرُ أَشْراف الأشراف -وهم العلماء والعَلَوِيَّة- بالإعْلام. وهو أن يقول له القاضي: "بلغني أنك تفعل كذا"، فينْزجِر به.

**[٢]:** وتعزير الأَشْراف -وهم الأمراء والدَّهاقِين- بالإعلام، والجرّ إلى باب القاضي والخصومة في ذلك.

**[٣]:** وتعزير الأوْساط -وهم السُّوقِيَّة- بالجرّ والحبس.

**[٤]:** وتعزير الأَخِسَّة بهذا كله وبالضرب.

**[الفصل الرابع: التعزير بأخذ المال]**

وعن أبي يوسف: يجوز التعزيرُ للسلطان بأَخْذ المال، وعندهما وباقي الأئمة الثلاثة لا يجوز. **وما في الخلاصة**: «سمعْتُ من ثقةٍ: أنّ التعزير بأخذ المال إن رأى القاضي ذلك أو الوالي جاز. ومن جملة ذلك: رجل لا يحضر الجماعةَ يجوز تعزيرُه بأخذ المال»[14] **مبني** على اختيار من قال بذلك من المشايخ كقول أبي يوسف. وفي **شرح مشكل الآثار**: التعزير بالمال كان في ابتداء الإسلام ثم نسخ.[15]

كذا ذكره الزاهدي في **شرح مختصر القدوري**.[16]

**[الفصل الخامس: مشروعية التعزير]**

والتعزير مشروع بالكتاب /[٣ظ] والسنة وإجماع الأمة.

**[١]: أما الكتاب** قال الله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء، ٣٤/٤]، أمر بضرب الزوجات تأديبًا وتهديبًا.

---

12 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٣٩٨/٦.

13 **شرح الجامع الصغير** للتمرتاشي، ٢١٦ظ.

14 **خلاصة الفتاوي** لطاهر بن أحمد البخاري، ٤٤٤/٤.

15 لم أجد هذه العبارة في **شرح مشكل الآثار**. لعل مقصوده ما ذكره الطحاوي في **شرح معاني الآثار**: فهذا الذي ذكره النعمان عندنا ناسخ لما رواه سلمة بن المحبق؛ وذلك أنّ الحكم كان في أول الإسلام يوجب عقوبات بأفعال في أموال، ويوجب عقوبات في الأبدان باستهلاك أموال. من ذلك ما قد ذكرناه في باب: تحريم الصدقة على بني هاشم في قول رسول الله عليه السلام في مانع الزكاة: "إنا آخذوها منه وشطر ماله؛ عقوبة لما قد صنع". انظر: **شرح معاني الآثار** للطحاوي، ١٤٥/٣-١٤٦.

16 **المجتبى** للزاهدي، ٥١٤/٤.

**[٢]: وأما السنة** فقوله عليه الصلوة والسلام: «لا ترفعْ عصاك عن أهلك».[17] وروي: «أنه عليه السلام عزَّر رجلًا قال لغيره: يا مخنث!»[18] وفي **المحيط:** «روي عنه عليه السلام قال: "رحم الله امراءً علق سوطه حيث يراه أهله".[19] وأقوى من هذه الأحاديث **قولُه** عليه السلام: «لا يُجلد فوق عشرٍ إلا في حد»،[20] **وقولُه**: "واضربوهم" على تركها لعَشْرٍ في الصبيان.[21] وهذا دليل شرْعِيَّة التعزير.

**[٣]:** واجتمعت الأمةُ على وجوبه في كبيرةٍ لا يوجب الحدَّ أو جنايةٍ لا يوجب الحدَّ.

«وسئل أبو جعفر الهِنْدُواني عمن وَجَد رجلًا مع امرأته أيحل له قتْلُه؟ قال: "إن كان يعلم أنه ينْزجِر عن الزنا بالصِّياح والضرْب بما دون السلاح لا يَقْتُل. وإن علم أنه لا ينْزجِر إلا بالقتل حلَّ له قتْلُه. وإن طاوَعَتْه المرأةُ يحل قتْلُها أيضًا". وفي **المُنْيَة:**[22] "رأى رجلًا مع امرأته يزني بها أو مع مَحْرمه وهما مطاوعتان قتل الرجلَ والمرأةَ جميعًا"، كذا ذكره الزيلعي.[23]

وفي **الزاهدي**: «وجد رجلًا مع امرأتِه أو مع أختِه أو مع مَحْرمٍ له أو مع جاريتِه حلَّ له القتْل». وفي **الفردوس**: "من وقع على ذات[24] رحم مَحْرم منه فاقْتُلْه".[25] قال الإمام التِّمُرْتاشي: إنّ الأصل في كل شخص إذا رأى مسلمًا يزني أن يحل له قتلُه، وإنما يمْتنِع خوْفًا من أن يقْتلَه، ولا يصدَّقَ في قوله: "إنه زنى"، انتهى».[26]

**[قال في جامع الفتاوى:]** «والكلام في إثباته إذا أنكر وارثه، ففيه وجوهٌ، أصحُّها: إن كانا في فراش واحد أو في بيت واحد أو في منزل واحد فاليمين على القاتل. قيل: إن صدر ممن يُسْتبْعَد منه ذلك، ومُتَّهَمان قَبْل ذلك فالقول قول القاتل مع يمينه. وقيل: يحلف بالله خمس مرات».[27] كذا في **الجامع الصغير**.[28]

/[٤و] «وهذا الذي ذكرناه تنصْيصٌ على أنّ الضرب تعزيرًا يملكه الإنسانُ وإن لم يكن مُحْتسِبًا، وصرَّح في **المنتقى**[29] بذلك.»[30] وهذا، لأنه من باب إزالة المنكَر باليد، والشارع وَلِيَ كلَّ أحد ذلك حيث قال: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه»، الحديثَ؛[31] بخلاف الحدود [فإنها][32] لم يثبت تَوْليتُها إلا للوُلاة، وبخلاف التعزير الذي يجب حقًّا للعبد بالقذف ونحوه؛ فإنه يَتوقَّف على الدعوى، لا يقيمه إلا الحاكم إلا إذا تحكَّمَا فيه؛ فإن التحكيم صحيح في التعزير.

وفي **فتاوى قاضي خان:** «التعزير حقّ العبد كسائر حقوقه، يجوز فيه الإبراءُ والعفْوُ والتكْفيلُ والشهادةُ على الشهادة، ويجري فيه اليمينُ».[33] يعني: إذا أنكر أنه سبَّه يُحلَّف ويُقضى بالنُّكول. ولا يخفى على أحد أنه ينقسم إلى ما هو حقُّ العبد وحقُّ الله: فحق العبد لا شك في أنه يجري فيه ما ذكروا، وأما ما وجب منه حقًّا لله تعالى [فـ]إنه يجب على الإمام، ولا يحل له تركُه إلا فيما علم أنه انْزجَر الفاعل قبل ذلك.

---

17 **الأدب المفرد** للبخاري، ٢٠ (١٨).
18 **المصنف** لعبد الرزاق،٣٥١/٧، (١٤٦٠٦).
19 **المعجم الكبير** للطبراني، ١٨٥/١٠(١٠٦٧٢). | **المحيط البرهاني** لبرهان الدين البخاري، ٤٧٩/٦.
20 **المسند** لأحمد بن حنبل، ١٥٣/٢٥ (١٥٨٣٢).
21 يشير إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "مروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين". **المسند** لأحمد بن حنبل، ٣٦٩/١١ (٦٧٥٦).
22 **منية الفقهاء** لفخر الأئمة بديع بن منصور الحنفي. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٢٢٦/١.
23 **تبيين الحقائق** للزيلعي، ٢٠٨/٣.
24 ش: ذا. التصحيح من **الفردوس** المطبوع.
25 **الفردوس بمأثور الخطاب** للديلمي، ١٠٩/١ (٣٦٦).
26 ش - قال الإمام التمرتاشي: إنّ الأصل في كل شخص إذا رأى مسلمًا يزني أن يحل له قتله وإنما يمتنع خوفًا من أن يقتله ولا يصدق في قوله إنه زنى، انتهى، [صحّ في الهامش]. | **شرح الجامع الصغير** للتمرتاشي، ٢١٠و؛ **المجتبى** اللزاهدي، ٥١٤/٤.
27 **جامع الفتاوى** لفرق أمره الحميدي، ١٤٣ظ-١٤٤و.
28 ش - والكلام في إثباته ... كذا في الجامع الصغير، [صحّ في الهامش]. لم أجده فيه.
29 **المنتقى** للحاكم الشهيد، أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد المقتول شهيدًا سنة ٣٣٤. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ١٨٥١/٢.
30 هذه العبارة موجودة في **شرح الجامع الصغير** للتمرتاشي. قال بعد نقل جواب الهندواني: "قلت: هذا تنصيص منه أنّ أن الضرب تعزيرٌ يملكه الإنسانُ وإن لم يكن مُحْتسِبًا، وكذا القتل. ثم وجدت المسألة في **المنتقى** عن أبي يوسف كذلك." انظر: **شرح الجامع الصغير** للتمرتاشي، ٢١١و.
31 **صحيح مسلم**، ٥٠/١ (٤٩).
32 ش – فإنها. أضفناه لصحة المعنى.
33 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٦/٣.

[قال ابن الهمام في **فتح القدير**]:

**فإن قلت**: في **فتاوى قاضي خان** وغيره: «وإن كان المُدَّعَى عليه ذا مروءة، وكان أوّل ما فعَل يوعظ استحسانًا، فلا يُعزّرُ. فإن عاد وتكرَّر منه روي عن أبي حنيفة أنه يُضْرَب».[34] وهذا يجب أن يكون في حقوق الله تعالى؛ فإن حقوق العباد لا يتمكن القاضي فيها من إسقاط التعزير.

**قلت:** /[4ظ] يمكن أن يكون مَحلّه ما قلْتَ من حقوق الله تعالى ولا مُناقضة؛ لأنه إذا كان ذا مروءة فقد حصل تعزيرُه بالجرّ إلى باب القاضي والدعوى، فلا يكون مُسْقِطًا لحق الله تعالى في التعزير. وقوله: "فلا يعزر" يعني بالضرب في أوّل مرة، فإن عاد عزّره حينئذ بالضرب. ويمكن كون مَحلّه حقَّ أدمي من الشّتْم، وهو مِمَّن تعزيرُه بما ذكرنا. وقد روي عن محمد في الرجل يَشْتُم الناس: "إن كان له مروءة وُعِظَ، وإن كان دون ذلك حُبس، وإن كان سبّابًا ضُرب وحُبس"، يعني الذي دون ذلك. قال ابن الهمام:[35] المروءة عندي في الدين والصلاح.[36]

## [الفصل السادس: بعض المسائل التي توجب التعزير]

وفي **الفتاوى التاتارخانية:**

ومن موجِبات التعزير: كتابةُ الصكوك والخطوط بالتزوير. **ومنها**: المُمارَحةُ[37] في أحكام الشريعة. **ومنها**: إذا دفع إنسانٌ بِكْرًا فزالتْ عُذْرَتُها بالدفْع، يعزَّر الدافع اتفاقًا، وحقُّ المهر[38] على الاختلاف، كذا في متفرقات حدود **الذخيرة**.[39]

**ومما يوجب التعزير**: ما ذكر ابن رستم عن محمد لزم التعزير [بـ]قطع ذَنَب بِرْذَوْن[40] أو حلق شعر جاريةٍ. **ومنها**: ما لو أكره السلطانُ رجلًا على قتل مسلم بغير حق ووَعَدَه بقتْله إن لم يقتُلْه، فالقصاصُ على السلطان، والتعزيرُ على القاتل عند أبي حنيفة ومحمد. /[٥و] **ومنها**: ما إذا أكره الرجل غيرَه على الزنا فزَنَا: يجب على الذي أكْرَهَ التعزيرُ، وعلى الزاني الحدُّ على قول محمد وزفر، وهو قول أبي حنيفة أوّلًا، ثم رجع وقال: لا يجب الحد للشبهة، ولكن يعزَّر ويجب العُقْر.[41]

«ولو قال لامْرأة: "زنيْتِ بِحمار أو بَعِير أو ثَوْر" لا يُحدُّ؛ لأن معناه: "أَوْلَجَ فيكِ حمارٌ"، ولو صرَّح لا يُحدُّ. ولو قال: "زنيتِ بناقة أو بدراهم أو ثوب" يُحدُّ؛ لأن معناه: "زنيت وأخذتِ هذا"».[42] «ولو قال هذا لرَجُلٍ لا يحد؛ لأنه ليس العرف في جانبه أخذُ المال».[43]

**[وفي الفتاوى التاتارخانية:]**

ومن موجِبات التعزير الزهدُ البارد. وفي **اليواقيت**: روي أنَّ رجلًا قد وجد تَمْرة مُلَقَّاة في سُوق المدينة في زمن عمر بن الخطاب فأخذها وقال: "منْ فَقَدَ هذه التمرة؟" وهو يكرّر كلامَه ويعّرفها. ومراده من هذا الكلام إظهارُ زهده ووَرْعه وديانته على الناس. فسمع عمر رضي الله عنه كلامه وعرف مراده فقال: "كُلْ يا بارد! فإنه ورع يبغضه الله"، وضرَبَه بالدِرَّة. **فإن سأل سائل**: أنّ المحتسب إذا أخذ بعض البَغَايَا وأمر بالتعزير عليهن، ربما ينكشف رؤوسُهنّ أو ذراعُهنّ أو قدمُهنّ، فهذا مثْكَر آخر؟ **الجواب عنه**: ما روي أنّ عمر رضي الله عنه بلغه عن نائحة في ناحية المدينة، فأتاها حتى يهجم عليها وهي في منزلها، فضربها بالدِرَّة حتى سقط خِمارُها، فقيل له: "يا أميرَ المؤمنين! إنّ خمارها قد سقط!" فقال: "إنه لا حرمة لها في الشريعة". معناه: أنها اشتغلتْ بما لا يحل لها في الشريعة، فقد سقطتْ بما صنعتْ حرمةُ نفسها والتحقَّتْ بالإماء، هكذا ذكر في **شرح أدب القاضي للخصاف** /[٥ظ] في آخر باب الثلاثين.[44] روي: أنّ الفقيه أبي بكر البلخي أنه

---

34 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٦/٣.

35 قوله: "قال ابن الهمام" زيادة من الفناري.

36 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٦/٥.

37 وفي هامش النسخة: الملاعبة.

38 ش: وحق من المهر. المثبت من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.

39 **الذخيرة** لبرهان الدين البخاري، ١٧٥/٦.

40 البرذون: الدابة، والمراد منها الفرس، كذا فهم من الأسماء المرتبة. **«منه».**

41 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٣٩٨/٦-٣٩٩.

42 من **البناية** للعيني، ٣٨٩/٦.

43 ش - ولو قال لامراة: زنيتِ بحمار أو بعير أو ثور لا يحد؛ لأن معناه: أولج فيكِ حمار. ولو صرح لا يحد. ولو قال: زيتِ بناقة أو بدراهم أو ثوب يحد؛ لأن معناه: زنيت وأخذتِ هذا. ولو قال هذا لرجل لا يحد؛ لأنه ليس العرف في جانبه أخذ المال، [صحّ في الهامش]. | من **فتح القدير** لابن الهمام، ٣١٨/٥.

44 **شرح أدب القاضي للخصاف** لصدر الشهيد، ٣٤٠/٢.

خرج إلى بعض الرُّسْتَاق وكانت النساء على شطّ النهر كاشفاتِ الرؤوس والذِّراع، فقيل: كيف فعلت هذا؟ فقال: إنه لا حرمة لهن، إنما أَشُكُّ في إيمانهن كأَنَّهُنَّ حرْبِيّاتٌ.[45]

وإن رأى المُحْتسب رجلًا مع امرأة في الطريق يتحدثان، فماذا يصنع بهم؟ **الجواب**: روي أنّ عمر رضي الله عنه رأى رجلًا مع امرأة يتحدثان في الطريق، فعَلَاهما بالدِرَّة، فقال الرجل: "هى امرأتي"، فقال له: "لو كانت امرأتك فلم لا تُدخلها[46] في بيتك؟!" فندم عمر رضي الله عنه على ضربهما، وتفكر في ذلك، فجاء إلى أبَيّ بن كَعْب فألقاه وِسادَة، فقال عمر رضي الله عنه: "لم أحضرْ لهذا، وإنما جئتك لتفتح على عُقْدَة في قلبي". فقال: "أتنهاني[47] يا أمير المؤمنين؛ فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من دخل عليه أخ مسلم فألقى وسادة له غفر الله لهما جميعًا قبل أن يجلس عليها"».[48] ثم قال: إني رأيت رجلًا مع امرأة يتحدثان في الطريق، فضربْتُهما بالدِرَّة، فقال الرجل: "هى امرأتي"، فندمْتُ على ذلك، فقال: "يا أمير المؤمنين! أنت مؤدِّبُ المسلمين، والواجب عليك أن تحْفظ المسلمين في الطريق. فلو كانت له امرأة فلِمَ لا أدخلها في البيت!" ففرح بذلك عمر رضي الله عنه. ثم [إن] أبي بن كعب بكى، فقال له عمر رضي الله عنه: «إنما جئتك لتفرج عني، فلم تبكي؟" فقال: "تذكرْتُ حديثًا سمعْتُه من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا اجتمع الأولون والآخرون يوم القيامة يأتى الإسلام بأحسن صورة فيطلبك ويقول: أَعَزَّ[ك] اللهُ /[٦و] يا عمر كما أَعْزَزْتَني».[49] ففرح عمر رضي الله عنه بذلك وسجد، وأعتق سبع رِقَاب شكرًا له.[50]

## [الفصل السابع: الارتحال إلى مذهب آخر]

### [وفي الفتاوى التاتارخانية:]

**[وفي السراجية]:**[51] «ومن ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزَّر. وحكي أنّ أبا حفص بن عبد الله بن أبي حفص الكبير البخاري ارتحل إلى مذهب الشافعي لكثرة الشَّفْعَوِيَّة فأمِر بالتعزير والنفي عن البلدة».[52] وفي **النسفية**: «سئل عن شَفْعَوِيٍّ صار حنفيًا، ثم أراد أن ينتقل إلى مذهب الشافعي، هل له ذلك؟ فقال: الثبات على مذهب أبي حنيفة خير وأوْلى. قال: وهذه الكلمة أقرب إلى الأُلْفة وأرْفق فيما أجاب القاضي الإمام أبو الحسن الماتريدي عن هذه المسألة: أنه يعزَّر أشدَّ التعزير».[53] حكي أنّ رجلًا من أصحاب أبي حنيفة خطب إلى رجل من أصحاب الحديث بنْتَه في عهد الشيخ أبي بكر الجرجاني، فأبى الرجل أن يزوّجه إلا أن يترك مذهبه لمذهب أصحاب الحديث، فيقرأ خلف الإمام، ويرفع يديه عند الانحطاط ونحو ذلك، فأجابه إلى ذلك من وجه. فقال الشيخ في مجلس العامة بعد ما سئل عن هذه الحادثة، وبعد ما أطرق رأسه وسكت: النكاح جائز، ولكن أخاف على هذا الرجل أن يذهب إيمانه وقت النزاع. فقيل: ولِمَ ذلك؟ [قال:] لأنه استخفَّ بمذهبه الذي هو حقّ عنده وتركه لِإجل جِيفَة مُنْتِنَة، يأخذ مذهبًا هو عنده ليس بحق. أفلا أخاف على إيمانه لاستخفافه بدينه![54]

### وفي الفتاوى /[٦ظ] التاتارخانية:

ولو أنّ رجلًا من أهل الاجتهاد برئ من مذهبه في مسألة أو في أكثر منها باجتهاد، ولِمَا وضح له من دليل الكتاب أو السنة أو غيرهما من الحُجَج لم يكن مَلُومًا ولا مذْمومًا، بل كان محْمودًا مأجورًا. فأما الذي لم يكن من أهل الاجتهاد فانتقل من قول إلى قول من غير دليل، لكن لِما يرْغَب في غرض الدنيا وشهوتها فهو المذْموم الآثِم المستوْجِب للتأديب والتعزير لارتكابه المنْكَر في الدين واستخفافه بدينه ومذهبه. حتى حكي أنّ رجلًا في عهد الشيخ أبي حفص الكبير ترك مذهبه، وكان يقرأ خلف إمامه، ويرفع يديه عند الركوع ونحو ذلك، فأُخْبِرَ الشيخ بذلك، فغضب الشيخ وعنف، وأمر السلطانَ حتى أمر الجلّاد بأن يضربه بالسياط، حتى دخل الناس على الشيخ وشفعوا[55] إليه وتاب وأدخلوه عليه، فعرض عليه ما يجب عَرْضُه من باب الدين ثم خلى سبيله، انتهى.[56]

---

45 ش - روي أنّ الفقيه أبي بكر البلخي أنه خرج إلى بعض الرستاق وكانت النساء على شط النهر كاشفات الرؤوس والذراع فقيل: كيف فعلت هذا؟ فقال: إنه لا حرمة لهن، إنما أشك في إيمانهن كأنهن حربيات ، [صحّ في الهامش].

46 ش: يدخلها.

47 ش: لا يلهني. المثبت من **التاتارخانية** المطبوعة.

48 **المعجم الكبير** للطبراني، ٢٢٧/٦ (٦٠٦٨).

49 لم أجده في المصادر.

50 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٣٩٩/٦-٤٠٠.

51 زيادة من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.

52 **الفتاوى السراجية** للأوشي، ٢٨٢.

53 **فتاوى شيخ الإسلام أبي الحسن عطاء بن حمزة السُغْدي** لنجم الدين النسفي، ١٦٦.

54 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٧/٦.

55 ش: يشفعوا. التصحيح من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.

56 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٧/٦-٤٠٨.

**[الفصل الثامن: فيمن اعتاد الفسق]**

[وفي **الفتاوى التاتارخانية** أيضًا]:

سئل محمد عن رجل يوجد في بيته الخمْرُ وهو فاسق أو يوجد القوم المجتمعين عليها ولم يَرَهُمْ أحدٌ يشربونها، غير أنهم جلسوا مجالسَ من يشربها، هل يعزَّر؟ قال: نعم، كذلك الرجل يوجد مع رَكْوَة.[57] وقد كان بعض العلماء يقول في عهد أبي حنيفة: يقام عليه الحد كما يقام على الشارب، /[٧و] وعن أبي حنيفة أنه قال: لا يحدُّ. ويُضْرَب المسلم ببيع الخمر ضربًا وَجيعًا بخلاف الذمّي. وكذلك المقيم إذا أفطر في رمضان متعمّدًا يُضْرب للتعزير، ويُحْبس بعد ذلك إذا كان يُخاف عوْدُه إلى الإفطار ثانيًا. وكذلك المسلم بأكل الربا، فإنه يعزَّر ويُحْبس. وعن أبي يوسف في الذي يَترك الصلاةَ: أحبسُه وأُوذِيه ثم أُخرجه. ومن يُتَّهَمُ بالقتل والسرقة وضرب الناس فإني أحْبسُه في السجن إلى أن يتوب.[58]

قال برهان الدين الكَرَكِي في **فتاواه**: «وروي عن أصحابنا فيمن اعتاد الفسادَ والفسق يُهْدَم عليه بيتُه».[59]

**[الفصل التاسع: جواز تأديب الرجل امرأته]**

**واعلم**: أنّ ضرب الرجل امرأتَه يباح إذا ضربها ليعيد إلى مضجعه. ألا يرى أنه ليس له أن يضربها على ترك الصلوة ويضرب ابنه. قال المولى محمد بن الشيخ همام الدين عبد الواحد المشهور بابن الهمام في شرحه **للهداية**: «وإذا أساء العبد الأدبَ حلّ لمولاه تأْديبُه، وكذا الزوجة».[60]

**[الفصل العاشر: السحر وما يتعلق بها]**

[قال ابن الهمام أيضًا في **فتح القدير**]:

والساحر إذا ادَّعى أنه يخلق ما يفعل: إن تاب وتبرأ وقال: "الله خالق كل شيء" قبلتْ تَوْبتُه؛ وإن لم يتُبْ [يقتل].[61] وكذا الساحرة تقتل بردَّتها وإن كانت المرتدة لا تقتل عندنا، لكن الساحرة تقتل بالأثر، وهو ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى عماله: «اقتلوا الساحر والساحرة».[62] زاد في **فتاوى قاضي خان:** «وإن كان يستعمل السحر ويجْحد ولا يُدْري كيف يفعل،[63] فإن هذا الساحر يقتل إذا أُخِذ /[٧ظ] وثبت ذلك منه، ولا تقبل توبته».[64] وفي **الفتاوى:** «رجل يتخذ لعبة للناس ويفرق بين المرْء وزوجه بتلك اللعبة فهذا سحر ويحكم بارتداده ويقتل». قال **الخلاصة**: «هكذا ذكره القاضي مطلقًا، وهو محمول على ما إذا كان يعتقد أنّ له أثرًا»، انتهى كلامه.[65] وعلى هذا التقدير، فلم يذكر حكم هذا الرجل. "وعلى هذا التقدير" يعني: عدم الحكم بارتداده، فينبغي أن يكون حكمه أن يضرب ويحبس حتى يُحدِث توبته.[66]

وفي **الفتاوى التاتارخانية**: «وكان ببغداد نصرانيان مرتدان إذا أُخِذا تابا وإذا تُرِكا عاد إلى الارتداد، قال أبو عبد الله: يقتلان» انتهى.[67]

قال ابن الهمام: «هل تحل الكتابة بما علم أنّ فلانًا يَتعاطى من المناكير لأبيه؟ قالوا: إن وقع في قلبه أنّ أباه يقدر أن يُغَيّر[68] على ابنه حل له أن يكتب، وإن لم يقع في قلبه لا يكتب. وكذا بين المرأ وزوجته، وبين السلطان والرعية».[69]

---

57 ش: زكوة.

58 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٤/٦.

59 ش - قال برهان الدين الكركي في فتاواه: وروي عن أصحابنا فيمن اعتاد الفساد والفسق يهدم عليه بيته، [صحّ في الهامش]. | **فيض المولى الكريم** لبرهان الدين الكركي، ٩٥ظ.

60 **فتح القدير** لابن الهمام، ٥٣٥/٥.

61 إضافة من **فتح القدير** المطبوع.

62 **المصنف** لعبد الرزّاق، ٤٩/٦ (٩٩٧٢).

63 ش: يقول. التصحيح من **فتاوى قاضي خان** المطبوعة.

64 **فتاوى قاضي خان**، ٣٣٤/٣.

65 **خلاصة الفتاوي** لطاهر بن أحمد البخاري، ٤٤٥/٤.

66 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥٣/٥.

67 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٥/٦.

68 كذا في النسخة. لعل الصحيح "أن يعزر" لمقتضى السياق.

69 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥٣/٥.

**[الفصل الحادي عشر: بعض أسباب التعزير]**

المسلم إذا شتم الذمي يعزَّر؛ لأنه ارتكب معْصِية، وكذا من قبّل أجنبية أو عانقها أو مسّها بشهْوة. [قال في **التاتارخانية**]: وفي **خزانة الفقه**: «أربعة عشر نفرًا يُعزّر قاذفُهم ولا يحَدُّ: إذا قذف عبدًا أو أمة أو مدبرًا أو مكاتبًا أو أم ولد أو صبيًا أو مجْنونًا أو كافرًا أو محْدودًا في الزنا أو امرأة مُلاعنة بولد أو قذف /[٨و] امرأة ومعها أولاد لا يعرف لهم والد».[70] وفي **الفتاوى الخلاصة:** «من جرد امرأة وعانقها أو قبلها أو جامعها فيما دون الفرج وجب عليه التعزير».[71] وفي **التجنيس:** «رجل سقى ابنًا صغيرًا خمرً يعزر».[72]

«رجل ادعى أمرًا يجب به الأدب بأن ادَّعى "أنه ضربني" أو "شتمني" أو "لَطَمَني" يجب على المدعى عليه التعزيرُ».[73] «وكذا رجل أخذ غريمًا فجاء إنسان وانْتزَعَه من يده حتى هرب الغريمُ فإنه يعزَّر بحكم الجناية، ولا يَضْمَن المالَ الذي على المدْيون»، كذا في **الخانية**.[74]

ومن آذى مسلمًا بغير حقٍ بفعله أو بقوله وجب التعزيرُ، كذا في **شرح الطحاوي**.[75] «ولو قال المَقْضِيّ عليه للقاضي: "أخذتَ الرُّشْوَة من خَصْمي" فله تعزيرُه»، كذا ذكر في **جامع الفصولين.**[76] خصْمان شتَمَا عند القاضي فله حبسُهما وتعزيرُهما. ولو فعله أحدهما مصاحبَه لا يعزره ما لم يطالب خصمه. «وفي **جامع الجوامع:** وجدت بخط شيخي: في زماننا الفتوى على ما إذا سكر من البنج يحد»، كذا في **الفتاوى التاتارخانية**.[77] وقال بعضهم: لا يحد، وهو الأصح؛ لأن البَنْج مأكول لا مشْروب، والشرع أوجب الحدَّ بالسكر عن المشروب لا عن المأكول، هكذا ذكر في **غاية البيان**.[78]

**[الفصل الثاني عشر: مسألة التسميم]**

«ولو سقى إنسانًا بماءٍ مَسْمومٍ فمات فعليه التعزير. وكذا لو أخْلطَ طعامًا فأكل الطعام فمات، هذا هو الصحيح. وأما في شَرْبَة الأطباء: إن كان الطبيب عالمًا خصائصَ النَّبات ومُحْتوياتِها فتخلّف في واحد لم يمنع؛ /[٨ظ] ولو لم يكن عالمًا فمات مَنْ شَرب من المُسهل الذي ركبه[79] لم يجب عليه شيءٌ غيرُ المنع. ولو سقاه سَمًّا حتى مات فهو على وجْهَيْن: إن دفع إليه حتى أكل ولم يعلم به فمات لا يجب القصاص ولا الدية، ويُحْبَس ويُعزَّر.[80] ولو آجره إيجارًا يجب الدية على عاقلته. وإن دفع إليه في شَرْبَة فمات لا يجب الدية؛ لأنه شرب باختياره إلا أنّ الدفع خَدْعَة [فـ]لا يجب فيه إلا التعزير والاستغفار»، كذا في **جامع الفتاوى**.[81]

**[الفصل الثالث عشر: أكثر عدد التعزير وأقله]**

**أكثره** تسعة وثلاثون سوطًا وأقلّه ثلاثة، هذا عند أبي حنيفة؛ لأنه اعتبر حد العبيد؛ لأنه عليه السلام قال: "من بلغ حدًا"،[82] بلفظ النكرة، فيتناول أدنى ما يقع عليه اسمُ الحد وهو حدُّ العبيد[83] وذلك أربعون، فقال: يُنْقَص عنه سَوْطٌ ويُضْرَب تسعة ثلاثون سوطًا. وأبو بوسف اعتبر حدَّ الأحرار؛ لأن الرِّقَّ عارض،[84] وذلك ثمانون سوطًا، وقال: ينقص عنه سوطًا

---

70 **خزانة الفقه** لأبي الليث السمرقندي، ٢٨٠.
71 **خلاصة الفتاوى** لطاهر بن أحمد البخاري، ٤٤٦/٤.
72 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٥/٦-٤٠٦.
73 من **فتاوى قاضي خان**، ٤٠٠/٢.
74 **فتاوى قاضي خان**، ١٠٢/٣.
75 **شرح مختصر الطحاوي** لعلي بن محمد الإسبيجابي، ١٨٤١/٤.
76 **جامع الفصولين** لبدر الدين السماوي، ١٤/١.
77 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤١٧/٦.
78 ش - وقال بعضهم: لا يحد، وهو الأصح؛ لأن البنج مأكول لا مشروب، والشرع أوجب الحد بالسكر عن المشروب لا عن المأكول، هكذا ذكر في غاية البيان، [صحّ في الهامش]. | **غاية البيان** للأتقاني، ٤٢/١٦.
79 ش: تركبه. المثبت من **جامع الفتاوى.**
80 ش: ولا يعزر. التصحيح من **جامع الفتاوى.**
81 **جامع الفتاوى** لقرة أمره الحميدي، ١٤٤و.
82 **السنن الكبرى** للبيهقي، ٥١٨/١٧ (١٧٦٤٧).
83 ش - لأنه عليه السلام قال: من بلغ حدًا، بلفظ النكرة فيتناول أدنى ما يقع عليه اسم الحد وهو حد العبيد، [صحّ في الهامش].
84 ش - لأن الرق عارض، [صحّ في الهامش].

ويضرب تسعة وسبعون على رواية **النوادر**.[85] وفي **الكافي:** «وهو قول زفر».[86] وقال في رواية أخرى: ينقص عن حد الأحرار[87] خمسة ويضرب خمسة وسبعون، وهي ظاهر الرواية،[88] والأول أصح. وقالوا: إنّ أبا يوسف كان يعزّر رجلًا وقد أمر بتسعة وسبعين وكان يعقد لكل خمسة عَقْدًا بأصابعه فعقد خمسة عشر ولم يعقد للأربعة الأخيرة لنقصانها عن الخمسة، فظن الذي عنده أنه أمر بخمسة وسبعين، وكان يعرف الضارب حقيقة الحال، فاختلفت الرواية عن أبي يوسف لهذا.[89] وقول محمد في الكتاب مُضْطَرِب: ذكر في بعضها مع أبي حنيفة، وفي بعضها مع أبي يوسف.

**[وفي التاتارخانية]**: «وفي **جامع الجوامع:** وفي العبد ما بين خمسة وثلاثين إلى ثلاثة. وهذا الاختلاف في أَقْصَى التعزير. فأما أدناه فمُفوَّض إلى رأي الإمام على ما مر، يقيم بقدر ما يرى من المصلحة فيه».[90] والأصل في نقص التعزير عن الحدود قوله عليه السلام: «من بلغ حدًا في غير حد فهو من /[٩و] المعتدين».[91] معناه: من بلغ حدًا فيما ليس بحد. يعني في التعزير إذا بلغ حدًا فهو من المُعْتَدين، أي من المتجاوزين. ذكر في **شرح العيني للهداية:**

وهذا الحديث أخرجه البَيْهقي [عن مِسْعَر] عن خاله الوليد[92] عن النعمان بن بَشير قال: قال رسول الله عليه وسلم: "من بلغ"، الحديثَ.[93] قال صاحب **النهاية:** «بلغ بالتخفيف، هو السماع. وهكذا ذكر في **الفوائد الظهيرية** فإنه قال: «بلغ بالتخفيف لا بالتشديد من البلوغ لا من التبليغ؛ لأن المبلغ[94] إليه غير مذكور»[95] فصار تقدير الحديث: من أتى حدًا في مَوْطن لا يجب الحد فهو من المُعْتَدين».[96] وهكذا نقل عن العلامة شمس الدين الكردري، وهكذا ذكر في **الكافي**.[97]

[قال ابن الهمام في **فتح القدير**]:

وقال مالك: لا حدّ لأكثره، فيجوز للإمام أن يَزيد في التعزير على الحد إذا رأى المصلحةَ في ذلك مُجانِبًا لهوى النَّفْس؛ لِما رُوي «أنّ مَعْن بن زائدة عمل خاتَمًا على نَقْشِ خاتَم بيت المال. ثم جاء به لصاحب بيت المال فأخذ منه مالًا، فبلغ عمرَ ذلك، فضربه مائة وحبسه، فكلّم فيه فضربه مائة أخرى، فكلّم فيه من بعده فضربه مائة ونفاه».[98] ورى الإمام أحمد بإسناده: «أن عليًّا أُتِيَ بالنَّجاشي الشّاعرِ قد شرب خمرًا في رمضان، فضربه ثمانين للشُّرْب، وعشرين سوْطًا لفِطْرِه في رمضان».[99] **ولنا**: الحديث المذكور،[100] ولأن العقوبة على قدر الجناية، فلا يجوز أن يبلغ بما هو أهون من الزنا فوق ما فرض بالزنا. **وحديث معن** يحتمل أن له ذنوبًا كثيرة أو كان ذنبه يشتمل كثرة منها لتزويره وأخذه مال بيت المال بغير حقه، وفتحه بابَ هذه الحيلة لغيره ممن كانت نفسه عارية عن اسْتِشْرافها. **وحديث النَّجاشيّ** ظاهر أنْ لا احتجاجَ فيه؛ فإنه نَصّ على أنَّ ضرْبَه للعشرين فوق الثمانين لفِطْره في رمضان. وقد نَصَّتْ على أنه لهذا المَعْنى أيضًا الرِّوايةُ الأخرى القائلةُ: «إنَّ علي بن أبي طالب أُتِيَ بالنَّجاشيّ الشاعرِ وقد شرب الخمْرَ في رمضان فضربه ثمانين، ثم ضربه من الغَدِ عشرين، وقال: "ضَرَبْناك العشرين لجُرْأتِك على الله وإفْطارِك في رمضان"».[101] /[٩ظ] فأين الزيادةُ في التعزير على الحد في هذا الحديث! وعن أحمد: لا يُزادُ على عشرة أسواطٍ، وعليه حَمَلَ بعضُ أصحاب الشافعي مَذْهبَ الشافعي.[102]

---

85 ش - على رواية النوادر، [صحّ في الهامش].
86 **الكافي** لحافظ الدين النسفي، ٣٠٣/٥.
87 ش - عن حد الأحرار، [صحّ في الهامش].
88 ش - وهي ظاهر الرواية، [صحّ في الهامش].
89 ش – وقالوا: إنّ أبا يوسف ... فاختلفت الرواية عن أبي يويف لهذا، [صحّ في الهامش].
90 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٢/٦.
91 أي: المتجاويزن، الهامش. | **السنن الكبرى** للبيهقي، ٥١٨/١٧ (١٧٦٤٧).
92 ش: عن خالد بن وليد. التصحيح من **السنن الكبرى**.
93 **السنن الكبرى** للبيهقي، ٥١٨/١٧ (١٧٦٤٧).
94 ش: التبلغ. التصحيح من **النهاية** المطبوعة.
95 **الفوائد الظهيرية** لظهير الدين البخاري، ١٥٩و.
96 **النهاية** للسغناقي، ٤١٥/٥.
97 ش - معناه من بلغ حدًا ... وهكذا ذكر في الكافي، [صحّ في الهامش]. | **الكافي** لحافظ الدين النسفي، ٣٠٣/٥؛ **البناية** للعيني، ٣٩٣/٦.
98 انظر: **شرح سنن أبي داود** لابن رسلان، ٥٢٧/١٧ (٤٤٩١).
99 **المصنف** لعبد الرزاق، ٣٨٢/٧ (١٣٥٥٦).
100 وهو قوله عليه السلام: من بلغ حدًا في غير حد فهو من المعتدين. **«منه».**
101 **المصنف** لعبد الرزاق، ٣٨٢/٧ (١٣٥٥٦).
102 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٩/٥.

وفي **الفتاوى الظهيرية**: «أقلُّ التعزير لا ينقص عن ثلاث جلدات»؛[103] لأن ما دونها لا يقع به الزجْرُ. وفي **الفتاوى التاتارخانية**:

وينبغي أن ينظر القاضي في سببه؛ فإن كان من جنسِ ما يجب به الحدُّ ولم يجب بعارض يبلغ التعزير أقصى غاياته. مثاله: إذا قال لأمة الغير أو لأم ولد الغير أو لذِمِّيَّة: "يا زانية!" يجب عليه أقصى غايات التعزير؛ لأن الحد لا يجب هنا لعدم إحصان المقذوف. وهذا من جنسِ ما يجب به الحدُّ، فيبلغ التعزير أقصى غاياته. وإن كان من جنسِ ما لا يجب به الحدُّ نحو أن يقول لغيره: "يا خَبِيث، يا فاسق، يا شاربَ الخمر!" حتى وجب التعزير، فالتقدير[104] مفوّض إلى الإمام. وفي حدود **الأصل**:[105] يبلغ التعزير غاياته في موضعين: أحدهما إذا أصاب من الأجنبية كلَّ محَرَم غير الجماع. والثاني إذا وجد السارق في البيت بعد ما جمع المتاع قبل الإخراج. أما فيما عدا هذين الموضعين لا يبلغ.[106]

كذا في **المحيط**.[107]

**أقول**: وفيه كلام، وهو أنه لا وجه للحصر في الموضعين المذكورين؛ لأنه يبلغ بالتعزير غايته في قذف العبد ونحوه كما ذكرناه آنفًا مما لا يوجد فيه /[١٠و] شرائطُ الإحصان بالزنا كما صرح به آنفًا، فليتأمل.

## [الفصل الرابع عشر: ضم الحبس إلى الضرب]

«**وصح حبسه** مع ضربه».[108] «وذلك بأن يري أنّ أكثر الضرب في التعزير -وهو تسعة وثلاثون- لا ينْزَجِر بها أو هو في شك من انزجاره بها يَضُم إليه الحبسَ؛ لأن الحبس صَلُحَ تعزيرًا بانفراده. وقد ورد الشرعُ بالحبس في الجملة؛ لأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم حبس رجلًا للتعزير.[109] حتى لو رأى الإمامُ أن لا يضربَه ويحبسَه أيامًا عقوبةً فعل، ذكره في الفتاوى وغيرها».[110]

قال في **الهداية**: «وإن رأى الإمام أن يضم إلى الضرب في التعزير الحبسَ فَعَل؛ لأن الحبس صلح تعزيرًا، ولهذا لم يشرع الحبس بتهمة».[111] [**قال ابن الهمام**]:

[أي: لم يشرع بتهمة][112] ما يوجب التعزير، حتى لو ادَّعى رجل على آخر شَتِيمةً فاحشةً أو أنه ضربه وأقام شهودًا لا يُحْبَس إلى أن يسأل عن الشهود؛ لأنه إذا عُدِّلتْ الشهود كان الحبس تمامَ موجَب ما شهدوا به. فلو حبس قبْلَه لزم إعطاء حكم السبب له قبل ثبوته بخلاف الحد؛ لأنه إذا شهدوا بما يوجبه ولم يُعَدِّلوا حبس؛ لأنه إذا ثبت سببه بالتعديل كان الواجب به شيئًا آخر غير الحبس، فيحبس تعزيرًا للتهمة.[113]

## [الفصل الخامس عشر: كيفية شدة الضرب في التعزير]

**وضربه أشد**؛ «لأنه جرى فيه التخفيف من حيث العدد، فلا يخفف من حيث الوصف لئلا يؤدي إلى فوت المقصود من الانزجار. ولهذا لا يخفف من /[١٠ظ] حيث التفريق على الأعضاء لجريان التخفيف فيه من حيث العدد».[114] «وفي **المحيط**: "قال محمد: التعزير أشد الضرب"[115] يريد أن في التعزير يضرب أشد ما يضرب في سائر الحدود. وفي **شرح الطحاوي**: «الشدة هي الجمع على عضو واحد»[116] كذا في **الفتاوى التاتارخانية**.[117]

---

103 **الفتاوى الظهيرية** لظهير الدين البخاري، ١٨٩ظ.
104 ش: بالتقدير. التصحيح من **المحيط البرهاني** المطبوعة.
105 لم أجده في **الأصل**.
106 التعزير غاياته. «**منه**». | **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٢/٦-٤٠٣.
107 **المحيط البرهاني** لبرهان الدين البخاري، ٤٨٠/٦.
108 من **درر الحكام** لمنلا خسرو، ٧٥/٢.
109 معظم الروايات في هذه الباب أنّ النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلًا للتهمة. انظر: **المصنف** لعبد الرزاق، ٣٠٦/٨ (١٥٣١٣).
110 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥٠/٥.
111 **الهداية** للمرغيناني، ٣٦١/٢.
112 إضافة من **فتح القدير** المطبوع.
113 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥٠/٥-٣٥١.
114 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥١/٥.
115 **المحيط البرهاني**، لبرهان الدين البخاري، ٤٨٢/٦.
116 **شرح مختصر الطحاوي** لعلي بن محمد الإسبيجابي، ١٤٣٨/٤.
117 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤١٠/٦.

قال ابن الهمام في شرحه **للهداية**:

وذكر في **المحيط:** «أن محمدًا ذكر في حدود **الأصل:**[118] "أن التعزير يُفَرَّقُ على الأعضاء." وذكر في أشربة **الأصل**: يُضْرَب التعزيرُ في موضع واحد، وليس في المسألة روايتان، بل موضوعُ ما ذكر في الحدود إذا وجب تبليغُ التعزير إلى أقصى غاياته بأن أصاب من الأجنبية كلُّ محرم غير الجماع أو أخذ السارق بعد ما جمع المتاع قبل الإخراج. وإذا بلغ غاية التعزير فُرِّقَ على الأعْضاء وإلا أفسد العُضْوَ لمُوالاة الضرب الشديد الكثير عليه. وموضوعُ ما في الأشربة أنه يُعَزَّرُ أدنى التعزير كثلاثة ونحوها. وإذا حُدَّ عددًا يسيرًا فالإقامة في موضع واحد لا تُفْسِده».[119] وتفريقها أيضًا لا يحصل منه مقصود الانزجار، فيجمع في محل واحد. وعلى هذا، فمعنى شدة الضرب قوَّتُه لا جمْعُه في عضْو واحد كما قيل؛ إذ صح أنه لا يجمع في عضْو واحد مطلقًا.[120]

وذكر الزيلعي: «روي عن أبي يوسف أنه يَضرب في التعزير الظهرَ والأَلْيةَ فقط».[121]

**ثم للزنا،** أي ثم /[١١و] حدُّ الزنا يلي التعزيرَ في الشدة؛ لأنه ثابت بالكتاب، وأعظمُ جناية حتى شُرِع فيه الرجْمُ، وهو إتْلَاف النفس بالكلية. وكذا يؤدي إلى قتْل النفس بأن يَتَخلَّق منه ولد ليس له أب يُرَبِّيه فيَهْلِكُ. روي في السنن: «عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قلت: يا رسولَ الله! أيُّ ذنبٍ أعظمُ؟ قال: أن تجعل لله نِدًّا وهو خلَقَك. قال: ثم أي؟ قال: أن تقْتُل ولدَك خشْية أن يأكل معك. ثم أي؟ قال: أن تَزْني حَلِيلَةَ جارك. قال: وأنزل[122] تصديق قول النبي عليه السلام: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان، ٦٨/٢٥] الأية».[123] وذكر في **التقرير**؛[124] لأن جناية[125] الزنا أعظم؛ لأن حرمته لا ينكشف بحال، ولهذا كان الزنا حرامًا في كل الأدْيان.

**ثم للشُّرْب ثم للقذف؛** «لأن جناية الشرب مقْطوع بها بمُشاهَدَة الشرب والإحْضار إلى الحاكم مع الرَّائِحَة. وجناية القذف غير مقطوعٍ بها لاحتمال أن يكون القاذف صادقًا فيه. وعجْزُه عن إقامة البيِّنة لا يدل على عِفَّة المقذوف فلم يتيقن كذبه؛ [و]لأن حدَّ القذف جرى فيه تغليظٌ من حيث ردُّ الشهادة على التأبيد، فتخفيف الضرب لا يؤدي إلى فوات المقصود؛ ولأن الشارب قَلَّمَا يخْلوا عن القذف فيكون جامعًا بين الجِنايتيْن».[126]

وعند أحمد أشد الضرب حد الزنا ثم حد القذف ثم التعزير. وقال مالك: الكل سواء؛ لأن المقصود من الكل واحد.

ثم ذكر في **المبسوط**: «أنه يجرد ويعزر في إزار واحد».[127] وفي **فتاوى قاضي خان:** «يضرب التعزير قائمًا عليه ثيابه، وينزع الحَشْوُ والفَرْوُ. ولا يمد في التعزير».[128] **وقيل**: يمد، «المد أن يلقى على الأرض كما يفعل في زماننا. **وقيل**: أن يمد السوط بأن يرفعه /[١١ظ] الضارب فوق رأسه. **وقيل**: أن يمده بعد وقوعه على جسد المضروب على الجسد. وفيه زيادة ألم، وقد يفضي إلى الجرح، وكل ذلك لا يفعل».[129] وفي الحدود لزم المد.

## [الفصل السادس عشر: بعض ألفاظ القذف والشتم التي توجب التعزير]

**وعُزِّرَ بقذْف مملوك** أو **كافرٍ** بالزنا «بالإجْماع إلا على قولِ داوُد في العبْد فإنه يُحَدُّ به وقولِ ابن المُسَيِّب في الذِّمِّيّة التي لها ولدٌ مُسْلِمٌ قال: يُحَدُّ به. وإنما عزر لأنه جناية قذف، وقد امتنع وجوب الحد على القاذف لفقد الإحصان، فوجب التعزير»[130] لأنه ارْتَكب جريمةً وليس فيه مُقدَّرٌ فيُعزَّر؛ **ومسلمٍ** بـ"يا فاسق"، وهو ليس بفاسق أو ابن فاسق. الفِسْق والفُجور:

---

118 لم أجد هذه العبارة في **الأصل**.
119 **المحيط البرهاني** لبرهان الدين البخاري، ٤٨٣/٦.
120 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥١/٥.
121 **تبيين الحقائق** للزيلعي، ٢١٠/٣.
122 ش: وأول. | **سنن أبي داود**، ٦١٧/٣-٦١٨ (٢٣١٠).
123 ش - روي في السنن ... الأية، [صحّ في الهامش].
124 شرح **لصدر الشريعة** ألفه كمال الدين الأسود. **«منه»**. | **التقرير** لكمال الدين الأسود، و: ٣٦٦ظ.
125 ش: جانية.
126 من **تبيين الحقائق** للزيلعي، ٢١٠/٣-٢١١.
127 **المبسوط** للسرخسي، ٧١/٩.
128 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٦/٣. | **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٥٢/٥.
129 **من فتح القدير** لابن الهمام، ٢٣٢/٥-٢٣٣.
130 **من فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٦/٥-٣٤٧.

الخروجُ من طاعة الله تعالى.[131]

«هكذا مطلقًا في **فتاوى قاضي خان**،[132] وذكره الناطفي[133] وقيد بما إذا قاله لرجل صالح. أما لو قال لفاسق: "يا فاسق!" أو لِلِصّ: "يا لِصّ!" أو للفاجر: "يا فاجر!" لا شيء عليه. وتعليلُ صاحب **الهداية** يفيد ذلك، وهو: أنه أذاه بما أُلْحِق به من الشَيْن، فإن ذلك إنما يكون فيمن لم يُعْلم اتّصافُه بهذه؛ أما من عُلِم، فإن الشَيْن قد أَلْحَقه هو بنفسه قبل قول القائل»، كذا ذكره ابن الهمام في شرحه **للهداية**.[134]

**أقول**: ينبغي على هذا أن لا يعزَّر بـ"يا زاني"، و"يا شارب الخمر"، و"يا لوطي" وأمثالها إذا اتُّصِف بذلك الفعل ولا تصريح به. والفرق تكلُّفٌ كما لا يخفى.

**يا كافر**: وفي **الفتاوى التاتارخانية:** «قال بعضهم: /[١٢و] من قال لآخر: يا كافر! لا يجب التعزير ما لم يقل: "يا كافر بالله"؛ لأن الله سبحانه وتعالى[135] سَمَّى المؤمنَ كافرًا بالطاغوت، قال تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾ [البقرة، ٢٥٦/٢] فيكون محتملًا».[136] فعلى هذا المعنى يكون "الكافرُ" بمعنى "المُنْكِر".

**يا خبيث**: وهو ضد الطَّيِّب، أي رجل خَدَّاع رَدِيء،[137] "يا سارق"، "يا فاجر"، "يا مُخَنَّث" مِنْ خَنَّثَه فَتَخَنَّثَ، أي عَطَفَه فَتَعَطَّف،[138] "يا خائن"، "يا لوطي". في **"يا لوطي"** سُئل عن نيّته: إن أراد أنه من قوم لوط لا شيء عليه؛ لأنه نسبه إلى نبيٍّ من أنبياء الله تعالى، فلا يكون هذا اللفظ صريحًا في القذف. وإن أراد أنه يَعْمل عملَهم إما فاعلًا أو مفْعولًا[139] عُزِّر على قول أبي حنيفة، وبه قال قتادة وعطاء.[140] وعندهما يحد، وكذا عند أحمد ومالك والشافعي والحسن والنخعي والزهري وأبي ثور؛ لأنه قذف بما يوجب الحد كما لو قذفه بالزنا.[141] والصحيح أنه يعزر إن كان في غضبٍ قال ابن الهمام في شرحه **للهداية:** «قلت: أو هَزْلٍ ممّنْ[142] تَعَوَّدَ بالهزل بالقبيح، ولو قذفه بإتيانِ ميتة أو بهيمة عُزِّر».[143] وكذا لو قال: "يا مَقْبوح"، "يا من يعمل عملَ قومِ لوط".

## [الفصل السابع عشر: اللواطة وما يتعلق بها]

ومن أتى في دُبُرٍ فعليه التعزيرُ عند أبي حنيفة، وعندهما لزم الحد كما في الزنا. **فالتفصيل**: أنّ الدُّبُر إن كان دبرَ المرأة: فإن كانت المرأة أَجْنَبِيَّة فعليه الحد بلا خلاف؛ وإن كانت منْكوحتَه أو أَمَتَه فلا حدَّ عليه بلا خلاف. قال عمّي حسن الفناري:[144] «لأن المِلْك يقتضي إطلاقَ الانتفاع، فأوْرَث شُبْهةً في الفعل». وفي **الزاهدي**:

> والمَحْكِيّ في الزَّوْجة والأَمَة عن نافع ومالك بن أنس وابن القرطبي ورواية عن ابن عمر وبعض أصحاب /[١٢ظ] الشافعي، وفيه آثار وتستحل بتأويل القرآن وهو مذهب الشيعة والإمامية. وعن ابن القرطبي أنه سمع الشافعيَّ يقول: ما صح عن النبي عليه السلام في تحريمه ولا في تحليله شيء، والقياس أنه حلال. وعن مالك: ما أدركْتُ أحدًا يُقْتَدى به في ديني يشك أنه حلال.[145]

---

131 ش - الفسق والفجور الخروج من طاعة الله تعالى، [صحّ في الهامش].
132 ش: وفي **فتاوى قاضي خان**. لكن لم أجد في **فتاوى قاضي خان** ما نقله المؤلف منه. عبارة ابن الهمام كما أثبته من **فتح القدير**.
133 انظر: **الأجناس** للناطفي، ٤٠١/١.
134 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٧/٥.
135 ش- لأن الله سبحانه وتعالى ، [صحّ في الهامش].
136 **من الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٩/٦.
137 ش - وهو ضد الطيب، أي رجل خداع رديّ، [صحّ في الهامش].
138 ش - من خنثه فتخنث، أي عطفه فتعطف، [صحّ في الهامش].
139 ش - إما فاعلًا أو مفعولًا، [صحّ في الهامش].
140 ش - وبه قال قتادة وعطاء، [صحّ في الهامش].
141 ش - وكذا عند أحمد ومالك والشافعي والحسن والنخعي والزهري وأبي ثور؛ لأنه قذف بما يوجب الحد كما لو قذفه بالزنا، [صحّ في الهامش].
142 ش: من. التصحيح من **فتح القدير** المطبوع.
143 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٧/٥.
144 المقصود به عمّه الكبير حسن بن محمد شاه بن محمد الفناري، صاحب الحاشية على **التلويح** و**المطول** و**شرح المواقف**. انظر: **الشقائق النعمانية** لطاشْكبري زَادَه، ١١٤-١١٥.
145 **المجتبى** للزاهدي، ٤٩٣/٤-٤٩٤.

قال العيني في شرحه **للهداية**:

فروى النسائي في **سننه الكبرى** من طريق مالك قال: «أشهد على ربيعة لحدثني عن سعيد بن يسار أنه سأل ابن عمر عن ذلك. فقال: لا بأس به».[146] وروى الثعلبي في **تفسيره** من رواية عطاف بن موسى عن عبد الله بن الحسن عن أبيه أنه حكى عن مالك إباحة ذلك، وأنكره أصحابه.[147] وأما القائلون بتحريمه من الصحابة: فعلي بن أبي طالب وابن عباس وأبو هريرة وأبو الدَّرْداء وابن مسعود، ولم يختلف فيه أحدٌ من الصحابة إلا ابن عمر، ومن التابعين إلا نافع.[148]

قال الولى كمال الدين الأسود في شرحه **لصدر الشريعة**: «اللواطة مع مملوكه ومملوكته أو امرأته حرام، لو استحله لا يكفر»، انتهى.

**[قال مصنفك في شرح الوقاية]:**

وإن كان الدُّبُر دبرَ صبي: فإن كان ذلك الصبيُّ عبدَه فلا حد عليه[149] بلا خلاف. لكن ذكر في **غاية البيان**: والغُلام المملوك كغير المملوك على الأصحّ؛[150] وإن كان ذلك الصبيّ غيرَ مملوك له فقد اختلفوا فيه: **[١]** فعن بعض أصحابه -وعليه أبو بكر الصديق- أنهما يُحْرَقان بالنار. **[٢]** وعن عليّ: إن كان غيرَ محصنيْن يُجلَّدان، وإن كان محصنيْن يُرْجَمان. **[٣]** وعن ابن الزُبَيْر أنهما يُحْبَسان في أُنْتَن المواضع حتى يموت كلاهما. **[٤]** وعن ابن عباس يُرْمَيان على المواضع يُتَّبَعان بالحجارة. وهذه المسائل بهذا التفصيل مذكورة في **الفتاوى الظَّهِيرِيّة**[151] وفي **النِّهاية**[152] وفي **الكافي**[153] وفي **فتاوى تاتارخان**[154] وفي شرح المُصَنِّفَك **للوَقاية** وفي شرح ابن الهمام **للهداية**.[155] ثم إنهم اختلفوا في ذلك بأنه هل يكون اللواطة في الجنة أم لا؟ وفي **النهاية**: هذا مبني على أصل، وهو: أنّ كل حرام في الدنيا /[١٣و] حُرْمَتُه ثابتة عقلًا وسمعًا فهو لا يكون في الجنة؛ وكل حرام حُرْمَتُه بالسمع فقط دون العقل مباح في الجنة.[156] ثم قال في **النهاية** وفي **الفتاوى التاتارخانية** وفي شرح المُصَنِّفَك **للوقاية**:[157] والصحيح أنّ اللواطة لا يكون في الجنة؛ لأن الله تعالى اسْتَبْعَد ذلك واسْتَقْذَره واسْتَقْبَحه، فقال: ﴿مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف، ٨٠/٧] وسماه خَبيثًا بقوله: ﴿كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأنبياء، ٤٠/٢١]، والجنة مُنَزَّهَة عن الخبائث. ومثله صرح الإمام التمرتاشي في شرحه **للجامع الصغير**.[158]

وكذا صرح ابن الهمام في شرحه **للهداية**: «ولهما: أنه في معنى الزنا، أي في المعنى الذي يتعلق به الحدُّ من كل وجْه؛[159] لأنه قضاء الشهْوَة في محلٍّ مُشْتَهًى على وجه الكمال لمُجرَّد قصد سَفْح الماء»؛[160] «إذ المحل إنما يصير مُشْتَهًى باللِّين والحرارة، وذلك لا يختلف بين القُبُل والدُّبُر».[161] وقولنا: "على وجه الكمال" احتراز عن البهيمة؛ لأن فرجها تَنْفِر عنها الطِّباعُ السليمةُ، فلم يكن مُشْتَهًى على سبيل الكمال.[162]

**ولهما** قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت، ٢٩/٢٨] بيانه: أنّ الله تعالى سَمَّى هذا العمل فاحشة، فكان حكمه حكمَ الزنا، فيجب على اللوطي ما يجب على الزاني؛ ولأن الغسل يجب على الفاعل والمفعول به بمجرد الإيلاج وإن لم يوجد الإنزال، نص عليه في **الزيادات**، وكان بمعنى الجماع في الغسل، كان في معناه

---

146 **السنن الكبرى** للنسائي، ١٩٠/٨ (٨٩٣٠).
147 انظر: **الكشف والبيان** للثعلبي، ٩٧/٦-١٠٠.
148 ش - قال العيني ... ومن التابعين إلا نافع، [صحّ في الهامش]. | **البناية** للعيني، ٣٠٨/٦.
149 ش - عليه، [صحّ في الهامش].
150 ش - لكن ذكر في غاية البيان والغلام المملوك كغير الملوك على الأصح، [صحّ في الهامش]. | هذه العبارة زيادة من المؤلف في شرح المصنفك. انظر: **غاية البيان** للأتقاني، ٤٣٣/٧.
151 **الفتاوى الظهيرية** لظهير الدين البخاري، ١٨٤ظ.
152 **النهاية** للسغناقي، ٣٣٤/٥-٣٣٥.
153 **الكافي** لحافظ الدين النسفي، ٢٢٥/٥.
154 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٣٢٦/٦.
155 قوله "وفي شرح المُصَنِّفَك للوَقاية وفي شرح ابن الهمام للهداية" زيادة من المؤلف في متن المصنفك. | **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٥/٥.
156 في عبارة **النهاية** تفاوت يسير. النظر: **النهاية** للسغناقي، ٣٣٤/٥.
157 قوله "وفي شرح المُصَنِّفَك للوَقاية" زيادة من المؤلف في متن المصنفك.
158 **شرح الجامع الصغير** للتمرتاشي، ٢١٠ظ. | **شرح الوقاية** لمصنفك، ٦و.
159 ش - أي في المعنى الذي يتعلق به الحد من كل وجه، [صحّ في الهامش].
160 **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٣/٥.
161 **البناية** للعيني، ٣٠٩/٦.
162 ش - وقولنا: على وجه الكمال احتراز عن البهيمة؛ لأن فرجها تنفر عنها الطباع السليمة، فلم يكن مشتهى على سبيل الكمال ، صح هماش.

في وجوب الغسل أيضًا.[163]

وفي **معراج الدراية**: «حتى يلزم الغسلُ بنفس الإيلاج كما في القُبُل. ويرغب العقلاءُ فيه كما يرغبون في القبل،[164] بل الاشْتِهاء والرغْبَة في الدبر أبلغ؛ لأنه لا يُتوهَّم حدوثُ الولد».[165] وفي شرح ابن الهمام **للهداية**: «بل اللواطة أبلغ حرمة وتضْيِيعًا للماء؛ لأن الحرمة قد تنكشف في الزنا بالعَقْد وهو يُتوهَّم الولدُ فيه بخلاف اللواطة، فيثبت حكم الزنا له بدلالة نص حد الزنا /[١٣ظ] -يؤيده قوله عليه السلام: "إذا أتى الرجلا الرجل فهما زانيان"-[166] لا بالقياس»؛[167] لأن القياس لا يدخل فيما يدرأ بالشبهات.

**ولأبي حنيفة**: أنه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجَبه على ما مر آنفًا، مع علمهم حكمَ الزنا، والحدود لا يثبت بالاختلاف ولا بخبر الواحد. وكذا عند أهل اللغة لا يُسمَّى هذا زنًا، وإنما يُسَمُّونه لواطة، قال الشاعر:

من كَفِّ ذاتِ حِرٍّ في زيِّ ذي ذَكَرٍ  لها مُجبَّان لوطِيٌّ وزُنّاء[168]

وإفرادُ كل واحد منهما بالاسم يدلُّ على تغايُرهما. ولا يمكن إلحاقُه بالزنا بطريق الدلالة؛ لأن شرط الدلالة أن يكون مثلًا له، واللواطة ليست بمثلٍ للزنا؛ لأن في اللواطة قصورًا دون الزنا، ألا ترى أنّ الداعي في الزنا من الجانِبيْن ويؤدي إلى اشْتِباه النّسب،[169] وإفسادِ الفِراش، وإهلاكِ النفس باعتبار أنه يُفْضي إلى ولدٍ ليس له أبٌ يقوم بتَرْبِيته وشَفْقته، والأم بمُفْردها عاجزة عنه، فيكون هالكًا، وليس شيء من هذه الأشياء بموجود في اللواطة. ولأن الوطْء في القُبُل مرة يجب به الحدُّ ومرة يجب به المهرُ، وباللواطة لا يجب المهرُ أصلًا، فينبغي أن لا يجب الحدُّ أيضًا؛[170] وهي أَنْدَرُ وقوعًا لانْعِدام الداعي من الجانِبيْن على الاسْتِمْرار، بخلاف الزنا لتَحقُّقه من الجانِبيْن فيه على وجه الاسْتِمْرار /[١٤و] لنَدْرَة وقوع الزنا بصَبِيَّة لا تُشْتَهَى أصلًا؛ إذ قَلَّما يكون ذلك. قال ابن الهمام في شرحه **للهداية**: «ولا عبْرَة بأَوْكَدِيَّة الحُرْمة في ثبوت عيْن موجب الآخر، ولذا لا يُحدُّ بشرب البوْل المُجْمَع على نَجاسته، ويُحدُّ بشرْب الخَمْر، فيلزم من هذا أن لا يَثْبت الحدُّ بطريق الدلالة إلا إذا كان في المُساوي من كلِّ وجه دونَ الأعْلى؛ بل ذلك قد يكون له زاجرٌ أقْوى».[171]

وقال الزيلعي: «وسَفْح الماء ليس بمَحْظور، ألا ترى أنه يجوز العَزْل في المملوكة، وكذا في المنكوحة برضاها».[172]

[قال ابن الهمام في شرحه **للهداية**]:

وأما تخريجُ ما عن الصحابة: فروى البيهقي في **شعب الإيمان** من طريق ابن أبي الدنيا: «حدثنا عبد العُزَيْز بن أبي حازم، عن داود بن بكر، عن محمد بن المُنْكَدِر: أنّ خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر أنه وجد رجلًا في بعض نَواحِي العرب يُنْكَح كما تُنْكَح المرأةُ، فجمع أبو بكر الصحابة فسألهم واستشارهم فيه.[173] فكان من أَشَدّهم في ذلك قولًا علي وعمر[174] رضي الله عنه قالا: "هذا ذَنْبٌ لم يَعْصِ به إلا أمة واحدة صنع اللهُ بها ما علِمْتُمْ، نرى أن نُحرّقَه بالنار"، فاجتمع رأي الصحابة على ذلك».[175]

---

163 ش - ولهما قوله تعالى ... كان في معناه في وجوب الغسل أيضًا، [صحّ في الهامش].

164 فيكون زنا، فيعمل بموجَبته. **«منه».**

165 **معراج الدراية** للكاكي، ٤٧/٥.

166 **السنن الكبرى** للبيهقي، ٢٢١/١٧ (١٧١١٥).

167 **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٤/٥.

168 **ديوان** أبي نواس، ٦.

169 فنعني به اشتباه النسب بناء على الدعوى؛ لأن كل زان يدعي الولد أنه منه، فيؤدي إلى التقاتل التخصاصم بين القبائل ولم يوجد هذا المعنى في اللواطة؛ لأنه لا ولد ثمة ولا نسب، فلم تكن في معنى الزنا. **«منه».**

170 ش - ولأن الوطء في القبل مرة يجب به الحد ومرة يجب به المهر. وباللواطة لا يجب المهر أصلًا فينبغي أن لا يجب الحد أيضًا، [صحّ في الهامش].

171 **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٤/٥.

172 ش - وقال الزيلعي: وسفح الماء ليس بمحظور، ألا ترى أنه يجوز العزل في المملوكة، وكذا في المنكوحة برضاها، [صحّ في الهامش]. | **تبيين الحقائق** للزيلعي، ١٨١/٣.

173 ش - واستشارهم فيه، [صحّ في الهامش].

174 ش - وعمر، [صحّ في الهامش].

175 **شعب الإيمان** للبيهقي، ٤٥٧/٤ (٥٣٨٩). | **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٤/٥.

قال ابن العز في شرحه **للهداية**:

إن اللِّواطة إن لم يكن في معنى الزنا من هذا الوجه ففيها[176] خِصالٌ من القبح تَرْبُو[177] على الزنا من وجوه، **منها**: / [١٤ظ] أنّ بعض الفَسَقَة يستَغْني به عن النساء، بل يُفضِّله على إتيان النساء مَخافَةً من مجيء الولد، فيفوت بسبب ذلك التناسُلُ المطلوبُ من التناكُح، ويفوت التحْصينُ المطلوبُ منه أيضًا، فيُفْضي إلى استِغْناء المرأة بالمرأة كما استَغْنى الرجلُ بالرجل. **ومنها:** أنّ الداعي لمَّا لم يكن في اللواط من الجانبين فقد يفضي إلى أنّ المفعول به يَعْمَل على قتْل الفاعل أو على إلحاق الضرر بكلّ طريق يَقْدِر عليه، وذلك لتنفّر طبْعه عن رؤيَتِه[178]، وينشأ من قتْله إياه التقاتُلُ والعداوةُ والبَغْضاء الذي هو أَرْدى وجوهِ الفساد؛ لأنه لمَّا لم يكن له داع إلى الفعل، فمُطاوَعَتُه له إما لِما يُعْطيه من السُحْت أو لخَوْفه منه أو نحو ذلك، فكان هذا الفعل أولى بشرع الزاجر من الزنا. **منها**: أنّ النُّطْفة الخَبيثَةَ إذا حصلت[179] عند المفعول به أفْسدتْه وغيرتْ طباعه إن لم يَتداركْه اللهُ برحمته، وإلا[180] فَسد فسادًا لا يُرْجَى له بعده إصلاح، ولهذا يقال: لا يشتري هذه البِضاعة إلا مَنْ باعها، أي مَنْ فعَل به في حال صِغَره فعل هو بغيْره في حال كبره، ومال بطبعه إلى ذلك الفِعْل القَبيح. **ومنها**: أن النُّفوس الخَبيثَةَ المُتَعَدِّيَةَ حدودَ الله أَقْوى الدواعي إلى ذلك، فالحدُّ فيه /[١٥و] أولى من الحدِّ في الزنا، وهذا يُعْلم من أَشْعارهم: فإن فيها ما يدلُّ على ما انْطَقَتْ[181] عليه ضمائرُهم الفاسدةُ من تفْضيلهم إياه على الوطْء في القُبُل، ولهذا رأى كثير من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم أنّ حدَّه الرجْمُ مطلقًا، بل أكثرهم على ذلك.[182]

وذكر في **تفسير النيسابوري**:

وُجوهُ القُبْح في اللواطة كثيرة، **منها**: أنّ أكثرَ الناس يَحْتَرزون فيه عن الولد؛ لأن الولد يحمل المرْءَ على طلب المال وإتْعابِ النفس في وجوه المكاسِب، إلا أنه تعالى جعلَ الوِقاع سببًا لحُصول اللَّذَّة العظيمة حتى إنَّ الإنسانَ يطلب تلك اللذَّةَ ويقدم على الوَقاع، وحينئذ يَحْصل الولدُ شاء أم أبى، وبهذا الطريق يبْقى النسلُ ولا ينْقطِعُ النَّوْعُ. فوضعُ اللَّذَّة في الوقاع يُشْبِه وضعَ الشيء الذي يشْتَهيه الحيوانُ في السَّفْح، والغرضُ إبقاءُ النوع الإنساني الذي هو أَشْرَفُ الأنواع. فكل لذة لا تُؤَدّي إلى هذا الغَرض وجب الحكمُ بتَحْريمها لِما فيه من ضِياع البَذْر ولزوم خلاف الحكمة. **ومنها**: أنّ الذُّكُورَة مَظِنَّة الفعل والأُنوثَة مَظِنَّة الانْفعال، فانْعِكاسُ القضية يكون خروجًا عن مُقْتَضَى الطبيعة والحِكْمة. **ومنها**: أنّ الاشتغال بمَحْض الشهْوَة تَشْبُهُ بالبهائم وخروجٌ عن الغَريزَة الإنْسانية. **ومنها**: أنه تعالى أوْدَع في الرحم قوّةً جاذِبةً للمَنيّ بحيث لا يبقى شيءٌ منه في مَجاريه وأَوْعِيَته. أما إذا وقع الذكر فإنه يبقى شيء من أواخِر المَنِيّ في المجاري، فيَعْفَن ويَفْسُد ويتولد منه العِلَلُ والأَوْرامُ في الأسافل، كما يَشْهَد به القوانينُ الطبية، انتهى كلامه.[183]

وفي **الفتاوى التاتارخانية**:

حُكي أنّ واحدًا من العلماء مات، فرآه راءٍ في المنام وقد اسْوَدَّ وجهُه، فسُئِل عن ذلك فقال: رأيت غُلامًا في موضع كذا، فنظرْتُ إليه فاحْتَرَق وجْهي في النار. وروي في الأخبار: أنّ واحدًا من العُبَّاد رُئِيَ في المنام فقيل له: "ما فعل اللّٰه بك؟" فقال: "كل ذنْبٍ استَغفرْتُ منه غفَر لي، إلا ذنبًا استَحْيَيْتُ أن أستغفر اللهَ، فعُذِّبْتُ بذلك الذنْب". فقيل: "وما هو؟" قال: "نظرْتُ إلى غلامٍ بشَهْوَةٍ". قال القاضي: سمعت الإمامَ يقول: "إن مع كل امْرَأة شيطانيْن، ومع الغلام ثمانية عشر شيطانًا"، انتهى.[184]

قال صدر الشريعة: «فعند أبي حنيفة يعزر بأمثال هذه الأمور»[185] من الإحراق وهدم الجدار والتنكيس من مكان مرتفع كما مر، كذا في **الهداية**.[186]

176 ش - ففيها، [صحّ في الهامش].
177 من الربا وهو الزيادة. **«منه».**
178 ش - أو على إلحاق الضرر بكل طريق يقدر عليه وذلك لتنفر طبعه عن رؤيته، [صحّ في الهامش].
179 في المطبوع: حصدت.
180 استثناء من الرحم، أي: وإن لم يترحم فسد. **«منه».**
181 في المطبوع: انطوت.
182 **التنبيه على مشكلات الهداية**، لابن أبي العز، ١٥٧/٤-١٥٨.
183 **غرائب القرآن** لنظام الدين النيسابوري، ٢٧٩/٣.
184 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٩٨/١٨.
185 **شرح الوقاية** لصدر الشريعة، ٢٠٤/٣.
186 انظر: **الهداية** للمرغيناني، ٣٤٦/٢.

قال يعقوب في حاشيته على **صدر الشريعة**: «أقول:[187] إنّ هذه الأمور قَتْل وليس بتعزير كما لا يخفى؛ بل الواجب عنده التعزير الشرعي، فليتأمل».[188]

**أقول**: يُرى منه أنّ اللِّواطة أشدُّ من الزنا حُرْمةً ولا يعلم معنى التعزير؟ **الجواب**: أنّ الإشارة في قوله "هذه الأمور" تجوز أن ترْجع إلى ما ذُكر من أقوال الصحابة، وأن ترجع إلى ما مرَّ من الأشياء التي نُفِيَ فيها الحدُّ. فإن أُريد الأوَّلُ يُحْمل معْنى التعزير على اللُّغَوي، وهو الزَجْر والرَدْع، وعلى منْ اعْتادَ فعْلَ اللِّواطة فإنه يجوز للإمام قتلُه إذا اعْتاده على ما صرح به في **الكفاية**[189] **والكافي**[190] وغيرها. وإن أُريد الثاني حُمِل معنى التعزير على الاصطلاحي، وهو تأْديبٌ دون الحدِّ وعلى من لم يعْتَدْ. وشدةُ الحُرْمة لا تَسْتَدْعي لزومَ الحد كما في شرب البول؛ بل المُقْتضي لشرعِيَّة الحد مَعْصيةٌ فيها فسادٌ تميل غالبُ النفوس إليها بطَبْعها، فتَوَفَّر دَواعيها كما في الزنا؛ فإن ميْل النفس إليه من الجانِبيْن غالب. وكما في شرب الخمر؛ بخلاف اللواطة، فإن غالب النفوس من جهة الانفعال تنفر منه؛ وبخلاف البول على ما لا يخفى. وقد حُقِّقت في شروح **الهداية**:[191]

/[١٥ظ] قال ابن الهمام في شرحه **للهداية**:

وعند الشافعي يُقْتَلان في قول. وَجْه القتل ما «روى عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة من حديث ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من وجدتموه يعمل عملَ قوم لوط فاقتلوا الفاعلَ والمفعولَ به"».[192] قال الترمذي: «إنما يُعْرف هذا من حديث ابن عباس عنه عليه السلام من هذا الوجه. ورواه محمد بن إسحاق عن عمرو بن أبي عمرو فقال: "ملعونٌ مَنْ عمِل عمَلَ قوْمِ لوط"، ولم يذكر فيه القَتْلَ. وروي عن عاصم بن عمرو عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام قال: "اقْتلوا الفاعلَ والمفعولَ به". وفي إسناده مَقال، ولا يُعْلَم أحد رواه عن سُهَيْل بن أبي صالح غير عاصم بن عمر العُمري».[193]

قال في **معراج الدراية**:

وأما الحديث فمجازٌ يُراد به في حق الإثْم بدليل اختلاف الصحابة. وما رواه الشافعي [محمول][194] على أنه قاله في فاعل اعتاد ذلك، ومن اعتاد ذلك يُقْتل سياسة عندنا. قال يحيى بن مَعِين: إنّ راويَ حديث ابن عباس عاصم بن عمر وعمر بن أبي عمرو، وهما ضعيفان، واسم أبي عمرو ميسرة. قال البخاري: «أبو عمرو صدوق، لكنه روى عن عكرمة مناكير».[195] أو يحمل على المُسْتَحِلّ، فإنه يصير مُرْتَدًّا، يُقْتل لذلك عندنا.[196]

/[١٦و] قال المولى المصنفك في شرحه **للوقاية**:

ولا يَغُرَّنَّكَ قوْلُهم في القِّن "إنه لاحدَّ عليه بلا خلاف": إن تزعمْ أنّ له مَظِنّة للجواز فإنه ليس كما تَزْعم؛ بل هو مِنْي على سرّ ففُهيّ إفشاؤه منْهي. وأبْعد عن ذلك ما ذكره تاتارخان في **فتاواه** في كتاب الأيْمان نَقْلًا عن **عيون المسائل** فقال: «امرأة اتهمتْ زوجهَا[197] بالغِلْمان، فحلَّفتْه أن لا يأتي حرامًا، فقبّل غلامًا له أو لمسه بشهوة لا يحنث. ولو جامعه فيما دون الفرج يَحْنث وإن لم يَنْزل. وقيل: ينبغي أن لا يَحْنث؛ لأن مثل هذا الأفعال مع غلامه مباح عند مالك، فتمكنت الشبهةُ فيه، ولا يَتَمَحَضُ الفعْلُ حرامًا. واليمين منعقدة على الحرام مطلقًا».[198] هذه عبارته، والعَجَبُ من أمثال هؤلاء الفقهاء، إنهم يذكرون أمثال هذه الأشياء، فإن في ذلك سببًا لجُرْأة الفُسَّاق والجُهَلاء. والله أعلم بحقائق الأشياء.[199]

وفي **فتاوى قاضيخان:** «ويُعزَّر المفْعول به إن كان بالغًا عند أبي حنيفة، وإن كان صبِيًّا لا يُعزَّر عنده».[200]

---

187 ش - قال يعقوب في حاشيته على صدر الشريعة: أقول، [صحّ في الهامش].
188 **حاشية على صدر الشريعة** ليعقوب باشا، ١٥٥و.
189 **الكفاية** للكرلاني، ٣٧/٤.
190 **الكافي** لحافظ الدين النسفي، ٢٢٦/٥.
191 ش - أقول: يرى منه ... وقد حققت في شروح الهداية، [صحّ في الهامش].
192 **المسند** لأحمد بن حنبل، ٤٦٤/٤ (٢٧٣١).
193 **سنن الترمذي**، ٥٧/٤ (١٤٥٦). | **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٣/٥-٢٦٤.
194 زيادة من **معراج الدراية**.
195 **العلل الكبير** للترمذي، ٢٣٦ (٤٢٨).
196 **معراج الدراية** للكاكي، ٤٩/٥.
197 ش: زوجًا. التصحيح من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.
198 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ١٥٢/٦.
199 **شرح الوقاية** لمصنفك، ٦و.
200 **فتاوى قاضيخان**، ٣٩٧/٣.

**[الفصل الثامن عشر: بعض ألفاظ الشتم]**

**يا زِنْدِيقُ**: «وهو مُعَرَّب "زِنْد"، و"زِنْد" اسم كتاب المجوسي كذا في **المغرب**».[201] قال في **الدُّسْتُور**: وهو بالفارسي "بى دِين".[202] وذكر في **شرح المقاصد**: /[١٦ظ] «من كان باعترافه بنُبُوَّة النبي عليه السلام وإظهارِه شعائرَ الإسلام ويُبْطِن عقائدَ هي كفرٌ بالاتفاق»،[203] كحَشْر الأجساد. قال ابن الهمام: «الزِّنْدِيقُ: من لا يتديَّنُ بدِينٍ. وأما من يُبْطِن الكفرَ ويُظْهِر الإسلام فهو المنافق».[204]

وفي **الفتاوى التاتارخانية**: «الزنديق على ثلاثة أَوْجُهٍ: **إما** أن كان زنديقًا من الأصل على الشرك أو كان مسلمًا فتَزَنْدَقَ أو كان ذميًّا فتَزَنْدَقَ: **في الوجه الأول** تُرِك على شِرْكه، يعني: إن كان من العَجم؛ لأنه كافر أَصْلِيّ؛ **وفي الوجه الثاني** يُعْرَض عليه الإسلامُ؛ فإن أَسْلم وإلا قُتل، لأنه مرْتَدٌّ؛ **وفي الوجه الثالث** أيضًا يُتْرَك على حاله».[205]

**يا لِصّ:** -بكسر اللام والضم- لغة فيه؛ السارق البَيِّن السارقية.[206]

**يا دَيُّوث**: «وهو الذي لا غَيْرَة له، ذكره الجوهري».[207]

**يا قَرْطَبَان**، «وهو الذي يرى[208] مع امرأته أو مَحْرَمه رجلًا فيَدَعُه خاليًا بها. وقيل: هو السَّبَب للجمْع بين الاثنين لمعنى غيرِ ممْدوح. وقيل: هو الذي يبعث امرأتَه مع غلام أو مع مُزارِعه إلى الضَّيْعَة أو يأذن لهما بالدخول عليها في غَيْبَتِه».[209] وقيل: هو الذي يُدْخِل الرجلَ على امرأته رجاء أن يُصيب منه مالًا.[210]

**يا شارِبَ الخَمْر، يا آكِلَ الرِّبا، يا ابن القَحْبَة، يا ابن الفاجرة**، «وفي **التفريد:** يا ابن الخبيثة»،[211] وفي **الخانية**: «يا ابن القرطبان»،[212] وفي **الفتاوى التاتارخانية:** «أو قال ابن الفاجرة، فعليه التعزير كما في المتن آنفًا. ولكن لا يكون قاذفًا لأمِّه».[213] كذا في **المحيط**: «وفي **المنتقى:** إذا قال لنصراني: "يا ابن الزاني"، "يا ابن الفاسق" فيه التعزير؛ وقال أبو يوسف يُحَد».[214] /[١٧و] «القَحْبَة مأخوذة من القُحاب، وهو السُّعال. وكانت الزانية في العرب إذا مرّ بها رجلٌ سعَلتْ ليَقْضِي منها وَطَرَه، أي حاجته، فسُمِّيتْ الزانية لهذا قحبة».[215] فيكون مجازًا في معنى الزانية. «والإنصاف أن يجب الحدُّ في ديارنا؛ إذ لا يستعمله أحدٌ إلا في مقام الزانية سيَّما حالة الغضب، فكأنه صار حقيقة عُرْفِيَّة».[216] وقيل: القحبة هى التي تصاحب مع أَغْيار زوجها وتفعل مع هؤلاء أفْعالًا مُقَرِّبة إلى الزنا.

وقال ابن الهمام: «ولو قال لامْرأة: "يا رُوسْبِي!" يُحد بخلاف ما ولو قال: "يا قحبة!" فإنه يعزر»،[217] انتهى.[217] «لا يقال: القحْبَة في العرف أفْحشُ من الزانية؛ لأن الزانية قد تَفْعل سرًّا وتأنَف منه، والقحبة من تجاهر به الأجرة. لأنا نقول لذلك المعنى: لم يجب الحدُّ بذلك اللفظ؛ فإن الزنا بالأجرة يُسْقِط الحدَّ عنده خلافًا لهما».[218]

---

201 من **إصلاح الإيضاح** لابن كمال باشا، ٢٨/٢. | **المغرب** للمطرزي، «زندق».
202 ش - قال في الدستور: وهو بالفارسي بى دين، [صحّ في الهامش].
203 **شرح المقاصد** للتفتازاني، ٢٢٧/٥.
204 ش - قال ابن الهمام: الزنديق من لا يتدين بدين. وأما من يبطن الكفر ويظهر الإسلام فهو المنافق، [صحّ في الهامش]. | **فتح القدير** لابن الهمام، ٩٨/٦.
205 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٣٦٦/٧.
206 ش - بكسر اللام والضم لغة فيه السارق البين السارقية، [صحّ في الهامش].
207 من **إصلاح الإيضاح** لابن كمال باشا، ٢٨/٢. | **الصحاح** للجوهري، «ديث».
208 ش - يرى، [صحّ في الهامش].
209 من **تبيين الحقائق** للزيلعي، ٢٠٨/٣.
210 ش - وقيل: هو الذي يدخل الرجل على امرأته رجاء أن يصيب منه مالًا، [صحّ في الهامش].
211 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٨/٦.
212 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٥/٣.
213 **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٨/٦.
214 **المحيط البرهاني**، لبرهان الدين البخاري، ٤٨١/٦.
215 ش - أي حاجته. فسميت الزانية لهذا قحبة، [صحّ في الهامش]. | **درر الحكام** لمنلا خسرو، ٧٦/٢.
216 ش - والإنصاف أن يجب الحد في ديارنا؛ إذ لا يستعمله أحد إلا في مقام الزانية سيما حالة الغضب، فكأنه صار حقيقة عرفية، [صحّ في الهامش]. | ذكر ابن عابدين هذه العبارة في **منحة الخالق** نقلًا من بعض أصحاب الحواشي. انظر: **منحة الخالق**، ٤٨/٥.
217 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٤/٥.
218 **إصلاح الإيضاح** لابن كمال باشا، ٢٨/٢.

قال ابن الهمام: «إذا أتت امرأةٌ امرأةً أخرى فإنهما يعزران».[219] وفي **خزانة الأكمل**: «سَحْق المرأة بالمرأة طلبًا للتَّلَذُّذ بمنزلة اللواطة»، انتهى.[220] وفي **المغرب:** «سحق الدواء، دق ومسك سحيق. ومنه المجبوب يسحق فينزل، ولعن الله السحاقات».[221] ولو زنا بامرأة ميتة فعليه التعزير، وكذلك إذا وطئ بهيمة فعليه التعزير.

**إنك مأْوى اللُّصُوص، أنت مأْوى الزَّواني**: -المأوى: المَسْكن-[222] "يا مَنْ يَلْعَب بالصبيان"، "يا حرمْ زَادَه" معناه: المُتولِّد من وطْء الحرام، وهو أعم من الزنا، لا يقال في العرف لا يراد ذلك، بل يراد ولد الزنا؛ لأنا نقول كثيرًا ما يراد به الجُرْبُزُ الخَبُّ، فلهذا لا يجب الحد. الجُرْبُز بضم الميم وسكون الراء المهملة وضم الباء الموحدة وبالزاء المعجمة الخب، وهو رجل خَدَّاع لَئِيم، فالخَبُّ المتصل به عطف بيان له، كذا فهم من تقدير الجوهري.[223] وكذا إذا قال الرجل لآخر: "يا منافق"، "يا يهودي" عزر. وفي **السراجية**: ولو قال لآخر: «يا بي نماز! فعليه التعزير».[224]

/[١٧ظ] [وفي **الفتاوى التاتارخانية**]:

وفي **تجنيس الناصري** قال السيد الإمام الأجل: ولو قال: "يا بَغّاء"، "يا مُوَاجر"، "يا جِيفَة" في عرفنا فيه التعزير. **وفي الفتاوى الظهيرية**:[225] «ولو قال: "يا مَعْفُوج" فإنه يُعزَّر ولا يجب الحدُّ في قول أبي يوسف ومحمد، حتى يُضيف الفعلَ إلى السبيل؛[(226)] وعلى قول أبي حنيفة لا يكون قذفًا بحال، وعليه التعزير؛ لأنه ألحق الشَّيْن».[227] و"المعفوج"[228] المضروب في الدبر. وفي **الأصل**: «إذا قال لآخر: "يا يهودي"، "يا نصراني"، "يا ابن النصراني"»[229] وفي **الذخيرة**: «"يا ابن اليهودي": فيه التعزير ولا حد».[230] وفي **الخانية:** «وكذا لو قال: "يا عابد الوَثَن"، "يا مجوسي"، "يا ابن المجوسي" لا حد عليه».[231]

قال برهان الدين الكركي في **فتاواه**: «من رفع مِنْدِيلَه في السوق عُزِّر».[232] وفي كتاب البيوع: عبد يطلب من مولاه البيع، وهو مقر أنه يحسن صحبته: يعزر. وفي **الفتاوى** وكذا **المغني**: والنائحة يعزر ويحبس حتى يحدث توبته. قال العيني في شرحه **للهداية**: «ولو قال: "يا سفيه" يعزر»،[233] وكذا في **الغاية**.[234]

لابـ"**يا حمار**" و"يا خنزير"، "يا كلب" "يا تَيْس" "يا قِرْد"، والتَّيْس بفتح المثناة الفوقانية وسكون المثناة التحتانية وبالسين المهملة من المَعْز، وهو بالفارسي "بُز دشْتِي". والقِرْد بكسر القاف وسكون الراء المهملة معروف، يقال له بالفارسي "بُوزِنَه".[235] **يا حَجَّام، يا ابنَه** وأبوه ليس كذا، والحال أنّ أب المقذوف لا ينسب إلى حَرْفة الحجامة أصلًا،[236] "يا مؤاجر" لم يعزر؛ «لأنه لم ينسبه إلى شَيْن معصية، ولم يتعلق به شَيْنٌ أصلًا. بل إنما أَلْحَق الشَيْنَ بنفسه حيث كان كذبُه ظاهرًا. وكذا إذا قال: "يا بَقَر"، "يا ثَوْر"، "يا حَيَّة"، "يا ذِئْب" "يا حِمار".[237] وفي **تجنيس خواهرزاده:**[238] أو قال: "يا ابنَ الحمار" «يا

---

219 **فتح القدير** لابن الهمام، ٢٦٢/٥.

220 **خزانة الأكمل** لأبي يعقوب الجرجاني، ٤٩٣/٣.

221 ش - وفي خزانة الأكمل: سَحْق المرأة بالمرأة طلبًا للتلذذ بمنزلة اللواطة، انتهى. وفي المغرب: سحق الدواء، دق ومسك سحيق. ومنه المجبوب يسحق فينزل ولعن الله السحاقات، [صحّ في الهامش]. | **المغرب** للمطرزي، «سحق».

222 ش - المأوى: المسكن، [صحّ في الهامش].

223 ش - الجربز بضم الميم وسكون الراء المهملة وضم الباء الموحدة وبالزاء المعجمة. الخب وهو رجل خداع لئيم، فالخب المتصل به عطف بيان له، كذا فهم من تقدير الجوهري، [صحّ في الهامش]. | انظر: **الصحاح**، «خبب».

224 **الفتاوى السراجية** للأوشي، ٢٨٢.

225 ش: التاتارخانية. الصحيح ما أثبتناه من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.

226 وهو الدبر. **«منه».**

227 **الفتاوى الظهيرية** لظهير الدين البخاري، ١٨٩ظ.

228 ش: المعفوج. التصحيح من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.

229 **الأصل** للشيباني، ٢١٨/٧.

230 **الذخيرة** لبرهان الدين البخاري، ١٤٣/٦.

231 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٤/٣. | **الفتاوى التاتارخانية**، لعالم بن العلاء، ٤٠٩/٦-٤١٠.

232 ش - قال برهان الدين الكركي في فتاواه: من رفع منديله في السوق عزر، [صحّ في الهامش]. | **فيض المولى الكريم** لبرهان الدين الكركي، ٩٥ظ

233 **البناية** للعيني، ٣٩٢/٦.

234 ش - قال العيني في شرحه للهداية: ولو قال: يا سفيه يعزر، وكذا في الغاية، [صحّ في الهامش]. | **غاية البيان** للأتقاني، ٦١٥/٧

235 ش - والتيس بفتح المثناة الفوقانية وسكون المثناة التحتانية وبالسين المهملة من المغز وهو بالفارسي بُز دشْتِي. والقرد بكسر القاف وسكون الراء المهملة معروف يقال له بالفارسي بُوزنَه، [صحّ في الهامش].

236 ش - والحال أنّ أب المقذوف لا ينسب إلى حرفة الحجامة أصلًا، [صحّ في الهامش].

237 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٧/٥.

238 **التجنيس** للإمام أبي بكر محمد بن الحسين بن محمد البخاري المتوفى سنة ٤٨٣. انظر: **كشف الظنون** لكاتب جلبي، ٣٦٢/١.

حَيْز"[239] /[١٨و] "يا عَيَّار"، "يا ناكِس"، "يا ولدَ الحرام"، "يا مَنْكُوس"، "يا كَشْخان"، "يا أبْلَه"، "يا ابن الأَسْوَد" وأبوه ليس كذلك، "يا رُسْتاقي" "يا مُوَسْوِس" أو "يا لاشيء" أو "يا مَنْتُوف".[240]

**[قال ابن الهمام]:**

والحقُّ ما قاله بعض أصحابنا: أنه يُعزَّر في "الكشخان"؛ إذ قيل: إنه قريبٌ من معنى القَرْطَبَان والدَّيُّوث. والمراد به وبالقَرْطَبان في العُرْف: الرجلُ الذي يُدْخِل الرجال على امرأته. ومثلُه في عُرْف ديار مصر والشام "المُعَرّص" و"القَوّاد". عدم التعزير في الكلب والخنزير ونحوهما هو ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة، واختار الهندواني أنه يعزر بهما،[241] وهو قول الأئمة الثلاثة؛ لأن هذه الألفاظ تُذْكَر للشَّتيمة في عرفنا. وفي **فتاوى قاضي خان:** «في "يا كلب" لا يعزر». قال: «وعن الفقيه أبي جعفر أنه يُعزَّر؛ لأنه يعد شَتيمة». ثم قال: «والصحيح أنه لا يعزَّر؛ لأنه كاذبًا قطعًا»، انتهى.[242] وذكر قاضي خان عن **أمالي أبي يوسف**: «في "يا خنزير"، "يا حمار" يعزَّر. ثم قال: «وفي رواية عن[243] محمد لا يعزَّر؛ وهو الصحيح».[244] وفي **المبسوط**: «فإن العرب لا تعده شتيمة، ولهذا يسمون بـ "كلب" و"حمار" ويقولون: عياض بن حمار، وسفيان الثوري، وأبو ثور، والكلبي».[245] وكان صاحب **الهداية** استحسن التعزيرَ إذا كان المخاطَب من الأشْراف.[246]

ويؤيده ما ذكر في **الفتاوى التاتارخانية:** «وروي عن أبي جعفر الهندواني أنه قال: إنما يعزَّر /[١٨ظ] بقوله "يا كلب"، "يا خنزير" إذا قال هذا لواحد من عرض الناس؛ فأما إذا قال لفقيه أو لرَجل ذي خطر[247] فإنه يعزَّر. وفي **الكافي:** وهذا أحسن».[248] ومثله ذكره الزيلعي[249] والزاهدي[250] وغيرهما من المعتبرات.

قال ابن الهمام: «ويعزر في "مُقامِر" وفي "قَيِّر". وقيل: وفي "بَلِيد"، وأنا أظن أنه يشبه "يا أبله"، ولم يعزروا به».[251] قال صدر الشريعة: «المُؤاجِر يُستعمَل فيمن يؤاجر أهلَه للزنا، لكن معناه الحقيقي المُتعارَف لا يوزن بالزنا. يقال: "أجرت الأجير مؤاجرة" إذا جُعلتْ له على فعله أجْرَة».[252]

**يا بَغَّاء**: هذا اللفظ من شتْم العوام، يَتَفَوَّهُونَ به ولا يعْرِفون ما يقولون. ومأْخذه من البَغْي بمعنى الخروج عن طاعة الله تعالى، أو من البِغَاء بمعنى الزنا.

**ويا ناكَسْ**: لفظ عجمي، والنون في أوله للنفي كـ "نَادَان" و "نَاسِپَاس"، والكاف منه مفتوح ولفظ كَسْ بمعنى "آدمي"، فمعنى القذف به سلب الآدمية من المقذوف.[253]

**يا ضحكة، يا سخرة:** "الضُحْكَةُ" بِوَزْن "الصُغْرَة": من يَضْحك عليه الناسُ، وبِوَزْن "الهُمَزَة": من يَضْحك على الناس. وكذا "السُخْرَة" وهي بِوَزْن "الصُغْرَة": من يسخر منه الناسُ، وبوزن "الهُمَزَة": من يسخر من الناس على ما هو المفهوم من **الصحاح**.[254]

---

239 ش - يا حيز، [صحّ في الهامش].
240 ش - أو يا لاشيء أو يا منتوف، [صحّ في الهامش].
241 ش - بهما، [صحّ في الهامش].
242 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٥/٣.
243 ش - عن، [صحّ في الهامش].
244 **فتاوى قاضي خان**، ٣٩٧/٣.
245 ش - وفي المبسوط: فإن العرب لا تعده شتيمة، ولهذا يسمون بكلب وحمار ويقولون: عياض بن حمار وسفيان الثوري وأبو ثور والكلبي، [صحّ في الهامش]. | **المبسوط** للسرخسي، ١١٩/٩.
246 **فتح القدير**، ٣٤٧/٥.
247 ش: بني خطير. المثبت من **الفتاوى التاتارخانية** المطبوعة.
248 **الكافي** لحافظ الدين النسفي، ٣٠٢/٥. | **الفتاوى التاتارخانية** لعالم بن العلاء، ٤٠٨/٦-٤٠٩.
249 **تبيين الحقائق** للزيلعي، ٢٠٩/٣.
250 **المجتبى** للزاهدي، ٥١٠/٤.
251 **فتح القدير** لابن الهمام، ٣٤٨/٥.
252 **شرح الوقاية** لصدر الشريعة، ٢١٩/٣.
253 ش - لفظ عجمي والنون في أوله للنفي كنادان ونا سپا...والكاف منه مفتوح ولفظ كس بمعنى آدمي. فمعنى القذف به سلب الآدمية من المقذوف، [صحّ في الهامش].
254 **الصحاح** للجوهري، «سخر».

قال صدر الشريعة في شرحه **للوقاية**:

واعلم: أنّ الألفاظ الدالَّة على القبائح لا تُعَدّ ولا تُحْصَى، فالواجبُ أن يُذْكَر لها ضابط يُعْرَف به أحكام جميعها، **فأقول**: قد عرفْت أنّ نسبة المحْصَن إلى الزنا يوجب القذف، فنسبة غير المحصن كالعبد والكافر إليه لا يوجب الحد لانْحِطاط درجتها، بل يوجب التعزير /[١٩و] لإشاعة[255] الفاحشة. ونسبة المحصن إلى غير الزنا لا يوجب حد القذف. فهل يوجب التعزير أم لا؟ فإن نسبَه إلى فعلٍ اختياريٍ يحْرم في الشرع ويُعَدُّ عارًا في العرف يجب التعزير وإلا لا، إلا أن يكون تحْقيرًا للأشراف. وإنما قلنا "إلى فعل اختياري" احترازًا عن الأمور الخلقية. فلا تعزير في "يا حمار"؛ لأن معناه الحقيقي غير مراد، بل معناه المجازي كـ"البليد" مثلًا، وهو أمر خلقي. وكذا "القرد"، يراد به قبيحُ الصورة. و"الكلب" يراد به سيء الخلق، إلا أن يقال لإنسان شريف النسب كعالم أو عَلَوِيٍّ أو رجل صالح؛ فإنهم أهل الإكرام، فيعزر بإهانتهم؛ بخلاف الأراذل؛ إذ يَتَفَوَّهُونَ بأمثال هذه الكلمات كثيرًا ولا يُبالون من أن يقال لهم. وإنما قلنا "يحرم في الشرع" احترازًا عن أفْعال اختيارية لا يحرم في الشرع مع أنه يُعَدُّ عارًا في العرف كالحجَّام ونحوه، يراد به دَنِيء الهِمَّة. وكذلك بالفاريسة "ناكَسْ": إن قيل للأشراف عزِّر ولغيرهم لا. ألا يرى أنّ السوقيَّة لا يبالون بأفعالٍ فيها الخِسَّة والدَّناءة. وإنما قلنا: "ويُعَدُّ عارًا في العرف" احترازًا عن أفعال اختيارية يحرم شرعًا، ولا يعد عارًا في العرف، كلَعْب النَّرْد والغِنا.[256]

## [الفصل التاسع عشر: إيجاب الضمان في الموت بسبب الحد والتعزير]

[قال ابن الهمام في شرحه **للهداية**]:

**فمن حُدَّ أو عُزِّرَ فمات هدر دمُه**، وهو قول مالك وأحمد. وقال الشافعي: يضمن، ثم في قول: تجب الدية في بيت المال؛ إذ الحدود والتعزير للتأديب. فإذا هلك كان خطأً من الإمام، وضمان خطأ فيما يقيمه من الأحكام في بيت المال؛[257] لأن نفع عمله يرجع إلى عامة المسلمين، /[١٩ظ] فيكون الغرم[258] الذي يلحقه بسببُ عمِله لهم عليهم. **وفي قول**: على عاقلة الإمام؛ لأن أصل التعزير غير واجب عليه. ولو وجب فالضرب غير متعين في التعزير، فيكون فعله مباحًا، فيتقيد بشرط السلامة، ولم يسلم، فتجب على عاقلته. وهذا يخص التعزير، ونحن نقول: إنّ الإمام مأمور بالحد والتعزير عند عدم ظهور الانْزجار له في التعزير لحق الله تعالى، وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة كالقَصاد[259] إذا لم تجاوز المعتاد فمات المَقْصود لا يلزم الضمان.[260]

وروي عن أبي يوسف: أنّ القاضي إذا لم يزِدْ في التعزير على مائة لا يجب الضمان إذا كان يرى ذلك؛ لأنه قدَّره أكثر ما عزَّروه مائة. فإن زاد على مائة فمات يجب نصف الدية على بيت المال؛ لأن ما زاد على المائة غير مأذون فيه، فحصل القتل بفعل مأذون فيه وبفعل غير مأذون فيه؛ فينتصف.

«ولو عزَّر زوجٌ عِرْسَه لا؛ لأن التعزير مطلق فيه».[261] أي: مباح فعلُه[262] بشرط السلامة، كالمُرور في الطَّريق والاصْطياد إذا تلف من ذلك الوجه شيءٌ يلزم الضمانُ[263] لكوْنه مُقَيَّدًا بشرط السلامة.[264] **فإن قيل**: يشكل هذا إذا جامع زوْجتَه فماتتْ أو أفْضاها[265] لا يضْمَن عند أبي حنيفة ومحمد خلافًا لأبي يوسف. والرواية في **المحيط**: «أن الزوْجَ بالجماع استَوْفَى حقَّ نفسه، والاحترازُ عن التلف ممْكن».[266] وأطلق له في ذلك الفعل فكان ينبغي أن يَتقيَّد بشرط السلامة، كما إذا ضرب امرأة ليَعُودَ إلى /[٢٠و] مَضْجَعها. **قلنا**: إنما لم يجب الضمانُ هناك؛ لأن ضمانَ المهر قد وجب في ابتداء ذلك الفعل، ثم لو وجب الديةُ بمَوْتها كان فيه إيجاب الضمانيْن بمُقابَلة مضْمُون واحد، وهو منافع البُضْع، وذلك لا يجوز، كذا في **الكفاية**.[267] تمَّتْ الكتاب.

---

255 في هامش النسخة: لإظهار.

256 **شرح الوقاية** لصدر الشريعة، ٣/٢١٩-٢٢٠.

257 ش - إذ الحدود والتعزير للتأديب فإذا هلك كان خطأً من الإمام وضمان خطأ فيما يقيمه من الأحكام في بيت المال، [صحّ في الهامش].

258 أي: غرامة الضمان في مال المسلمين. **«منه».**

259 ش:كما في القَصاد. المثبت **فتح القدير** المطبوع. | **فتح القدير** لابن الهمام، ٥/٣٥٢.

260 ش - إذا لم تجاوز المعتاد فمات المقصود لا يلزم الضمان، صح.

261 من **شرح الوقاية** لصدر الشريعة، ٣/٢١٨.

262 ش - أي مباح فعله، [صحّ في الهامش].

263 ش: الزمان.

264 ش - والاصطياد إذا تلف من ذلك الوجه شيء يلزم الضمان لكونه مقيدًا بشرط السلامة، [صحّ في الهامش].

265 إذا جامع امرأته فأفضاها حتى لا تستمسك البول أو تستمسك فلا شيء عليه، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: إن كانت لا تستمسك البول فعليه الدية في ماله. وإن كانت تستمسك فعليه ثلث الدية، كذا في **التاتارخانية**. **«منه».**

266 **المحيط البرهاني** لبرهان الدين البخاري، ٤٩١/٦.

267 **الكفاية** للكرلاني، ٤/١٠٣-١٠٤.

## المصادر


- **الأجناس**

أبو العباس أحمد بن محمد بن عمر الناطفي (ت ٤٤٦ هـ/١٠٥٤ م).

تحقيق: عبد الله بن سعد الطخيس – كريم بن فؤاد بن محمد اللمعي، دار المأثور، الرياض (١٤٣٧هـ - ٢٠١٦ م).

- **الأدب المفرد**

محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ/٨٧٠م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٧٩هـ.

- **إصلاح الإيضاح**

شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال المعروف بابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ/١٥٣٤م).

تحقيق: عبد الله داود خلف المحمدي و محمود شمس الدين أمير الخزاعي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

- **البناية في شرح الهداية**

محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العينى الحنفي (ت ٨٥٥هـ/١٤٥١م).

تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.

- **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشِّلْبِيِّ**

عثمان بن علي الزيلعي (ت ٧٤٣ هـ/١٣٤٣م).

المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ.

- **التنبيه على مشكلات الهداية**

صدر الدين علي بن علي بن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢ هـ/١٣٩٠م).

تحقيق: عبد الحكيم بن محمد شاكر - أنور صالح أبو زيد، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

- **الجامع الصحيح**

أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ/ ٨٧٥ م).

تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري وآخرون، دار الطباعة العامرة، تركيا ١٣٣٤ هـ.

- **جامع الفتاوى**

قرق أمره محمد بن مصطفى القرماني الحميدي (ت ٨٨٠ هـ/١٤٧٥م).

مخطوط: المكتبة السليمانية، مجموعة يوزغات، الرقم: ٣٠٠-١.

- **حاشية على صدر الشريعة**

يعقوب باشا (ت ٨٩١ هـ/١٤٨٦م).

مخطوط: المكتبة السليمانية، مجموعة عمجه زاده حسين، الرقم: ١٧٩.

- **خزانة الأكمل**

أبو يعقوب يوسف بن علي الجرجاني (ت ٥٢٢ هـ/١١٢٨م).

تحقيق: أحمد خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥م.

- **خزانة الفقه**

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ/٩٨٣م).

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

- **خلاصة الفتاوي**

طاهر بن أحمد البخاري (ت القرن السابع هـ/ القرن الثالث عشر م).

الناشر: مكتبة رشيدة، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.

- **درر الحكام شرح غرر الأحكام**

منلا خسرو (ت ٨٨٥هـ/١٤٨٠م).

نشريات فضيلت، إسطنبول، د.ت.

- **الذخيرة البرهانية المسمى ذخيرة الفتاوى**

البرهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري (ت ٦١٦هـ/١٢١٩م).

تحقيق: أبو أحمد العادلي وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩ م.

- **سنن الترمذي**

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م).

تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦ م.

- **سنن أبي داود**

أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥ هـ/٨٨٩ م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، بيروت (١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م).

- **السنن الكبير**

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨ هـ/١٠٦٦م).

تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

- **شرح أدب القاضي**

عمر بن عبد العزيز المعروف بـالحسام الشهيد (ت ٥٣٦ هـ/١١٤١م).

تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

- **شرح الجامع الصغير**

ظهير الدين أحمد بن إسماعيل بن محمد التمرتاشي (ت ٦١٠ هـ/١٢١٤م).

مخطوط: مكتبة ملت، مجموعة فيض الله أفندي، الرقم: ٧٥٥.

- **شرح السير الكبير**

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣ هـ/١٠٩٠م).

الناشر: الشركة الشرقية للإعلانات، ١٩٧١م.

- **شرح سنن أبي داود**

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي الرملي الشافعي (ت ٨٤٤ هـ/1440م).

تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، جمهورية مصر العربية ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م.

- **شرح المقاصد**

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ/١٣٩٠م).

تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.

- **شرح الوقاية**

صدر الشريعة، عُبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت ٧٤٧ هـ/١٣٤٦م).

تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، دار الوراق، عمان ٢٠٠٦م.

- **شرح الوقاية**

علاء الدين علي بن محمد بن مسعود الشاهرودي البسطامي الشهير بمصنفك (ت ٨٧٥ هـ/١٤٧٠م).

مخطوط: المكتبة السليمانية، مجموعة رشيد افندي، الرقم: ٢٢٩.

- **شرح مختصر الطحاوي**

بهاء الدين علي بن محمد إسماعيل الإسبيجابي (ت ٥٣٥ هـ/١١٤١م).

تحقيق: عبد الله نذير أحمد عبد الرحمن، دار الرياحين، عمان، ١٤٤٣ هـ، ٢٠٢١ م.

- **شرح معاني الآثار**

أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت ٣٢١ هـ/٩٣٣ م).

تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

- **شعب الإيمان**

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ/١٠٦٦م).

تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

- **الشقائق النعمانية**

طاشْكبري زَادَه أحمد بن مصلح الدين مصطفى (ت ٩٦٨ هـ/١٥٦١ م).

Hazırlayan: Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019

- **الصحاح**

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣ هـ/١٠٠٣م).

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

- **العلل الكبير**

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م).

تحقيق: صبحي السامرائي وآخرون، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت ١٤٠٩ هـ.

- **غاية البيان نادرة الزمان في آخر الأوان**

قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الأتقاني (ت ٧٥٨ هـ/١٣٥٧م).

تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمؤسسة علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية، دار الضياء؛ الكويت، علم لإحياء التراث؛ مصر، بيروت ٢٠٢٣ هـ - ١٤٤٤ م.

- **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**

نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت ٧٣٠ هـ/١٣١٩م).

تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦ هـ.

- **الفتاوى التاتارخانية**

فريد الدين عالم بن علاء الحنفي (ت ٧٨٦ هـ/١٣٨٤م).

تحقيق: شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريا، ديوبند ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- **الفتاوى الظهيرية**

ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت ٦١٩ هـ /١٢٢٢م).

مخطوط: المكتبة السليمانية، مجموعة مراد ملا، الرقم: ١١٣٤.

- **الفتاوى السراجية**

سراج الدين علي بن عثمان الأوشي (ت ٥٧٥ هـ/١١٧٩م)

تحقيق: محمد عثمان البستي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

- **فتاوى شيخ الإسلام أبي الحسن عطاء بن حمزة السُغْدي**

نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي (ت ٥٣٧ هـ/١١٤٢م).

تحقيق: محمد ياسر شاهين، دار الرياحين، بيروت ٢٠٢١م.

- **فتاوى قاضيخان**

فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأزجندي (ت ٥٩٢ هـ/١١٩٦م).

تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- **فتح القدير**

ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السواسي (ت ٨٦١هـ/١٤٥٧م).

دار الفكر، بيروت، د.ت.

- **الفردوس بمأثور الخطاب**

شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (ت ٥٠٩ هـ /١١١٥م).

تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

- **الفوائد الظهيرية**

ظهير الدين أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر البخاري (ت ٦١٩ هـ /١٢٢٢م).

مخطوط: المكتبة السليمانية، مجموعة حكيم أوغلي علي باشا، الرقم: ٤٢٣.

- **فيض المولى الكريم على عبده إبراهيم**

برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن محمد الكركي (ت ٩٢٢هـ/١٥١٦م).

مخطوط: المكتبة السليمانية، مجموعة يكي جامع، الرقم: ٦٤٩.

- **الكافي في شرح الوافي**

أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن احمد محمود النسفي (ت ٧١٠ هـ /١٣١٠م).

تحقيق: سراج الدين عمر أحمد قباوة، دار المنهاج القويم، دمشق، ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**

مصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي (ت ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).

تصوير: مؤسسة التاريخ العربي - دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٤١م.

- **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**

أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي (ت ٤٢٧هـ/١٠٣٥م).

تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.

- **الكفاية في شرح الهداية**

جلال الدين بن شمس الدين الكرلاني الخوارزمي (ت ٧٦٨هـ/١٣٦٧م).

تحقيق: محمد أحمد الحقاني الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠١٩ م.

- **المجتبى شرح مختصر القدوري**

نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي (ت ٦٥٨هـ/١٢٦٠م).

تحقيق: توفيق محمود تكلة الدمشقي، دار الرياحين، عمان، ١٤٤٥هـ - ٢٠٢٣ م.

- **المحيط البرهاني**

البرهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري (ت ٦١٦هـ/١٢١٩م).

تحقيق: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والمجلس العلمي، إسلام آباد ٢٠٠٤ هـ - ١٤٢٤م.

- **المسند**

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ /٨٥٥ م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

- **المصنف**

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١ هـ/٨٢٦م)

تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، توزيع المكتب الإسلامي – بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

- **المعجم الكبير**

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ/ ٩٧١م).

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.

- **معراج الدراية**

قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد الكاكي (ت ٧٤٩ هـ/ ١٣٤٨م).

تحقيق: عبد الحفيظ محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٣.

- **المغرب في ترتيب المعرب**

أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد أبى المكارم ابن على الخوارزمي المطرزي (ت ٦١٠ هـ/١٢١٣م).

الناشر: دار الكتاب العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

- **النهاية في غريب الحديث والأثر**

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م).

تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- **النهاية في شرح الهداية**

حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي (ت ٧١٤هـ/١٣١٤م).

تحقيق: الحافظ المولوي محمد أحمد الحقاني الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٢٣ م.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

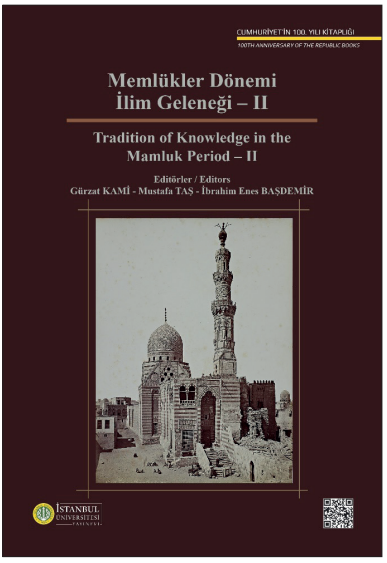
İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 341-359
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1643266 Kitap Değerlendirmesi / *Book Review*

# "Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II" Adlı Eserin Değerlendirmesi

## Review of "Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II"

**Gürzat Kami, Mustafa Taş, İbrahim Enes Başdemir, *Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2024, 303 s. E-ISBN: 978-605-07-1755-6**

Yasir Beyatlı[1]




**[1]Sorumlu yazar/Corresponding author:**
**Yasir Beyatlı (Dr. Öğr. Üyesi),**
Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Bartın, Türkiye
E-posta: yasirbeyatli@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9228-7720

**Başvuru/Submitted: :** 19.02.2025
**Kabul/Accepted:** 28.02.2025

**Atıf/Citation:** Beyatlı, Yasir. Review of "Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II". [Review of "Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II" by Gürzat Kami, Mustafa Taş, İbrahim Enes Başdemir]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1*, (March 2025): 341-359. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1643266

**Anahtar Kelimeler:** Memlükler, İlim Geleneği, Bilim Tarihi, Mısır, Bilâdü'ş-Şâm
**Keywords:** Mamluks, Tradition of Knowledge, History of Science, Egypt, Bilād al-Shām

İslam tarihinin önemli dönemlerinden biri olması hasebiyle yurt dışında Memlükler dönemine odaklanan muhtelif sayıda akademik dergi, araştırma merkezi ve enstitü faaliyet göstermektedir. Ülkemizde ise Memlükler dönemi araştırmalarının, yakın zamana kadar daha ziyade münferit araştırmacıların kişisel ilgileri ekseninde ilerlediği söylenebilir. Bununla birlikte son yıllarda bu alandaki ilmî faaliyetler ülkemizde Memlük araştırmalarına dair ilgi ve birikimin bir

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

göstergesidir. Söz gelimi İlmi Etüdler Derneği (İLEM) tarafından 2021 yılında, ağırlıklı olarak Memlük tarihi akademik literatürünün değerlendirmeye tabi tutulduğu *Memlük Entelektüel Tarihi Çalıştayı* gerçekleştirilmiştir.[1] Yine İlimler ve Sanatlar Merkezi (İSM) tarafından 2021-2023 yılları arasında gerçekleştirilen ve Memlükler dönemini farklı disiplinler özelinde konu edinen seminer dizilerinden oluşan *Memlükler Döneminde İlim ve Kültür Serisi* bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli bir faaliyettir. Son olarak İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi (İSAMER) -şimdiki adıyla İslam Tetkikleri Enstitüsü- tarafından gerçekleştirilen üç ilmî toplantı da bu alandaki akademik faaliyetlerin mümtaz örneklerindendir.[2] Bunların ilki 2019 yılında gerçekleştirilen *Memlükler Döneminde İslami İlimler Çalıştayı* idi. Bu çalıştayda alınan kararla Memlükler dönemi hakkında bugüne kadar iki sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumlardan birincisi İSAMER ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfının (İSAV) iş birliğiyle İstanbul Üniversitesi ev sahipliğinde 2021 yılında düzenlenen *Memlükler Dönemi İlim Geleneği – I (XIII. ve XIV. Yüzyıllar)* başlıklı uluslararası sempozyumdur.[3] 2023 yılında yine aynı iş birliği çerçevesinde *Memlükler Dönemi Sempozyumu-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar* adı altında ikinci uluslararası sempozyum gerçekleştirilmiştir. Bu yazının konusunu teşkil eden editoryal çalışma bu ikinci sempozyumun bir ürünüdür. 2024 yılının sonunda elektronik kitap olarak açık erişimde yayımlanan çalışma, ilgili toplantıda sunulan tebliğler arasından seçilip hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilen yazılardan oluşmaktadır. Toplam beş ana kısım ve on beş bölümden (yazı) oluşan eser Memlükler dönemi ilim geleneğini çeşitli açılardan mercek altına almaktadır.

Memlükler dönemi siyasi söylem ve hukuk yapısıyla ilgili problemlere odaklanan birinci kısmın ilk bölümünde Mehmet Akif Kayapınar, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye* ve *el-Hisbe* isimli eserleri çerçevesinde çok yönlü bir âlim olan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) siyasal iktidara dair teorik temellendirmesini inceliyor. Ana hatlarıyla İbn Teymiyye'nin siyasi iktidar modelini ve bu modelin klasik Sünnî imamet kuramından farkını ortaya koyan yazının özgün tarafı İbn Teymiyye'nin toplum merkezli siyaset kuramının günümüz açısından sağladığı imkânları irdelemesidir.

Yazar, İbn Teymiyye'nin, hilafet müessesesini benimsemekle birlikte hilafet kurumunun içinde bulunduğu şartların etkisiyle toplum merkezli bir temellendirmeye tabi tuttuğunu savunmaktadır (s. 8). Şöyle ki İbn Teymiyye, Bağdat'taki Abbâsî hilafetinin son bulduğu 656/1258 senesinden kısa bir süre sonra yaşadı. İlgili dönemde Abbâsî hilafeti her ne kadar Memlüklerde bir temsiliyet elde etmişse de bu, yeni ve istikrar bulmamış bir durumdu. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin, kendinden önceki teorisyenlerden farklı olarak, hilafeti klasik

1 Bu çalıştayda sunulan bildiriler editoryal çalışma olarak yayımlanmıştır. bk. Büşra Sıdıka Kaya (ed.), *Memlük Entelektüel Tarihine Giriş – I (Literatür Değerlendirmesi)* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2023).

2 Anılan çalıştay ve sempozyumların hayat bulmasında önemli katkıları bulunan ve yakın zamanda aramızdan ayrılan hocam Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'ı rahmetle yâd ediyorum.

3 Bu sempozyumun çıktılarından birisi editoryal bir çalışmadır. bk. Halil İbrahim Hançabay vd. (ed.), *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023).

imamet kuramının ilkeleriyle temellendirme imkânı nispeten kısıtlıydı. Bu yüzden İbn Teymiyye içinde bulunduğu siyasi şartları (yani klasik anlamdaki hilafet kurumunun yokluğunu) göz önüne alarak nassları yeni bir okumaya tabi tutmuş ve "ümmet"i merkeze alan yeni bir siyaset kuramı geliştirmiştir (s. 8). Bu kurama göre yöneticinin misyonu "iyiliğin emredilmesi ve kötülüklerin yasaklanması"dır. Hz. Peygamber'in gerçek nâibi ve dinin esas muhafızı olan İslam toplumuna ait olan bu görevi fertlerin tek başlarına yerine getirmeleri mümkün olmadığı için yönetici kadro bu hususta toplumun vekili kılınmıştır. Bu yüzden toplum ile yöneticiler arasındaki ilişki bir "vekâlet" ilişkisidir (ss. 9-10). Burada İbn Teymiyye'nin teorisinin, siyasal otoritenin toplum kaynaklı olduğu liberal demokratik teoriyle benzeştiği akla gelse de Kayapınar'ın da ifade ettiği üzere aralarındaki ilişki zahirî bir benzerlikten öteye geçmez. Zira liberal demokratik teoride toplum tarafından yöneticilere devredilen, "egemenlik" yani "hukuk yapma yetkisi"dir. Hâlbuki ne genel olarak İslam düşüncesinde ne de özelde İbn Teymiyye'nin siyaset düşüncesinde fert veya toplumun böyle bir yetkisi vardır. İbn Teymiyye'nin modelinde yöneticilere devredilen şey sadece ilahi hukuktan kaynaklanan ilahi sorumluluktur (s. 12).

Kayapınar, İbn Teymiyye'nin modelinin günümüze kadar pek rağbet görmemiş olduğunu ifade etmiş ve bu durumu modelin zamanın şartları ve meydan okumalarını karşılayamamasına bağlamıştır. Zira yazarın ifadesiyle "modern-öncesi dönemde toplumun siyasal karar alma süreçlerine katılımı mümkün değildi" (s. 12). Buna karşılık imamet teorisi mevcut şartlarla uyumlu bir görünüme sahipti. Ancak burada akla bazı sorular gelmektedir. Acaba İbn Teymiyye'nin modeli toplumun yönetim süreçlerine bilfiil katılımını gerektiren bir imaya sahip midir? Yahut yazar, İbn Teymiyye'nin yeni bir kuram ileri sürmesinin içinde bulunduğu "şartların zorlaması"ndan kaynaklandığını ileri sürüyor; bu durumda acaba yazarın modern-öncesi dönemde kurama atfettiği yetersizlik, kuramın ortaya atıldığı ilk dönem için de söz konusu mudur? Yoksa kuram kendi dönemindeki meydan okumaya doyurucu bir cevap teşkil ettiği hâlde sonraki asırlardaki şartları ve meydan okumaları mı karşılamaktan uzak kalmıştır? Söz gelimi hilafetin sembolik düzeyde de olsa Abbâsî hanesinin üyeleri tarafından temsiliyetinin son bulduğu Osmanlı döneminde bu açıdan bir farklılık var mıdır? Bu gibi soruların cevaplarının ve çalışmanın en özgün tarafını oluşturan İbn Teymiyye'nin siyaset kuramının günümüz şartlarında sağladığı imkânların yazının hacim sınırı dolayısıyla hak ettiği kapsamda işlenemediği anlaşılmaktadır. Bu durum okuyucuda ileriki süreçte metnin geliştirilmiş versiyonlarıyla karşılaşma beklentisi oluşturmaktadır.

Takip eden yazıda Christian Mauder Çerkes kimliği üzerinden geç Memlükler döneminde etnik kimliklerin anlam ve işlevine odaklanıyor. Mauder'e göre son zamanlarda yapılan çalışmalar sayesinde Memlükler dönemindeki bazı etnik kimlikler hakkında bilgimiz artmasına rağmen genel olarak Çerkes kimliği de dâhil bazı etnik kimlikler nispeten ihmal edilmiş durumdadır. Bu boşluğu kapatmak gayretindeki yazar Kansu el-Gavrî'nin (ö. 922/1516) sarayında tertip edilen ilim meclislerini anlatan eserler üzerinden Çerkes etnik kimliğini mercek altına almaktadır. Bu eserlerdeki pasajlardan anlaşıldığı üzere Gavrî'nin meclislerinde

Çerkeslerin kökenine özel bir ilgi gösterilmektedir. Mauder, bunun bir etnik kimliğin kökeniyle ilgili sade bir merakın ötesinde motivasyonlara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre bu motivasyonlardan biri Çerkesleri Kur'ân ve/veya Arap tarih ve nesep gelenekleri tarafından tanımlanan bir tarih tasavvuruna yerleştirmek ve böylece onların Mısır'daki yönetimlerini meşrulaştırmaktır.

Mauder'in belirttiğine göre mezkûr eserlerde Çerkeslere dair üç köken anlatısı yer almaktadır. Bunların ilkinde Çerkesler, Hz. Yusuf'un ona ihanet eden kardeşleri ile ilişkilendirilirken iki versiyonu bulunan diğer anlatıda Gassânîlerle ilişkilendirilmektedir (ss. 22-26). Yazar, Çerkesleri Gassânî soyuna bağlayan anlatının iki versiyonu bulunmasını, hikâyenin Çerkesleri asil bir Arap hanedanıyla ilişkilendirmesi sebebiyle Çerkes iktidar sahiplerini cezbetmesine yormaktadır. Ancak yazarın da ifade ettiği üzere bu anlatıda yer alan Çerkes atalarının Hz. Ömer döneminde Bizans'a sığınan kişilerden oluşması sebebiyle Çerkeslerin atalarının "mürtedler ve hainler" olduklarına dair olumsuz bir imaj sunması (s. 25) bu yorum hakkında bir tereddüt oluşturmaktadır. Her hâlükârda her iki kaynağın da Çerkeslerin kökenini Yakupoğullarına dayandıran anlatıyı kabul etmesi ve bunu Yusuf'un Mısır idareciliği üzerinden Çerkeslerin mevcut yönetimleriyle ilişkilendirmesi, köken anlatılarının gündem edilmesinin saiklerini göstermesi açısından anlamlıdır (ss. 25, 26). Mauder'in Çerkeslerin kökenlerine dair üçüncü bir açıklama olarak sunduğu son bir anlatıya daha yer vermiştir. Ancak bu açıklamanın aslında müstakil bir köken anlatısı olmaktan ziyade Çerkeslerin Yakup soyundan geldiği kabulü üzerinden Gavrî'nin yönetiminin meşrulaştırılmasına dair bir açıklamadan ibaret olduğu görülmektedir (ss. 26-27). Dolayısıyla Mauder, kaynaklarında aslında iki köken anlatısına yer vermektedir. Zira kullanılan kaynakların birindeki açıklamaya göre yöneticide bulunması gereken diğer bazı şartların yanında ideal olan, yöneticinin (halife) Kureşî olmasıdır. Kureyş içinde uygun biri yoksa Kureyş'in içinde yer aldığı Kinâne üst kabilesinden, onlar arasında mevcut değilse İsmailoğullarından, onlar arasında da bulunmuyorsa İshakoğullarından biri olmalıdır. Bu durumda Çerkeslerin İshak soyundan olması sebebiyle Sultan Gavrî, yöneticilik hususunda diğer şartların yanında soy şartını da taşımaktadır (s. 26). Mauder, Çerkesler gibi makro gruplara odaklanmanın Memlük toplumundaki etnisite algısının karmaşıklığını anlamada yetersiz kalacağına da dikkat çekmektedir. O bu iddiasını, incelediği eserlerde yer alan Gavrî'nin Çerkes kabilelerden birinin asil bir koluna mensup olduğuna dair açıklama ve ilave bazı anekdotlarla desteklemektedir (ss. 27, 29-30). Gavrî'nin mensup olduğu Çerkes kabilesinin "Çerkeslerin Kureyş'i" ve "güç ve hâkimiyet sahipleri" olarak nitelenmesi Gavrî'nin Çerkeslerin kraliyet hanedanından olmamakla birlikte oldukça asil bir soya mensup olduğu işaretini taşımaktadır. Hatta bu durum Mısır ve Hicaz hâkimiyeti bağlamında bir avantaj olarak sunulmaktadır (s. 28).

Özetle, Çerkes kimliği Memlük toplumunda siyasi bir öneme sahipti. Bu açıdan Çerkeslerin kökenini Yakupoğullarına bağlayan köken anlatısı Kansu Gavrî'nin yanı sıra Memlük Sultanlığındaki Çerkes idarecilerin iktidarlarını meşrulaştırıcı bir işleve sahipti. Ancak makro bir

etnik kimlik olan Çerkeslik, başlı başına iktidar üzerinde bir hak sağlamamaktadır. Çerkeslerin iç kabile sistemindeki konumlar da bu açıdan önemlidir. Çerkeslik gibi makro kimliklerle sınırlı bir bakışın Memlük toplumunun etnisiteye dair kavram ve algılarının karmaşıklığını anlamada yetersiz kalacağı iddiasıyla bu yazı, Memlükler dönemi etnisite araştırmalarına önemli bir katkı sunmaktadır.

Birinci kısmın üçüncü bölümünde Burak Ergin, Memlük yargı düzeninin özelliklerinden olan mûceb meselesini ele almaktadır. Bilindiği üzere Memlükler döneminde dört Sünnî mezhebin müstakil olarak temsil edildiği çok hukuklu bir adli sistem uygulanmaktaydı. Bu durum bir mahkemede görülen bir davayla ilişkili sonraki davalardaki kararların sınırlarının nasıl belirleneceği sorusunu gündeme getirmiştir. Bilhassa, bir mahkemede davanın konusuyla ilgili açık lafızlar yerine "meselenin mûcebine" (hukuki gereklerine) hükmedilmesi durumunda verilen kararın kapsamı ve dolayısıyla başka bir mezhep kâdısı tarafından görülen ikinci davada verilebilecek kararın sınırları Memlükler dönemi fakihlerini meşgul eden meseleler arasında yer almıştır. Mûceb meselesi, Memlükler dönemi fakihlerinin farklı görüşler ortaya koydukları ve fetva, risale ve kitap düzeylerinde muhtelif eserlere konu ettikleri bir meseledir. Ergin bu çalışmasında, dönemin Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Gars'ın (ö. 894/1489) mûceb meselesine dair *el-Fevâkihü'l-Bedriyye fi'l-akzıyeti'l-hükmiyye* isimli risalesini ve bu risalenin sonraki literatüre etkisini incelemektedir.

İbnü'l-Gars, Memlükler döneminde ortaya çıkmış bir uygulama olan (s. 38) davalarda sarih lafızlar yerine "mûceb" lafzıyla hükmetmenin "hukuki meselelerde genişliğin sağlanması" ve "verilen kararlardaki bazı hususları gizleme" şeklinde iki amaca matuf olduğunu belirtir (s. 39). Ergin, bunların ilkini karara bağlanmış bir dava konusuyla ilgili yeni bir anlaşmazlık hususunda tarafların o hususta kendilerine avantaj sağlayan başka bir mezhebin mahkemesine müracaat imkânına bağlar. İkinci amaç hakkında ise bu hususu vakıfların istibdali noktasında hukuki açıdan meşru olmayan işlemlerle ilişkilendiren Berîşî'nin yorumunun temelsiz olduğuna işaret etmekle yetinir (ss. 39-40). İbnü'l-Gars'ın mûceb ile karara bağlanan davanın sınırlarına dair yaklaşımını bir örnek üzerinden ele almak gerekirse o, bir dükkânın, kiracısı ve kiralayanı huzurunda Şâfiî bir kâdının "kira akdinin mûcebiyle" hükmetmesinden bir süre sonra kiracının ölmesi üzerine Hanefî kâdının kendisine getirilen bu dava hakkında akdin infisahına hükmedebileceğini savunur. Zira ona göre kâdının hükmünün bağlayıcı olabilmesi için meselenin dava esnasında vaki olması gerekmektedir. Aksi hâldeki hükümler diğer kâdılar için bağlayıcı değildir. Zikredilen örnekte Şâfiî kâdının davayı gördüğü esnada kiracı henüz hayattadır. Dolayısıyla bu husus kâdının kararının kapsamına dâhil değildir (ss. 45-46, 48). İbnü'l-Gars, bu hususta muasırı Muhyiddin Kâfiyeci'den (ö. 879/1474) ayrışmaktadır. Kâfiyeci'ye göre Şâfiî kâdının hükmünün sonuçları (levâzım) da geçerlidir ve bu nedenle Hanefî kâdı buna aykırı bir hüküm veremez (s. 48).

Hanefî literatüründe İbnü'l-Gars'ın yaklaşımının etkili olduğunu belirten Ergin, bu duruma örnek olarak İbnü'ş-Şelebî (ö. 947/1540), Siracüddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563), Hâmid Efendi (ö. 1171/1757) ve İbn Abidin'e (ö. 1252/836) atıfta

bulunur (ss. 47-48). Ancak çalışmada İbnü'l-Gars'ın, mûceb meselesine dair hacimli bir eseri olan hocası İbn Kutluboğa'dan etkilenip etkilenmediğine yahut yaklaşımlarındaki benzerlik ve farklılıklara değinilmez. Sonuç olarak Memlük yargı düzeninin ilgi çekici meselelerinden olan mûceb meselesi hakkında telif edilen ve sonraki literatürü etkileyen İbnü'l-Gars'ın risalesi hakkında daha önce müstakil bir çalışma yapılmamış olması (s. 38) hasebiyle alan çalışmalarına önemli bir katkı sunan Ergin, yazısını isabetli bir şekilde mûceb meselesinin daha ileri çalışmaları hak ettiğini ifade ederek sonlandırır.

Kitabın Memlükler dönemindeki ilmî hayat ve müesseselerine ayrılan ikinci kısmında iki bölüm yer almaktadır. Bunların ilkinde Harun Yılmaz, Memlükler döneminin önemli ulema ailelerinden biri olan Sübkî ailesinin ilk üç neslinin ilim tahsili ve mansıplara tayin süreçlerinin izini sürerek Memlükler döneminde ulema ailesi mensubiyetinin sağladığı avantajları incelemektedir. Bilindiği üzere ulema aileleri Eyyûbîler-Memlükler dönemi ilmî hayatının önemli fenomenlerinden biridir. Yılmaz, bu dönemde ulema ailelerinde öncesine göre gözle görülür bir artış bulunmasını ilmî mansıpların fazlalığına bağlamaktadır (s. 55). O, bir ulema ailesi içinde yer almanın ilmî kariyerin hem tahsil hem de mansıplara tayin aşamalarında önemli avantajlar sağladığını ifade etmektedir. Yılmaz, kendisinden tahsilde bulunulacak uygun bir hocanın bulunmasının tahsil döneminin en önemli unsurlarından biri olduğunu ve ulema ailesi içerisinde bulunmanın bu açıdan çeşitli imkânlar sağladığını belirtmiştir. Tahsil süreci erken yaşlarda başlamakta ve ailenin ulemadan olan bireyleri kişinin ilk hocaları olmaktaydı. Tahsil programı ailenin tecrübeli üyeleri tarafından tanzim edilmekteydi. Aile üyelerinin şahsi ilişkileri ve sahip oldukları mansıplar sayesinde tahsil sürecinde yetkin hocalardan ders alma imkânı akranlarına göre daha fazla olabilmekteydi (ss. 60-64, 65). Sübkî ailesi özelinde bu hususlara dair ikna edici örnekler zikreden Yılmaz, sonrasında aile üyesi olmanın vazifeleri deruhte etmede sağladığı avantajları ele almıştır.

İlmî mansıplara atanmanın en önemli şartının ilmî yetkinlik olduğu düşünüldüğünde ilim tahsil sürecini tecrübeli aile üyelerinin gözetiminde ve sağladıkları geniş imkânlar içerisinde tamamlayan ulema ailesi üyelerinin bu bakımdan avantajlı oldukları yadsınamaz. Diğer taraftan aile üyelerinin şahsi ilişkileri ve ellerinde bulunan üst düzey bazı mansıplar üzerinden muhtelif mansıpların kontrolüne sahip olmaları, aile üyelerine bu bakımdan avantaj sağlamaktaydı. Bu durum ulemanın birden fazla mansıba sahip olması ve nüzûl (kişinin elindeki bir mansıbı bir başkasına devredebilmesi) pratikleriyle birlikte düşünüldüğünde, ulema ailesi üyesi olmak, mansıp elde etmede ilave imkânlar sunmaktaydı. Yılmaz, bu durumu Sübkî ailesiyle ilgili zikrettiği somut örneklerle desteklemiştir (ss. 64-68).

Yılmaz'a göre sayılan imkânlar sayesinde Memlükler döneminde mansıplar, ulema aileleri içerisinde "yukarı yönlü" bir seyir izlemekteydi. Diğer bir deyişle bu imkânlar hem mansıpların niteliği hem de sayısı bakımından bir artışı beraberinde getirmekteydi. Yılmaz'ın çalışması Sübkî ailesi için bu durumu somut olarak ortaya koymaktadır. (ss. 67-68). Yılmaz'ın çalışması Memlükler dönemi ilmî hayatının önemli bir fenomeni olan ulema ailelerinden biri için bir

tasvir sunmanın ötesinde bir ulema ailesi üyesi olmanın ne anlama geldiğini, ilmî kariyerin hem tahsil hem de vazife aşamalarında sağladığı avantajları ele almaktadır. Bu açıdan ulema ailesi çalışmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Dönemin diğer ulema ailelerine yönelik yapılacak benzer çalışmalar bu yazıda sunulan tablo ve ileri sürülen iddiaların test edilmesinin yanı sıra ulema ailesi üyesi olmanın anlamına dair bilgimizin artmasına katkı sağlayacaktır.

İkinci kısmın ikinci bölümünde Muhammet Enes Midilli, Memlükler dönemi ilmî hayatının "kenarda kalmış vazifelileri", yani öğrenciler, dervişler ve muîdleri mercek altına almaktadır. Memlükler döneminde ilmî faaliyetlerde yer alan bazı kadrolar hakkında nispeten daha az bilgiye sahip olduğumuz konuyla ilgili araştırmacıların malumudur. Nitekim Midilli'nin çalışmasına konu edindiği öğrenciler, dervişler ve muîdler hakkındaki bilgilerimiz, mesela müderrislere veya müderrisliğe nispetle oldukça sınırlıdır. Midilli, Hanbelî fakihi Mücirüddin el-Uleymî'nin (ö. 927/1521) *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* isimli eserindeki 9./15. yüzyıla ait biyografilere dayanarak Kudüs'te Selahaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) tarafından kurulmuş olan Salâhiyye Medresesi'ndeki öğrenciler (fakih, talib) ve muîdler ile Salâhiyye Hankahı'ndaki dervişler (fakir, sûfî) hakkında titiz bir inceleme ortaya koymaktadır. O, mezkûr eserde yer alan 22 öğrenci, 11 derviş ve 15 muîdin biyografik kayıtları üzerinden "kenarda kalmış" bu üç vazifeli grup hakkındaki hâkim kanaatin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır (s. 76). Midilli, günümüzdeki yaygın kanaate göre öğrencilerin medresede eğitimlerini tamamladıktan sonra aldıkları iftâ ve tedris icazetleriyle müderrislik ve kâdılık gibi mansıplara yöneldiklerini, dervişlerin hankahta zikir ve ibadetle meşgul insanlardan oluştuğunu ve muîdliği ise yalnızca öğrenciliğe ilişkin bir mansıp olarak ileri seviyedeki (müntehî) öğrencilerin üstlendiğini belirtmiştir (ss. 76, 87).

Uleymî'nin eserinde biyografilerine yer verilen öğrencilerin müntehî seviyesinde oldukları, hatta bir kısmının medresedeki derslere katkı sağlamakla kalmayıp müstakil ders halkaları kurarak tedris faaliyeti yürüttükleri görülmektedir (ss. 83, 84). Midilli'ye göre öğrenci ve derviş kümelerinde yer alan isimlerin on tanesinin ortak olması fıkıh ve tasavvufa yönelik ortak ilginin yanında Memlükler dönemindeki çok mansıplılık pratiğinin alt seviyelerde de cari olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. İlgili biyografik kayıtlara göre bu seviyedeki çok mansıplılık pratiği öğrencilik ve dervişlikle sınırlı değildir. Zira öğrenciler ve dervişler arasında aynı zamanda kâdı nâibliği, şahitlik, bevvâblık, müeddiplik, muvakkitlik, hatip nâibliği ve kârîlik gibi vazifeleri üstlenenler de bulunmaktadır (s. 84). Çalışmada *el-Ünsü'l-celîl*'de yer alan on beş muîd içerisinden incelenen iki örnek biyografi, muîdliğin üst düzey öğrencilerin yürüttüğü ve bu mansıbın sadece öğrencilikle ilgili bir mansıp olduğu kanaatini doğrulamamaktadır. Nitekim Midilli'nin belirttiğine göre çeşitli eserler kaleme almış, kendilerine ait ilim halkaları olan, tedris ve iftâ icazetlerine sahip bu muîdleri müderrislik mansıplarında bulunan âlim profilinden ayırmak güç görünüyor (s. 87). Sonuç olarak Midilli modern literatürdeki sabit tanımların ilgili vazifelerin sahiplerinin ilmî ve meslekî kariyerlerini açıklamada yetersiz kaldığını öne sürmektedir. Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı özelinde ortaya çıkan bu tablonun,

dönemin diğer kurumları üzerinden yapılacak farklı araştırmalarla dönemin yaygın durumunu yansıtıp yansıtmadığı açısından yoklanmaya değer olduğu görünmektedir.

Kitabın Memlükler döneminde fıkıh, kelam ve felsefe alanlarındaki ilmî üretime ayrılan üçüncü kısmının ilk bölümünde Tuncay Başoğlu, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) usul eseri *et-Tahrîr*'i Memlük usul birikimiyle irtibatı bakımından incelemektedir. Bu irtibatın ortaya konması adına eserde kullanılan kaynaklar, konu tertibi, yer verilen meseleler ve ilgili irtibatı göstermesi açısından anlamlı görüşler üzerinden bir takip yapılmıştır. Ancak muhtasar bir eser olan *Tahrîr*'de çoğu zaman yer verilen, nakledilen yahut eleştirilen görüş ve kaynakların müphem bırakılmış olması nedeniyle İbnü'l-Hümâm'ın öğrencisi İbn Emîr Hâc'ın (ö. 879/1474) şerhi de çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Zira eseri bizzat müellifinden okumuş olması hasebiyle İbn Emîr Hâc, müphem bırakılan yerlerde kimlerin/nelerin kastedildiğine vâkıftır ve şerhinde bunları açıklamaktadır (s. 95).

*Tahrîr*'i ele almadan önce Memlükler dönemi usul yazımına dair bilgi veren Başoğlu, o dönemde en az dört farklı usul yazım tarzı bulunduğundan bahseder: **1)** Mütekaddimûn dönemindeki tarzı muhafaza eden telif tarzı, **2)** Râzî-Âmidî çizgisini takip eden kelamcı telif tarzı, **3)** kavâid ve maslahat ağırlıklı telif tarzı, **4)** kelamcıların tarzından uzak durarak mantıktan arındırılmış fakat onların mesâil ve terminoloji bakımından katkılarını benimseyen ve bunlara yer veren telifçi usul yazım tarzı (ss. 98-99). Başoğlu, *Tahrîr*'i fıkıh usulünü müteahhir dönemde (Râzî ve Âmîdî sonrası) gelişmiş şekliyle ortaya koyan bir eser, yani "mantık kurallarına uygun ve tahkike dayalı usul yazım" örneği kabul etmekle zikredilen ikinci tarza yerleştirir (ss. 101, 102).

Başoğlu'nun belirttiğine göre İbnü'l-Hümâm'dan önce İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295) ve Sadruşşerîa (ö. 747/1346), Hanefî usulünü müteahhirûn dönemde gelişen şekliyle yeniden yazma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Zikredilen girişimlere rağmen İbnü'l-Hümâm'ın yeni bir usul eseri yazma ihtiyacını ele alan Başoğlu, böylece *Tahrîr*'in zikredilen iki eserden farklılaştığı yönleri gösterir. Buna göre İbnü'l-Hümâm, İbnü's-Sââtî'nin eserini Hanefî ve Şâfiîlere ait iki usul telif tarzını (tarik) tam olarak beyan edemediği düşüncesiyle yeterli bulmaz (s. 102). Sadruşşerîa'nın eseri de sadece Hanefî usulünün yeniden inşasıyla sınırlıdır. İbnü'l-Hümâm ise her iki usul tarzını birlikte ortaya koyan bir eser yazımını amaçlamaktadır. Bunun dışında İbnü'l-Hümâm'ın eseri, usulün konusu, iç düzeni, ele aldığı meseleler ve kaynakları bakımından Sadruşşerîa'nınkinden farklılaşmaktadır (s. 102).

Başoğlu'nun ifade ettiğine göre *Tahrîr*'in diğer müteahhir tarzı Hanefî usul eserlerinden ayrıştığı temel hususlardan biri kaynak kullanımıdır. *Tahrîr*, benzeri diğer Hanefî usul eserlerinden farklı olarak kaynak bakımından önceki belli başlı Hanefî usul eserleri ile Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) eserleriyle sınırlı olmayıp Memlükler dönemi usulcülerinin eserlerini de yoğun olarak kullanmıştır (s. 103). Başoğlu, İbnü'l-Hümâm'ın kullandığı kaynakları Hanefî ve Şâfiî (Eş'arî/kelamcı) müelliflere göre ayırır ve bu iki grubun her birini müteahhirûn ve mütekaddimûn olmak üzere kendi içinde bir

ayrıma tabi tutarak inceler (ss. 103-106). İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîr Hâc'ın, burada zikredilen eserlerin bir kısmına sonraki eserler üzerinden dolaylı olarak erişmiş olmaları ihtimaline işaret eden Başoğlu, çalışmasının sonunda ek olarak müellif ve şârihin doğrudan veya dolaylı olarak eriştiklerini tahmin ettiği usul eserlerine dair iki listeye ve ayrıca usul dışındaki kaynaklarına dair bir listeye yer verir (ss. 119, 121, 123). *Tahrîr* ve şerhinin kaynakları hususunda zikredilmesi gereken önemli bir husus diğer Hanefî usul eserlerinden farklı olarak sünnet ve haberle ilgili meselelerde Buhârî'nin (ö. 256/870) görüşlerine yer vermeleri, yine onun *Sahîh*'ine çokça atıfta bulunmaları, *Kütüb-i Sitte*'de bulunan diğer hadis koleksiyonları ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'ini de sıkça kullanmalarıdır. Başoğlu'na göre bu durum, Memlükler dönemindeki yaygın hadis kültürünün bir yansımasıdır (s. 106).

Başoğlu, eseri tertip bakımından Âmidî'nin *İhkâm*'ı ve Sadruşşerîa'nın *Tenkîh*'iyle karşılaştırır. Buna göre bir mukaddime ile mebâdi, mevzuyla ilgili meseleler ve ictihadla ilgili üç ana bölümden (makale) oluşan *Tahrîr,* iç düzen bakımından mezkûr iki eserle çeşitli açılardan bazı benzerlikler arz etse de Âmidî ve onu izleyen İbnü'l-Hâcib-İbnü's-Sââtî çizgisine daha yakındır (s. 110). Sonrasında *Tahrîr*'i, içerisinde işlenen meseleler üzerinden inceleyen Başoğlu, eserin bu bakımdan özgün olan dört özelliğini ortaya koyar. Bunlardan ikisi Memlükler dönemiyle irtibatı bakımından bilhassa önemlidir. İlk olarak İbnü'l-Hümâm, eserinin üçüncü bölümünü (makale) her ne kadar usulün asli meselelerinden olduğunu düşünmese de diğer Hanefî usul eserlerinden farklı olarak ictihad, taklid ve fetva konularına ayırmıştır. Başoğlu'nun da belirttiği üzere bu konular dört mezhebin istikrarı olgusunun yanı sıra yargı ve fetva düzeylerinde üst düzeyde temsil edilmelerine bağlı olarak Eyyûbî-Memlük coğrafyasında ulemanın gündeminde yer alan tartışma konularıdır (s. 111). Eserin içerik bakımından öne çıkan bir diğer özelliği ise sünnet delilini işleme tarzıdır. Başoğlu'na göre İbnü'l-Hümâm, hadis alanındaki yetkinliğiyle önceki Hanefî usulcülerden ayrışmaktadır. Yine şârih İbn Emîr Hâc'ın eser boyunca Zehebî (ö. 748/1348), Mizzî (ö. 742/1341), İbn Receb (ö. 795/1393), Zeynüddin el-Irâkî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi Memlükler döneminin seçkin hadisçilerine atıf yapması hem eser ve şerhin Memlükler dönemi ilim geleneğiyle irtibatını göstermesi hem de diğer Hanefî usul eserlerinden bir farklılığını ortaya koyması bakımından önemlidir (ss. 111, 113).

Sonuç olarak Başoğlu, 9./15. yüzyılda Hanefî ve kelamcı usul çalışmalarını dikkate alarak "iddialı eserler telif eden" üç Hanefî usulcüden biri addettiği İbnü'l-Hümâm'ın eserini, Memlük usul geleneği irtibatı bağlamında incelemesiyle usul çalışmaları için önemli katkılar sunmuştur. Bu açıdan diğer iki isim olan Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) eserlerinin de benzer çalışmalara konu edilmesi, hatta muasır üç ismin eserlerinin detaylı analiz ve mukayeselerinin günümüz usul çalışmaları için önemli bir katkılar sunacağı öngörülmektedir.

Üçüncü kısmın ikinci bölümünde Şerife Nur Çelik, Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nispet edilen *Kader Risalesi*'ne eleştirisini konu edinmiştir. Çelik'in belirttiğine göre kelama dair kendine has bir yaklaşıma sahip olan Tûfî, Râzî sonrasında

gelişen kelami çizgiyi eleştirmekte ve müteahhir kelam geleneğine alternatif olarak "usûlü'd-dîn" adıyla kelami meseleleri nakli delillerden uzaklaşmadan, felsefi mesele ve argümanlardan arındırılmış bir şekilde incelemeyi teklif etmektedir (s. 129). Bununla birlikte usûlü'd-dînin temel meselesi olarak gördüğü kader ve onunla bağlantılı hüsün-kubuh, ef'âl-i ibâd gibi meselelere tahsis ettiği *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh* isimli eserinde müteahhir Eş'arîlerin, insan fiilleri ve irade konusundaki cebr yaklaşımlarını benimsemektedir (ss. 131, 135-137).

Çelik, Tûfî'nin *Kader Risalesi*'ne dair değerlendirmelerine geçmeden önce onun kader ile ilgili yaklaşımının bir özetini sunar. Buna göre Tûfî, kader ve irade konusundaki naklî delillerin Cebriyye, Kaderiyye ve Kesbiyye olmak üzere tasnif ettiği üç ana yaklaşımın her birine muhtemel olması sebebiyle bu meselenin ictihadi bir mesele olduğunu ve hakikatin akli deliller üzerinden belirlenmesi gerektiğini savunmuştur (ss. 133, 140). Bu bağlamda Kaderiyye ve Kesbiyye yaklaşımlarını eleştiren Tûfî, tutarlılık açısından en güçlü bulduğu Cebriyye yaklaşımını benimsemiştir (ss. 133-137). Bu özetten sonra Tûfî'nin, *Kader Risalesi*'ne dair değerlendirmelerine yer veren Çelik, bunları eserin otantikliği ve muhtevaya dair eleştiriler olmak üzere iki grupta ele almıştır.

Çelik'in aktardığına göre Tûfî, dört gerekçeden dolayı eserin Hasan-ı Basrî'ye ait olamayacağını savunmuştur (ss. 138-139). O, eseri erken dönem Mu'tezilîlerinden meşhur olmayan birinin kaleme almış ve yaygınlık kazanması için Hasan-ı Basrî'ye nispet etmiş olabileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin kader konusundaki yaklaşımlarına dair argümantasyonlarının neredeyse tamamını içermesi sebebiyle eseri özel olarak değerlendirmeye değer bulmuştur (s. 139). Eserin muhtevasına dair oldukça hacimli bir değerlendirme ortaya koyan Tûfî, risalenin tamamını aktarmış ve buradaki argüman ve iddiaları, savunduğu Cebriyye perspektifinden cevaplamaya çalışmıştır. Çelik'in anlatımına göre Tûfî, bu reddiyesinde özetle hüsün-kubhun (buna bağlı olarak adalet ve zulmün) ancak şeriatla bilinebileceğini, fiillerin özünde iyi veya kötü olmadığını, teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğunu, ihtiyari fiili varlığa sevk edecek dâîlerin Allah tarafından yaratılmasıyla o fiilin zorunlu hâle geldiğini, insan iradesiyle fiili arasında bir zorunluluk ilişkisi bulunmadığını, bunların arasındaki ilişkinin eş zamanlı bir rastlantıdan ibaret olduğunu, Allah'ın ezelî ilminin değişime tabi olmaması sebebiyle insanın kendi fiillerinde belirleyici olmadığını savunmuştur (ss. 140-144). Çelik'in, "Tûfî, naslarda da belirtildiği üzere cüzi iradeye rağmen külli irade ve ilahi kudretin nihai belirleyici olduğunu söylemiştir" ifadesinde Tûfî'nin teorisini açıklamak için yakıştırma yoluyla Mâtürîdîlere ait "cüzi irade" ve "külli irade" kavramlarını kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Tûfî'nin eserinin atıf yapılan kısmında bu kavramlar yer almamaktadır.[4] Bununla birlikte külli iradenin Mâtürîdî kesb teorisiyle uyumsuz olarak sehven yaratıcıya nispet edildiği görülmektedir.

Sonuç olarak Çelik'in ifadesiyle Tûfî, "Cebrin ispat edilmesinde Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde zikrettiği cebr argümanından yararlanmış ve insan iradesinin akli bir şekilde ispat

4 Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, thk. Ayman Shihadeh (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005), 224.

edilemeyeceğini ileri sürmüştür" (s. 144). Çalışmanın Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen *Kader Risalesi*'ne dair bilinen en detaylı değerlendirmelerden birinin incelenmesi yoluyla özelde Tûfî'nin günümüz akademik çalışmalarında pek ilgi görmeyen kelami yaklaşımını konu edinmesi, genelde ise Memlükler döneminin diğer alanlara göre daha az rağbet gören kelam mirasına bir ışık tutması hasebiyle önemli bir katkı sunduğu söylenmelidir.

Üçüncü kısmın son bölümünde Tuna Tunagöz, "felsefi kelamcı" olarak nitelediği Ömer el-İsfahânî'nin (ö. 722/1322) din ve felsefi gruplara yönelik tasnif ve değerlendirmelerini özet bir biçimde ele almıştır. Tunagöz'ün belirttiğine göre bir Şâfiî usulcüsü ve Eş'arî kelamcısı olan İsfahânî'nin hayatı hakkındaki malumatımız oldukça kısıtlıdır. Tespit edilen altı eserinden biri kayıp, diğer beş tanesi ise yazma hâlindedir (ss. 149-150). Bu eserlerin ekseriyeti Şehristânî'nin (ö. 548/1153) eserine dayanmakla birlikte onu, dinler ve düşünce akımlarının anlatımında tarafsız bir tasvirde bulunmakla yetinmesiyle eleştirmiş ve kendisi yaptığı tasnif üzerinden dinler ve düşünce akımlarını bir kritiğe tabi tutmuştur (s. 151).

İsfahânî'nin -Tunagöz'e göre- tartışmaya açık tasnifine göre dinler ve düşünceler ne kadar çok olurlarsa olsunlar sekiz ana aslın kapsamında yer almaktadırlar. Bu sekiz aslın temsil ettiği gruplar içerisinde hakikatin yegâne temsilcisi İslam'dır. Onun dışındaki yedi grup hakikate en yakın olandan en uzak olana göre sırasıyla şunlardır: Hristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler, Sâbiîler, Filozoflar, Dehriler ve Sofistler (ss. 151-153). Bu sekiz grup yöntem açısından ise "milliyyûn" ve "müntehilûn" olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Hakikati tespit etmede vahiyden (naslardan) yardım alanlar birinci, aklın peşinden gidenler ise ikinci grubu oluşturmaktadır (s. 153).

İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz* isimli eserini, diğer eserlerindeki tasnifinde yer alan gruplardan filozoflara, diğer bir deyişle İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesine hasretmiştir. Tunagöz, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*'in ruhu bakımından *Tehâfüt* çizgisinde olduğunu ve eserin metinsel çerçevesini belirleyen ana kaynağın Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı olduğunu belirtmiştir (s. 154). Bu etkiye rağmen bazı meselelerde Râzî'yi eleştirmesi Tunagöz tarafından İsfahânî'nin "sıradan bir taklitçi değil literatürü amaçları doğrultusunda dönüştüren bir düşünür" olması şeklinde yorumlanmıştır (s. 155). Bunun yanında Tunagöz'ün İsfahânî'nin "İslam'dan kastının Eş'arî doktrin olması, mezhepçilik olarak değerlendirilmeye müsaittir" şeklindeki iddiası hem İsfahânî'nin yaşadığı dönemin bağlamı hem de Sonuç başlığı altında yer verilen bu ifadenin metin içinde sunulan argümanlarının "mezhepçilik" olarak nitelenmeye müsaitliği bakımından yeniden düşünülmelidir (ss. 153, 157).

Bir önceki bölüm gibi Tunagöz'ün çalışması da Memlükler döneminin diğer alanlara göre daha az rağbet gören kelam/felsefe mirasına bir ışık tutması hasebiyle alana önemli bir katkı sunmaktadır. Eserlerinin yazma hâlde bulunması, İsfahânî'nin günümüz çalışmalarında yeterince ilgi görmediğine yorulabilir. Bu bakımdan Tunagöz'ün, dönemin portresinin ayrıntılı olarak çizilebilmesi için daha yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğuna dair teklifi hem İsfahânî hem de Memlükler döneminin diğer düşünürleri için anlamlı bir tekliftir.

Kitabın "Tababet, Tabakat, Edebiyat" başlığını taşıyan dördüncü kısım dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin ilkinde Li Guo, Memlükler döneminin en velut müelliflerinden

olan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) taun hakkındaki iki makâmesinden biri olan *el-Makâmetü't-tâ'ûniyye*'sini incelemektedir. Bu makâme, Süyûtî'nin bizzat şahit olduğu 897-898 (1491-92) yıllarındaki salgını konu edinen kronolojik bakımdan ikinci makâmesidir. Guo'nun belirttiğine göre bu makâme, yüklü olduğu edebî sanatlar bakımından klasik makâme formunun özelliklerini iyi şekilde yansıtmakla birlikte klasik makâme biçimine göre birtakım farklı özellikler de arz etmektedir. Örneğin klasik makâme formunda hayalî bir kahraman bulunurken Süyûtî'nin metninde konuşmacılar, bir anlatıcı "ben" ile her biri kendi alanındaki ilmî ıstılahları kullanarak vebanın etkilerini anlatan yedi âlimden (kıraat, hadis, fıkıh, usul, nahiv, sarf ve belagat) oluşmaktadır (ss. 162, 172). Bu bakımdan Süyûtî'nin diğer makâmeleriyle de benzerlik gösteren *el-Makâmetü't-tâ'ûniyye* ile salgın gibi bir fenomeni içlerinde tabibin bulunmadığı uzmanların ilmî jargonları üzerinden ele almakla ne amaçlandığı ve hedef kitlesinin kimler olduğu gibi soruların peşine düşmektedir (s. 162). Guo, yaptığı inceleme neticesinde metnin didaktik amaçla kaleme alındığını sonucuna varmıştır (ss. 174, 175, 176, 178, 180). Bu bakımdan çalışma ilgili makâmenin geç Memlük döneminde bilgi yayılımı, yazı ve edebiyat kültüründeki dönüşümü temsil ettiğini savunmaktadır (s. 180). Son olarak, çalışma konusunun doğrudan aslına taalluk etmemekle birlikte, Süyûtî'nin, veba sebebiyle yapılan bazı dua ve zikir formlarını bidat olmakla eleştirmesi, yazar tarafından veba ile ilgili oruç ve dua gibi eylemlere yönelik genel bir eleştiri -hatta küçümseme- olarak görülmüş ve bu durum Süyûtî'nin veba hakkındaki tavrının genel itibariyle kendisine yaslandığı önceki İslami söylemden ayrıştığı şeklinde yorumlanmıştır (170, 180). Bununla birlikte bu yoruma mesnet olarak verilen atıflar incelendiğinde her iki iddianın uygun atıflarla desteklenmesi zaruretinin dışında geçerliliklerinin de yeniden sorgulanması gerektiği söylenebilir.

Takip eden bölümde Béchir Abdellaoui, Memlükler dönemi tabiplerinden olan Şakkûrî (ö. 749/1348), İbn Hâtime (ö. 770/1369) ve Lisanüddin İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374) eserleri çerçevesinde 8./14. yüzyılda Müslüman tabiplerin vebaya karşı mücadeleleri ve aşmak zorunda oldukları zorlukları konu ediniyor. Öncelikle hicri sekizinci asırdaki vebalar ve yaklaşık olarak aynı dönemde veba hakkında kaleme alınan literatüre dair bilgi veren Abdellaoui sonrasında Müslüman tabiplerin veba karşısındaki çabalarını ele alıyor. Buna göre ismi anılan tabipler vebanın ana sebebinin havanın fesadı oluşunda müttefiktirler (ss. 187-188). Vebaya karşı mücadelede de bazı farklılıklarla birlikte büyük ölçüde benzer yahut birbirini destekleyici korunma ve tedavi yöntemleri önermektedirler (ss. 189-193). Yazara göre, anılan tabiplerden Şakkûrî, vebaya karşı mücadeleyi tıbbın dine aykırı olmadığına dair nazari bir esas üzerine temellendirmesiyle öne çıkmaktadır (s. 189). İbnü'l-Hatîb ise hastalık havadan kaynaklanıyorsa aynı havayı soluyan her insanın hastalığa yakalanmamasını bazı insanların diğerlerine göre hastalığa açık olmasıyla (istidad) açıklayarak hastalıkların bulaşıcılığına dair tartışmaya -günümüz tıbbı tarafından da teyit edilen- önemli bir katkı sağlamaktadır (s. 192).

Abdellaoui, Müslüman tabiplerin veba mücadelelerinde karşı karşıya oldukları zorlukları, vebanın kendisinden kaynaklanan zorluklar ve fıkhi yaklaşımdan kaynaklanan zorluklar

şeklinde iki kategoriye ayırmıştır (ss. 193-194). Anılan tabiplerin vebaya yaklaşımlarının iyi bir tasvirini sunan çalışmanın "fıkhi yaklaşım" olarak isimlendirilen yaklaşıma dair iddia ve değerlendirmeleri yeterince ikna edici değildir. Öncelikle ulemanın cumhurunun hastalıklarda bulaşıcılığı kabul etmediğini belirten yazar, bu iddiasını geçerli kılacak atıfları sunmamıştır. Dahası ulemanın bu tutumunun tek failin Allah olduğuna dair inançları nedeniyle tabiattaki sebepliliği mutlak anlamda nefyetmelerinden kaynaklandığına dair tasvirin de gerekli atıflardan yoksun olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra yazarın, ulemanın meseleye yaklaşımlarını zaman zaman doğru şekilde anlamadığını söylememiz de mümkündür (ss. 195-198). Nitekim umumen ulemanın tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini mutlak anlamda nefyetmediği bilinen bir durumdur. Hastalıkların bulaşıcı olmadığını kabul etmenin nazari olarak tabiattaki sebep sonuç ilişkisini nefyetmeyi zorunlu kılmadığı da açıktır. Bu anlamda ulemadan -birtakım akli ve naklî argümanlara dayanarak- hastalıklarda bulaşıcılığı kabul etmeyenlerin yaklaşımlarına dair ulaşılan şahsi bir kanaat üzerinden "Allah ile kâinatın düzeni arasındaki ilişkiyi tasavvurda bir eksiklik" (s. 196) ve "sadece akılla değil aynı zamanda kâinatın düzeni ve bu düzen içerisinde vücut bulan ilahi iradeyle de çelişen bir tasavvur" (s. 197) şeklinde okuyucuyu ikna etmeyen tespitler ortaya konması yazının eksik bir yönüdür. Ayrıca yazarın da atıf yaptığı İbn Hacer el-Askalânî'nin eserinde yazarın tasvirinin aksine onun hastalıklarda bulaşıcılığı kabul etmeyi mutlak olarak İslam inancına aykırı görmediği açıkça ifade edilmektedir.[5] Burada İbn Hacer taunun özel bir salgın hastalık olduğunu belirtmekte ve tabiplerin hastalığın vücuttaki kan akışı bozukluğundan kaynaklandığı şeklindeki açıklamalarını da kabul etmektedir.[6] İbn Hacer'in ifadelerinden anlaşıldığına göre onun -ve onunla paralel düşünen ulemanın- taun hastalığıyla ilgili itirazı tabiattaki sebep-sonuç ilişkisine değil, taunun özel olarak havanın fesadından kaynaklandığı iddiasınadır. Bununla birlikte o, havanın tıpkı gıdalar gibi hastalığın tedavisi hususunda etkili olduğunu kabul etmektedir.[7] Ayrıca yazarın akılla çeliştiklerini ileri sürdüğü ulemanın bu hususstaki itirazlarının dayanaklarının neredeyse tamamının akli argümanlardan müteşekkil olması dikkat çekicidir (s. 197).[8]

Dördüncü kısmın üçüncü bölümünde Ahmet Göksu'nun Memlükler döneminin çok yönlü âlimlerinden biri olan Kemaleddin ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) *Hayâtü'l-hayevân*'ındaki tıbbi atıflar üzerinden eserin tıp kaynaklarıyla ilişkisini inceleyen yazısı yer almaktadır. Göksu çalışmasında ilgili eserin farklı canlılar için 1069 madde ihtiva eden kübrâ versiyonu esas almıştır (s. 202). Eser içerisinde yer alan tıbbi içerikli atıfların tespitinde ise Joseph de Somogyi'nin eserin kaynaklarına yönelik hazırladığı hacimli indeks çalışmasını kullanmıştır (s. 204). Atıf yapılan tabipler ve atıf sayılarını tablo hâlinde sunan Göksu, bu atıfların incelemesi üzerinden *Hayâtü'l-hayevân*'ın tabipler ve eserleriyle kurduğu ilişkinin mahiyetini tespit

5 İbn Hacer el-Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fî fazli't-tâ'ûn*, thk. Ahmed İsam Abdülkadir el-Kâtib (Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1411), 343.

6 Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 104-105, ayrıca bk. 340.

7 Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 273, 284-285, 340.

8 Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 105-107.

etmeyi amaçlamaktadır (s. 205). Varılan sonuca göre tabiplere yapılan atıflar büyük ölçüde, eser içerisindeki canlılara ait maddelerin tıbbi-eczai kullanımlarına yer verilen "havâs" alt başlığı altında yer almaktadır. Bununla birlikte Göksu, ilgili bilgilerin sunum tarzı dolayısıyla -kesin bir dil kullanmasa da- Demîrî'nin tabiplere yaptığı atıfların kitabi değil şifahi yoldan edinilen bilgilerden oluştuğu sonucuna varır (s. 212).

Dördüncü kısmın son bölümünde Münevver Tiyek, Zehebî'nin yazdığı biyografiler ve Sübkî'nin eleştirileri üzerinden "yansız biyografi yazmanın imkânı"nı sorguluyor. Esasında tamamıyla objektif bir biyografi yazımının mümkün olmadığını kabul eden Tiyek, Zehebî özelinde bu durumun Memlükler döneminde kaleme alınan biyografik metinlere nasıl yansıdığını inceliyor (ss. 213, 215, 236). Tiyek, çalışmasının girişinde Zehebî'nin biyografi yazımına dair taraflılık (taassup) eleştirilerinin bir özetini sunmaktadır. Buna göre bu eleştiriler ağırlıklı olarak Zehebî'nin Eş'arîliğe karşı menfi, Hanbelîliğe karşı ise müspet bir tavra sahip olduğu ve bu tavrın, gerçekleştirdiği tasarruflarla biyografilerine yansıdığı şeklindedir (ss. 215-216, 219). Ardından kendisine yöneltilen eleştiriler üzerinden Zehebî'nin, Eş'arî ulemanın biyografilerinde gerçekleştirdiği tasarrufların tespitine yönelen Tiyek, bunları şu altı maddede toplamıştır: "Eş'arîlerin hadislerle olan ilişkisi", "imalı ifadeler", "Eş'arîlikte kendi görüşüne daha yakın âlimleri öne çıkarma", "bazı Eş'arî âlimleri uzak olduğu itikadi çevrelerle ilişkilendirme/birlikte anma", "ilgili âlime dair kanaatin doğrudan değil dolaylı olarak dile getirilmesi" ve "çelişkili görünüm arz eden değerlendirmeler" (ss. 220-231).

Yazının son kısmında Zehebî'nin iki muasır âlim olan Eş'arî Fahreddin İbn Asâkir (ö. 620/1223) ile Hanbelî Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) hakkında kaleme aldığı biyografileri ele alınmaktadır (ss. 232-236). Özel olarak bu iki biyografinin seçilmiş olmasının sebebi Sübkî'nin, hocasının yanlı tavrını göstermek için anılan iki âlim hakkındaki biyografilerin hacim farkına işaret etmiş olmasıdır. Burada her iki müellifin de biyografisini yazmış olmalarının daha geniş mukayese imkânı sunmasından dolayı İbn Asâkir'in biyografi değerlendirmesine dair bazı hususlara işaret etmekle yetineceğim.

Tiyek, İbn Asâkir'in biyografisine dair inceleme neticesinde Sübkî'nin, Zehebî'nin kaleme aldığı biyografideki problemli tarafın aslında kısalığı değil, içeriğiyle ilgili olduğunu söylemenin mümkün olduğunu belirtir (s. 234). Bu mümkün olmakla birlikte yapılan mukayesede işaret edilen bazı hususların bu yargıya delaletinin tartışmaya açık olduğu ifade edilmelidir. Örneğin, Sübkî'nin İbn Asâkir'in fıkıh ve hadis alanlarındaki yerini ortaya koymaya çalışmakla birlikte Zehebî'de böyle bir vurgunun bulunmadığı ifade edilmiştir. Ancak iki biyografi metni arasındaki farklılıkların bu yargıyı desteleyecek nitelikte oluşu tartışmaya açıktır (s. 233). Bir diğer husus İbn Asâkir'in Hanbelîlerin bulunduğu revaktan (yazıda "sokaklar") geçmekten imtina ettiğine dair bilgidir. Tiyek, Zehebî'nin bu hususta herhangi bir yorum yapmadığını belirtmiştir (s. 232). Hâlbuki Zehebî, bu bilgiyi aktardığı Ebû Şâme'den (ö. 665/1267) naklen bunun İbn Asâkir ailesinin Eş'arî-Şâfiîlerin ileri gelenlerinden olmaları sebebiyle Hanbelîlerin avamının

onlara buğzetmesi şeklindeki yorumuna da yer vermiştir.[9] Sübkî'nin de bu bilgiyi aktarımı Zehebî'ninkinden pek farklı değildir. Bir farkla ki o bu durumu Hanbelîler ile Eş'arîlerin avam tabakası arasında genellikle var olan gerilime bağlamıştır.[10] Sübkî'nin Ebû Şâme'nin yorumunu Hanbelîler lehine bir nebze yumuşattığı şeklinde değerlendirilme imkânı dikkate alındığında bu tasarrufun Zehebî yerine Sübkî'den gelmiş olması dikkat çekicidir. Son olarak ölürken yaşanan bazı hadiselerin kişinin kıymetini artırdığından hareketle Sübkî'nin, İbn Asâkir'in ölüm anıyla ilgili bazı detaylara yer vermesinin Zehebî'nin İbn Kudâme ile ilgili bu nitelikteki bilgilere yer vermesinden kaynaklanmış olabileceği ihtimaline işaret edilmiştir (s. 236). Ancak İbn Asâkir'in vefatıyla ilgili Sübkî'nin yer verdiği ifade edilen detaylara Zehebî'nin de yer vermiş olması kurulan irtibatı desteklememektedir.[11]

Özetle "yansız bir biyografi olabileceğini hatta olması gerektiğini savunmamakta" olduğunu belirterek metnini sağlıklı bir zemine oturtan Tiyek, bu çalışmasında bu tutumun yazılan biyografilere somut olarak nasıl yansıdığını ortaya koymayı amaçlamıştır (s. 236). Bu bağlamda Tiyek'in Zehebî'yle yetinmeyerek ona bu bakımdan yönelttiği eleştirileri maruf olan Sübkî'nin tavrını da imkân dâhilinde değerlendirmeye tabi tutması anlamlıdır. Netice itibariyle Tiyek, hemen her tarihçide olduğu gibi Zehebî ve Sübkî'nin biyografik anlatımlarında yer alan "tarihî olaylardaki bazı ayrıntıları aktarmama, bağlamı farklılaştırma, alıntılarla konuşma, imalı anlatımlar ve ilişkilendirmeler" gibi tavırların yerine göre bir anlatı stratejisi olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır (s. 237).

Eserin son kısmı olan beşinci kısımda Memlük topraklarının ilmî bakımdan diğer coğrafyalarla etkileşimine dair üç bölüm yer almaktadır. Bu yazıların ilki Selim Demirci'nin Memlük hadis birikiminin Hint alt kıtasına etkisini konu edinen yazısıdır. Demirci, hadis alanında Memlük-Hindistan etkileşimini iki döneme ayırmıştır. Bunlardan 7./13.-9./15. yüzyıllar arasındaki ilk dönemi "etkileşimin ilk örnekleri ile karşılaşılacak devre", 10./16.-12./18. yüzyıllar arasını ise "intikal ve sahiplenme devresi" olarak isimlendirmiştir (s. 249). Bu iki dönem, çalışmanın başlığında, aradaki ilişkinin somutlaştırıldığı "etkilenme, esinlenme ve ötesine geçme" kavramlarından ilk ikisine tekabül etmektedir. Zira sonuç kısmında iki ilmî gelenek arasındaki etkileşimin bu sefer "esinlenme, taşıma ve taşma" kavramları üzerinden şekillendiği ifade edilmiş ve 10./16.-12./18. yüzyıllarda naklî birikimin yeni merkezi hâline gelen Hint alt kıtasında bu alandaki en önemli ürünlerin on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda ortaya konduğu belirtilmiştir (s. 266). Dolayısıyla çalışmanın ana odak noktasını oluşturan "ötesine geçme" yahut "taşma" devresi 13./19.-14./20. yüzyıllara tekabül etmektedir.

9 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1997), 44/502; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 22/188.

10 Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1396/1976), 8/184.

11 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/502; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/189.

Demirci, çalışmasının ilk kısmında daha çok Hint alt kıtasında Memlük ilmî geleneğinin etkisi ve bu etkinin görünümlerine yoğunlaşır (ss. 249-253). Sonrasında Hint alt kıtasındaki ulemanın Memlük hadis birikimi karşısındaki konum ve tutumuna yönelir. Alt kıtadaki hadis çalışmalarının Memlük birikiminin "ötesine geçişi" şerhçilik üzerinden somutlaştırılır. Örneğin alt kıta uleması arasındaki genel kabule göre *Sahîh-i Buhârî* şerhleri arasındaki en muteber eser İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sidir. Ancak bu kabul Keşmîrî (ö. 1933) gibi bazı muhakkik âlimlerin *Fethu'l-Bârî*'ye bazı hususlarda eleştiriler yöneltmelerine engel olmamıştır (ss. 254-258). Diğer taraftan bölgedeki Ehl-i hadîs yönelimine sahip ulemanın farklı bir tavra sahip olduğu görünmektedir. Buna göre Ehl-i hadîs çizgisindeki âlimlerin şerhleri büyük ölçüde İbn Hacer ve Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) değerlendirmelerinin bir özet-sunumundan ibarettir (ss. 257-258).

Demirci, Memlük ulemasının kaleminden çıkan *Sahîh-i Buhârî* şerhlerine yönelik tavır farklılığın en önemli yansımasının eserin bâb başlıklarında ortaya çıktığını savunmaktadır. Ona göre, alt kıta uleması genel itibariyle *Buhârî*'deki hadislerin şerhinin *Umdetü'l-kârî* ve *Fethu'l-Bârî* ile büyük ölçüde halledildiğini düşünmekle birlikte Memlük ulemasının *Buhârî*'nin bâb başlıklarına dair şerhlerini yeterli bulmazlar. Bu yaklaşım, *Buhârî*'nin şerhinde tamamlanması gereken bir husus olarak Hint ulemasının yoğunlaştığı bir çalışma alanı doğurmuştur. Böylece Memlük şârihlerinin eksik bıraktığı bir alanı ikmâle yönelik bir kısmı bâb başlıklarına münhasır olmak üzere çeşitli çalışmalar ortaya çıkmıştır (ss. 259-263). Demirci, *Buhârî* şerhçiliği bakımından Memlük-Hint ilmî birikimleri arasındaki ilişkiyi, "Memlükler dönemi '*Câmî*'lerin (özellikle *Sahîhu'l-Buhârî*) şerh edildiği dönem' alt kıta ise '*Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıklarının şerh edildiği' bölge" olarak formüle etmiştir (ss. 262, 263).

Demirci'ye göre, Hint ulemasının hadis şerhçiliği hususunda Memlük hadis birikimini ikmâle yöneldikleri bir diğer alan ahkâm hadisleri ve sünenlerdir. Nitekim *Kütüb-i Sitte* açısından bakıldığında Hint bölgesinde Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmîzî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'lerine yönelik çok sayıda şerh çalışması yapıldığı görülmektedir (ss. 263-265). Bu durum da Demirci tarafından Hint alt kıtasının "ahkâm hadislerinin veya sünen kitaplarının şerh edildiği devre" olmasıyla formüle edilmiştir (ss. 264, 266). Demirci'nin, Hint ulemasının ahkâm hadislerine gösterdiği ilgiyi, bölgedeki Hanefî-Ehl-i hadîs gerilimiyle ilişkilendirmesi anlamlıdır (s. 264). Çalışma boyunca kendini hissettiren bu gerilimin bölgedeki hadis çalışmalarının arka planındaki önemli dinamiklerden biri olduğu ve hadis çalışmaları bakımından özel bir ilgiyi hak ettiği anlaşılmaktadır.

Beşinci kısmın ikinci bölümünde Cumhur Ersin Adıgüzel, Endülüs-Mısır arasındaki ilmî münasebet ve etkileşimi incelemektedir. İslam tarihinin ilk yüzyıllarında daha çok Mısır'daki ilmî birikimin Endülüs'e taşınması şeklinde vuku bulan iki bölge arasındaki ilmî münasebetler zamanla Endülüs ulemasının Mısır'daki ilmî hayata katkı sağladığı bir hâl almıştır. Bu ikinci aşama büyük ölçüde Eyyûbîler-Memlükler dönemine tekabül etmektedir (s. 271). Çalışmanın ilk kısmında iki bölge arasındaki ilmî ilişkinin ilk aşaması veya biçimi Memlükler öncesi dönemde

Mısır'a gelerek ilim tahsilinde bulunduktan sonra memleketine dönen ve Mısır'daki birikimi Endülüs'e taşıyan bazı âlimler üzerinden tasvir edilmiştir (ss. 272-274). Ancak Memlükler öncesindeki ilişkinin de Endülüslülerin tek taraflı istifadesinden ibaret olmadığı, Endülüs'ten Mısır'a gelerek tedris faaliyetinde bulunan bazı âlimler örnekliğinde ortaya konmuştur (ss. 274-276).

Çalışmasının son kısmında 6./12.-8./14. yüzyıllardaki duruma odaklanan Adıgüzel, tabakat kayıtlarına göre 5./11. yüzyıldan itibaren Endülüs'ten gelerek Mısır'a yerleşen âlimlerin sayısında önemli bir artış olduğunu ifade etmiştir. Yine Eyyûbîler-Memlükler dönemine tekabül eden sonrasındaki üç yüzyıl boyunca Mısır'a gelen Endülüslü öğrencilerin bir kısmının memleketine dönmekle birlikte önemli bir kısmının buraya yerleştiğini belirtmiştir (s. 276). Ardından Endülüslü âlimlerin Mısır ilmî hayatına katkısını irdelemek üzere 6./12.-8./14. yüzyıllarda Endülüs'ten gelerek Mısır'a yerleşen temsil kabiliyetine sahip on âlimin biyografisine kısaca temas edilmiştir (ss. 276-280). İlgili biyografiler incelendiğinde Mısır'a yerleşen Endülüs ulemasının hadis, kıraat, tefsir, fıkıh, dil gibi muhtelif alanlardaki seçkin âlimlerden oluştuğu görülmektedir. Sonuç olarak Endülüs-Mısır ilmî etkileşimine dair güzel bir tasvir sunan Adıgüzel, çalışmasını Endülüslü âlimlerin Mısır'daki ilmî hayata sundukları katkıların Şam, Irak ve Anadolu üzerindeki etkilerinin müstakil çalışmalara konu edinilmesi gerektiğine dair teklifiyle sonlandırır (s. 280).

Kitabın son bölümünde Derya Baş, tarikat teşkilatlanmasının gerçekleştiği 13.-14. yüzyıllarda Mısır'ı mağrib ve maşrık sûfîliğinin buluştuğu bir merkez olarak ele alır. Bu bağlamda tarikatların teşekkül devri sayılan 7./13. yüzyılda Mısır'ın tasavvufi hareketlilik bakımından önemli bir merkez oluşunu bu dönemde Mısır'da faaliyet göstererek amelî tasavvufu canlandıran sekiz tarikat üzerinden gösterir (ss. 286-291). Bu sekiz tarikatın bir kısmı Kâdiriyye ve Rifâiyye gibi Mısır dışında teessüs etmekle birlikte bu dönemde Mısır'da faaliyet göstermiş, Şâzeliyye ve Bedeviyye gibi diğer bir kısmı da doğrudan Mısır'da ortaya çıkmıştır. Baş'ın ifadesiyle bu durum, Mısır'ı, dönemi için mağrib ve maşrık sûfîliği bakımından bir "sentez mahalli" kılar (s. 286). Baş, dönemin Mısır tasavvufunda etkili olan Şâzeliyye, Bedeviyye, Rifâiyye ve Desûkiyye tarikatları arasında nesep ve mana bakımından akrabalık bulunmasının, bu tarikatların belli bir uyum içinde hareket etmesine ve tarikatlar arası bir iç denetime işaret ettiğini belirtmiştir (s. 292). Baş, sûfîlerîn denetimiyle ilgili bu dönemde Mısır'a gelen sûfîlerin ulemanın onayından geçmek zorunda kaldıklarını da vurgular ve buna dair bazı örnekler zikreder (ss. 292-294).

Amelî tasavvufla ilgili anlatımından sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçilerinin Mısır'la ilişkisini ele alan (ss. 295-297) Baş, İbnü'l-Arabî'nin Mısır seyahatine kısaca yer verdikten sonra İbnü'l-Arabî takipçilerini Mısır'a cezbeden bir şair olması hasebiyle İbnü'l-Fârız'a yer verir. Buna göre "Sünnî paradigmayı zorlayan" ve şiirleri Memlük uleması arasında tartışmalı olan İbnü'l-Fârız ile onun şiirlerine ilgi gösteren İbnü'l-Arabî ve takipçileri Mısır'da amelî tasavvuf gibi karşılık bulmaz. İbnü'l-Fârız, esas etkisini İbnü'l-Arabî takipçileri olan şârihleri üzerinden Anadolu'da gösterir (ss. 297-302).

Baş'ın çalışmasında sıkça vurguladığı hususlardan biri 13. yüzyılda başlayan ve sonrasında daha da sertleşen İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız eleştirilerinin aslında bu isimler üzerinden Eş'arî kelam anlayışına yahut "kelam-tasavvuf birlikteliğine" yönelik Sünnî değil Selefî ulema tarafından yöneltilen tepkiler olduğudur. Nitekim sûfîler Mısır'da en başından beri dönemin hâkim kelam anlayışı olan Eş'arîlikle uyuma önem vermişlerdir (ss. 292, 294, 299, 300, 302). Ancak İbnü'l-Fârız'ı eleştiren isimler arasında yer verilen Ebu'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne ve Bikâî'nin Eş'arîlik karşısında yer alan bir Selefîlikle nitelenmesi, gerekçelendirilmesi gereken bir iddiadır. Yine "İbn Teymiyye ve ondan sonra Bikâî'nin liderliğinde" sürdürülen eleştirilerin, "sûfîlerin katkısıyla Sünnî paradigmanın güçlenmesine ya da başka bir söyleyişle kelam-tasavvuf birlikteliğine bir tepki" (s. 299) veya "Eş'arîlik ve sûfîlik arasındaki uyumda yerini bulmayan Selefî ulemanın tenkit ve hücumları" (s. 302) olarak sunulması ispata muhtaç görünmektedir. Zira çalışmada ulemanın İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi sûfîlere yönelik tenkitlerinin, anılan sûfîlerin görüşleri açısından hangi bakımlardan Eş'arîliğe yahut kelam-tasavvuf birlikteliğine yönelik eleştiriler olduğu hususunda bir argüman sunulmamıştır.

Sonuç olarak beş ana kısım içerisinde bölüm olarak konumlandırılan on beş yazıdan oluşan *Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II*, ismiyle uyumlu şekilde ağırlıklı olarak Memlükler dönemi ilim geleneğine ışık tutan çalışmalardan oluşmaktadır. Eser içerisinde yer alan yazılar siyaset, hukuk, ilmî hayat ve mansıplar, fıkıh usulü, kelam, felsefe, tıp, tarih, edebiyat, hadis, tasavvuf gibi oldukça çeşitli alanları ihtiva etmektedir. Çalışmaların belli disiplinlere münhasır olmaması eseri farklı disiplinlerdeki araştırmacıların istifadesine açık kıldığı gibi Memlükler döneminde ilim geleneği ve anlayışlarına ilgi duyanlar için de panoramik bir tasvir sunmaktadır.

**Teşekkür:** Metnin tamamını okuyarak görüşlerini benimle paylaşma nezaketinde bulunan Mehmet Yunus Yazıcı'ya ve çeşitli hususlardaki tavsiyeleriyle yardımlarını esirgemeyen Güvenç Şensoy'a müteşekkirim.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.
**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.
**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.
**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Askalânî, İbn Hacer. *Bezlü'l-mâ'ûn fî fazli't-tâ'ûn*. thk. Ahmed İsam Abdülkadir el-Kâtib. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1411.

Hançabay, Halil İbrahim vd. (ed.). *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023.

Kaya, Büşra Sıdıka (ed.). *Memlük Entelektüel Tarihine Giriş – I (Literatür Değerlendirmesi)*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2023.

Sübkî, Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdiülkâfî. *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1396/1976.

Tûfî, Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî. *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*. thk. Ayman Shihadeh. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Heyet. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1417/1996.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990-1421/2000.

**İslam Tetkikleri Dergisi**
***Journal of Islamic Review***

İSTANBUL UNIVERSITY PRESS

İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review 15, 1 (2025): 361-365
DOI: 10.26650/iuitd.2025.1587789

Project Summary / *Proje Özeti*

# Copyright in Islamic Law Project*

## İslam Hukukunda Telif Hakkı Projesi

Ali Ekber Cinar[1]

*I would like to thank Mücahide Engin for her assistance in the preparation of this text.
*Bu metnin hazırlanmasındaki yardımlarından dolayı Mücahide Engin'e teşekkür ederim.*

**[1]Corresponding author/Sorumlu yazar:**
**Ali Ekber Cinar (Doctoral Candidate),**
McGill University, Faculty of Law, Montreal, Canada
E-mail: ali.cinar@mail.mcgill.ca
ORCID: 0000-0002-6404-9271

**Submitted/Başvuru:** 19.11.2024
**Accepted/Kabul:** 10.03.2025

**Citation/Atıf:** Cinar, Ali Ekber. Copyright in Islamic Law Project. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 15/1,* (March 2025): 361-365. https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1587789

**Keywords:** Islamic Law, Copyright, Intellectual Property, Project, Symposium, Lecture Series, Workshop, Reading Group
**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Telif Hakkı, Fikrî Mülkiyet, Proje, Sempozyum, Ders Serisi, Atölye, Okuma Grubu

In 2020, a group of researchers—led by Ali Ekber Cinar and including team members Eyüp Kun, Mustafa İnce, Mücahide Engin, and Yavuz Selim Kol[1]—initiated the "Copyright in Islamic Law Project" under the auspices of the ISAR Research Center.[2] The project was launched in response to growing interest in the concept of copyright within the framework of Islamic law. The project aimed to explore the meaning of copyright in the context of Islamic law, uncover its historical origins, understand its justifications, and identify the issues it addresses. The project has been expanded into several phases, including a reading group, a series of workshops, guest lectures, and a symposium.

1 In the early stages of the project, İsmail Dönmez also contributed to the team.
2 The ISAR Research Center's website can be accessed at https://arastirma.isar.org.tr/.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

## 1. Reading group: Legal, Philosophical, and Historical Foundations of Copyright (December 2021-December 2022)

The first phase of the Copyright in Islamic Law Project involved the formation of a reading group, the "Reading Group on the Legal, Philosophical, and Historical Foundations of Copyright." Comprising researchers from various fields, the group carried out an in-depth study of how copyright law has evolved in the Western world and looked at the concept from intellectual, legal, and historical angles.[3]

More specifically, this stage involved a detailed examination of how copyright law developed in both Anglo-Saxon and Continental European legal systems. By analyzing court rulings, legislative milestones, and scholarly research, the participants mapped out the growth and changes in copyright legislation over time.

Following that, the group's monthly meetings focused on exploring different theories of copyright law. They delved into various concepts to deepen their grasp of the core principles behind copyright. The group compared theories such as the labour theory and personality theory, which highlight the value of creative work and authors' inherent rights, with utilitarianism, which stresses the economic and societal advantages of copyright protection. They also examined how copyright law intersects with broader issues such as monopolistic power, public welfare, and human rights.

As they explored how to balance public access to creative works with protecting authors' rights, the participants carefully considered the impact of monopolistic practices and the broader societal implications. The end of these discussions in December 2022 was a significant milestone for the group. The year's discussions had deepened their understanding of the theoretical and historical aspects of copyright law. Additionally, these efforts laid a strong foundation for future studies on how copyright law applies today, its adaptability to technological advances, and its alignment with evolving cultural norms.

## 2. Workshop series: Copyright in the Islamic Legal Tradition (February 2023-March 2024)

In the second phase of the project, the "Copyright in Islamic Legal Tradition Workshop" brought together researchers focused on exploring the legal, philosophical, and historical dimensions of copyright within the context of Islamic law. This year-long workshop series featured regular meetings where participants from various fields delved into the complex nuances of how copyright is interpreted in Islamic legal thought.[4]

3 Some of the readings included Dreyfuss, Rochelle - Justine Pila (eds.). *The Oxford Handbook of Intellectual Property Law*. Oxford University Press, 2017; Deazley, Ronan et al. (eds.). *Privilege and Property: Essays on the History of Copyright*. Open Book Publishers, 2010; Boyle, James. *The Public Domain: Enclosing the Commons of the Mind*. New Haven: Yale University Press, 2008; Seville, Catherine. *The Internationalisation of Copyright Law: Books, Buccaneers and the Black Flag in the Nineteenth Century*. Cambridge University Press, 2006.

4 Some of the readings included Lowe, Julie. 'Ḥanafī Approaches to Copyright'. *Islamic Law and Society* 30/3 (2022), 249–275; Elmahjub, Ezieddin. *An Islamic Vision of Intellectual Property: Theory and Practice*. Cambridge University Press, 2018; Malkawi, Bashar H. 'The Alliance Between Islamic Law and Intellectual Property: Structure and Practice'. *University of St. Thomas Law Journal* 10/3 (2013), 618–649.

Participants in the program had in-depth conversations based on a variety of academic disciplines, including history, philosophy, law, and religious studies. This multidisciplinary approach made it possible to comprehend copyright's significance and ramifications in Islamic thought in a wide and thorough manner. The workshop sought to identify the unique ideas and viewpoints that impact copyright in Islamic law by concentrating on important ideas associated with knowledge, expression, and copyright. Furthermore, the participants delved into the continuing discussions about copyright in contemporary Islamic legal literature, acquiring knowledge about the changing discourse and range of perspectives in this area. In an effort to shed light on the intellectual and moral precepts that underpin intellectual property rights, the group conducted a critical analysis of the theoretical underpinnings of copyright in Islamic law.

The program also examined the historical evolution of copyright laws in the Muslim world, with a focus on how state-led copyright policies have evolved over the past 200 years. This historical perspective provided participants with a deeper understanding of the sociopolitical factors that have shaped copyright registration and protection in Islamic countries.

The collaborative spirit of the workshop series extended beyond its core group, inviting diverse perspectives from participants with various backgrounds, which enriched the discussions. This open exchange of ideas led to a more nuanced understanding of copyright within the Islamic legal system. Ultimately, the workshop became a platform for developing new insights and innovative approaches to addressing copyright in the context of Islamic law. By encouraging relevant discussions and multidisciplinary collaboration, it broadened scholarly understanding and deepened collective knowledge of copyright's role in the modern technological era, particularly within the framework of Islamic legal tradition.

### 3. Guest lectures: Copyright Talks (May 2023-November 2023)

The third phase of the project, "Copyright Talks," kicked off in 2023 as a guest lecture series. This series brought together renowned scholars from different academic fields and regions, all with expertise in the intersection of copyright and Islamic law. These engaging discussions aimed to deepen the understanding of this complex topic and to foster meaningful intellectual exchange. Among the distinguished guests were the following:

| Date | Lecturer | Title |
|---|---|---|
| May 1, 2023 | Hasan Hacak | Telif Hakkı İslam Hukuk Geleneğinde Haklar Teorisinin Neresinde? (Where Does Copyright Fit within the Theory of Rights in Islamic Legal Tradition?) |
| May 23, 2023 | Julie Lowe | Copyright and Islamic Law: Approaches of Hanafi Jurists |
| June 19, 2023 | Mohamed Ali Ahdash | Author talk on the book "Copyright in Islamic Law" |
| August 21, 2023 | Ezieddin Elmahjub | A Philosophy for Copyright in Islamic Ethical Discourse |
| August 23, 2023 | Tabrez Ebrahim | Islamic Intellectual Property |

| | | |
|---|---|---|
| September 25, 2023 | Ahmad Atif Ahmad | Copyrights in Islamic Law & An Opportunity to Reflect on Ideas as Property |
| November 29, 2023 | Hacı Mehmet Günay | Fikri Mülkiyet Haklarının Fıkhi Niteliği Üzerine Bazı Düşünceler (Some Thoughts on the Islamic Legal Nature of Intellectual Property Rights) |

**4. Symposium: Symposium on Copyright in Islamic Legal Tradition (June 2024)**

To make a concrete impact in the field, the project's final step was an international symposium held in Istanbul, Turkey on June 28–29, 2024. This event aimed to provide a robust platform for engaging with key themes and questions, and to serve as a central point for exploring the specifics of copyright under Islamic law. The symposium gathered experts and researchers from around the globe to foster critical discussions and examine these important issues.

The symposium kicked off with the opening session titled "Meta Questions," which was moderated by Julie Lowe (Western University). Following the welcome address, Mücahide Engin (Marmara University) delivered the opening presentation, providing an overview of the current research on copyright in Islamic law. Engin's analysis included a review of both English and Arabic literature to explore the concepts, frameworks, and questions addressed in the field. Her presentation also covered contemporary Turkish writings on intellectual property in Islamic law. Afterward, Ali Ekber Cinar (McGill University) assessed the ongoing relevance of Islamic law by examining copyright law as a case study. He argued that despite considerable efforts, structural constraints have hindered Islamic law from developing a functional copyright system.

The second panel, titled "Approaches," was chaired by Mürteza Bedir (Istanbul 29 Mayis University). Julie Lowe (Western University) opened the discussion by exploring how knowledge was transmitted in pre-modern Muslim societies and its relevance to current debates on copyright and Islamic law. She noted that while some aspects of these historical practices align with copyright principles, many do not. However, understanding these practices in their historical context suggests they might not be the best fit for today's needs. Following that, Necmeddin Güney (Necmettin Erbakan University) identified three main views among contemporary Muslim jurists regarding the Islamic legal heritage: a) a *salafī* perspective that rejects the heritage; b) a view that respects the heritage but does not adapt it to modern contexts; and c) an approach that both respects and updates the heritage, considering contemporary realities and the broader objectives of Islamic law (*maqāṣid al-sharīʿa*). He noted that most scholars discussing intellectual property rights favor this third approach.

The first day of the symposium wrapped up with a keynote address by Ahmad Atif Ahmad (University of California, Santa Barbara), titled "Protecting Knowledge, Literature, and the Arts by Legal Means." Ahmad offered insights into historical methods of safeguarding intellectual products within Islamic law and highlighted how these differ from today's protection models.

He also examined how modern notions of monopoly and ownership could be assessed from an Islamic legal perspective. Ahmad posed several critical questions: How will Islamic legal concepts that clash with contemporary intellectual property regimes be adapted? What solutions can be found for the ethical and practical challenges of intellectual property in areas crucial to human life, like military technologies and vaccines? How should Islamic law address the intellectual property protection models prevalent in capitalist societies? Finally, he stressed the importance of critically evaluating the fairness and effectiveness of current intellectual property systems in dealing with these issues.

The second day of the symposium began with the session titled "Shia & Arab World," moderated by Bilal Aybakan (Ibn Haldun University). In this session, Javad Fakhkhar Toosi (University of Toronto) examined why some Shia jurists resist copyright, analyzing their views from both anthropological and theological perspectives. Toosi's research revealed that the fatwas of Shia jurists opposed to copyright reflect various underlying principles. He argued that copyright, like other modern norms and constructs, requires a deep theological and epistemological examination. Toosi emphasized that without addressing these foundational assumptions in juristic reasoning, a resolution on copyright issues remains elusive. He thus called for a re-evaluation of these assumptions to reform jurisprudential discussions on copyright. Following this, Amr Osman (Qatar University) reviewed contemporary Arab scholars' views on the legitimacy of copyright from an Islamic legal standpoint. Osman observed that while some scholars outright reject copyright, the majority finds it compatible with Islamic law. He criticized the discussions for being often uncritical, failing to address problematic aspects of copyright or utilize the rich normative traditions of Arab scholarship to contribute effectively to debates on the legitimacy, utility, and future of copyright.

The penultimate session, titled "Case Studies," was moderated by Necmettin Kızılkaya (Istanbul University) and featured a presentation by Mohamed Ali Ahdash (independent researcher). Ahdash explored the debate over the duration of copyright within Islamic law, contrasting two main perspectives: permanent versus temporal copyright. He reviewed various arguments and proposals from Muslim scholars and assessed which perspective aligns more closely with Islamic law. He concluded that there is insufficient evidence to definitively establish the question of duration.

The symposium concluded with a final session of "Closing Remarks," where the discussions and evaluations of the two-day event were summarized. This concluding session marked the end of the symposium's sessions.

I hope that this symposium, together with the other activities of the Copyright in Islamic Law project, will provide a solid foundation for further discussions and give scholars a starting point to engage more critically with various aspects of Islamic law, copyright law, and intellectual property in general.