CUMHURİYET'İN 100. YILI KİTAPLIĞI
100TH ANNIVERSARY OF THE REPUBLIC BOOKS

Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II

Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II

Editörler / Editors
Gürzat KAMİ - Mustafa TAŞ - İbrahim Enes BAŞDEMİR



İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İstanbul Üniversitesi Yayınevi

Temel İlke ve Hedefler



REKTÖR, İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

İstanbul Üniversitesi Avrupa'da kurulmuş ilk üniversitelerden biri olarak yüzyıllardır bilime hizmet etmektedir.

Sahip olduğu köklü yayıncılık geçmişinden güç alarak, Türkiye'yi uluslararası düzeyde temsil eden üniversite yayınevi vizyonu ile ilerleyen İstanbul Üniversitesi'nin yayıncılık faaliyetleri, Istanbul University Press (IUPRESS) adı altında yeni bir ivme kazanmıştır.

IUPRESS'in temel prensibi evrensel bilime katkı sağlayan "Açık Bilim"dir. Ek olarak; bilimsel bilginin yayılmasına katkı sağlamak, uluslararası akademik yayıncılık standartlarına ve etik değerlere bağlılık, hakemli bilimsel yayıncılık, kaliteli içerik, açık erişim ve gayri ticari yayıncılık temel ilkelerimizdir. Bu doğrultuda temel hedeflerimiz; içerik kalitesinin sürekli gelişimi, tam erişebilirlik, bilimsel etki artışı ve bilimsel çevreler ile verimli iş birliğinin ve etkileşimlerin arttırılmasıdır.

Evrensel bilime odaklı, insanlığın ve insanımızın gereksinim duyduğu alanlarda bilim anlayışını derinleşmek isteyenlere katkı sağlayan yayıncılık çalışmalarımızı arttırarak, Türkiye Yüzyılı'nda da açık bilime hizmet etmeye devam edeceğiz.

Başarıların devamı dileklerimle.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II

Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II

Editörler / Editors

Gürzat KAMİ

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Mustafa TAŞ

Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Sakarya, Türkiye

İbrahim Enes BAŞDEMİR

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

İSAV İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Yayıncı / *Published by*
İstanbul Üniversitesi Yayınevi / *Istanbul University Press*
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye

https://iupress.istanbul.edu.tr

Memlükler Dönemi İlim Geleneği – II / *Tradition of Knowledge in the Mamluk Period – II*
Editörler / Editors: Gürzat KAMİ, Mustafa TAŞ, İbrahim Enes BAŞDEMİR

E-ISBN: 978-605-07-1755-6

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033

İstanbul Üniversitesi Yayın No / *Istanbul University Publication No*: 5367
İslam Tetkikleri Enstitüsü Yayın No / *Institute of Islamic Studies Publication No*: 2

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayın No / *The Foundation for Research in Islamic Sciences Publication No*: 114
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi / *International Controversial Scientific Meetings Series:* 38

Kapak Görseli: Kayıtbay Camii, Kahire (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, II. Abdülhamid Koleksiyonu) / *Cover Image: Qayitbay Mosque, Cairo (Istanbul University Library, Abdülhamid II Collection)*

Online Yayın, Aralık 2024 / *Published Online in December 2024*

Bu çalışmaya atıfta bulunurken, referansa DOI numarasının dahil edilmesi önerilir.
It is recommended that a reference to the DOI is included when citing this work.

Bu çalışma Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı altında online olarak yayındadır.
This work is published online under the terms of Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Kitabın telif hakkı bulunmaktadır. Online olarak yayınlanan Creative Commons versiyonu haricinde, yasal istisnalar ve geçerli lisans sözleşmelerinin koşulları dikkate alınmalıdır.
This work is copyrighted. Except for the Creative Commons version published online, the legal exceptions and the terms of the applicable license agreements shall be taken into account.

Bu kitap İstanbul Üniversitesi Yayınevi'nin, Cumhuriyet'in 100. Yılı kitap projesi kapsamında yayınlanmıştır. / *This book was published as part of the Istanbul University Press' 100th Anniversary of the Republic book project.*

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ÖNSÖZ.....vi

TAKDİM.....vii

KİTAP HAKKINDA.....viii

I. KISIM / PART I
SİYASET, SÖYLEM, HUKUK
POLITICS, DISCOURSE, LAW

BÖLÜM 1 / CHAPTER 1
İbn Teymiyye'nin Düşüncesinde Siyasal İktidarın Gerekçelendirilmesi: Siyasal Düzenin Mahiyetine Dair Alternatif Bir Yaklaşım
The Justification of Political Power in Ibn Taymiyya's Thought: An Alternative Approach to the Nature of Political Order
Mehmet Akif KAYAPINAR.....3

BÖLÜM 2 / CHAPTER 2
The Quraysh of the Circassians: Constructing Circassian Ethnicity in the Court of Sultan Qānişawh al-Ghawrī
Christian MAUDER.....15

BÖLÜM 3 / CHAPTER 3
İbnü'l-Gars'ın *el-Fevâkihü'l-Bedriyye*'sinde Memlük Adli Sisteminin Doğurduğu Mûceble Hüküm Meselesi
The Issue of Ruling with Mūjab in Mamluk Judicial System According to Ibn al-Ghars's *al-Fawākih al-badriyya*
Burak ERGİN.....35

II. KISIM / PART II
İLMÎ HAYAT VE KURUMLAR
SCHOLARLY LIFE AND INSTITUTIONS

BÖLÜM 4 / CHAPTER 4
Bir Memlük Ulema Ailesinin Tahsil ve Tedris Serüveni: Sübkî Ailesi Örneği
The Learning and Teaching Adventure of a Mamluk Ulama Family: The Case of al-Subkī Family
Harun YILMAZ.....51

BÖLÜM 5 / CHAPTER 5
İlim Kurumlarının Kenarda Kalmış Vazifelileri: Memlük Kudüs'ünde Öğrenciler, Dervişler ve Muîdler
Marginal Positions in Institutions of Learning: Students, Darwishes, and Repetitors in Mamluk Jerusalem
Muhammet Enes MİDİLLİ.....71

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

III. KISIM / PART III
İLMÎ ÜRETİM: FIKIH, KELAM, FELSEFE
INTELLECTUAL PRODUCTION: LAW, THEOLOGY, PHILOSOPHY

BÖLÜM 6 / CHAPTER 6
Memlük Usul Birikimiyle İrtibatı Açısından İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i
Connection of *al-Tahrīr* of Ibn al-Humām with the Mamluk Usul Environment
Tuncay BAŞOĞLU 93

BÖLÜM 7 / CHAPTER 7
Memlük İlim Havzasında Bir Muʿtezile Eleştirisi: Tûfî'nin Hasan-ı Basrî'nin Kader Risalesine Reddiyesi
A Criticism of the Muʿtazila in the Mamluk Scholarly Milieu: al-Tūfī's Refutation of al-Ḥasan al-Baṣrī's Letter on Predestination
Şerife Nur ÇELİK 127

BÖLÜM 8 / CHAPTER 8
Bağımsız Aklın Sefaleti: Memlük Felsefi Kelamcısı Ömer el-İsfahânî'nin Hakikat Tasavvuru, Felsefi Düşünüş ve Düşüncelere Yönelik Eleştirileri
The Misery of Independent Reason: The Mamluk Philosophical Theologian ʿUmar al-Iṣfahānī's Conception of Truth, and Criticisms of Philosophical Thinking and Thoughts
Tuna TUNAGÖZ 147

IV. KISIM / PART IV
TABABET, TABAKAT, EDEBİYAT
MEDICINE, BIOGRAPHY, LITERATURE

CHAPTER 9 / BÖLÜM 9
Knowledge and Rhetoric: Al-Suyūṭī's Plague *Maqāma* and its Historical and Cultural Context
Li GUO 161

CHAPTER 10 / BÖLÜM 10
جهود الأطباء المسلمين في مقاومة الوباء في العهد المملوكي خلال القرن الثامن الهجري
Muslim Physicians' Endeavours upon Plague in the 8th/14th Century Mamluk Period
Béchir ABDELLAOUI 183

BÖLÜM 11 / CHAPTER 11
Demîrî'nin *Hayâtü'l-hayevân*'ında Tabiplere Yapılan Referanslar
The References to Physicians in al-Damīrī's *Ḥayāt al-Ḥayāwān*
Ahmet GÖKSU 201

BÖLÜM 12 / CHAPTER 12
Yansız Biyografi Yazmanın İmkânı: Zehebî'nin Önde Gelen Eşʿarî Âlimlere Dair Kaleme Aldığı Biyografiler ve Sübkî'nin Eleştirileri
The Possibility of Writing Unbiased Biography: al-Dhahabī's Biographies of Prominent Ashʿarī Scholars and al-Subkī's Criticisms
Münevver TİYEK 213

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

V. KISIM / PART V
MEMLÜK TOPRAKLARI VE ÇEVRE COĞRAFYALARLA ETKİLEŞİM
INTERACTION BETWEEN THE MAMLUK LANDS AND NEIGHBOURING GEOGRAPHIES

BÖLÜM 13 / CHAPTER 13
Etkilenme-Esinlenme ve Ötesine Geçme: Memlük Birikiminin Hint Alt Kıtasına Etkisi
Impression, Inspiration and Passing Beyond: The Impact of Mamluk Knowledge Accumulation on the Indian Subcontinent
Selim DEMİRCİ.....247

BÖLÜM 14 / CHAPTER 14
Endülüs'ten Mısır'a: Bölgesel Ağlar ve Bilginin Dolaşımı
From al-Andalus to Egypt: Regional Networks and the Circulation of Knowledge
Cumhur Ersin ADIGÜZEL 269

BÖLÜM 15 / CHAPTER 15
Mağrib ve Maşrık Sûfîliğinin Buluştuğu Yer: 13-14. Yüzyıl Mısır'ında Tasavvufi Hareketlilik
Where Maghreb and Mashriq Sufism Meet: Mystical Life in Egypt in the 13th and 14th Centuries
Derya BAŞ 283

ÖN SÖZ

İslam Tetkikleri Enstitüsü, kurulduğu 1933 yılından itibaren Türkiye ve dünyada İslam araştırmaları alanında öne çıkan Zeki Velidi Togan, Muhammed Hamidullah, Tayyip Gökbilgin, Fuat Sezgin ve Salih Tuğ gibi pek çok ilim insanına ev sahipliği yapmış Türkiye'nin en köklü araştırma kurumlarından biridir. Bu kurum, 2022 yılında Cumhurbaşkanlığı kararıyla zengin kütüphanesinin Kuyucu Murad Paşa Medresesi'ne taşınması ve burada lisansüstü eğitim veren bir araştırma enstitüsü olarak yeniden ihya edilmesiyle birlikte İslam araştırmaları sahasında yaptığı çalışmalarla tekrar öne çıkmaya başlamıştır.

Bu çalışmalardan biri de ülkemizde son yıllarda giderek artan bir ilgiye mazhar olan Memlük dönemi İslam medeniyetini anlamaya ve bu birikimi günümüze taşımaya yönelik bir çabanın ürünü olan uluslararası sempozyumlardır. İlki 2021 Eylül'ünde düzenlenen bu sempozyumların ikincisi 2023 Haziran'ında gerçekleştirildi. Elinizdeki kitap, farklı ülkelerden 49 ilim adamının bildiriyle katkı sunduğu *Memlükler Dönemi Sempozyumu-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar* başlıklı iki günlük toplantının meyvelerinden biridir. Bu editöryal çalışmanın, ülkemizdeki Memlük dönemi araştırmacılarına hem Memlükler dönemi İslam medeniyetini farklı yönleriyle tanıma hem de bu döneme dair yeni çalışma konuları ve alanları belirleme hususunda faydalı bir kılavuz olacağını düşünüyoruz.

Bu vesiyleyle sempozyumun düzenlenmesinde ve başarıyla icra edilmesinde çok emekleri bulunan İslam Tetkikleri Enstitüsü merhum müdürü Prof. Ahmet Hamdi Furat'ı rahmetle yad ederim. Ayrıca sempozyum düzenleme kuruluna, sempozyumun başarılı bir şekilde gerçekleşmesi için tüm maddi külfeti üstlenen İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) yetkililerine ve bu kıymetli çalışmayı bizlere kazandıran yazarlara ve editörlere teşekkürlerimi sunarım.

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ
İslam Tetkikleri Enstitüsü Müdürü

TAKDİM

Orta Doğu'yu insanlık medeniyetini tahrip eden Moğollar ve Haçlılardan temizleyen Memlükler, İslam ilimler tarihi için emsalsiz bir miras bırakmıştır. Onların iki buçuk asır süren dönemi parlak bir ilmî harekete sahne olmuştur. Sultanlar ve emirler ilmî müesseseler yaptırma hususunda âdeta birbirleriyle yarışarak çok sayıda medrese inşa ettirmişler; bu medreselerde bulunan müderrisler, talebeler ve görevlilerin ihtiyaçlarını karşılayacak vakıflar kurmuşlardır. Bu devlet bilhassa Kahire ve Dımaşk'ta tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, kıraat, tarih, siyer, nahiv, belagat gibi İslami ilimler ile tabii ve riyazi ilimler sahasında pek çok âlimin yetişmesine ve bu alanlara dair büyük bir literatür oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bunun bir neticesi olarak İslam ilim tarihinin ikinci klasik döneminin en önemli ilim havzalarından ikisi Mısır ve Şam bölgesi olmuştur.

9./15. asır, ilmî üretim ve kültürel faaliyetlerin artarak devam ettiği bir dönemdir. Henüz yeterli akademik çalışmaya konu olmayan Memlük ilim ve kültür mirasını ortaya koymak gayesiyle İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Merkezi (İSAMER) ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) iş birliği ile "Memlüklerde İlim Geleneği" konulu milletlerarası ilmî toplantı tertiplenmiş ve bu toplantı İstanbul Üniversitesi ev sahipliğinde 28–29 Eylül 2021 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Bu ilk toplantıda, çeşitli ana başlıklarda Memlükler dönemindeki önemli ilmî faaliyetler değerlendirilmiş, Memlük ulemasının katkıları ele alınmış, ardından sunulan tebliğler yeniden incelenip hakemlik süreçlerinden sonra editöryal kitap olarak neşredilmiştir.

Bu toplantının devamı ve tamamlayıcısı olarak İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) ve İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü tarafından "Memlükler Dönemi İlim Geleneği-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar" başlıklı ikinci milletlerarası tartışmalı ilmî toplantı 1–2 Haziran 2023 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Mısır, Suriye ve Hicaz ilim havzalarında Memlük dönemindeki ilmî ve entelektüel birikimi doğru şekilde anlamak ve bu alanda yeni araştırmaları teşvik etmek gayesiyle yapılan bu ikinci toplantıda, Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat, Prof. Dr. Mürteza Bedir, Prof. Dr. Salih Tuğ ve Prof. Dr. Mahmut Ak'ın yaptığı açılış konuşmalarını, Fıkıh ve Fıkıh Usulü, Hadis, Tarih/Tarih Yazıcılığı, Bilim Tarihi, Müesseseler, İslam Düşüncesi, İslam Siyaset Düşüncesi, Ulema İlişkileri ve Kültürel Etkileşim, Sanat Tarihi ve Entelektüel Hayat ana başlıklarına giren tebliğlerin sunumu takip etmiştir. Bu ikinci milletlerarası toplantı ardından sunulan tebliğler yeniden incelenmiş ve bunlardan hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilen 15 tanesinin bir araya getirilmesiyle elinizdeki kitap ortaya çıkmıştır. Yayın hayatına kazandırılan emek mahsulü bu eserin Memlük çalışmaları için önemli bir başvuru kaynağı olacağı, genç araştırmacılara ışık tutacağı ve yeni araştırmalara vesile olacağı muhakkaktır.

Kitapta tebliği bulunan ilim adamlarına, toplantının her safhasında ve eserin ortaya çıkmasında emeği geçenlere, maddi-manevi desteği ve katkısı bulunanlara bu vesile ile teşekkür eder, eserin insanlığa faydalı olmasını Cenâb-ı Hakk'tan niyaz ederim.

Prof. Dr. Salih TUĞ
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

KİTAP HAKKINDA

Bu kitap, İslam medeniyetinin en zengin ve canlı dönemlerinden biri olan Memlükler dönemini ilmi disiplinlerden düşünce akımlarına, kurumlardan sanata farklı yönleriyle ele alma gayretinde olan *Memlükler Dönemi Sempozyumu-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar* başlıklı uluslararası sempozyumun bir ürünüdür. Eylül 2021'de gerçekleştirilen ilk Memlükler dönemi sempozyumunun meyvesi olan *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)* başlıklı editöryal kitabın bir devamı olarak hazırlanmıştır. Kitapta beş ayrı kısımda yer alan on beş makale, sempozyumun ardından seçilen bildirilerin geliştirilmesi ve hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

Birinci kısım, Memlükler döneminde yaşayan ilim adamları ile siyasi elit arasındaki ilişkilere odaklanmakta, âlimlerin Memlük Devleti'nin siyasi söyleminin ve hukuk düzeninin oluşmasında ve devam ettirilmesinde oynadıkları farklı rolleri aydınlatmaktadır. Kayapınar'ın makalesi hilafetin Abbâsîlerden Memlüklere intikal ettiği ve Memlük idaresinin siyasi meşruiyet krizini halifenin desteği ile aşmaya çalıştığı ilk yüzyılda yaşamış etkili bir âlim olan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) hilafet kuramına dair düşüncelerini tartışmaktadır. İbn Teymiyye'nin yaklaşımı "toplumu, siyasal otoritenin kurucu bir unsuru olarak denklemin asli bir parçası" kılması hasebiyle yeni bir yönetim modeli ortaya koymaktadır. Kayapınar'ın çalışması, modern öncesi dönemdeki sosyo-politik şartlar sebebiyle klasik imamet kuramının gölgesinde kalıp pek rağbet görmeyen İbn Teymiyye'nin söz konusu yönetim modelinin günümüz dünyasındaki siyasi düzen arayışları açısından da teklifler barındırdığının altını çizmesi sebebiyle mühimdir. Mauder'in yazısı, bizlere benzer bir siyasi meşruiyet krizini Memlük Devleti'nin son yıllarında takip etme imkânı vermektedir. Son Memlük Sultanı Gavri'ye (ö. 922/1516) takdim edilen bazı risaleleri ana kaynak olarak kullanan Mauder, üst düzey Memlük askerî-siyasi elitinin siyasi meşruiyet için Çerkez kimliğini ne şekillerde kullandığını incelemektedir. 1382-1517 yıllarına rastlayan ve Memlüklerin ikinci dönemi olarak anılan Burci Memlükler döneminde askerî-siyasi elitin önemli bir bölümünün Çerkez kökenli olduğu literatürde zaten bilinen bir bilgidir. Mauder, bu dönemde Çerkez kökenli elitin bu kökenle yetinmeyip kendileri için farklı Çerkez soyları kurguladıklarının altını çizerek literatürdeki yaygın bilgiye önemli bir nüans katmaktadır. Çerkezlerin Hz. Yusuf soyundan geldikleri ya da Gassani kökenli oldukları gibi alternatif anlatıların aslında hilafet ya da köle-kökenli saltanat gibi konularda Gavri idaresinin yüzleştiği siyasi meydan okumalara karşı üretilmiş meşruiyet araçları olduğunu göstermektedir. Bu kısımdaki son makalede, Ergin Memlük adli sisteminin önemli bir yönü olan hukuki çoğulculuğun pratikte işleyişine dair önemli bilgiler sunmaktadır. Memlük adli sisteminin dört Sünni mezhebe mensup dört kâdılkudât ve onların nâibleri tarafından idare edildiği literatürde bilinmeyen bir bilgi değildir. Ancak bu çok başlı adli sistemde mahkeme süreçlerinin nasıl işlediği, bir mezhep kadısı tarafından görülen bir davanın sonucunda ortaya çıkan alt-davaların veya başka yeni davaların başka bir mezhep kadısının mahkemesine taşınıp taşınamayacağı, farklı mezhep kadılarının çelişen kararlarının uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı gibi adli sistemin pratiğine yönelik bir çok soruna dair araştırmalara ihtiyaç olduğu da ortadadır. Ergin'in makalesi, Memlük mahkemelerinde kadı olarak görev yapan âlimlerin kararlarında "mûceb" lafzını kullanarak bu sorunlardan bazılarını nasıl aştıklarını göstermesi ve bu çözümlerin hukuki meşruiyetlerini tartışması bakımından alana kıymetli bir katkıdır.

Kitabın ikinci kısmı, sosyal ve kurumsal açıdan ilmî hayata hasredildi. Memlükler döneminde ulema ailelerinin prestijli ve gelirleri yüksek olan ilmî ve bürokratik mansıplar için mücadele ettikleri;

bu mücadelede kendi aile üyelerini avantajlı hale getirmek için onları erken yaşlarda ilim tarikine sokup topladıkları icazetler aracılığıyla meşhur hocaların ilim silsilesine bağladıkları vb. modern çalışmalarda sık sık dile getirilen düşüncelerdir. Yılmaz, ulema ailelerinin başarısının sebeplerini, meşhur Sübki ailesinin yüzyılı aşan üç kuşaklık tarihinde öne çıkan bazı üyelerinin eğitimleri ve mansıp mücadelelerine odaklanarak cevaplamaya çalışmaktadır. Bu ailenin üyelerini başarılı kılan sebeplerin "birincisi ilim tahsil sürecinde karşılaşılabilecek bütün zorlukları kolay bir biçimde aşabilme imkânı, ikincisi ilmî ve ilmî-bürokratik mansıpları daha kolay elde edebilme ve bunları aile içerisinde muhafaza edebilme fırsatı"dır. Âlimlerin uğrunda rekabete tutuştuğu ilim kurumlardaki pozisyonlar denilince akla ilk olarak müderrislik gelse de aslında Memlük vakıflarında âlimlere ve âlim adaylarına tahsis edilmiş çok sayıda başka mansıplar da bulunuyordu. Midilli'nin yazısı, Kudüs şehrindeki medrese ve hankahlar özelinde öğrenciler (fukaha) ve dervişler (fukara) için kurulmuş mansıpları inceleyerek âlim-vakıf-şehir perspektifimize bir nüans katmaktadır. Bu "ilim kurumlarının kenarda kalmış vazifelilerini", söz konusu kadroları dolduran tarihsel örneklerin kariyerleri üzerinden inceleyerek Memlük dönemi ulemasının vakıflarla kurduğu bağın ilk akla gelen müderris-medrese ilişkisinin ötesine taşan çok boyutlu ve derin bir bağ olduğunu göstermektedir.

Kitabın üçüncü ve dördüncü kısımları, Memlükler döneminde ilmî ve edebî disiplinlerin birikimini tespit etmeye çalışan ve bu disiplinlerde kaleme alınmış çoğu yazma halinde bulunan eserleri bağlamında inceleyen makaleleri içeriyor. Bu makaleleri, "fıkıh, kelam ve felsefe" ile "tababet, tabakat ve edebiyat" şeklinde iki alanda topladık. Bu çerçevede, Başoğlu'nun makalesi İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) muhtasar usul eserine odaklanarak Memlük fıkıh usulü birikimini kaynaklar, tartışılan meseleler ve benimsenen görüşler gibi farklı vecheleriyle ele alıp tartışmaktadır. Yazar, söz konusu esere ait titizlikle toplanmış detaylı istatistiksel-niteliksel veriyi ekler kısmında cömertçe okuyucularla paylaşmaktadır. Çelik'in makalesi, daha çok fıkıh alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan bir âlim olan Tûfî'nin (ö. 716/1316) kelami yönünü aydınlatması açısından önemlidir. Tûfî'nin Memlük ilim havzasında kazâ ve kader tartışmalarında öne çıkan meseleler ve bu meselelerin tartışmasında kullanılan kaynaklara dair önemli bilgiler içeren bir risalesini inceleyen yazara göre "Tûfî İslam düşünce geleneğinde insan fiillerini farklı cihetleriyle ele alan en detaylı eserlerden birini kaleme almış ve bu eserinde Muʿtezile'nin kader konusundaki görüşlerini eleştirmiştir." Tunagöz, Tûfî'yle aynı dönemde yaşamış bir felsefi kelamcı olan Ömer el-İsfahânî'nin (ö. 722/1322) felsefeye yönelik eleştirilerini içeren bir eserini incelemektedir. "Bu eserde, İbn Sînâ felsefesi üzerinden felsefenin dalaletine hükmedilmiştir. Müellife göre, filozofların en büyük hatası naslara bağımlı bir akıl yerine bağımsız aklı tercih etmeleri ve sonuçta yoldan çıkıp hakikatten uzaklaşmalarıdır."

Memlükler döneminde tıp bilimi ve bu alanda yazılmış ilmî-edebî eserler, biyografi yazımı ve edebiyat gibi içiçe girmiş temaları ele alan dördüncü kısmın ilk makalesinde Guo, çok yönlü âlim Süyûtî'nin (ö. 909/1505) veba hakkında kaleme aldığı bir makamatını edebî yönden inceleyip sosyal bağlamına yerleştirmektedir. Yazara göre, Süyûtî'nin bu eseri müellifin 16. yüzyılın son on yılında Mısır'da şahit olduğu vebaya dair önemli bilgiler içermektedir. Sonraki makalenin yazarı Abdellaoui yine veba temasını ele almakta, ancak bu kez âlimlerin değil bizzat hekimlerin bu salgına dair gözlem ve çözüm önerilerini sorunsallaştırmaktadır. Bu çerçevede, Şekkûrî (ö. 749/1348), İbn Hâtime (ö. 770/1369), Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) gibi birbirleriyle muasır tıp uzmanlarının vebaya

dair görüşlerinin güzel bir karşılaştırmasını sunmaktadır. Elbette, tıp ilminin ve hekimlerin ilgi alanı insanla ve salgınlarla sınırlı değildi. Göksu'nun makalesi Kemâleddin ed-Demîrî (ö. 808/1405) tarafından muhâdarât türünden bir eser olarak kaleme alınan *Hayâtü'l-hayevân*'ını incelemektedir. Alfabetik sıra düzeninde ele aldığı hayvanların her birine ait filoloji, literatür, hadis, fıkıh, atasözü, havâs ve rüya tabirleri ile ilgili bilgiler sunan bu eserin bir bölümüne odaklanan Göksu, söz konusu bölümde müellifin Memlük dönemi ve öncesindeki tıbbi otoritelere verdiği referansları incelemekte ve buradan yola çıkarak dönemin tıp ve eczacılık anlayışına dair önemli ve zaman zaman modern okuyucular açısından oldukça ilginç bilgiler vermektedir. Bu kısmın son makalesi, ünlü Memlük tarihçisi, hadis ve kıraat âlimi Zehebî'nin (ö. 748/1348) tabakatındaki yöntemi ve anlatıyı inceleyen Tiyek'e ait. "Tarafsız bir biyografik anlatının mümkün olup olmayacağını" sorgulayan Tiyek, Zehebî'nin tabakat eserinde biyografisini verdiği bazı Eşʿarî âlimlere dair ön yargılı ve eleştirel olarak tavsif ettiği yaklaşımından örnekler vererek müellifin değer dünyası ve aidiyetleri sebebiyle bu sorunun cevabının olumsuz olacağını dile getirmekte ve beraberinde biyografi yazımında tarafsızlık ideali ve arayışının naifliğine dair bir deneme sunmaktadır.

Elbette İslam medeniyetinin Memlükler dönemindeki durumunu tespite ve anlamaya yönelik bir çalışmanın sadece Memlük topraklarındaki ilmî faaliyet ve hayata odaklanması yeterli değildir. Memlükler dönemindeki İslami birikimi anlamak, onu çağdaşı coğrafyalarla etkileşim içinde inceleyip dönemin İslam dünyasının geniş bağlamı içinde konumlandırmakla mümkün olacaktır. Buradan yola çıkarak, kitabın son kısmını Memlük topraklarının çevre İslam topraklarıyla etkileşimine ve iletişimine dair çalışmalara hasrettik. Demirci, Hindistanlı âlimlerin Memlük hadis birikimini Hicaz kanalıyla kendi topraklarına taşımasını sorunsallaştırmakta ve Hint altkıtasında hadis şerhçiliğinin gelişmesinin ana kaynağının Memlük havzasındaki hadis birikimi olduğu sonucuna varmaktadır. Adıgüzel'in makalesi bizi Hindistan'dan batı İslam coğrafyasına yani Endülüs'e götürmekte ve Mısır ile Endülüs arasındaki ulema hareketliliğinin boyutlarına değinmektedir. Bu bağlamda, Endülüs'ten Mısır'a gelen âlimlerin motivasyonları ve Memlük ilim geleneklerine katkılarını tartışmaktadır. Bu kısmın ve kitabın son makalesinde Baş, Memlük Mısır'ında faaliyet gösteren sûfî tarikatların temsil gücü yüksek müntesipleri üzerinden 13-14. yüzyıl Mısır'ının İslam dünyasının hem doğusu hem batısı ile güçlü ve çok yönlü ilişki ağlarına sahip olduğunu göstermektedir.

Memlük ilim geleneğine ve hayatına dair çok boyutlu ve zengin bir resim sunan bu editöryal derlemenin araştırmacılar için yol gösterici bir kitap olacağını ümit ediyoruz. Bu kitabın, alanda yeni ve daha ileri araştırmaları teşvik etmesini, böylece önümüzdeki yıllarda düzenlenecek yeni sempozyumlar ve hazırlanacak derleme çalışmalarla *Memlükler Dönemi İlim Geleneği* serisinin devam etmesini arzuluyoruz.

Editörler
Gürzat KAMİ
Mustafa TAŞ
İbrahim Enes BAŞDEMİR

I. KISIM - PART I

SİYASET, SÖYLEM, HUKUK

POLITICS, DISCOURSE, LAW

BÖLÜM 1 / CHAPTER 1

İBN TEYMİYYE'NİN DÜŞÜNCESİNDE SİYASAL İKTİDARIN GEREKÇELENDİRİLMESİ: SİYASAL DÜZENİN MAHİYETİNE DAİR ALTERNATİF BİR YAKLAŞIM

THE JUSTIFICATION OF POLITICAL POWER IN IBN TAYMIYYA'S THOUGHT: AN ALTERNATIVE APPROACH TO THE NATURE OF POLITICAL ORDER

Mehmet Akif KAYAPINAR[1]

[1]İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İstanbul, Türkiye
E-posta: mehmet.kayapinar@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.001

Öz

5./11. yüzyılda büyük ölçüde istikrar bulmuş olan klasik İslam siyaset kuramı ya da hilafet modeli belli şartları taşıması icap eden "imam" anlayışı üzerine inşa edilmişti. Değişen tarihsel durumlar uyarınca söz konusu şartlarda bazı değişiklikleri kabul etmiş olsalar da ne Mâverdî ne de Cüveynî ve Gazzâlî söz konusu imam-merkezli hilafet kuramından ayrılmamışlardı. Buna mukabil, bir açıdan (bazı eserlerinde) aynı modele sadık kalmış olsa da İbn Teymiyye *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* ve *el-Hisbe fi'l-İslâm* adlı eserlerinde imam-merkezli olmayan ve siyasal yönetimi bir bütün olarak ele alan bir çerçeve çizmiştir. Bu çerçevede yönetimin menşei tüm ümmete kolektif (*farz-ı kifâye*) olarak yüklenmiş olan *emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker* sorumluluğudur. Ümmet bu sorumluluğu vekilleri, yani bu hususta uzmanlaşmış bir yönetim kadrosu eliyle yerine getirir. Böylelikle toplum ile yönetim kadrosu arasında bir bağımlılık ve meşruiyet ilişkisi kurulmuş olur. Bu ilişkinin zemininde ise bir "hak" devri değil, bir "sorumluluk" devri vardır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal Düzenin Gerekçelendirilmesi, İmamet/Hilafet, İbn Teymiyye, Ümmet, Kolektif Sorumluluk, Vekil

Abstract

The classical Islamic political theory or caliphate model, which had largely matured in the fifth/eleventh century, was built on the understanding of the "imam" who had to meet certain conditions. Neither al-Māwardī nor al-Juwaynī and al-Ghazālī departed from this imam-centered theory of caliphate, although they did accept some changes in these conditions in accordance with changing historical circumstances. On the other hand, Ibn Taymiyya,

although he remained faithful to the same model in some respects (in some of his works), in his works *al-Siyāsa al-sharʿiyya* and *al-Hisba fī al-Islām*, outlined a framework that was not imam-centered and considered political governance as a whole. In this framework, the origin of governance is the collective (*fard al-kifāya*) responsibility of *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*, which is imposed on the entire ummah. The Ummah carries out this responsibility through its trustees, that is, through a specialized administrative staff. In this way, a relationship of dependency and legitimacy is established between the society and the administrative staff. On the basis of this relationship, there is not a transfer of "right" but a transfer of "responsibility".

Keywords: Justification of Political Order, İmamate/Caliphate, Ibn Taymiyya, Umma, Collective Responsibility, Trustee

Giriş

İbn Teymiyye (1263–1328) siyasete veya imamete/hilafete dair görüşlerini özellikle şu dört eserinde dile getirmiştir: *Minhâcü's-sünne, el-Hilâfe ve'l-mülk (Mecmûʿu'l-fetâvâ), es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye, el-Hisbe fi'l-İslâm.*[1] Bu dört eser arasındaki süreksizlik (veya belki uyumsuzluk) nedeniyle İbn Teymiyye'nin klasik imamet kuramına yaklaşımı konusunda ikincil literatürde bir tartışma devam etmektedir. Henry Laoust'un temsil ettiği (Hamilton Gibb, E. Rosenthal, Qamaruddin Khan vs.)[2] bir uçta İbn Teymiyye'nin klasik imamet kuramını tamamen terk ettiği ve yerine toplum-merkezli yeni bir siyaset kuramı geliştirdiği fikri savunulurken, Mona Hassan'ın[3] temsil ettiği diğer bir uçta bunun tam aksine İbn Teymiyye'nin klasik imamet kuramına tamamen sadık kaldığı ve bu hususta hiçbir yenilik getirmediği fikri savunulmaktadır. Ovamir Anjum[4] gibi araştırmacılar da arayı bularak bir yandan İbn Teymiyye'nin hilafet kuramını içtenlikle benimsediğini ama diğer yandan da hilafeti toplum-merkezli olarak tanımladığını savunmaktadırlar.

Bu tartışmayı konunun uzmanlarına bırakarak ben çalışmamda özellikle *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye* ve *el-Hisbe fi'l-İslâm* eserlerini temel alarak İbn Teymiyye'nin siyasal düzeni temellendirme biçimini inceleyeceğim ve bunun sunacağı imkânları tartışacağım. Bu çerçevede ilk olarak siyasal düzenin temellendirilmesinin (gerekçelendirilmesinin) veya modellenmesinin ne anlama geldiğinden ve öneminden bahsedeceğim. İkinci olarak söz konusu iki eser bağlamında İbn Teymiyye'nin siyasal düzeni nasıl modellediğini anlatacağım. Üçüncü olarak bu modellemenin klasik imamet kuramından ve ana-akım modern siyaset tasavvurundaki modellemelerden farkını kısaca ifade edeceğim. Ve son olarak da İbn Teymiyye'nin modellemesinin günümüz şartları karşısındaki durumu tartışmaya açacağım.

Siyasal Düzenin Gerekçelendirilmesi veya Modellenmesi

Varoluşsal kısıtlılığından dolayı insan zihni gerçekliği olduğu gibi kavramaktan uzaktır. Bununla birlikte yine varoluşsal olarak insanlar gerçekliği anlama ya da kendileri için anlamlı kılma ihtiyacı içerisindedir. Zira ancak bu şekilde insanlar için hayat bir anlam, yani bir amaç

1 Hanifi Şahin, "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies,* 6/3 (Mart 2013), 616.

2 Mona Hassan, "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya", *Ibn Taymiyyah and His Times*, ed. S. Ahmed - Y. Rapoport (Oxford: Oxford University Press, 2010), 339-341; Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taymiyah* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1985).

3 Mona Hassan, "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya"; Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 111-115.

4 Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

ve düzen kazanır. İyi ve kötü, doğru ve yanlış, güzel ve çirkin bu anlam dünyası içerisinde tebellür eder; tercihler veya öncelikler arasında ancak bu şekilde bir sıralama yapılabilir. İnsanların kendilerini, diğer insanları, bütün yönleriyle tabiatı ve nihayetinde Tanrı'yı algılamaları ve değerlendirmeleri ancak böyle anlamlı bir çevre içerisinde mümkün olur. Bu anlam arayışı nedeniyle, mutlak ve kesin bir şekilde kavramaktan uzak olsalar da, insanlar gerçekliği metaforlar, analojiler veya modeller üzerinden anlamlı kılmaya çalışırlar. Yani bilinmeyene bilinen üzerinden, mürekkep olana basit olan üzerinden, soyut olana somut olan üzerinden ulaşmak isterler. Söz konusu anlamlandırma çabası fiziksel gerçeklik hakkında olabileceği gibi, karmaşıklığından dolayı kavranmaktan uzak olan toplumsal gerçeklik hakkında da olabilir.

İşte siyasetin ya da siyasal düzenin temellendirilmesi çabalarını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Siyasetin, siyasal düzenin veya "devlet" gibi bir siyasal birimin temellendirilmesi esasında son derece karmaşık olan, bu nedenle de farklı şekillerde okunabilecek toplumsal gerçekliği bir model üzerinden anlamlandırma gayretinden başka bir şey değildir. Siyasal düzenin temellendirilmesi, aynı zamanda ilgili toplumsal hayata bir anlam kazandırma ameliyesi olduğundan, o siyasal düzen için bir meşruiyet çerçevesi oluşturur. Zira biraz önce de belirttiğim gibi, gerçekliğin modellenmesi ilgili alanın doğru ve yanlışlarının, iyi ve kötülerinin de tespit edilmesi anlamına gelir. Böylelikle hem yöneticiler açısından hem de yönetilenler açısından hangi siyasal davranışın doğru ve hangisinin yanlış olduğu ilgili siyasal düzenin temellendirilmesi sürecinde başvurulan ilkeler çerçevesinde değerlendirilir.

Siyasal düzen kolektif hayatın başlıca görünümü olduğundan söz konusu modelin de ilgili toplumsal birimi oluşturan bireyler tarafından benimsenmesini mümkün kılacak derecede başarılı olması gerekir. Yüksek derecede başarılı (tatminkâr) bir modelin şu üç şartı eş-zamanlı olarak taşıması beklenir:

1. Modelin rasyonellik açısından güçlü bir iç-tutarlılığa sahip olması elzemdir. Yani öncüllerin kendi aralarında ve öncüller ile sonuç arasında mantıksal boşlukların ya da tutarsızlıkların bulunmaması gerekir. Bu şekilde modelin müellifinin işlettiği zihinsel süreç, modeli okuyan diğer insanlar tarafından da anlaşılabilir ve yeniden inşa edilebilir.

2. Modelin şimdi ve burada, tecrübe edilmekte olan zaman ve mekânda var olan meydan okumalara ve sorulara cevap üretebilecek nitelikte olması gerekir. Her zamanın ve mekânın şartları, sorunları ve bu sorunlardan neşet eden soruları farklı olabilir. Dolayısıyla ilgili model bu farklılıkları göz önünde bulundurmalı, şimdi ve burada var olan meydan okumaları kendine esas almalıdır.

3. Modelin ilgili toplumsal birimde var olan daha üst düzeydeki anlam dünyası ile ya da meta-model diyebileceğimiz dünya görüşü ile irtibatlı ve uyumlu olması icap eder. Böylelikle siyasal düzenin ilkeleri ve amaçları insanların psiko-ontolojik dünyaları ile uyumlu ve eş-güdümlü olur.

Modelin tatminkâr olması ve ilgili toplumun üyeleri tarafından içtenlikle benimsenmesi toplumsal hayatın ve siyasal düzenin sıhhati açısından son derece önemlidir. Zira belli bir "ahlak düzeni"nin varlığı ve sıhhati ancak belli bir siyasal düzenin varlığına ve sıhhatine, o da başarılı ve makbul bir siyasal modelin üretilmesine bağlıdır. Bu husus Charles Taylor'dan[5] mülhem şöyle bir akıl yürütmeyle izah edilebilir: Tarihsel meydan okumalara karşı bazı münferit zihinler çeşitli cevaplar (yani kuramlar, modeller) üretirler. Bu cevaplar arasında yukarıdaki kriterleri taşıyan, dolayısıyla tatminkâr olan bir cevap ilgili toplumun entelektüelleri tarafından yaygınca benimsenir (yer yer tadil edilebilir, buna eklemeler yapılabilir) ve söz konusu meydan okumaya karşı müşterek bir cevaba dönüşür. Zamanla bu felsefi model muhtelif sosyalleşme süreçleriyle ilgili halkın düşünce dünyasına sirayet eder. Bu arada ilgili modelin varsayımları ve temel önermeleri unutulur. Siyasal düzenin bundan farklı bir şekilde olabileceği bile düşünülmez. İşte bu süreç siyasal kuramın/modelin "toplumsal tahayyül"e[6] dönüşme aşamasıdır. Söz konusu toplumsal tahayyül ise müşterek bir "iyi hayat" vizyonuna dayalı bir "ahlak düzeni" salgılar. Toplumsal varoluş ile bireysel varoluş arasında kurulacak böyle bir iç tutarlılık toplumsal barışın ve siyasal düzenin temel zeminini teşkil eder.

İbn Teymiyye'nin Siyaseti Gerekçelendirme veya Modelleme Biçimi

Malum olduğu üzere İbn Teymiyye siyasal, sosyal, kültürel ve entelektüel açıdan son derece kaotik bir zamanda ve mekânda yaşadı. Hayatı boyunca bir yandan Haçlı seferlerinin, Moğol istilasının ve onlarla ilintili siyasal ve sosyal parçalanmışlığın, diğer yandan derin entelektüel ve kültürel buhranın ortaya çıkardığı meydan okumalara cevap üretmeye çalışan İbn Teymiyye -bu tür zamanlarda sıklıkla görüldüğü gibi- bir açıdan *gerçekçi* (realist) diğer açıdan da *selefî* (kaynaklara/köklere dönüşçü, fundamentalist) olarak nitelenebilir. Burada gerçekçilik, belli durumlarda neyin gerçek ve mümkün olduğunu bilmek, tecrübe edilmekte olan dünyayı ve onun şartlarını gelip geçici olarak görmeyip verili almak, insan tabiatının karanlık taraflarını kabul etmek, kurumsal düzenlemeleri buna göre tasarlamak; selefîlik ise temel kaynakları yeni bir gözle tekrar okumak, bu kaynakları günün şartlarına uygun olarak yeniden yorumlamak ve tarihsel tecrübeye sirayet etmiş aykırılıklardan uzak durmak şeklinde anlaşılmaktadır.

5 Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 13-30.

6 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 31-38.

İbn Teymiyye'nin özellikle *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye* ve *el-Hisbe fi'l-İslâm* adlı eserlerinde ortaya koyduğu toplumsal-siyasal (sosyo-politik) model işte bu realist ve köktenci/selefî çerçevede değerlendirilmelidir. İbn Teymiyye Abbâsî hilafetinin 1258'deki yıkılışından hemen sonraki dönemde yaşamıştı. Yaşadığı dönemde hilafet, yine Abbâsî hanesine mensup şahıslar üzerinden Memlük Devleti'nde temsil ediliyorduysa da bu yeni ve muhtemelen tam istikrar kazanmamış bir durumdu. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Mâverdî, Ebû Yaʿlâ, Cüveynî ve Gazzâlî gibi öncüllerinin yolundan gitme ve o ana kadar ümmetin birliğini ve sürekliliğini temsil ettiği düşünülen hilafeti klasik imamet kuramının ilkelerine referansla savunma imkânı nispeten daha kısıtlıydı. Muhtemelen bu nedenle İbn Teymiyye'nin, *es-Siyâsetü'ş-Şerʿiyye*[7] ve *el-Hisbe fi'l-İslâm*[8] adlı eserlerinde siyasal düzeni klasik imamet kuramına pek bir referans vermeden yeni bir zeminde ele alma yoluna gittiği görülmektedir.[9] Bu istikamette İbn Teymiyye Kur'ân ve sünneti yeni bir gözle okudu ve farklı bir akıl yürütmeyi benimsedi. Böylece, söz konusu klasik hilafet kurumunun yokluğunda İbn Teymiyye, zekice bir çıkarımla, İslam'ın bedenlendiği alternatif bir kurumu, yani "ümmet"i veya "İslam toplumu"nu kendine metafizik bir çıkış noktası (veya mebde) olarak aldı.[10]

İbn Teymiyye'nin söz konusu modelinin mimarisi şu şekilde özetlenebilir: *es-Siyâsetü'ş-Şerʿiyye* adlı eserine başlarken İbn Teymiyye amacının ümera ayetleri olarak nitelediği Nisâ suresinin elli sekizinci ve elli dokuzuncu ayetlerinin bir tefsirini yapmak olduğunu belirtir.[11] Kitap boyunca bu ayetlerde dile getirilen "emanetleri ehline verme", "adalet", "itaat" gibi ilkeleri ele alan İbn Teymiyye'nin konumuz açısından önemli olan değerlendirmeleri ise elli dokuzuncu ayette geçen "ülü'l-emr" ifadesine dairdir. "Ülü'l-emr"i "iş sahipleri ve

7 İbn Teymiyye, *Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye,* çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985); İbn Teymiyye, *Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, çev. Soner Duman (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021).

8 İbn Teymiyye, *El-Hisbe fi'l-İslam*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

9 Girişte de belirtildiği gibi bu durum İbn Teymiyye'nin klasik imamet kuramını reddettiği anlamına gelmez elbette. Nitekim *Minhâcü's-Sünne* ve *el-Hilâfe ve'l-Mülk (Mecmûʿu'l-Fetâvâ)* adlı eserlerinde İbn Teymiyye'nin klasik imamet kuramına sadık kaldığı görülmektedir. Yine girişte de ifade edildiği gibi burada söz konusu tartışmaya girilmeyecektir.

10 Bu zemin değiştirme kararı, öyle görünüyor ki, daha iyi ve doğru olanı tercih etmekten ziyade şartların zorlamasıyla alınmış gibi görünüyor. Dolayısıyla burada Ovamir Anjum'dan ayrışıyorum. Anjum'a göre, başlangıçta ve esasında İslam siyasal düzeni veya imamet kuramı zaten toplum-merkezli idi. Sonrasında ise özellikle Eşʿarî geleneği, yanlış bir şekilde, toplumu denklemden çıkararak onun yerine lider-merkezli imamet kuramını ikame etti. İbn Teymiyye bu tarihsel "hata"yı görerek siyaseti yeniden toplum-merkezli asıl zeminine geri döndürdü. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought,* 230.

11 "*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir. Ey İman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin, sizden olan ulü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir.*" Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir, haz. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nisâ 4/58-59. Bundan sonraki ayet mealleri bu kaynaktan iktibas edilecektir.

malikleri" olarak tanımlar İbn Teymiyye. Bu tanımın içine emîrü'l-mü'minîn dâhil[12] bütün yöneticiler, ilim adamları ve kamuoyu önderi diye nitelenebilecek herkes girmektedir. Ancak İbn Teymiyye dikkatini özellikle siyasal iktidar sahiplerine yöneltir. Diğer bir deyişle İbn Teymiyye yönetimi tek bir şahsa indirgemez, bir bütün olarak yönetimin bütün kademelerini aynı statüde değerlendirir. Ülü'l-emrin ayırt edici vasfı ve varoluş sebebi ise "iyiliği emretmek ve kötülükten menetmektir."[13] "Yönetici," der İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şerʿiyye*'de, "iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak üzere tayin edilmiştir, yönetimin amacı budur."[14] Böylelikle İbn Teymiyye bütün kamu otoritesini ve bütün bürokratik makamları özünde tek bir işlev üzerinden tanımlar: "İyiliğin emredilmesi ve kötülüklerin yasaklanması." Esasında bu ilke dinin de özüdür ve Peygamber'in gönderiliş gayesidir.[15]

Öte yandan Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde açıkça ifade edildiği üzere "iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün menedilmesi" görevi aslında bütün Müslümanlara müşterek olarak yüklenmiş toplumsal ve kolektif bir yükümlülüktür. Ayette "*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız.*"[16] buyurulmaktadır. Diğer bir deyişle "iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek" esasen toplumun kolektif sorumluluğudur. Bu sorumluluğu yerine getirmek bir bütün olarak toplumun boynunun

12 İbn Teymiyye, *El-Hisbe fi'l-İslam*, 41.

13 Ülü'l-emr, iş sahipleri ve malikleri olup, bunlar iyiliği emredenler ve kötülükten alıkoyanlardır. Bu konuda el (otorite) ve güç sahipleri ile ilim ve kelam ehli ortaktırlar. Bu yüzden ülü'l-emr, bilginler (ulema) ve emirler (ümera) olmak üzere iki sınıftır. Bu ikisi düzgün olduklarında insanlar da düzgün olur, bozuk olduklarında insanlar da bozuk olur… Hükümdarlar, şeyhler, ehlü'd-dîvân ve önder durumundaki her kişi, ülü'l-emr çerçevesine girer. Bunlardan her birinin Allah'ın emrettiği iyiliği emretmesi ve yasakladığından alıkoyması gerekir." İbn Teymiyye, *El-Hisbe*, 124-125.

14 İbn Teymiyye, *Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye,* 83.

15 "Dinin ve bütün kamu görevlerinin özü, emretme ve yasaklamadır. Allah'ın peygamberini gönderme gayesi olan emir, iyiliği emretme, yasaklama ise kötülüğü yasaklamadır. Bu ikisi peygamberin ve müminlerin belirgin bir özelliğidir… Bu, gücü yeten her Müslümana vaciptir. Aslında farz-ı kifâye olan bu görev, başkası yerine getirmediğinde gücü yetene farz-ı ayn olur. Güç, iktidar ve vilayettir." İbn Teymiyye, *El-Hisbe*, 24.
"Bütün İslami kamu görevlerinin amacı, yalnızca iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktır. Bu konuda niyasetu's-saltana gibi başkomutanlık, şurta (polis), vilayetu'l-hukm, ed-devavinu'l-maliyye ve hisbe gibi daha alt seviyedeki kamu görevleri arasında bir fark yoktur." İbn Teymiyye, *El-Hisbe,* 25.

16 Âl-i İmrân 3/110. "*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.*" Âl-i İmrân 3/104. "*Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velîleridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler.*" Tevbe 9/71. İsrailoğulları ile ilgili olarak Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi!*" Mâide 5/79. "*İşte böylece onlar kendilerine yapılan uyarıları göz ardı edince biz de kötülüğü önlemeye çalışanları kurtardık, haksızlığa sapanları da yapmakta oldukları kötülüklerden ötürü dehşetli bir azap ile cezalandırdık.*" Aʿrâf 7/165. Yüce Allah'ın bildirdiğine göre azap indiğinde kötülüğü yasaklayanları kurtarmış, zalimleri ise şiddetli bir şekilde azapla cezalandırmıştır. Sahîh bir hadiste yer aldığına göre Hz. Ebû Bekir, Allah Resulü'nün minberinde verdiği hutbede şunları söylemiştir: "Ey iman edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin. Siz doğru gittiğiniz takdirde yanlış yola sapanlar size zarar veremez. Mâide 5/105 ayetini okuyorsunuz ama gereği gibi anlamıyorsunuz. Ben Allah Resulünün şöyle dediğini işittim: 'İnsanlar kötülüğü gördüklerinde onu düzeltmezlerse Allah'ın onlara umumi bir ceza vermesi an meselesidir.'" Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011), 7/114.

borcudur. Yani farz-ı kifâyedir. Bir şekilde bu sorumluluk yerine getirilirse borç ödenmiş olur. Aksi durumda ise sorumluluk farz-ı ayna dönüşür ve gücü yeten her bir fert bu başarısızlıktan mesul tutulur.[17] Ne var ki toplumu oluşturan fertlerin bu büyük ve önemli sorumluluğu tek başlarına yerine getirmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla yapılması gereken bu görevin bu işin üstesinden hakkıyla gelebilecek kudrette bir gruba veya heyete havale edilmesidir.

Bu şekilde en tepeden itibaren tüm kamu görevlileri toplumun vekilleri olarak "iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek" üzere vazifelendirilmişlerdir. Bu vazifelendirme sürecinin nasıl gerçekleştirileceğine dair suskun kalan İbn Teymiyye toplum ile yöneticileri arasındaki ilişkiyi "vekil" ile "müvekkil" arasındaki ilişki olarak görür. Diğer bir deyişle yöneticiler toplum için çalışan, ya da toplum tarafından "istihdam" edilen memurlardır.[18] Emanetlerin, yani kamu görev ve makamlarının ehline verilmesi bahsinde İbn Teymiyye bu ilişkiyi şöyle tasvir eder:

> Buna [yani yönetime ehil kimselin getirilmesine] itibar edilmesi gerektiği açıktır; çünkü halk, Allah'ın kullarıdır. Yöneticiler (vulât), Allah'ın kulları için görevlendirdiği kimselerdir. Yöneticiler, kulların kendileri üzerindeki vekilleridir. Bu tıpkı bir ortağın diğerinin vekili olmasına benzer. Velayet ve vekâlet özelliği onlarda bulunmaktadır. Veli ve vekil, [ticaret ve ekim dikim gibi] birtakım işler için birini tayin etmeye ihtiyaç duyduğunda ticareti daha iyi yapacak, tarlaya daha iyi bakacak birisi varken onu görevlendirmeyip başka birini görevlendirirse, yine [veli veya vekil, velayeti altındaki kişinin veya müvekkilin] bir malını daha yüksek fiyattan satın alacak bir müşteri çıktığı halde daha düşük fiyattan satarsa [velayeti altındaki şahsa veya müvekkile] hıyanet etmiş olur. Özellikle de kayırdığı kişi ile arasında dostluk veya akrabalık varsa. Bu durumda velayet altındaki kişi veya müvekkil kendisine öfkelenir, onu eleştirir; onun, akrabasını veya arkadaşını kayırarak kendisine hıyanet ettiğini düşünür.[19]

Diğer bir deyişle, yöneticiler eğer iyiliği emretme ve kötülükten menetme hususunda üzerlerine düşen görevi hakkıyla yerine getirmezlerse, Allah indinde mesul olacakları gibi, temsil ettikleri topluma karşı da ihanet etmiş sayılırlar. Zira söz konusu mesuliyetin gerçek sahibi toplumdur.

İbn Teymiyye, seleflerine nispetle, topluma (yani ümmete) özel bir önem atfeder. Şiîlerin masum imamı dinin muhafızı ve Hz. Peygamber'in vekili olarak savunmalarının aksine İbn

17 "[İ]yiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak da farz-ı kifâyedir. Bütün kamu görevleri (vilayât) dinî niteliklidir. Emiru'l-Mü'mininlik, ondan daha alt mertebe olan hükümdarlık, vezirlik, ister mektup yazmak, ister gider hesabı tutmak, asker veya başkalarına yapılan harcamaları yazmak olsun divan görevleri, vilayetu'l-harb, yargı görevi ve hisbe böyledir. Bu kamu görevlerinin tümü, sadece iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak için meşru kılınmıştır… Burada kastedilen farz-ı kifâye olan bu işlerin, yerine getiren başka birisi olmadığında, özellikle başkası onlardan âciz olduğunda, farz-ı ayn olduklarıdır." İbn Teymiyye, *El-Hisbe,* 41.

18 Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought,* 247.

19 İbn Teymiyye, *Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, 22.

Teymiyye, seleflerine paralel bir biçimde, masumiyeti ve dinin muhafızı olma vasfını Müslüman topluma atfeder. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in gerçek nâibi ve onun vefatından sonra dinin muhafızı imam değil ümmettir.[20] Hadislerde de ifade edildiği üzere[21] Müslüman toplumun ilahi irade tarafından korunması ve bu nedenle dalalet üzerinde ittifak etmemesi bu statünün delilidir. Yalnız İbn Teymiyye'ye göre bu ifade "Dalalet üzerinde hiç ittifak etmez." şeklinde değil de "Dalalette ısrarcı olmaz." şeklinde anlaşılmalıdır. Anlık olarak toplum yanlışta birleşebilir. Ancak bu yanlışı sürdürmez. Zira "müşavere" kurumu er ya da geç hakikatin ortaya çıkmasına neden olacak ve ümmeti üzerinde ittifak ettiği kısa vadeli muhtemel bir yanlıştan vazgeçirecektir.

İbn Teymiyye'nin Modelinin Farkı

İbn Teymiyye'nin söz konusu modelinin 4-5./10-11. yüzyıllarda istikrar bulan klasik imamet kuramından farkı ortadadır. İlgili araştırmacıların pek çoğunun altını çizdiği gibi klasik imamet kuramı yönetici/imam eksenlidir. Karizmatik bir liderliği savunan Şiî iddialara verilen cevaplarla büyük ölçüde şekillenen bu model Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin temsilcisinin, ümmetin birliğinin ve siyasal düzenin kaynağının imam/halifenin şahsı olduğu noktasından hareket eder. Diğer bir deyişle dinin varlığı ve sıhhati imamın varlığına bağlanmıştır. Dolayısıyla literatürdeki tartışmalar toplumun ve genel olarak siyasal düzenin yapısından ziyade imam olacak şahsın kişisel durumuna ve özelliklerine dairdir.

Siyasal düzen, klasik imamet kuramında, hukuki çerçevede temellendirilmiş ve sahâbenin icmâı bu konuda kaynak olarak görülmüştür. Topluma bir aktör olarak siyasal düzenin kuruluşu ve sürdürülüşü sürecinde birincil ve vazgeçilmez bir işlev yüklenmemiştir. Nitekim Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) belirttiği gibi halkın beyʿati imametin kurucu bir unsuru olarak değil, imametin duyurulması olarak değerlendirilmiştir.[22] Dinin ve dünyanın düzeninin imamın şahsi varlığına bağlanmasından dolayı bir imamın mevcudiyeti her ilkenin üstünde addedilmiş, söz konusu imamın hukuki statüsü tarihsel şartların dayatması karşısında muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda mesela imametin/hilafetin saltanat formunu alması ya da imamın her türlü kudretten mahrum bırakılarak sembolik bir figüre dönmesi zaruret icabı mazur görülmüştür.

İbn Teymiyye'nin yukarıda özetlenen modeli ise toplumu siyasal otoritenin kurucu bir unsuru olarak denklemin asli bir parçası kılar. Ancak toplumun siyasal otoritenin kaynağı olarak görülmesi, bu modelin çağdaş liberal demokratik anlayışla örtüştüğü anlamına da gelmeme-

20 Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought,* 230-231.

21 "Allah bu ümmeti (veya Muhammed'in ümmetini) dalalette birleştirmez. Allah'ın eli cemaatin üzerinedir. Cemaatten ayrılan ateşe ayrılmış olur.", "Ümmetim dalalet üzerine birleşmez. Öyleyse bir konuda ihtilaf olduğunu gördüğünüzde sevad-ı azama (büyük çoğunluğa) tabi olun." Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, 5/242.

22 Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought,* 132.

lidir. Liberal demokratik teoride de siyasal otorite toplumdan kaynaklanır ama buradaki benzerlik zahirîdir. Liberal demokratik teoride siyasal iktidarın otoritesinin kaynağı temsil ettiği egemenliktir. Zira egemenlik yetkisi başlangıçta ve özünde bireye aittir. Bireyler topyekûn, yani toplum olarak, egemenlik yetkilerini siyasal iktidara devrettikleri anda söz konusu iktidar otorite sahibi olur. Bu devrin klasik toplum sözleşmesi modelinde olduğu gibi en başta bir kerede yapıldığı da düşünülebilir, çağdaş demokratik teoride olduğu gibi her seçimde yeniden tekrar ettiği de düşünülebilir. Ama neticede devredilen egemenlik yetkisi, yani hukuk yapma yetkisidir. Genel olarak İslam düşüncesinde, özelde de İbn Teymiyye'nin siyasal modelinde ise ne bireylerin tek tek ne de toplumun bir şahs-ı manevi olarak böyle bir egemenlik yetkisi yoktur. İktidara devredilen şey egemenlik yetkisi değil ilahi sorumluluktur. Sorumluluğun kaynağı ise aynı zamanda egemenliğin de tecessüm ettiği (bedenlendiği) ilahi hukuktur. İlahi hukuk karşısında hem fertler hem toplum hem de siyasal iktidar araçsal varlıklardır.

İbn Teymiyye'nin Modelinin Günümüz Açısından Önemi

İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye* ve *el-Hisbe fi'l-İslâm* adlı eserlerinde önerdiği (ya da öneriyor gözüktüğü) siyasal düzen modeli zamanında pek rağbet görmemiş ve günümüze değin hâkim olan yaklaşım klasik imamet kuramı olagelmiştir. Zira İbn Teymiyye'nin modeli ilk kısımda belirtilen üç kıstastan sadece ikisini sağlarken, zamanın şartlarına ve meydan okumalarına uygun olma şartını karşılamaktan uzak kalmıştır. Modern-öncesi dönemde toplumun siyasal karar alma süreçlerine katılımı mümkün değildi. Bu da modelin modern zamanlara değin atıl kalmasının sebebi olarak görülmelidir.

Tarihsel şartlar göz önüne alındığında modern-öncesi dönemde İslam medeniyetinde ideal siyasal düzen vizyonunun, dünyanın geri kalanında olduğu gibi, monarşik bir çerçevede istikrar bulması çok da yadırganacak bir durum değildir. Zira özellikle büyük siyasal yapılarda, yatay ve dikey yönlü ulaşımı ve iletişimi mümkün kılacak teknolojinin henüz yeterince gelişmediği, okur-yazar oranının düşük kaldığı, siyasal otoritenin gücünün ve aldığı kararların halkın günlük yaşantısına nüfuzunun çok sınırlı olduğu; buna mukabil yönetilenlerin de karar alma süreçlerine katılma imkân, ihtiyaç ve arzusunun pek bulunmadığı modern-öncesi dönemde insani varoluş açısından en makul, en etkin ve en meşru yönetim biçimi ancak monarşi olabilirdi.[23] Diğer bir deyişle söz konusu şartların zorunlu bir şekilde ortaya çıkardığı "koordinasyon problemi" tüm dünyada ancak siyasal iktidarın somut ve tek bir odakta toplanmasıyla aşılabildi. Bu bakımdan klasik imamet kuramı dünya gerçekleriyle (ve zamanın kozmolojik algılarıyla) uyumlu bir model ve vizyon teşkil etmekteydi.

23 John Gerring vd., "Why Monarhcy? The Rise and Demise of a Regime Type," *Comparative Political Studies,* 54/3-4 (2021), 585-622.

Ne var ki ilerleyen küresel-tarihsel süreçte ulaşım ve iletişim teknolojisi geliştikçe, okur-yazarlık oranı yükseldikçe, yatay ve dikey mobilizasyon yoğunlaştıkça, enformasyon ve bilginin yayılımı hızlandıkça, merkezî iktidarın gücünün ve aldığı kararların halkın günlük yaşantısını belirleme kabiliyeti arttıkça ve buna mukabil halkın karar alma süreçlerine katılma ihtiyacı, imkânı ve arzusu büyüdükçe klasik yönetim biçimi olan monarşinin insani varoluş şartlarını karşılama kapasitesi giderek azaldı. Bunun yerine yönetilenler ile yönetenler/yönetim arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisine dayalı ve karar alma süreçlerine halkın müdahalesini mümkün kılan bir siyasal düzen modeli giderek artan oranda bir zorunluluk hâline geldi. Bugün, mahiyetine ilişkin tartışmaları paranteze almak kaydıyla, siyasal katılımı önceleyen "demokrasi"nin neredeyse tüm dünyada iyi yönetişim formu olarak telakki edilmesi bu tarihsel arka planın bariz bir göstergesi olarak görülebilir. İşte bu noktada, klasik imamet kuramından belli noktalarda farklılaşan İbn Teymiyye'nin siyasal otoriteyi gerekçelendirme biçimi ve siyasal düzen anlayışı, günümüzün ihtiyaçlarıyla daha uyumlu ve alternatif bir teorik model geliştirmeye yönelik imkânlar taşıdığından, hatırlanmaya değer.

Yönetilenlerle yönetenleri karşılıklı bağımlılık ilişkisi içine sokan bu akıl yürütmenin, günümüz şartlarında, bazı önemli sonuçlar doğuracağı öngörülebilir. Öncelikle, siyasal otoritenin gerekçelendirilme biçimi onun meşruiyetinin ilkelerini ve sınırlarını belirler. Bu durumda yönetimin meşruiyeti toplumun kendisine yüklediği vazifeyi hakkıyla yerine getirip getirmemesine bağlıdır. Bu konuda karar verici merci vazifenin asli sahibi olan toplumdur.

İkincisi, bu ilişki ilgili toplumun daima aktif ve duyarlı olmasını zorunlu kılar. Zira toplum, siyasal otoriteyi kurmakla sorumluluğundan tamamen kurtulmuş demek değildir. Siyasal otoritenin sürekli kontrolü ve gerektiğinde müdahalesi de yine toplumun sorumluluğunun bir parçasıdır. Bu kontrol, güçlü ve duyarlı bir toplum, şeffaf bir yönetim, "özgür" bir medya ve canlı bir sivil toplum yapılanmasını gerekli kılar.

Üçüncüsü, bu ilişkinin kilit taşlarından ve İbn Teymiyye'nin temel kavramlarından biri "meşveret" ilkesidir. Meşveret bir yandan toplumun dalalette ittifak etmiş olsa bile onda ısrar etmesinin önündeki en mühim fren işlevini görürken, diğer yandan yönetimde herhangi bir konuda ve var olan şartlar bağlamında en doğru kararların alınmasının yine en mühim kaynaklarından biridir. Meşveret ilkesinin bu işlevleri yerine getirebilmesi ise, toplumsal düzeyde "özgür" ve canlı bir tartışma ve bilgi üretimi ile mümkün olur.

Son olarak, otoritenin araçsal kaynağı topluma kaydığı için siyasal iktidarın yozlaşmasının ve otoriterleşmesinin teorik kaynakları ortadan kalkmış olur.

Kaynakça / References

Anjum, Ovamir. *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Gerring, John vd. "Why Monarhcy? The Rise and Demise of a Regime Type". *Comparative Political Studies* 54/3-4 (2021), 585-622.

Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

Hassan, Mona. "Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya", *Ibn Taymiyyah and His Times*, ed. S. Ahmed - Y. Rapoport. 338-366. Oxford: Oxford University Press, 2010.

İbn Teymiyye. *El-Hisbe fi'l-İslam*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

İbn Teymiyye. *Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.

İbn Teymiyye. *Es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*. çev. Soner Duman. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Khan, Qamaruddin. *The Political Thought of Ibn Taymiyah.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1985.

Rûdânî, Muhammed b. Süleyman. *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid.* 9 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.

Şahin, Hanifi. "İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3, (Mart 2013), 615-638.

Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

CHAPTER 2 / BÖLÜM 2

THE QURAYSH OF THE CIRCASSIANS: CONSTRUCTING CIRCASSIAN ETHNICITY IN THE COURT OF SULTAN QĀNIṢAWH AL-GHAWRĪ

Christian MAUDER[1]

[1]Freie Universität Berlin, Institute of Islamic Studies, Berlin, Germany
E-mail: christian.mauder@fu-berlin.de

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.002

Abstract

While research about ethnicity in the Mamluk Sultanate has made significant progress in recent years, our knowledge about how Circassian identities were constructed, ascribed, and perceived in the Mamluk lands is still quite limited. The present paper addresses this situation by examining the construction of Circassian ethnicity within a particularly well-documented elite environment, namely the court of the penultimate Mamluk ruler Qānisawh al-Ghawrī (r. 1501–1516) who, like many members of the late Mamluk military elite, had been brought to Egypt as a Circassian military slave. The paper argues that in the highly competitive social space of the late Mamluk court, it was not only Circassian identity in itself, but also the status of one's lineage group among the Circassian ethnos that could be used to define and legitimate a person's position in the Mamluk political system. The findings of the paper thus challenge the assumption expressed in earlier publications that Circassian identity alone was important in late Mamluk political culture and call for a more nuanced understanding of what it meant to be called a Circassian in the Mamluk Sultanate. The paper thereby demonstrates that an exclusive focus on ethnic macro groups such as the Circassians is insufficient for grasping the full complexity of Mamluk concepts of ethnicity. Rather, researchers also need to pay attention to how internal divisions within these macro groups were imagined and evaluated.

Keywords: Mamluk Sultanate, Historiography, Ethnicity, Circassia, Legitimation, Identity, Court Culture, Qānisawh al-Ghawrī

Introduction

Research about ethnicity in the Mamluk Sultanate has made significant progress in recent years. Thanks to the work of Hannah Barker, Josephine van den Bent, Stephan Conermann, Benjamin Lellouch, Julien Loiseau, Koby Yosef, and others, we know today much more about what it meant to be a Turk, a Mongol, or a Persian in the Mamluk Sultanate than we did ten years ago.[1] One of the key points emphasized in earlier research about ethnicity in the Mamluk Sultanate is that ethnic identities are not simply natural properties that people have because of their origins and backgrounds, but rather that such identities are the results of social processes of construction in which human beings get labelled – and/or label themselves – as members of specific ethnic groups. These social processes of labelling typically take place when groups that exhibit differences in terms of culture, language, or other social properties come into close interaction with each other. The imagined origins of a given ethnic group constitute often a particularly important aspect in such processes of identity construction. The outcomes of the social processes in which ethnic identities are constructed differ depending on the people involved in them and the situations in which they take place. Thus, a person can be ascribed different identities referring, for example, to a specific people, a tribe, or a clan. These attributions of identities depend on the time, place, and the social environment in which the process of ethnic labelling takes place. Each of these identities comes with its distinctive set of social, legal, and political effects, which are often strategically employed by those involved in the social process of ethnic labelling. The social power of these distinctive sets of effects is based on the shared recognition of the ethnic identities as true within a given context.[2] As Peter Webb put

1 Examples of relevant recent publications include, but are not limited to, Hannah Barker, *That Most Precious Merchandise: The Mediterranean Trade in Black Sea Slaves, 1260-1500* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019); Benjamin Lellouch, "Qu'est-ce qu'un Turc? (Égypte, Syrie, XVIe siècle)", *European Journal of Turkish Studies* (2013), 1–20; Christian Mauder, "Being Persian in Late Mamluk Egypt: The Construction and Significance of Persian Ethnic Identity in the Salons of Sultan Qānişawh al-Ghawrī (r. 906–922/1501–1516)", *Al-ʿUṣūr al-Wusṭā: The Journal of Middle East Medievalists* 28 (2020), 376–408; Josephine van den Bent, "None of the Kings on Earth Is Their Equal in ʿAṣabiyya: The Mongols in Ibn Khaldūn's Works", *Al-Masāq* 28/2 (2016), 171–186; Josephine van den Bent "Mongol Origins in Mamluk Texts: An Origo Gentis in Ibn al-Dawādārī's *Durar al-Tījān* and *Kanz al-Durar*", *Mamlūk Studies Review* 24 (2021), 39-70; Josephine van den Bent, *Mongols in Mamluk Eyes: Representing Ethnic Others in the Medieval Middle East* (Amsterdam: University of Amsterdam, Ph.D. Dissertation, 2020); Koby Yosef, "*Dawlat al-Atrāk* or *Dawlat al-Mamālīk*: Ethnic Origin or Slave Origin as the Defining Characteristic of the Ruling Elite in the Mamlūk Sultanate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), 387–410; Koby Yosef, "Cross-Boundary Hatred: (Changing) Attitudes towards Mongol and 'Christian' Mamlūks in the Mamluk Sultanate", *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*, ed. Reuven Amitai – Stephan Conermann (Göttingen: Bonn University Press, 2019), 149–214. See also footnote 5 below.

2 Mauder, "Being Persian", 379, which is in turn based on Robert Bartlett, "Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1 (2001), 39–56, here 40, 42; Timothy

it so well in his study of Arab ethnicity in the early Islamic period: "Ethnicities must be believed in to become real."[3]

While we thus know today significantly more about ethnic identities in the Mamluk Sultanate than we did ten years ago and also begin to understand how these identities were constructed, ascribed, and perceived by members of Mamluk society, there are some ethnic identities that still remain relatively little-studied. One of these ethnicities that have received comparatively little attention is the Circassian one, prompting a recent study to ask "How Circassian were the Circassian Mamluks?"[4] This lack of research on Circassian ethnicity is surprising considering the significant roles that people identified as Circassians played in the Mamluk Sultanate, especially during the later years of this polity –roles that have prompted many historians to refer to the second half of the history of the Mamluk Sultanate as the "Circassian period."[5]

The present paper addresses this situation by examining the construction of Circassian ethnicity within a particularly well-documented elite environment, namely the court of the penultimate Mamluk ruler Qānişawh al-Ghawrī (r. 1501–1516) who, like many members of the late Mamluk military and political elite, had been brought to Egypt as a Circassian military

Reuter, "Whose Race, Whose Ethnicity? Recent Medievalists' Discussions of Identity", *Medieval Polities and Modern Mentalities*, ed. J. L. Nelson, 100–108 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 101, 103; John A. Armstrong, *Nations before Nationalism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 4–6. See also Patrick J. Geary, "Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages", Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 113 (1983), 15–26, here 18, 21; Walter Pohl, "Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity", *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300–800*, ed. Walter Pohl – Helmut Reimitz, 17–69 (Leiden: Brill, 1998), here 21–22; Frederik Barth, "Introduction", *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Frederik Barth, 9–38 (Boston: Little, Brown and Company, 1969), here 9–10, 13–16, 33–34;
Nayzan Adlparvar – Mariz Tadros, "The Evolution of Ethnicity Theory: Intersectionality, Geopolitics and Development", *IDS Bulletin* 47 (2016), 123–136, here 125–126.

3 Peter Webb, *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 11.

4 Robert. Irwin, "How Circassian Were the Circassian Mamluks?", *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*, ed. Reuven Amitai – Stephan Conermann (Göttingen: Bonn University Press, 2019), 109–122. In addition to Irwin's chapter and Hannah Barker's important work on the regional origin of slaves labeled as "Circassians" in Barker, *Merchandise*; the following studies are of fundamental importance: David Ayalon (Neustadt), "The Circassians in the Mamlūk Sultanate", *Journal of the American Oriental Society* 69/3 (1949), 135–147; Hannah Barker, "What Caused the 14th-Century Tatar-Circassian Shift?", *Slavery in the Black Sea Region, c. 900-1900: Forms of Unfreedom at the Intersection between Christianity and Islam*, ed. Felicia Roşu (Leiden: Brill, 2021), 339–363; Julien Loiseau, "Soldiers Diaspora or Cairene Nobility? The Circassians in the Mamluk Sultanate", *Union in Separation: Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, ed. Goerg Christ et al. (Rome: Viella, 2015), 207–217; Julien Loiseau, *Les Mamelouks XIIIe–XVIe siècle: Une expérience du pouvoir dans l'Islam médiéval* (Paris: Éditions du Seuil, 2014), 173–203.

5 For a call for case studies on, inter alia, Circassian ethnicity in the Mamluk Sultanate, see Reuven Amitai, "Mamluks of Mongol Origin and Their Role in Early Mamluk Political Life", *Mamlūk Studies Review* 12/1 (2008), 119–137, here 134.

slave.[6] The paper argues that in the highly competitive social space of the late Mamluk court, it was not only Circassian identity in itself, but also the status of one's lineage group among the Circassian ethnos that could be used to define and legitimate a person's position in the Mamluk political system. The findings of the paper thus challenge the assumption expressed in earlier publications that Circassian identity alone was important in late Mamluk political culture[7] and call for a more nuanced understanding of what it meant to be called a Circassian in the Mamluk Sultanate. The paper thereby demonstrates that an exclusive focus on ethnic macro groups such as the Circassians is insufficient for grasping the full complexity of Mamluk concepts of ethnicity. Rather, researchers also need to pay attention to how internal divisions within these macro groups were imagined and evaluated.

After the present introduction, I first provide a brief introduction to the sources that I use in this paper and their historical background. I then describe and analyze three different explanations of the origins of the Circassians from al-Ghawrī's court, before I focus on the question of Circassian tribal and clan identities. Finally, I briefly indicate some implications of my findings for the study of ethnicity in the Mamluk Sultanate.

Historical Background and Sources

Historians of the Middle East are often familiar with Qāniṣawh al-Ghawrī as the penultimate Circassian Mamluk sultan whose defeat in the battle of Marj Dābiq in 1516 marked the beginning of the Ottoman conquest of Syria and, later, Egypt. The details of the political history of the late Mamluk Sultanate and the underlying causes of its defeat have been studied by Carl Petry and others and do not need to detain us here.[8] It is, however, important to note that the last decades in the history of the Mamluk Sultanate seem to have been perceived by

6 Loiseau, "Diaspora", likewise seeks to study "how their [i.e., the Circassians'] social identity was constructed," (Loiseau, "Diaspora", 208), but does so using different sources and based on an apparently different understanding of ethnicity, given that he writes: "In other words, are the Circassians a group based on a real common ancestry and migratory experience or is it a constructed allegiance, a constructed ethnic group […]?" (Loiseau, "Diaspora", 208).

7 See, e.g., Ayalon (Neustadt), "Circassians", 142–143; Loiseau, "Diaspora", 216. See on this issue also, e.g., Amalia Levanoni, "al-Maqrīzī's Account of the Transition from Turkish to Circassian Mamluk Sultanate: History in the Service of Faith", *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950–1800)*, ed. Hugh Kennedy (Leiden: Brill, 2001), 93–105; Jo van Steenbergen, *Order out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-political Culture, 1341-1382* (Leiden: Brill, 2006), 92–94.

8 The most comprehensive studies of the period are Carl Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamlūk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (Albany: State University of New York Press, 1994) and Carl Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlūk Sultans al-Ashraf Qāytbāy and Qānṣūh al-Ghawrī in Egypt* (Seattle: University of Washington Press, 1993). Note also the important recent findings summarized in Albrecht Fuess, "Three's a Crowd: The Downfall of the Mamluks in the Near Eastern Power Struggle, 1500-1517", *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*. ed. Reuven Amitai – Stephan Conermann (Göttingen: Bonn University Press, 2019), 431–450.

many of its inhabitants as a time of great challenges. Economic problems, epidemics, adverse climate conditions, military conflicts, and internal political turmoil led not only to a crisis of the Mamluk polity, but also negatively impacted the reputation and legitimacy of the Mamluk rulers, who were at least by some contemporaries seen as responsible for the trials that the Sultanate and its population were facing.[9]

In this situation, the Mamluk political elite with Sultan al-Ghawrī at its head experimented with multiple strategies to demonstrate that they were not only in control of the situation, but indeed the rightful leaders of the greatest polity of the Islamic world. They showcased their command over considerable material resources by staging military parades and commissioning ambitious building projects. Moreover, they also engaged in forms of patronage that aimed to prove that the Mamluk Sultanate was still a force to be reckoned with in the realms of culture and learning. Thus, they commissioned the first versified translation of the Persian *Shāhname* into Ottoman Turkish, authored multilingual poetry, and reinvigorated the art of book illumination in Egypt.[10]

In this context, Sultan al-Ghawrī's decision to hold regular learned gatherings (*majālis*) at the Cairo Citadel on several nights each week deserves particular attention. During these events, the sultan did his best to present himself as a cultured, wise, pious, just, and, perhaps most importantly, legitimate ruler who easily conversed with scholars, litterateurs, and foreign dignitaries about questions of religious and non-religious learning, thereby demonstrating his acumen and erudition.[11]

No less than three literary texts provide insights into the proceedings of these events: *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya fī ḥaqāʾiq asrār al-Qurʾāniyya* by a certain Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥusaynī and two anonymous works with the titles *al-Kawkab al-durrī fī masāʾil al-Ghawrī* and *al-ʿUqūd al-jawhariyya fī al-nawādir al-Ghawriyya*. *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* and *al-ʿUqūd al-jawhariyya* are of special importance in the present context, as they both pay ample attention to Sultan al-Ghawrī's Circassian background.

Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya is preserved in a single manuscript today located in Istanbul, in the Topkapı Palace Library, Ahmed III 2680. The observations that this manuscript is lavishly decorated, of superb artistic quality, and hardly used point to a courtly context of

9 On the late Mamluk crisis and its impact on the legitimacy of Mamluk rule, see Christian Mauder, *In the Sultan's Salon: Learning, Religion and Rulership at the Mamluk Court of Qānişawh al-Ghawrī (r. 1501-1516)* (Leiden: Brill, 2021), 785–795.

10 On strategies of legitimation in al-Ghawrī's period, see Mauder, *Salon*, 931–999.

11 On these events and their political functions, see Mauder, *Salon*, esp. 320–560; 926–931.

origin, as does a note on its titlepage that states that it was produced for the library of Sultan al-Ghawrī. The manuscript does not contain explicit information on its date of production, but internal evidence points out that it must have been produced between December 1505 and the end of Sultan al-Ghawri's reign.[12]

The manuscript of *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* features a text written mostly in Arabic, but that contains also Turkish and Persian elements. It consists of three parts: an introductory section, a main part of ten chapters in chronological order, and a concluding section. Each of the ten chapters in the main part is dedicated to the accounts of *majālis* convened by Sultan al-Ghawrī during the ten months between late Ramaḍān 910 and early Shaʿbān 911, corresponding to March to December 1505. For each *majlis*, the text provides precise information on its date, location, and duration. Moreover, it indicates questions and topics that were discussed during the sessions and offers insights into the respective lists of participants.[13]

We know very little about the author of the work beyond his name Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥusaynī and his claim to have been a participant in al-Ghawrī's *majālis*. From information gleaned from his text, we can deduce that al-Ḥusaynī did not grow up in the Mamluk Sultanate, but hailed from the East of the Islamic world. Moreover, he traced his origins back to the Prophet Muḥammad's grandson Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib, was learned in Ḥanafī jurisprudence, and spoke Arabic, Persian, and Turkish. Most important, however, is the information that al-Ḥusaynī depended financially on Sultan al-Ghawrī, a fact that allows us to think that he wrote *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* in an attempt to maintain his patronage relationship with the sultan. To the modern historian, this means that any analysis of *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* must begin with the observation that its author was in need of the favor of the ruler whose court he depicted in his work.[14]

Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya was partially edited by ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām in 1941. However, since this edition left out significant parts of the text and modified it in many ways, the present paper builds on the manuscript version of the text, in addition to the edition.

The second source relevant to the present study, *al-ʿUqūd al-jawhariyya,* is available in a unique, two-volume manuscript preserved in Istanbul in the Süleymaniye Manuscript Library as Ayasofya 3312 and 3313. The manuscript was brought to scholarly attention in 2016[15] and remains unedited. According to their colophons, the first volume was finished in March or

12 On the manuscript, see in detail Mauder, *Salon*, 129–136.

13 On the structure and content of the work, see in detail Mauder, *Salon*, 136–150.

14 On the author and the background of the work, see Mauder, *Salon*, 150–166.

15 Christian Mauder – Christopher Markiewicz, "A New Source on the Social Gatherings (*majālis*) of the Mamluk Sultan Qānṣawh al-Ghawrī", *Al-ʿUsur al-Wusta: The Journal of Middle East Medievalists* 24 (2016), 145–148.

April 1515 and the second one in April or May 1515. The manuscript was thus produced late in the reign of Sultan al-Ghawrī. It is less lavishly executed than the manuscript of *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya*.[16]

Al-ʿUqūd al-jawhariyya is almost completely written in Arabic, but contains a few passages in Ottoman Turkish. The first volume begins with an introductory section and short a passage in question-and-answer format. The main part of the text narrates the history of humankind from Adam to the reign of the ʿAbbasid caliph al-Maʾmūn (r. 813–833). This is followed by a short concluding section and the colophon. The second volume begins like the first one with an introductory section and a question-and-answer passage before giving a historical account up to the early days of the reign of Sultan al-Ghawrī, thereby paying special attention to al-Ghawrī's biography. A short final section and colophon mark the end of the text. The work is apparently incomplete, as several topics that the author promises to discuss in his introduction are not touched upon.[17]

Al-ʿUqūd al-jawhariyya lacks an author's name. While there is reason to assume that *al-ʿUqūd al-jawhariyya* and the previously mentioned text *al-Kawkab al-durrī* were authored by the same person, both texts have to be considered anonymous for the time being. However, we know that the author had been a client of Sultan al-Ghawrī for a long time when he began to write his work and that he had participated in the sultan's *majālis*, which he presents as the context of origin of much of the material included in his work. *Al-ʿUqūd al-jawhariyya* shares thus with *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* the characteristic of being written by an author who was dependent on Sultan al-Ghawrī's patronage.[18] While the two texts do not seem to be directly textually related to each other, their contents overlap on numerous occasions. This observation makes it likely that both texts were indeed at least partially based on what was said and done in Sultan al-Ghawrī's *majālis*, just as their authors claimed. For the modern historian, this implies that the texts offer unique material to examine the topics of debate in late Mamluk courtly gatherings.[19]

Constructing the Origins of the Circassians

As texts written at the court of a Circassian sultan and reflecting discussions that were held at his court, it is not surprising that *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* and *al-ʿUqūd al-jawhariyya* pay attention to topics related to Circassian ethnicity. One of the topics that receives particular

16 On the manuscript, see in detail Mauder, *Salon*, 187–193.

17 On the structure and content of the work, see in detail Mauder, *Salon*, 193–206.

18 On the author and the background of the work, see Mauder, *Salon*, 206–214.

19 On the overlapping parts of the works and their value as sources, see in detail Mauder, *Salon*, 232–252.

attention in the texts is the origin of the Circassians, which is explained in multiple ways. Since I have dealt with these explanations also in a recent monograph, a rather brief discussion may suffice here.[20]

We find three different attempts to construct the origin of the Circassians and explain the name of their ethnos in the sources from al-Ghawrī's court. While these attempts might seem to present conflicting origin narratives, they form part of the same strategy to integrate the Circassians into a broader, and decidedly Islamic, ethnic landscape.[21] This integrative function is hardly surprising, given that narratives of ethnic origin are known to reflect the needs and concerns of the social groups among whom they circulated. As Walter Pohl and David Mahoney put it: "[Origin stories] tell us less about actual origins than previous generations of scholars had assumed. However, they are valuable indicators of how these origins were perceived at specific points in time and space and what they may have meant for the respective communities."[22] From the persevered narratives, it appears that members of al-Ghawrī's court saw a need to explain how the Circassians fit into a vision of history defined by the Quran and the Arabic historiographical and genealogical traditions.

The first origin narrative from the sources on al-Ghawrī's *majālis* ties the Circassians to the figures of Joseph's brothers known from the Quran. It seems that the story of Joseph's brothers was perceived as a meaningful Quranic reference point in this context because it also made it possible to explain the connection between the Circassians and the land of Egypt. In *al-ʿUqūd al-jawhariyya*, this origin narrative reads as follows:

> The origin of the word Jarkas (Circassians) is *jār kas*, meaning "four persons" in the Persian language. I saw in the history of the non-Arabs that four of Joseph's brothers, namely Ruben, Simeon, Levi, and Dan, were embarrassed by [what they had done to] Joseph and fled from him because he had suffered these things from them. Therefore, they were ashamed to meet him, fled, settled in the lands of the North because of [their] embarrassment and agitation. They begot offspring [in those lands]. Therefore, [their] heirs [now] rule over the districts of Egypt.[23]

20 See especially Mauder, *Salon*, 497–498; 823–831.

21 On explaining the name of an ethnic group as a typical element of narratives of ethnic origin, see Walter Pohl – Daniel Mahoney, "Narratives of Ethnic Origins: Eurasian Perspectives", *The Medieval History Journal* 21/2 (2018), 187–191, here 188–189.

22 Pohl – Mahoney, "Narratives", 187.

23 *al-ʿUqūd al-jawhariyya fī al-nawādir al-Ghawriyya* (Istanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Ayasofya, 3312), 34b. Translation quoted from Mauder, *Salon*, 497, with minor changes.

The text continues:

> [The Circassians'] inheritance of the rule over Egypt indicates that they belong to the offspring of Jacob, upon whom be peace, because Joseph, upon whom be peace, was the ruler of the districts of Egypt.[24]

In presenting this narrative, the first-person narrator of *al-ʿUqūd al-jawhariyya* managed to do three things at once. First, he explained the origins of the Circassians by identifying their progenitors and elucidating why and how they had settled in the area that later became the Circassian homeland. Second, he embedded the Circassians in a Quranic view of history by tracing their origins back to figures who were known from the scripture of Islam and were related to the line of prophets sent to the people of Israel. Thereby, he saved the Circassians from historical obscurity and portrayed them as the offspring of figures who had played a significant role in the interaction between God and humankind. Third and perhaps most importantly, he provided a genealogical legitimation for why Circassians such as Sultan al-Ghawrī ruled over Egypt. The narrator indicated that just as the Quranic Joseph was in control of the affairs of Egypt in his time, his relatives, the Circassians, now governed the country as their rightful inheritance. Hence, the narrative about the Circassians' origins from Joseph's brothers represents a quite typical case of a narrative of ethnic origin as "a medium for negotiations for legitimacy, power, and status within and between communities."[25]

It is tempting to assume that the narrative about the origin of the Circassian ethnos from the family of the Quranic Joseph is connected to a feature that appears in numerous accounts of European travelers to the Mamluk Sultanate. As Ulrich Haarmann has shown, many of these European visitors sought to explain the – in their view – highly unusual political system of the Sultanate through references to the Biblical story of Joseph.[26] When confronted with a society in which former slaves ruled, the travelers "found an answer to this apparently absurd principle of permanent renewal and rejuvenation of a political and military elite from the outside in the precedent of the Biblical Joseph. He, too, came to Egypt in bondage; and he, too, rose to become the chief minister of the country."[27] Julien Loiseau has suggested that

24 *al-ʿUqūd al-jawhariyya* (Ayasofya, 3312), 35a. Translation quoted from Mauder, *Salon*, 497, with minor changes.

25 Pohl – Mahoney, "Narratives", 190.

26 Ulrich Haarmann, "The Mamluk System of Rule in the Eyes of Western Travelers", *Mamlūk Studies Review* 5 (2001), 1–24, here 13-15; Ulrich Haarmann, "Jospeh's Law: The Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. Thomas Philipp – Ulrich Haarmann (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 55–84, here 58 –59.

27 Haarmann, "Joseph's Law", 58–59.

"[o]ne might assume that this political myth originated in Islam."[28] The first narrative about the origin of the Circassians in the sources from al-Ghawrī's *majālis* can be read as a corroboration of this assumption.

The second origin narrative from the accounts of al-Ghawrī's *majālis* is more complicated and constructs Circassian ethnicity through recourse to ancient Arab and early Islamic history. It argues that the Circassians originate from the Arab noble dynasty of the Banū Ghassān, who were the rulers of a Christian buffer principality in northern Syria allied to the Byzantine Empire at the time of the coming of Islam. The narrative that connects the Circassians to the Banū Ghassān is included in two different versions in the accounts of al-Ghawrī's *majālis*. The longer version features in *al-ʿUqūd al-jawhariyya* and explains the origins of the Circassians as follows:

> It is said that one of the leaders *(amīr min umarāʾ)* of the Banū Ghassān called Kas came and converted to Islam in the time of ʿUmar b. al-Khaṭṭāb['s caliphate], may God be pleased with him. When [Kas] entered Medina, ʿUmar said to him: "Do you want to enter the inviolable house of God and see these great sights?" Then, when [Kas] had begun to perform the circumambulation [around the Kaʿba] and was walking, suddenly a man from the Fazāra tribe trod on the hem of his pilgrim dress. [Kas] hit the Fazārī's face and gouged his eye out. The Fazārī went away and complained to ʿUmar about him. ʿUmar said: "Get me Kas!" He was brought to him and ʿUmar said: "What is this, Kas?" [Kas] said: "If it were not for the shame it would have brought you, I would have killed him!" Then ʿUmar said: "Provide retaliation to your opponent, as it has been transmitted 'an eye for an eye.'" [Kas] said: "I am a ruler *(malik)* and he belongs to the rabble." ʿUmar said to him: "Islam has made you two equals, there is no difference between a slave and noble people." Then [Kas] said: "Grant me a respite of one night so that I may provide retaliation to him tomorrow." That night he met with a group, fled toward Syria, and converted back to Christianity. Then, he became afraid of an attack by ʿUmar and fled to the Byzantines. Heraclius allocated him land for settlement in the north. The Circassians (Jarkas) belong to his offspring because ʿUmar was told "Kas has left" *(sāra Kas)*. They thus belong originally to the Banū Ghassān.[29]

In *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya*, we find a second, shorter version of the same story. There, it is explicitly credited to Sultan al-Ghawrī:

> Our lord the Sultan said: "The origin of the Circassians is 'Kas got away' *(ṣāra Kas)*." The Banū Ghassān came during the caliphate for ʿUmar b. al-Fārūq [sic], may God be pleased with him, converted to Islam, and performed the pilgrimage. While their sultan was performing the circu-

28 Loiseau, "Diaspora", 213. See also Loiseau, *Les Mamelouks*, 177.

29 *al-ʿUqūd al-jawhariyya* (Ayasofya, 3312), 34b–35a. Translation quoted from Mauder, *Salon*, 824, with minor changes.

> mambulation, a poor man stepped on his foot. [The sultan] pushed him away so that he fell and died. The poor man's group came and demanded the blood of the murderer. ʿUmar sentenced the murderer to death to satisfy them, as his death was the only thing that [could] satisfy them. The sultan said: 'Grant me a respite of three days.' In that night, he fled, went to Emperor Heraclius, and converted to Christianity. Heraclius sent them to the lands of al-Dasht, and the Circassians belong to his offspring."[30]

That the sources from al-Ghawrī's *majālis* contain two versions of what is clearly the same narrative strongly suggests that members of the Circassian ruling elite perceived it as meaningful. This is further corroborated by the fact that similar versions of the origin narrative circulated already under earlier Mamluk Circassian rulers[31] and that a later, revised version in which the Prophet Muḥammad's tribe of Quraysh appeared as the ancestors of the Circassians was produced for a Circassian political leader in Ottoman Egypt.[32]

The reasons why this narrative was so attractive to power holders of Circassian origin are not difficult to discern. It integrated the Circassians not only into the history of the Arabo-Islamic world, but also ascribed to them a distinguished pedigree as the scions of a noble Arab house. Moreover, it meant that the progenitors of the Circassians had embraced Islam early on and could thus potentially claim precedence over people who had converted at later points of history.

However, the issue of the Circassians' conversion to Islam brings us also to the main disadvantage of the narrative from the perspective of Circassian power holders in Mamluk Egypt. The story implied that they were not only the offspring of Arab nobility, but also that of traitors and apostates from Islam. Hence, it is not surprising that a source from al-Ghawrī's court outrightly rejected this origin narrative. *Al-ʿUqūd al-jawhariyya* states:

> This statement [about Kas being the Circassians' progenitor] is to be rejected for two reasons. First, the change from a *sīn* to a *jīm* [i.e., from *sāra Kas* to *Jarkas*] does not occur in Arabic. Second, [the Circassians] do not have an Arab appearance, neither in their figure, nor in their clothing or their complexion. Moreover, they continuously sell one another [as slaves], in contrast to the Arabs. Furthermore, [the Circassians'] inheritance of the rule over Egypt indicates

30 Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥusaynī, *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya fī ḥaqāʾiq asrār al-Qurʾāniyya* (Istanbul: Topkapı Palace Library, Ahmed III, 2680), 200; Ḥusayn b. Muḥammad al-Ḥusaynī, "Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya fī ḥaqāʾiq asrār al-Qurʾāniyya", *Majālis al-Sulṭān al-Ghawrī: Ṣafaḥāt min tārīkh Miṣr min al-qarn al-ʿāshir al-hijrī*, ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām (Cairo: Maṭbaʿat Lajnat al-Taʾlīf wa-l-Tarjama wa-l-Nashr, 1941), 85.

31 Irwin, "How Circassian", 115; Ayalon (Neustadt), "Circassians", 137; Mauder, *Salon*, 825; Loiseau, *Les Mamelouks*, 194–195.

32 Mauder, *Salon*, 827–831.

> that they belong to the offspring of Jacob, upon whom be peace, because Joseph, upon whom be peace, was the ruler of the districts of Egypt. No master of the districts of Egypt was of Ghassanid origin.[33]

This valuable passage allows us insights into how members of al-Ghawrī's court engaged with the competing narratives about the origins of the Circassians. They used arguments based on language as well as physical and cultural differences to assert that the Circassians could not be the offspring of the Banū Ghassān. The underlying reason for this stance is indicated in the final two sentences of the quoted passage: While the origin narrative that traced the Circassians' lineage back to Joseph's brothers provided a legitimation of Circassian rule over Egypt, no similar argument with regard to Egypt could be made if the Circassians were related to the Banū Ghassān.

The sources about al-Ghawrī's *majālis* include one more explanation of the origins of the Circassians. This third explanation, however, is not developed into a similarly full narrative as the previous two. It rather forms part of a highly innovative discussion about whether Sultan al-Ghawrī could be legally considered the caliph of the Muslim community. Since I analyze and contextualize this discussion elsewhere,[34] it might suffice to note here that one of the qualifications that al-Ghawrī is said to fulfill is that of genealogical origin. The first-person narrator of *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* states in his text that ideally, the caliph should come from the Prophet Muḥammad's clan of Quraysh. If no qualified Qurashī is available, a suitable candidate from Prophet's tribal group of the Kināna can be chosen. If no qualified Kinānī could be found, the next best solution is a caliph from the descendants of Abraham's son Ishmael and then one from the offspring of Ishmael's brother Isaac. The text then continues:

> Praise and glory be to God! The Circassians originate from the sons of Isaac, and all of these requirements [for the caliphate listed previously in the text] are present in the greatest sultan, the grand caliph, the support of the sultans of the provinces [of the world] who is deservedly the example of [all] rulers, the one who reveals the secrets of [the Quranic verse] "*We made you successors (*khalāʾif*) on Earth*,"[35] the sultan of the seven climes in their entirety, the Commander of the Faithful, the Caliph of the Muslims, al-Malik al-Ashraf, the overlord of Egypt, Abū al-Naṣr Qānisawh al-Ghawrī.[36]

33 *al-ʿUqūd al-jawhariyya* (Ayasofya, 3312), 35a–35b. Translation quoted from Mauder, *Salon*, 827, with minor changes.

34 Mauder, *Salon*, 862–923.

35 Yūnus 10/14.

36 al-Ḥusaynī, *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya* (Ahmet III, 2680), 228; al-Ḥusaynī, "Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya", 108. Translation quoted from Mauder, *Salon*, 896 with minor changes.

The claim that the Circassians are descendants of Isaac is not developed any further in this passage, which is clearly more focused on the issue of qualifications for the caliphate than on explaining the origin of the Circassian ethnos. Nevertheless, this passage is relevant in so far as it indicates that the narrative that connected the Circassians to the Banū Ghassān was widely rejected at al-Ghawrī's court, given that the Banū Ghassān were generally accepted as descendants of Ishmael. In contrast, the narrative about the Circassians' descent from Joseph's brothers is consistent with the statement that the Circassians belonged to the offspring of Isaac, given that Jospeh's brothers are commonly considered Isaac's grandsons.

Taken together, the sources from al-Ghawrī's court demonstrate a strong interest in constructing Circassian ethnic identity by means of origin narratives that explain the name of the Circassian ethnos and its place among the peoples of the world. The clearly most favored of these narratives identified the Circassians as descendants of the brothers of the Quranic Joseph, thereby also providing a legitimation for Circassian rule over Egypt. It thus seems no longer tenable to assume that the "Circassian Sultan Qānṣawh al-Ghawrī was […] a believer in the Ghassanid contribution to the Circassian bloodstock,"[37] as was claimed in a recent publication on the topic.

Circassian Tribal and Clan Identities

Circassian ethnicity could evidently play an important role in courtly discourses during the late Mamluk period. However, Circassian ethnic identity was not understood and constructed as uniform. Rather, sources from al-Ghawrī's court demonstrate a keen interest in Circassian tribal and clan identities and construct hierarchies between them. In a passage describing the birth of Sultan al-Ghawrī and his family background, *al-ʿUqūd al-jawhariyya* tells us the following about how the sultan's soul descended from heaven to the family in which he was born:

> The bird of his soul reached the land of the Circassians, and descended among the Circassians on the tribe of the Qabardā, because they are the Quraysh among the Circassians by unanimous agreement, and the holders of power and dominion by right. Then, the bird of his soul reached the clan of the Bāyazīriyya, who are the pillars of the rule of the Circassian kings and the notables of their kingdom. [The bird of his soul] did not descend on the royal house, because the kings of the Circassians do not rule over the Egyptian districts and the Hijazi regions. Neither did it descend on the common people because of the base nature of the common people among them. It made the best and most balanced choice.

37 Irwin, "How Circassian", 115.

> He whose victory may be glorious [i.e., Sultan al-Ghawrī] chose the Circassians so that he would become the servant of the Noble Sanctuaries and the sultan of the two lands and the two seas and so that he, through this means, be the most splendid of the people of his age, and the greatest of the sultans of his time.[38]

This passage describes it as a voluntary decision of Sultan al-Ghawrī's soul to be born a Circassian of a specific tribe and a specific clan. This clan can be described as belonging to Circassian nobility, but not the royal house itself. The decision of the soul can be inferred to have been informed by two factors: As a member of the royal house of his tribe, the future sultan would most likely not have been brought to Egypt as a slave, while as the son of a commoner, he would have been of too lowly a background to reach his goal of becoming the ruler of Egypt and the Hijaz.

The sultan's earlier life as a slave is thus presented in the text as a necessary –and self-chosen– strategy to gain the rule over Egypt and the Islamic Sanctuaries. To make sure that this strategy was successful, al-Ghawrī had to be born in the right lineage group within the right tribe of the Circassian ethnos, namely one noble enough to bring forth rulers –note here the reference to the Arab clan of Quraysh– but not so noble that it would preclude enslavement. One can assume that the emphasis of the first-person narrator of *al-ʿUqūd al-jawhariyya* on this point had to do with the fact that other members of the Mamluk ruling elite did come from royal Circassian backgrounds[39] –a fact that potentially spoke against al-Ghawrī's claim for supreme status among them. By indicating that al-Ghawrī had consciously chosen to be born into a non-royal clan, what might have appeared as a weakness in the legitimacy of his sultanate was turned into a conscious and strategic choice.

Our historical knowledge about the internal divisions of the Circassians in the premodern period is limited. It is clear, however, that the Karbadian tribe that *al-ʿUqūd al-jawhariyya* refers to as "holders of power and dominion" were indeed among the most influential inner-Circassian groups. Amjad Jaimoukha notes in his *The Circassians: A Handbook*: "The Karbardians, who occupied the strategic central region of the North Caucasus, were the most numerous and mightiest in Circassia and their land was the richest."[40] Moreover, while it has so far not been possible to locate in the available secondary literature the name of the Circassian clan to which Sultan al-Ghawrī apparently belonged, the Karbadian tribe is known to have had a highly stratified and rigid social system based on birthright in which lineage

38 *al-ʿUqūd al-jawhariyya fī al-nawādir al-Ghawriyya* (Istanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Ayasofya, 3313), 52b–53a.

39 *al-ʿUqūd al-jawhariyya* (Ayasofya, 3313), 49a–49b. See also Irwin, "How Circassian", 115.

40 Jaimoukha, Amjad, *The Circassians: A Handbook* (New York: Palgrave, 2011), 19.

groups such as those that *al-ʿUqūd al-jawhariyya* describes clearly existed, i.e., groups that were noble, but not royal.[41] We have thus every reason to assume that the differences within the Circassian ethnos that *al-ʿUqūd al-jawhariyya* refers to actually mattered to people identified as Circassians during the Mamluk period.

Differences in status among the various Circassian genealogical groups are also taken up elsewhere in *al-ʿUqūd al-jawhariyya*. The work includes the following anecdote about the childhood of the future Mamluk sultan, which provides deep insights into how inner-Circassian status differences between various genealogical groups were understood and performed:

> The king of the Circassians Mībūlād entered the house of His Highness [i.e., Sultan al-Ghawrī] as a guest. It was winter season and it was customary among the Circassians that when the king took lodgings at the house of a person, the owner of the house and his children had to bare their heads and be of service.[42] The king had a boy with him who was his nephew, his name was Tuqtamish. Food was brought for them. The king gave his nephew a leg of a broiled chicken. He bit off some of it, then he brought it to His Highness [i.e., Sultan al-Ghawrī]. He was at that time a boy of ten years. Then [the king] gave [the boy] a piece of another limb [of the chicken] and he handed it to His Highness. The prince was not able to sit for a while without standing up, taking a bit of food, and giving it to His Highness. So, his uncle asked: "When you leave, whom do you give the food to?" He said: "To the son of the owner of the house." He [i.e., al-Ghawrī] was at that time bareheaded. The uncle summoned him and said: "Bring him to me." His Highness felt embarrassed to enter, so the prince grabbed him, dragged him along by force, and brought him to his uncle. When he entered, he performed the salute that was customary among them. Then the commanders said to the prince: "You must wrestle with your comrade." At first, he refused, but they did their utmost with him. So, he went to His Highness and grabbed him. He whose victory may be glorious [i.e., Sultan al-Ghawrī] had the advantage over him in terms of mind and body (*bi-l-qalb wa-l-qālab*). He intended to throw him to the ground, but all of a sudden, an insight from his wit struck him and his mind awoke from the slumber of foolishness. Then the sultan of the mind won over the Satan of the animal soul (*shaytān al-nafs*). He said to himself: "How could I offend the prince and all the people in attendance?" He whose victory may be glorious let go of his strength. The prince grabbed him and threw him to the ground. All the people rejoiced together and His Highness' father came and kissed his face. He said with vigor: "My son, you have honored me. If the affair had gone differently, you would have humiliated us." The sultan of the Circassians joyfully gave orders to see to all of His Highness' needs. When Tuqtamish's

41 Jaimoukha, *Circassians*, 157–159.

42 On this practice in Circassian society, see Inga A. Druzhinina – Milana Yu. Ilyushina – Inal B. Kabardov, "'The Life and Country of the Zikhs, called Circassians. A Remarkable Account' by Giorgio Interiano: Commentaries to the Text", *History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus* 19/4 (2023), 921–933, here 930.

> mother heard [what had happened], she sent all of her son's clothes and gave them to His Highness.[43] He became afterwards one of the prince's best friends and they were inseparable. The signs of felicity were shining on His Highness since his youth.[44]

This story demonstrates that internal status differences that, as we have seen, were constructed based on genealogical criteria, mattered greatly in Circassians society as remembered and presented in the Mamluk court. As a member of a noble, but not royal clan, the future sultan al-Ghawrī had to show deference to the members of the royal clan to the point where he voluntarily lost a wrestling match against a scion of the ruling house. Honoring the social obligation to submit to those from a lineage group with higher standing was expected and rewarded in Circassian society, according to the source. *Al-ʿUqūd al-jawhariyya* thus creates the image of a Circassian social system in which the maintenance of established status differences based on clan and tribe identities was in the interest of all parties involved. The fact that the text narrates this story at such length points to the significance of this depiction of Circassian social relations and status differences to members of al-Ghawrī's court. Moreover, the story conveys the image of Sultan al-Ghawrī being particularly apt at navigating these status differences, thus showcasing his political skills and underlining his qualities as a ruler.

It is tempting to assume that the anecdote might be based on an actual encounter between the future sultan and members of a Circassian royal clan. While it has not been possible to identify Tuqtamish, the scion of the royal family whom al-Ghawrī befriended, beyond doubt with a person known from other sources, the situation is different in the case of the Circassian king whom the source calls Mībūlād. Available information on the history of the Karbadians, i.e., the Circassian tribe to which al-Ghawrī apparently belonged, includes references to a member of the royal clan called Minbolat. It seems very likely that Mībūlād is an Arabicized version of this name. The historical Minbolat was one of the contenders for the succession of his father Inal, known as the Great, whom sources credit with unifying all of Circassia under his rule. Inal reigned from 1427 to 1453.[45] Al-Ghawrī is known to have been born in 1444 or 1445.[46] According to the anecdote in *al-ʿUqūd al-jawhariyya*, al-Ghawrī's fateful encounter with King Mībūlād took place when the former was 10 years old, i.e., in 1454 or 1455. These were precisely the years during which the historical Minbolat sought to assert himself as

43 On this practice in Circassian society, see Druzhinina – Ilyushina – Kabardov, "The Life and Country", 930.

44 *al-ʿUqūd al-jawhariyya* (Ayasofya, 3313), 4a–5b.

45 Šora B. Nogmov – Adolʹf Petrovič Berže, *Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, gesammelt vom Kabardiner Schora-Bekmursin-Nogmow, bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé, Präsidenten der kaukasischen archäologischen Kommission* (Leipzig: Wigand, 1866), 48.

46 Mauder, *Salon*, 343.

ruler. While it seems impossible to prove that an encounter between a child and a local ruler in 15th-century Circassia actually took place, the fact that the person whom al-Ghawrī met according to *al-ʿUqūd al-jawhariyya* was a prominent figure in Circassian history underlines the link between the depiction of Circassian social relations in Mamluk sources and what we know about the history of the Circassian ethnos in its Caucasian home region. This finding challenges the recently voiced claimed that "[i]t seems that a real homeland with which they [i.e., the Circassians] could have identified their own interests did not exist."[47] It rather calls for further research on the relationships between Circassians in the Mamluk Sultanate and their region of origin beyond the relatively well-documented phenomenon of members of the Mamluk Circassian political elite bringing their relatives from their regions of origin to the Mamluk Sultanate.[48]

We thus see that the texts originating in al-Ghawrī's court were not only interested in the origins of the Circassians as an ethnic group, but also in their internal tribal divisions and status differences. By labeling al-Ghawrī as a member of a tribe that was said to be comparable to the Quraysh in status, our sources attributed one of the noblest origins possible to the sultan. At the same time, the authors of our sources seem to have struggled with the fact that the sultan did not come from a royal Circassian clan, thus demonstrating again a keen awareness of the internal divisions of the Circassian ethnos. Their solution to this problem seems to have been twofold: First, they presented the sultan as closely connected to the Circassian royal house and as having good personal relations with its members. Second, and more importantly, they pointed out that members of the Circassian royal house usually did not become rulers of Egypt and the Hijaz, apparently because they were typically not sold as slaves to the Middle East. According to texts originating from his court, it was thus not only his Circassian background, but also his tribal and clan identity within the Circassian ethnos that made al-Ghawrī perfectly suited as Mamluk sultan.

Conclusion

Sources from Sultan al-Ghawrī's court demonstrate that the question "Who are the Circassians?" was of great interest to members of this elite group. The answers that member of the Mamluk court found to this question indicate that constructions of Circassian ethnicity could be of considerable political significance in the Mamluk Sultanate. By arguing that the

47 Loiseau, "Diaspora", 217.

48 On Circassians joining their relatives in the Mamluk Sultanate, see, e.g., Ayalon (Neustadt), "Circassians", 144; Loiseau, "Diaspora", 212–214; Loiseau, *Les Mamelouks*, 175–180. For an important first attempt to study the relationships between Circassians in the Mamluk Sultanate and their region of origin in depth, see Druzhinina – Ilyushina – Kabardov, "The Life and Country", esp. 924–926.

Circassians were the descendants of the Prophet Jacob through the brothers of the Prophet Joseph, these sources not only embedded the Circassians in a Quranic world-view, but also ascribed to them a birthright to rule over Egypt. This birthright, however, was not to be used by just any Circassian. Internal genealogical divisions within the Circassian ethnos were labelled as relevant, and those coming from the most dignified tribe, but who were not born into the royal clan, were presented as best suited for rule as Mamluk sultans. To members of the court of the Circassian ruler al-Ghawrī, internal genealogical differences among the Circassians were apparently deeply meaningful and significant. According to our sources, it was not only Circassian origin *per se* that mattered when one wanted to become Mamluk ruler, but also one's precise position within the Circassian system of tribes and clans. We thus see that in studying ethnic identities in the Mamluk Sultanate, one should not limit oneself to macro labels such as "Circassian," but also pay attention to how internal divisions within these macro groups were imagined and evaluated.

References

Adlparvar, Nayzan – Tadros, Mariz. "The Evolution of Ethnicity Theory: Intersectionality, Geopolitics and Development", *IDS Bulletin* 47 (2016), 123–136.

Amitai, Reuven. "Mamluks of Mongol Origin and Their Role in Early Mamluk Political Life", *Mamlūk Studies Review* 12/1 (2008), 119–137.

Armstrong, John A. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

Ayalon (Neustadt), David. "The Circassians in the Mamlūk Sultanate", *Journal of the American Oriental Society* 69/3 (1949), 135–147.

Barker, Hannah. *That Most Precious Merchandise: The Mediterranean Trade in Black Sea Slaves, 1260-1500*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

Barker, Hannah. "What Caused the 14th-Century Tatar-Circassian Shift?" *Slavery in the Black Sea Region, c. 900-1900: Forms of Unfreedom at the Intersection between Christianity and Islam*. ed. Felicia Roşu, 339–363. Leiden: Brill, 2021.

Barth, Frederik. "Introduction", *Ethnic Groups and Boundaries*. ed. Frederik Barth. 9–38. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

Bartlett, Robert. "Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1 (2001), 39–56.

Druzhinina, Inga A. – Ilyushina, Milana Yu. – Kabardov, Inal B. "'The Life and Country of the Zikhs, called Circassians. A Remarkable Account' by Giorgio Interiano: Commentaries to the Text", *History, Archaeology and Ethnography of the Caucasus* 19/4 (2023), 921–933.

Fuess, Albrecht. "Three's a Crowd: The Downfall of the Mamluks in the Near Eastern Power Struggle, 1500-1517", *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*. ed. Reuven Amitai – Stephan Conermann, 431–450. Göttingen: Bonn University Press, 2019.

Haarmann, Ulrich. "Jospeh's Law: The Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt". *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. ed. Thomas Philipp – Ulrich Haarmann. 55–84. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Haarmann, Ulrich. “The Mamluk System of Rule in the Eyes of Western Travelers”, *Mamlūk Studies Review 5* (2001), 1–24.

al-Ḥusaynī, Ḥusayn b. Muḥammad. “Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya fī ḥaqāʾiq asrār al-Qurʾāniyya”. *Majālis al-Sulṭān al-Ghawrī: Ṣafaḥāt min tārīkh Miṣr min al-qarn al-ʿāshir al-hijrī*. ed. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām. Cairo: Maṭbaʿat Lajnat al-Taʾlīf wa-l-Tarjama wa-l-Nashr, 1941.

al-Ḥusaynī, Ḥusayn b. Muḥammad. *Nafāʾis majālis al-sulṭāniyya fī ḥaqāʾiq asrār al-Qurʾāniyya*. Istanbul: Topkapı Palace Library, Ahmed III, 2680.

Irwin, Robert. “How Circassian Were the Circassian Mamluks?”. *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*. ed. Reuven Amitai – Stephan Conermann, 109–122. Göttingen: Bonn University Press, 2019.

Lellouch, Benjamin. “Qu’est-ce qu’un Turc? (Égypte, Syrie, XVIe siècle)”, *European Journal of Turkish Studies* (2013), 1–20.

Geary, Patrick J. “Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113 (1983), 15–26.

Levanoni, Amalia. “al-Maqrīzī’s Account of the Transition from Turkish to Circassian Mamluk Sultanate: History in the Service of Faith”. *The Historiography of Islamic Egypt (c. 950–1800)*. ed. Hugh Kennedy. 93–105. Leiden: Brill, 2001.

Loiseau, Julien. “Soldiers Diaspora or Cairene Nobility? The Circassians in the Mamluk Sultanate”. *Union in Separation: Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*. ed. Goerg Christ et al. 207–217. Rome: Viella, 2015.

Loiseau, Julien. *Les Mamelouks XIIIe–XVIe siècle: Une expérience du pouvoir dans l’Islam medieval*. Paris: Éditions du Seuil, 2014.

Mauder, Christian. *In the Sultan’s Salon: Learning, Religion and Rulership at the Mamluk Court of Qānişawh al-Ghawrī (r. 1501-1516)*. Leiden: Brill, 2021.

Mauder, Christian. “Being Persian in Late Mamluk Egypt: The Construction and Significance of Persian Ethnic Identity in the Salons of Sultan Qāniṣawh al-Ghawrī (r. 906–922/1501–1516)”, *Al-ʿUṣūr al-Wusṭā: The Journal of Middle East Medievalists* 28 (2020), 376–408.

Mauder, Christian – Markiewicz, Christopher. “A New Source on the Social Gatherings (*majālis*) of the Mamluk Sultan Qānṣawh al-Ghawrī”, *Al-ʿUsur al-Wusta: The Journal of Middle East Medievalists* 24 (2016), 145–148.

Nogmov, Šora B. – Berže, Adolʹf Petrovič. *Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, gesammelt vom Kabardiner Schora-Bekmursin-Nogmow, bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé, Präsidenten der kaukasischen archäologischen Kommission*. Leipzig: Wigand, 1866.

Jaimoukha, Amjad. *The Circassians: A Handbook*. New York: Palgrave, 2011.

Petry, Carl. *Protectors or Praetorians? The Last Mamlūk Sultans and Egypt’s Waning as a Great Power*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Petry, Carl. *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamlūk Sultans al-Ashraf Qāytbāy and Qānṣūh al-Ghawrī in Egypt*. Seattle: University of Washington Press, 1993.

Pohl, Walter – Mahoney, Daniel. “Narratives of Ethnic Origins: Eurasian Perspectives”, *The Medieval History Journal* 21/2 (2018), 187–191.

Pohl, Walter. “Telling the Difference: Signs of Ethnic Identity”, *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300–800*. ed. Walter Pohl – Helmut Reimitz. 17–69. Leiden: Brill, 1998.

Reuter, Timothy. “Whose Race, Whose Ethnicity? Recent Medievalists’ Discussions of Identity”, *Medieval Polities and Modern Mentalities*. ed. J. L. Nelson. 100–108. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

al-ʿUqūd al-jawhariyya fī al-nawādir al-Ghawriyya. Istanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Ayasofya, 3312.

al-ʿUqūd al-jawhariyya fī al-nawādir al-Ghawriyya. Istanbul: Süleymaniye Manuscript Library, Ayasofya, 3313.

van den Bent, Josephine. “None of the Kings on Earth Is Their Equal in ʿAṣabiyya: The Mongols in Ibn Khaldūn’s Works”, *Al-Masāq* 28/2 (2016), 171–186.

van den Bent, Josephine. “Mongol Origins in Mamluk Texts: An Origo Gentis in Ibn al-Dawādārī’s *Durar al-Tījān* and *Kanz al-Durar*”, *Mamlūk Studies Review* 24 (2021), 39–70.

van den Bent, Josephine. *Mongols in Mamluk Eyes: Representing Ethnic Others in the Medieval Middle East*. Amsterdam: University of Amsterdam, Ph.D. Dissertation, 2020.

van Steenbergen, Jo. *Order out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-political Culture, 1341-1382.* Leiden: Brill, 2006.

Webb, Peter. *Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Yosef, Koby. “*Dawlat al-Atrāk* or Dawlat al-Mamālīk: Ethnic Origin or Slave Origin as the Defining Characteristic of the Ruling Elite in the Mamlūk Sultanate”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39 (2012), 387–410.

Yosef, Koby. “Cross-Boundary Hatred: (Changing) Attitudes towards Mongol and ‘Christian’ Mamlūks in the Mamluk Sultanate”, *The Mamluk Sultanate from the Perspective of Regional and World History*. ed. Reuven Amitai – Stephan Conermann, 149–214. Göttingen: Bonn University Press, 2019.

BÖLÜM 3 / CHAPTER 3

İBNÜ'L-GARS'IN *EL-FEVÂKİHÜ'L-BEDRİYYE*'SİNDE MEMLÜK ADLİ SİSTEMİNİN DOĞURDUĞU MÛCEBLE HÜKÜM MESELESİ*

THE ISSUE OF RULING WITH MŪJAB IN MAMLUK JUDICIAL SYSTEM ACCORDING TO IBN AL-GHARS'S *AL-FAWĀKIH AL-BADRIYYA*

Burak ERGİN[1]

[1]Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye
E-posta: burak.ergin@samsun.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.003

Öz

Memlükler dönemi yargı sisteminde kişiler davalarını farklı mezhep kadılarına götürebilmekteydiler. Bir mezhebe göre *mûceb* lafzı kullanılarak belli bir hukuki zemine oturtulan dava, yeni bir anlaşmazlık durumunda diğer bir mezhep kadısı tarafından görülmekte ve nihayetinde davanın nasıl sonuçlandırılacağı meselesi âlimler arasında tartışmalara neden olmaktaydı. Özellikle ilk kadının mûceb ifadesini kullanarak verdiği kararın kapsamı ve yorumuyla ilgili tartışmalar yaşanabilmekteydi. Hanefî fakihler bu hukuki meselenin çözümüyle ilgili risaleler kaleme aldılar. Hanefî fakih İbnü'l-Gars (ö. 894/1489) da bu konuda *Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-akzıyeti'l-hükmiyye* isminde bir risale telif etmiş ve onun bu risalesi sonraki Hanefî literatüründe etkili olmuştur. Nitekim Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi âlimler İbnü'l-Gars'ın mûceb konusuna dair görüşünü ve taksimini eserlerine alarak kabul etmişlerdir. Bu çalışmada İbnü'l-Gars'ın mezkûr eseri incelenecek ve konu örnek davalar üzerinden açıklanarak Memlükler dönemi yargı sistemindeki dört mezhep uygulamasının bir yansımasının işleyişi tasvir edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Memlükler Dönemi, Dört Mezhep Uygulaması, Mûceb, İbnü'l-Gars, *Fevâkihü'l-bedriyye*

Abstract

In the Mamluk judicial system, people could raise their cases to the qāḍīs of different legal schools. Yet sometimes a case, which had already been concluded by a qāḍī using the word *mūjab* according to the rules of his own madhhab, was taken to the court of the qāḍī of another madhhab. Such examples caused debates among scholars about how to give the final judgement in related case as well as the scope and interpretation of the first qāḍī's verdict based on the term *mūjab*. Hanafi jurists penned treatises on this legal issue. Ibn al-Ghars (d. 894/1489), a respected Hanafi authority in the Mamluk Cairo, also wrote a treatise on this subject, entitled *Fawākih al-badriyya fi al-aqdhiyya al-hukmiyya*, a work that influenced later Hanafi authorities including Zayn al-Dīn Ibn Nujaym (d.

970/1563), Sirāj al-Dīn Ibn Nujaym (d. 1005/1596), and Ibn Ābidīn (d. 1252/1836). This paper examines Ibn al-Ghars's work and his opinions regarding *mūjab* through sample cases in order to understand the Mamluk judicial system based on four chief judges from the four legal schools.

Keywords: Mamluk Period, Legal Schools, *Mūjab*, Ibn al-Ghars, *al-Fawākih al-badriyya*

Giriş*

Sultan Baybars'ın (ö. 676/1277) yargıda dört mezhep uygulamasına geçilmesine dair verdiği karar, zaman içerisinde usul, füru, fetva ve yargılama usulüyle ilgili literatürde yeni tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışmalardan biri de birbiriyle ilişkili davaların farklı mezheplere mensup kadılar tarafından görülebilmesi ve bu kadıların kararlarını sarih bir biçimde belirtme yerine farklı yorum ve izahlara açık "mûceb" ifadesini kullanmalarıdır.

Başta bir mezhebe göre hukuki bir zemine oturtulan davanın farklı bir mezhep kadısına götürülmesi hâlinde nasıl sonuçlandırılacağına dair hukuki durumun aydınlatılması konusunda Memlük dönemi fakihleri büyük çaba sarf etmişlerdir. Zira bu dönemde yürürlükte olan yargı hukukuna göre başta Hanefî bir kadı tarafından görülen bir dava daha sonra yeni bir anlaşmazlık durumunda Şâfiî kadısına götürüldüğünde, Şâfiî kadı Hanefî kadının vermiş olduğu karara aykırı bir hüküm verebilmektedir. Örneğin Hanefî mezhebine göre kişinin yakınına yapmış olduğu hibe bağlayıcıdır ve akrabalık ilişkisi hibeden dönmeye manidir. Şâfiî mezhebine göre ise kişinin çocuğuna yapmış olduğu hibe bağlayıcı değildir, dolayısıyla kişi böyle bir hibeden dönebilir.[1] İşte böyle bir durumda davanın sonucunun ne olacağı konusu meselenin odak noktasını oluşturmaktadır.

Hanefî edebiyatında Ahmed b. Muhammed er-Rûmî (ö. 717/1317) *el-Kavlü'l-esvab fi'l-hükmi bi's-sıhhati ve'l-mûceb* isminde bir risale kaleme almıştır.[2] Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) mûceble ilgili kapsamlı bir eser yazmış ve eserine *Mûcebâtü'l-ahkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm* ismini vermiştir.[3] Aynı şekilde Muhyiddîn el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) *Seyfü'l-kudât 'ale'l-buğât* adlı eserinde mûceb konusunu ele almıştır. Kutluboğa'nın öğrencisi olan İbnü'l-Gars (ö. 894/1489) *Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-akzıyeti'l-hükmiyye* adlı eserinde mûceb problemine cevap vermeye çalışmıştır. Onun meseleye ilişkin yapmış olduğu açıklamalar sonraki Hanefî literatürü için belirleyici olmuştur. İbnü'l-Gars'ın çözüm önerileri Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563), Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) gibi sonraki dönem Hanefî âlimleri üzerinde etkili olmuştur.[4] Ayrıca İbnü'l-Gars'ın *el-Fevâkihü'l-bedriyye*'si üzerine Muhammed Sâlih el-Cârim er-Reşîdî tarafından *el-Mecâni'z-zehriyye*

* Bu çalışmaya katkı veren Prof. Dr. Şükrü Özen'e ve Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya teşekkür ederim.

1 Ali Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/425.

2 Bu risaleye matbu ya da mahtut bir şekilde ulaşılamamıştır. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) böyle bir risaleden bahsetmektedir. bk. Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdâd: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî vd. 1941), 2/1362.

3 Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Mûcebâtü'l-ahkâm ve vâkı'âtü'l-eyyâm*, thk. Muhammed Suûd el-Maînî (Bağdâd: Matbaatü'l-İrşad, 1983), 69-71.

4 Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1998-1999), 408-413.

ʿale'l-Fevâkihi'l-bedriyye adıyla bir şerh çalışması yapılmıştır.[5]

Mûceb konusu klasik literatürde ele alındığı gibi modern çalışmalarda da incelenmiştir. İsmail Muhammed Hasan el-Bireyşî konuyla ilgili *Nazariyyetü mûcebetil-ahkâm vürûdü'l-hükmi'l-kadâî bihâ* adıyla bir kitap ve Talal Al-Azem *A Mamluk Handbook for Judges and the Doctrine of Legal Consequences (al-mūğab)* isminde bir makale yazmıştır.[6]

Konunun önemine ve İbnü'l-Gars'ın bu alanda yapmış olduğu büyük katkıya rağmen onun bu yönüne dair özel bir çalışma yapılmamış olduğunu tespit ettik. Bu sebeple çalışmamızda İbnü'l-Gars'ın üzerinde durduğu örnekler çerçevesinde uygulamanın getirdiği sorunları ve ulemanın bunlara ilişkin çözüm önerilerini ortaya koyarak meseleyi aydınlatmaya ve bunların dönemin hukuk sistemi açısından önemini göstermeye çalışacağız. Dolayısıyla bu çalışma Hanefî bir âlimin verdiği cevap çerçevesinde Memlük döneminde yargıdaki hukuki çoğulculuğun önemli bir yönünü analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Mûcebin Tanımı ve Ortaya Çıkış Sebepleri

İbnü'l-Gars mûceb kavramını "şeriatın gerektirdiği şekilde kadının zannında kendisine bağlı olan mana" şeklinde tanımlar.[7] Mesela bir alışveriş akdinin mûcebi, malın müşterinin mülkiyetine girmesi, satıcının da parayı almaya hak kazanması yani beyʿ akdinin getirmiş olduğu hak ve sorumluluklar ile bunların sonuçlarıdır. Dolayısıyla kadının alışverişin mûcebiyle hükmetmesi akdin hukuki sonuçlarının yerine getirilmesi anlamına gelir. Aynı şekilde mûceb kavramı batıl olan bir muamele için de kullanılabilir. Hanefî bir kadının müdebber kölenin satımının mûcebine hükmetmesi, alışverişin batıl olduğu ve hukuki açıdan herhangi bir hükmün terettüp etmediği anlamındadır.[8]

İbnü'l-Gars'ın ifade ettiğine göre mûceb kavramı Memlükler döneminde kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim önceki Hanefî kadılar hüküm verdiklerinde açık bir biçimde hükme konu olan meseleyi zikretmektedirler. Mesela bir evin ağaçlarının davaya konu olması hâlinde kadı ağaçlarla ilgili sarih ifadeler kullanmak suretiyle davayı karara bağlar.[9] Ayrıca mûceb ifadesini mahkemelerde görevli olan sicil memurları kullanmakta, sonraki süreçte bununla

5 Bu esere ulaşamadık.

6 Talal Al-Azem, "A Mamluk Handbook for Judges and the Doctrine of Legal Consequences (*al-mūğab*), *Bulletin d'études orientales* 63 (2014), 205-225.

7 Ebü'l-Yüsr Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Gars el-Kâhirî, *el-Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-akzıyeti'l-hükmiyye*, thk. Beyân Mahmud Saʿada (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2018), 68; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fikhiyye fi etrâfi'l-kazâyâ'l-hükmiyye*, thk. Muhammed Yâsir Şâhîn (Ammân: Dâru'l-Nûri'l-Mübîn, 2018), 60. İbnü'l-Gars'ın bu eseri *el-Fevâidü'l-fikhiyye fi etrâfi'l-kazâyâ'l-hükmiyye* ismiyle de tahkik edilerek yayımlanmıştır. Her iki tahkik metnin anlaşılmasına farklı açılardan katkılar vermiştir. Dolayısıyla çalışma boyunca her iki tahkike de atıf yapılacaktır.

8 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 69; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 60.

9 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 60-61; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 57.

ilgili bir dava söz konusu olduğunda mûceb ifadesinin yorumu ve kapsamıyla ilgili tartışmaların yaşandığı anlaşılmaktadır.[10]

İbnü'l-Gars Memlükler döneminde kadıların açık bir biçimde dava konusu olan meseleyi zikretmeleri yerine farklı yorum ve izahlara açık olan mûceb ifadesini kullanmalarının iki sebebi olduğunu ifade eder: (1) Hukuki meselelerde genişliğin sağlanması, (2) verilen kararlardaki bazı hususları gizleme amacı.[11] İbnü'l-Gars sadece bu iki sebebi zikretmekte buna dair detaylı bir izah yapmamaktadır.

Hukuki meselelerde kolaylık ve esnekliğin sağlanması aslında Memlükler dönemindeki dört mezhep uygulamasının sebeplerinden biridir. Zira bu dönemdeki kadıların atama belgelerinde bu duruma dikkat çekilmiş ve dört mezhepten atanan kadıların kendi mezhebinin diğer mezheplerden ayrıldığı meselelerde hüküm vermesi gerektiği bu belgelerde vurgulanmıştır. Nitekim Hanefî kadıların bâin talakla kocalarından ayrılan kadınlara nafakaya hükmetmesi, yetimlerin evlendirilmesi gibi davalara bakması; Mâlikî kadıların, zındıklık, hidâne vb. hukuki meselelere hükmetmesi; Hanbelî kadıların ise vakıfların istibdâli, kişinin kendine yaptığı vakfın geçerli olması gibi davaları karara bağlaması bu belgelerde emredilmektedir.[12] Ayrıca dönemin hukuki uygulamalarını gösteren eserlerde ve fetvalarda dört mezhep kadısına başvurulmasının altındaki sebebin hukuki meselelerde kolaylığı temin etmeye matuf olduğu ifade edilmektedir.[13]

Kişinin mûceble karar verilen davasını yeni bir anlaşmazlık hâlinde ilk hâkimin mezhebinin görüşünden farklı düşünen diğer bir mezhep kadısına götürebilmesi hukuki açıdan kolaylık sağlar. Örneğin icâre akdi yaparak bir yeri kiralayan ve bunu Hanefî bir kadıda mûcebiyle onaylatan bir kişi kiraya verenin ölümüyle akdin infisah etmediğini ifade eden diğer mezhep kadılarına başvurabilir. Böylece icâre akdi lazım bir şekilde devam eder.[14]

Mûceb ifadesinin kullanılmasının altında yatan ikinci sebep ise mahkeme kararlarındaki bazı hususları gizleme çabasıdır. İsmâil Muhammed Hasan el-Berîşî, bu konuyu vakıfların istibdâliyle ilişkilendirerek açıklar. Ona göre kadıların muğlak bir biçimde mûceb ifadesini kullanması istibdâllerde yapılan hukuka aykırı durumların gizlenmesinden kaynaklanmakta-

10 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 68; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 60.

11 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 61; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 57.

12 Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî, *et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf*, thk. Muhammed Hüseyn Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/157-161.

13 Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/418; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülhak el-Minhâcî Esyûtî, *Cevâhirü'l-ukûd ve muînü'l-kudât ve'l-muvakkıîn ve'ş-şühûd*, thk. Müsʿad Abdülhamid Muhammed es-Sa'deni (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/305, 2/196.

14 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 95-96.

dır. Nitekim vakfın mûcebiyle istibdâl edildiği belirtilerek karara bağlanması istibdâlin neden yapıldığına dair sebebi örtmekte, böylece vakıflarda yapılan bu tür usulsüzlükler örtbas edilmektedir.[15] Ancak Berîşî bu iddiasını herhangi bir tarihi kaynağa ya da dönemin uygulamalarını yansıtan esere referans vermek suretiyle temellendirmez. O daha ziyade vakıfların istibdâlinde yapılan usulsüzlüklerle ilgili olayları verir ve bunların doğrudan mûceble ilişkisine dair kanıtlar sunmaz. Dolayısıyla onun bu yorumuna ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Mûceble İlişkili Kavramlar

İbnü'l-Gars hüküm verilen lafızları beşe ayırır ve bu lafızların mûceble ilişkisini ele alır:

(1) Kadının dava konusu olan meselede açıkça verdiği hükmü belirtmesi

(2) Mûceble hüküm vermesi

(3) Sıhhatle hüküm vermesi

(4) Lüzumla hüküm vermesi

(5) Butlanla hüküm vermesi.[16]

İbnü'l-Gars bu ifadelerin mahiyetlerinin anlaşılabilmesi için aralarındaki ilişkinin tespit edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre mûceb diğer kısımlardan daha umumi bir anlama sahiptir. Nitekim kadının kararını açıkça ifade etmesi karar verdiği meseledeki hükümlerin eserlerinin terettüp etmesi anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle kadının sarih bir biçimde verdiği karar meseleyle ilgili hükümleri gerektirir. Örneğin kadının evin müşteriye teslimine dair bir karar vermesi bu malın teslimini gerektiren bir hükümdür. Dolayısıyla sarih karar hükmün yerine getirilmesi cihetiyle bakıldığında mûceb anlamını taşır. Benzer şekilde kadı bir davada lüzumla hüküm verdiğinde aynı zamanda mûceble hükmetmiş olur. Çünkü bir davanın mûcebi beraberinde onunla ilgili olan lüzum hükümlerini gerekli kılar.[17]

Burada İbnü'l-Gars lüzum ifadesiyle akitlerde olduğu üzere bir şeyin bağlayıcılığını kastetmektedir. Örneğin şart muhayyerliği olmadan yapılan bir alışveriş satıcı ve müşteri açısından bağlayıcıdır. Nitekim İbnü'l-Gars'ın vakfın bağlayıcılığıyla ilgili vermiş olduğu örnek bunu göstermektedir. Ona göre kadı vakfın sahih olduğuna hükmettiğinde bu aynı zamanda vakfın geri dönülemez bir biçimde bağlayıcı ve lazım olduğu anlamına gelir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre vakıf kadının hükmüyle ya da kişi vakfı ölümüne bağlayarak vasiyet ettiğinde

15 İsmâil Muhammed Hasan el-Berîşî, *Nazariyyetü mûcebâtü'l-ahkâm ve vürûdü'l-hükmi'l-kadâî bihâ* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2006), 32-37.

16 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 70; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 60-61.

17 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 70-72; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 61.

lazım bir tasarruf olarak gerçekleşir.[18]

Mûceb lafzı sıhhat ve butlan ifadelerini de kapsar. Çünkü daha önce de geçtiği üzere müdebber kölenin satımına mûcebiyle hükmedilmesi akdin batıl olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde bir meselenin açıkça sahih olduğuna karar verilmesi mûcebin altına girer. Nitekim bir davada sarih bir biçimde sıhhat veya butlanla hüküm verilebileceği gibi mûceb lafzı kullanılarak da karar verilebilir.[19] Netice itibarıyla mûceb lafzı diğer dört lafzı kapsar. Dolayısıyla mûceb ifadesi kullanılarak sıhhat, butlan ve lüzuma dair hüküm verilebilir. Meselenin açıkça zikredildiği durumlarda ise dava konusunun sorumluluklarının yerine getirilmesi yönünden mûceb lafzı sarih kararları da içine alan bir mahiyete sahiptir.

Mûcebin Kısımları

Bazı meselelerde kadının hüküm verebilmesi için mahkemede dava açılması şart iken diğer bir kısmında dava açılması şart değildir. Kadı resen davaya bakabilir. İbnü'l-Gars dava konusu olan meseleleri dört kısma ayırır ve bunları kadının hüküm vermesi açısından dava açılması şart olan ve olmayanlar şeklinde inceler: (1) halis Allah hakkı (zina ve içki haddi gibi), (2) halis kul hakkı (gasp gibi), (3) her iki hakkın bulunduğu ancak Allah hakkının galip olduğu haklar (hırsızlık ve kazf haddi gibi), (4) Her iki hakkın bulunduğu ancak kul hakkının galip olduğu haklar (kısas, bir Müslümana hakaret sebebiyle taʿzîr cezası gibi).[20]

İbnü'l-Gars bu dört hakla ilgili hüküm verilebilmesi için yargı kararının olması gerektiğini belirttikten sonra dava açılması şart olan meseleleri ele alır. Halis Allah hakkı olan meselelerde dava açılmasına gerek yoktur. Kadı dava olmadan zina ve içki haddi gibi ceza davalarına bakabilir. Kul hakkının galip olduğu meselelerde ise mahkemede dava açılması gereklidir. Allah hakkının galip olduğu meseleler dava konusuna göre farklılık arz eder. Hırsızlık ve kazf haddi gibi meselelerde davanın açılması şarttır. Kadı resen soruşturma açarak davaya bakamaz. Oturduğu evde iddet beklemesi vacip olan bir kadının evin yıkılması gibi sebeplerden dolayı farklı bir eve taşınmasını gerektiren durumlarda ise dava açılmasına gerek yoktur. Kadı doğrudan kadının başka bir eve taşınmasına dair hüküm verir.[21]

Halis kul haklarıyla ilgili meselelerde davanın açılması gereklidir. Ancak kadı "Sen zulmen benim aleyhime karar verdin." ya da "Sen bu davada rüşvet aldın." gibi ifadeler kullanarak ithamda bulunan kişiyi dava olmadan taʿzîr cezasına çarptırabilir. Burada kadının dava

18 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 73-74; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 62.

19 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 71-74; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 60-61.

20 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 60-61; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 57.

21 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 101-102; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 77.

olmaksızın taʿzîr hakkına sahip olması oluşabilecek fitne ve fesadın önüne geçmek içindir.[22]

Kul hakkıyla ilgili olan yargı meselelerindeki amaç davanın görülmesi ve çözülmesidir. Bunun için ise karşılıklı olarak davanın gerçekleşmesi, davayı ispat eden delillerin bulunması ve dava ile delil arasında mutabakatın olması gereklidir. İbnü'l-Gars bu konuda Hanefîler ve Şâfiîlerin ittifak ettiğini belirtir. Bir meselenin sıhhat ve fesadıyla ilgili tartışma olduğu takdirde ise her mezhep kendi anlayışı çerçevesinde hüküm verir.[23]

İbnü'l-Gars mûceb ifadesi kullanılarak karar verilen davaları üç kısma ayırır:

(1) Tek bir mesele olması: Burada tek bir meseleyle kastedilen yapılan hukuki işlemin sonucunun gerçekleşmesi ve bunun dışında herhangi bir anlamının olmamasıdır. Kişinin mahkemede kölesini azat etmesi, hanımını boşaması buna örnek olarak verilebilir. Zira burada mûcebin ne anlama geldiği açıktır. Kadının bu tür davalarda açık bir biçimde davanın hükmünü belirtmesi ya da mûceble karar vermesi arasında herhangi bir fark yoktur. Çünkü davada talakın mûcebinin ifade edilmesi veya açık bir biçimde erkeğin hanımından boşandığına dair karar verilmesi noktasında bir farklılık bulunmamaktadır.[24]

(2) İki meselenin sübut noktasında birbirini gerektirmesi: Sübut noktasında birbirini gerektiren bir davada kadının mûceble hüküm vermesi meselenin tamamını kapsar ve bağlayıcıdır. Örneğin bir kişi gaip olan bir kişiye kefil olmuştur. Bu kefalet Hanefîlere göre sahihtir. Gaipten alacaklı olan kişi mahkemede dava açıp alacağını kefilden talep edebilir. Bu durumda alacaklı delille borcunu ve kefaleti ispat ettiğinde bu davanın mûcebi iki hususdur: (a) Kefil olunan şahsın zimmetinde borcun sübutu. (b) Talep edilmesi hâlinde kefilin alacaklıya borcu ödemesinin vücubu. Burada birinci mesele olan kefaletle ikinci mesele olan alacak meselesi sübut noktasında birbirini gerektirmekte ve ayrılmamaktadır. Çünkü alacaklı ve kefilin borcun sübutu noktasında nizaa düşmeleri mümkün değildir. Nitekim kefilin alacaklı olduğuna kadı mûceble hüküm verdiğinde bu hükmün kefil olunan kimseyi bağlayıcı olmaması düşünülemez.[25]

(3) İki meselenin sübut noktasında birbirini gerektirmemesi: Meselenin odak noktasını, birbiriyle ilişkili olan ve sübut yönünden ayrılması mümkün olan bir meselede kadının mezhebine göre hüküm vermesinden sonra yeni bir anlaşmazlığın ortaya çıkması ve davanın farklı bir mezhep kadısına götürülmesi hâlinde ikinci hâkimin nasıl karar vereceği oluşturur. Diğer bir ifadeyle yargı açısından birbirinden ayrılabilen ve ikinci bir mezhep kadısının meseleye

22 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 109; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 82.

23 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 87-88; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 68-69.

24 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 78; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 63-64.

25 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 78-80; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 64-65.

bakabileceği davalar bu üçüncü kısımla ilgilidir. Böyle davalar sübut yönünden birbirinden ayrılabilse de mezhebin verdiği hüküm açısından birbirine bağlıdır. Ancak burada önemli olan mezhebin meseleye dair hükmünden ziyade yargılama cihetidir. Dolayısıyla kadının mûceb ifadesini kullanarak verdiği bir hükümde neyi kastettiği ve hangi meselelere ilişkin hüküm verdiği mûcebin anlam sahasını belirler. Daha açık bir ifadeyle mahkemede kadı tarafından görülen mesele bağlayıcı olup bunun dışında meselenin uzantısı olan diğer konulara dair herhangi bir bağlayıcılıktan söz edilemez.[26]

İbnü'l-Gars üçüncü kısmı açıklamak için yaşadığı dönemde âlimler arasında vuku bulan bir tartışmayı örnek olarak verir. Onun aktardığına göre bir baba oğluna bir malı hibe etmiş ve bunu mûcebiyle Şâfiî bir kadıda onaylatmıştır. Daha sonra baba oğlunun elinde hâlâ mevcut olan hibeden rücu etmek istemiştir. Baba ve oğul aralarında çıkan bu anlaşmazlığı çözmesi için davayı Hanefî bir kadıya götürmüşler ve bu kadı hibeden rücunun batıl olduğuna hükmetmiştir. Bunun üzerine Hanefî ve Şâfiî mezhep âlimleri arasında tartışma vuku bulmuştur. Şâfiî kadı, Hanefî kadının hükmünün batıl olduğunu, zira davaya konu olan meselede Şâfiî kadının mûceble hükmettiğini, mûcebin ise hibeden dönmeyi kapsadığını söylemiştir. Şâfiî kadının kararının ihtilaflı olan bu meseleyi ittifak edilen bir mesele hâline getirdiğini belirtmiştir. Zira kadıların usulüne uygun bir biçimde vermiş olduğu kararlar bağlayıcıdır. Diğer bir mezhep kadısı meseleyle ilgili farklı bir kanaate sahip olsa bile ilk mezhep kadısının verdiği hükmü bozamaz. Bundan dolayı Şâfiî kadı, dava konusu meselede verdiği karara Hanefî kadının aykırı bir hüküm veremeyeceğini dile getirmiştir. Hanefî kadı ise hibeden dönmenin müstakil bir hadise olduğunu, Şâfiî kadının kararından uzun bir müddet sonra meydana geldiğini, dolayısıyla ilk hâkimin kararının hibeden rücu meselesini kapsamadığını vurgulamıştır.[27]

Her iki mezhep kadısının farklı kanaatler serdettiği bu mesele İbnü'l-Gars'a da sorulmuştur. O, ilk önce mezheplerin akrabaya yapılan hibenin bağlayıcı olup olmadığına dair görüşlerini aktarır. Hanefî mezhebine göre akrabalık ilişkisi hibeden dönmeye mânidir. Şâfiî mezhebine göre ise kişinin çocuğuna yapmış olduğu hibe bağlayıcı değildir, dolayısıyla kişi böyle bir hibeden dönebilir.[28]

Bu mesele iki hususu içermektedir. (a) Malın hibe edenin mülkünden çıkarak hibe edilenin mülküne girmesi, (b) hibe edenin hibesinden dönebilmesi.[29] Bu davadaki iki mesele birbiriyle ilişkili olup mahkemede sübut bulması yönünden birbirinden ayrılabilirler. Zira mahkemede

26 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 80-81; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 65.

27 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 84-86. a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 64-67.

28 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 86; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 68.

29 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 81; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 68.

dava konusu, böyle bir hibenin sıhhatine hüküm verilmesi olup hibeden dönmeye dair herhangi bir karara temas edilmeyebilir. Dolayısıyla burada dava konusu sadece böyle bir hibenin bağlayıcılığıdır. Şâfiî mezhebindeki hüküm cihetinden ise iki olay birbirine bağlıdır. Çünkü kişinin hibesinden dönebileceğinin kabul edilebilmesi durumunda bir hibeden söz edilemez. Aynı şekilde akrabalık ilişkisinin hibeden dönmeye engel olduğunu düşünen Hanefîlere göre buradaki hibe bağlayıcı olup hüküm mevcuttur. Ancak burada mezheplerin konuya dair yaklaşımından ziyade olayın her iki mezhebi de bağlayacak şekilde çözümüdür.[30]

Böyle bir davada Şâfiî kadının mûceb lafzını kullanarak davanın hangi yönlerine baktığı tespit edilmelidir. Kişi sadece oğluna yaptığı hibeyi mahkemede onaylatmış olabileceği gibi hibeden rücu ettiğine ilişkin hükmü de onaylatabilir. Eğer kadı hibenin sıhhatini ve hibeden döndüğüne dair hükmü onaylatmış ise bu durumda Hanefî kadı hibeden rücu edilemeyeceğine ilişkin bir karar veremez. Şayet kadı hibenin sıhhatine dair bir hüküm verip hibeden rücu ettiğine ilişkin herhangi bir hüküm vermedi ise bu takdirde bağlayıcı olan nokta sadece hibenin sahih olarak gerçekleştiğidir. İlerleyen süreçte baba hibesinden dönmek isteyebilir ve davasını Hanefî bir kadıda görebilir. Böyle bir durumda Hanefî kadı akrabaya yapılan hibeden dönülemeyeceğine dair hüküm verir. Çünkü hibeden dönmeye ilişkin Şâfiî kadı huzurunda herhangi bir hüküm verilmemiştir. Ancak Şâfiî kadı hibeden dönülemeyeceği hakkında bir hüküm verdiyse bu durumda Hanefî kadının Şâfiî hâkimin kararına aykırı bir hüküm vermeye yetkisi yoktur. Zira Şâfiî kadının kararı meseleyi bağlayıcı hâle getirip ihtilafı ortadan kaldırmıştır.[31]

Kadının bir meselede hüküm verebilmesi için davanın olması gerekir. Çünkü hâkimin mahkemede görmediği bir dava hakkında karar vermesi söz konusu olamaz. Diğer bir ifadeyle mûceble hükmedilen bir davada önemli olan nokta kadının önünde gerçekleşen husumet ve tarafların çözülmesini istedikleri meseledir. Tarafların halledilmesini istedikleri niza hakkında kadının mûceb lafzını kullanarak verdiği hüküm ittifak edilen bir mesele hâline gelip diğer mezhepleri bağlar. Bunun dışında kadının husumet ve davanın gerçekleşmediği bir mesele hakkında verdiği kararın diğer mezhepleri bağlayıcı bir niteliği yoktur.[32]

Âlimler arasında asıl tartışma konusu olanın bu üçüncü kısım olduğu anlaşılmaktadır. Zira diğer iki kısımda dava konusu olan meselenin sonuçları terettüp etmekte ve farklı bir kadıya gidilme ihtiyacı hissedilmemektedir. Üçüncü kısımda ise dava konusu olan meselenin hüküm ve eserleri devam edebilmekte ve yeni bir anlaşmazlık durumunda mesele farklı bir mezhep kadısına götürülebilmektedir. Bu tür davalar ise mezhep fakihleri arasında tartışmalara sebep

30 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 82-83; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 66-68.

31 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 83-86; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 66-68.

32 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 88; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 69.

olabilmektedir.

Mûceble İlgili Dava Örnekleri

İbnü'l-Gars mûcebin tanımı ve kısımlarıyla ilgili açıklamadan sonra birbiriyle ilişkili olup ayrılması mümkün olan ve üçüncü kısma giren meselelere dair birçok örnek verir. Onun verdiği örnekler döneminde mûceb konusunun hangi ferî meseleler bağlamında tartışıldığını gösterir. Bu ferî meselelerin tamamı kul hakkıyla ilgili olup muamelat hakkındadır.

İbnü'l-Gars'a Hanefî bir kadının akitte ayıp muhayyerliğinin tamamından beri olunduğuna ve satılan malda bir ayıbın zuhur etmesi hâlinde malın iade edilemeyeceğine mûcebiyle hükmetmesinin ardından davanın Şâfiî bir kadıya götürülmesinin hukuki durumu sorulmuştur. Zira Hanefî mezhebine göre satıcı bütün ayıplardan beri olduğuna ve ayıp çıkması hâlinde malın iade edilmeyeceğine dair alıcıyla bir anlaşma yapabilir. Böyle bir durumda müşteri ayıp muhayyerliği çerçevesinde malı iade edemez. Şâfiî mezhebine göre ise böyle bir şart geçerli değildir. Dolayısıyla ayıbın ortaya çıkması hâlinde Şâfiî kadı ayıp muhayyerliği sebebiyle malın satıcıya iade edilmesine ilişkin hüküm verebilir. Çünkü Hanefî kadının huzurunda satılan malda ayıbın ortaya çıkmasıyla ilgili herhangi bir dava görülmemiştir. Sadece kadı akdin bu şartla gerçekleştiğine mûcebiyle hükmetmiştir. İbnü'l-Gars Hanefî kadıların genellikle bu şekilde hüküm verdiğini ifade eder ve satıcıların ayıp muhayyerliğinden kaçmak için mezkûr yönteme başvurduklarını dile getirerek bu tür uygulamaların mahkemelerdeki yaygınlığına işaret eder.[33]

İbnü'l-Gars Hanefî kadının satıcının ayıp muhayyerliğinden beri olduğuna ve ayıbın zuhur etmesi hâlinde müşterinin malı iade edemeyeceğine ilişkin bir karar veremeyeceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle satıcı ayıp muhayyerliğinden beri olduğuna dair yaptığı bir akdi müşteriyle birlikte Hanefî kadıya onaylattıktan sonra malda ayıp çıkması hâlinde müşteri davayı Şâfiî bir kadıya götürebilir. Bu durumda Hanefî kadının satıcının ayıptan beri olduğuna ilişkin hükmü bağlayıcı değildir. Şâfiî kadı burada ayıp muhayyerliği sebebiyle malın satıcıya iadesine hükmedebilir. Zira Hanefî kadının önünde ayıp muhayyerliğiyle ilgili bir dava gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla Şâfiî kadının ayıp muhayyerliği sebebiyle malı iade etmesi ilk olarak akdi onaylayan Hanefî kadının hükmünü bozma anlamı taşımaz. İbnü'l-Gars'a göre Hanefî kadının mezkûr şartla hükmetmesinin bir anlamı yoktur. Böyle bir şart alışverişle ilgili olup yargılamayla alakalı değildir.[34]

33 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 88-89; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 69-70.

34 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 89-90; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 70-71.

İbnü'l-Gars'ın konuya dair verdiği diğer bir örnek ise arazi olmaksızın sadece binası vakfedilen ortak bir malın satım akdinin Hanefî bir kadı tarafından mûceble onaylanması ve binadaki şufa hakkıyla ilgilidir. Hanefî mezhebine göre arazi olmadan binası vakfedilen bir malda şufa hakkının bulunup bulunmadığı tartışmalıdır.[35] Bununla birlikte bu tür malların satımında şufa olmadığını düşünen Hanefî bir kadı, böyle bir malın satımını onaylayabilir. Daha sonra binanın ortağı şufa hakkını kullanarak, malın diğer yarısını satılan kişiden almak için davayı şufayı kabul eden Şâfiî ya da Mâlikî mezhebine mensup diğer mezhep kadılarına götürebilir. İlk başta Hanefî kadının mûceble satışı onaylaması diğer mezhep kadısının şufayla hükmetmesine engel değildir. Zira Hanefî kadı önünde şufayla ilgili herhangi bir dava gerçekleşmemiştir.[36]

İbnü'l-Gars bu davada Hanefî kadının mûceble verdiği kararın iki hususu kapsayabileceğini ifade eder: birincisi binanın mülkiyetinin müşteriye geçmesi, ikincisi ise ortağın binada şufa hakkının olmaması. Binanın mülkiyetinin müşteriye intikal etmesi ortağın binada şufa hakkının olmamasını gerektirmez. Zira ikisi birbirinden ayrı iki meseledir. Burada Hanefî kadı sadece binanın satılmasına hükmetmiştir. Dolayısıyla böyle bir meselede şufa hakkının olacağını kabul eden Mâlikî veya Şâfiî kadı, ortak için şufayla hükmedebilir.[37] Şayet vakfedilen binanın satışının mûcebiyle Mâlikî ya da Şâfiî bir kadı hükmettikten sonra şufa hakkı için dava Hanefî bir kadıya götürülürse kadı şufa hakkı olmadığına dair hüküm verebilir.[38]

İbnü'l-Gars'ın konuya dair verdiği diğer bir örnek ise aile hukukuyla ilgilidir. Hanefî bir kadı, ilişkiye girdiği ve mehrini belirlediği eşini talak vererek boşayan bir kişinin davasında talakın vaki olduğuna dair mûceble hükmetmiştir. Bu hükümle kocasından boşanan kadın daha sonra muta elde etmek için davayı Şâfiî bir kadıya götürebilir. Zira Şâfiî mezhebine göre ilişkiye girmiş olduğu eşini bâin veya ricʿî talakla boşayan kişinin muta vermesi vaciptir.[39] Şâfiî kadı bu davada kadın için mutayla hüküm verebilir. Hanefî kadının talakın vuku bulduğuna dair hükmü Şâfiî kadının muta ile hükmetmesine engel değildir ve onun bu kararı Hanefî kadının hükmünü bozma anlamı taşımamaktadır. Zira Hanefî kadı huzurunda mutayla ilgili herhangi bir husumet ve dava gerçekleşmemiştir.[40]

Mûceb Konusunun Müctehid ve Mukallid Kadıya Göre Taksimi

35 Tartışmanın detayları için bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/218.

36 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 92-93; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 70-71.

37 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 94-95; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 70-71.

38 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 96; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 71.

39 Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şemseddin Remlî el-Ensârî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1948), 6/364.

40 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 96; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 71.

İbnü'l-Gars mûceble karar veren kadıyı müctehid ve mukallid olarak ikiye ayırır. Müctehid kadı mûceble karar verdiğinde muradının ne olduğunu izah eder. Diğer bir ifadeyle dava konusu olan meseleyi ve buna dair nasıl bir hüküm verdiğini belirtir. Böylece mûcebin anlam sahası netleştirilmiş olur. Mukallid kadı ise bağlı olduğu mezhebe göre hüküm verir. Şayet mezhebinde hüküm verdiği meseleyle ilgili farklı görüşler varsa kadının tercih ehli olup olmadığına bakılır.[41] Kadı mezhep içerisindeki tercih ettiği görüşe binaen hüküm verebilir ve mezhebin aslına aykırı bir hüküm vermediği müddetçe mûcebin kapsamını yorumlar. Dolayısıyla tercih ehli kadının yaklaşımı mûcebin kapsamını belirler. Eğer kadı mahza mukallid ise mûceb, mezhepte amel edilen görüşe bakılarak izah edilir. Mezhepte amel edilmeyen görüşten hareketle mûceb açıklanmaz.[42]

Bir mezhebe bağlı olan kadının mûceb lafzını kullanarak verdiği kararın anlamının netleştirilmeye çalışılması önemlidir. Zira bir mezhebin içerisinde birden fazla görüş bulunabilmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Gars iftâ ve yargılama usulünde kadıların ve müftîlerin nasıl hüküm ve fetva vermeleri gerektiğine dair yapılan izahı ve sınıflandırmayı dikkate alarak meseleyi ele almıştır.

İbnü'l-Gars'ın Sonraki Literatüre Etkisi

İbnü'l-Gars'ın mûceble ilgili yaptığı bu açıklama sonraki asırlarda Arap coğrafyasında yaşayan Hanefî fakihler arasında etkili olmuş ve onun konuya dair izahını birçok âlim alıntılamıştır. Nitekim İbn Nüceym mûcebe dair telif ettiği risalesinde onun konuya dair görüşlerini aynen aktarmış ve yeni şeyler ilave ederek meseleye ilişkin açıklamasını geliştirmiştir.

Aynı şekilde Sirâceddin İbn Nüceym ve İbn Âbidîn, İbnü'l-Gars'ın mûcebe dair yapmış olduğu üçlü taksimi eserlerine almış ve bu konuda ona katılmışlardır. Ayrıca İbn Nüceym İbnü'l-Gars'ın sübut noktasında birbirini gerektirmeyen ve ayrılabilen meselelerle ilgili açıklamasına kıyasla bir fetva vermiştir. İbn Nüceym'in aktardığına göre Müslüman olan bir kişi Hz. Peygamber hakkında küfrü gerektirecek bir biçimde ifadeler kullanmış ve bu dava Hanefî kadı huzurunda görülmüştür. Hanefî kadı burada kişinin küfrüne hükmetmiştir. Daha sonra kişi suçundan tövbe ederek tekrar Müslüman olmuş ve böyle bir durumda tövbeyi kabul eden Şâfiî bir kadıya dava götürülmüştür. Buradaki dava konusu iki meseleyi kapsamaktadır: (1) Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin küfrüne hükmedilmesi, (2) kişinin tövbesinin kabul edilmesi.

Hanefî kadının burada kişinin küfrüne hükmetmesinin aynı zamanda bu kişiden tövbe-

41 İbnü'l-Gars tercih ehli olan kadıların Hanefî mezhebinde mukayyet müctehid, Şâfiî mezhebinde ise vücûh ehli olarak tesmiye edildiğini ifade eder. bk. İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 99; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fikhiyye*, 72.

42 İbnü'l-Gars, *el-Fevâkihü'l-bedriyye*, 99-100; a.mlf. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye*, 72-73.

nin kabul edilmeyeceği anlamına gelip gelmediği; dolayısıyla Şâfiî kadının böyle bir şahsın tövbesinin kabulüne dair hüküm verip veremeyeceği sorulmaktadır.[43] İbn Nüceym'e göre bu olayda Hanefî kadı sadece kişinin küfrüne hükmetmiş, tövbenin kabulüyle ilgili herhangi bir meseleye ilişkin karar vermemiştir. Dolayısıyla böyle bir durumda tövbeyi kabul eden Şâfiî kadısı mûceble hüküm vererek suçlunun beraatine karar verebilir.

Hanefî fetva eserlerinde İbnü'l-Gars'ın ismi açıkça zikredilmemekle birlikte onun meseleye dair yaklaşımı çerçevesinde fetvalar verilmiştir. Nitekim Kahire'deki Hanefî fakihlerinden biri olan ve İbn Nüceym'in hocalığını yapan İbnü'ş-Şelebî bazı fetvalarında mûceb ifadesini kullanarak karar veren kadıların hükmünün bağlayıcı olabilmesi için hüküm esnasında davanın bulunması gerektiğini ve davanın bulunmadığı meselelerde kadının vermiş olduğu hükmün diğer mezhep kadılarını bağlamayacağını ifade etmiştir.[44]

Hâmid Efendi Şam müftülüğü esnasında verdiği fetvalarından birinde mûceb konusuna değinir. Hâmid Efendi'ye belli bir ücretle kiralanan dükkânın kiracısının ölmesiyle icâre akdinin feshedilip edilemeyeceği sorulmuştur. Şâfiî bir kadı mal sahibi ve kiracının önünde kira sözleşmesinin mûcebiyle hükmetmiş, daha sonra mal sahibinin ölümü nedeniyle dava Hanefî bir kadıya götürülmüştür. Burada Hanefî kadının mal sahibinin ölmesi sebebiyle akdin infisah ettiğine dair hüküm verip veremeyeceği sorulmaktadır. Hâmid Efendi mûceb hakkında İbnü'l-Gars ve Kâfiyeci'nin iki farklı yaklaşımının olduğunu belirtir. Daha önce de geçtiği üzere İbnü'l-Gars Şâfiî kadının mûceble verdiği kararın Hanefî kadının hükmüne engel teşkil edemeyeceğini; zira Şâfiî kadı hüküm verirken ölüm hadisesinin vuku bulmadığını ifade etmiştir. Buna mukabil Kâfiyeci Şâfiî kadının mûceble verdiği hükümlerin eserlerinin devam ettiğini, dolayısıyla Hanefî kadının ilk hâkimin verdiği karara aykırı bir hüküm veremeyeceğini dile getirmiştir.[45] Bu iki yaklaşımı nakleden Hâmid Efendi İbnü'l-Gars'ın görüşünü tercih etmiş

43 Hz. Peygamber'e hakaret sebebiyle küfrüne hükmedilen Müslümanın tövbesinin kabul edilip edilmeyeceğine dair mezhep içerisinde üç görüş vardır: (1) Bu kişinin tövbesi kabul edilir, (2) tövbesi kabul edilmez ve öldürülür, (3) dava mahkemeye intikal etmeden önce tövbesi kabul edilir, ancak dava mahkemeye intikal ettikten sonra tövbesi kabul edilmez. Ele alınan örnekte kadının mûceb ifadesini kullanarak kişinin küfrüne hükmetmesi üzerine bina edilen tövbeyle ilgili tartışma, mezhep içerisinde Peygamber'e söven kişinin tövbesinin kabul edilmeyeceği yaklaşımını benimseyen fakihlere göredir. Diğer bir ifadeyle kadının mûceble verdiği kararın tövbenin kabul edilmeyeceği anlamına gelip gelmemesi, mezhep içerisindeki tövbenin makbul olmadığına dair görüşün tercih edilmesine bağlıdır. Dolayısıyla mezhepteki tövbenin makbul olduğuna ilişkin görüşün kabul edilmesi hâlinde Hanefî bir kadı, ilk olarak böyle bir kişinin küfrüne hükmettikten sonra ikinci bir davada onun tövbesinin makbul olduğuna ilişkin hüküm verebilir. Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Nüceym el-Hanefî, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, thk Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/595-596. Peygamber'e hakaret eden kişinin hükmüyle ilgili Hanefî fakihlerin yaklaşımına dair detaylı bir değerlendirme için bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn ed-Dımaşkî, *Mecmû'atü resâ'ili İbn 'Âbidîn*, thk. Muhammed el-Azâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 1/498-525.

44 Ahmed b. Yûnus b. Muhammed es-Suûdî İbnü'ş-Şelebî, *Fetâvâ İbni'ş-Şelebî*, thk. İmâd b. Muhammed b. Nayif el-Cenâbî el-Kahtânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 2/47-48.

45 Muhyiddin el-Kâfiyeci, *Seyfü'l-Mülûk, Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyasetnameleri*, çev. Nail Okuyucu

ve onun yaklaşımın güçlü olduğunu söylemiştir.[46]

Sonuç

Birbiriyle ilişkili davalarda kişinin farklı bir mezhep kadısına gidebilmesi ve ikinci kadının ilk kadının verdiği karara aykırı bir hüküm verebilmesi hukuk sistemi içerisinde bir esneklik ve kolaylık getirmektedir. Zira kişi bir mezhebin müsaade etmediği bir meselede farklı mezhep kadısına giderek istediği hükmü elde etmektedir. Ancak bunun hukuk sisteminde bir öngörüsüzlüğe de neden olma ihtimali vardır. Çünkü kişilerin davalarını hangi mezhep kadısına götürecekleri bilinmediği için davayla ilgili ne tür bir kararın ortaya çıkacağı bazı belirsizlikler taşımaktadır. Başka bir ifadeyle mezhep bağlılığının iyice zayıfladığı ve diğer mezheplerin kolayca taklid edilebildiği bir dönemde kişilerin davalarını farklı mezhep kadılarına götürerek öngörülemeyen sonuçlar elde etmeleri mümkündür. Bu durum ise yargıda keyfîliğe neden olabilir.

Mûceb probleminin literatürde tartışılmasının nedeni yargı sistemindeki dört mezhep uygulamasını karmaşaya sebebiyet vermeden yönetme çabasıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Gars kadının verdiği hükmün diğer mezhepleri bağlayabilmesi için mahkemede davanın olması gerektiğini şart koşmuş ve kadı önünde görülmeyen bir davanın farklı mezhep kadılarını bağlamayacağını dile getirerek ikinci kadının -ilk kadının kararını bozsa bile- kendi mezhebine göre karar verebileceğini ifade etmiştir. İbnü'l-Gars bu yaklaşımıyla kişilerin dört mezhep sisteminden yararlanmasının önünü açmıştır. Ancak insanların farklı kadılara giderek hukuk sistemini istismar etmelerine yönelik nasıl bir tedbirin alınabileceğine ilişkin herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Fıkıh alanında mûceb konusu üzerine, İbnü'l-Gars'ın eserinin de parçası olduğu önemli bir literatür oluşmuştur. Özellikle 14.–16. yüzyıllar arasında konu hakkında kitap ve risaleler telif edilmiştir. Bunun yanı sıra meselenin pratik yönünü gösteren birçok fetva verilmiştir. Bu kitap, risale ve fetvalar yargı sisteminde dört mezhebin nasıl tatbik edildiğine dair bir tablo sunmaktadır. Dolayısıyla mûceb meselesi daha ileri çalışmaları hak etmektedir.

Kaynakça / References

Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Berîşî, İsmâil Muhammed Hasan. *Nazariyyetü mûcebâtü'l-ahkâm ve vürûdü'l-hükmi'l-kadâî bihâ*. Ammân: (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 191-202.

46 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn ed-Dımaşkî, *el-ʿUkûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidiyye* (Dâru'l-Marife, ts.), 2/97.

Dâru'n-Nefâis, 2006.

Esyûtî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülhak el-Minhâcî. *Cevâhirü'l-ukûd ve muînü'l-kudât ve'l-muvakkıîn ve'ş-şühûd*. thk. Müsʿad Abdülhamid Muhammed es-Saʿdenî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muḥtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *el-ʿUkûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidiyye*. Dâru'l-Marife, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Mecmûʿatü resâ'ili İbn ʿÂbidîn*. thk. Muhammed el-Azâzî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ. *et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf*. thk. Muhammed Hüseyn Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî. *er-Resâ'ilü'z-Zeyniyye*, thk. Muhammed Ahmed es-Serrâc, Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 1998-1999.

İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. el-Hanefî. *en-Nehrü'l-fâ'ik*. thk Ahmed Azv İnâye Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

İbnü'l-Gars, Ebü'l-Yüsr Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kâhirî. *el-Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-akzıyeti'l-hükmiyye*. thk. Beyân Mahmud Saʿada. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2018.

İbnü'l-Gars, Ebü'l-Yüsr Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kâhirî. *el-Fevâidü'l-fıkhiyye fî etrâfi'l-kazâyâ'l-hükmiyye*. thk. Muhammed Yâsir Şâhîn. Amman: Dâru'l-Nûri'l-Mübîn, 2018.

İbnü'ş-Şelebî, Ahmed b. Yûnus b. Muhammed es-Suûdî. *Fetâvâ İbni'ş-Şelebî*. thk. İmâd b. Muhammed b. Nâyif el-Cenâbî el-Kahtânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.

Kâfiyeci, Muhyiddin. *Seyfü'l-Mülûk, Seyfü'l-Kudât: Kâfiyeci'nin Siyasetnameleri*. çev. Nail Okuyucu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Kasım bin Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn b. Abdullah. *Mûcebâtü'l-ahkâm ve vâkıʿâtü'l-eyyâm*. thk. Muhammed Suûd el-Maînî. Bağdâd: Matbaatü'l-İrşâd, 1983.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn.* Bağdâd: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî vd. 1941.

Remlî, Muhammed b. Ahmed b. Hamza Şemseddin el-Ensârî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1948.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm. *Fetâva's-Sübkî*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Talal Al-Azem. "A Mamluk Handbook for Judges and the Doctrine of Legal Consequences (*al-mūğab*)". *Bulletin d'études orientales* 63 (2014), 205-225.

II. KISIM - PART II

İLMÎ HAYAT VE KURUMLAR

SCHOLARLY LIFE AND INSTITUTIONS

BÖLÜM 4 / CHAPTER 4

BİR MEMLÜK ULEMA AİLESİNİN TAHSİL VE TEDRİS SERÜVENİ: SÜBKÎ AİLESİ ÖRNEĞİ

THE LEARNING AND TEACHING ADVENTURE OF A MAMLUK ULAMA FAMILY: THE CASE OF AL-SUBKĪ FAMILY

Harun YILMAZ[1]

[1]Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: harunyılmaz@marmara.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.004

Öz

Memlükler döneminin yetiştirdikleri talebeler, yazdıkları eserler ve sahip oldukları önemli mansıplar dolayısıyla en dikkat çekici ulema ailelerinden birisi Sübkî ailesidir. Bu aile, ailenin ilk üyesi ve kurucusu olarak bilinen Abdülkâfî Ali b. Temmâm'dan itibaren birkaç asır boyunca Memlük entelektüel hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Abdülkâfî'nin Kahire'ye gelişinden itibaren her nesilde daha fazla sayıda ve daha prestijli mansıbı elinde bulunduran aile bireyleri, tahsil süreçlerinden başlayıp bir mansıp sahibi oluncaya kadar devam eden kariyerlerinin her aşamasında ulema ailesi içerisinde büyümelerinin imkânlarından faydalanmış görünmektedir. Küçüklükten itibaren ileride bir âlim olmak üzere yetiştirilen ve tahsil süreçleri aile büyükleri tarafından titizlikle inşa edilen Sübkîler hem ilim tahsilinde karşılaşılan zorlukları daha kolay aşabilmiş hem de ailelerinin Memlük siyasi elitleri ve toplumu nezdinde sahip oldukları prestijin de etkisiyle ileride bazı mansıpları akranlarına göre daha kolay elde edebilme imkânına kavuşmuş görünmektedir. Bir ulema ailesi içinde yetişmiş olmaları kendisinden ilim tahsil edilecek bir hoca bulmak gibi zorlukları bütünüyle ortadan kaldırmış, dahası onlara Memlük ilim hayatının önde gelen isimlerine talebe olma imkânı sunmuştur. Küçük yaştan itibaren kendi aile bireyleri ve dönemin prestijli hocalarından aldıkları dersler onların ilerleyen yıllarda ilmî ehliyetlerini ispat etmiş ve onları ilmî hayatın merkezinde yer alan, ayrıca ilmî ve siyasi çevrelerle yakın ilişkilere sahip güçlü figürlere dönüşmüştür. Bütün bunlar Sübkî ailesi fertlerinin önemli mansıplara akranlarına göre daha kolay erişebilmelerine temel teşkil etmiştir. Sübkî ailesinin ilk üç neslini (Abdülkâfî, Takıyyüddin es-Sübkî ve Takıyyüddin'in çocuklarını) merkeze alarak aile üyelerinin tahsil ve tedris süreçlerine odaklanan bu çalışmada, Sübkî ailesi özelinde Memlükler döneminde ulema ailesi mensubu olmanın bir âlimin ilmî gelişimine nasıl etkide bulunduğu ve ilmî ehliyetlerini ispat ettiklerinde birtakım ilmî ve bürokratik mansıpları elde edebilmede aile mensubiyetlerinin kendilerine ne gibi avantajlar sağladığı gibi konulara odaklanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, Ulema Ailesi, Sübkî Ailesi, Mansıp

Abstract

The Subkī family is one of the most remarkable ulama families of the Mamluk period due to the students they trained, the works they wrote, and the important positions they held. This family made significant contributions to Mamluk intellectual life for several centuries, starting with the first member and founder of the family, Abd al-Kāfī Ali b. al-Tammām. The members of the family, who held prestigious positions in each generation since Abd al-Kāfī's arrival in Cairo, seem to have benefited from their upbringing in a ulama family at every stage of their careers, starting with their education and continuing until they acquired a position. Al-Subkīs, who were raised from a young age to become scholars in the future and whose educational processes were meticulously constructed by their family elders, seem to have been able to overcome the difficulties encountered in the study of sciences more easily and to have been able to obtain certain posts more easily than their peers in the future due to the prestige of the family in the eyes of the Mamluk political elite and society. The fact that they grew up in a ulama family eliminated the difficulties of finding teachers to study with and, moreover, gave them the opportunity to become students of the leading scholarly figures. The education they received from their family members and the prestigious teachers of the period from early ages proved their scholarly competence in later years and turned them into powerful figures in scholarly and political circles. As a result, the Subkī family members had access to important positions more than their peers. Focusing on the first three generations of the family (namely th children of Abd al-Kāfī, Taqī al-Dīn al-Subkī, and Taqī al-Dīn), this paper examines the education and training processes of the family members. In particular, the study focuses on the question how being a member of an ulama family affected a scholar's scholarly development in the Mamluk period and what advantages the family membership provided them in obtaining certain scholarly and bureaucratic positions.

Keywords: Mamluks, Ulama Family, Subkī Family, Mansib

Giriş

İslam tarihi kaynaklarında sıkça karşılaşılan "ulema ailesi" nitelemesi en genel anlamda birkaç nesil boyunca her nesilde bir ya da birden fazla âlim yetiştirmiş olan aileleri ifade eder. İslam dünyasında özellikle 5./11. asırdan itibaren bu kavramın kullanımının yoğunlaştığı ve çok sayıda ulema ailesinin teşekkül ettiği görülmektedir. Ulema ailelerinin bahsi geçen dönemden itibaren ortaya çıkışında ve sayılarının hızla artmasında ilmî sebeplerin başını çektiği birçok siyasi ve sosyal etkenden söz etmek mümkündür. Diğer taraftan ise özellikle medrese, hankah, dârülhadis gibi vakıf temelli ilim kurumlarının büyük yaygınlık kazanması ile ulema ailelerinin teşekkülü arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Memlükler dönemi hem kendilerinden önceki Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde etkin bazı ulema ailelerinin güçlerini tahkim ettiği hem de çok sayıda yeni ulema ailesinin teşekkül ettiği bir dönem olarak öne çıkar.

Ulema ailelerinin teşekkülüne etki eden pek çok faktör olduğu gibi özellikle Zengî-Eyyûbî-Memlük dönemlerinde bu ailelerin sayısında yaşanan belirgin artış aynı dönemde ilmî hayatın işleyişine etki eden bazı yeni gelişmelerle doğrudan ilişkilidir. Söz konusu dönemde çok fazla ulema ailesiyle karşılaşılmasının temel sebeplerinden biri hiç şüphesiz ulema için ortaya çıkan mansıplardır. Mansıplar üzerinde önde gelen âlimler tarafından kurulan otorite ulema ailelerinin önce ortaya çıkışını, ardından ise devamlılığını ve her nesilde yeni âlim nesillerinin aile içerisinden yetişmesini teşvik etmiştir. Kadılık, kâdılkudâtlık gibi eskiden beri var olan mansıplara ilaveten başta medreseler olmak üzere vakıf temelli eğitim kurumlarında ortaya çıkan sayısız yeni mansıp bu dönemde ulema ailelerinin teşekkül sürecine doğrudan katkıda bulunmuştur. Bazı mansıpların ilk ortaya çıktıkları andan itibaren belirli âlimlere ve onların soyundan geleceklere ait kılınması ya da sonradan bazı âlimlere ve onların aile üyelerine verilmesi ise yeni bir ulema ailesinin teşekkülü ve devamlılığı gibi süreçleri önemli ölçüde beslemiştir.

İslam tarihi boyunca ilimle iştigal etme arzusu taşıyan herkesin kazanması gereken birtakım donanımlardan ve aşması gereken zorluklardan bahsedilebilir. Bu bakımdan İslam ilim geleneğini biçimlendiren iki temel unsurun ilim tahsil edecek hocalar bulmak ve bunun için çoğu zaman zorlu seyahatler (*rihle*) gerçekleştirmek olduğu söylenebilir. İlmî hayatta bir talebenin herhangi bir kitabı tek başına okuması muteber kabul edilmediğinden[1] öncelikle

1 Chamberlain Memlükler döneminde hoca olmadan kitabı tek başına okumanın hoş karşılanmadığını, hatta ilmî hayatta kitabı tek başına okumanın öğrenciyi yanlış yollara saptıracağına dair kuvvetli bir kanaat olduğuna işaret eder. bk. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University, 1994), 138. Benzer şekilde İslam ilim geleneğinde meşhur olan "Suhufîden ilim, mushafîden kıraat okunmaz." sözü de aynı bağlama işaret etmektedir. bk. Ebü'l-Hasen Nureddin Ali el-Kârî, *Şerhu nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizar Temîm - Heysem Nizar Temîm (Beyrut: y.y., ts.) 789; Ebû Hafs Mahmud b. Ahmed Tahhân, *Teysîru mustalahi'l-hadîs* (y.y., 2004) 213.

yapılması gereken şey kitabı okutacak doğru hocayı bulmaktı ve bu durum çoğu zaman ilim için seyahat etmeyi gerektirmekteydi. Seyahatler ise gidilen yerde hocalar tarafından kabul görmenin yanında kalacak yer sıkıntısı ve geçim derdini de içine alan aşılması oldukça zorlu bir sürece dönüşebilmekteydi. Gerek kendisinden ilim tahsil edilecek hocaları bulmada gerekse ilmî-entelektüel hayatın parçası hâline gelebilmede ise kişisel ilişkiler büyük önem arz etmekteydi. Bu ve benzeri zorlukların aşılmasında ulema ailesine mensup olmanın ilim talipleri açısından ifade ettiği anlam son derece önemlidir. Benzer bir durum yetkin bir âlim vasfını kazandıktan sonrası için de geçerlidir. Önemli bir ilmî ya da ilmî-bürokratik mansıbı elde etmek şüphesiz bu alanlarda kişiyi yetkin kılacak bir eğitimi gerektirmekteydi. Ancak küçük yaştan itibaren ilim yoluna adım atanlar bu süreçleri daha hızlı ve kolay aşabilmekte, bunda aile büyüklerinin ilmî ve sosyal prestijleri veya siyasi bağları önemli rol oynamaktaydı. Bu nedenle ulema aileleri mensupları ile mansıplar arasındaki ilişki, mansıpların bir âlimin ilmî kariyerinde oynadığı rol, ilmî düşünce ve geleneklerin oluşum ve devamlılığı, ulema ve ümera arasındaki ilişkinin doğası gibi pek çok açıdan dikkatle takip edilmelidir.

Memlükler döneminin yetiştirdikleri talebeler, yazdıkları eserler ve sahip oldukları önemli mansıplar dolayısıyla en dikkat çekici ulema ailelerinden birisi Sübkî ailesidir. Sübkîler, ailenin ilk üyesi ve kurucusu olarak bilinen Abdülkâfî Ali b. Temmâm'dan itibaren birkaç asır boyunca Memlük ilim hayatına önemli katkılarda bulunmuştur. Kaynaklarda bir kısmı hakkında geniş, bazıları hakkında az bilgi bulunsa da aile üyelerinin kırktan fazlasının yaklaşık yüz yıl boyunca Memlük entelektüel hayatında bıraktıkları izler net şekilde sürülebilmektedir. Sübkî ailesinin ilk üç neslinin en önemli üyeleri olarak nitelenebilecek olan Abdülkâfî Ali, Takıyyüddin es-Sübkî ve Takıyyüddin'in üç oğlu Bahâeddin, Cemâleddin ve Tâceddin'in tahsil ve tedris serüveni Memlükler döneminde ulema ailesi mensubu olmanın bir âlimin ilmî gelişimine nasıl etkide bulunduğu, ulema ailesi mensuplarının ilim tahsil süreçlerinin nasıl ilerlediği ve kendileriyle aynı durumda bulunmayan kişilerden hangi noktalarda farklılaşabildikleri, aile ilişkilerinin tedris süreçlerine etkisinin olup olmadığı, ilim hayatında yetkinliklerini ispat ettikleri dönemlerde birtakım ilmî ve bürokratik mansıpları elde edebilmelerinde aile mensubiyetlerinin kendilerine bazı avantajlar sağlayıp sağlamadığı gibi soruların cevaplanmasına katkı sağlayacaktır. Bu nedenle ailenin tahsil süreci ve ilmî-bürokratik mansıplarla ilişkisine dair konulara odaklanmak söz konusu meselelerin anlaşılmasına önemli katkı sunacaktır.

Sübkî Ailesinin Üç Nesli

Sübkî ailesinin atası, hayatı hakkında adı dışında kaynaklarda pek bir malumatın bulunmadığı Ali b. Temmâm'dır. Bununla beraber İbn Temmâm'ın, döneminde kadılık yaptığı,

lakabının Ziyâüddin, künyesinin ise Ebü'l-Hasen olduğu kaynaklarda zikredilir.[2] Tâceddin es-Sübkî, dedesinin kaleme aldığı bazı metinlerinden hareketle ailenin kökeninin ensara kadar dayandığını, hatta dönemin önde gelen âlimlerinden Şerefüddin ed-Dimyâtî'nin aynı zamanda talebesi olan babası Takıyyüddin'e yazdığı bir mektupta ona "el-Ensârî el-Hazrecî" diye hitap ettiğini gördüğünü, bununla birlikte babasının bu nisbeleri hayatı boyunca kullanmadığını belirtmektedir.[3]

Ali b. Temmâm'dan sonra aile çocukları Zeynüddin Abdülkâfî (ö. 735/1335) ve Ebû Zekeriyya Sadrüddin Yahya (ö. 725/1325) kardeşlerle iki ana kol üzerinden uzun yıllar Memlük ilmî ve entelektüel hayatında var olmaya devam etmiştir. Ancak aileden Memlük ilim tarihine damga vuran ve bu çalışmaya da kaynaklık eden isimler ailenin Abdülkâfî ile başlayan, oğlu Takıyyüddin ve onun çocukları Bahâeddin, Cemâleddin ve Tâceddin'i içine alan üç neslidir.

Ailenin Kahire'ye gelen ilk üyesi olan Abdülkâfî, 659/1261 yılında Kahire'nin kuzeyinde yer alan ve Sübkülabîd diye bilinen bölgede doğmuştur. Onun Kahire'ye hangi tarihte geldiği ise bilinmemektedir.[4] Ancak burada Şehâbeddin Ahmed b. İdris el-Karâfî (ö. 684/1285) ve Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî (ö. 686/1287) gibi isimlerden ders almış olması, İbn Dakîkul῾îd'in (ö. 702/1302) Kahire kâdılkudâtlığı sırasında bazı zamanlarda onun en önemli nâiblerinden biri olarak görev yapması gibi hususlar Abdülkâfî'nin erken yaşlarda Kahire'ye geldiğini düşündürmektedir. Kahire'deki tahsil sürecinin ardından Mekke ve Medine'ye giderek buralarda hadis dersleri veren Abdülkâfî'nin Kahire'ye döndükten sonra hayatının sonlarına doğru Kahire yakınlarında Garbiyye bölgesinin kadılığını üstlendiği, 735/1135 yılında yine Kahire'de vefat ettiği bilinmektedir.[5]

Abdülkâfî'nin oğlu Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) de 683/1284 yılında Sübkülabîd'de doğdu ve daha küçük yaştan itibaren ailesi tarafından ileride büyük bir âlim olacak şekilde yetiştirildi. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra yine onunla birlikte Kahire'ye gitti ve çok erken yaşlardan itibaren Kahire'nin zengin ilmî çevresiyle tanıştı. Burada aralarında İbn Dakîkul῾îd, Dimyâtî (ö. 705/1306), İbnü'r-Rif῾a (ö. 710/1310), Ebû Hayyân (ö. 745/1344),

2 Muhammed Sadık Hüseyin, *el-Beytü's-Sübki.* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrî, 1948), 47.

3 Her ne kadar Dimyâtî babasına yazdığı mektuplarda ona "el-Ensârî" nisbesiyle hitap etmiş olsa da Tâceddin es-Sübkî'ye göre babası Takıyyüddin yanlış olma ihtimalini düşündüğü ve kendisini aslında mensubu olmadığı bir kavme nispet etmekten çekindiği için hiçbir zaman bu nisbeyi kullanmamıştır. bk. Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî, *Tabakâtü'ş-şâfi῾iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 10/91-93.

4 Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 10/89; Muhammed Sadık Hüseyin, *el-Beytü's-Sübkî* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1948), 49.

5 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ.*, 10/89-90; ayrıca bk. Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 7/332.

İbn Atâullah (ö. 709/1309) gibi önde gelen çok sayıda âlimden fıkıh, hadis, nahiv, ferâiz, kıraat, tefsir, mantık, hilâf ve tasavvuf gibi birçok ilim tahsil etti. Daha sonra Dımaşk, Hicaz ve İskenderiye gibi şehirlere giderek burada da önde gelen âlimlerden istifade etti.[6]

Takıyyüddin es-Sübkî oldukça verimli geçen tahsil sürecinin ardından Memlükler döneminin başta fıkıh olmak üzere birçok ilim dalında en önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. Döneminde çok sayıda talebe yetiştirdiği gibi önemli ilmî ve ilmî-bürokratik mansıplara da getirilmiştir. İlk olarak Kahire'de Mansûriyye Medresesi'nde müderrislik yapmış, ayrıca Hâkim Camii'nde ve Kehhâriyye'de de müderrislik görevlerini üstlenmiştir. Dımaşk kâdılkudâtı olan Celâleddin el-Kazvînî vefat edince dönemin Memlük Sultanı Nâsır Muhammed b. Kalavun'un ısrarları sonucu 19 Cemâziyelâhir 739/1339'da on beş yıldan fazla sürdüreceği Dımaşk kâdılkudâtlığına atanmıştır. Bu sırada Emeviyye Camii hatipliği görevi de kendisine tevdi edilmiştir.[7] Takıyyüddin ayrıca Kahire'de İbn Tolun Camii şeyhliğini, Dımaşk'ta Mizzî'nin vefatının ardından Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhliğini ve Şâmiyye Berrâniyye Medresesi müderrisliğini de üstlenmiştir. Dımaşk kâdılkudâtlığına getirildikten sonra Emevî Camii'nin kuzeyinde yer alan Kellâse'de hadis dersleri de vermeye başlamıştır. Buradaki derslerine Ebü'l-Feth Takıyyüddin es-Sübkî, Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi Memlük döneminin yine önde gelen âlimleri arasında yer alan isimler de katılmıştır.[8]

Takıyyüddin es-Sübkî'nin Bahâeddin, Cemâleddin ve Tâceddin adında her biri kendisi gibi ilmî hayatta önemli isimler olan üç oğlu vardı. O ve çocuklarının kendi dönemlerinde edindikleri nüfuz ve itibar, ailenin Memlük ilim hayatının önemli bir parçası hâline gelmesinde ve ilerleyen yıllarda aile üyelerinin Memlük ilim ve bürokratik hayatında kritik roller üstlenmesinde etkili olmuştur. Bahâeddin Memlüklerin başkenti Kahire'de, Cemâleddin ve Tâceddin ise babalarıyla birlikte gittikleri Dımaşk'ta ilim hayatının merkezî isimlerine dönüşmüşlerdir.

Takıyyüddin'in 719/1319 yılında doğan büyük oğlu Bahâeddin daha küçük yaştan itibaren başta babası olmak üzere Mısır ve Bilâdüşşam'ın önde gelen âlimlerinden dersler aldı. En çok yararlandığı hocalarının başında Arap dili, meânî ve belagat okuduğu Ebû Hayyân el-Endelüsî gelmekteydi. Bunun yanında Takıyyüddin es-Sâiğ, Şehâbeddin Ahmed b. Ah-

6 Takıyyüddin es-Sübkî'nin hocaları ve ilim tahsil süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/146-147; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muhaddisîn.* (Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988), 166; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *ed-Dürerü'l-kamine fi aʿyani'l-mieti's-samine*, thk. Muhammed Seyyid Cadelhak (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, ts.), 3/137.

7 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/134-135.

8 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/169.; Takıyyüddin es-Sübkî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Kasım 2023).

med el-Haccâr, İbnü'l-Kammâh, Mecdüddin ez-Zenkelûnî, Hatîb el-Kazvînî, Bedreddin İbn Cemâa, Ebû Temmâm el-Cezerî, Cemâleddin el-Mizzî, Münâvî ve Necmeddin b. Hallikân gibi çok sayıda önemli isim onun hocaları arasında yer almaktaydı.[9]

İlim ve hac için yaptığı seyahatler ile istemeyerek üstlendiği kısa süreli Dımaşk kâdılkudâtlığı görevi bir kenara bırakılacak olursa Bahâeddin'in ilmî kariyeri neredeyse tamamen Kahire'de geçmiştir. Babası Takıyyüddin'in Dımaşk kâdılkudâtı olarak atanmasının ardından ailenin Kahire'deki en güçlü temsilcisi konumuna gelen Bahâeddin babasının Kahire'de sahip olduğu mansıpları üstelendiği gibi başka yeni mansıplar da edindi. Daha önce babasının üstlendiği Mansûriyye ve Seyfiyye medreseleri ile İbn Tolun Camii ve el-Câmiʿü'z-Zâhirî'deki hadis şeyhliği onun Dımaşk'a gitmesiyle Bahâeddin'e verildi. Bahâeddin, İbn Tolun Camii'nde ayrıca tefsir müderrisliği ve hatiplik mansıplarına da sahipti ve bunları elde edebilmek için büyük çaba sarf etmişti. Kardeşi Tâceddin Dımaşk'ta kâdılkudâtlıktan azledilince ise yaklaşık bir yıl boyunca bu göreve Bahâeddin getirildi ve bu süre zarfında Kahire'deki mansıplarını onun yerine Tâceddin üstlendi. Kahire'ye geri döndüğünde ise buradaki mansıpları tekrar Bahâeddin'e verildi.[10]

722/1322 yılında doğan Takıyyüddin'in diğer oğlu Cemâleddin babasının Dımaşk kâdılkudâtlığına getirilmesiyle onunla birlikte Dımaşk'a gitti. Babası tıpkı Bahâeddin gibi onun da küçük yaştan itibaren ilim yoluna girmesi için özel bir çaba sarf etmiş, onu dönemin önde gelen âlimlerine göndererek onlardan icazetler almasını sağlamıştı. Mısır'da Yûnus ed-Debâbîsî'den ve başkalarından hadis, Mecdüddin es-Senkelûnî'den fıkıh, Ebû Hayyân'dan ise nahiv tahsil etti. Ebû Abdullah b. es-Sâiğ'den aruz öğrendi ve bu konuda son derece uzmanlaştı. Babasıyla Dımaşk'a geldiğinde ise burada başta Mizzî, Zehebî ve Şemseddin İbnü'n-Nakîb gibi önde gelen âlimlerden hadis ve fıkıh tahsil etti. Kardeşi Tâceddin *Tabakât*'ında onun özellikle bazı eserleri okutmakta uzmanlaştığını belirtir. Tâceddin onun İbn Mâlik et-Tâî'nin nahve dair *Teshîlü'l-Fevâʾid ve tekmîlü'l-Maḳâsıd* ve Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'nin *el-Hâviʾs-sağîr* adlı eserlerini de okutmada döneminin en önemli isimlerinden olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) Şâfiî mezhebinin beş temel muhtasarından biri olan eseri *et-Tenbîh*'i ezberlemişti ve bu eser konusunda döneminde ondan daha bilgilisi yoktu.[11] Genç yaştan itibaren Memlük ilim hayatında önemli

9 Bahâeddin es-Sübkî'nin hocaları için bk. İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî*, 1/409; Recep Cici, "Sübkî, Bahâeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Kasım 2023).

10 İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî*, 1/410; Muhammet Enes Midilli, *Erken Memlük Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii (1296-1382),* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 132-133.

11 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 9/411-412.

bir yer edinen Cemâleddin es-Sübkî, babasının kâdılkudâtlığı sırasında onun nâibi olarak görev yaptı. Bir ara Memlüklerin Dımaşk nâibi tarafından Kahire'ye sürülse de iki yıl sonra tekrar döndüğü Dımaşk'ta hem babasının nâibliğini yeniden üstlendi hem de Şâmiyye Berrâniyye, Demmâğiyye ve Azrâviye gibi medreselerde müderrislik yaptı. Cemâleddin es-Sübkî 755/1354 yılında genç sayılabilecek yaşta Dımaşk'ta vebadan vefat etti.[12]

Sübkî ailesinin şüphesiz en dikkat çekici üyesi Takıyyüddin'in küçük oğlu Tâceddin es-Sübkî'dir. 727/1327 yılında Kahire'de doğan Tâceddin es-Sübkî bir ulema ailesinin içinde dünyaya gelmenin kendisine sağladığı imkânları en geniş şekilde kullanma fırsatı buldu. Dedesi Abdülkâfî b. Ali ve hayatı boyunca yanından ayrılmadığı babası Takıyyüddin es-Sübkî onun dikkat çekici ilmî kariyerinin başlangıç noktasını teşkil etmiştir. Aile büyüklerinden aldığı eğitimin ardından dönemin önde gelen birçok isminden dersler alan Tâceddin'in ilmî hayatında özellikle Şemseddin ez-Zehebî ve babasının büyük saygı duyduğu Cemâleddin el-Mizzî gibi âlimler önemli izler bırakmıştır. Tâceddin, on iki yaşına geldiğinde babasıyla birlikte Dımaşk'a gitti ve kısa süreli ayrılıklar bir kenara vefatına kadar hayatını büyük ölçüde burada sürdürdü. Dımaşk'ta ağabeyi Cemâleddin'in vefatından sonra babasının kâdılkudâtlıktaki nâibi olan Tâceddin 756/1355 yılında bu göreve asaleten atandı. Ayrıca hayatı boyunca birçok eğitim kurumunda müderrislik, nâzırlık, şeyhlik gibi görevler üstlendi. O, Dımaşk'ta Azîziyye, el-Âdiliyyetü'l-kübrâ, Gazzâliyye, Azrâviyye, eş-Şâmiyyetü'l-Berâniyye, eş-Şâmiyyetü'l-Cevvâniyye, Nâsıriyye, Emîniyye medreselerinde müderrislik ve Eşrefiyye Dârülhadisi'nde ise şeylik görevlerini üstlendi. Ayrıca Dımaşk kâdılkudâtlığını kısa bir süre ağabeyi Bahâeddin'e bırakmak zorunda kaldığı dönemde Kahire'de İmam Şâfiî Camii, Şeyhûniyye Medresesi ve İbn Tolun Camii gibi kurumlarda dersler verdi.[13]

Ulema Ailesi Olmanın Getirdikleri ve Sübkîler

Daha önce de işaret edildiği üzere Memlükler döneminde ilmî hayatın genel işleyişinde kişisel bağlar önemli bir yer tutmaktaydı ve bir ulema ailesinin üyesi olmak bu ilişkiler ağının parçası olmada birtakım avantajları beraberinde getirmekteydi. Bu kişisel bağlar hem âlimlerin birbirleriyle hem de mansıpların dağıtıcıları olarak ümera ile ilişkilerinde kendini göstermekteydi. Bir ilim talibi açısından ulema arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda akla özellikle hoca-talebe ilişkisi gelmektedir. İlim tahsil etmek isteyen bir öğrencinin öncelikle yapması gereken kendisinden ilim tahsil edebileceği bir âlim bulmaktı. Bu ise kolay bir süreç olmayıp çoğu zaman uzun ve meşakkatli seyahatler, kalacak yer sıkıntısı ve geçim derdini içine alan aşılması oldukça zorlu bir sürece dönüşebilmekteydi.

12 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/177-178.

13 bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/89-91; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/233-235; Hüseyin, *el-Beytü's-Sübki*, 14-15; Bilal Aybakan, "Sübkî, Tâceddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Kasım 2023).

Sübkî ailesi üyelerinin başta yukarıda zikredilenler olmak üzere ilmî kariyerlerinin başından ileriki süreçlerine kadar karşılaştıkları zorlukları daha kolay aşmalarında ailenin sahip olduğu ilmî birikim ile ilmiye ve siyasi güç sahipleri katında elde etmiş oldukları nüfuz önemli rol oynamıştır. Her şeyden önce ilk nesillerden itibaren aile büyüklerinin çocuklarını dinî ve dünyevi bir motivasyonla bilinçli bir şekilde parlak bir ilmî kariyere yönlendirdikleri görülmektedir. Bunda aile bireylerinin Memlükler döneminde ilim sahibi olmanın ve mansıp edinmenin kişiye sağladığı dünyevi faydaları görmüş olmalarının etkisi yadsınamaz. Ailenin yetiştirdiği ilk ve belki de en dikkat çekici isimlerden olan Takıyyüddin es-Sübkî'nin biyografisi hakkında oğlu Tâceddin'in anlattıkları, Takıyyüddin'in çocuk yaştan itibaren ileride büyük bir âlim olması ümidiyle özel olarak yetiştirilmiş olduğuna işaret eden anekdotlarla doludur. Takıyyüddin'in ilim tahsil edeceği hocaları, ders alacağı zamanlar, yeme-içme rutinleri, hatta evlilik hayatı bile onun ilmî kariyerinin mükemmel şekilde inşasına uygun şekilde ailesi tarafından incelikle planlanmıştır.[14]

Babası Abdülkâfî tarafından ilim yolunda titizlikle yetiştirilen Takıyyüddin, kendisi için gösterilen hassasiyetin belki daha fazlasını kendi çocuklarına göstermiştir. Nitekim Takıyyüddin'in gerek kendi şahsi tecrübelerinden gerekse ilmî hayatta şahit olduğu kariyer sahibi olanların elde ettikleri imkânlardan hareketle bir âlimin kendi çocuklarını da ilim yolunda yetiştirmesi gerektiğine dair güçlü bir bilince sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tâceddin es-Sübkî babasının sahâbe döneminde de sonraki dönemlerde de ulemanın çocukları arasında âlim olarak yetişen çok az kimse bulunduğunu, bunu âlimlerin daha ziyade ilimle meşgul olmalarına ve kendilerini yetiştirmeye öncelik vermelerine bağladığını, çocuklarını ve onların yetiştirilmesini ise ihmal ettiklerini söylediğini belirtir.[15] Takıyyüddin kendi çocuklarının yetişmesine özel ilgi göstererek onların ileride yetkin ve etkili bir âlim olarak önlerini açmaya çalışmıştır. Tâceddin es-Sübkî'nin biyografisi de babası Takıyyüddin'in onun tahsil sürecinin her anının

14 Babasının biyografisi hakkında detaylı bir tasvir sunan Tâceddin es-Sübkî'nin aktardığına göre Takıyyüddin es-Sübkî her sabah namazından sonra ilim tahsili için evden çıkar birçok hocadan ders alırdı. Öğlene kadar ilim tahsil eder ve sonra eve gelir, evde ailesinin kendisi için hazırlamış olduğu tavuktan yer, sonra tekrar evden çıkar ve ilim tahsiline dönerdi. Akşam olunca eve döndüğünde tatlı ve hafif şeyler yerdi ve gece boyu tekrar ilimle iştigal ederdi. Tâceddin es-Sübkî, babasının dedesi Abdülkâfî tarafından kendisine verilen harçlıkları dahi harcamadığını, hiçbir dünyevi şeyin onu ilim tahsilinden geri bırakmadığını belirtir. Yine Tâceddin'in belirttiğine göre Takıyyüddin es-Sübkî on beş yaşında amcası Sadreddin Yahya'nın kızıyla evlendirildiğinde eşinin onunla kendi işleri ya da dünyalık meseleleri konuşması yasaklanmıştı. Hatta amcası kızının, kocası Takıyyüddin'den bir şey istediğini işittiğinde Takıyyüddin'den kızını boşamasını istemiş ve evlilikleri sona ermişti. Babası ve amcası onun aklının ve zihninin ilim dışında bir şeyle meşgul olmasından çok korkmakta ve onun bütün işleriyle kendileri ilgilenmekteydiler (bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/144-145); Takıyyüddin es-Sübkî'nin de çocukluk ve gençlik yıllarında ailesi tarafından kendisine sunulan imkânları "Ben babam tarafından hiçbir şeyden mükellef tutulmadan yetiştim. Yaklaşık yirmi yaşıma kadar köyde (rîf) yaşadım. Babam benim için çalışıp durdu ben ise onun için hiçbir zahmete katlanmadım." diyerek andığı belirtilir (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/137).

15 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/300.

planlanmasında ne kadar etkili ve takibinde de ne kadar titiz olduğunun göstergesidir. Nitekim Tâceddin'in tahsil sürecinin tamamını hangi âlimden, günün hangi saati hangi dersleri alacağına kadar ayrıntılı bir plan dâhilinde geçirdiği anlaşılmaktadır.[16]

Diğer yandan ise ulema ailesinin bir ferdi olmak kişiye öncelikli olarak kendisinden ilim tahsil edilebilecek yetkin bir hoca bulma meselesini kolaylıkla aşmada yardım etmekteydi. Nitekim 12. ve 14. yüzyıllar gibi önde gelen bir hocadan ders almanın özellikle arzulanan prestijli bir husus olarak telakki edildiği dönemlerde ulema ailesi üyesi ilim taliplerinin yaşadıkları dönemin seçkin âlimlerine talebe olmada çok da zorlanmadıkları dikkati çekmektedir. Özellikle öteden beri ailenin ilim tahsil ya da tedris süreçlerinin parçası olmuş ve ilmî ilişkiler geliştirilmiş önemli âlimlerle tanışmak, onlara talebe olmak, onlardan icazet almak gibi aşamalar ailenin sağlamış olduğu imkânla kolaylıkla aşılabilmekte, kişiye sadece ilim yolunda sabırlı ve titiz bir çaba göstermek kalmaktaydı. Aile üyeleri çoğu zaman hocalarını doğrudan babaları ya da diğer akrabaları tarafından yönlendirilerek bulabilmekteydiler. Bu bakımdan önde gelen bir ulema ailesinin üyesi olmak şehrin mevcut ilmî ve entelektüel bağlarına hızlıca girebilmek anlamına gelmekteydi. Bu durum kişinin ilim basamaklarını hızlıca tırmanmasını sağladığı gibi ileride ilmî ehliyetini ispat etmiş yetkin bir âlim olarak mansıp sahibi olabilmesinin de önünü açmaktaydı. Dolayısıyla ulema ailesi üyesi olmanın şüphesiz en büyük avantajı hazır bir ilmî ilişkiler ağının hızlı şekilde parçası olabilmekti. Sübkî ailesi üyeleri de kendi dönemlerinin önde gelen âlimlerinin talebesi olabilme imkânına büyük ölçüde sahip oldukları bu ilişkiler sayesinde erişebilmişlerdi.

İlim tahsilinde hocanın önemine işaret eden Takıyyüddin es-Sübkî kişinin dinî olduğu kadar ilmî konularda da bir şeyhe ihtiyaç duyacağını, bununla birlikte dinî sahada bir mecburiyet taşımasa da ilmî konularda mutlaka bir şeyhe intisap edilmesi gerektiğini, hoca olmadan ilim tahsilinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.[17] Nitekim o, Memlük ilmî hayatının önde gelen isimlerine talebe olabilmesinde babasının konumundan yararlandığı gibi[18] kendi çocuklarının

16 Tâceddin es-Sübkî ilim tahsil etmek için hocası Zehebî'nin yanına her gün sabah ve ikindi vakti olmak üzere iki defa, diğer hocası Mizzî'nin yanına ise haftada iki kez giderdi. Kendisinin anlattığına göre bunun sebebi Zehebî'nin Tâceddin'i çok sevmesi ve ona güzel davranmasıydı. Herkes Zehebî'nin en çok sevdiği kimsenin Tâceddin olduğunu bilirdi ve bu nedenle Tâceddin gençlik döneminde Zehebî'ye karşı ayrı bir muhabbet duymaktaydı. Hocalarından Mizzî ise asık suratlı ve heybetli birisiydi. Babası Takıyyüddin aynı zamanda kendisinin de ders aldığı Mizzî'ye büyük saygı duyduğundan Tâceddin'in Zehebî'den çok Mizzî'ye mülazemet etmesini isterdi. Tâceddin'in belirttiğine göre hocalarının yanından döndüğünde babasının hangi hocasının yanından geldiğini ve onlardan neler öğrendiğini sormakta, oğlunun tahsil sürecini titizlikle takip etmekteydi (bk. Hüseyin, *el-Beytü's-Sübkî*, 15).

17 Takıyyüddin'e göre talebenin kalbi bir ayna hocanın sözleri ise aynanın üzerindeki suret gibidir. Ayrıca hoca-talebe ilişkisi bir baba-oğul ilişkisine benzer. Hoca ilmiyle olduğu kadar talebesine duyduğu sevgi ve muhabbetle de onu eğitir (bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/300).

18 Takıyyüddin es-Sübkî, döneminde Kahire'nin en önemli fakihlerinden olan İbn Dakîkul῾îd'in talebeleri arasına doğrudan babası aracılığıyla girmişti. İbn Dakîkul῾îd babası Abdülkâfî'ye onun ilimde mükemmel ve

da zengin Memlük ilim çevrelerinden istifade edebilmesi için özel gayret sarf etmiştir. Çocuklarından özellikle Tâceddin ve Bahâeddin babalarının inşa ettiği ya da bir şekilde parçası olarak en önemli figürlerinden birine dönüştüğü Memlük ilmî ve entelektüel hayatının bütün imkânlarından hızlı ve kolay şekilde faydalanabilmişlerdi. Hocalarının çoğu babalarının ya hocaları ya da akranlarıydı. İki kardeş hoca edinmek gibi bir dertle karşılaşmadıkları gibi diledikleri isimden ilim tahsil edebilme imkânına da kavuşmuşlardı. Takıyyüddin es-Sübkî'nin çocuklarının yetişmesi konusundaki hassasiyetinin onların hangi hocalara talebelik etmeleri gerektiği konusundaki açık yönlendirmelerine yansıdığı anlaşılmaktadır.[19] Bu yönlendirmelerinin arkasında başta ilmî kaygılar olmakla birlikte önde gelen prestijli bir âlime talebe olmanın ileride sağlayacağı avantajların da farkında olmasının önemli rolü olduğuna şüphe yoktur.

Sübkî ailesi üyelerinin tahsil süreçleri incelendiğinde hemen hepsinin çok küçük yaştan itibaren kendileri de birer âlim olan baba ve dedelerinden ilim tahsil etmeye başladıkları, hatta ailenin diğer kollarındaki mensuplarıyla da hoca-talebe ilişkisi geliştirdikleri, bu duruma ilaveten kendi dönemlerinde Memlük ilim hayatında etkili olmuş önde gelen hemen bütün isimlerin ya hocası ya da öğrencisi oldukları açık şekilde görülür. Dahası bu önde gelen âlimlerin birçoğu aile bireylerinin birden fazla ismiyle hoca-talebe ilişkisine sahiptir. Mesela Abdülkâfî'nin nâibliğini yaptığı İbn Dakîkulʿîd, Takıyyüddin'in en önemli fıkıh ve hadis hocalarındandır. Takıyyüddin'in kendisinden ilim tahsil ettiği Cemâleddin el-Mizzî ise Takıyyüddin'in bütün çocuklarının da hocaları arasında yer alır. Yine benzer bir durum Ebû Hayyân el-Endelûsî için de geçerlidir. O, Takıyyüddin ve üç oğluna ders vermiştir. Takıyyüddin İbnü's-Sâiğ ise Takıyyüddin ile çocukları Bahâeddin ve Cemâleddin'in ortak hocalarındandır. Takıyyüddin'in akranlarından Zehebî, Takıyyüddin'in üç çocuğuna da hocalık yapmıştır. Cemâleddin es-Sübkî'nin neredeyse bütün hocaları aynı zamanda kardeşlerinin ve babasının da hocalarıdır. Tâceddin de Bahâeddin ile en az altı ortak hocadan ders almıştır. Takıyyüddin'in talebelerinden İbn Râfiʿ ve Şemseddin İbnü'n-Nakîb ise Tâceddin'in hocaları arasında yer alan isimlerdendir.

Ulema ailesine mensubiyetin ailenin sadece erkek üyeleri için değil kadınları için de ilmî hayatta önemli avantajlar sağladığı yine Sübkî ailesi mensupları üzerinden teyit edilebilir. Özellikle ilim tahsili için hoca bulmak konusunda ulema ailesine mensup kadınların diğer hemcinslerine göre çok daha avantajlı oldukları tabakatlarda isimlerine daha çok rastlan-

seçkin bir kimse olmasını istiyorsa ilim tahsili için Kahire dışına göndermesini, buralarda yetiştikten sonra Kahire'ye gelmesini tavsiye etmiştir. Takıyyüddin'in Kahire dışındaki tahsil serüveni hocası İbn Dakîkulʿîd'in bu tavsiyesiyle başlamıştır (Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/145).

19 Takıyyüddin es-Sübkî oğlu Tâceddin'i önde gelen fakih Mizzî'nin öğrencisi olması için ısrarla yönlendirdiği ve bunda ısrarcı davrandığı, Tâceddin'in ise belki yaşının da etkisiyle Zehebî'ye talebelik yapmak, onunla daha fazla vakit geçirmek istediği belirtilmektedir (Hüseyin, *el-Beytü's-Sübki*, 15-16).

masından da anlaşılmaktadır. Takıyyüddin es-Sübkî'nin kaynaklarda adları geçen üç kızının da erkek kardeşleri düzeyinde olmasa bile belli seviyede ilim tahsil sürecine katıldıkları ve özellikle hadis icazetleri elde ettikleri görülmektedir. Bunlardan olan Sittü'l-Hutabâ bint Takıyyüddin (ö. 773/1371-1372), Kahire'de aralarında babasının hocalarının da bulunduğu çok sayıda âlimden hadis dinlemişti.[20] Takıyyüddin'in en büyük kızı Fâtıma ise babasıyla birlikte hadis icazetleri almış, kendisi de İzzeddin İbn Cemâa'ya icazet vermişti.[21] Sâre isimli kızı ise babasından ve Mizzî, Birzâlî, Zehebî, İbn Nübâte, Abdurrahman İbn Teymiyye gibi çok sayıda isimden icazet almıştı.[22] Tâceddin ve Bahâeddin'in Sâliha ismindeki kızları da ilimle iştigal etmiş, dönemin birçok âliminden icazetler almış, başkalarına da icazet vermişlerdi.[23]

Sübkî Ailesi ve Mansıplar

Memlükler döneminde ilim hayatında bir âlimin mansıp sahibi olabilmesi için en önemli kriter ilmî yetkinlikti. İlmî yetkinliğin en belirgin göstergesi ise kendisinden ilim tahsil edilen itibarlı hocalar, çeşitli ilimlere dair yürütülen tahsil süreçleriyle elde edilen icazetler ve yine bu ilimlere dair telif edilen eserlerdi. Bu bakımdan ilmî ehliyetini ispat etmemiş kimsenin bir ilim kurumunda müderrislik, şeyhlik ya da mütevellilik gibi bir mansıba atanması mümkün değildi. Bununla birlikte ilimle iştigal eden zümrelerin sayısının çok, fakat mansıp sayısının sınırlı olduğu ilmî bir çevrede mansıp sahibi olabilmede ilmî yetkinlik yanında başka faktörler de etkili olabilmekteydi. Ümerayla ya da üst düzey ilmî mansıpları kontrol eden âlimlerle kurulan kişisel ilişkiler yanında üst düzey bir ulema ailesinin mensubu olmak bu faktörlerin başında gelmekteydi. Diğer açıdan ise özellikle 11.-16. asırlar Bilâdüşşam ve Mısır bölgeleri düşünüldüğünde bilgiyi elinde tutan zümre olarak ulemanın toplumsal hayatta sahip olduğu nüfuz ümera ile ulema arasındaki ilişkileri önemli ölçüde etkilemiş, daha yoğun ve karmaşık ilişki biçimleri ortaya çıkarmıştır. Siyasi hayatta sahip oldukları otoritelerine toplumsal gücü de eklemlemek isteyen, her açıdan sorunsuz işleyen bir toplumsal hayat hedefinde olan siyasi zümreler özellikle ulemanın sahip olduğu gücün temerküz ettiği ailelerle daha yakın ilişki içerisine girmişlerdir.

Ulema ailesi mensuplarının bir mansıp elde edebilmek için öncelikle gerekli olan ilmî ehliyeti sağlamada daha avantajlı bir duruma sahip olduklarına şüphe yoktur. Sübkî ailesi mensuplarının daha küçük yaştan itibaren kendileri de birer âlim olan aile bireylerinin hima-

20 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/258.

21 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/263.

22 Şemseddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osman b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayât, ts.), 12/51.

23 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 12/70.

yesinde büyümeleri, önde gelen hocalara talebelik etme fırsatı yakalamaları, ilim tahsil süreçlerinin doğasında bulunan seyahat ve maişet gibi zorluklarla baş etmek zorunda kalmak gibi pek çok zorluğu kolaylıkla aşmaları bu durumun en önemli göstergeleridir. Nitekim Tâceddin es-Sübkî'nin daha on sekiz yaşında iken Şâfiî fıkhında fetva icazeti aldığı bilinmektedir.[24] Dolayısıyla Sübkî ailesi üyeleri getirilebilecekleri uygun mansıplar için ehliyet kriterini büyük ölçüde sağlamış bireyler olarak özel olarak yetiştirilmiş durumdaydılar ve mansıp fırsatları önlerinde belirdiğinde bunları daha kolay elde edebildiler.

Tâceddin es-Sübkî'nin Eşrefiyye Dârülhadisi'nde talebeliğe kabulü aslında mansıp edinmede ulema ailesi üyesi olmanın avantajlarının daha talebelik yıllarından başladığına işaret etmektedir. Takıyyüddin es-Sübkî'nin çocuklarının eğitimiyle titiz şekilde ilgilendiğine daha önce değinilmişti. O, Dımaşk kâdılkudâtlığı sırasında Eşrefiyye gibi dönemin en prestijli eğitim kurumlarından birinde talebe kontenjanında boşluk ortaya çıktığında buraya oğlu Tâceddin'i yerleştirmişti. Tâceddin ilmî gelişimi ve kabiliyetiyle erken yaşlardan itibaren temayüz etmiş bir kimseydi, ancak gerek görev yapan hocalarının ilmî yetkinliği gerekse sunduğu imkânlarıyla her talebenin bulunmak istediği yer olan Eşrefiyye'nin kapıları Tâceddin'e babasının konumu sayesinde çok daha kolay açılmıştı. O, böylece Eşrefiyye vakfının sunduğu imkânlar bir yana öncelikle babasının talebesi olmasını çok istediği Mizzî'nin en yakınındaki öğrencileri arasına girmiş ve onun talebesi olarak anılma imkânına kavuşmuştur.[25] Tâceddin'in Eşrefiyye'de talebe olarak başlayan kariyeri ilerleyen dönemde yine ailesinin de etkisiyle kurumun şeyhliğine kadar uzanmıştır. Tâceddin, çeşitli medreselerde ders verip erken yaştan itibaren babasının nâibliğini yürütmesi yanında kendisinden önce İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Şâme el-Makdisî, Nevevî, Mizzî ve İbn Kesîr gibi Memlük ilim hayatının en önemli isimleri arasında sayılabilecek âlimlerin üstlendiği Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhliği görevini babası Takıyyüddin'in Dımaşk kâdılkudâtlığı zamanında onun atamasıyla elde etmişti.[26]

24 Bilal Aybakan, "Sübkî, Tâceddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Kasım 2023).

25 Tâceddin'in anlattığına göre Mizzî'nin şeyhliğini üstlendiği Eşrefiyye Dârülhadisi'nde bir yer boşaldığında o sırada Dımaşk kâdılkudâtı olan babası Takıyyüddin bu yere Tâceddin'i yerleştirmişti. Tâceddin daha önce babasının çocuklarından bir kimseyi herhangi bir medreseye yerleştirdiğine şahit olunmadığından bu duruma çok şaşırır. Kendisi de daha önce ne bir dârülhadiste fıkıh okutmuş ne de babasından başka birine muîd olarak hizmet etmişti. Babasına neden böyle yaptığını sorduğunda babası Mizzî'nin yanında yetiştiğin bilinsin diye böyle yaptığını söylemiştir. Bu durum Mizzî'ye ulaştığında Mizzî, Tâceddin'in ileri seviye (ulya) talebeleri arasına kaydedilmesini kâtiplerinden ister. Fakat bu durum Takıyyüddin'in kulağına gider ve bu iş ciddiyetten çıktı diyerek Tâceddin'in henüz daha küçük bir genç olduğunu ve bu seviyeyi hak etmediğini belirtir, oğlunun isminin başlangıç (mübtediin) seviyesi öğrenciler arasına yazılmasını ister. Bu defa da Zehebî, Takıyyüddin'e oğlunun bu seviyenin üstünde bir ilmî birikime sahip olduğunu belirtmesi üzerine Tâceddin orta seviye öğrenciler (mutavassıtin) arasına yazdırılır (bk. Hüseyin, *el-Beytü's-Sübki*, 16).

26 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/233.

Mansıp sahibi olmanın ilmî çevrelerde giderek daha fazla önemsendiği ve yaygınlaştığı, ayrıca sundukları imkânlarla mansıpların ulema için birer çekim merkezine dönüştüğü bir dönemde Tâceddin es-Sübkî'nin erken sayılabilecek yaşta Eşrefiyye gibi önemli bir kurumun şeyhliğini üstlenmesi şahsi kariyeri için büyük bir adımdır. Bu dönemde mansıp sahibi olmak her şeyden önce âlimin ilmî birikimini aktararak ilmî hayata etki edeceği hazır öğrenciler edinmesi anlamına gelmekteydi. Birden fazla medresede mansıp sahibi olmak ise daha fazla öğrenciyi himaye etmek ya da onları himaye eden yapıyı kontrol etmek demekti. Bu açıdan önde gelen âlimlerin hemen hepsinin bir ya da birden fazla mansıp sahibi olduğu bir dönemde Tâceddin bu ayrıcalığa aile ilişkilerinin de etkisiyle çok hızlı bir şekilde erişmiştir. Aslında Tâceddin'in Dımaşk'ta babasının himayesinde geçirdiği zaman onun bütün ilmî kariyerini önemli ölçüde belirlemiştir. Takıyyüddin vefat etmeden önce Dımaşk kâdılkudâtlığını oğluna bırakmak istemiş, bu hususta yaptığı girişimlerle Tâceddin es-Sübkî daha babası hayattayken Memlük ulemasının getirilebileceği en prestijli mansıplardan biri olan bu göreve getirilmiştir.[27] Bütün bu anlatılanlar Tâceddin'in biraz da ailesinin etkisiyle talebelik yıllarında ve sonraki dönemde eriştiği önemli mansıplar onun Memlük ilim çevrelerinin en parlak isimlerinden biri olduğu gerçeğinin üstünü örtmemelidir. Bu durum ilmî ehliyet sahibi aile mensuplarının kariyerlerinin aile büyükleri tarafından titizlikle inşa edilmesiyle alakalıdır. Nitekim Tâceddin talebelikten hocalığa geçme arifesinde iken çok sevdiği hocası ve aynı zamanda Zâhiriyye Dârülhadisi şeyhi olan Zehebî vefat etmeden önce dârülhadisi kendisine bırakmak istediğinde buna engel olan yine babası Takıyyüddin'dir. Takıyyüddin oğlunun şeyhliği üstlenmesine engel olmasına gerekçe olarak Tâceddin'in yaşının küçüklüğünü, kendisinden daha ehil başka kimselerin bulunduğunu göstermiş, şayet bu görevi kabul ederse ulema tarafından eleştirilebileceğini öne sürmüştür.[28]

Memlük ilmî hayatında bir âlimin kontrol ettiği ilmî mansıpları çoğu zaman kendi çocuklarına devredebilmesi pratiği de ulema ailesi mensuplarının hızlı şekilde mansıp edinebilmelerinde etkili olmuştur. Bu durum belli mansıpların aile içerisinde tedavül etmesini, dahası bazı mansıplar üzerinde ailelerin sürekli kontrollerini de sağlamaktaydı. Mansıpların dağıtıcıları olarak ümera ve kâdılkudâtlar da ailelerin birtakım mansıplar üzerinde kurdukları otoritelerine saygı duymakta, bunu aile içinde intikal ettirebilmelerine müsaade etmekteydiler. Şüphesiz bunda âlimlerin kendi şahsi karizmalarının yanında yetkin bir âlim olarak yetiştirdikleri çocuklarının durumu da etkili olmaktaydı. Nitekim Sübkî ailesi üyeleri bu şekilde bazı mansıpları birkaç nesil ellerinde tutmayı başarmışlardır.

27 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 2/210, 218.

28 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 10/209.

Mesela Takıyyüddin es-Sübkî Dımaşk kâdılkudâtlığına atanınca aralarında Mısır'da sahip olduğu Mansûriyye ve Seyfiyye medreseleri ile İbn Tolun Camii ve el-Câmiʿü'z-Zâhirî'deki hadis şeyhlikleri gibi ilmî mansıplar oğlu Bahâeddin'e verilmiştir. Kardeşi Tâceddin babasıyla Dımaşk'a giderken Kahire'de kalan Bahâeddin babasının burada kontrol ettiği ilmî mansıpları uhdesine almış, bu mansıplar ilerleyen yıllarda da aile üyeleri içinde el değiştirmeye devam etmiştir.[29] Benzer şekilde hem Takıyyüddin es-Sübkî hem oğulları Bahâeddin ile Tâceddin es-Sübkî hem de Bahâeddin'in oğlu Takıyyüddin Muhammed es-Sübkî (ö. 764/1363) Kahire'deki İbn Tolun Camii'nde mîâd şeyhliği yapmıştır. Hatta Bahâeddin hem tefsir müderrisliğini hem mîâd şeyhliğini hem de hatipliğini üstlendiği İbn Tolun Camii'ndeki mansıplarını vefat etmeden önce kendi çocuklarına ve kardeşi Tâceddin es-Sübkî'nin çocuklarına vasiyet etmiş, bunun gerçekleşebilmesi için ümera nezdinde yoğun girişimlerde bulunmuştur.[30] Aile mensuplarının sahip oldukları mansıplar yine aile içerisinde tedavül etmekte, ehliyetini ispat etmiş adaylar mevcut olduğu sürece bu mansıplar aile içerisinde kalmaya devam etmekteydi. Hatta aile mensupları başka şehirlere gitmek zorunda kaldıklarında dahi ellerindeki mansıpları ailenin diğer fertlerine bırakmakta ya da mansıpları aralarında karşılıklı değiştirmekteydiler. Tâceddin es-Sübkî Dımaşk kâdılkudâtlığından ayrılmak zorunda kalıp yerine Kahire'deki ağabeyi Bahâeddin getirildiğinde Bahâeddin Kahire'deki mansıplarını Tâceddin'e bırakmış, bir yıl aradan sonra tekrar Kahire'ye döndüğünde ise kardeşine bıraktığı mansıplar tekrar kendisine iade edilmişti.[31]

Ailenin kurucusu Abdülkâfî, oğlu Takıyyüddin ve torunları Bahâeddin, Cemâleddin ve Tâceddin'le birlikte Sübkîler her nesilde daha fazla sayıda ve önemli mansıbı kontrol etmiş, böylece ailenin ilmî, toplumsal ve bürokratik gücü de her dönemde daha da artmıştır. Bu durum her neslin mansıpların bir âlime sunabileceği imkânları daha iyi idrak eden ailenin her dönemde daha fazla sayıda ve daha prestijli mansıpları elde etmeye çabalamasıyla ortaya çıkmış gibidir. Nitekim Abdülkâfî Kahire'ye geldiğinde kadı nâibliği ile küçük bir yerleşim yerinin kadılığını üstlenebilmişken oğlu Takıyyüddin birçok kurumda müderrisliğin yanında en üst düzey ilmî-bürokratik mansıplardan olan kâdılkudâtlık görevini, oğullarının her biri ise babalarından da fazla sayıda mansıbı ve yine kâdılkudâtlık görevlerini ellerinde bulundurmuşlardır. Ailenin mansıplarla ilişkisinde görülen yukarı yönlü hareket[32] aile bireylerinin ilmî hayattaki ilgilerinde ve bilgi hacimlerindeki genişlemede de kendisini göstermiştir. Özellikle Bahâeddin

29 İbn Tagriberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, 1/410.

30 Midilli, *İbn Tolun Camii (1296-1382)*, 132-133.

31 İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, 1/410.

32 Memlükler döneminde ulemanın ve ulema ailelerinin yukarı yönlü hareketi hakkında değerlendirmeler için bk. Irmeli Perho, "Climbing the Ladder: Social Mobility in the Mamluk Period", *Mamlūk Studies Review* 15 (2011), 19-35.

es-Sübkî, Ebû Hayyân el-Endelûsî ile olan yakın ilişkisiyle aile içinde babasının kendisi için çizdiği ilmî yönelimin ötesine geçerek Arap dili ve belagat gibi alanlarda uzmanlaşmıştır.[33]

Netice itibarıyla mansıp sahibi olmanın ilmî kariyerde önemli olmaya başladığı bir dönemde bir ulema ailesi olarak Sübkîler varlıklarını biraz da bu mansıplar üzerinden garanti altına almış görünmektedir. Mansıplar ailenin yeni âlim üyeler yetiştirebilmeleri için önemli bir motivasyon kaynağına dönüşmüş gibidir. Zira aile bireylerinin ellerinde tuttukları mansıplar ilmî hayatta olduğu kadar dünyevi birtakım getirileriyle de ailenin gelecek nesilleri için önemli kabul edilmekteydi. İlmî ehliyetlerini elde etmiş bireyler için olan bu mansıplar, aile bireyleri açısından aile içinden ilmî ehliyete sahip yeni fertlerin yetiştirilmesi için önemli bir teşvik unsuru olmuştur.

Sonuç

Memlükler dönemi ilmî-entelektüel hayatında önemi rol oynayan Sübkî ailesinin ilk üç nesli bir asrı aşkın varlığını devam ettirecek büyük bir ulema ailesinin doğuşunu sağlamıştır. Ailenin atası olarak kabul edilen Abdülkâfî Ali b. Temmâm'ın oğlu Takıyyüddin ve torunları Bahâeddin, Cemâleddin ve Tâceddin es-Sübkî müderrislik, şeyhlik gibi birçok ilmî mansıbın yanında hatiplik ve kâdılkudâtlık gibi Memlük döneminin önemli ilmî-bürokratik mansıplarını da kontrol etmişlerdir. Onların parlak kariyerlerinin oluşmasında şahsi kabiliyet ve gayretlerinin yanında bir ulema ailesi üyesi olmalarının da önemli etkisi olmuştur. Bu açıdan ulema ailesinin parçası olmalarının onlara özellikle iki alanda büyük avantajlar sağladığı söylenebilir; birincisi ilim tahsil sürecinde karşılaşılabilecek bütün zorlukları kolay bir biçimde aşabilme imkânı, ikincisi ilmî ve ilmî-bürokratik mansıpları daha kolay elde edebilme ve bunları aile içerisinde muhafaza edebilme fırsatı. Bunlardan ilki aileden her nesilde daha fazla sayıda bireyin ilim hayatına yönelmesini sağlarken, ikincisi ailenin her dönemde ilmî hayatta etkili isimler yetiştirmesinde önemli bir motivasyon kaynağı teşkil etmiştir.

Kaynakça / References

Aybakan, Bilal. "Sübkî, Tâceddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Kasım 2023. https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Subki-Taceddin#1

Aybakan, Bilal. "Sübkî, Takıyyüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Kasım 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/subki-takiyyuddin

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

33 Bahâeddin'in ilmî kariyeri boyunca kendisinden en çok istifade ettiği hocalarının başında kendisinden Arap dili, meânî ve belagat okuduğu Ebû Hayyân el-Endelüsî gelmektedir. Recep Cici, "Sübkî, Bahâeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mart 2024).

Cici, Recep. "Sübkî, Bahâeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Kasım 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/subki-bahaeddin

Hüseyin, Muhammed Sadık. *el-Beytü's-Sübkî*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısri, 1948.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dürerü›l-kamine fî a›yani›l-mieti›s-samine*. thk. Muhammed Seyyid Cadelhak. 5 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, ts.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tagriberdî. *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî*. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.

el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali. *Şerhu nuhbeti'I-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizar Temîm - Heysem Nizar Temîm. Beyrut: y.y., ts.

Midilli, Muhammet Enes. *Erken Memlük Döneminde Bir İlmî Müessese: İbn Tolun Camii (1296-1382)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Perho, Irmeli. "Climbing the Ladder: Social Mobility in the Mamluk Period". *Mamlūk Studies Review* 15 (2011), 19-35.

Sehâvî, Şemseddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osman b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayât, ts.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tanâhî- Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Tahhân, Ebû Hafs Mahmud b. Ahmed, *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. y.y., 2004.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *el-Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muhaddisîn*. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988.

BÖLÜM 5 / CHAPTER 5

İLİM KURUMLARININ KENARDA KALMIŞ VAZİFELİLERİ: MEMLÜK KUDÜS'ÜNDE ÖĞRENCİLER, DERVİŞLER VE MUÎDLER*

MARGINAL POSITIONS IN INSTITUTIONS OF LEARNING: STUDENTS, DARWISHES, AND REPETITORS IN MAMLUK JERUSALEM

Muhammet Enes MİDİLLİ[1]

[1]İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: enesmidilli@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.005

Öz

Vakıf gayesi açısından medrese ve hankah gibi ilim kurumlarındaki en önemli zümreler hiç şüphesiz öğrenciler (*fukaha*) ve dervişlerdir (*fukara*). Memlükler döneminde telif edilen tabakat eserlerinde medreselerin müderrislik veya sûfî kurumlarının şeyhlik mansıplarına tayin edilen âlimlere dair zengin kayıtlar bulunmakta, bazı kurumların müderrisleri ve şeyhleri sistemli bir şekilde tespit edilebilmektedir. Bununla birlikte bir âlimin ilim tahsil sürecinde hangi medresenin veya medreselerin kadrolu öğrencisi olduğuna dair kayıtlar son derece dağınık ve azdır. Bu durum büyük ölçüde medreselerde müderrisin verdiği dersi tekrar ettiren muîdler ve sûfî kurumlarındaki dervişler için de geçerlidir. Bu konuda İslam eğitim tarihi açısından dikkat çekici olan istisnai örneklerden bazıları Mücîrüddin el-Uleymî'nin (ö. 927/1521) *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* adlı Kudüs tarihinde yer almaktadır. Uleymî, eserinin önemli bir kısmını Kudüs ulemasının biyografilerine tahsis etmiş, burada Salâhiyye Medresesi'nin müderrislerinden ve Salâhiyye Hankahı'nın şeyhlerinden bahsetmiş, bunun da ötesinde özellikle 9./15. yüzyılda bu iki kurumda görev yapan öğrencileri, dervişleri ve muîdleri sistemli bir şekilde kayıt altına alıp bunların tahsil süreçlerini anlatmıştır. Kudüs'ü Haçlılardan geri alan Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından 6./12. yüzyılın sonlarında kurulan bu iki müessese, Memlükler dönemi boyunca Kudüs'ün ve hatta tüm Mısır-Şam bölgesinin en önemli ve muteber ilim kurumları arasında yer almaya devam etmiştir. Bu tebliğde Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'i üzerinden Salâhiyye Medresesi'nin muîdleri ve öğrencileri ile Salâhiyye Hankahı'nın dervişleri tespit edilecek, bunların biyografileri incelenerek tahsil süreçleri ve kariyerleri araştırma konusu edilecektir. Bu şekilde tabakat eserlerinde, dolayısıyla medrese ve ulema araştırmalarında büyük ölçüde kenarda kalmış olan muîdlerin, öğrencilerin ve dervişlerin ilmî serüvenleri ve ilim kurumlarıyla ilişkileri gündeme getirilecek ve tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medrese, Hankah, Fakih, Derviş, Muîd, Uleymî, Kudüs, Memlükler

Abstract

One of the most significant groups in the endowed institutions of learning such as madrasa and khanqāh are students (*fuqahā*) and darwishes (*fuqarā*). The biographical dictionaries (*tabaqāt*) compiled during the Mamluk period contain abundant records on the life stories of scholars who served as professors (*mudarris*) in madrasas or as Sufi leaders (*shaykhs*) in Sufi institutions. Thanks to these records, the careers of professors and shaykhs in certain institutions can be traced systematically. However, records on educational career of students are scarce and usually scattered in a wide range of sources. This is almost the same for the repetitors (*muʿīds*) in madrasas, who repeated the lessons taught by the mudarris, as well as for the darwishes in Sufi institutions. In this respect, Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī's (d. 927/1521) work on the history of Jerusalem, *al-Uns al-jalīl bi-tārīkh al-Quds wa-l-Khalīl*, comprises some of the rare and noteworthy examples. Al-ʿUlaymī devotes a significant part of his book to the biographies (*tabaqāt*) of Jerusalemite scholars, including the mudarrises of al-Ṣalāḥiyya Madrasa and the shaykhs of al-Ṣalāḥiyya Khanqāh. He systematically records the advanced students, darwishes, and muʿīds employed in these two institutions in the course of 9th/15th century, and narrates their educational and professional activities. Established by Saladin in the late 6th/12th century after taking Jerusalem from the Crusaders, these two institutions maintained their status as the most prominent and prestigious institutions not only in Jerusalem but also in the entire Syro-Egyptian lands throughout the Mamluk period. This paper attempts to identify the muʿīds and students of al-Ṣalāḥiyya Madrasa alongside the darwishes of al-Ṣalāḥiyya Khanqāh, and scrutinizes their biographies in order to shed light on their educational processes and professional careers. In this way, the scholarly trajectories of muʿīds, students, and darwishes as well as their relations with the institutions of learning –a topic largely neglected both in the biographical dictionaries (*tabaqāt*) and in the modern scholarship on the history of madrasa and ulama– will be handled and discussed.

Keywords: Madrasa, Khanqāh, Fuqahā, Sufi, Muʿīd, Al-ʿUlaymī, Jerusalem, Mamluks

Giriş*

Memlükler döneminde telif edilen tabakat ve terâcim eserlerinde âlimlerin kimlikleri, tahsil süreçleri, hocaları, talebeleri, telif ettikleri eserler ve meslekî kariyerlerine dair ayrıntılı tasvirler bulunmaktadır. Yine bu dönemde âlimlerin bilhassa müderrislik ve kadılık mansıplarına tayinleri sistemli denebilecek düzeyde kayıt altına alınmıştır. Ayrıca gerek Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *Hıtat*'ı, İbn Şeddâd'ın (ö. 684/1285) *el-A'lâkü'l-hatîre*'si ve Nuaymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris*'i gibi doğrudan ilim kurumlarının tarihine odaklanan eserler gerekse günümüze ulaşan vakfiyeler, söz konusu dönemde Kahire, Dımaşk ve Halep gibi şehirlerin vakıflarla desteklenen ilim kurumlarıyla donatıldığını ve bu kurumların sadece müderrislik yapan âlimlere değil çok sayıda öğrenciye de tahsisat sunduğunu göstermektedir. Ancak çocukluk çağından itibaren âlimlerin tahsil süreçleri, okudukları metinler ve hocaları hakkında ayrıntılı kayıtlar ihtiva eden tabakat ve terâcim eserleri,[1] ilim taliplerinin eğitim süreçlerinde hangi kurumlarda öğrenci olarak bulundukları konusunda büyük ölçüde sessiz kalmaktadırlar.

Bu durum eğitim kurumları ve ulema tarihi sahasında yapılan araştırmalara da yansımış ve âlimlerin müderrislik ve kadılık kadrolarındaki kariyerleri ciddi araştırmalara[2] konu olurken biyografi kaynaklarının öğrenciler konusundaki sessizliği hem eğitim kurumlarının hem de ilmî faaliyetin en önemli aktörlerinden olan öğrenciler hakkındaki araştırmaların sınırlı kalmasına yol açmıştır.[3] Aynı durumun sûfîlere tahsis edilen kurumlardaki dervişler ve yine

* Bu çalışmayı, 2019 yılında "Memlükler Döneminde İslâmî İlimler" başlıklı çalıştayı (Bu çalıştayın sonuçları 2020 yılında İslam Tetkikleri Enstitüsünün çıkardığı İslam Tetkikleri Dergisi'nin 10/1 numaralı sayısında yayımlanmıştır), ardından 2021 yılında "Memlükler Döneminde İlim Geleneği-I: XIII.-XIV. Yüzyıllar" başlıklı sempozyumu (Bu sempozyumun basılan tebliğleri için bk. Halil İbrahim Hançabay vd. (ed.), Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar) [İstanbul: İstanbul University Press, 2023]) ve 2023 yılında bu araştırmanın da ilk versiyonunun tebliğ olarak sunulduğu "Memlükler Dönemi Sempozyumu-II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar" başlıklı toplantıyı tertip ederek Türkiye'de Memlükler dönemi ilim tarihi üzerine araştırmaların gelişmesine ve kurumsallaşmasına önemli katkıları olan İslam Tetkikleri Enstitüsü Müdürü merhum Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'a ithaf ediyorum.

1 Bu bilgilerden yola çıkarak çocukluk çağında tahsil sürecini ve alınan icazetleri inceleyen bir çalışma için bk. Garrett Davidson, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission Across a Thousand Years* (Leiden: Brill, 2020), 108-202.

2 Memlükler döneminde âlimlerin meslekî kariyerlerini ve mansıplarla ilişkisini ele alan bazı önemli çalışmalar için bk. Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981); Joseph H. Escovitz, *The Office of Qâḍî Al-quḍât in Cairo Under the Baḥrî Mamlûks* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984); Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

3 George Makdisi ve Hatim Mahamid'in tabakat kayıtları ve fetva derlemelerinden yola çıkarak öğrencilik ve öğrenciliğin aşamalarına (*mübtedî*, *mütevassıt*, *müntehî*) değinen çalışmaları için bk. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 257-262; Hatim Mahamid, "Curricula and educational process in Mamluk Madrasas", *Education Research Journal* 1/7 (2011), 145-146. Ancak bu çalışmalarda öğrencilerin kimliği ve

eğitim kurumlarındaki muîdler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada Mücîrüddin el-Uleymî'nin Memlüklerin hâkimiyetinin sonlarına doğru Kudüs'ün tarihi ve şehirdeki ulemanın biyografilerine dair kaleme aldığı *el-Ünsü'l-celîl fî târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* adlı eseri[4] önem arz etmektedir. Zira Uleymî eserinde sadece müderrislik ve kadılık görevlerini üstlenen âlimlerin değil öğrencilerin, dervişlerin ve muîdlerin biyografilerine de yer vermiştir.

Bu tebliğ, Uleymî'nin eseri üzerinden Memlük hâkimiyetindeki Kudüs'te bilhassa 9./15. yüzyılda şehrin en muteber ilim kurumlarından olan Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı'nda görev yapan öğrencilere, dervişlere ve muîdlere odaklanmakta ve bu zümrelerin tahsil süreçlerini ve kariyerlerini incelemeyi hedeflemektedir. Çalışmada önce Memlükler döneminde öğrenci, derviş ve muîdi ifade etmek üzere kullanılan terimler ve bunların eğitim kurumlarının vakfiyelerinde tanımlanan vazifeleri ele alınacak, ardından bu üç zümre hakkında bilgi veren kaynaklar ve özellikle Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'inden söz edilecektir. Akabinde öğrencileri, dervişleri ve muîdleri hakkında bilgi edinebildiğimiz Kudüs'teki Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı hakkında bilgi verilecek ve bu kurumlarda bahsi geçen üç vazifeyi üstlenen âlimlerin kimlikleri, tahsil süreçleri, mansıpları ve eğitim süreçlerinde ne tür roller oynadıkları tartışılacaktır.

Tanımlar

Memlükler döneminde medresede tahsisat alan ve mansıp sahibi olan öğrencileri ifade etmek üzere çoğunlukla *tâlib* (çoğ. *talebe*) ve *fakih* (çoğ. *fukaha*) terimi kullanılmaktadır.[5] Öğrencilerden beklenen, vakfiyede belirlenen gün ve saatlerde dersleri takip etmek ve ilmî seviyeleri el verdiği ölçüde dersi anlamaya çalışmaktır. Gerek vakfiyeler gerekse tabakat ve fetva eserlerinde öğrenciler arasında bir hiyerarşi (*merâtib*) öngörülmüş, öğrencilerin bir kısmının başlangıç (*mübtedî*), bir kısmının orta (*mütevassıt*) ve bir kısmının ileri seviyede

hangi eğitim kurumlarında öğrencilik kadrosunu işgal ettikleri üzerinde durulmamış, bir başka deyişle belirli öğrencilerin eğitim hayatından ziyade teorik olarak eğitimde öğrencilik aşamasından söz edilmiştir.

4 Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tebbâne - Mahmûd Avde el-Keâbine (Amman: Mektebetü Dandis, 1999).

5 Mesela Memlükler döneminden günümüze ulaşan Kahire'deki İbn Tolun Camii'nin, Sargatmışiyye Medresesi'nin ve Sultan Hasan Camii'nin vakfiyelerinde öğrenciler için *tâlib* (çoğ. *talebe*) terimi kullanılmıştır. bk. *Vakfiyyetü Hüsameddîn Laçîn (21 Rebîülâhir 697)*, Dârul-Vesâiki'l-Kavmiyye, Mecmûatü'l-Mahkemeti'ş-Şerʿiyye, nr. 3/17, 18. Benzer örnekler için bk. Abdüllatif İbrahim Ali, "Nassâni cedîdâni min vesîkati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)", *Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb* 28 (1966), 194; Muhammed Muhammed Emîn, "Mesârifu Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn", *Tezkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriiyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 3/395. Kudüs'teki Tenkiziyye Medresesi'nin vakfiyesinde ise öğrencileri ifade etmek üzere *fakih* ve *mütefakkih* terimleri kullanılmıştır. bk. Kâmil Cemîl el-Aselî, *Vesâik Makdisiyye Târihiyye* (Amman: Matbaatü't-Tevfîk - Müessesetü Abdülhamid Şuman, 1983), 1/113.

(*müntehî*) bulunduğu ifade edilmiştir.[6] Müderrisin de öğrencilere seviyelerine uygun olacak şekilde eğitim ve tahsisat vermesi şart koşulmuştur.

Tâceddin es-Sübkî 8./14. yüzyılda Mısır ve Şam bölgesindeki meslekleri ve bu meslekleri üstlenenlerin yerine getirmesi gereken vazifeleri ele aldığı *Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-nikam* adlı eserinde öğrencilere de müstakil başlıklar ayırmıştır. Eserinin "medrese öğrencileri" (*fukahâ'ü'l-medrese*) isimli bahsinde öğrencilerin anlayışları nispetinde (*ʿalâ kadri ifhâmihim*) dersi anlamaya çalışmaları ve meşru bir mazeretleri olmadığı sürece dersleri sürekli bir şekilde takip etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.[7] İleri seviyedeki öğrenciler (*müntehî*) için ayrı bir fasıl açmış, bunların kendilerinden daha alt seviyedeki öğrencilerden (*mübtedî ve mütevassıt*lar) farklı olarak dersi dinlemenin ötesinde araştırma (*bahs*) ve münazara faaliyetinde bulunmaları gerektiğini vurgulamıştır.[8]

Memlükler döneminde medreselerde ve vakıfla desteklenen diğer eğitim kurumlarında tahsisat alan mansıp sahiplerinden biri de muîdlerdir. Vakfiyelerde muîdin vazifesi, müderrisin verdiği dersi ve açıklamaları dikkatli bir şekilde dinlemek, öğrencilerin dersi anlamalarını sağlamak ve onların faydasına olacak şekilde dersi tekrar ettirmek olarak ifade edilmiştir. Bir başka ifadeyle muîdlerden beklenen dersten önce ve sonra müderrisin anlattığı konuda müphem kalan zor meseleleri öğrencilere izah etmek ve faydalarına olacak şekilde dersi onlara tekrar ettirmektedir.[9] Tâceddin es-Sübkî *Muʿîdü'n-niʿam*'da muîdlik mesleğinden söz ederken muîdin dersi dinlemenin ötesinde bir sorumluluğunun olduğuna işaret etmektedir. Buna göre muîd *iʿâde* fiilinin gerektirdiği üzere öğrencilere dersi tekrar ettirmeli ve onların dersi anlamalarını sağlamalıdır. Bunu yapmadığı takdirde onun dersteki öğrenciden (*fakîh*) bir farkı kalmayacaktır.[10]

Diğer taraftan sûfî kurumlarında ve bilhassa hankahlarda bir şeyhin nezaretinde ibadet ve zikirle meşgul olan ve bu kurumlardan tahsisat alan dervişleri ifade etmek için kaynaklarda ve

6 Örneğin Kudüs'te 729/1328-1329 kurulan Tenkiziyye Medresesi'nin vakfiyesinde vakıftan tahsisat alacak on beş öğrencinin beşinin *mübtedî*, beşinin *mütevassıt* ve beşinin *müntehî* seviyesinde olması şart koşulmuştur. bk. Aselî, *Vesâik Makdisiyye*, 1/113. Sirâceddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) de bir fetvasında öğrenciler arasındaki hiyerarşiden söz etmiş ve *mübtedî*, *mütevassıt* ve *müntehî* arasındaki derece farkına işaret etmiştir. bk. Sirâceddin Ebû Hafs Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Fetâve'l-Bulkînî*, thk. Abdurrahman Fehmi ez-Zevâvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2014), 977.

7 Tâceddin es-Sübkî, *Muʿîdü'n-Niʿam: Makam ve Meslek Ahlâkı*, çev. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 202.

8 Sübkî, *Muʿîdü'n-Niʿam*, 202.

9 Kahire'deki Sargatmışiyye Medresesi'nde Hanefî fıkhı dersi için görevlendirilen üç muîdin müderristen önce veya sonra (*yahduru kable'l-müderris ev yete'ahharu ba'dehû*) öğrencilerle bir araya gelmesi, anlamakta zorluk çektikleri meseleleri (*mâ yüşkilü 'aleyhim*) onlara açıklaması ve onları çalışmaya teşvik etmesi (*yehussuhüm ale'l-iştigâl*) şart koşulmuştur. bk. Ali, "Nassâni cedîdâni min vesîkati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)", 194-195.

10 Sübkî, *Muʿîdü'n-Niʿam*, 200-201.

vakfiyelerde *fakîr* (çoğ. *fukara*) veya sûfî (çoğ. *es-sûfiyye*) terimleri kullanılmıştır.[11] Çoğunlukla sabah namazı veya ikindi namazı gibi farz namazlardan sonra tertip edilmesi talep edilen bu meclislerde şeyhin nezaretinde Kur'ân'dan bir sure (bazı örneklerde Bakara suresinin 255. ayeti olan Âyetü'l-Kürsî, İhlas, Fatiha, Felak ve Nas sureleri) okunuyor, ardından tevbe, istiğfar, teşbih, hamd ve salavat içeren çeşitli virdler okunuyor ve zikirler çekiliyordu. Tıpkı medreselerde öğrencilerden derslere düzenli katılım beklendiği gibi hankah vakfiyelerinde de sûfîlerin şeyhlerinin gözetiminde *huzûr* (veya *vazîfetü't-tasavvuf*) adı verilen zikir meclislerine düzenli bir şekilde devam etmeleri şart koşulmuştur.[12]

Modern araştırmalardaki yaygın kabule göre öğrenciler Kur'ân, hadis ve dil ilimlerine dair temel bir eğitim aldıktan ve giriş düzeyindeki bazı muhtasar metinleri ezberledikten sonra medreseye dâhil oluyor ve buradaki eğitimlerini tamamladıktan sonra aldıkları ders ve fetva verme icazetiyle (*icâze li'l-fütyâ ve't-tedrîs*) birlikte müderrislik ve kadılık mansıplarına yöneliyorlardı.[13] Muîdler ise ileri seviye öğrenciler (*müntehî*) arasından seçiliyor ve müderrise yardımcı oluyorlardı.[14] Dervişlerse hankahta zikir ve ibadetle meşgullerdi. Ancak bu tebliğin konusu olan muîdler, öğrenciler ve dervişlerin Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'inde yer alan biyografileri yakından incelendiğinde modern çalışmalardaki bu genel kabulü yeniden değerlendirmeyi gerektirecek bazı örnekler olduğu görülmektedir.

Kaynaklar ve Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'i

Memlükler döneminde telif edilen tabakat ve terâcim eserleri, âlimlerin tahsil süreçleri, okudukları metinler, hocaları, icazetleri ve gerek eğitim kurumlarında gerekse adli sahada atandıkları kadrolar hakkında zengin bilgiler ihtiva ederken onların öğrencilik süreçlerinde hangi eğitim kurumlarında öğrencilik yaptıkları, bir başka deyişle tahsil sürecinde hangi kurumlarda öğrenci kadrosunda bulundukları hususunda büyük ölçüde sessiz kalmaktadır.

Diğer taraftan tabakat ve tarih eserlerinde veya fetva derlemelerinde eğitim kurumlarındaki öğrencilerin zikredildiği az sayıdaki kayıtta öğrencilerin kimlikleri ve tahsil süreçleri hakkında bilgi yer almamakta, öğrenciler ve sûfîler nadiren, mesela şikâyetleri bir dava ko-

11 Kahire'deki Moğultay el-Cemâlî Hankahı'nın vakfiyesinde *fakîr* (çoğ. *fukara*) teriminin kullanımı için bk. Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988), 168, 170, 172. Tâceddin es-Sübkî'de *Mu'îdü'n-ni'am*'da hankahtaki sûfîlere müstakil bir başlık ayırmış ve onları "fukarâ'ü'l-havânik" şeklinde isimlendirmiştir. bk. Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 230-231.

12 Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution*, 53-58; Hediye Sümeyra Korkmaz, "Memlük Hankâhlarında İlmî Faaliyetler: Saîdü's-Süedâ Örneği", *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*, ed. Halil İbrahim Hançabay vd. (İstanbul: İstanbul University Press, 2023), 434.

13 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 182, 198, 229, 391-393; Devin J. Stewart, "Memlük Mısır'ı ve Suriye'sinde Fıkıh Doktorası", çev. Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*, ed. Joseph E. Lowry vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 54-60.

14 Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 284-286.

nusu hâline geldiğinde, gündeme gelmektedirler. Yani bir grup öğrencinin tahsisatlarındaki kesinti sebebiyle medresenin nâzırından veya müderrisinden şikâyetleri kaynaklara yansıyabilmektedir. Örneğin Kahire'nin Şâfiî kâdılkudâtı Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333), şehrin önemli ilim kurumlarından biri olan İbn Tolun Camii'nin vakıf gelirlerinin azalmasını gerekçe göstererek camideki sûfîlerin, kârilerin ve mektep öğrencilerinin tahsisatını kestiğinde bu konudaki şikâyetler dönemin sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a (fasılalarla birlikte saltanat dönemi 1293-1341) kadar ulaşmış, sultan önde gelen emîrlerinden birini cami vakfını teftiş etmekle görevlendirilmiş ve bu olay kaynaklara yansımıştır.[15] Bir başka örnekte 721/1321 yılında Amr b. Âs Camii'nde Şâfiî fıkhının tedrisi için vakfedilen İmam Şâfiî Zâviyesi'nin öğrencileri zikredilmeyen bir sebeple müderrisleri Şihâbeddin el-Ensârî'den şikâyetçi olmuşlar, bu müderris görevden alınarak yerine Bedreddin İbn Cemâa tayin edilmiş ve Makrîzî (ö. 845/1442) bu hadiseyi tarih eseri *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*'a dâhil etmiştir.[16] Ancak görülebileceği üzere her iki örnekte de öğrencilerin ve sûfîlerin kimliği ve tahsil süreçleri belli değildir.

Bu konuda bazı meşhur âlimlere ait müstakil biyografi veya otobiyografilerin ayrı bir yerde durduğu söylenebilir. Âlimlerin hangi eğitim kurumlarında kadrolu öğrenci olarak bulunduklarına dair nadir denilebilecek bazı kayıtlara bu tür eserlerde rastlanabilmektedir. Mesela Nevevî'nin (ö. 676/1277) yakın öğrencilerinden İbnü'l-Attâr (ö. 724/1324) hocası için kaleme aldığı *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn* isimli müstakil biyografide Nevevî'nin 649/1251-1252 yılında on dokuz yaşında babasıyla birlikte Dımaşk'a geldiğini, burada Emeviyye Camii'nin doğusundaki Revâhiyye Medresesi'ne öğrenci olarak yerleştirildiğini ve medreseden tahsisat (*cirâye*) aldığını ifade etmektedir. Nevevî, Revâhiyye Medresesi'ndeki ilk iki yılında (649-650) çok yoğun bir tahsil sürecinden geçmiş, kendi ifadesiyle "yanını yere koymadan", yani uykusuz kalarak gece gündüz çalışmıştır. Bu süreçte Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarından Ebû İshak eş-Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh*'i ile *el-Mühezzeb*'in bir kısmını ezberlemiştir.[17] İbnü'l-Attâr'ın kaleme aldığı müstakil biyografi sayesinde Nevevî'nin Revâhiyye Medresesi'ndeki öğrencilik dönemi hakkında bazı bilgiler edinilebilmektedir.

Benzer bir durum Şemseddin es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) hocası İbn Hacer el-Askalânî

15 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hakk (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966-1968), 1/198-199.

16 Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr (Kahire: Matbaatu Dârilkütüb, 1934-1973), 2(1)/233.

17 Alâaddin Ali b. İbrahim İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fî tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Amman: ed-Dârü'l-Eseriyye, 2007), 45-46. Nevevî'nin entelektüel biyografisi, öğrencilik dönemi ve İbnü'l-Attâr'ın bu döneme dair kayıtlarının değerlendirildiği bir çalışma için bk. Nail Okuyucu, "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 29-181.

(ö. 852/1449) için kaleme aldığı *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhilislâm İbn Hacer* adlı müstakil biyografide de görülebilir. Sehâvî, hocasının tahsil sürecinden bahsettikten sonra müstakil bir başlık altında tayin edildiği mansıpları anlatmaya başlar. Bu mansıpların ilki Fustat'ta Amr b. Âs Camii'nde bulunan ve Şâfiî fıkhının eğitimine tahsis edilen Haşşâbiyye Zâviyesi'nde (meşhur ismiyle İmam Şâfiî Zâviyesi) öğrenciliktir.[18] Sehâvî, otobiyografisini kaleme aldığı *İrşâdü'l-gâvî bel is'âdü't-tâlib ve'r-râvî li'l-i'lâm bi-tercemeti's-Sehâvî* adlı eserinde ise bu defa kendisinin görev yaptığı ilmî mansıplar hakkında bir fasıl açmış ve burada Kahire'deki Kalavun Bîmâristânı'nda bulunan tefsir dersine, Mağribli bir öğrencinin vefatından sonra onun yerine tayin edildiğini, ayrıca babasının vefatından sonra yukarıda zikredilen Haşşâbiyye Zâviyesi'ne öğrenci olarak atandığını kaydetmiştir.[19]

Daha önce de ifade edildiği üzere müstakil biyografi ve otobiyografilerin dışındaki zengin tarih ve tabakat literatürüne geçildiğinde ise bu tür kayıtlara rastlamak daha da zorlaşmaktadır. Ancak Mücîrüddin el-Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'de Kudüs'teki Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı'nda görev yapan öğrenciler, dervişler ve muîdler hakkında tuttuğu düzenli kayıtlar eseri bu zümrelerin tarihi için önemli bir kaynak hâline getirmektedir. Memlükler döneminde Kahire, Dımaşk ve Halep gibi önemli siyasi ve iktisadi merkezlere odaklanan çok sayıda tarih ve tabakat eseri telif edilmiştir. Ancak Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'i telif etmiş olması, Kudüs'ü merkeze alan bir yerel tarih ve tabakat kaynağının elimizde olmasını sağlamıştır. Kitabın 9./15. yüzyılın ikinci yarısı ile 10./16. yüzyılın başlarında Kudüs'te yaşamış bir âlim, kadı ve müellifin elinden çıkmış olması önemlidir. Bu sebeple kitap, Kudüs'ün ilmî çevresine dair içeriden bir bakış açısı sunmaktadır. Bu sayede dönemin diğer kaynakları, özellikle de Kahire'de ve diğer şehirlerde telif edilen tarih ve tabakat eserleri üzerinden tespit edilemeyen bazı bilgilere *el-Ünsü'l-celîl* üzerinden ulaşılabilmektedir.[20] Böylece tarih ve tabakat eserlerinde kenarda kalmış görünen öğrencilere, dervişlere ve muîdlere dair bilgilerin tespit edilebilmesi mümkün olmaktadır.

18 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Bâcis Abdülmecîd (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 2/588.

19 Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî bel is'âdü't-tâlib ve'r-râvî li'l-i'lâm bi-tercemeti's-Sehâvî*, thk. Saʿd b. Fechân ed-Devserî (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2014), 552.

20 Uleymî'nin eserinin Memlükler döneminde Kudüs'ün ve bilhassa Kudüs'teki ilmî çevrenin tarihi için kaynaklık değeri hakkında bk. Donald P. Little, "Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century", *Journal of the American Oriental Society* 115/2 (1995), 237-247; Muhammet Enes Midilli, *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 5-14. Bu noktada Sehâvî'nin *ed-Dav'ü'l-lâmi'*inin ayrı bir yerde durduğuna işaret etmek gerekir. bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.). Ancak Sehâvî, Kudüs'te öğrencilik, dervişlik ve muîdlik yapan bazı isimlerin ayrıntılı biyografilerine yer verse de bunların Kudüs'teki vazifelerini her örnekte sistemli bir şekilde kaydetmemiştir.

Uleymî 860/1455 yılında Kudüs'te doğmuş ve 928/1521 yılında yine burada vefat etmiştir. Eserinin biyografi bölümünde kendisinin, babasının ve hocalarının yaşadığı 9./15. yüzyıldaki âlimlere yer vermiştir. Bahsi geçen öğrenci, derviş ve muîdler hakkındaki bilgiler de bu zaman dilimine aittir.

Tablo 1. Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'inin Tabakat Kısmının Planı ve Tertibi
1. Şâfiî âlimler 1.1. Salâhiyye Medresesi'nin müderrisleri 1.2. Şâfiî kadıları 1.3. Mescid-i Aksâ hatipleri 1.4. Diğer Şâfiî âlimler 2. Hanefî âlimler 3. Mâlikî âlimler 4. Hanbelî âlimler

Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'i Kudüs'ü merkeze alarak tarih, fezâil, hıtat ve tabakat türlerini bir araya getiren ansiklopedik bir metindir.[21] Yukarıda da görülebileceği üzere eserin tabakat kısmında âlimlerin biyografileri mezhebî aidiyetlerine göre tasnif edildikten sonra Şâfiî ulema kendi içerisinde bir alt tasnife tabi tutulmuştur. Uleymî'nin Şâfiî âlimlerin biyografilerine ve kitabın tabakat kısmına Salâhiyye Medresesi'nin müderrisleriyle başlaması bu kurumun şehirdeki itibarına ve ilim çevresindeki kıymetine işaret etmektedir. Tabakat kısmında biyografileri verilen öğrenciler ve muîdler bu medresede, dervişler ise aynı vâkıfa ait bir diğer meşhur eğitim kurumu olan Salâhiyye Hankahı'nda görev yapmışlardır.

Memlük Kudüs'ünde Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı

Memlükler döneminde Kudüs siyasi-askerî, idari ve iktisadi durumu ve nüfusu bakımdan Şam bölgesindeki küçük şehirlerden biri olmakla birlikte Mescid-i Aksâ gibi dinî ve tarihî öneme sahip mukaddes bir mekâna ev sahipliği yapması sebebiyle gerek Memlükler gerekse dönemin diğer devletlerine mensup hamiler tarafından güçlü bir şekilde himaye edilmiştir. Siyasi güç sahipleri Kudüs'te çok sayıda medrese ve ilim kurumu inşa ettirerek zamanla şehirde önemli bir ilmî çevrenin teşekkül etmesinin yolunu açmışlardır. Bu dönemde Kudüs'te doğan veya şehre sonradan gelen âlimler, dinî ve tarihî önemini iyi bildikleri bu şehirde hareketli bir ilmî çevre, zengin vakıflarla desteklenen ilim kurumları ve atanabilecekleri mansıplar bulmuşlar, bu şekilde Kudüs'te istikrarlı bir ilmî çevre teşekkül etmiş ve şehir zaman içinde Mısır-Şam bölgesindeki birkaç önemli ilim merkezinden biri hâline gelmiştir.

Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı ise aslında Kudüs Haçlılardan geri alındıktan sonra 6./12. yüzyılın sonlarında Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından kurulmuştur. Ancak bu iki

21 Midilli, *Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 10.

kurum Memlükler dönemi boyunca şehirdeki en muteber ve meşhur ilim kurumları arasında yer almaya devam etmiştir. Zira Memlükler döneminde bu kurumların bakımı ve imarıyla yakından ilgilenilmiş, vakıflarına gelir getiren yeni mülkler tahsis edilmiş ve yeni mimari birimler eklenmiştir.[22] Ayrıca başta Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'i olmak üzere dönemin tarih ve tabakat literatüründe müderrislik ve şeyhlik kadrolarına yapılan tayinler hakkında düzenli kayıtlar tutulmuş olması da bu kurumların ulema arasındaki itibarına işaret etmektedir.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Kudüs'ü Haçlılardan geri aldıktan sonra 588 /1192 yılında Mescid-i Aksâ'nın kuzeyinde Bâbülesbât civarında yer alan Santa Ana Kilisesi'ni medreseye dönüştürerek buraya zengin vakıflar tahsis etmiş ve kendi adına nisbetle Salâhiyye diye anılan bu medreseyi Şâfiî mezhebine mensup fakihler ve öğrenciler için vakfetmiştir. Medresenin vakfiyesinde öğrencilerle ilgili şartlara bakılacak olursa burada müderrisin aynı zamanda nâzır olarak atandığı ve öğrencileri belirleme yetkisinin müderrise verildiği görülmektedir. Vakfiyede öğrenci sayısı sınırlandırılmamış, vakıf gelirlerinin durumuna göre sayıyı arttırıp eksiltme yetkisi nâzıra verilmiştir. Ayrıca medresede öğrencilere iaşe ve ibate imkânı da sunulmuştur. Vakfiyeye göre medresedeki ders sabah vakti bir miktar Kur'ân tilavetiyle başlayacak, ardından vâkıfa dua edilecek, akabinde müderris Şâfiî fıkhına, hilâfa, usûl-i fıkha ve şerʿî ilimlerden dilediğine dair bir ders yapacaktır. Dersin akabinde muîdler kendilerine düşen bir grup öğrenciyle birlikte derste işlenen hususları tekrar ettirecekler ve öğrencilerin zihninde müphem kalan hususlar varsa bu konuda onlara yardımcı olacaklardır. Öğrenciler ikindi namazından sonra sabah yapılan dersi tekrar edecek ve bu sırada müderris de onlara nezaret edecektir.[23]

Uleymî, Salâhiyye Medresesi'ndeki müderrislik makamının İslam beldelerindeki en önemli mansıplardan biri (*mine'l-vezâ'ifi's-seniyye bi-memleketi'l-İslâm*) olduğunu belirt-

22 Salâhiyye Hankahı'nın üst katında, kıble yönünde mescid olarak kullanıldığı anlaşılan kısımda bulunan mihrabın üzerindeki kitabeye göre bu mihrap Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminde inşa edilmiştir. bk. Kâmil Cemîl el-Aselî, *Meʿâhidü'l-ilm fî Beytilmakdis* (Amman: Cemʿiyyetü Ummâli'l-Metâbii't-Teâvüniyye, 1981), 334. Ayrıca 8./14. yüzyılda hankahın şeyhlerinden olan Şerefüddin İsâ İbn Gânim el-Makdisî (ö. 797/1395) Kudüs surlarının dışında bulunan, hankaha gelir getirmek üzere vakfedilen ve atıl hâle geldiği için vakfa bir faydası kalmayan tarım arazisini uzun süreli kiralayarak tekrar ekilebilir hâle gelmesini sağlamış ve vakıf gelirlerini arttırmıştır. bk. Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/214-215. Uleymî'nin aktardığına göre Salâhiyye'nin bir diğer şeyhi Burhâneddin İbrahim İbn Gânim el-Makdisî de (ö. 839/1436) hankahta imar faaliyetleri yürütmüş, yeni bir minare eklemiş, içeriye bir dergâh yaptırmış, bu dergâh için bir eyvan ve mihrap inşa ettirmiştir. bk. Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/272.

23 Salâhiyye Medresesi'nin tarihi ve vakfiyesi için bk. Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Fetâva's-Sübkî* (Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.), 2/126-127; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 1/485, 2/88, 176-201, 238; Aselî, *Meʿâhidü'l-ilm fî Beytilmakdis*, 54-95; Abdülcelîl Hasen Abdülmehdî, *el-Medâris fî Beytilmakdis fi'l-asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî* (Amman: Mektebetü'l-Aksâ, 1981), 1/181-335; Midilli, *Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 329.

miş,[24] daha önce de ifade edildiği üzere *el-Ünsü'l-celîl*'in tabakat bölümüne Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin biyografileriyle başlayıp burada Şâfiî kadılarından bile önce Salâhiyye Medresesi'nin müderrislerine yer vermiştir. Kurulduğu dönemden 9./15. asrın sonuna kadar medresenin müderrislerini sistemli bir şekilde kayıt altına almıştır.[25] Yine bu yüzyıla ait anlatılarda medresenin müderrisinin Kahire'den sultan tarafından tayin edildiği, müderris için Mescid-i Aksâ'da bir göreve başlama merasimi düzenlendiği, bu sırada sultan tarafından gönderilen tayin belgesinin (*et-tevkî'u'ş-şerîf*) okunduğu ve müderrisin, sultanın gönderdiği hilʿati giydiği görülmektedir.[26] Bu kayıtlar medresenin Memlükler döneminde sadece Kudüs için değil bütün Mısır-Şam bölgesi için önemli eğitim kurumlarından biri olduğunu ve Memlük sultanının medreseyle doğrudan ilgilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Uleymî'nin Salâhiyye'nin sadece müderrislerini değil öğrencilerini ve muîdlerini de düzenli bir şekilde kayıt altına alması medresenin bu muteber konumuyla yakından ilişkili olmalıdır.

Salâhiyye Hankahı'na gelince bu kurum da fethin akabinde Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından vakfedilmişti. Mescid-i Aksâ'nın kuzeybatı yönünde Kumâme Kilisesi'nin yakınında bulunan ve Haçlılar döneminde Latin patriğine ait olan binayı 585/1189 yılında sûfîler için vakfetmiş ve bu müessese vâkıfına nisbetle Salâhiyye Hankahı olarak isimlendirilmiş ve şöhret bulmuştur.[27] Hankahın vakfiyesine göre bu kurum, Arap olsun Acem olsun Kudüs'te ikamet eden veya şehre dışarıdan gelen sûfîlere tahsis edilmiştir. Vakfiyeye göre dervişlerin (*fukara*) şeyhleriyle birlikte her gün ikindi namazından sonra ve cuma günleri güneşin doğuşunun akabinde hankahta veya Mescid-i Aksâ'da bir araya gelmeleri, cüzlerden Kur'ân tilavetinde bulunmaları, kıraatin ardından vâkıf ve Müslümanlar için dua etmeleri, akabinde de şeyhlerinin riyasetinde meşhur sûfî şeyhlerinin metinlerinden birini okumaları şart koşulmaktaydı.[28]

Salâhiyye Medresesi'ne benzer şekilde Uleymî, bilhassa 8./14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren burada görev yapan şeyhlerin isimlerini sistemli bir şekilde kayıt altına almıştır. Ayrıca *el-Ünsü'l-celîl*'de hankahın şeyhliğine yapılan tayinlerle ilgili kayıtlara bakıldığında tıpkı Salâhiyye Medresesi'nde olduğu gibi buraya tayinlerin Kahire'den sultan tarafından yapıldığı ve bununla ilgili Kudüs'e atama belgesi (*tevkîʿ*/*mersûm*) gönderildiği görülmektedir.[29]

24 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/88.

25 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 187-201.

26 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/200.

27 Salâhiyye Hankahı'nın tarihi ve vakfiyesi için bk. Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/99; Aselî, *Me'âhidü'l-ilm fî Beytilmakdis*, 330-338; a. mlf. *Vesâik Makdisiyye*, 1/81-104; Abdülmehdî, *el-Medâris fî Beytilmakdis*, 1/403-425; Midilli, *Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 329.

28 Aselî, *Me'âhidü'l-ilm fî Beytilmakdis*, 331-332; a. mlf. *Vesâik Makdisiyye*, 1/91-94.

29 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/304.

Uleymî'nin eseri, Memlüklerin hâkimiyetindeki Kudüs'ün bu iki muteber ve meşhur kurumuna atanan öğrenciler, muîdler ve dervişlere dair düzenli biyografik kayıtlar ihtiva etmektedir. Şimdi bu kayıtlarda öğrencilerin ve dervişlerin dünyasına dair nasıl bir tasvir sunulduğuna yakından bakabiliriz.

Memlük Kudüs'ünde Öğrenciler, Dervişler ve Muîdler

Uleymî *el-Ünsü'l-celîl*'de 9./15. yüzyılda Salâhiyyye Medresesi'nde öğrencilik vazifesine getirilen yirmi iki ismin biyografisine yer vermektedir.[30] Tarih ve tabakat kitapları, müstakil biyografi ve otobiyografiler ile fetva eserlerindeki dağınık kayıtlarla mukayese edildiğinde böylesi bir ilgi dikkat çekicidir. Bu sayede Memlük hâkimiyetindeki Kudüs'te öğrencilerin tahsil süreçleri ve kariyerlerine dair önemli bilgiler erişilebilir hâle gelmektedir.

Salâhiyye Medresesi'nde hakkında bilgi edinebildiğimiz ilk öğrenci (*fakih*) olan Burhâneddin İbrâhim el-Arrâbî'nin (ö. 841/1437-8) tahsil sürecine baktığımızda onun Mahmûd el-Aclûnî isimli bir âlimden fıkıh tahsil ettiğini, usûl-i fıkıh ve usûlü'd-dîn ilimlerini Nevevî'nin talebesi Alâaddin İbnü'l-Attâr'dan okuduğunu görmekteyiz. Ayrıca Kudüs'ün önde gelen muhaddisleri olan Takıyyüddin el-Kalkaşendî (ö. 778/1376) ve Ebü'l-Hayr İbnü'l-Alâî (ö. 803/1400) gibi isimlerden hadis tahsil etmiş ve kendisi de tahdiste bulunmuştur. Bu anlamda onun tahsil sürecinin şehirde müderrislik kadrolarına getirilen pek çok isimle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Uleymî onun öğrenciliğin yanı sıra Kudüs'te Şâfiî kâdılkudâtının nâibi olarak görev yaptığını ifade etmiştir.[31]

Medresenin öğrencilerinden Şihâbeddin İbn Ebî Uzeybe (ö. 856/1452) ise Kudüs'te doğmuş, burada şehrin önemli muhaddislerinden hadis semâ etmiştir. Ebü'l-Abbâs el-Kudsî'ye mülazım olup ondan fıkıh tahsil etmiş ve bilhassa Nevevî'nin *Minhâc*'ı üzerinde ihtisas kesp etmiştir. Tahsil sürecinde Kudüs'le iktifa etmeyip Kahire'ye seyahat ederek burada İbn Hacer el-Askalânî, Dımaşk'ta ise Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) ile görüşmüş, ondan tarih ve terâcime dair eserlerinin icazetini almıştır. Uleymî onun tarihe meyli olduğunu ve bu sahada biri muhtasar biri mutavvel iki eser telif ettiğini kaydetmiştir.[32] Eldeki kayıtlarla Salâhiyye Medresesi'ndeki öğrencilik dönemini tarihlendirmek mümkün olmasa da medresenin öğrencilerinden birinin ilmî serüveninin bir aşamasında eser telif etmiş olması dikkate değerdir.

30 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/289, 294, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309-310, 311, 321, 322-323, 327, 328.

31 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/40; Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl târîhu'l-Kuds ve'l-Halîl* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1384), 168a.

32 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/162-163. Sehâvî onun Salâhiyye Medresesi'nde öğrenci olduğuna değinmemekle birlikte ayrıntılı bir biyografisini sunmuştur. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/162-163.

Salâhiyye Medresesi'nin öğrencilerinden bazıları tahsil sürecinde belirli bir seviyeye ulaşmış ve hatta bizzat kendileri ders veren isimlerdi. Mesela Zeynüddin Abdülkâdir en-Nevevî (ö. 871/1467) Yemen ve Hicaz'da hadis semâ etmiş, çeşitli hocalardan kıraat ve dil ilimlerini almış, Şâfiî fıkhında Nevevî'nin *Minhâc*'ını, usûl-i fıkıhta ise İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasar*'ını tahsil etmiş, ardından bu metinleri Kudüs'ün önde gelen âlimlerine arz etmiştir. Uleymî onun öğrencilere dersler verdiğini ve öğrencilerin bu derslerden çok istifade ettiklerini belirtmekte, ayrıca Kudüs'te *Minhâc*'ın lafızlarıyla ilgili bir hususta ihtilafa düşüldüğünde ona başvurulduğunu ifade etmektedir.[33]

Aynı dönemde medresenin öğrencilerinden olan Cemâleddin Yûsuf el-Kürdî'nin (ö. 880/1475-1476) biyografisinde de onun birden fazla defa Mısır-Şam bölgesinin en önemli ilim merkezi Kahire'ye giderek ilim tahsil ettiğinden söz etmiştir. Uleymî onun medresedeki derslerde ileri derecede araştırma yaptığını (*kâne yebhasü fî dersi's-Salâhiyye bahsen ceyyiden*) ve bu şekilde derslere katkı sağladığını vurgulamıştır. Dahası Cemâleddin Yûsuf medresede akli ilimlere dair dersler vermiş ve öğrenciler ondan bu ilimleri tahsil etmişlerdir (*tesaddera li'l-ikrâ fi'l-ulûmi'l-akliyye ve ehaze 'anhü't-talebe*).[34] Cemâleddin Yûsuf hakkındaki kayıtlar Tâceddin es-Sübkî'nin *Mu'îdü'n-ni'am*'ında medresenin ileri seviyedeki öğrencileri hakkında verdiği bilgileri akla getirmektedir. Hatırlanacağı üzere buradaki kayıtlara göre *müntehî*den beklenen kendisinden daha alt seviyedeki öğrencilerden farklı olarak araştırma (*bahs*) ve münazara ile meşgul olması, sessiz kalmayıp derse katkı sağlamasıdır.[35] Medresenin öğrencilerinden Bedreddin Hasen el-Cezerî (ö. 880/1475-1476) ise dil ilimlerinde yetkinleşmişti (*kâne yuhsinü'l-Arabiyye*). Uleymî öğrencilerin çoğunun bu konuda ondan ders aldıklarını bu derslerden faydalandıklarını (*iştegale aleyhi kesîrün mine't-talebe ve'n-tefe'û bihî*) kaydetmektedir.[36]

İbnü'n-Neccâr el-Makdisî'nin (ö. 887/1482) biyografisi ise Salâhiyye Medresesi'nde müderrisin öğrencilerini belirleme konusundaki yetkisine işaret etmesi bakımından önemlidir.[37] 9./15. yüzyılda Kudüs'ün en önde gelen Şâfiî fakihi olan Kemâleddin İbn Ebî Şerîf'ten fıkıh tahsil eden İbnü'n-Neccâr onun müderrisliği döneminde medresede öğrenciliğe tayin edilmiştir. İbnü'n-Neccâr öğrenciliğin yanı sıra Mescid-i Aksâ'da kendi halkasını kurmuş (*kâne*

33 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/288; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/298.

34 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 10/337-338; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/305.

35 Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 202.

36 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/305.

37 Daha önce medresenin vakfiyesinde müderrisin aynı zamanda nâzır olarak atandığına ve medresedeki öğrencileri belirleme yetkisinin müderrise verildiğine işaret edilmişti.

yüderrisü bi'l-Mescidi'l-Aksâ) ve burada çok sayıda öğrenci onun derslerine devam etmiştir.[38] Görülebileceği üzere azımsanmayacak kadar öğrenci, öğrenciliğin yanında bir taraftan da kendi ilim halkalarını kurup dersler vermiştir. Bu durum bize medresede bilhassa ileri seviyede bulunan bazı öğrencilerin medresedeki derslere katkı sağlamakla kalmayıp bizzat tedris faaliyetine dâhil olduklarını göstermektedir.

Öğrenciler ve dervişlerle ilgili temas edilmesi gereken bir diğer husus, birden fazla mansıba aynı anda sahip olmalarıdır. Memlükler döneminde bilhassa 9./15. yüzyılda pek çok seçkin âlim kadılık, müderrislik ve hatiplik gibi birden fazla önemli mansıbı aynı anda elinde bulundurmaya başlamıştır.[39] Uleymî'nin sunduğu öğrenci biyografileri, mansıplar etrafında gelişen bu pratiğin müderrislik ve kadılık kadrolarına göre daha mütevazı olan öğrencilik, dervişlik, kadı nâibliği ve şâhidlik mansıplarında da takip edilebildiğini göstermektedir. Örneğin Tâceddin Abdülvehhâb İbn Şeyhu's-Sûk (ö. 875/1470-1471) Salâhiyye Medresesi'nde öğrenciliğin yanı sıra Salâhiyye Hankahı'nda dervişlik yapmış, ayrıca kadı nâibliği ve şâhidlik görevleri üstlenmiştir.[40] Şemseddin Ehû Zerʿ (ö. 874/1470) ise Kudüs'te Bistâmiyye ve Cevheriyye Zâviyeleri ile Salâhiyye Hankahı'nda dervişlik vazifesine atanmış, ayrıca Salâhiyye Hankahı'nda bevvâblık ve Tâziyye Medresesi'ndeki mektepte müeddiblik yapmıştır.[41] Bu konuda bir başka dikkat çekici örnek ise Halil şehrinde doğup daha sonra Kudüs'e yerleşen Zeynüddin Abdülkerim el-Mukrî'nin (ö. 895/1489-1490) kariyeridir. Zeynüddin Abdülkerim babasından ve Kudüs'ün önemli kıraat âlimlerinden Şemseddin İbn İmrân'dan kıraat ilmini tahsil etmiş, ancak özellikle mîkât ilmiyle meşgul olmuş, bu ilimde ihtisas kazanmış ve Mescid-i Aksâ'da muvakkit olarak görev yapmıştır. Uleymî onun aynı anda hem Salâhiyye Medresesi'nde öğrenci hem de Salâhiyye Hankahı'nda derviş olarak bulunduğunu, ayrıca Mescid-i Aksâ'da hatip nâibliği ve kârilik yaptığını ifade etmektedir.[42] Dolayısıyla Zeynüddin Abdülkerim, öğrencilik, dervişlik, muvakkitlik, kârilik ve hatip nâibliği gibi birden fazla vazifeyi aynı anda üstlenmiş görünmektedir. Bu tür kayıtlar henüz müderrislik ve kadılık mansıplarına erişemeyen bazı âlimlerin daha az prestijli olan birden fazla mansıba aynı anda tayin edildiğini ve çok-mansıplılık pratiğinin daha alt seviyede de uygulandığını göstermesi bakımından önem taşımaktadır.

38 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/311.

39 Berkey, *The Transmission of Knowledge*, 112-119; Midilli, *Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*, 233-237.

40 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/303.

41 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/302.

42 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/321-322.

Tablo 2. Aynı anda hem Salâhiyye Medresesi'nde öğrenci (*fakîh*) hem de Salâhiyye Hankahı'nda derviş (*fakîr*/*sûfî*) olarak bulunan isimler
1. Şemseddin Muhammed b. Îsâ Ehû Zerʿ (ö. 874/1470)
2. Tâceddin Abdülvehhâb İbn Şeyhu's-sûk (ö. 875/1470-1471)
3. Şemseddin Muhammed b. Hüseyn el-Mukrî (ö. 876/1472)
4. Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Bistâmî (ö. 881/1476-1477)
5. Alâaddin Ebû Medyen Ali b. İbrahim er-Remlî (ö. 881/1476)
6. Şemseddin Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 885/1480)
7. Şemseddin Muhammed b. Ali İbn Âcur el-Makdisî (ö. 893/1488)
8. Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Kazâzî (ö. 893/1487-1488)
9. Zeynüddin Abdülkerim b. Ali el-Mukrî (ö. 895/1489-1490)
10. Şemseddin Muhammed b. Ahmed İbn Mekkî (ö. 897/1492)

Dervişlere gelince Uleymî, Salâhiyye Hankahı'nda derviş/sûfî olarak görev yapan on bir ismin biyografisine yer vermiştir.[43] Burada dikkat çeken husus yukarıdaki tabloda da görülebileceği üzere bu on bir ismin onunun aynı anda hem Salâhiyye Medresesi'nde öğrenci hem de Salâhiyye Hankahı'nda derviş olmasıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere bu iki kurumun vakfiyesi günümüze ulaşmıştır ve vakfiyelerde bu kurumlardan birinde öğrenci olanın diğerinde derviş olacağına dair bir şart yer almamaktadır. Ele alınan dönemde cari olan birden fazla mansıba aynı anda sahip olma pratiği bir kenarda tutulacak olursa bu uygulama başka nasıl yorumlanabilir? Bu mesele Memlükler döneminde pek çok âlimin biyografisinde görülebilen fıkıh ve tasavvufa yönelik müşterek ilgiyle irtibatlandırılabilir. Bu dönemde çok sayıda âlimin fıkıh, hadis, tefsir ve usûlü'd-dîn gibi ilimlerin yanı sıra tasavvufla da yakından ilgilendikleri görülmektedir. Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı'nda öğrenci ve derviş olarak bulunan isimlerin biyografileri bu müşterek ilginin ilim kurumlarında da karşılık bulduğunu ihsas etmektedir. Nitekim Kahire'deki Şeyhûniyye Hankahı'nın vakfiyesinde Hanefî müderrisinin aynı zamanda sûfî şeyhi olması, öğrencilerin de fıkıh dersine katılmanın yanında tasavvufla ilgili vazifeleri yerine getirmelerinin şart koşulması bu gelişmenin bir başka tezahürü olarak yorumlanabilir.[44]

Salâhiyye Hankahı'ndaki dervişlerden olan Şemseddin Muhammed İbn Saʿîd el-Kâdirî'nin (ö. 851/1447) tahsil süreci ve kariyeri medresede öğrenciliğin yanında tedris faaliyetine katılan isimlere benzemesi yönüyle dikkat çekicidir. Büyük dedesine nisbetle İbn Saʿîd diye meşhur olan bu dervişin dedeleri, Uleymî'nin aktardığına göre Kudüs'teki Kâdirîlerin şeyhlerinden, zikir ve evrâd sahibi sûfîlerdi. İbn Saʿîd'in hankahtaki dervişlik görevinin yanında Mescid-i Aksâ'da her gün sabah namazından sonra devam ettirdiği ve çok sayıda

43 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/284-285, 302, 303, 306, 309-310, 321, 322-323, 327.

44 Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâʿiz ve'l-iʿtibâr fî zikri'l-hıtati ve'l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013), 4(2)/761-762.

takipçisi olan büyük bir zikir halkası vardı.[45] Bu durum Salâhiyye Hankahı'nda dervişlerin şehirdeki tasavvufi çevreye etkilerinin birden fazla katmanı olabileceğine işaret etmektedir.

Uleymî *el-Ünsü'l-celîl*'in tabakat kısmında Salâhiyye Medresesi'nde muîdlik vazifesini üstlenen âlimler hakkında da düzenli biyografik kayıtlar tutmuş ve 9./15. yüzyılda bu mansıba tayin edilen on beş isme yer vermiştir.[46] Her birinin tahsil, tedris ve telif süreçleri hakkında muîdlerin entelektüel dünyasına kapı aralayacak önemli bilgiler bulunmakla birlikte burada muîd tipine örnek olabilecek temsil gücü yüksek iki isim üzerinde durulacaktır. Uleymî'nin "muhakkik" unvanıyla andığı Şemseddin Ebû Müsâʿid (ö. 873/1469) nahiv, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh ve usûlü'd-dîn gibi ilimleri tahsil etmiş, bilhassa akli ilimleri Kahire'nin seçkin Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm'dan (ö. 861/1457) almış, birden fazla defa Kahire ve Dımaşk'a rihle yapmıştır. Bu yoğun tahsil sürecini telif faaliyetiyle birleştirerek Sirâceddin el-Bulkînî'nin (ö. 805/1403) haşiyesi *Maʻrifetü'l-mülimmât bi-reddi'l-Mühimmât*'ı ve Veliyyüddin el-Irâkî'nin (ö. 826/1423) şerhi *en-Nüket*'i ihtisar etmiş, usûl-i fıkha dair *el-İrşâd* isimli müstakil bir eser telif edip buna bir de şerh yazmış, ayrıca Nevevî'nin *Minhâc*'ının şerhlerini bir kitapta telif etmeyi hedefleyen büyük bir telif projesine girişmiştir.[47] Sehâvî onun Salâhiyye Medresesi'nde muîdlik yapmanın yanında Aksâ Camii'nde bir ilim halkası kurduğunu ve ömrünün sonuna dek fetva vermeye devam ettiğini ifade etmiştir.[48]

Salâhiyye Medresesi'nin bir diğer muîdi Alâaddin Ebü'l-Fazl Ali el-Haskefî ise 857/1453 Kudüs'te doğmuş, burada şehrin meşhur Şâfiî fakihlerinden Kemâleddin İbn Ebî Şerîf'e on yıl kadar mülazım olmuş ve bu mülazemetin neticesinde ondan ders ve fetva verme icazeti almıştır. Ardından tahsil için Kahire'ye rihle yapmış,[49] burada başta Muhyiddin el-Kâfiyeci

45 Sehâvî, *ed-Davʾü'l-lâmiʻ*, 9/308; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/284-285.

46 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/270, 279-280, 285-286, 290, 299, 300, 308, 309, 312-314, 315, 318-319, 326-327, 328.

47 Sehâvî, *ed-Davʾü'l-lâmiʻ*, 11/142-143; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/299. Medresenin muîdlerinden Alâaddin Ebü'l-Hasen Ali el-Havârî de (ö. 833/1429-1430) ferâiz ilmine dair *Kifâyetü't-tullâb fî ilmeyi'l-ferâiz ve'l-hisâb* adlı bir eser telif etmiştir. bk. Sehâvî, *ed-Davʾü'l-lâmiʻ*, 5/261; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/270. Bir diğer muîd İmâddeddin İsmail İbn Şeref (ö. 852/1448) ise Kudüs'te ilk tahsil sürecini tamamladıktan sonra Kahire'ye rihle yapmış, burada Veliyyüddin el-Irâkî'ye mülazım olmuş ve hocasının yönlendirmesiyle hocasının manzum fıkıh eseri *el-Behce* üzerine ayrıntılı (*mutavvel*) bir şerh kaleme almış ve bu eserle şöhret bulmuştur. Velut bir müellif olduğu anlaşılan İbn Şeref'in bu eserden başka fıkıh, usûl-i fıkıh, hesab, ferâiz, dil ilimleri ve tarih alanında telifleri olduğu ifade edilmiştir. bk. Sehâvî, *ed-Davʾü'l-lâmiʻ*, 2/284-285; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl* (Feyzullah Efendi, 1384), 2/285-286. Medresenin muîdlerinden Şemseddin Ebü'l-Azm Muhammed İbnü'l-Halâvî de (ö. 883/1478) meşhur ve muteber nahiv metinlerinden *el-Âcurrûmiyye* üzerine bir şerh kaleme almıştır. Uleymî onun, Salâhiyye Medresesi'ndeki muîdlik görevinin yanında Mescid-i Aksâ'da dil ilimlerine dair ders verdiği bir halkası olduğunu, Kudüs ve çevresindeki şehirlerden çok sayıda öğrencinin onun halkasından istifade ettiğini söylemiştir. bk. Sehâvî, *ed-Davʾü'l-lâmiʻ*, 10/36; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/308.

48 Sehâvî, *ed-Davʾü'l-lâmiʻ*, 11/142.

49 Medresede muîdlik vazifesini üstlenen başka isimlerin de Kudüs'ten sonra Kahire'ye giderek tahsil süreçlerini bu şehirde ilerlettikleri görülmektedir. Örneğin Şihâbeddin Ebü'l-Abbâs Ahmed el-Umeyrî de (ö. 890/1485) Kudüs'te *el-Umde*, *el-Minhâc* ve *Cemʻu'l-cevâmiʻ* gibi fıkıh muhtasarlarını tahsil ettikten sonra Kahire'ye

(ö. 879/1474) olmak üzere çeşitli âlimlerden fıkıh, usûl-i fıkıh, nahiv, meânî, beyân ve mantık gibi ilimleri okumuştur. Hocası İbn Ebî Şerîf 876/1471 yılında Salâhiyye Medresesi'nin müderrisliğine getirildiğinde onu medreseye muîd olarak tayin etmiştir. Uleymî'nin aktardığına göre Haskefî daha sonra yirmili yaşlarında Dımaşk'a yerleşmiş ve burada da Bâderâiyye ve Rükniyye Medreselerinde muîdlik yapmaya devam etmiştir.[50]

Salâhiyye Medresesi'nin muîdlerinin tahsil süreçleri ve kariyerleri incelendiğinde onların Kudüs'ün yanı sıra Kahire ve Dımaşk gibi merkezlerde önemli hocalardan ilim tahsil ettikleri, ders ve fetva verme icazeti aldıkları, muîdliğin yanında kendi ders halkalarını kurup fetva verdikleri, Kudüs'ün önde gelen âlimleri arasında gösterildikleri ve dahası pek çok eser telif ettikleri görülmektedir. Bu örneklere bakıldığında 9./15. yüzyıl Kudüs'ünde muîdliği, ileri seviyedeki öğrencilerin üstlendiği bir kadro ve yalnızca öğrenciliğe ilişen bir vazife olarak görmek güçtür.[51] Zira tahsil süreçleri, icazetleri, tedris ve telif faaliyetleri bakımından Salâhiyye Medresesi'nin muîdliğini üstlenen bu âlimleri, Memlükler döneminde müderrislik kadrolarını üstlenen diğer âlimlerden ayırmak oldukça zor görünmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'in tabakat kısmında sunduğu biyografiler öğrenciler, dervişler ve muîdler gibi medrese ve ulema tarihi araştırmalarında kenarda kalmış zümrelerin dünyasına uzanan bir kapı aralamaktadır. Bu kayıtlar, Memlükler döneminde çeşitli kurumlarla ilişkili olan dervişler, muîdler ve bilhassa öğrencilerden bütünüyle habersiz olmadığımızı ve bu zümrelerin dönemin zengin tarih ve tabakat literatüründe temsil edildiği bağlamların bulunabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Kudüs'te doğan ve uzun yıllar burada Hanbelî kâdılkudâtlığı yapan Uleymî, şehirdeki ilmî çevreye dair içeriden bir şahitlik sunmaktadır. Eserinde Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı'nı şehrin en muteber eğitim kurumları arasında konumlandırırken bunların sadece müderrislerini ve şeyhlerini değil öğrencilerini, muîdlerini ve dervişlerini de düzenli bir şekilde kayıt altına almıştır. Bu iki müessese 6./12. yüzyılda kurulmuş olmasına rağmen öğrenciler, dervişler ve muîdler hakkındaki biyografik kayıtların tamamının 9./15. yüzyıla ait olması dikkat çekicidir. Bu durum Uleymî'nin bilhassa kendisinin, babasının ve hocalarının yaşadığı döneme odaklanması ve bu zaman diliminde Kudüs'te yaşayan âlimlere dair dolaysız ve daha ayrıntılı bilgiye sahip olmasıyla açıklanabilir.

gitmiş ve şehrin önde gelen fakihlerinden Alemüddin el-Bulkînî (ö. 868/1464), Şerefüddin el-Münâvî (ö. 871/1467), İbn Hacer el-Askalânî ve Emînüddin el-Aksarâyî (ö. 880/1475) gibi isimlerden ders almıştır. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/52-53; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/312-314.

50 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5/326-327; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl* (Feyzullah Efendi, 1384), 2/290.

51 George Makdisi muîdin, medresedeki ileri seviyedeki fıkıh öğrencileri arasından seçildiğini ve bir ihtisas öğrencisi olduğunu kabul etmektedir. bk. Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 284-285.

Neticede Uleymî'nin şehirdeki eğitim kurumları arasındaki prestij hiyerarşisini iyi bilmesi, bu sebeple Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankahı'na ve bu iki kurumla ilişki içerisinde olan çağdaşı âlimlere özel bir ilgi duyması sayesinde 9./15. yüzyılda Kudüs'te yaşayan öğrenciler, muîdler ve dervişlerin bir kısmının kimliklerini, ilmî ve meslekî serüvenlerini izleyebilmek mümkün hâle gelmiştir.

Salâhiyye Medresesi'ndeki öğrencilere dair biyografik kayıtlar incelendiğinde bu isimlerin çoğunun ileri seviyedeki öğrenciler (*müntehî*) oldukları anlaşılmaktadır. Zira bunların önemli bir kısmı medresede öğrenci olarak bulunurken bir taraftan ya medresedeki öğrencilere ya da Mescid-i Aksâ'da kurdukları müstakil halkalarındaki öğrencilere dersler vermişlerdir. Bu öğrenciler medresedeki derslere katılmakla kalmayıp hem bu derslere katkı sağlamışlar hem de bizzat kendileri tedris faaliyetiyle ilgilenmişlerdir. Elimizde bu öğrencilerin öğrencilik dışında daha ileri seviyede bir müderrislik kadrosuna atandıklarına dair bir kayıt bulunmadığı dikkate alındığında bunların tedris faaliyetlerinin öğrencilik kadrosunda bulundukları dönemle eş zamanlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle Salâhiyye Medresesi'ndeki bazı öğrencilerin sadece öğrencilik kadrosunu işgal eden ve henüz tahsil sürecinin başında yer alan isimler olmadıkları ve kendi ders halkasını kuran âlimler oldukları görülmüştür.

Salâhiyye Medresesi'ndeki yirmi iki öğrenciden onunun aynı zamanda Salâhiyye Hankahı'nda derviş oldukları, bazı öğrencilerin bu iki mansıbın yanı sıra kadı nâibliği, şâhidlik, kârilik hatiplik, muvakkitlik ve müeddiblik gibi vazifeler üstlendikleri görülmüştür. Bu tür kayıtlar müderrislik ve kadılık gibi mansıplara erişemeyen bazı öğrencilerin/âlimlerin müderrislik ve kadılık kadrolarına göre daha mütevazı olan birden fazla mansıba aynı anda atandıklarını ve Memlükler döneminde özellikle 8./14. yüzyıldan itibaren ulema arasında giderek yaygınlaşan çok-mansıplılık pratiğinin daha alt seviyede de uygulandığını göstermektedir. Aynı anda hem Salâhiyye Medresesi'nde öğrenci hem de Salâhiyye Hankahı'nda derviş kadrolarına atanan isimlerin, yani bir öğrenci-derviş (*fakih-sûfî*) tipinin varlığı, Memlükler döneminde pek çok âlimin tahsil sürecinde görülebilen fıkıh ve tasavvufa yönelik müşterek ilginin bir yansıması ve bu ilginin ilim kurumlarında bulduğu karşılığın bir göstergesi olarak okunabilir.

Salâhiyye Medresesi'ndeki muîdlere dair biyografiler üzerine yapılan incelemede ise bu mansıba atanan isimlerin Kudüs'ün yanı sıra dönemin Mısır-Şam bölgesindeki en önemli ilim merkezi olan Kahire'de önemli âlimlerden ilim tahsil ettikleri, Şâfiî fıkhında dönemin önde gelen fakihlerine mülazım olarak onlardan ders ve fetva verme icazeti aldıkları, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, hesab, kıraat, nahiv ve tarih gibi ilimlere dair önemli eserler telif ettikleri ve Mescid-i Aksâ'da kendi ders halkalarını kurdukları tespit edilmiştir. Bu kayıtlar 9./15. yüzyıl Kudüs'ünde muîdliği, öğrenciliğe ilişen bir vazife olarak görmeyi zorlaştırmaktadır.

Bu muîdler gerek tahsil süreçleri gerek ders ve fetva verme icazetleri gerekse telif faaliyetleri bakımından Memlükler döneminde müderrislik kadrolarına atanan diğer âlimlerle benzer vasıfları taşımaktadırlar.

Ders verebilecek düzeyde yetkin öğrencilerin yanı sıra Kudüs ve Kahire'de önemli âlimlere mülazım olmuş, ders ve fetva verme icazeti almış, dahası önemli eserler telif etmiş muîdlerin varlığı sayıca az olan müderrislik kadrolarına atanamayan âlimlerin ileri yaşlarına kadar öğrencilik ve muîdlik gibi mansıplarla iktifa etmek durumunda kaldıklarına işaret etmektedir. Bütün bunlar öğrenci (*fakih*), derviş (*fakîr*) ve muîd kadrolarının tanımlarının tarihsel örnekler dikkate alınarak bir kez daha değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Zira gerek vakfiyelerde, fetva ve ahlak kitaplarında gerekse modern literatürde yapılan sabit tanımlar, bu çalışmada biyografileri incelenen isimlerin ilmî ve meslekî kariyerlerini açıklamada yetersiz kalabilmektedir. 9./15. yüzyılda Kudüs'te öğrencilik, dervişlik ve muîdlik vazifelerini üstlenen isimlere dair biyografik kayıtlar, bunların eğitim süreçlerinin pasif alıcıları değil ilmî faaliyetin ve eğitim kurumlarının etkin aktörleri olduğunu göstermekte ve araştırmacıları bu vazifelerin tanımlarını yeniden değerlendirmeye davet etmektedir.

Kaynakça / References

Abdülmehdî, Abdülcelîl Hasen. *el-Medâris fî Beytilmakdis fi'l-asreyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*. 2 Cilt. Amman: Mektebetü'l-Aksâ, 1981.

Ali, Abdüllatif İbrahim. "Nassâni cedîdâni min vesîkati'l-Emîr Sargatmış (bakiyye)". *Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb* 28 (1966), 143-210.

Aselî, Kâmil Cemîl. *Me'âhidü'l-ilm fî Beytilmakdis*. Amman: Cem'iyyetü Ummâli'l-Metâbii't-Teâvüniyye, 1981.

Aselî, Kâmil Cemîl. *Vesâik Makdisiyye Târihiyye*. 2 Cilt. Amman: Matbaatü't-Tevfîk - Müessesetü Abdülhamid Şuman, 1983.

Berkey, Jonathan P. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Bulkînî, Sirâceddin Ebû Hafs Ömer b. Reslân. *Fetâve'l-Bulkînî*. thk. Abdurrahman Fehmi ez-Zevâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2014.

Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Davidson, Garrett. *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission Across a Thousand Years*. Leiden: Brill, 2020.

Emîn, Muhammed Muhammed. "Mesârifu Evkâfi's-Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan b. Muhammed b. Kalâvûn". *Tezkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. 3/339-449. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.

Escovitz, Joseph H. *The Office of Qâḍî Al-quḍât in Cairo Under the Baḥrî Mamlûks*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984.

Fernandes, Leonor. *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.

Hançabay, Halil İbrahim vd. (ed.), *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. İstanbul: İstanbul University Press, 2023.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Seyyid Câd el-Hakk. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966-1968.

İbnü'l-Attâr, Alâaddin Ali b. İbrahim. *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Amman: ed-Dârü'l-Eseriyye, 2007.

Korkmaz, Hediye Sümeyra. "Memlük Hankâhlarında İlmî Faaliyetler: Saîdü's-Süedâ Örneği". *Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*. ed. Halil İbrahim Hançabay vd. 423-456. İstanbul: İstanbul University Press, 2023.

Little, Donald P. "Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century". *Journal of the American Oriental Society* 115/2 (1995), 237-247.

Mahamid, Hatim. "Curricula and educational process in Mamluk Madrasas". *Education Research Journal* 1/7 (2011), 141-151.

Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtati ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Dârilkütüb, 1934-1973.

Midilli, Muhammet Enes. *Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlükler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Okuyucu, Nail. "İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 29-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.

Petry, Carl F. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *İrşâdü'l-gâvî bel is'âdü't-tâlib ve'r-râvî li'l-i'lâm bi-tercemeti's-Sehâvî*. thk. Saʿd b. Fechân ed-Devserî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2014.

Stewart, Devin J. "Memlük Mısır'ı ve Suriye'sinde Fıkıh Doktorası". çev. Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*. ed. Joseph E. Lowry vd. 33-97. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî. *Fetâva's-Sübkî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, ts.

Sübkî, Tâceddin. *Muʿîdü'n-Niʿam: Makam ve Meslek Ahlâkı*. çev. Harun Yılmaz - Muhammet Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tebbâne - Mahmûd Avde el-Keâbine. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dandis, 1999.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl târîhu'l-Kuds ve'l-Halîl*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1384.

Vakfiyyetü Hüsameddîn Laçîn (21 Rebîülâhir 697), Dâru'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Mecmûatü'l-Mahkemeti'ş-Şerʿiyye, nr. 3/17

III. KISIM - PART III

İLMÎ ÜRETİM: FIKIH, KELAM, FELSEFE

INTELLECTUAL PRODUCTION: LAW, THEOLOGY, PHILOSOPHY

BÖLÜM 6 / CHAPTER 6

MEMLÜK USUL BİRİKİMİYLE İRTİBATI AÇISINDAN İBNÜ'L-HÜMÂM'IN *TAHRÎR*'İ

CONNECTION OF *AL-TAHRĪR* OF IBN AL-HUMĀM WITH THE MAMLUK USUL ENVIRONMENT

Tuncay BAŞOĞLU[1]

[1]İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: tuncay.basoglu@medeniyet.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.006

Öz

Memlükler dönemi Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr* adlı muhtasar usul eseri, fıkıh usulü tarihinde özgün bir yere sahiptir. O, bu eserinde müteahhirûn döneminde geliştiği şekliyle usul ilmini işler; usul konularını, hem İbnü's-Sââtî, Sadrüşşerîa ve Abdülaziz el-Buhârî gibi Hanefî usulcülerin hem de Râzî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Beyzâvî, Îcî ve Teftâzânî gibi Eşʿarî usulcülerin görüşlerini dikkate alarak tartışır ve kendi tercihlerini ortaya koyar. Onun öğrencisi İbn Emîru Hâcc'ın açıklamalarıyla birlikte incelendiğinde *Tahrîr*'in, müteahhirûn dönemi bu iki grup usulcünün yanı sıra Memlükler dönemi usulcülerinin görüşlerini ve söz konusu dönemin önemli usul meselelerini de tartışan zengin bir arka plana dayandığını görürüz. Bu makalede amacımız İbnü'l-Hümâm'ın usul görüşlerine dair genel bir resim sunmak değildir; burada onun eserinin özellikle Memlük ilim çevreleriyle bağlantısını ve görüşlerinin arka planını ele almayı hedefledik. *Tahrîr*'in ve şerhinin Memlük usul birikimiyle irtibatını kullandıkları kaynaklar, ele aldıkları meseleler ve –söz konusu ilişkiyi gösterecek şekilde– benimsedikleri görüşler açısından inceledik. İbn Emîru Hâc, *Tahrîr*'i bizzat müellifinden okumuş olması sebebiyle hem hocasının kastını, imalarını ve muhataplarını biliyordu hem de kaynaklarına ve görüşlerine vâkıftı. Bu sebeple İbnü'l-Hümâm'ın Memlük ilim çevreleri ve usul birikimiyle irtibatını ortaya koyabilmek için onun şerhini de birlikte ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*, İbn Emîru Hâc, Tahrir ve Takrir, Hanefî, Eşʿarîler, Müteahhirûn, Memlükler, Mısır, Halep

Abstract

Ibn al-Humām's concise usul work *al-Tahrīr* has a distinguished place in the history of usul al-fiqh. One of the leading Hanafi scholars of the Mamluk period, Ibn al-Humām studied usul al-fiqh in its transformed form in the late classical (mutaʾakhkhirūn) period; he examined usul issues from the perspective of both Hanafis like Ibn al-Sāʿātī, Sadr al-Sharīʿa al-Sānī and Abd al-Azīz al-Bukhārī and Ashʿaris like Rāzī, Āmidī, Ibn al-Hājib, Baydāwī, Ījī and Taftāzānī, and suggested his preferences. When studied together with the explanations of his disciple Ibn Amir Hajj, we can see *al-Tahrīr* relies on a very rich background that covers usul issues of the Mamluk period and views of the

Mamluk scholars along with the two groups of usul scholars mentioned above. Here I do not intend to outline Ibn al-Humām's usul thought. In my analysis of *al-Tahrīr* and its commentary *al-Taqrīr*, I particularly focus on their connection to the Mamluk scholarly environment and examine a) their sources, b) their discussions and c) their views and preferences. Since Ibn Amir Hajj read *al-Tahrīr* from the author himself, he was familiar with the interlocutors, goals and intentions of his master as well as his sources and views. In order to explore Ibn al-Humām's relationship with the Mamluk scholarly environment and usul accumulation, I studied *al-Taqrīr* together with *al-Tahrīr*.

Keywords: Usul al-fiqh, Ibn al-Humām, *al-Tahrīr*, Ibn Amir Hajj, *al-Taqrīr*, Hanafis, Ashʿaris, Mutaʾakhkhirūn, Mamluks, Egypt, Aleppo

Giriş: Eser ve Şerhi

Bu makalede, Memlükler dönemi Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden İbnü'l-Hümâm'ın usul eseri ile öğrencisi İbn Emîru Hâcc'ın onun eserine yazdığı şerhin Memlük ilim çevrelerinde gelişen usul birikimiyle irtibatını göstermeyi hedefliyoruz. Bu irtibatı söz konusu eserlerin kaynakları, ele aldıkları meseleler ve benimsedikleri görüşler açısından inceleyeceğiz. Daha önce Memlükler dönemi Hanefî usul kitabiyatına dair genel bilgi verdiğimiz çalışmamızda İbnü'l-Hümâm'ın usul eserine ve onun bazı görüşlerine kısaca değinmiştik.[1] Burada ise onun Memlük usul çevreleriyle irtibatını, usul eserini ve görüşlerini daha ayrıntılı ele alacağız. Bunu yaparken özellikle öğrencisi ve ilk şârihinin açıklamalarını da dikkate alacağız. Çünkü muhtasar bir eser olan *Tahrîr*'de birçok yerde mefhumun, bağlamın veya muhataplarının anlaşılmasında zorluklar bulunmaktadır. Söyleyeni müphem bırakılan görüşlerin kimlere ait olduğunu, müellifin kimlere eleştiri getirdiğini veya cevap verdiğini, eseri ondan bizzat okumuş olan İbn Emîru Hâc açıklamaktadır. Onun şerhe hocasının teşvikiyle başlayıp en azından bir süreliğine yazdıklarını hocasıyla paylaşmış olması da eserdeki ifadelerden muradın ve atıfların anlaşılması bakımından önemlidir. Şerhin çoğunu hocasının vefatından sonra yazmış olan İbn Emîru Hâc çok daha fazla eser kullanmaktadır; ancak ana hatlarıyla hocasının konuları tartışırken kimleri dikkate aldığı hususunda yeterince ipucu sağlamaktadır.

Tahrir, İslam ilimler tarihinde bir ıstılah olarak 1) özgürleştirme, azat etme, kölelikten çıkarıp hür kılma, 2) yazma, anlamı yazıyla beyan etme, 3) takvim yani doğrultma, düzeltme anlamına gelir.[2] Yazım tekniği terimi olarak bir metnin karıştırılabilen, açıklanmaya muhtaç kelimelerini zabt ve şerh etmek, özellikle kelimelerin sözlük ve ıstılahi anlamlarını açıklamak;[3] hatalardan ve fazlalıklardan arındırmak; herhangi bir fikri veya meseleyi incelerken konuyu doğrudan ilgilendirmeyen fazlalıkları temizlemek anlamlarına da gelir. Modern bir terim olarak tahrir Arapçada yayımlamak, yayıma hazırlamak, muharrir de yayımcı, editör anlamlarında kullanılır.

Şârih İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474),[4] İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457)[5] eserini *Tahrîr* diye isimlendirmesinin sebebini, kitabın "bu fennin kaidelerini takvim, maksatlarını takrib, konularını

1 bk. Tuncay Başoğlu, "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 55-92.

2 bk. Kefevî, *el-Külliyyât*, "tahrîr", 310; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "harrara", 10/588.

3 Bu hususta bir örnek olarak bk. Nevevî, *Tahrîru elfâzi't-Tenbîh*, 28-29. Eserin giriş kısmındaki açıklamaları Nevevî'nin tahriri hangi anlamda kullandığına dair ayrıntılı bir izah durumundadır.

4 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Saffet Köse, "İbn Emîru Hâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02.05.2023).

5 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02.05.2023).

tehzib ve incilerini açığa çıkarmak" amacıyla yazılmış olmasıyla açıklar.[6] Yahut İbnü'l-Hümâm, usul ilminde muhtasar olarak yazdığı eserine fazlalıklardan arındırılmış olması anlamında *Tahrîr* adını vermiş de olabilir. *Tahrîr*'i ne zaman telif ettiğine dair bilgimiz bulunmamaktadır, ancak kelam eseri *el-Müsâmere*'ye atıf yaptığına göre,[7] ondan sonra yazmış olmalıdır. Eşrefiyye Medresesi'nde müderrisken (Rebîülevvel 829 – Şaban 833/Ocak 1426 – Mayıs 1430) veya görev üstlenmediği on dört yıllık ara dönemde veya Şeyhûniyye Hankahı'nın şeyhlik vazifesini üstlendikten (Cumâdelûlâ 847/Eylül 1443) sonra telif etmiş olabilir. Her hâlükârda İbn Emîru Hâcc'ın ondan eseri okuduğu tarihlerden (en geç 851) önce telif etmiş olmalıdır.

İbn Emîru Hâc, şerhte üstadından "el-musannif" veya "şeyhunâ el-musannif" şeklinde sıkça (beş yüz civarında yerde) bahseder; birçok yerde bizzat üstadına konuyla ilgili soru sorduğundan veya üstadının ilgili konuya dair yaptığı açıklamadan bahseder.[8] Ayrıca hocasının eserin kenarına düştüğü haşiyelerden de yararlandığı anlaşılmaktadır.[9] İbn Emîr Hâc, hocasının İbnü's-Sââtî'nin *el-Bedîʿ* veya *Bedîʿu'n-nizâm* adıyla tanınan usul eserine yazdığı şerhi de görmüştür,[10] ancak İbnü'l-Hümâm'ın bu şerhi tamamlayamadığı ve çok ilerleyemeden başlarda kaldığı dikkate alınırsa *Tahrîr* şerhi boyunca İbn Emîru Hâcc'ın ona pek atıf yapmaması anlaşılır. Çünkü onun eserde, ilk başlarda hocasının şerhini zikretmesi dışında *Şerhu'l-Bedîʿ* olarak atıf yaptığı eser, Sirâceddin Ömer b. İshak el-Hindî'nin[11] (ö. 773/1372) *Kâşifu meʿâni'l-Bedîʿ* adlı şerhidir.

İbn Emîru Hâc, şerhinin girişinde eserini yazma süreciyle ilgili bilgi vermektedir: *Tahrîr*'i hocasından okurken müteaddit defalar bir şerh yazması için onun kendisini teşvik ettiğini, dostlarının da tekrar tekrar talepte bulunduğunu, fakat şerhe on sene kadar sonra başlayabildiğini, *Tahrîr*'in mukaddime ve mebâdi kısmına biraz şerh yazdıktan sonra Kahire'ye gidip hocasına göstermek, ayrıca kendisi ayrıldıktan sonra hocasının esere yaptığı ziyadeleri görmek istediğini, ancak hocasıyla çok uzun süre görüşemeden onun vefat ettiğini, bu kısa vakitte eserdeki tağyir ve ziyadeleri kendi metnine eklediğini ve bazı konularda istifade ettiğini söylemektedir. Ardından Halep'e geri döndüğü ve aradan seneler geçtikten sonra dostlarının ısrarı üzerine ikinci defa şerhe başladığı anlaşılmaktadır. Fakat bu sefer ilki gibi genişçe (*ıt-*

6 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/13.

7 bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 22.

8 Mesela bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/3-4, 5, 16, 17, 33, 45, 119, 2/275, 287, 301, 3/284.

9 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/271.

10 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/5.

11 Gazne'de doğmuş ve daha sonra Memlük coğrafyasına göç etmiş olan bu âlimin *Kâşifu meâni'l-Bedîʿ*, *Şerhu'l-Muğnî* ve *Şerhu'l-Menâr* adlarıyla üç usul eseri bulunmaktadır; Mısır'da kazaskerlik ve kâdılkudâtlık görevlerinde bulunmuştur, bk. Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ömer b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02.05.2023).

nab) değil orta hacimli (*iktisad*) bir şerh yazma yolunu tutmuştur.[12] Hatimede eseri 877 yılı Cumâdelûlâ (Cemâziyelevvel) ayının beşi, Perşembe günü (17 Ekim 1472) Halep'te Halâviyye Nûriyye Medresesi'nde tamamladığı kayıtlıdır.[13] Ayrıca arada Sünnet babında sahâbî kavliyle ilgili meselenin sonunda *Takrîr*'in ikinci kısmının (*sifr*) tebyizinin 21 Rebîülevvel 873 Pazar günü (18 Ekim 1468) tamamlandığı bilgisi yer almaktadır.[14]

Bu bilgilere göre İbn Emîru Hâcc'ın *Tahrîr*'i hocasından 851/1447 yılı civarında veya biraz öncesinde okuduğu; ardından Halep'e dönerek on yıl kadar sonra şerhe başladığı, hocası son haccından döndükten sonra (860/1456) veya hocasının vefat ettiği yıl (861/1457), şerhinin ilk kısmını göstermek üzere Kahire'ye gittiği, yanında bir süre kaldıktan sonra onun vefatı (7 Ramazan 861/7 Ağustos 1457) üzerine aynı yıl Halep'e geri döndüğü; sonrasında uzun süre ara verdiği şerhin yazımına başladığı anlaşılmaktadır. Bu tekrar başlama tarihi bilinmemekle birlikte, en azından Rebîülevvel 873 (Ekim 1468) tarihinde eserin yarıdan fazlasını ve Cemâziyelevvel 877'de (Ekim 1472) ise tamamını bitirdiği bilinmektedir. Eserin yazımına en azından 873/1468 tarihinden birkaç yıl önce başladığı sonucu çıkarılabilir. Bu durumda eserin ikinci defa yazımına başladıktan sonra bu yazım sürecinin yedi-sekiz yıl civarında sürdüğü söylenebilir. Müellif eseri tamamladıktan sonra –aynı hicri yıl– hacca gitmiş (Zilkade-Zilhicce 877/Nisan-Mayıs 1473) ve eserin telifinin tamamlanmasından iki yıl kadar sonra da vefat etmiştir (29 Receb 879/18 Aralık 1474).[15]

Memlükler Döneminde Usul İlminin Tarihine Dair

Usul ilminin gelişimi açısından müteahhirûn dönemi, Fahreddin er-Râzî ve Âmidî'nin çalışmalarıyla birlikte usulün mantık ilminin kaidelerine riayetle ve tahkik yöntemiyle yeniden inşa edildiği bir dönemi ifade eder. Diğer pek çok ilimde söz konusu olan bu yeniden inşa faaliyeti, fikrî ve metodik bir dönüşümün ürünüdür. Bunun yanı sıra müteahhirûn döneminde önemli siyasi ve sosyal dönüşümler de olmuş, bunlar da fıkıh usulü açısından tartışılması gereken yeni meseleler ortaya çıkarmıştır. Müteahhirûn döneminin ilk yarısında (yani 7.-9./13.-15. yüzyıllar arasında) söz konusu iki usulcünün eserleri etrafında veya onlardan etkilenerek yazılan eserler etrafında şerh-haşiye gelenekleri oluşmuştur. Bu geleneklerin oluşumunda medrese sisteminin yaygınlaşmasının da etkileri vardır. Bu farklı gelişmelerin neticesi olarak bu dönemde, mütekaddimûn döneminden çok daha fazla usul eseri üretilmiştir.

12 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/3-4.

13 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/355.

14 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/312.

15 Ayrıca bk. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 9/210-11; Saffet Köse, "İbn Emîru Hâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25.01.2023).

Bu dönemin ilk iki yüzyılında (7.-8./13.-14.) etkili eserler yazan âlimlerin bir kısmı İslam'ın doğu topraklarında; büyük bir kısmı ise Mısır-Bilâdüşşam coğrafyasında yaşamıştır. Bir yüzyıl sonra (9./15. yüzyılda) Osmanlı âlimleri de önemli usul eserleri ortaya koyarak bu çalışmalara katkıda bulunmuşlardır. Râzî ve Âmidî'nin her ikisinin usul mirası Mısır-Bilâdüşşam coğrafyasında Eyyûbîler-Memlükler döneminde ciddi bir şekilde işlenirken, benzer bir süreç İlhanlıların hâkimiyetindeki bölgelerde yaşayan Eşʿarî âlimler eliyle sürdürülmüştür. Râzî mektebine mensup âlimler, yeni çalışmalarla Râzî'nin usulde açtığı yolu izlerken, İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına yazılan şerhlerle başlayan bir şerh geleneği üzerinden de Âmidî'nin görüşleri tartışmaya açılmıştır. Özellikle Beyzâvî'den itibaren her iki büyük usulcüyü dikkate alarak yeni çalışmalar ortaya koyan âlimler içerisinde özellikle doğu coğrafyasında Îcî, Teftâzânî, Seyfeddin el-Ebherî ve Seyyid Şerîf'in *el-Muhtasar* etrafında oluşturdukları literatür ile Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin *Tavzîh* ve *Telvîh* adlı çalışmaları etrafında gelişen literatür kendilerinden sonraki dönemde –gerek Osmanlı ilmiyesinde gerekse doğu ve Hint uleması arasında– etkili olmuştur. Öte yandan Memlük coğrafyasında ise âlimlerin çok daha çeşitlilik arz eden bir usul yazımı ortaya koydukları görülmektedir ve söz konusu iki şerh geleneği ortaya çıktıktan sonra -haberdar olmakla birlikte- onları merkeze almayan, önceki birikimle birlikte değerlendiren bir anlayış söz konusudur.

Bu farklılığın birkaç gerekçesinin bulunduğu söylenebilir: İlki, daha önce de konuyla ilgili birkaç çalışmamda işaret ettiğim üzere Memlük ilim zihniyetinin Doğu ilim zihniyetinden farklılığının, hadis ilimleri eğitiminin yaygınlığının, Ehl-i hadisin ve tarihçiliğin etkisidir. İkincisi yeni birer ilmî merkez olarak nispeten daha geç şekillenen Osmanlılardan ve Hint alt kıtasından farklı olarak Memlük coğrafyasında kendi teamülleri olan ilmî bir çevrenin varlığıdır; burada hem söz konusu şerh gelenekleri ortaya çıkmadan önce bir ilim çevresinin kurulu bir işleyişi vardır hem de söz konusu iki coğrafyadaki tek mezhep (Hanefî) ağırlığına karşın burada çok farklı bölgelerden ve mezheplerden gelen âlimlerin varlığını, hukuk ve eğitim sisteminde kendilerine yer bulmalarını dikkate almak gerekir. Üçüncü olarak, ilk ikisiyle irtibatlı bir şekilde Memlük âlimlerinin hoca-öğrenci silsileleri de farklılık göstermektedir.

Daha önceki bir çalışmamızda değindiğimiz üzere,[16] Memlükler dönemi usul yazımında en az dört farklı yaklaşımın bulunduğunu söyleyebiliriz: 1) Mütekaddimûn dönemi usul yazım tarzının çok fazla değişikliğe gitmeden sürdürülmesi, 2) Râzî ve Âmidî'nin yolundan giderek kelamcı tarzda eser yazımı, 3) Kavâid ve maslahat ağırlıklı bir nazari üst düşünce üretme çabasıyla usul yazımı, 4) Mantıktan arındırılmış ama mesail ve terminoloji bakımından zenginleştirilmiş yeni bir usul yazımı geliştirilmesi, kelamcı usulcülerin tarzından uzak durmakla

16 bk. Tuncay Başoğlu, *el-Fıkh fi'l-ahdeyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, 80.

birlikte onların terminoloji, yeni mesele ve deliller serdetme gibi hususlardaki katkılarını kabul ederek hareket eden ve yeni meseleleri de ekleyen âlimlerin telifçi usul yazım tarzı.

Memlükler döneminde dört mezhebin hukuk ve eğitim sisteminde kendine yer bulabilmesinin de katkısıyla yukarıda bahsedilen yaklaşımları temsil eden birçok usul eseri yazılmıştır. Esasen tüm İslam dünyasında Râzî ile İbn Kemal Paşa arasında yazılan usul eserlerinin yarıdan fazlası Memlük coğrafyasındaki âlimlere aittir. Bir kısmı günümüze ulaşmayan, bir kısmının da henüz ilmî neşirleri bulunmayan bu eserlerin içerik ve sosyal bağlamla irtibatları açısından değerlendirilmesi henüz yapılmamıştır. Zerkeşî'nin ansiklopedik eseri *el-Bahru'l-muhît*'te de görüleceği üzere, o dönemde usulcülerin hâlâ ulaşabildikleri bazı erken dönem eserlerini ise ya günümüze ulaşmadıkları yahut henüz keşfedilmedikleri için biz görememekteyiz.

Dönemin genişliği ve ilgili kitabiyatın hacmi dolayısıyla Memlükler dönemi usul düşüncesine dair burada bazı noktalara değinmekle yetineceğiz. Memlük dönemi usul düşüncesinin –gelişim sürecini tayin eden– ayırt edici özellikleri arasında kelamcı (Eşʿarî) âlimlerle Ehl-i hadis eğilimli âlimler arasındaki gerilimin varlığı önemli bir husustur. Mesela Tâceddin es-Sübkî'nin usul yazımı bu gerilimi aşmak üzere telifçi yazım türüne yönelmiş görünmektedir. Bir başka önemli husus, mezheplerin istikrarına dayalı olarak müftâbih kavlin belirlenmesi ve onunla amel edilmesi (sistemik taklid) ile yeni meseleler karşısında bağımsız ictihadda bulunma talebi arasındaki gerilimdir. Esasen mezhep içinde müftâbih kavlin belirlenmesi ve/veya mezhep içi farklı ekollerin görüşlerinin uzlaştırılması (cemʿ ve telifi) hususunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktaydı. Bir başka husus, hukuk sisteminde dört mezhebe yer verilmesinin getirdiği rekabet ve farklı mezheplerden kadıların verdikleri kararlar arası uyumsuzlukları giderme ihtiyacıdır. İtikadi yaklaşım farklılıkları, ilim anlayışındaki farklılıklar, füru meselelerinin çözümüyle ilgili yaklaşım farklılıkları ve hukuk sistemi kaynaklı sorunlar ortaya konulan usul yazımında da çeşitli şekillerde ifadesini bulmuş görünmektedir. Bu hususlar ve eğitim ihtiyaçları yukarıda bahsedilen dört farklı yazım tarzıyla ilgili tercihlere yansımıştır.

İbnü'l-Hümâm eserinde Hanefî ve Şâfiî usulcülerin görüşlerini birlikte ele almayı vaad ettiği için usul kaynakları açısından öncelikle ağırlıklı olarak bu iki grup usulcünün eserlerini kullanmıştır. Bu sebeple Memlükler döneminde ona kaynaklık etmesi açısından usul yazımına kısaca temas edeceğiz. Müteahhirûn döneminin ilk yarısında Şâfiî ve Mâlikî usul yazımı, -Ehl-i hadis eğilimli âlimlerin muhalefetini bir kenarda tutacak olursak- doğrudan Râzî ve Âmidî'nin yolunu izler, ancak Memlükler bağlamında bazı farklılaşmaları da kendi içinde gösterir. Âmidî'nin çizgisi İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı üzerinden müteahhirûn döneminin en büyük şerh geleneğini oluşturmuştur. Bu eser üzerine bilinen ilk şerh, Anadolu'da Kutbüddin eş-Şîrâzî tarafından yazılmış olmasına ve en meşhur şerhler doğulu âlimler tarafından

yazılmış olmasına rağmen, Memlüklerde de başta Şâfiî ve Mâlikî âlimler olmak üzere, farklı mezheplerden çok sayıda âlim bu eser üzerine çalışmıştır. Memlüklerde 7./13. yüzyılda *Mahsûl* ve *Müntehab* yaygın olarak mütalaa edilmekle ve Râzî mektebinin temsilcileri bulunmakla birlikte bunların bir şerh geleneği oluşturduğu söylenemez. Râzî mektebinden Beyzâvî'nin –Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşlerini de dikkate alarak yazdığı– *Minhâc*'ı ise bir şerh geleneği oluşturduğu gibi doğudaki Eşʿarî-Şâfiî âlimler kadar Memlük Şâfiî âlimlerinin de okuttukları ve üzerine şerhler yazdıkları bir eser olmuştur. Bu noktada İsnevî'nin ve Tâceddin es-Sübkî'nin şerhleri zikredilebilir. Tâceddin es-Sübkî'nin bu eserden faydalanmakla birlikte telifçi bir yaklaşımla Memlük ilim çevrelerinin gerilimlerini ve tartışmalarını dikkate alarak yaptığı bazı uyarlamalarla yazdığı *Cemʿu'l-cevâmiʿ* ise Zerkeşî'den itibaren birçok şerh çalışmasına konu olmuş, özellikle Celaleddin el-Mahallî'nin şerhiyle birlikte Şâfiî medreselerinde yüzyıllar boyu temel usul metni hâline gelmiştir. Sübkî'nin usul eserlerinin ve Zerkeşî'nin ansiklopedik *el-Bahru'l-muhît*'inin sadece Şâfiî mezhebiyle sınırlı olmayan, Memlük usul birikimine dair zengin bilgiler içeren muhtevası dolayısıyla bunlar, İbnü'l-Hümâm'ın ve şârihinin özellikle istifade ettiği kaynaklar arasında yer alır. Şerh geleneği oluşturan dördüncü bir eser ise Cüveynî'nin *el-Varakât*'ı olup -ilk olarak Firkâh (ö. 690/1291?) tarafından şerh yazılmasına rağmen ancak 9./15. yüzyılda- yine Mahallî'nin bu esere yazdığı şerhle birlikte bir şerh geleneği oluşmaya başlamış ve devamında *el-Varakât* üzerine birçok şerh çalışması yapılmıştır. Bu dört şerh geleneğinde hem Şâfiî hem de Mâlikî âlimlerin çalışmaları yer almaktadır. Öte yandan Karâfî'nin *Tenkîh*'i özellikle gerek Memlük topraklarındaki gerekse Mağrib-Endülüs bölgesindeki Mâlikî âlimlerin okuttukları ve üzerine şerh, ihtisar türü çalışmalar yaptıkları bir eser olmuştur.

Memlükler dönemi usul yazımının bir başka özelliği makâsıd düşüncesinin müstakil olarak işlenmesidir. Bu hususta Abdülaziz b. Abdisselâm ve öğrencisi Karâfî'nin eserleri önem arz eder. Endülüslü Şâtıbî, makâsıd düşüncesinde bu âlimlerin görüşlerinden önemli ölçüde istifade etmiştir. Makâsıd düşüncesinin vurguladığı, fıkhı kaidelerle düşünme anlayışı, beraberinde mezhepteki görüşlerin kaideleştirilmesi ve bu kaidelerin sınırlarının tespiti şeklindeki bir yönelişe yol açmış görünmektedir ki, bu da karşımıza eşbâh ve nezâir kitabiyatını çıkarmaktadır.[17]

Müteahhirûn dönemi Hanefî usul yazımına gelince, yine daha önce değindiğimiz üzere,[18] bir süre kesintiye uğramış görünen bu çalışmalar 7./13. yüzyıl ortalarına doğru yeniden baş-

17 Memlükler dönemindeki kavâid kitabiyatı için bk. Tuncay Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 248-251.

18 bk. Tuncay Başoğlu, "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", 60 vd.

lamış ve 7.-8./13.-14. yüzyıllarda ağırlıklı olarak Pezdevî'nin usul eseri etrafında gelişmiştir. Bu dönemde Hanefîlerin usul yazımında iki yönelişten bahsedilebilir: 1) Mâverâünnehirli fakihlerin, özellikle de Pezdevî'nin usulünü esas alan ihtisar ve şerh çalışmaları. Bu şerhler arasında sonraki usulcülerin en çok itibar ettikleri eser Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ı olmuştur. Ayrıca Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı etrafında da bir şerh geleneği oluşmuştur. 2) Râzî ve Âmidî'yle birlikte gelişen yeni yazım tarzına benzer bir yöntemle usulü inşa etmeye teşebbüs eden çalışmalar. Bu yönde ilk teşebbüs İbnü's-Sââtî'ye, ikincisi ise Sadrüşşerîa'ya aittir.[19] Memlük âlimleri her iki yönelişi yansıtan çalışmalar ortaya koyarken, Osmanlı ve Babürlü dönemi Hanefî âlimleri ağırlıklı olarak iki âlimin (İbnü's-Sââtî ve Sadrüşşerîa) yeniden inşa teşebbüsünü ve bunlara yöneltilen eleştirileri dikkate alarak çalışmalarını ortaya koymuşlardır. İbnü's-Sââtî, eserinde konu tertibi ve mesail başta olmak üzere birçok bakımdan Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını esas almıştır. Sadrüşşerîa ise kendisi hem usulün konusu hem de konu tertibi bakımından yeni bir yaklaşım ortaya koyar. İşte başta 9./15. yüzyılda yaşayan önemli usulcüler olmak üzere sonraki Hanefî usulcüler, her ikisi de müteahhirûn döneminde gelişen literatürü –hem bu Hanefî usul literatürünü (Buhârî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ı, Nesefî'nin *el-Menâr*'ı, İbnü's-Sââtî'nin ve Sadrüşşerîa'nın eserleri başta olmak üzere) hem de yukarıda bahsedilen kelamcı usulcülerin eserleri ve onlar etrafında gelişen literatürü– dikkate alarak çalışmalarını ortaya koymuşlardır. Her iki literatür grubunu ve kelamcı usul âlimlerinin yeni bilgi ve yazım tarzını dikkate alarak 9./15. yüzyılda müstakil ve iddialı eserler telif eden önemli Hanefî usulcüler arasında Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve İbnü'l-Hümâm önde gelir. İbnü'l-Hümâm'ın bakış açısının Molla Fenârî ile ortak noktaları daha fazladır; ancak İbnü'l-Hümâm'ın ve öğrencisinin çalışması, aynı zamanda Memlük dönemi usul âlimleri ve orada ortaya konulan usul meseleleriyle irtibatı açısından farklılaşır. *Tahrîr*, Memlükler döneminin zirve usul eserlerinden biri olmakla birlikte aşırı ihtisardan dolayı kendi başına anlaşılması zor olup müellifin öğrencisi İbn Emîru Hâcc'ın açıklamaları sayesinde önemli bir usul birikimi karşımıza çıkmıştır.

Kaynakları Açısından *Tahrîr* ve *Takrîr*'in Memlük Usul Çevresiyle İrtibatı

İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi, usul konularını tartışırken hangi usulcüleri dikkate almakta, meseleleri kimlerle müzakere etmektedir? Ekli listede de görüleceği üzere onlar tarafından zengin bir kaynak kullanımı söz konusudur. Ancak *Tahrîr* muhtasar bir eser olduğu için İbnü'l-Hümâm'ın usul meselelerinde kimleri dikkate aldığı hususunu aydınlatırken şârihlerin,

19 Tabii burada ihtiyacı hissetmekle birlikte mantık esaslı bir inşa faaliyetinden uzak olan -İbnü's-Sââtî'nin öğrencisi- Rükneddin es-Semerkandî'nin *Câmiʿu'l-usûl* adlı eseri de bir başka teşebbüs olarak zikredilebilir.

özellikle de öğrencisi İbn Emîru Hâcc'ın açıklamaları büyük önem arz etmektedir. Çünkü o, hem eseri hocasından okumuş hem de daha sonra hocasının teşvikiyle şerh yazmaya başladığında kapalı hususları hocasına sorma imkânı bulmuştur. Her ne kadar henüz şerhin başlarında hocası vefat etmiş olsa da eser boyunca gördüğümüz üzere hocasının hangi kaynakları dikkate aldığı, hangi meselelerde kimlere atıfta bulunduğu hususunda açıklamalar getirmiştir. Ayrıca aşağıda geleceği üzere, şerhinin girişinde kendisinin kullandığı kaynaklara telmihte bulunmuştur.

İbnü'l-Hümâm'ın öncelikle İbnü's-Sââtî ve Âmidî'yle olan irtibatına değinmemiz gereklidir. Diğer tüm mezheplerdeki usulcülerde olduğu üzere, müteahhirûn dönemi Hanefî usulcüleri de Râzî ve Âmidî'nin ortaya koyduğu mantık esaslarına uygun bir şekilde usul mesailini inşa hedefinden ve tahkike dayalı usul yazım örneğinden müstağni kalamamıştır. Söz konusu iki âlimin ilimleri yeniden gözden geçirip inşa etmede takip ettikleri mantık ilminin ve tahkik yönteminin esaslarına uygun şekilde Hanefî usulünü yeniden yazma girişiminde bulunmuşlardır. Bu konuda belki de ilk önemli teşebbüsün sahibi sayılabilecek olan Iraklı Hanefî âlim İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), *Bedîʿu'n-nizâm* adıyla meşhur olan -müellif nüshasında adı *Nihâyetu'l-vusûl ilâ ʿilmi'l-usûl* olarak kaydedilen- eserinde Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *İhkâm*'ını örnek almıştır. İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr*'in girişinde -şârih İbn Emîru Hâcc'ın açıkladığı üzere- özellikle İbnü's-Sââtî'nin, Hanefî ve Şâfiîlere ait iki yazım tarzının (*tarîk*) ıstılahlarını tam beyan edemediğini, kendisinin bu ikisini cemeden, her iki *tarîk*e muttali olma imkânı veren bir eser yazdığını söylerken,[20] aslında bir yandan onun Hanefî usulünü yeni bilgi ve yöntem yaklaşımıyla inşa etmede başarılı olamadığı eleştirisini getirmekte, diğer yandan da onun yolunu izleyerek onun yarım bıraktığı bir işi tamamlama iddiasında bulunmaktadır.

Ancak İbnü'l-Hümâm'ın buradaki vurgusu, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh*'teki vurgusunda olduğu gibi "mantık ilmine dayalı olarak usul meselelerinin inşası"[21] olmayıp Hanefî ve Şâfiîlerin usul yazımını cemetme şeklindedir. Burada tabiatıyla Şâfiîler şeklinde kastedilen usulcüler başta Âmidî ve Râzî olmak üzere özellikle müteahhirûn dönemi kelamcı/Eşʿarî usulcülerdir. İbnü'l-Hümâm, Sadrüşşerîa'nın usulünden haberdar olmakla birlikte yapmak istediği şey, sadece tek bir mezhebin usulünün inşası olmayıp her iki usul yazımını da kavramayı sağlayacak şekilde konuları işlemektir. Bu gaye farklılığı yanı sıra, usulün mevzuuna/konusuna dair benimsediği görüş, konu tertibi, işlediği meseleler ve dayandığı kaynaklar açısından olan farklılıklar onun eserini Sadrüşşerîa'nın eserinden farklılaştıran hususlardır. Özellikle

20 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/11-12.

21 Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, 1/19, 25.

usulün mevzuu ve konu tertibi açısından müteahhirûn Hanefî usul yazımında Sadrüşşerîa ve onu izleyen Molla Hüsrev gibi usulcüler ile İbnü'l-Hümâm, Molla Fenârî ve Muhibbullah el-Bihârî (ö. 1119/1707) gibi usulcülerin usulü inşa tarzı birbirinden farklılaşır. Bu ikinci gruptaki âlimler, usulde Âmidî'de ve İbnü'l-Hâcib'de olduğu şekilde mebâdi konularına genişçe yer verir. Bu iki tarz arasındaki farklılıkları incelemeyi bir başka çalışmaya bırakarak burada İbnü'l-Hümâm'ın eserinin kaynakları ve gündemi üzerinde duracağız.

İbnü'l-Hümâm'ın ve şârihinin eserlerini gerek Sadrüşşerîa çizgisindeki eserlerden gerekse Molla Fenârî'nin eserinden ayıran önemli hususlardan biri, gündemleri ve kaynak kullanımlarıdır. Onlar, Âmidî'den itibaren Eyyûbîler-Memlükler döneminde ortaya çıkıp tartışılan meselelerle yakından ilgilidirler ve ayrıca kaynak açısından da -sadece belli başlı Hanefî usulcüler ile Âmidî, Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in eserleriyle yetinmeyip- Memlük dönemi usulcülerinin eserlerini de yoğun bir şekilde kullanmışlardır.

Bu çerçevede İbnü'l-Hümâm ve şârihinin kullandığı kaynakları Hanefî ve Şâfiî müellifler şeklinde ayırmanın yanı sıra müteahhirûn ve mütekaddimûn şeklinde bir ayrıma tabi tutmak gerekir. Müteahhirûn dönemi Hanefîleri arasında yukarıda ismi geçen İbnü's-Sââtî'nin yanı sıra en çok üç isim dikkati çekmektedir: İlk sırada tabiatıyla Sadrüşşerîa'ya ve onun görüşlerine çok sayıda atıf yapılmaktadır. İbnü'l-Hümâm *et-Tahrîr*'de "onlardan birisi, Hanefîlerden biri, Hanefîlerden müteahhir biri" (*ba'zuhum, li-ba'zi'l-Hanefiyye, müteahhir mine'l-Hanefiyye*) gibi ifadelerle Sadrüşşerîa'yı kasteder. Ayrıca onun görüşlerini bazı yerlerde isim vermeksizin "kîle, munia" gibi lafızlarla zikreder, şârih bunlardan kastın Sadrüşşerîa olduğunu açıklar.[22]

İkinci sırada İbnü's-Sââtî'nin eserine şerh yazmış olan –İbn Emîru Hâcc'ın şerhinde sıkça geçtiği şekliyle– Sirâceddin el-Hindî (ö. 773/1372) gelmektedir. Üçüncü sırada ise yine şârihin "*sahibu'l-Keşf, sahibu'l-Keşf ve't-Tahkîk*" gibi çeşitli şekillerde atıf yaptığı Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330)[23] yer almaktadır.

Bunların yanı sıra musannifin ve şârihinin müteahhirûn dönemi Hanefîlerinden daha az miktarda atıf yaptıkları usulcüler de vardır: Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'ye (ö. 710/1310) "Hâfızüddin en-Nesefî, sahibu'l-Menâr" şeklinde veya doğrudan *Menâr*'a yahut yine Nesefî'nin kendi eserine yazdığı *Keşfu'l-esrâr* adlı şerhe atıf yapılır. Şârih, Memlük coğrafyasına gelmiş olan Hanefîlerden Müeyyedüddin el-Hârizmî'yi

22 *Tahrîr*'de bir yerde Sadrüşşerîa'nın adı sarahaten geçmektedir, bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/119.

23 Bu usul âliminin hayatı ve usul eseri hakkında Türkçe bir çalışma için bk. Şükrü Ayran, *Abdülaziz el-Buharî'nin "Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Fahri'l-İslâm Pezdevî" Adlı Eserindeki Usûlü* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

(ö. 775/1373) "el-Fâzıl el-Kâânî" ve "el-Kâânî" şeklinde zikrettiği gibi, Kıvâmüddin el-Kâkî'ye (ö. 749/1348) ve eserine, Kıvâmüddin el-Etkânî/İtkânî'ye (ö. 758/1357) ve eserlerine de atıf yapılmaktadır. Daha az miktarda olmak üzere -yine ilmî hayatını Memlük coğrafyasında sürdürmüş olan âlimlerden- Hüsameddin es-Siğnâki (ö. 714/1314) (doğrudan eseri zikredilerek veya "sahibu'l-Kâfî" şeklinde), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) ("Şeyh Ekmeleddin" şeklinde) ve Habbâzî'nin (ö. 691/1292) ("sâhibu'l-Muğnî" şeklinde) görüşleri de zikredilir.

Mütekaddimûn dönemi Hanefîlerinden ise görüşleri en çok zikredilen âlimler altı usulcüdür: Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981), Kâdî Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090?), Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ("Fahrülislâm" şeklinde) ve Alâüddîn es-Semerkandî (ö. 539/1144) ("sâhibu'l-Mîzân" şeklinde). Bu beş usulcü gibi bir usul eseri bulunmasa da usul görüşleri sonraki kaynaklar üzerinden onlar kadar çok zikredilen bir başka erken dönem Hanefî âlimi Ebü'l-Hasen el-Kerhî'dir (ö. 340/952).

Öte yandan Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) ("Îsâ b. Ebân" veya "İbn Ebân" şeklinde), İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ("Ebû Mansûr el-Mâtürîdî" şeklinde), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ("Sadrü'l-İslâm" şeklinde) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) de diğer altı usulcüye nispetle çok daha az miktarda atıf yapılmaktadır.

Mütekaddimûn dönemi usulcülerinin eserlerini ve/veya görüşlerini çokça zikreden şârih İbn Emîru Hâcc'ın bu eserleri doğrudan kullanıp kullanmadığı hususu kapalıdır. Ancak müteahhirûn dönemi Hanefîlerinden isimleri yukarıda geçen on usulcünün eserlerini gördüğünü, erken dönem usulcülerinin görüşlerini ise Abdülaziz el-Buhârî ve Etkânî gibi sonraki âlimlerin eserlerinden aktarmış olabileceğini düşünüyoruz. Tabiatıyla erken dönemden çokça atıf yaptığı beş Hanefî usulcünün eserlerini doğrudan kullanmış olması da mümkündür.

Müteahhirûn dönemi usulcülerinden Hanefîler dışında en çok atıf yapılan isimlerin hepsi, Eşʿarî kelam ekolüne mensup olan şu altı usulcüden oluşmaktadır: Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ve Teftâzânî (ö. 792/1390). Bu isimler kadar olmasa da Beyzâvî (ö. 691/1291-2), Şehabeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) ("el-Allâme", "el-Allâme eş-Şîrâzî" şeklinde), Cemaleddin el-İsnevî (ö. 772/1370) ("el-İsnevî" şeklinde), Îcî'nin öğrencisi Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (ö. 786/1384) ("el-Kirmânî", "el-Fâzıl el-Kirmânî", "el-Muhakkık el-Kirmânî" şeklinde), Seyfeddin Ahmed b. Osman el-Ebherî (ö. 800/1397-8) ("el-Ebherî", "el-Fâzıl el-Ebherî", "Seyfeddin el-Ebherî" gibi çeşitli şekillerde) de onları izlemektedir.

Burada bu kaynakların kullanımıyla ilgili dikkat çeken iki hususa işaret etmeliyiz:

1) Özellikle şârih İbn Emîru Hâc, Zerkeşî'nin başta *el-Bahru'l-muhît* olmak üzere eserlerini çokça kullanmış görünmektedir. Metinde çokça atıf yapılan Tâceddin es-Sübkî ile karşılaştırıldığında gerek Zerkeşî'nin gerekse onun eserlerinin adlarının hayli az zikredilmiş olması yanıltıcıdır;[24] kanaatimizce şârih, özellikle erken dönem usulcüleri ile genel olarak Şâfiî âlimlerin görüşlerini aktarırken Zerkeşî'nin ve Taceddin es-Sübkî'nin eserlerine dayanmıştır. Ancak Sübkî'nin muhtemelen kendi tercih ve kanaatlerini daha çok zikretmesi ve İbnü'l-Hâcib'e şerh yazmış olması gibi sebeplerle onun adı daha sık geçmektedir.

2) İbnü'l-Hümâm ve şârihi, Eşʿarî usulcülerin her iki çizgisini de yani hem Râzî ve onu takip eden Tâceddin el-Urmevî, Karâfî, Sirâceddin el-Urmevî, Safiyyüddin el-Hindî ve Kâdî el-Beyzâvî'yi hem de Âmidî – İbnü'l-Hâcib çizgisini dikkate almışlardır. Yine onlar her iki çizgi üzerine konuşan 8./14. yüzyıl usulcülerinden Îcî ve şârihlerinin (Kirmânî, Ebherî, Teftâzânî) eserlerini, İsnevî ve Sübkî'nin eserlerini ve bunların yanı sıra İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına şerh yazan Kutbüddin eş-Şîrâzî ve Şemseddin Mahmud el-İsfahânî gibi önemli usulcülerin eserlerini ciddiyetle incelemişlerdir.

İbnü'l-Hümâm ve şârihinin, Hanefîler dışındaki mütekaddimûn dönemi usulcülerinden atıf yaptığı isimler arasında en çok Cüveynî (ö. 478/1085) ("İmâmü'l-Haremeyn" şeklinde), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Semʿânî ("Semʿânî" ve "İbnü's-Semʿânî" şeklinde) (ö. 489/1096) öne çıkmaktadır. Bâkıllânî dışındaki diğer dört usulcünün eserlerini görmüş olabilecekleri gibi,[25] Zerkeşî gibi sonraki müellifler üzerinden onlara atıf yapmış olmaları da mümkündür. Şârihin bazı ifadelerinden *Muʿtemed*'i doğrudan kullanmadığı, Âmidî, Ebherî ve Teftâzânî gibi usulcüler üzerinden Basrî'nin görüşlerini aktardığı anlaşılmaktadır.[26]

Bunların dışında Muʿtezilî usulcülerden Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) ile Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025); Şâfiî usulcülerden Ebû Bekir es-Sayrafî (ö. 330/941) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'ye (ö. 476/1083); İmam Ebü'l-Hasen el-Eşʿarî'nin (ö. 324/935-36) yanı sıra Eşʿarî usulcülerden Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve –Gaz-

24 Mesela İbn Emîru Hâc, tehîru'l-beyan konusunda Sayrafî'nin bunun caiz olmadığı görüşünü benimsediğini, ancak Eşʿarî'nin onun evine misafir olup onunla bu konuda münazara etmesi üzerine vazgeçtiğini nakleder. Bu naklin kaynağı olarak Ebû İshak el-İsferâyînî'yi zikretmekte, yüksek ihtimalle eserini görmediği bu zattan nakilde bulunan aradaki kaynağı (yani Zerkeşî'yi) zikretmemektedir. Bu rivayeti hemen hemen aynı lafızlarla Zerkeşî'nin eserinde görmekteyiz. bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/37; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/110.

25 Gazzâlî'nin mantıkla ilgili sözünü -bir kısmını hazfederek- nakleden İbn Emîru Hâcc'ın *Mustasfâ*'yı bizzat kullandığı söylenebilir, nakil için bk. *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/39; aynı ibareler için bk. *el-Mustasfâ*, 1/45.

26 Bir örnek için bk. *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/227.

zâlî'nin öğrencisi– İbn Berhan'a (ö. 518/1124) da önemli miktarda atıf yapılmaktadır. Bu ikinci grup usulcüler ile hicri 3, 4 ve 5. yüzyıllarda yaşamış, daha az sayıda görüşü zikredilen diğer usulcülerin görüşlerinin Âmidî, Sübkî ve Zerkeşî gibi müteahhirûn dönemi usulcülerinin eserlerinden nakledildiği kanaatindeyiz.

Kendisinden dolaylı kaynaklar üzerinden nakilde bulunulan usulcülerin büyük bir kısmı erken dönem âlimlerinden oluşmaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın ve şârihinin, görüşlerini başka kaynaklardan aktardıklarını düşündüğümüz müteahhirûn dönemi âlimlerinin eserlerini görmüş olmaları da muhtemeldir. Bununla birlikte ekli listede (Ek-2) yer alan her iki grup âlimin görüşlerini sonraki kaynaklar üzerinden naklettiklerini kabul ettik. Bunun bir sebebi kendilerinin bu kaynakları gördüklerini ifade etmemeleri, ayrıca metindeki çeşitli karinelere binaen bunları sonraki kaynaklardan aktardıkları kanaatine varmamızdır.

Gerek İbnü'l-Hümâm gerekse şârihi, usul eserleri dışında da çok sayıda kaynağa atıf yapmaktadırlar. Bunlar arasında özellikle usulde zikredilen çeşitli hadisler dolayısıyla hadis kitapları öne çıkmaktadır. Mesela Buhârî'nin *Sahîh*'ine çok sayıda atıfta bulundukları gibi, sünnet ve haberle ilgili konularda onun görüşlerini de zikretmektedirler. Benzer şekilde Kütüb-i Sitte'de yer alan diğer hadis kitapları, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi eserler de nispeten sık kullanılan eserlerdendir. Bu tür eserlerin kullanımında Memlükler döneminde yaygın olan hadis çalışmalarının ve hadis kültürünün etkisini görmek mümkündür.

Buraya kadar, *Tahrîr*'in ve şerhinin içerisindeki atıflardan ve görüşlerden yola çıkarak bir tahlilde bulunduk. İbn Emîru Hâc, dönemin edebî üslubuna uygun olarak şerhin hutbe/giriş kısmında salavat getirirken, kullandığı eserlere telmihte bulunmaktadır.[27] Zikrettiği eserler -metindeki sıralamaya uygun olarak- şunlardır (parantez içinde tespit edebildiğimiz müellif adlarına yer verilmiştir):

1. *Takrîr* (*alâ Usûli'l-Pezdevî*, Bâbertî)?
2. *Vusûl* (İbn Berhân)?
3. *Kavâid* (Abdülaziz b. Abdisselâm)?
4. *el-Usûl* (Pezdevî)?
5. *Minhâc* (Beyzâvî)

27 bk. *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/2.
"...وَأَوْضَحَ تَقْرِيرَ الدَّلَالَةِ عَلَى طُرُقِ الْوُصُولِ إلَى مَا شَرَعَهُ دِينُهُ الْقَوِيمُ مِنْ جَمِيلِ الْقَوَاعِدِ وَرَاسِخِ الْأُصُولِ فَأَضْحَى مِنْهَاجُ سَالِكِهِ صِرَاطًا سَوِيًّا وَبَحْرُ أَفْضَالِهِ مَوْرِدًا رَوَاءً وَشَرَابًا هَنِيًّا وَتَقْوِيمُ آيَاتِ سَمَاءِ فَضَائِلِهِ حُكْمًا صَادِقًا وَدَلِيلًا مَهْدِيًّا، وَتَنْقِيحُ مَنَاطِ عَقَائِلِ خَرَائِدِهِ رَوْضًا أُنُفًا وَثَمَرًا جِنِيًّا، وَتَبْيِينُ مَنَارِ بَيِّنَاتِهِ تَوْضِيحًا بَاهِرًا وَمَنْطُوقًا جَلِيًّا، وَتَلْوِيحُ إشَارَاتِ عُيُونِهِ عَلَى أَنْوَاعِ فُنُونِهِ إيمَاءً رَائِعًا وَوَحْيًا خَافِيًا، وَتَحْقِيقُ مَقَاصِدِهِ بِكَشْفِ غَوَامِضِ الْأَسْرَارِ وَإِفَاضَةِ الْأَنْوَارِ فِي مَوَاقِفِ الْبَيَانِ خَطِيبًا بَلِيغًا وَكَفِيلًا مَلِيًّا، وَمَنْخُولُ مَحْصُولِ حَاصِلِهِ بِتَحْصِيلِ الْآمَالِ، وَبُلُوغِ الْغَايَةِ الْقُصْوَى مِنْ الْمَنَالِ ضَمِينًا وَفِيًّا وَسَبَبًا قَوِيًّا، وَمُنْتَخَبُ فَوَائِدِ جَوَامِعِ كَلِمِهِ وَفَرَائِدِ مَاثِرِ حُكْمِهِ دُرًّا نَقِيًّا وَعِقْدًا بَهِيًّا، وَمُسْتَصْفَى نُقُودِ مَوَاهِبِهِ وَخُلَاصَةُ عُقُودِ مَآرِبِهِ كَنْزًا وَافِرًا وَذُخْرًا سَنِيًّا، وَتَحْرِيرُ مِيزَانِ دَلَائِلِهِ وَتَقْرِيرُ آثَارِ رَسَائِلِهِ "

6. *Bahr* (Zerkeşî)
7. *Takvîm* (Debûsî)
8. *Tenkîh* (Sadrüşşerîa)
9. *er-Ravzu'l-ünf* (Süheylî)?
10. *es-Semeru'l-cenî*?
11. *Tebyîn* (Etkânî)
12. *Menâr* (Ebü'l-Berekât en-Nesefî)
13. *Tavzîh* (Sadrüşşerîa)
14. *Telvîh* (Teftâzânî)
15. *İşârât* (İbn Sînâ)?
16. *Tahkîk* (Abdülaziz el-Buhârî)
17. *Makâsıd* (Teftâzânî)
18. *Keşfu'l-esrâr* (Abdülaziz el-Buhârî; Ebü'l-Berekât en-Nesefî)
19. *İfâzâtu'l-envâr* (Sadeddin Dihlevî)?[28]
20. *Mevâkıf* (Îcî)
21. *Beyân* (*Beyânu'l-Muhtasar*, Mahmud el-İsfahânî)?
22. *Hatîb*?
23. *Menhûl* (Gazzâlî)
24. *Mahsûl* (Fahreddin er-Râzî)
25. *Hâsıl* (Tâceddin el-Urmevî)
26. *Tahsîl* (Sirâceddin el-Urmevî)
27. *Bulûğu'l-ğâyeti'l-kusvâ*?
28. *Menâl*?
29. *Müntehab* (Fahreddin er-Râzî)
30. [*Cemʿu'l-*]*cevâmiʿ* (Tâceddin es-Sübkî)?
31. *Ferâid*?
32. *Meâsir*?
33. *Durr*?
34. *Mustasfâ* (Gazzâlî)

28 Bu zat hakkında bk. Boynukalın, *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri*, 284.

35. *Nukûd* (Bâbertî)?

36. *Hülâsa*?

37. *Kenz* (Pezdevî'nin usulü; belki de Ebü'l-Berekât en-Nesefî)

38. *Tahrîr* (İbnü'l-Hümâm)

39. *Mîzân* (Alâüddîn es-Semerkandî)

Burada adı geçen eserlerin tesadüfen zikredilmiş olmasını mümkün görmüyoruz. Şârih bunları kasıtlı olarak zikretmiştir. Neyi kastettiği hususunda da iki ihtimal vardır: Dönemin telif âdetleri göz önünde bulundurulduğunda en makul olan izah, bunların şerhte kullandığı eserlere işaret etmekte olduğudur. Benzer uygulamaları başka eserlerde de görebiliriz, mesela Molla Hüsrev de *Mir'ât*'ın girişinde, kullandığı kaynaklara bu şekilde telmihte bulunmaktadır. Daha zayıf bir ihtimal ise buradaki kelimeleri sırf berâet-i istihlâl sanatı gereği, meşgul olduğu usul ilmindeki eserlerin adlarından seçmiş olması ve kaynaklarını gösterme gibi bir kastının olmamasıdır.

İlk ihtimali daha kuvvetli gördüğümüzde şöyle bir sorun bulunmaktadır: Yukarıda zikredilen eser adları ile Ek kısmında verdiğimiz -İbnü'l-Hümâm'ın ve şârihin metinde atıf yaptığı- kaynakları karşılaştırdığımızda, şârihin, kullandığı tüm kaynakları burada zikretmediği görülmektedir. Ancak bu, şârihin, kaynaklarının bir kısmını zikretmekle yetindiği veya başlangıçta faydalanmayı düşündüğü kaynakları zikrettiği, daha sonra süreç içinde daha fazla kaynağa başvurduğu şeklinde izah edilebilir. Burada eser adı olması ihtimaline binaen aldığımız birkaç kelimenin Ek kısmında atıf yapılan eserler arasında yer almaması ise bu kelimelerin böyle bir telmih amacı taşımaması, dolayısıyla kaynakları arasında bu başlıkları taşıyan eserlerin bulunmaması ihtimaliyle açıklanabilir. İki liste arasındaki farklılığın muhtemel bir sebebi de, yukarıda bahsettiğimiz üzere, şârihin bizzat görmediği bazı kaynaklardan dolaylı aktarımda bulunmuş olmasıdır.

Ele Aldıkları Meseleler Açısından *Tahrîr* ve *Takrîr*'in Memlük Usul Çevresiyle İrtibatı

Burada *et-Tahrîr*'in irtibatlı olduğu usulcüler konu tertibi ve işlenen meseleler açısından ele alınacaktır. Konu tertibi açısından İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*'i bir mukaddime ve üç makale (ana bölüm) hâlinde düzenler. Buradaki bölümleme Âmidî'nin *el-İhkâm*'da –ve onu izleyerek İbnü'l-Hâcib'in ve İbnü's-Sââtî'nin kendi eserlerinde– yaptığı konu tertibine benzemektedir. Ancak Âmidî'nin mebâdi içerisinde ele aldığı "hüküm" konusu, *et-Tahrîr*'de usulün konusuyla ilgili meselelere dair ikinci ana bölümde yer almıştır. Bu hususta Sadrüşşerîa'nın usul eserinin etkisinden bahsedilebilir. Aşağıda ana başlıklar itibarıyla bu üç eser arasında bir karşılaştırma yapmaktayız:

***İhkâm*, Âmidî**	***Tahrîr*, İbnü'l-Hümâm**	***Tenkîh*, Sadrüşşerîa**
(Giriş)	**Mukaddime** ✓ İlmin adı ✓ Konusu ✓ Mantıki mukaddimeler ve akıl yürütme (nazar) ✓ İstimdad ettiği ilimler	*(Giriş)* Fıkhın tanımı Hükmün tanımı Fıkıh usulü ilminin tanımı Fıkıh usulü ilminin konusu
1. Kaide: Fıkıh Usulü Mefhumu ve İlkeleri ✓ Fıkıh usulünün tanımı ✓ Konusu, gayesi, istimdad ettiği ilimler 1.Kısım: Kelami ilkeler 2.Kısım: Dille ilgili ilkeler 3.Kısım: Fıkıh ve şerʿî hükümlerle ilgili ilkeler	**1. Makale: İlkeler (Mebâdi)** ✓ Dille ilgili ilkeler	**1. Kısım: Şerʿî Deliller** 1.Rükün: Kitab 1.bab: Lafzın manayı ifade etmesi (dörtlü lafız taksimi) 2.bab: Lafzın şerʿî hükmü ifade etmesi 2.Rükün: Sünnet 3.Rükün: İcma 4.Rükün: Kıyas Bab: İctihad
2. Kaide: Şerʿî Delillerin Kısımları 1.Kısım: Sahih deliller 1.Asıl: Kitab 2.Asıl: Sünnet 3.Asıl: İcma 4.Asıl: Müşterek konular a. Sened bakımından ✓ Haberin hakikati ✓ Mütevâtir haber ✓ Âhâd haber b. Metin bakımından ✓ Üç delil arasında müşterek (Manzumun ve gayrı manzumun delaleti) ✓ Sadece Kitab ve Sünnet arasında müşterek (Nesih) 5.Asıl: Kıyas 6.Asıl: İstidlal ✓ Mantıki kıyaslar ✓ İstishâb 2.Kısım: Delil sanılanlar ✓ Şerʿu men kablenâ ✓ Sahâbî kavli ✓ İstihsan ✓ Mürsel maslahatlar	**2. Makale: Mevzuyla İlgili Meseleler** (Ahvâlu'l-Mevzû) 1.bab: Hükümler 1.fasıl: Hüküm 2.fasıl: Hâkim 3.fasıl: Mahkûm fih 4.fasıl: Mahkûm aleyh 2.bab: Kitab 3.bab: Sünnet 1.fasıl: Sünnetin hücciyeti 2.fasıl: Ravinin şartları 3.fasıl: Tearuz 4.fasıl: Tercih 5.fasıl: Beyan 4.bab: İcma 5.bab: Kıyas Hatime: İhtilaflı deliller ✓ Yoklukla istidlal ✓ Mürsel maslahatlar ✓ Benzerlerin tearuzu ✓ İstidlal ✓ Telâzüm ✓ Şerʿu men kablenâ ✓ Sahâbî kavli ✓ İstishâb	**2. Kısım: Hüküm** 1.Bab: Hüküm 1.Kısım: Mükellefin fiilinin sıfatı olan [teklifî] hükümler 2.Kısım: Bir şeyin başka bir şeye taalluku şeklinde olan [vazʿî] hükümler 2.Bab: Mahkûm bih 3.Bab: Mahkûm aleyh
3. Kaide: Müctehid, Müftî ve Müsteftînin Ahvali 1.bab: Müctehid, ictihad, ictihadın alanı 2.bab: Taklid, müftî, müsteftî, istiftanın alanı	**3. Makale: İctihad**, Taklid, İftâ (16 mesele)	
4. Kaide: Tercihler Mukaddime: Tercihin anlamı 1.bab: Şerʿî tasdikâta ulaştıran yollar arası tercih 2.bab: Tasavvuri müfred manalara götüren tanımlar arasında tercih	*(İbnü'l-Hümâm bu konulardan naslar arası tercihi Sünnet bahsinin, kıyaslar arası tercihi kıyas bahsinin peşi sıra ele almıştır)*	

Yukarıda görüldüğü gibi İbnü'l-Hümâm, usulün mevzuu ile ilgili meseleleri hükümler ve onların delilleri (ahkâm ve edilletü'l-ahkâm) olmak üzere ayırmakta ve bunları ikinci ana bölümde beş bab (alt bölüm) hâlinde ele almaktadır. Üçüncü ana bölümde işlediği ictihadı ise usul ilminin kendinden değil onu tamamlayıcı meseleler kabilinden görmektedir. Buradaki tercihlerinin gerekçelerine aşağıda değineceğiz. Genel olarak söylemek gerekirse, İbnü'l-Hümâm'ın burada konuları ele alış tarzı Pezdevî gibi erken dönem ve Sadrüşşerîa gibi geç dönem Hanefîlerinden farklıdır ve Âmidî – İbnü'l-Hâcib – İbnü's-Sââtî çizgisine yakındır.

İşlenen meseleler açısından ele aldığımızda dört tane önemli husus karşımıza çıkmaktadır: Birincisi *et-Tahrîr*'de usulün ilkeleri (mebâdi) ile ilgili bir ana bölüme yer verilmiş olmasıdır. Bu müteahhirûn dönemi kelamcı usulcülerin, özellikle de Râzî ve Âmidî'nin izlediği bir yoldur. İbnü'l-Hümâm burada Âmidî – İbnü'l-Hâcib – İbnü's-Sââtî çizgisini takip etmekle birlikte onlardan farklı olarak mebâdi kısmında sadece dille ilgili ilkeleri ele almış, diğer iki konudan Âmidî'nin "kelami ilkeler" dediği mukaddimeyi eleştirmiş, mantık ile ilgili konuların kelami olarak adlandırılamayacağını söylemiş, "mantıkla ve nazarla ilgili mukaddime"yi kısaca eserinin mukaddime kısmında ele almıştır. Hükümle ilgili ilkeleri ise "usulün mevzuu ile ilgili meseleler" şeklindeki ikinci ana bölüme dâhil etmiştir.[29] Dolayısıyla eserinin ikinci ana bölümünde hükümleri ve hüküm delillerini işlerken, Sadrüşşerîa'nın eserindeki gibi bir tasnif söz konusudur, ancak ondan farklı olarak hükümler öne alınmıştır.

İkincisi İbnü'l-Hümâm, -her ne kadar usulün asli konuları içerisinde görmese de- ictihad, taklid ve fetva ile ilgili konuları eserinin üçüncü ana bölümü hâlinde işlemiştir. Mâverâünnehir Hanefîlerinin her iki usul ekolünde (Hanefî fukahası ve Mâtürîdîler) ictihad, taklid, mezhep ve fetva konularına ya hiç yer verilmez veya –Alâüddîn es-Semerkandî'nin *Mizân'*ında olduğu üzere– bunlar çok sınırlı düzeyde ele alınır. Bunun arka planında mezkûr konuları fıkıh usulünün konuları içerisinde görmemeleri yatmaktadır. Memlükler dönemi Hanefî usulcülerinden bir kısmı onları izlemiştir. Ancak müteahhirûn döneminde mezheplerin istikrarı olgusuna da bağlı olarak Âmidî, İbnü's-Salah, Nevevî, Karâfî gibi âlimlerle başlayan ve Eyyûbî-Memlük coğrafyasında tartışılan ictihad ve taklidle ilgili tartışmalar, İbnü'l-Hümâm ve şârihinin eserinde önemli bir yer tutar. Bunlar içerisinde özellikle müteahhirûn dönemi tartışmaları açısından ictihadın tecezzii, bir meselede müctehidin iki kavlinin bulunması, müctehidin bulunmadığı bir dönemin imkânı (*huluvvu'z-zaman ani'l-müctehid*), müftînin şartları, müctehid olmayan fakihlerin tahrîc yoluyla fetva vermesinin şartları, taklid edilecek âlimlerde aranan şartlar (ve bu çerçevede mefdulün taklidinin cevazı), intikal (mukallidin bir meselede başka bir mücte-

29 Bu noktada İbnü's-Sââtî, Fenârî ve Kirmastî gibi hükümle ilgili meseleleri mebâdi kısmında ele alan çağdaşı diğer bazı Hanefî usulcülerden de farklı davranmıştır. Bu tespit için bk. Haçkalı, "Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî ve Eserlerindeki Metodu", 124.

hidin görüşüyle amel etmesi veya bir bütün olarak mezhep değiştirmesi), avamın sahâbeyi taklid etmesi gibi meseleler sayılabilir.[30]

Üçüncüsü dil, lafızların taksimi ve lafzi yorumla ilgili konularda İbnü'l-Hümâm, Âmidî'yi izler ki, bunlardan bir kısmı daha önceki Hanefî fukahasının usul eserlerinde değinilmeyen konulardır (dilin kökeniyle ilgili tartışmalar örneğinde olduğu gibi). Esas olan husus ise, İbnü'l-Hümâm'ın Debûsî'nin ortaya koyduğu ve sonraki Hanefî usulcülerin çoğunun izlediği, Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev'in de ufak birtakım değişikliklerle benimsediği lafız taksimini sürdürmemiş olmasıdır. O, bu taksimde yer alan kavramları dille ilgili ilkeler başlığı içerisinde incelemekle birlikte onların ortaya koyduğu taksimi izlemez.

İbnü'l-Hümâm, dille ilgili konuları işlemede Âmidî – İbnü'l-Hâcib çizgisinden etkilenmekle birlikte birtakım farklılıkları da vardır: Dille ilgili ilkeler kısmında emr bahsi dâhil ilgili tüm konuları işler; oysa Âmidî ve ona tabi olarak İbnü's-Sââtî emr-nehiy, âm-has, mutlak-mukayyed, mücmel-mübeyyen gibi fıkhi hüküm çıkarmaya yönelik lafzi yorum konularını edilleye tahsis ettikleri bölümde "Kitap ve sünnet arasında müşterek konular" başlığı altında ele almaktadır. İbnü'l-Hümâm, sünnet delilini işledikten sonra "İki semʿî delile, Kitap ve sünnete lahık olan konular" başlığı altında beyan konusunu işlemekte, neshi de bu başlık altında ele almaktadır. Bu, Âmidî'nin konuyu adlandırmasına benzemekle birlikte onun gibi ilk üç şerʿî delilden sonra açılan müşterek konuların alt başlığı olarak değil, Kitap ve sünnetten sonra açılan bir alt başlık olarak icmâ delilinden önce yer alır.

Dördüncüsü, hem İbnü'l-Hümâm'ın hem de şârihin sünnet deliliyle ilgili meseleleri işleyiş tarzlarıdır. Bilindiği üzere İbnü'l-Hümâm'ı önceki Hanefî usulcülerin çoğundan ayıran husus, hadis alanındaki yetkinliğidir. Bu yetkinliğin derecesi hakkında farklı görüşler olsa da *Fethu'l-kadîr* adlı eserindeki hadislerle ilgili değerlendirmelerinden yola çıkarak hadis alanında yetkin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, ravinin şartları başlığı altında sünnetle ilgili konuları yirmi sekiz mesele hâlinde işler. Şârih de, eser boyunca pek çok yerde İbn Hacer el-Askalânî, İbn Receb, Zehebî, Mizzî, Zeynüddin el-Irâkî gibi Memlükler döneminin önde gelen muhaddislerine pek çok defa atıf yapar; "şeyhunâ el-hâfız" olarak bahsettiği İbn Hacer'in hadislerle ilgili değerlendirmelerini elliden fazla yerde zikreder. Burada da müellifin ve şârihin Memlük dönemi ilim çevresiyle irtibatı görülmektedir.

30 Memlükler dönemindeki bu tartışmaların Memlük Hanefî usul eserlerindeki seyri hakkında ayrıca bk. Shahin Khanjanov, *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

Benimsedikleri Görüşler ve Dönemin Hukuk Sistemi İtibarıyla *Tahrîr* ve *Takrîr*'in Memlük Usul Çevresiyle İrtibatı

Burada İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerini ayrıntılı olarak incelemek mümkün olmamakla birlikte, ana hatlarıyla Âmidî ile ve Memlük usul çevresiyle irtibatı açısından ele almaya çalışacağız.

Öncelikle Sadrüşşerîa'dan farklı olarak İbnü'l-Hümâm, -Âmidî'ye benzer şekilde- usulün konusunu "semʿî külli deliller" olarak belirler. Bu -yukarıda işaret edildiği üzere- onun konu tertibini de Âmidî'ye benzer şekilde yapmasının temelinde yatar.

İbnü'l-Hümâm, mantık bahislerinin kelam olarak adlandırılmasını uygun görmez, usulde yer alan tek kelami konunun "hâkim" ve onunla alakalı hüsün-kubuh meselesi olduğunu söyler.[31] Mantık konularına usulün başında yer veren İbnü'l-Hâcib'den farklı olarak, Âmidî gibi o da mantığa usulde yer vermez. Bu, mantığın ayrı bir ilim dalı olarak görülmesinden ve usulde ayrıca zikredilmeye gerek duyulmamasından kaynaklanmaktadır. Mantık konularının usulde ele alınıp alınmamasıyla ilgili bu iki tavır, her ikisi de mantık ilmini gerekli bir ilim olarak görmekle birlikte, Gazzâlî'nin sunduğu iki seçenekten birini tercih etmiş olmaktadır.[32] Ancak İbnü'l-Hümâm yine de nazar (akıl yürütme) konusundan bahsederken burhani kıyasın dört ana şeklini anlatır.[33] Öte yandan kelam ve mantıkla ilgili bu görüşlerinden dolayı İbnü'l-Hümâm, usulün kendisinden yardım aldığı ilimler konusunda görüşlerini serdederken sadece dil ve ahkâmı sayar.

İbnü'l-Hümâm usulün mahiyeti konusunda da Taceddin es-Sübkî'nin "Usul ilmi kendi başına müstakil bir ilim değildir, bilakis kelam, fıkıh, dil, hadis, cedelden toplanan bilgi parçalarıdır." şeklindeki görüşünü eleştirir; bu tür ilimlerden istimdad etmesinin onu müstakil bir ilim olmaktan çıkarmadığını, ayrıca hadis ilminden yardım almadığını, her iki ilmin mevzuları arasında tedahül bulunduğunu söyler. Şârih de usulcünün ravi ve rivayetle, metin ve senedle ilgili araştırmasının ve bu konuların usulde varlığının başka bir ilimden alınmak suretiyle değil asaleten olduğunu ekler.[34] Yine ona göre icmâ, kıyas, nesih gibi konuların usulün asli konuları olduğu, bunları asaleten inceleyen başka bir ilmin olmadığı da açıktır.[35]

31 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 7.

32 Gazzâlî, *Mustasfâ*'nın girişine mantıkla ilgili bir mukaddime koymakla birlikte bunun usule dâhil olmadığını, aslında tüm ilimler için mukaddime durumunda olan bir ilim olduğunu, isteyenlerin onu yazmayıp terk edebileceğini söylemişti. bk. *el-Mustasfâ*, 1/45.

33 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 11-15. Şârihin açıklamaları için bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/39, 67.

34 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/67-8.

35 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/68.

İbnü'l-Hümâm, dille ilgili mebâdi başlığında dilin kökeni konusundaki tartışmaları ele alır, ardından lafızların taksimini yapar: Önce mühmel ve müstaʿmel olarak ikiye ayırır, müstaʿmel lafızları da müfred ve mürekkeb olarak ikiye ayırır. Ona göre, "Müfred lafızların konuluşundan maksat ancak terkibî anlamları ifade edebilmektir."[36] Mürekkeb lafız, tam bir nispet ifade ediyorsa cümle denilir ve cümleler de haber ve inşa olarak iki kısma ayrılır. Müfred lafız da kendisi, delaleti, başka bir müfredle mukayesesi, medlûlü, istimali ve ıtlak ve takyidi açılarından taksim edilir.[37] Burada da İbnü'l-Hümâm Âmidî ve İbnü'l-Hâcib çizgisini izlemektedir.

İbnü'l-Hümâm'ın, eserinin hükümler ve delillerle ilgili ikinci ana bölümünde de yukarıda bahsedilen kaynak ve atıf bağlamına dayalı olarak meseleleri incelediğini söyleyebiliriz. İbnü'l-Hümâm ve şârihinin özellikle sünnet başlığında ravinin şartlarıyla ilgili konuları ele alırken Memlük coğrafyasındaki hadis birikimini kullandıkları, yaptıkları yoğun atıflardan ve konuyu ele alış tarzlarından görülmektedir. Bu durum, eserin diğer coğrafyalarda yazılmış Hanefî usul eserlerinden farkını ortaya koyan hususlardan biridir. Burada hem hadis usulü eserlerine atıfla hadis terminolojisini ve meselelerini hem de hadis külliyatını kaynak vererek çok sayıda hadis zikretmekte, ayrıca zaman zaman senedle ilgili değerlendirmelere, cerh ve taʿdîle yer vermektedirler. Bu, söz konusu ilmî çevrede hadis eğitiminin ve hadis kitaplarını okumanın yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda tabii karşılanabilecek durumdur. Özellikle şârihin, ravinin rivayeti tahammül ve eda yaşlarıyla ilgili muhaddislerden uzunca görüş nakletmesi, konuyla ilgili hadis rivayetlerine ayrıntılı yer vermesi, benzer şekilde bidʿat ehlinin rivayetinin kabulü ile ilgili görüşlerin aktarımı buna örnek verilebilir.[38] Şârih, bazen İbnü'l-Hümâm'ın naklettiği hadisi "Bu lafızla bulamadım (*lem ekıf alâ hâze'l-lafz*), şu şekilde var." diyerek hadis kaynaklarından lafzen aktarmaktadır.[39]

Şârihin tartıştığı meselelerden biri, Memlükler döneminde üzerinde çokça durulan, mezhebin kavline aykırı sahih bir hadisle amel meselesidir. O, –Türk asıllı Şamlı muhaddis ve Şâfiî fakihi– Halîl b. Keykeldî el-Alâî'den (ö. 761/1359) nakil yaparak şöyle der: "Bir fakih, mezhep imamının kavline aykırı olan sahih bir hadis görse, mezhepte de buna kuvvetli bir cevap veya muarız ve racih bir rivayet bulamasa, o hadisle amel eder; çünkü mükellef, Hz. Peygamber'e uymakla emredilmiştir." Şârih, aralarında İmam Ahmed ve Kudûrî'nin de bulunduğu bir grup âlimin bu görüşü benimsediğini de ekler.[40] Gerek İbnü'l-Hümâm'ın gerekse şârihinin Memlükler dönemi muhaddislerine ve genel olarak hadis usulü ile ilgili eserlere

36 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/87, 275.

37 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/87.

38 Mezkûr meselelerle ilgili bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/236-241.

39 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/299.

40 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/353.

atıflarını ve bunlara vukufiyetini görmek için ravinin şartlarıyla ilgili tartışmalara ve "haber-i vâhidle amelin gerekliliği, hadlerde haber-i vâhidin kabulü, mana ile rivayet, mürsel hadisler, sika ravinin ziyadesi, umûmü'l-belvâ olan konularda haber-i vâhid" gibi meselelerin içeriğine ve işleniş tarzına bakmak yeterlidir.[41]

Mürsel maslahatlar başlığı altında şârih, "mürsel maslahatları tüm mezheplerden fakihlerin kullandığını, onlara dayalı kıyaslar yaptığını, sahâbîlerin birçok meselede mutlak olarak maslahata dayalı ictihadlarda bulunduğunu" söyleyen Karâfî'den uzun bir alıntı yapmakta, ancak bunları cevaplandırmak yerine, tahkik edildiğinde bu örneklerin sorunlu olduğu şeklinde kısaca bir eleştiri getirmektedir.[42]

İbnü'l-Hümâm'ın eserinin Eyyûbî-Memlük dönemi ilim çevreleriyle irtibatını en iyi gösteren konulardan biri, eserinin üçüncü ana bölümü olarak ele aldığı ictihad, taklid, fetva ile ilgili meselelerdir. Yukarıda bu konularla ilgili ele aldığı önemli meseleleri zikretmiştik. Burada bu meselelerde benimsediği görüşlere kısaca değineceğiz. O, öncelikle usulcülerin genellikle kabul ettikleri şekilde müctehidin bulunmadığı bir dönemin (*huluvvu'z-zaman ani'l-müctehidîn*) mümkün olduğunu kabul eder. Bu konu, "mezheplerin istikrarı" döneminde, özellikle Memlük ilim çevrelerinde önemli bir tartışma konusudur. Her ne kadar şârih İbn Emîru Hâc bunu usulde yer alan itikadi meseleler arasında saysa da,[43] mesele doğrudan hukuk sisteminin işleyişiyle alakalıdır. Çünkü bu mesele, sistemik taklidin gerekçelendirilmesini sağlayan hususlardan biridir; mutlak/kurucu müctehidin yokluğunda bir mezhebi taklidin, mezhep mensubu fakihlerin eğitim, kazâ ve iftâ görevlerini nasıl yerine getirecekleri ve hukuki istikrarın nasıl sağlanacağı meselesinin teorik zemininde yer almaktadır. Muhalif görüş Hanbelîlere, erken dönemdeki bazı Şâfiîlere, –eşrât-ı saat dönemiyle ilgili yaptığı istisnayla birlikte– İbn Dakîkul῾îd'e atfedilir. İbnü'l-Hümâm ve şârihi konuyu nazari imkân açısından ele almaktadırlar, ancak şârih vakıayla ilgili Sübkî'nin "Böyle bir şey şu ana kadar vaki olmadı." sözüne de atıf yaparak ona cevap vermektedir.[44]

İbnü'l-Hümâm, fakihi müctehid müftî ile eşitlemektedir.[45] Ancak ictihadın tecezziini kabul ettiğinden bir meselede müctehid olan kişi diğer meselelerde mukallid durumunda olabilecektir. Benzer şekilde müctehid olmayan ilim ehlinin de mutlak bir müctehidi taklid etmesi gerekecek ve fetva istendiğinde taklid ettiği âlimin görüşünü nakledecek veya onun görüşlerinden

41 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/236 vd., 272-297.

42 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/286.

43 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 1/15, 39.

44 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/339-340.

45 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/340.

tahrîc yoluyla fetva verecektir. Burada tahrîc yoluyla fetvanın şartları da tartışılmaktadır. Mezhep imamının kaidelerine ve delillerine vakıf olmak ve ferî meselelerde onlara dayalı istinbat melekesine sahip olmak şeklinde özetlenebilecek bu hususu, şârih, "mezhepte müctehid" derecesinde olmak şeklinde yorumlar. İbnü'l-Hümâm, İbnü's-Sââtî'nin müctehid olmayan fakihin, mezhep imamının kavliyle mutlak olarak -gerekçe ve kaidelerine muttali olmasa da- fetva verebileceği şeklindeki görüşü reddetmektedir.[46] İctihad yetkinliğine sahip olmaksızın mezhebin kavillerini bilen ve buna dayalı fetva veren ilim ehli ancak ravi konumunda olur, onlara müftî denilmesi mecazidir. Öte yandan şârih, İbn Dakîkul῾îd ve Sübkî'den de nakilde bulunarak yaşadıkları çağda kadıların ve müftîlerin yargı kararları ve fetvalarının kabulünün zaruret mahallinde bulunduğunu söyler; bu konudaki çeşitli görüşleri vererek hangi seviyede bilgiye sahip olan kişinin fetva verebileceğini, hangi kitapların esas alınacağını tartışır.[47] Tüm bu meselelerin (ictihadın tecezzii, ilim ve adaletle maruf kimseden fetva sormanın cevazı, tahrîc yoluyla fetva, vb.) incelenişi –İbnü's-Salah ve Nevevî'nin fetva adabıyla ilgili risalelerindeki kadar ayrıntılı olmasa da– müteahhirûn döneminde Eyyûbî-Memlük coğrafyasında mezheplerin istikrarı ve mutlak/kurucu müctehidin yokluğunda nasıl bir sistem kurulacağına dair tartışmaları yansıtmaktadır.

Taklidin alanı (müsteftâ fih) sadece zanni fıkıh konularını değil, akli-kelami meseleleri de kapsamaktadır. İbnü'l-Hümâm burada mantık ve kelamın öğrenilmesine karşı çıkan Ehl-i hadise cevap vermekte, bu konularda taklidle yetinenlerin imanlarının sahih olmakla birlikte günah işlemiş olacaklarını, delile dayalı imanın zorunlu olarak mantık kaidelerine uygun çıkarımlarda bulunmak demek olmadığını, avamın istidlallerinde hadiselerden yaratıcıya intikalin birçok örneği bulunduğunu söylemektedir.[48] Şârih, şer῾î hükümlerde taklid edilecek alanın sınırlarını belirlemeye dair zaruri dinî bilgi ile ictihadi alan arasında ayrım yapan ve insanları ictihad bakımından üç grupta ele alan Zerkeşî'den uzunca bir nakil yapar. Burada mutlak müctehid ve sırf âmmî dışında kalan üçüncü bir grup olarak, mezhepte mütebahhir fakihlerin durumu tartışılmaktadır.[49]

Şârih, yine Memlük dönemi Hanbelî fakihlerinden İbn Müflih'ten nakil yaparak "bir mezhebe intisabın" zorunlu olup olmadığını tartışmakta, mütebahhir bir fakihin, bir meselede kendi mezhep imamının görüşünü hatalı, diğerlerinin görüşünü daha kuvvetli bulması durumunda onu alabileceği görüşünü benimsemektedir.[50] Burada dikkat edilmesi gereken husus,

46 İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/346-347.

47 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/347-349.

48 Bu konudaki nispeten uzun ifadeler için bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/343-344.

49 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/345.

50 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/345.

mezhebe intisabın avam için söz konusu olmamasıdır; mezhep ancak fıkıhta bilgi ve ihtisas sahibi olanlar için söz konusudur.[51] Dolayısıyla bir mezhebe intisabın gerekli olup olmadığı, bir meselede farklı bir mezhebin taklidi ve daha faziletli bir müctehid varken mefdul olanın taklidinin cevazı şeklinde genel olarak külli veya cüzi intikal ve taklid ile ilgili tartışılan hususlar, dört mezhepten müftî ve kadıların bulunduğu Memlük ortamında hukuk sisteminin sınırlarını çizmeye yöneliktir. Sahâbîlerin görüşlerinin avam tarafından taklid edilip edilemeyeceği meselesi de aynı dönemde dört mezhep dışına çıkmayı uygun görmeyen fakihlerle buna cevaz veren fakihler arasında tartışılan meselelerdendir.[52] Benzer şekilde mezhep imamının kavline aykırı sahih bir hadisin varlığında sahih hadisle amel meselesi[53] de aynı dönemde tartışılan meselelerdendir. Burada konuyla ilgili görüşleri zikredilen, kendilerine atıf yapılan âlimlerin tamamına yakını –Râzî gibi bir kısmı hariç– Eyyûbî-Memlük coğrafyasında yaşamıştır; çoğunluğu Hanefîlerden ziyade Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Nevevî, İbn Dakîk, İbn Müflih, Sübkî gibi farklı mezheplere mensup âlimlerdir.

Sonuç Yerine

Bu makalede İbnü'l-Hümâm'ın usul görüşlerinin işlenmesinden ziyade Memlük usul birikimiyle irtibatını ortaya koymayı hedefledik. Tabiatıyla İbnü'l-Hümâm'ın usul düşüncesi de onun yetiştiği ilim çevresi de sadece Mısır-Bilâdüşşam coğrafyasında üretilen düşünce ve eserlerle sınırlı değildir, bilakis bu coğrafyanın İslam dünyasının o dönemdeki ilim merkezi olması, farklı bölgelerde yazılan eserlerden ve ortaya konulan düşüncelerden de yararlanmasını sağlamıştır. Nitekim *Tahrîr*'in ve İbn Emîru Hâcc'ın şerhinin kaynaklarıyla ilgili başlıkta ve ek bölümündeki atıflarda görüleceği üzere İbnü'l-Hümâm'ın düşüncesinin, –başta Sadrüşşerîa ve Teftâzânî olmak üzere– Mâverâünnehirli usulcülerle de akli ilimleri öne çıkaran doğulu Eşʿarî usulcülerle de sıkı bir irtibatı bulunmaktadır. Ancak bu her iki ilim çevresi İbnü'l-Hümâm'ın usulü yeniden inşa etmek üzere yaptığı özgün çalışmanın birer kaynağıdır; ciddi bir okumaya –ve zaman zaman tenkide– tabi tuttuğu bu iki usul yazımından farklı olarak o, Memlükler dönemi Hanefî ve Şâfiî âlimlerin eserlerini de incelemiş, Memlük ilim çevrelerinin birikimini ve usul tartışmalarını eserine yansıtmıştır.

İbnü'l-Hümâm'ın usul düşüncesinin ve eserinin Memlük ilim çevreleriyle irtibatı, kullandığı kaynaklar, eserindeki konu tertibi, işlediği meseleler ve benimsediği görüşler bakımından izlenebilir. O ve öğrencisi, Eyyûbî-Memlük coğrafyasında üretilmiş pek çok eseri

51 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/351.
"لا يصح للعامي مذهب ولو تمذهب به، لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظرواستدلال."

52 Bunlar için bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/349-354. Söz konusu dönemdeki kadıların taklid sınırıyla ilgili bir ifade için ayrıca bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/324.

53 bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/353.

kullanmalarının yanı sıra işledikleri meseleler itibarıyla da söz konusu coğrafyada tartışılan ilmî konularla ve yürürlükte olan hukuk sistemiyle ilişkilidirler. İbnü'l-Hümâm, eserinde usulün mevzuunu belirleme ve konu tertibi açısından bazı önemli farklılıklarla birlikte Âmidî çizgisini izlemektedir. Usulün müstakil ve özgün bir ilim olduğunu vurgulaması, usulün mevzuunu "semʿî külli deliller" olarak belirlemesi ve alt konuları buna göre düzenlemesi, mebâdi ile ilgili bir ana bölüm açması, mantık bahislerini ayrı bir kısımda değerlendirerek usulde yer alan tek kelami konunun hâkim ve hüsün-kubuh meselesi olduğunu söylemesi, –usulün asli konuları içerisinde görmemekle birlikte– ictihad, taklid ve fetva ile ilgili konuları bir ana bölüm hâlinde ele alması, dil, lafızların taksimi ve lafzi yorumla ilgili konularda yine bir takım önemli farklılıklarla birlikte Âmidî çizgisini izlemesi onun eserinde dikkat çeken hususlardır. Yaşadıkları ve yetiştikleri ilmî çevrenin semeresi olarak sünnetle ilgili konuları işlerken gerek kendisinin gerekse öğrencisinin/şârihinin Memlük hadis birikimini kullanmaları onların çalışmalarının özgün yönlerindendir. İbnü'l-Hümâm'ın Memlük ilim çevresiyle irtibatını en iyi gösteren hususlardan biri ictihad, taklid, fetva konusunda ele aldığı meseleler ve benimsediği görüşlerdir. Özellikle sünnet ve ictihad-taklid konusunda işlediği meseleler bile onu önceki Hanefî fakihlerin usuldeki yaklaşımlarından farklılaştırmaktadır. İçtihadın tecezziini kabul etmesi ve bu çerçevede mezhep mensubu (mezhepte müctehid) fakihin fetva verme şartlarından bahsetmesi, mezhebe intisabın ilim ehliyle ilgili bir husus olup avamın bir mezhebi benimsemesini geçerli görmemesi de dikkat çekicidir. Onun ictihad, taklid ve fetva ile ilgili işlediği meseleler, müteahhirûn döneminde mezheplerin istikrar bulduğu ve mutlak/kurucu müctehidin yokluğunun genel kabul gördüğü şartlarda, dört mezhepten müftî ve kadıların atandığı Memlük hukuk sisteminin ve sistemik taklide dair tartışmaların bir parçasıdır.

Kaynakça / References

Başoğlu, Tuncay. *el-Fıkh fi'l-ahdeyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî – Hasâisu't-te'lîf ve serdu'l-muellefât*. Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 1443/2021.

Başoğlu, Tuncay. "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 229-332.

Başoğlu, Tuncay. "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 55-92.

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri (III.-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: İFAV, 2017.

Emîr Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî. *Teysîru't-Tahrîr şerh alâ kitâbi't-Tahrîr*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1931.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1433/2012.

Haçkalı, Abdurrahman. "Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî ve Eserlerindeki Metodu". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*. ed. Mürteza Bedir vd. 111-127. İstanbul: İSAR Yayınları, 2022.

İbn Emîru Hâc, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve›t-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usuli'l-fıkh*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932. Ayrıca, İbn Emîru Hâcc'ın *et-Takrîr*'i içinde.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyüb b. Musa. *el-Külliyyât – Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.

Khanjanov, Shahin. *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Köse, Saffet. "İbn Emîru Hâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2023. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-emiru-hac

Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Tahrîru elfâzi't-Tenbîh*. thk. Abdulğani ed-Dakr. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1408.

Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mesʿûd el-Mahbûbî. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh* (Teftâzânî'nin *et-Telvîh ilâ keşfî hakâıkı't-Tenkîh* adlı şerhiyle birlikte). nşr. Muhammed Adnan Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1419/1998.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.

Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Daru'l-Kutubî, 1414/1994.

EKLER

EK-1: Müellifin ve/veya Şârihin Yüksek İhtimalle Doğrudan Kullandığı Usul Kaynakları[54]		
	Kaynak	**Atıf**
1	**el-Allâme**, **el-Allâme eş-Şîrâzî**, Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib, Şerhu'l-Allâme [Kutbüddin eş-Şîrâzî]	14
2	**Kâdı Adudüddin**, Adudüddin, el-Muhakkık Adudüddin, Şerhu'l-Kâdı Adudüddin, Şerhu'l-Muhtasar, eş-Şerhu'l-Adudî [Adudüddin el-Îcî]	103
3	**Âmidî**, İhkâm (ağırlıklı olarak bu esere atıf yapar), Müntehe's-Sûl (iki yerde)	122
4	**Beyzâvî**, Minhâc	50
5	**Cessâs**, Ebû Bekir el-Cessâs, eş-Şeyhu'l-İmam Ebû Bekir Ahmed er-Râzî, eş-Şeyh Ebû Bekir er-Râzî, er-Râzî el-Hanefî, er-Râzî mine'l-Hanefiyye	41
6	**Ebü'l-Hüseyin el-Basrî**, Ebü'l/Ebi'l-Hüseyin, Muʿtemed, Sâhibu'l-Muʿtemed (bir yerde)	54
7	**Kâdı Ebû/Ebî Zeyd**, Ebû/Ebî Zeyd, Debûsî, Takvîm	50
8	**Ebherî**, el-Fâzıl el-Ebherî, Seyfeddin el-Ebherî, el-Fâzıl Seyfeddin el-Ebherî, Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar	50
9	**Şeyh Ekmeleddin** [el-Bâbertî], Şerh [et-Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî]	4
10	**Fahreddin er-Râzî**, İmam Fahreddin er-Râzî, el-İmamu'r-Râzî, İmam Fahreddin, Râzî, Mahsûl (ağırlıklı olarak bu esere atıf yapılır), Müntehab, Meâlim	103
11	**Fahrülislâm**, Usulü Fahrülislâm, Şerhu't-Takvîm, el-Bezdevî [Ebü'l-Usr Ali b. Muhammed el-Pezdevî]	123
12	**Gazzâlî**, Mustasfâ (ağırlıklı olarak bu esere atıf), Menhûl, Şifâü'l-Galîl (bir yerde)	86
13	**Hâfızüddin en-Nesefî**, Sâhibu'l-Menâr, el-Menâr, el-Keşfu's-sağîr, Keşfu'l-esrâr şerhu'l-Menâr, Keşfu'l-esrâr, Keşfu'l-Menâr	27
14	**İbn Abdisselâm**, Şeyh İzzüddîn b. Abdisselâm	11
15	**İbn Dakīkulʿîd**	6
16	**İbnü'l-Hâcib**, İmam İbnü'l-Hâcib, (fî) Usuli İbni'l-Hâcib / Muhtasaru İbni'l-Hâcib / el-Muhtasaru'l-Kebîr (ağırlıklı olarak bu esere), el-Münteha	196
17	**İbnü's-Sââtî**, **Sâhibu'l-Bedîʿ**, Allâme Sâhibu'l-Bedîʿ, el-Bedîʿ	93
18	**İbnü't-Tilimsânî**, Şerhu'l-Meâlim	1
19	**İbnü'z-Zemlekânî**	1
20	**el-Fâzıl el-İbrî**, Şerhu Minhâci'l-Beyzâvî [Burhaneddin Abdullah/Ubeydullah b. Muhammed et-Tebrîzî el-İbrî]	2
21	**İmâmü'l-Haremeyn**, el-Burhan, el-İrşad (bir yerde), Muhtasaru't-Takrîb (üç yerde), el-Gıyâsî (bir yerde)	89
22	**İsfahânî**, Şemsüddin el-İsfahânî [Şemseddin Mahmud b. Abdirrahman el-İsfahânî]	15

54 Not: **1)** Okuma esnasında tespit edilen isimler Şâmile programından taranmıştır. Buradaki üç listede müellifin atıfları ile şârihin atıfları genellikle ayrıştırılmamıştır; muhtasar olmasından dolayı *Tahrîr*'de az sayıda kaynak ve usulcü ismi geçmekle birlikte, şârihin, onun muhatap aldığı veya kullandığı usulcülere ve eserlere muttali olduğu düşünülerek atıflar birlikte verilmiştir. **2)** Atıf yapılan kaynak olarak müellifin veya eserinin yahut terkip hâlinde ikisinin birden adı zikredilebildiği ve bunların farklı şekillerde (kısaltılarak, uzunca vs.) zikredilmesi söz konusu olduğundan, bu listede olabildiğince farklı kullanımlara dikkat çekilmiştir. **3)** İlk iki listedeki atıf sayıları, söz konusu kaynakların zikredildiği sayfa itibarıyla olup aynı kaynağın bir sayfada birden fazla zikredilmesi durumunda bunlar tekraren sayılmamıştır.

23	**İsnevî**, Cemaleddin el-İsnevî, Şerhu'l-İsnevî [Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhaci'l-vusûl]	33
24	**el-Fâzıl el-Kaânî**, el-Kaânî [Müeyyedüddîn el-Hârizmî, Şerhu'l-Muğnî]	13
25	**el-Kâfî**, Sahibu'l-Kâfî [el-Kâfî fî şerhi Usûli'l-Pezdevî] [Hüsameddin es-Siğnâki]	7
26	**eş-Şeyh Kıvâmüddin el-Kâkî**, el-Kâkî, Şerhu Usuli Fahrilislâm [Bunyânu'l-vusûl fî şerhi'l-Usûl li'l-Pezdevî] (dokuz yerde); Câmiu'l-Esrâr [fî Şerhi'l-Menâr] (dokuz yerde)	18
27	**eş-Şeyh Kıvâmüddin el-Etkânî**, Şerh [Şâmil fi şerhi usuli'l-Pezdevî?] (ağırlıklı olarak bu esere); Gâyetu'l-beyan (iki yerde)	9
28	**el-Kirmânî,** el-Fâzıl el-Kirmânî, el-Muhakkık el-Kirmânî [Adudüddin el-Îcî'nin öğrencisi]	26
29	**Sadrüşşerîa** (ağırlıklı olarak müellife atıf), et-Tavzîh (bir yerde) Sahibu't-Tenkîh, et-Tenkîh (isim verilmeksizin, üç yerde)	109
30	**Sadrülislâm**, Ebü'l-Yüsr/Ebi'l-Yüsr, Fahrülislâm ve ehîhi (bir yerde) Usul [Marifetu'l-hucec] [Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî]	15
31	**es-Safiy el-Hindî** [Safiyyüddin el-Hindî]	10
32	**Sahibu'l-Hâsıl** [Taceddin el-Urmevî]	4
33	**Sahibu'l-Keşf** (ağırlıklı olarak Keşfu'l-esrâr'a ve bu şekilde atıf yapar, müellifin adını [Abdülaziz el-Buharî] zikretmez), Sahibu'l-Keşf ve't-Tahkîk, el-Keşfu'l-kebîr, Sâhibu't-Tahkîk, et-Tahkîk	50
34	**Sahibu'l-Mîzân**, el-Mîzân [Alâüddîn es-Semerkandî]	48
35	**Sahibu'l-Muğnî** [Habbazî]	1
36	**Sahibu't-Tahsîl**, et-Tahsîl, el-Kâdı el-Urmevî [Sirâceddin el-Urmevî]	8
37	**Semʿânî**, İbnü's-Semʿânî, Ebü'l-Muzaffer es-Semʿânî, Sahibu'l-Kavâtı', fi'l-Kavâtı'	46
38	**Serahsî**, Şemsüleimme es-Serahsî, Şemsüleimme, Usulu's-Serahsî	67
39	**Seyyid Şerîf el-Cürcânî**, Muhakkık eş-Şerîf el-Cürcânî, el-Cürcânî (Hâşiye alâ Şerhi'l-Muhtasar li'l-Îcî)	12
40	**Şeyh Sirâceddin el-Hindî**, Sirâceddin el-Hindî, Hindî, Sirâc el-Hindî, Şerhu'l-Bedîʿ	44
41	**es-Sübkî**, el-Kâdı Tâceddin es-Sübkî, Tâceddin es-Sübkî, eş-Şeyh Tâceddin es-Sübkî, Ref'u'l-hâcib (ağırlıklı olarak bu esere), Şerhu'l-Minhâc [el-İbhâc], Cem'u'l-cevâmi'	155
42	**Şerhu'l-Bedîʿ**]İbnü'l-Hümâm[	2
43	**Şihâbüddin el-Karâfî**, el-Allâme el-Karâfî, Tenkîhu'l-Mahsul, Şerhu Tenkîhi'l-Mahsul (ağırlıklı olarak bu esere), Kavâid (Furûk?)	27
44	**et-Teftâzânî**, el-Muhakkık et-Teftâzânî, el-Muhakkık Saʿüddîn et-Teftâzânî, Şeyh Saʿüddîn et-Teftâzânî, Hâşiye [alâ Şerhi'l-Muhtasar] (ağırlıklı olarak bu esere), et-Telvîh	120[55]
45	(fî) **Usûl-i İbn Müflih** [Şemseddin Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî]	7
46	**Zerkeşî**, el-Bahru'l-muhît (ağırlıklı olarak bu esere), Teşnîfu'l-mesâmi' (bir yerde)	14

55 İbn Emîru Hâc, Teftâzânî'nin sadece usul değil, farklı ilimlerden de birçok eserini kullanmıştır, bu sebeple burada usul eserlerine nispetle daha az sayıda da olsa diğer eserlerine yapılan atıflar da dâhildir.

EK-2: Müellifin ve Şârihin, Yüksek İhtimalle Görüşlerini Başka Kaynaklara Dayalı Olarak Aktardığı Usulcüler		
a. Mütekaddimûn Dönemi Âlimleri[56]		
1	Abdülcebbâr, Kâdî Abdülcebbâr, Umdetü'l-edille	23
2	Abdülkahir el-Bağdadî, Ebû Mansur el-Bağdadî	5
3	Anberî	2
4	Bâcî	3
5	Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekir, el-Kâdî, el-Kâdî Ebî Bekir el-Bâkıllânî Takrîb (17 yerde)	36
6	Bişr el-Merîsî	2
7	Câhiz, Amr b. Bahr	2
8	Davud ez-Zâhirî, Davud	6
9	Dekkak (Şâfiî'nin ashabından)	5
10	Ebherî mine'l-Mâlikiyye	1
11	Ebû Abdullah el-Basrî	6
12	Ebû Abdullah el-Cürcânî, Halîmî	6
13	Ebû Bekir el-Esamm	3
14	Ebû Bekir b. Davud, Ebû Bekir b. Davud el-İsfahânî ez-Zâhirî	2
15	Ebû Bekir el-Hamîdî şeyhu'l-Buhârî	1
16	Ebû İshak el-İsferâyînî, "Üstâz", el-İsferâyînî	20
17	Ebû İshak el-Mervezî, Mervezî	4
18	Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerhu'l-Lumaʿ	19
19	Ebû Mansûr el-Mâtürîdî	15
20	Ebû Muhammed el-Cüveynî	2
21	Ebû Sevr	3
22	Ebû Ya'lâ mine'l-Hanâbile, Kâdî Ebû Yaʿlâ, Ebû Yaʿlâ	3
23	Ebû/Ebî Ali el-Cübbâî, el-Cübbâî, el-Cübbâî ve ibnuhu	23
24	Ebû/Ebî Hâşim (el-Cübbâî)	22
25	Ebü'l-Abbas el-Kurtubî	6
26	Ebü'l-Hattâb/Ebi'l-Hattâb, Ebü'l-Hattâb mine'l-Hanâbile [el-Kelvezânî]	5
27	Ebü'l-Muîn en-Nesefî	10
28	Ebü't-Tayyib es-Saʿlûkî	1
29	Haris el-Muhâsibî	3
30	İstahrî	4
31	İbn Akîl	6
32	İbn Berhan	21
33	İbn Cerîr (et-Taberî)	4
34	İbn Ebî Hüreyre	6

56 Dört mezhep imamı yüzlerce defa zikredildiği için onlara bu listede yer verilmemiştir. Benzer şekilde -Ahmed b. Hanbel dışındaki- ilk üç imamın kendilerinden çok sayıda usul ve füru görüşü nakledilen öğrencilerine de (Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen gibi Ebû Hanîfe'nin, İmam Mâlik'in ve -Müzenî dışında- Şâfiî'nin öğrencilerine) yer verilmemiştir.

35	İbn Fûrek	4
36	İbn Hayran	2
37	İbn Huveyzmendad	2
38	İbn Hazm	7
39	İbn Süreyc (*Hakâhu'l-Âmidî anhu*, 1 yerde)	13
40	İbn Uleyye	3
41	İbnü'l-Arabî (el-Mâlikî)	2
42	İbnü'l-Kâs	2
43	İbnü's-Sabbâğ	8
44	İlkiyâ	7
45	İmam el-Eşʿarî, Şeyh Ebü'l/Ebi'l-Hasen el-Eşʿarî	28
46	Îsâ b. Ebân	11
47	İsmâilî [Ebû Bekir Ahmed b. İbrahim el-Cürcânî]	3
48	Kâʿbî	8
49	Kadı Abdülvehhâb, Mülahhas	14
50	Kadı Ebû Hâmid el-Merverrûzî, Ebû Hâmid el-Mervezî	3
51	Kadı Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebü't-Tayyib	10
52	Kadı Hüseyin	5
53	Kaffâl el-Kebir, Kaffâl eş-Şâşî, Kaffâl	11
54	Kâsânî [Muhammed b. İshak el-Kâsânî/Kâşânî ez-Zâhirî, ö. 330/941]	2
55	Kâşânî mine'l-Muʿtezile	1
56	Kerhî, Ebü'l-Hasen el-Kerhî, Muhtasaru'l-Kerhî	52
57	Mâverdî	12
58	Müzenî, Kitabu zemmi't-taklid, el-Muhtasar	4
59	Nazzâm	4
60	Rûyânî, Şureyh er-Rûyânî – Ravzatu'l-Hukkam (1 yerde)	9
61	Sayrafî, Ebû Bekir es-Sayrafî	19
62	Süleym er-Râzî	2
63	er-Risâle, fî Risâletihi, Risâletu'ş-Şâfiî	13
64	Şeyh Ebû/Ebî Hâmid el-İsferâyînî	4
65	Velid b. el-Hâkanî	1
b. Müteahhirûn Dönemi Âlimleri		
66	İbnü'r-Rifʿa	2
67	İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas b. Teymiyye	2
68	Râfiî	11
69	Sahibu'l-Lübab [İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin Lübabu'l-Mahsûl'ü?]	1
70	Sahibu'r-Ravza [İbn Kudâme]	1
71	Şeyh el-İsfahânî [Şemseddin Muhammed b. Mahmud el-İsfahânî]	1
72	et-Tûfî, Ebü'r-Rebî' et-Tûfî [Necmeddin et-Tûfî]	6

EK-3: Müellifin ve/veya Şârihin Atıf Yaptığı veya Kullandığı Diğer Kaynaklar (Füru, Kelam, Tefsir, Hadis, Nahiv vb.)[57]	
1	[İbnü'l-Hümâm], Fethu'l-kadîr/Şerhu'l-Hidaye (26 yerde)
2	[İbnü'l-Hümâm], el-Müsâyere
3	Abdülkahir el-Cürcânî, Şeyh Abdülkahir, Abdülkahir
4	Abdurrezzak, Musannef
5	Ahmed b. Hanbel, Müsned
6	Beyzâvî, Tefsîr, et-Tavâli'
7	Bezzâr
8	Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî (83 yerde)
9	Allâme el-Bulkînî
10	Celaleddin el-Habbâzî, Hâşiye ale'l-Hidâye
11	Davudî, Şerhu Muhtasari'l-Müzenî (2 yerde)
12	Ebû Bekir el-Belîğî, Gurer
13	Ebû Bekir Muhammed b. el-Fazl
14	Ebü'l-Bekâ
15	Ebû Dâvûd (83 yerde)
16	Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber
17	Ebû Hâtim er-Râzî
18	Ebü'l-Leys es-Semerkandî
19	Ebû Şâme
20	Esmaʿî
21	Esterâbâdî, Şerhu'l-Kâfiye
22	Eşʿarî, Makalâtü'l-İslâmiyyîn
23	Fâkihî
24	el-Fetâvâ's-suğrâ; Tetimmetu Fetâvâ's-suğrâ
25	el-Fusûlu'l-İmâdiyye
26	el-Fusûlu'l-Usruşeniyye
27	Hâherzâde
28	Hakâik
29	Hâkim
30	Hakimu'ş-Şehîd, Münteka
31	Halbetu'l-mücella fi Şerhi Münyeti'l-musallî [İbn Emîru Hâc]
32	Halil b. Ahmed
33	Halvânî
34	Hâniyye
35	Hatîb
36	Hattâbî

57 Not: Bazı kaynaklar dışında atıf sayısı tespiti yapılmamıştır.

37	Hizanetu'l-Ekmel
38	Hülasa
39	Zeynüddin el-Irâkî, Hafız el-Irâkî, el-Irâkî (sadece şerhte zikredilir)
40	Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî
41	İbn Ebî Hâtim
42	İbn Ebî Şeybe
43	İbn Hibbân
44	İbn Kudâme, el-Muğnî
45	İbn Malik, Şerhu'l-Kâfiye
46	İbn Müflih, Furû-u İbn Müflih
47	İbn Receb el-Hanbelî (Şerhu'l-Erbaîn en-Neveviyye, eser adı vermeksizin, bir yerde); (Hafız İbn Receb, Câmiu'l-ulum ve'l-hikem, bir yerde)
48	İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-kübrâ
49	İbnü's-Salah (sadece şerhte zikredilir)
50	İbnü's-Serrâc
51	İbn Sînâ
52	[Adudüddin el-Îcî] Mevâkıf
53	İhtiyar
54	İsbîcâbî, Şerhu't-Tahavî
55	İsfahânî, Şerhu'l-Kâfiye [Şemseddin Mahmud el-İsfahânî]
56	el-Kayrevânî, el-Mustev'ıb [İbn Reşîk el-Kayrevânî, el-Mustev'ıb li-ziyâdâti mesâili'l-Mebsût mimmâ leyse fi'l-Müdevvene]
57	Kudûrî, Şerhu Muhtasari'l-Kerhî
58	Kunye
59	Kurtubî
60	Kutbüddin, Allâme Kutbüddin Şârihu'l-Metâli'
61	Mebsût, İmam Muhammed b. el-Hasen
62	Mebsût, Sahibu'l-Mebsut (iki yerde), Serahsî
63	Muğnî (?) (2/178)
64	Muğrib
65	Muhît, Muhitu Radıyyüddin
66	Müntekâ
67	Mutarrizî, İzah
68	Müslim, Sahîhu Müslim
69	Necmeddin Ömer en-Nesefî, et-Teysîr (2 yerde)
70	Nesâî
71	Nevevî, er-Ravza
72	Nihaye (Şerhu'l-Hidaye?)
73	Râgıb el-İsfahânî

74	Rummânî
75	es-Sadrüşşehîd fî şerhihi
76	Sahibu'l-Hidaye
77	Sahibu'l-Masâdır
78	Sahibu's-Sahâif
79	Sekkâkî
80	el-İmam es-Serûcî
81	es-Seyyid el-Cürcânî, eş-Şerîf el-Cürcânî, Muhakkık eş-Şerîf, Şerhu'l-Mevâkıf, el-Hâşiye ale'l-Keşşâf, Şerhu'l-Miftah [Hâşiye ʿale'l-Mutavvel?]
82	es-Sîrâfî
83	Şerhu'l-Câmii's-sağîr li-Kâdîhan
84	Şerhu'l-Mebsût (iki yerde) [Ebü'l-Usr el-Pezdevî]
85	Şerîf Murtaza, el-Murtaza
86	Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr
87	Teftâzânî, Makâsıd, Şerhu'l-Makâsıd, Hâşiyetu'l-Keşşâf, Şerhu'ş-Şemsiyye, Şerhu'l-Akâid, Şerhu'l-Miftah, Şerhu't-Telhîs
88	Tahâvî, Ebû Cafer et-Tahâvî, Şerhu'l-Âsâr, el-Akîde
89	Tehzîb
90	Tirmizî
91	Vâhidî
92	Zâhidî (Şerhu'l-Kudûrî)
93	Zahîrüddin el-Merginânî
94	Zehebî, Hafız Zehebî, Mizan
95	Zemahşerî, Keşşâf
96	Ziyâdât

BÖLÜM 7 / CHAPTER 7

MEMLÜK İLİM HAVZASINDA BİR MUʿTEZİLE ELEŞTİRİSİ: TÛFÎ'NİN HASAN-I BASRÎ'NİN KADER RİSALESİNE REDDİYESİ

A CRITICISM OF THE MUʿTAZILA IN THE MAMLUK SCHOLARLY MILIEU: AL-TŪFĪ'S REFUTATION OF AL-ḤASAN AL-BAṢRĪ'S LETTER ON PREDESTINATION

Şerife Nur ÇELİK[1]

[1]Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu, Türkiye
E-posta: nurcelik@ibu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.007

Öz

Hadis, fıkıh, tabakat ve tarih yazıcılığı gibi ilimlerde öne çıkan Memlük ilim havzasında yetişen ve faaliyet gösteren Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) felsefe ve Râzî sonrası kelam düşüncesini eleştirdiği bilinmektedir. Tûfî'nin Râzî ve takipçilerinin yanı sıra kelami açıdan sıkça eleştirdiği bir diğer zümre Muʿtezile olmuştur. Hüsün-kubuh, insan fiilleri, kazâ ve kader konularını genişçe ele aldığı eseri *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*'te Tûfî, öncelikle hüsün ve kubuh meselelerini ele almış, bu konuların usûlü'd-dîn ve usûl-i fıkıhta nazari olarak nasıl işlendiğini, ayrıca hem itikadi hem de amelî olarak füruya nasıl yansıdığını incelemiştir. Ancak eserin büyük kısmında insan fiilleri ve bununla irtibatlı olarak kader konusu yer almıştır. Müellif, insan fiillerini ele aldığı bölümde Râzî'nin *el-Muhassal* başta olmak üzere birçok eserinde ifade ettiği şekliyle cebr argümanını kabul etmiş ve bu argüman üzerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den nakillerle Muʿtezile'yi eleştirmiştir. Bu minvalde gündeme gelen bir diğer konu, Muʿtezile'nin kader görüşünün en erken referanslarından biri olan *Kader Risalesi*'nin muhtevası ve bu risalenin müellifi kabul edilen Hasan-ı Basrî'nin tabakat eserlerinde Muʿtezile mezhebine nispet edilmesine dair iddialardır. Hasan-ı Basrî'nin mezhebî aidiyetine dair bu iddiayı reddeden Tûfî, *Kader Risalesi*'nin de ona ait olmasını mümkün görmemiştir. Erken dönem Muʿtezilîlerden birisinin yazdığı eseri, Hasan-ı Basrî'nin otoritesinden faydalanarak iʿtizâlî görüşlerin şöhret bulması için ona nispet etmiş olabileceğini söylemiştir. Yine de bu risaleyi erken dönem Muʿtezile'nin kader anlayışını temsil etmesi açısından kıymetli bulmuş ve risaleye uzun bir reddiye yazmıştır. Tûfî'nin bu reddiyesi Memlük ilim havzasında kazâ ve kader tartışmalarında öne çıkan meseleler ve bu meselelerin tartışmasında kullanılan kaynakları göstermesi, aynı zamanda dönemin entelektüel temayüllerini yansıtması açısından önemlidir. Modern dönemde yapılan çalışmalarda özellikle Tûfî'nin makâsıd görüşü öne çıkarılmış ve fıkhi görüşleri incelenmiştir. Bununla birlikte genelde Memlük dönemi kelam düşüncesi özelde ise Tûfî'nin kelami mirasına yönelik ilginin az olduğu söylenebilir. Bu çalışmada daha çok fıkıh alanındaki görüşleri ile öne çıkan Tûfî'nin Hasan-ı Basrî'nin zikri geçen risalesine yönelik değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu bağlamda

Hasan-ı Basrî'nin risalesine yazılan en detaylı değerlendirmelerden biri ilk defa incelenerek Tûfî'nin kelam alanındaki çalışmalarına dikkat çekilecektir. Memlük kelam düşüncesi ve Tûfî hakkında yapılan çalışmaların az olması sebebiyle daha ziyade *Der'ü'l-kavli'l-kabîh ve Risâletü'l-kader* merkeze alınarak konular ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Fiilleri, Kader, Cebr, Muʿtezile, Necmeddin et-Tûfî, Hasan-ı Basrî, Memlükler

Abstract

Najm al-Dīn al-Ṭūfī (d. 716/1316) a prominent figure within the Mamluk scholarly milieu characterized by its prominence in the fields of hadīth, jurisprudence, tabaqāt and historiography, is renowned for his critical stance towards philosophy and post-Rāzī theology. Apart from his critical engagement with the theological perspectives of al-Rāzī and his adherents, al-Ṭūfī was notably inclined to offer theological critiques of the Muʿtazila. In his work, *Dar'al-qawl al-qabīh bi-l-tahsīn wa-l-taqbīh*, in which he offers a comprehensive examination of human action, and predestination, al-Ṭūfī embarked on a preliminary analysis of the concepts of *al-husn wa'l-qubh* (good and evil). This analysis discusses how these concepts are treated theoretically within the domains of *usul al-dīn* and *usul al-fiqh*, as well as how they are reflected in both the theological and practical aspects. However, the majority of the book is devoted to human actions and, in connection with this, the matter of predestination. In the chapter on human actions, al-Ṭūfī accepts the argument of *jabr* (compulsion) as expressed by al-Rāzī in many of his important works, especially *al-Muhassal* and criticizes the Muʿtazila with quotations from Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī within the framework of the argument of compulsion. Another issue is the content of the *Letter on Predestination*, which is one of the earliest references to the Muʿtazili view of predestination and the claims regarding Ḥasan al-Baṣrī's affiliation with the school of Muʿtazila in the tabaqāt literature. Al-Tūfī rejected this claim and stated that it is impossible that the *Letter on Predestination* belonged to him. He suggested one of the early Muʿtazilites may have attributed his work to Ḥasan al-Baṣrī in order to gain fame for his *iʿtizālī* views by taking advantage of al-Basrī's authority. Nevertheless, he found this treatise valuable for representing the early Muʿtazili understanding of predestination and wrote a long refutation on it. In recent studies, al-Ṭūfī's view of maqāṣid has been particularly emphasized and his jurisprudential views have been examined. However, it can be said that there is little interest in Mamluk theological thought in general and al-Ṭūfī's theological heritage in particular. Al-Tūfī's refutation is important in terms of showing the issues that came to the fore in the discussions of human actions and predestination in the Mamluk scholarly milieu. In this study, al-Ṭūfī's evaluations of al-Ḥasan al-Baṣrī's aforementioned treatise will be discussed. In this context, one of the most detailed evaluations of al-Ḥasan al-Baṣrī's treatise will be analyzed for the first time and attention will be drawn to al-Ṭūfī's works in the field of theology. Due to the scarcity of studies on the Mamluk theological thought and al-Ṭūfī's theological heritage, *Der'u'l-kawl al-kabīh and Risālat al-qadar* will be discussed.

Keywords: Human Actions, Predestination (*Qadar*), Compulsion (*Jabr*), Muʿtazila, Najm al-Dīn al-Tūfī, Ḥasan al-Baṣrī, Mamluks

Giriş

Hadis merkezli bilgi üretiminin yaygın olduğu Memlük ilim havzasında, nazari-akli ilimlere yönelik rağbetin daha az olduğu görülmüştür. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve sonrasındaki gelenek her ne kadar Memlük topraklarına taşınsa da bu geleneğe yönelik ilgi daha sınırlı olmuş[1] ve bu ilim havzasında muhaddislerin etkisi yoğun hissedilmiştir. Râzî sonrası kelam düşüncesi, felsefe ve mantığa dair eleştirilerin çokluğu ve Ehl-i hadis yaklaşımının baskın karakterine rağmen bazı Memlüklü âlimler kelam ilmini tamamen reddetmek yerine yeni bir yaklaşım ortaya koymuş, bu bağlamda felsefeden büyük oranda arındırılmasını ve spekülatif meselelerin tasfiye edilmesini öngören bir kelam anlayışı benimsemiştir.[2] Bu anlayışı sürdüren âlimlerden biri olan Tûfî, felsefe ve Râzî sonrası kelam düşüncesine yönelik eleştirileriyle öne çıkan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) öğrencisi olmuş ve kelama dair eleştirilerinde hocasıyla bazı ortak kanaatler serdetmiştir.[3]

Tûfî, İbn Teymiyye gibi Râzî ve takipçilerinin kelam ilmine yaklaşımlarını eleştirmiş, bu bağlamda akli argümanların öne çıkarılarak şeriatın bildirdiği naklî delillerden uzaklaşmayı doğru bulmamıştır. Müteahhir kelam geleneğine alternatif olarak "usûlü'd-dîn" ismiyle itikadi esasların ele alınmasını ön gören Tûfî, felsefi meseleler ve argümanlardan uzak bir şekilde inanç konularının incelenmesini teklif etmiştir. Müteahhir dönem âlimlerini, usûl-i din konularında Kur'ân ve sünnetten uzaklaşmakla itham etmiş, bunun yerine akli kaziyelerin ikame edildiğini, ancak bu kaziyelerin de çoğu kere felsefi şüphe ve sofistik paradokslarla iç içe geçtiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda müteahhir dönem âlimlerinin üç gerekçeye dayanarak naklî delilleri terk etmelerini söylemiştir. Bunlardan ilki, bu dönemde akli delilin asli, naklî delilin ise ferî kabul edilmesinden dolayı asıl olan aklın olduğu yerde fer'e yani naklî delillere ihtiyaç kalmamasıdır. İkinci gerekçe ise müteahhir âlimlerin Kur'ân'ın zâhir yani tevile açık olmasından dolayı delaletinin zanni, sünnetin ise âhâd olmasından dolayı sübutunun katî olmadığını ileri sürmeleri, bu sebeple de usûl-i din gibi kesinlik isteyen bir ilimde şer'î kaynakların delil olmayacağına dair iddialarından ortaya çıkmıştır. Üçüncü gerekçenin ise usûl-i din meselelerinde âlimlerin karşısında yer alan kimselerin filozoflar ve zındıklar olduğu için hasmın kabul etmeyeceği bir bilginin yani şeriattan menkul olan bilgilerin tartışmada delil olamayacağından

1 Murat Kaş, "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1063.

2 Kaş, "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları", 1068.

3 Rabiye Çetin, "XIV. Yüzyılda Kelâmın Meşruiyetine İlişkin Tartışmalar: Necmüddin et-Tûfî'nin Kelâm Savunusu" (Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020), 358-359.

ortaya çıkmıştır. Tûfî, bu gerekçelerden yalnızca sonuncusunun belli açılardan haklılık payı olduğunu kabul etmekle birlikte ilk ikisinin geçerli bir neden olamayacağını dile getirmiştir.[4]

Kelam ilminde Râzî ve sonrasındaki dönemde, zikredilen sebeplere bağlı olarak naklî delillerin göz ardı edildiği, bundan dolayı da bu ilmin amacı dışına çıktığına işaret eden Tûfî, itikadi meselelerin ele alınmasında selef âlimlerinin izlediği yoldan gidilmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda müteahhir dönem kelam ilmi her ne kadar belli açılardan fayda sağlasa da cedel ilmi gibi övülen ve yerilen hususları vardır.[5] Râzî sonrasında şekillenen kelam ilmi yerine usûl-i dini ikame etmeyi amaçlayan Tûfî, söz konusu yerilen tarafların tasfiye edilmesini amaçlar ve "akli burhanlarla teyit edilmiş şerʿî delillerden elde edilen İslam akaidinin hükümleri"ni ortaya çıkarmaya çalışır.[6] Bu bağlamda usûl-i din, var olanların hakikatleri yani tabiat bahisleri ve yaratılmışların incelikleri yani umûr-ı âmme ile uğraşmak yerine Kur'ân'daki asıllar ile ilgilenmeli; Allah'a iman, peygamberlik, melekler, ahiret ile kader gibi temel meseleleri ele almalıdır. Nitekim aslı Kur'ân'da bulunmayan ama kelama yerleştirilen tabiat ve umûr-ı âmme bahisleri dinin bir parçası değildir ve onu herhangi bir açıdan tamamlamaz; bilakis bu konular dinî açıdan hiçbir gereği olmayan fazlalıktır.[7]

Tûfî'nin müteahhir dönem kelama yönelik eleştirisi, bu ilmin yöntemi olan mantığı hedef almamış, bilakis müellif *Der'ü'l-kavli'l-kabîh*'te mantığı bir yöntem olarak kullanmış ve âdâbü'l-bahs alanında eser kaleme almıştır. Ancak müteahhir dönem kelam düşüncesinde ele alınan konulara itiraz eden Tûfî, aklın öne çıkarılarak naklî meselelere gereken önemin verilmediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda Tûfî, çizdiği bu çerçeve içinde usûl-i dini inşa etmek için temel kaynak olarak Kur'ân-ı Kerîm'in kullanılmasını teklif etmiş ve Kur'ân'daki itikadi asılların genelini teşmil eden temel kaidenin kader konusu olduğunu söylemiştir. Kader konusunu önemine binaen müstakil bir eserde işleyen Tûfî, telif ettiği *Der'u'l-kavli'l-kabîh* eserini kader ve ona ilişkin hüsün ve kubuh, insan fiilleri, irade ve kudret gibi konulara hasretmiştir.[8] Bu eserde özellikle hüsün ve kubhun usûl-i din ve usûl-i fıkhın nazari ve ferî alanlarındaki problematiğini incelemiş ve bununla irtibatlı olarak insanın iradi fiillerinin ortaya çıkış süreci

4 Necmeddin Süleyman et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, nşr. Ebû 'Âsım Hasen b. 'Abbâs b. Kutub (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), I/206.

5 Tûfî, cedel ilminin hasma galebe çalmak, hakikati ortaya çıkarmak ya da bu iki saiki de gerçekleştirmek amacıyla kullanılabileceğini, ancak bunlardan yalnızca ikinci saik ile bu ilmi öğretmek ve öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda cedel ve mantıka meşru bir zeminde ve doğru bir saikle yaklaşmanın önemli gördüğü kadar kelam ilmini kendi içerisinde ayırıma tabi tutmuş ve belli şartlar çerçevesinde incelenmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Necmeddin et-Tûfî, *'Alemü'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*, thk. Heinrich Wolfard (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987), 7.

6 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 207.

7 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 207-208.

8 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 214.

ve dinî sorumluluğun hangi zeminde anlamlı olduğunu tartışmıştır. Tûfî, Râzî ve takipçilerinin kelam ilmine yönelik yaklaşımlarına dair genel eleştirilerini insan fiilleri hususunda daha detaylı bir şekilde ele almış ve bu meseleyi özellikle naslarda geçen delillerden yola çıkarak tekrar incelemiştir.

Râzî sonrası müteahhir kelam geleneğini eleştirmekle birlikte Eşʿarîlerin insan fiilleri ve irade hususunda ileri sürdüğü ilkelere bağlı bir tavır benimseyen Tûfî,[9] Muʿtezile'yi de entelektüel muhalif olarak görmüştür. Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) başta olmak üzere sık sık geç dönem Muʿtezilî âlimlerin eserleri üzerinden mezhebin temel iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Tûfî, Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tabakâtü'l-Muʿtezile*'de Hasan-ı Basrî'ye nisbetle naklettiği *Kader Risalesi*'ne, Muʿtezile'nin ilk metinlerinden kabul edilmesi ve mezhebin insan fiillerindeki görüşlerinin mesnedi olması sebebiyle özel bir önem atfetmiştir. Muʿtezile'nin gerek kendi meşruiyetini sağlamak gerekse kader konusunda ileri sürdüğü görüşlerini temellendirmek üzere Hasan-ı Basrî'nin otoritesinden faydalandığını dile getiren Tûfî, bu risaleye yönelik eleştirilerini iki ana eksende yoğunlaştırmıştır. Bunlardan ilki *Kader Risalesi*'nin müellifine aidiyeti ve otantikliğine dair eleştirilerdir. İkinci eleştiri hususu ise bu risalede ileri sürülen iddialar ve bu iddiaların dinî referanslarının sıhhatine dairdir.

Tûfî'nin *Kader Risalesi*'ne yönelik eleştirileri Memlük ilim havzasında kazâ ve kader tartışmalarında öne çıkan meseleler ve bu meselelerin tartışmasında kullanılan kaynakları göstermesi, aynı zamanda dönemin entelektüel temayüllerini yansıtması açısından önemlidir. Bu çalışmada, daha çok fıkıh alanındaki görüşleri ile öne çıkan Tûfî'nin[10] Hasan-ı Basrî'nin zikri geçen risalesine yönelik değerlendirmeleri incelenecektir. Tûfî'nin eleştirilerinin daha iyi anlaşılması için öncelikle onun insan fiilleri ve kader konusunda kabul ettiği temel görüşleri ele alınacak, sonrasında ise mezkûr risaleye yönelik eleştirileri ortaya konulacaktır. Bahsi geçtiği üzere ikincil literatürde yapılan çalışmaların kısıtlı olması nedeniyle bu çalışmada merkeze alınacak temel kaynaklar Tûfî'nin *Der'ü'l-kavli'l-kabîh* eseri ile Hasan-ı Basrî'nin *Risâletü'l-kader*'idir. Bilindiği üzere Hasan-ı Basrî'nin kadere dair yazdığı risalenin erken dönem müstakil nüshaları yaygınlaşmamıştır.[11] Tûfî Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tabakâtü'l-Muʿtezile*'de naklettiği hâliyle kader risalesine ulaşmış ve kaynağına sadık kalarak kendi eserinde aktarmıştır. Tûfî'nin aktardığı *Risâletü'l-kader* ile eserin tahkik edilen nüshaların birbiriyle örtüşmesinden dolayı Tûfî'nin naklettiği risale kullanılmıştır.

9 Ayman Shihadeh, "Three Apologetic Stances in al-Ṭūfī: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction", *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 2.

10 W.P. Heinrichs, "al-Ṭūfī", *Encyclopaedia of Islam* (14 Mart 2024).

11 Julian Obermann, "İslam'ın İlk Döneminde Politik Teoloji: Hasan el-Basri'nin Kader Üzerine Mektubu", çev. Muhit Mert, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 4/2 (2006), 115-119.

1. Cebr ve Kader Arasında İnsan Fiilleri

İnsan fiillerinin var oluşu ve bu süreçte insanın fiiliyle ilişkisi gerek davranışların ahlakiliği gerekse dinî sorumluluk açısından önemli bir tartışma alanını oluşturur. Yürümek, konuşmak gibi iradeye dayalı fiiller, varlığa ile yokluğa muhtemel yani mümkün olduğu için dış dünyada var olması, öncelikle muhtemel cihetlerinden birinin tercih edilmesi, sonrasında tercih edilen cihetin yaratılmasına bağlıdır. Bu bağlamda insan fiilleri açısından tartışma konusu olan iki temel meseleden biri iradi fiillerin varlığı ve yokluğu arasında bir tercihte bulunulması, ikincisi ise bu fiilin yaratılması ile ilgilidir. Kelam geleneğinde bu iki mesele irade ve kudrete dair tartışmalarda karşılık bulurken ilahi ilmin mahiyeti, iyinin kötünün bilgisinin kaynağı, insanın imkânsız bir şeyle sorumlu tutulması ve kader gibi konularla ilişkili bir şekilde incelenmiştir.

İslam düşüncesinde insan fiilleri ve kadere dair farklı yaklaşımlar kudret ve iradeye yüklenen anlamlar, ayrıca ilahi kudret ve irade ile insanın kudreti ve iradesi fiile etkisinin farklı açıklanmasına binaen ortaya çıkmıştır. Tûfî, düşünce geleneğindeki farklılıkları göz önüne alarak âlimlerin irade ve kudrete yönelik farklı yaklaşımlarını ana hatlarıyla zikretmekle birlikte daha çok taraftar bulan Cebriyye, Kaderiyye ve Kesbiyye olarak isimlendirdiği üç ana görüşü daha detaylıca ele almış ve bunların delillerini ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiştir. Tûfî'nin incelediği görüşlerden ilki olan Kaderiyye fiili tercih eden irade ile yaratıcı kudretin insana ait olduğunu ileri sürmüştür. Cebriyye ise insanın irade ve kudret sahibi olamayacağını ifade etmiştir. Zikri geçen iki görüş arasındaki orta yolu ifade eden Kesbiyye ise fiilin yaratıcı kudretinin Allah'a ait olmakla birlikte insanın da fiilde bir payı olduğunu dile getirmiştir. Tûfî, bahsi geçen üç görüş arasındaki farkı, "halk", "fiil" ve "kesb" kavramlarına tanımlarıyla açıklamayı tercih etmiştir. Buna göre halk, "bir şeyi yokken var etmek, ibdâʿ ve ihtirâʿ" anlamına gelirken bu kavram fiilin bir türüdür. Bu bağlamda halk fiilin alt türü olmakta ve bu iki kavram arasında umum-husus mutlak ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Yani yaratma bir fiilken her fiil yaratma değildir, bundan dolayı genel itibariyle fiil Allah ile insan arasında ortak bir sıfatken yaratma sadece Allah'a mahsustur.[12] Fiille ilgili diğer bir kavram olan kesb ise "hâdis kudrette yaratılan şey", "hâdis kudretin yaratma olmaksızın makdura taalluk etmesi" ve "hâdis kudret mahallinde kadîm kudretin eseri" olarak üç farklı şekilde tanımlanabilir. Tûfî, kesbin bu tanımlarını göz önüne alarak Kesbiyye'nin ilk kesb tanımıyla yani insana bir kudret isnat etmesi açısından Cebriyye'den, son tanımla yani hâdis kudretin yaratıcı olmaması yönünden Kaderiyye'den ayrıldığını zikretmiştir.[13]

12 Necmeddin Süleyman 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, 2005), 164-165.

13 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 166-167.

Tûfî, naklî delillerin İslam düşünce geleneğinde ileri sürülen her bir görüşe muhtemel olduğunu, Kur'ân'da bazen cebrin bazen kaderin savunulduğunu ifade eder.[14] Bu bağlamda düşünce geleneğinde insan fiilleriyle irtibatlı olarak dile getirilen her bir görüşü destekleyecek naklî delil bulmak mümkündür. Bundan dolayı insan fiillerine dair farklı görüşlere eleştiri yöneltirken naklî deliller üzerinden bunu yapmak doğru olmayacaktır; dolayısıyla bu meseleye dair doğru yaklaşımın belirlenmesi akli delillerin kuvvetiyle irtibatlı hâle gelmektedir. Zikredilen bu sebebi göz önüne alan Tûfî, insan fiillerine dair tartışmalarda görüş eleştirisinde bulunurken akli delillere yoğunlaşmayı tercih etmiş, gerek Muʿtezile'ye gerekse Eşʿarîlere yönelik eleştirilerinde akli delillere yoğunlaşmıştır.

Tûfî'nin muhalif olarak gördüğü Muʿtezile'nin kaderî yaklaşımına yönelik ilk eleştirisi, onların adalet prensibiyle ilişkilidir. Muʿtezilî âlimler insanın bütün fiillerini Allah Teâlâ'nın yaratması durumunda küfür ve günahların yaratılmasının da Allah'a nispet edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu takdirde Allah'ın yasakladığı şeyleri de yaratmasıyla bu tür kötü fiillerin varlığının zorunlu hâle gelmesi gerekecek ve böylece insanın vacip yahut mümteni ile mükellef olması sonucu ortaya çıkacaktır. Bu ihtimalin kabul edilmesi hâlinde ortaya çıkacak neticede ilahi hitabın anlamı kaybolacak ve adalet prensibi ihlal edilecektir. Muʿtezile'nin zikretmiş olduğu delilin hüsün ve kubhun aklen bilinmesi ile ilgili olduğunu ifade eden Tûfî, bu bilginin şerʿî olmasının kabul edilmesi durumunda delilin geçerliliğini yitireceğini dile getirir.[15] Ayrıca adalet ve zülüm gibi kavramları insanların anladığı manasıyla Allah'a hamletmenin de yanlış olduğunu ifade ederek ilahi ilim ve hikmetin gerekliliği olan adaleti insanın tam kavrayamayacağını zikreder. Yani nasıl ki Allah'ın sıfatlarından ilim, semʿ, basar gibi bazı sıfatlar insan ile ortaklık arz etse de bu sıfatların ilahi zat söz konusu olduğunda insanın sıfatlarına benzemesi mümkün olmuyorsa adalet ve zülüm için de benzer bir durum geçerli olacaktır. Nitekim Hızır ile Musa kıssasında da görüldüğü gibi insanın yapıp ettiklerindeki hikmet ve adaleti anlamakta güçlük çekerken ilahi adalet üzerine görüş beyan etmesi çok mümkün gözükmemektedir.[16]

Muʿtezilî âlimlerin insanın fiillerini yaratması hususundaki ikinci akli delili ise fiillerin insanın iradesi, kudreti ve dâîlere göre var olmasının vicdani yahut zaruri bir şekilde bilinmesine dayanır. Yani insanın kendisinden sâdır olan fiillerin iradesi ve kudretine uygun bir şekilde var olduğuna dair bilgisi, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna delalet eder. Muʿtezile'nin ikinci delilini daha da zayıf bulan Tûfî, insanın fiillerinin iradesine göre orta-

14 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 217-218.

15 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/221.

16 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 171.

ya çıkmasının bilgisinin zaruri olması durumunda mezheplerin kesb ve cebr görüşünü ileri süremeyeceğini söyler. Çünkü zaruri yahut vicdani bilgi kesinlik bildirdiği için aksini iddia etmek abes olacaktır.[17] Ayrıca Allah'ın yarattığı dâîler vasıtasıyla fiilin zorunlu hâle geldiğini söylemekle fiili Allah'ın yarattığını iddia etmek arasında fark yoktur.[18]

Tûfî'nin insan fiilleri hususunda kategorize ettiği ikinci grup kesb görüşünü ileri süren Kesbiyye yani erken dönem Eşʿarîlerdir ve bu grup insan fiillerine dair görüşlerini ispat etmek için üç akli delil ileri sürmüştür. Bunlardan ilki, Cebriyye'nin görüşünün zulüm ve sorumluluğun ortadan kalkmasına, Kaderiyye'nin görüşünün ise şirk ve nifaka yol açmasıdır. Şöyle ki Muʿtezile'nin insana yaratıcılık atfetmesinin Allah'ın sıfatlarında ortaklığa yol açacağından dolayı şirke yol açtığı görülürken Cebriyye'nin insanın iradesini ortadan kaldıran tavrının da dinî mükellefiyetin temelini sarstığı ve Allah'ın insanın herhangi bir katkısı olmadan onda günah yaratmasının da zulüm olarak anlaşılabileceğini gösterir. Eşʿarîlerin ikinci delili ise Kur'ân'a dayanmaktadır. Kur'ân'daki ayetlerin bir kısmı fiili insana nispet ederken bir kısmı da Allah'a nispet etmektedir. Naslardaki bu farklı ifadelerin hiçbirini göz ardı etmeksizin hepsini bir arada anlamanın yolunun kesb olduğunu ifade etmişlerdir. Yani naslarda fiil insana nispet edildiğinde kesb, Allah'a nispet edildiğinde yaratma (halk) kastedilmektedir. Tûfî, Eşʿarîlerin zikrettiği bu iki delilin iknai ve bu mezhebin ictihadına dayanması sebebiyle kabul edilmeyeceğini ifade eder.

Eşʿarîler, sözü geçen iki delile yönelik eleştirileri bertaraf etmek üzere üçüncü bir argüman daha ileri sürer. Muʿtezile'nin ikinci akli deliline benzeyen bu argüman, insanın fiilinde bir açıdan müessir olduğunun açık bir şekilde yani dış dünyada bir görünür olması üzerine bina edilir. Ancak insanın fiilinde görülen bu tesirinin, mutlak ve genel bir tesir olması durumunda yaratmayı gerektireceği için bunun tam bir surette olmayıp kısmen kabul edilmesi gerekir. İnsanın bu kısmi tesirini kesb olarak isimlendiren Eşʿarîler, insanın fiilindeki etkisinin tamamen reddedilmesini bir iftira ve apaçık olana bile bile karşı çıkma olarak değerlendirir.[19] Tûfî, Eşʿarîlerin zikrettiği bu delilin daha güçlü olduğunu söyler, bununla birlikte dış dünyanın dikkate alınması durumunda bu istidlalin Muʿtezile'nin görüşünü daha kuvvetli ve açık bir şekilde destekleyeceğini ileri sürer. İnsanın fiilindeki tesirinin kısmi bir şekilde olması, dış dünyada gözlenebilen bir durum değildir, bilakis insanın fiillerinde tam bir etkisi daha açık bir şekilde görülmektedir. Tûfî, bu sebepten dolayı Eşʿarîlerin ileri sürdüğü bu delilin aslında kendi iddialarından ziyade Muʿtezile'yi desteklediğini ve Eşʿarîlerin kesb görüşünün güçlü bir

17 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/217-218, 221.

18 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 225.

19 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/223.

dayanağı olmadığını ifade eder. Ayrıca insanın fiile tesirinin kısmen de olsa kabul edilmesi, bu tesirin miktarı ve türünü açıklamayı gerektirir. Şayet bu tesir, Allah'ın kudretine yaratmada bir ortaklık şeklinde gerçekleşiyorsa bu hem insana yaratıcılık vasfının yüklenmesini hem de bir makdura iki kudretin etki etmesini gerektirir. Eşʿarîlere göre bu delilin gerektirdiği iki sonuç da kabul edilebilir olmadığı için delilin geçerliliği de ortadan kalkar.[20]

Tûfî'nin gerek delillerin sıhhati gerekse tutarlılık açısından en güçlü bulduğu yaklaşım Cebriyye'dir. Cebriyye, ilkesel olarak yaratma sıfatının Allah'ın en özel sıfatı olduğunu kabul eder, bundan dolayı yaratma sıfatının Allah'tan başka bir varlığa verilmesi, şirkin bir türü olarak kabul edilir. İnsan fiillerini de bu kapsamda değerlendiren Cebriyye, mümkün kategorisine giren her türlü varlığı sadece Allah'ın yaratabileceğini söyler ve insanın da fiilin var olmasında herhangi bir etkisinin bulunmasını reddeder. Mümkün, zatı açısından varlığa ve yokluğa muhtemel olduğu için bu iki cihetten birinin tercih edilmesi, mümkünün kendi dışında bir tercih ediciye yani müreccihe bağlıdır. Bu müreccihin insandan meydana gelmesi durumunda ya insanın kendi tercihini yaratması ya da bu tercihin başka bir tercihe bağlı olması gerekir. İlk durumun kabul edilmesi mümkün değildir, çünkü insanın bir şeyi yaratması söz konusu olmaz. İkinci ihtimalde ise tercih edicilerde teselsül meydana gelir ki bu da geçersiz bir sonucu doğurur. Bu durumda insanın tercihinin kendi dışında ve zorunlu bir varlığa yani Allah'ın kudretine dayandığı ortaya çıkar ve insan fiillerinin Allah'tan zorunlu olarak meydana geldiği sonucuna ulaşılır.[21] Tûfî'nin bütün fiillerin cebr altında gerçekleştiği ve ihtiyari fiillerin nefyine dair zikrettiği bu argümanın, Râzî'nin insan iradesini nefyettiği cebr argümanının aynı olması dikkat çekicidir.[22]

Tûfî, Cebriyye'nin insan fiilleri hususundaki görüşünü fiildeki müessiri ön plana çıkarması sebebiyle de daha isabetli bulur. Nitekim Cebriyye, insan fiilinin yaratıcısı ve müreccihinin Allah Teâlâ olmasını önceleyerek insan iradesi ve kudretinin sadece fiilin eş zamanlı sebebi (sebeb-i mukârin) olduğunu ifade eder. Bu görüşü mantıksal önermeler örneğiyle somutlaştıran Tûfî, Allah ile fiil arasındaki ilişkinin, gereklilik bildiren bitişik şartlı önermelerdeki önbileşenin (mukaddem) ardbileşene (tâlî) nispetine benzer olduğunu dile getirir. Bununla birlikte insanın fiille ilişkisinin rastlantı bildiren bitişik şartlı önermelerdeki önbileşenin (mukaddem) ardbileşene (tâlî) nispeti gibi yalnızca eş zamanlılık açısından olduğunu ifade eder.[23]

20 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/222-223.

21 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/219.

22 Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbü'l-muhassal*, thk. Hüseyin Atay (Kum: İntişârâtü'ş-Şerîfî'r-Rıza, 1999), 455-458.

23 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/221.

Tûfî'nin insanın fiiliyle ilişkisinde cebrî yaklaşımı başka meselelerde de desteklediği sık sık görülmektedir. Allah'ın irade ve kudretinin bir şeye taalluk etmesi durumunda kulun bu iradenin dışına çıkmayacağını, bundan dolayısıyla kesbi ileri sürenlerin bunu isbat etmelerinin zor olduğunu ifade eder.[24] Yine insan fiillerinin his ve müşahede açısından her ne kadar Allah'ın ihtiyari fiillerine benzese de akli delillendirmede cemadatın kasrî fiillerine benzediğini ispatlar.[25] Naklî deliller açısından da cebri ifade eden ayetlerin iradeyi ispatlayan ayetlerden kemiyet açısından daha fazla olduğunu söyleyerek cebr görüşünü desteklediğini dile getirir.[26]

Tûfî eserinde sıkça Râzî ve takipçilerinin itikadi meselelerle ilgili sorulara verdikleri cevapları zayıf bulduğunu ifade etmekle birlikte,[27] insan fiillerine dair serdettiği görüşlerinde Râzî etkisinden çıkamamıştır. Bahsi geçtiği üzere Râzî'nin *el-Muhassal* başta olmak üzere birçok eserinde zikrettiği cebr argümanını[28] lafzi farklılıklar olmakla birlikte benzer şekilde dile getiren Tûfî, insan fiillerinin ortaya çıkış sürecini bu argümanın ortaya koyduğu çerçevede ele almıştır. Tûfî, her ne kadar kesbi, fakihler ve muhaddislerin çoğunluğunun benimsediği görüş olarak zikretse de bu kavramı tanımlarken de cebre yakın duruş sergilemiştir. Bu bağlamda "kadîm kudretin eserinin hâdis kudrette ortaya çıkması"[29] olarak tanımlarken kadîm kudretin meydana çıkan bu eserinin müreccihinin de ilahi irade olduğunu ifade etmiştir.[30] İnsanın fiiliyle ilişkisinin "tesebbüb" yani ikincil bir sebeplilik ilişkisi olduğunu söyleyen Tûfî, insanın Allah tarafından yaratılan fiile sadece bir "mahal" yani fiilin gerçekleştiği yer olduğunu ileri sürmüştür.[31]

Tûfî'ye göre insanın herhangi bir fiili tercih etmesi aklen mümkün değildir ve insan iradesinin fiilde etkisinin olmamasından dolayı insandan sâdır olan bütün fiiller de Allah'ın yaratmasıyla zorunlu olarak meydana gelmiştir. Bu görüşüyle Tûfî insanın kudretinin fiile müessir olmasını yani fiilin var yahut yok olması üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını reddetmekle kalmamış, insan iradesinin fiilin tercihinde rolü olmadığını da söylemiştir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ileri sürdüğü ve Fahreddîn er-Râzî'nin de kabul ettiği dâîlerin[32] irade üzerin-

24 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/222.

25 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 170.

26 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/224.

27 Tûfî, Râzî'nin görüşlerini naklettikten sonra "fîhî nazar" diyerek zayıf bulmuş ve eleştiriler getirmiştir. Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 178, 186 vd.

28 Râzî, *Kitâbü'l-muhassal*, 456-457.

29 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/218.

30 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/215.

31 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 1/ 215,217.

32 Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021), 17-29.

de etkili olduğunu kabul ederek dâîleri de Allah'ın yarattığına dair görüşü benimsemiştir.[33] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin fiilleri insanın yarattığını söylemekle birlikte dâîleri Allah'ın yaratmasıyla fiilin zorunlu bir şekilde ortaya çıktığını ileri sürmesini çelişki olarak nitelendirmiş ve dâîyi kabul etmenin cebr görüşüne götüreceğini ifade etmiştir. Hidayetin kulda hakkın kabul edilmesi için dâî yaratılması, dalaleti de bu kabulden uzaklaştıran bir sârifin yaratılması olarak ifade ederek hem dâîleri hem de sârifleri Allah'ın yarattığını, bundan dolayı bir fiilin ortaya çıkması veya çıkmamasının gerek tercih sürecinde gerekse fiilin yaratılması sürecinde sadece Allah'a ait olduğunu ifade etmiştir.[34]

Tûfî, insan fiillerinin yaratılması ve teklifin temellendirilmesi hususunda "kesb" görüşünü desteklemeyerek müteahhir dönem Eşʿarî gelenekteki cebr anlayışıyla açıklamalarını geliştirmiştir. Gerek akli deliller gerekse naklî deliller açısından en güçlü görüşün cebr olduğunu dile getirmiş ve Râzî sonrasında hâkim olan genel yaklaşımın dışına çıkmamıştır. Tûfî her ne kadar Râzî sonrası dönemde şekillenen kelam ilminin muhtevasını eleştirse de yöntem açısından mantık ile âdâbü'l-bahsin ilkelerini benimsemiştir. Hedef aldığı muhaliflerine ait akli ve naklî delilleri mantıki tutarlılık açısından ele alması, yine kendi görüşünü de dile getirirken sebr ve taksim yöntemini kullanması, eserinde mantık kavramlarına sıkça başvurması ve en önemlisi mantığı savunan eserler kaleme alması[35] Tûfî'nin Râzî sonrası nazari ilimlerde hâkim olan yöntemi esas aldığını göstermektedir.

2. Tûfî'nin *Kader Risalesi*'ne Reddiyesi

2.1. Risalenin Müellife Aidiyeti Problemi

Tûfî'nin kader konusunu usûl-i dinin temel kaidesi olarak gördüğü ve bu konunun önemine binaen müstakil bir eserde işlediği ifade edilmişti. Tûfî'nin bu minvalde telif ettiği ve kader konusuna hasrettiği *Der'ü'l-kavli'l-kabîh* eseri, bu meseleyle irtibatlı asli ve ferî bütün meseleleri ele alacak şekilde kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Tûfî, bu kapsamlı eserinde özellikle kader konusunda Muʿtezile mezhebinin delilleriyle, bilhassa müteahhir Muʿtezilîlerden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleriyle ilgilenmiş ve eleştirilerini bu iki âlimin ifadeleri üzerine yoğunlaştırmıştır. Cebre yakın bir eğilimi kabul eden Tûfî, Râzî'nin de dile getirdiği insanın bütün fiillerinin ıztırari olmasını kabul etmiştir. Kaderi "kuvvetli sebepler ve vazgeçirici sâriflerle bir kişiye yazılan şeylerin gerçekleşmesi ve kulun ilahi ve

33 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 224-225.

34 Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, 2/157; Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 170.

35 Tûfî'nin Kur'ân'daki münazara örneklerini tasnif ederek sistemli bir örgüyle kaleme alması, bu açıdan dikkat çekicidir. Lejla Demiri, "Tûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/326; W.P. Heinrichs, "al-Tūfī", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ts.

kevnî bir ıztırarla makduru ika etmesi"[36] şeklinde tanımlayarak bu meseledeki nihai kanaatini cebr görüşüyle dile getirmiştir. Yine ıztırar görüşünü destekleyecek şekilde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin kullandığı dâî ve sârif kavramlarını kullanması da bu açıdan dikkat çekicidir.[37]

Tûfî'nin insan fiillerine dair cebre yakın düşünceleri, cebrin aksi istikametinde yer alan Muʿtezile ile bu denli ilgilenmesini anlamlı kılmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi geç dönem Muʿtezilî âlimlerin yanı sıra Tûfî'nin eserinde eleştirilerine hedef olan bir diğer eser Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen *Kader Risalesi*'dir. Tûfî'nin *Kader Risalesi*'ne yönelik ilgisi iki açıdan ortaya çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, *Kader Risalesi*'ni *Tabakâtü'l-Muʿtezile*'de nakletmiş ve bu eserde Hasan-ı Basrî de dâhil olmak üzere Ehl-i sünnetin hüccet kabul ettiği sahâbe ve tâbiînden birçok ismin Muʿtezilî olduğunu ileri sürmüştür. Muʿtezile mezhebinin meşruiyetini sağlamaya yönelik bu çabayı eleştiren Tûfî, öncelikle Hasan-ı Basrî'nin neden Muʿtezilî olamayacağına yoğunlaşmış, sonrasında ona nispet edilen bu risalenin aidiyetini sorgulamıştır. Tûfî'nin ikinci odak noktası ise *Kader Risalesi*'nin muhtevasıdır, zira bu eser Muʿtezile'nin kader konusundaki delillerinin neredeyse tamamını ihtiva eder ve ilk dönem Muʿtezilî anlayışı temsil etmesi açısından kıymetlidir.[38]

Tûfî'nin yoğunlaştığı ilk mesele Kâdî Abdülcebbâr'ın Hasan-ı Basrî'nin Muʿtezilî olduğuna yönelik iddiasıdır. Sahâbe ve tâbiînden hiçbir kimsenin kaderi reddetmediği ve bundan dolayı Muʿtezilî olamayacağını belirten Tûfî özellikle ilk nesillerin Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı bir bağlılık içinde olduğuna dair biyografik verilerden hareketle böyle bir iddianın geçersiz olduğunu ileri sürmüştür. Kâdî'nin bu tavrını, kendi meşruiyet iddialarına bir temel bulma çabası olarak değerlendirmiş ve bu yaklaşımın Yahudilerin Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'i Yahudi, Hristiyanların da Hristiyan kabul etmesine benzetmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin teşekkülünde etkili rol oynayan bu ilk iki neslin Muʿtezilî olmasının mümkün olmayacağını ve bu kimselerin daha ziyade Ehl-i hadise yakın olduğunu, ayrıca kader hususunda dinî kaynaklarda ifade edilen ibarelerin dışına çıkmadığını belirtir.[39]

Genel itibarıyla tâbiînin sünnete güçlü bir şekilde bağlı olduğunu ifade eden Tûfî, Hasan-ı Basrî'nin de tâbiîn neslinden olduğunu ve sünnete muhalif bir tavır sergilemesi durumunda akranlarının kendisini eleştireceğini ifade eder. Her ne kadar Hasan-ı Basrî'nin ilk dönemlerinde kaderi inkâr eden bir tavırla bu eseri kaleme alması muhtemel olsa da bu görüşünden rücu etmiş olması kuvvetle muhtemeldir, çünkü bir hayli meşhur olan bir âlimin böyle bir

36 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 220.

37 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 219.

38 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 207.

39 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 192.

risale yazması durumunda bu esere gerek akranları gerekse sonraki nesiller tarafından eleştiri getirilmemesi oldukça güçtür. Ayrıca Tûfî'ye göre Hasan-ı Basrî'nin böyle eleştirel bir risale kaleme alarak dönemin siyasi otoritesi olan Abdülmelik b. Mervân'a göndermesi de tarihsel açıdan zayıftır. Çünkü bu risale muhteva açısından kader meselesinde aşırıya giden bir tavra sahiptir ve Hasan-ı Basrî'nin itibarı ve dönemin şartları göz önüne alındığında böyle bir görüşe siyasi bir cezanın tahakkuk etmesi güçlü bir ihtimal hâline gelir.[40]

Tûfî, risalenin Hasan-ı Basrî'ye aidiyetine yönelik itirazlarından bir diğerini de eserin muhtevasından yola çıkarak ileri sürmüştür. Risalede yer alan "Kader konusunu selef âlimler tartışmamıştır." gibi bazı ifadeler naklî bilgiler ve rivayete dayanmaktadır. Gerek sahâbenin gerekse sonraki nesillerin kader meselesini gündemine aldığı ve bu meseleyi tartıştığı bilinmektedir. Hasan-ı Basrî ise rivayet ilimlerindeki bilgisiyle şöhret bulan bir âlimdir ve kader tartışmalarına dair rivayetleri bilmemesi ihtimal dâhilinde değildir. Bundan dolayı eserinde böyle fahiş bir hata yapması düşünülemez; bu da risalenin yazarına aidiyeti hususunda bir zayıflık olduğunu gösterir ve risalenin rivayet ilimlerinde çok derinleşmeyen birisine ait olduğunu gösterir.[41]

Kader Risalesi'nin Hasan-ı Basrî'ye aidiyetini zayıf bulan Tûfî, fazla şöhret bulmayan ilk dönem Muʿtezilî âlimlerden birisinin yazdığı eseri daha geniş kitlelere duyurmak için Hasan-Basrî'ye nispet etme ihtimalini dile getirir. Risalenin müellifi belli olmasa da eserin hakkını teslim eden Tûfî, bunun kader konusunda yazılan muazzam bir kaynak olduğunu dile getirir ve Muʿtezile'nin kaderi inkâr hususundaki delillerinin neredeyse tamamını içermesi açısından özel bir önemi haiz olduğunu düşünür.[42] Bundan dolayı her ne kadar *Der'ü'l-kavli'l-kabîh*'in büyük kısmında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinden hareketle Muʿtezile'nin görüşlerine detaylı eleştiriler sunsa da özel bir bölüm ayırarak *Kader Risalesi*'ni de tartışmaya açar.

2.2. Risaleye Yönelik Eleştiriler

Kaderin kabulü yahut reddi, yani insanın iradi fiiliyle ilişkisine dair yaklaşımlar, İslam düşüncesinin teşekkül döneminden itibaren tartışma konusu olmuştur. Tûfî, bu konuda farklı

40 Gaylan ed-Dımaşkî'nin Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından cezalandırmasına telmihte bulunan Tûfî, bu dönemde kaderi inkâr eden düşünürlerin ağır bir şekilde cezalandırıldığına dikkat çekmiştir. Nitekim Gaylan ed-Dımaşkî, kaderi inkâra ağırlık vererek halkı yönetime karşı kışkırtması, Emevî yönetiminin politikalarını eleştirmesi sebebiye elleri ve ayakları kesilerek idam edilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin insanları yönlendiren önder vasfı göz önüne alındığında, kaderi inkâr eden görüşleriyle etrafındakileri etkilemesi kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda onun kaderi inkâr etmesi ve bunu beyan eden bir eser yazarak halifeye göndermesi durumunda benzer bir ceza alması kaçınılmaz olabilir. Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 207; Ayrıca bk. Cihat Tunç, "Gaylân ed-Dımaşkī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/414.

41 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 211.

42 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 207.

görüşler ileri süren tarafların her birini destekleyen nasların bulunduğunu, netice itibarıyla bu meselenin ictihadi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte ictihadi meselelerde doğru görüşün dayandığı delillerin daha güçlü, kesin, açık ve sayıca fazla olmasıyla belirlendiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda kader meselesinde cebre yakın olan Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini destekleyen delillerin sayıca fazla ve daha güçlü olduğunu ifade eden Tûfî, Hasan-ı Basrî'nin eserinde ileri sürdüğü naklî delilleri Ehl-i sünnetin de kabul ettiğini, çekişme noktasının naklî delilleri anlama biçimi ve akli istidlallerde olduğunu ileri sürmüştür.[43] Bu durumdan dolayı tarafların kullandığı delillerin sıhhati yerine bu delillerin delaletinin tespiti ve kuvveti, delil ile istidlalin doğru kurulup kurulmadığı ve görüşler arasındaki tutarlılık gibi farklı etmenlere bağlı olarak değerlendirme yapmak gerekli hâle gelmiştir. Tûfî, *Kader Risalesi*'ni ele alırken öncelikle risalenin tamamını eserinde nakletmiş, sonrasında Hasan-ı Basrî'nin görüşlerini "kavluhu" şeklinde ibarelere ayırarak alıntılamış ve her bir ibaredeki eleştirmek istediği hususlara dair itirazlarını ileri sürmüştür. Tûfî'nin eleştirilerindeki genel tavrı, ileri sürülen delillerin görüşleri ispat etmede yeterli olup olmadığını değerlendirmeye yöneliktir. Ayrıca risaledeki delillerin birçoğunun ayetlerden tercih edilmesi, ayetlerin anlaşılmasına yönelik itirazlar esnasında müfessirlerin görüşlerine ve dilsel analizlere başvurmaya sevk etmiştir.[44]

Hasan-ı Basrî'nin risalesinde serdedilen deliller en geniş hâliyle fiillerin yaratılması meselesinde kötülüğün Allah'a nispet edilemeyeceği, iyiliği ise Allah'ın yarattığını ispatlamak üzerine kurgulanmıştır. Zikredilen bu temel ilke risalede peyderpey açıklanarak aslahın vücubu ve adalet gibi farklı prensiplerle irtibatlandırılmış ve naklî delillerden hareketle iddia edilen görüş ispat edilmiştir. Risalenin öncelikli vurgusu, ayetlerde de sıklıkla varit olduğu üzere iyilik ve taati Allah'ın yaratması, kötülük ve masiyetin ise insanın kendisine nispet edilmesine yöneliktir.[45] Tûfî, insanın fiilini yaratmasına yönelik ileri sürülen tüm bu delillere karşılık genel itibarıyla Allah'ın naslarda bizatihi dalaleti, masiyeti, kötülüğü yarattığı ifade edilmese de mutlak anlamda her şeyi yarattığını ifade eden ayetleri ileri sürmüştür. Ayrıca naslarda insana yaratmanın isnat edilmediğini, bilakis insanın ameliyle ilişkisinin kesb olarak nitelendirildiğini zikretmiştir.[46]

Tûfî, Allah'ın insandan sâdır olan iyi ve kötü eylemlerin tamamını yaratmasını anlamak için âlemdeki ilahi tasarrufların tekvinî ve teklifî olarak birbirinden ayrılması gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda tekvinî tasarruf yalnızca Allah'a mahsus olup herhangi bir değer yargısından bağımsız olarak bir şey var etmek anlamına gelir ve tekvinî tasarruflarda iyilik ve kötülük açı-

43 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 213.

44 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 225-226, 228, 233, 248 vd.

45 Hasan-ı Basrî, "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader", *Resâilü'l-adli ve't-tevhîd*, thk. Muhammed 'Amâra (Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 1988), 119-120.

46 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 208.

sından herhangi bir itiraza mahal yoktur. Allah'ın tekvinî tasarruflarının emir ve nehiylerinden bağımsız bir şekilde mutlak yaratmak şeklinde anlaşılmasını ileri süren Tûfî, teklifî tasarrufların emir ve nehiy ile ilgili olduğunu, bu durumda insanda emredilenin hilafı bir şekilde masiyetin yaratılmasının teklifî değil tekvinî tasarruflar bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmiştir.[47] Bu sayede Allah'ın bir şeyi var etmeye dair iradesi ile bizatihi fiilden razı olması birbirinden ayrılmış, aynı zamanda yaratmanın Allah'a mahsus olmasına dair ilke muhafaza edilirken kötülüğün yaratılmasının ilahi irade ile olan ilişkisi de açıklanmıştır. İnsandan sâdır olan masiyetin yaratılmasında zikredilen ayırıma göre Allah'ın fiili yaratmaya rızası söz konusu iken o fiilin işlenmesinde rızası olmadığı ortaya çıkmaktadır.[48]

Hasan-ı Basrî'nin ihtiyari fiilleri insanın yarattığına dair ikinci delili naslarda Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu kılmayacağını bildiren ayetlere dayanır. Buna göre kulun mükellefiyeti yine kulun vüsatı ve takati kadardır. Allah insanda küfrü ve masiyeti yarattığında insanın bunu işlemekten başka bir seçeneği kalmamaktadır. Bu durumda insanın iman ve taatle mükellef kılınması onun güç yetiremeyeceği bir işle sorumlu tutulmasını gerektirir ve bu naslarda belirtilen ifadelerle çelişir.[49] Tûfî, burada Hasan-ı Basrî ile anlaşmazlıklarının, tarafların bazı temel mebadilerde ihtilafa düşmesinden kaynaklandığını ifade eder. Bunlardan ilki hüsün ve kubhun akliliği ve şerʿîliği meselesidir. Tûfî, iyilik ve kötülüğün ancak şeriatla bilineceğini söylemiş, dolayısıyla bir fiilin özünde iyi veya kötü olamayacağını ve bir şeyin iyilik yahut kötülükle vasıflanması için şeriatın onu bildirmesi gerektiğini, bu vasıfların da o şeye sonradan eklendiğini kabul etmiştir. Muʿtezilîler ise eşyanın özünde iyi veya kötü olduğunu, akıl ve şeriatın ise bu vasfı ortaya çıkarıcı bir fonksiyonu olduğunu ifade etmiştir. Muʿtezilîlerin hüsün ve kubhun akli olduğuna dair bu görüşü teklif-i mâ lâ yutâk meselesindeki ihtilafın da temelini oluşturmuştur. Hasan-ı Basrî'nin risalesinde genel olarak şeylerin kendisinin iyilik ve kötülükle vasıflandığı ve buna dair bilginin akıl ile bilineceği kabul edildiği için bahsi geçtiği üzere teklif-i mâ lâ yutâk da caiz görülmemiştir. [50] Hem cebri savunan hem de iyilik ve kötülüğün şerʿî olduğunu ifade eden Tûfî ise buradaki görüşlerinin de bir uzantısı olarak teklif-i mâ lâ yutâkı caiz görmüştür. Tûfî'ye göre Allah'ın insanı mükellef kıldığı bir şeyden sarf ettirmesi, hüsün ve kubhun şerʿî olmasından dolayı zulüm değildir, bilakis şeriatın bildirdiği her şey adalet dâhilindedir. Ayrıca Allah'ın âlemdeki mülkiyeti sınırsız ve tam olduğu için onun tasarruflarının hiçbirinin adalet haricinde değerlendirilmemesi gerekir.[51]

47 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 214-215.

48 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 216.

49 Hasan-ı Basrî, "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader", 114, 116-117.

50 Hasan-ı Basrî, "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader", 112-113.

51 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 209-210, 214-215, 221-222.

Kader Risalesi'nde insanlara Allah'ın hidayet verdiği ama insanların dalalete düşmelerinde farklı sebeplerin rol oynadığını bildiren ayetlere sıklıkla yer verilmesi, kötülüğün yaratılması meselesinin yanı sıra hidayet ve dalaletin tanımı ile aslahın vücubu ilkesine dair tartışmalara da yol açmıştır. Hasan-ı Basrî'nin eserinde hidayeti Allah'ın yarattığı söylenmekle birlikte dalaletin ortaya çıkmasının insanın kendisinden kaynaklandığı zikredilmiş, bu minvalde Allah'ın insanlar için aslah olanı yaratmasının gerekliliğine işaret edilmiştir. Tûfî, risalede bu ayetlerden yola çıkarak hidayet ve dalalet kelimeleriyle insanda ortaya çıkan fiilin anlaşıldığını, ancak hidayetin tek manasının bu olmadığını söylemiştir. Hidayet kelimesinden her ne kadar ilk anda "kulun kalbinde hidayetin yaratılması" anlaşılsa da bunun yanı sıra "doğru yolu göstermek" şeklinde hidayetin ikinci bir anlamı olduğunu dile getirmiştir. İkinci anlamı mutlak hidayet olarak niteleyen Tûfî, bunun da iki farklı manada kullanıldığına işaret etmiştir. Bu anlamlardan ilkinin "doğru yola irşad etmek" olduğunu, ancak mutlak hidayetin ikinci anlamı olan "hidayeti gerektiren şartların bir araya getirilmesi ve engellerin kaldırılması" ile asıl ihtidanın gerçekleştiğini ve bunun ilahi inayet olduğunu ileri sürmüştür.[52] Hidayetin farklı anlamları göz önüne alındığında Kur'ân'da geçen hidayetle ilgili bütün ifadelerin tek bir anlama taşınması makul gözükmemektedir. Hidayet meselesiyle irtibatlı olarak insanın ahiretteki durumunu ifade eden *tevfik* ve *hızlan*a da değinen Tûfî, bunu fiilin zorunlu müreccihi olarak gördüğü dâîler ile açıklamıştır.[53] Bu bağlamda akıl ve ruhunun kararlarına meyletmesini sağlayan dâî ile tevfike, nefs ve hevanın arzularıyla karar vermesine yol açan dâî ile de hızlana ulaştığını söylemiştir.[54] Aslahın vücubunu da reddeden Tûfî, bunun kabul edilmesi durumunda nasıl ki babanın çocuğunu yanan bir ateşten kurtardığı gibi Allah'ın da kullarını günah ve dalaletten kurtarması gerektiğini zikretmiştir. Ancak bazı ayetlerde Allah'ın dalalete düşenin dalaletini, fasıkın da fıskını arttırdığı ifade edilmiştir. Bu durumda Muʿtezile'nin hem aslahın vücubu hem de insanın fiilini yaratmasında dair ileri sürdüğü delillerin büyük kısmı geçersiz olmaktadır.[55]

Tûfî, ihtiyari fiilin Allah'ın o fiili varlığa sevk edecek dâîyi yaratmasıyla zorunlu hâle geldiğini ifade etmiştir.[56] Bu açıklamaya göre ihtiyari bir fiilin varlık yahut yokluğunun tercihi Allah'ın yarattığı dâiye bağlı olarak meydana geldiğinden insan iradesi ile fiil arasındaki zorunluluk ilişkisi ortadan kalkmaktadır. İnsan iradesinin ardından fiilin ortaya çıkmasının ittifaken yani ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmaksızın tesadüfen olduğunu zikreden Tûfî,

52 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 218.

53 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 229-230.

54 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 221.

55 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 232.

56 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 225.

naslarda da belirtildiği üzere cüzi iradeye rağmen külli irade ve ilahi kudretin nihai belirleyici olduğunu söylemiştir.[57] İnsanın fiilinde belirleyici bir diğer unsurun da ilahi ilim olduğunu zikreden Tûfî, Allah'ın ezelî olarak bildiği hiçbir hakikatin değişmeyeceğini, bundan dolayı insanın fiilinde belirleyici olmadığını dile getirmiştir. İnsanın fiilini tercih ettiği ve yarattığı kabul edildiğinde ise her bir fiilin faile göre durumu eşit ihtimal barındırmalıdır. Bu durumda Firavun'un kâfir olarak ölmesi ezelî bir şekilde bilinirken bu ilkeye göre Firavun için iman ve küfür eşit derecede tercih edilebilir olmalıdır. Firavun iki eşit durumdan imanı tercih ettiğinde ilahi bilginin hakikatte karşılığı olmayacak ve ilahi ilmin cehalete dönüşmesi gibi muhal bir durum ortaya çıkacaktır.[58] Tûfî, ilahi ilmin makduru tayin eden belli bir cihete taalluk ettiğinde ikinci bir ihtimalin ortaya çıkmasının mümkün olmadığını ve fiilin belirlenmesinde ilmin de etkili olduğunu söylemiştir. Firavun'un kâfir olması ezelî olarak bilindiği için onun iman etmesi muhaldir ve ondan sâdır olan masiyetler li-gayrihi vacip hâle gelmektedir. Ancak bahsi geçtiği üzere Tûfî'nin teklif-i mâ lâ yutakı caiz görmesinden dolayı bu durum ilahi adalet açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.[59]

Tûfî, kaderin reddedilmesi hususundaki ayrışmaların sadece delillerin anlaşılması hususunda olmadığını, aynı zamanda metodolojik farklılıkların da buna yol açtığını söylemiştir. Muʿtezile âhâd hadislerin kesin bilgi ifade etmediği için delil olarak kullanılamayacağını iddia etmiş, kader ve şefaat gibi konularında varit olan hadislerin hüccet olmadığını dile getirmiştir. Tûfî ise Muʿtezile'nin bu yöntemini yanlış bularak hadislerin sened ve metin açısından farklı değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda kader ve şefaat konusundaki rivayetlerin sened açısından âhâd olmakla birlikte mana açısından tevatüre ulaşması sebebiyle reddedilemeyeceğini ileri sürmüş ve icmânın da bu hadisleri desteklediğini zikretmiştir.[60]

Kader Risalesi'ne yönelik gerek muhteva gerekse metodolojik değerlendirmelerde bulunan Tûfî, risalenin her bir iddiasını ele almaya imkân bulamamakla birlikte genel ilkelerden hareketle eserin bütününe bakılması gerektiğini söylemiştir.[61] *Kader Risalesi*'nde çoğunlukla benzer delillerin getirilmesi Tûfî'nin "daha önce zikrettiğimiz gibi" yahut "bahsi geçtiği üzere" şeklinde sık sık kendi içinde referanslar vermesine[62] ve eleştirilerinde bazı hususları öne çıkarmasına yol açmıştır. *Kader Risalesi*'nde insanın fiilini yaratması Allah'ın adaleti, hüsün kubhun akliliği ve teklif-i mâ lâ yutâkın caiz olmayışı gibi belli ilkelere dayanarak işlenmesine

57 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 224.

58 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 223-224.

59 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 251.

60 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 212.

61 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 259.

62 Tûfî, *Der'ü'l-kavli'l-kabîh bi't-tahsîn ve't-takbîh*, 224, 227, 230, 233, 234, 238, 239 vd.

rağmen daha dağınık ve yeri geldikçe tekrarlardan oluşan bir argümantasyonla incelendiği için bu durum Tûfî'nin bu üslubunda etkili olmuş ve onun da tekrara düşmesine veya bazı ifadeleri eleştirmeden atlamasına neden olmuştur. Bununla birlikte uzun sayılabilecek bir eleştiri yazan Tûfî, neredeyse risaledeki tüm iddialara cevap vermeye çalışmış ve bu cevapları farklı açılarla ele almıştır.

Sonuç

Tûfî, İslam düşünce geleneğinde insan fiillerini farklı cihetleriyle ele alan en detaylı eserlerden birini kaleme almış ve bu eserinde Muʿtezile'nin kader konusundaki görüşlerini eleştirmiştir. Müteahhir dönem Muʿtezilîlerden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi eleştirilerinin merkezine almakla birlikte özellikle ilk dönem Muʿtezile'nin görüşlerini yansıtması ve mezhebin bütün delillerini içermesi açısından Hasan-ı Basrî'nin *Kader Risalesi*'ne önem vermiş ve özel bir bölüm ayırarak bu risaleyi detaylıca incelemiştir. Bu incelemeyi iki aşamada gerçekleştiren Tûfî, öncelikle risalenin müellife aidiyetini ele almış ve gerek eserin muhtevasından gerekse eserin yazıldığı dönemin tarihî şartlarından hareketle risalenin Hasan-ı Basrî'ye ait olamayacağını ifade etmiştir. Risalenin müellifine aidiyeti zayıf olsa da muhtevasının zenginliği, mezhebin görüşlerini ve delillerini ayrıntılı bir şekilde içermesi buradaki delilleri inceleyen uzun bir eleştiriyi gerekli kılmıştır.

Tûfî'nin Hasan-ı Basrî'nin *Kader Risalesi*'ne yazdığı eleştirilerinde benimsediği temel ilke cebrin ve kaderin savunulmasına yöneliktir. Cebrin ispat edilmesinde Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde zikrettiği cebr argümanından yararlanmış ve insan iradesinin akli bir şekilde ispat edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Naklî deliller açısından da cebri daha güçlü bulan Tûfî, insan fiillerini ilahi ilim, irade ve kudreti öne çıkararak ele almıştır. Bu sebeple Muʿtezile'nin benimsediği hüsün-kubhun akliliği, aslahın vücubu ve teklif-i mâ lâ yutakın caiz olmaması gibi tüm temel prensiplere verilen cevaplarda özellikle Allah'ın kudreti, ilmi ve iradesine yönelik vurgularla cebri öne çıkarmıştır. Ayrıca cebrin ispat edilmesinde Muʿtezile'den de istifade etmiş ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ileri sürdüğü dâî görüşünü benimsemiştir. Allah'ın yarattığı dâîler ile fiilin zorunlu hâle geldiğini söyleyerek insanın iradesinin fiiliyle ilişkisinin yalnızca eş zamanlı bir rastlantı olduğunu dile getirmiştir.

Tûfî, her ne kadar cebri doğru bularak Muʿtezile'nin kaderi reddeden tavrını eleştirse de kader konusunun nihayetinde ictihadi bir mesele olduğunu itiraf etmiştir. Gerek meselenin tabiatı gerekse nasların farklı görüşlere muhtemel içeriği konuya dair birbirinin aksini iddia eden görüşleri ispat edebilmenin önünü açmış ve ihtilaflara neden olmuştur. Aynı delillerden hareketle farklı düşüncelerin ispat edilmesi, delillerin anlaşılmasında dayanılan ilkelerin farklı

olmasından kaynaklanmaktadır. Cebr görüşünün delillerinin hem sayıca fazla hem de daha güçlü olmasına karşın zikredilen bu sebepler göz önüne alındığında Tûfî'ye göre kaderi reddeden veya ispat eden tarafların birbirini tekfir etmesi doğru değildir.

Kaynakça / References

Çetin, Rabiye. "XIV. Yüzyılda Kelâmın Meşruiyetine İlişkin Tartışmalar: Necmüddin et-Tûfî'nin Kelâm Savunusu". 354-370. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

Demiri, Lejla. "Tûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/324-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Hasan-ı Basrî. "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader". *Resâilü'l-adli ve't-tevhîd*. thk. Muhammed 'Amâra. Kahire: Dârü'ş-Şürûk, 1988.

Heinrichs, W.P. "al-Tūfī". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ts. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1244

Kaş, Murat. "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1059-1080.

Obermann, Julian. "İslam'ın İlk Döneminde Politik Teoloji: Hasan el-Basri'nin Kader Üzerine Mektubu". çev. Muhit Mert. *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 4/2 (2006), 115-137.

Râzî, Fahreddîn. *Kitâbü'l-muhassal*. thk. Hüseyin Atay. Kum: İntişârâtü'ş-Şerîfî'r-Rıza, 1999.

Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/9789047409007

Shihadeh, Ayman. "Three Apologetic Stances in al-Ṭūfī: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction". *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 1-23.

Tûfî, Necmeddin. *'Alemü'l-cezel fî 'ilmi'l-cedel*. thk. Heinrich Wolfard. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1987.

Tûfî, Necmeddin Süleyman. *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, 2005.

Tûfî, Necmeddin Süleyman. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. nşr. Ebû 'Âsım Hasen b. 'Abbâs b. Kutub. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.

Tunç, Cihat. "Gaylân ed-Dımaşkī". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

BÖLÜM 8 / CHAPTER 8

BAĞIMSIZ AKLIN SEFALETİ: MEMLÜK FELSEFİ KELAMCISI ÖMER EL-İSFAHÂNÎ'NİN HAKİKAT TASAVVURU, FELSEFİ DÜŞÜNÜŞ VE DÜŞÜNCELERE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

THE MISERY OF INDEPENDENT REASON: THE MAMLUK PHILOSOPHICAL THEOLOGIAN ʿUMAR AL-IṢFAHĀNĪ'S CONCEPTION OF TRUTH, AND CRITICISMS OF PHILOSOPHICAL THINKING AND THOUGHTS

Tuna TUNAGÖZ[1]

[1]Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana, Türkiye
E-posta: ttunagoz@cu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.008

Öz

Bu çalışmada Bahrî Memlük dönemi felsefi kelamcısı Ömer el-İsfahânî'nin felsefe eleştirisi konu edilmiştir. Hakkında yeterli bilgi bulunmayan müellifin biyografisi şu şekilde özetlemek mümkündür: Tam adı Muhyiddin Ömer b. Hızır b. Ömer el-İsfahânî'dir. Kahire'ye yerleşmiş ve 722/1322 yılında orada vefat etmiştir. Dil âlimi, Şâfiî usulcüsü, Eşʿarî kelamcısı ve sûfîdir. Döneminin bir diğer felsefe eleştirmeni İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile mektuplaşmıştır. İsfahânî'nin elimizdeki eserlerinden dördü dinler ve düşünceler üzerine eleştirel incelemelerdir: *el-Kavâidü'l-Bedriyye, Mesâlikü'n-nazar, Dekâikü'n-nazar, Hüccetü'l-mühtedî.* Bu eserler müellifin geliştirdiği sekiz ölçüt üzerinden İslam'ın hak, diğer dinlerin ve felsefelerin batıl olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bir diğer eserde ise yalnızca filozoflar tenkit edilmiştir: *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*. Bu eserde, İbn Sînâ felsefesi üzerinden felsefenin dalaletine hükmedilmiştir. Müellife göre, filozofların en büyük hatası naslara bağımlı bir akıl yerine bağımsız aklı tercih etmeleri ve sonuçta yoldan çıkıp hakikatten uzaklaşmalarıdır. Düşünürün çalışmalarından çıkan ortak sonuç hakikatin İslam tarafından temsil edildiği, diğer dinlerin ve felsefelerin farklı düzeylerde yanılgılar yığınına karşılık geldiğidir. Eserlerdeki ayrıntılar, kastettiği İslam'ın Eşʿarî doktrin olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ömer el-İsfahânî, Memlükler, Felsefe-Kelam İlişkisi, İbn Sînâ, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî

Abstract

This study focuses on the philosophical criticism of the Baḥrī Mamlūk philosophical theologian ʿUmar al-Iṣfahānī. The biography of the author, about whom there is not enough information, can be summarized as follows: His full name is Muḥyī al-Dīn ʿUmar ibn Khidr ibn ʿUmar al-Iṣfahānī. He settled in Cairo and died there in 722/1322. He was a linguist, Shāfiʿite jurist, Ashʿarite theologian and Sufi. He corresponded with Ibn Taymiyya (d. 728/1328), another philosophical critic of his time. Four of Iṣfahānī's extant works are critical treatises on religions and philosophical ideas: *al-Qawāʿid al-Badriyya*, *Masālik al-naẓar, Daqāʾiq al-naẓar,* and *Ḥujjat al-muhtadī.* These works conclude that Islam is true and other religions and philosophies are false based on eight criteria developed by the author. In another work, only philosophers are criticized: *Taʿjīz al-mustaʿjiz*. In this work, the misguidance of philosophy is judged through Avicenna's philosophy. According to the author, the biggest mistake of philosophers is their preference for an independent reason instead of a reason dependent on the dogmas, and as a result, they go astray and move away from the truth. The common conclusion of al-Iṣfahānī's works is that Islam represents the truth, and that other religions and philosophies correspond to a mass of fallacies at different levels. The details in the works show that the Islam he meant was the Ashʿarite doctrine.

Keywords: ʿUmar al-Iṣfahānī, Mamlūks, Relationship Between Philosophy and Theology, Avicenna, al-Ghazzālī, al-Shahrestānī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Giriş*

İslam dünyasındaki felsefe eleştirileri, felsefi eserlerin tercüme edildiği ilk dönemlere kadar uzanır. Nedîm'in verdiği bilgiler, bu çerçevede yazılmış ilk eserlerin Şiî mütekellim Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) ait olduğunu göstermektedir.[1] Eleştiriler Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922 [?]), Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924), Ebü'l-Kâsım el-Kâʿbî (ö. 319/931), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi farklı mezheplerden kelamcılar tarafından sürdürülmüştür.[2] Başlangıç metinleri olarak değerlendirebileceğimiz bu çalışmalar maalesef kayıptır.

Bu süreç İbn Sînâ külliyatının ortaya çıkmasının ardından çok daha ileri aşamaya taşınmıştır. Onun özellikle metafizik teorileri Cüveynî'yle başlatabileceğimiz bir süreçte kelamcıların reaksiyonuna muhatap olmuş, kendisini felsefi birikim ile tahkim eden karşıt literatür ortaya çıkmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ile kısa sürede ciddi mesafe kateden tavır, Fahreddin er-Râzî telifleriyle yetkinleşmiş ve ikilinin felsefi kelam metinleri sonraki kelamcıların başucu kitaplarına dönüşmüştür.

Bu âlimlerden biri de Ömer el-İsfahânî'dir. Çalışmaları, onun bu iki düşünürün ve Şehristânî'nin etkisi altında olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu makalede, Ömer el-İsfahânî'nin ilmî kişiliği ve felsefe eleştirisi özetlenecek, ayrıca fikrî kaynaklarına işaret edilecektir. Çalışma, Gazzâlî ile karakterize edilebilecek eleştirel perspektifin İsfahânî'ye ve dolayısıyla Memlük kelamına sirayet ettiği iddiasındadır.

Ömer el-İsfahânî'nin Hayatı ve Eserleri

Müellifin hayat hikâyesine dair elimizdeki bilgiler yetersizdir. Yaşadığı devirde çok önemli tarih ve tabakat eserleri yazılmasına karşın, kendisine bu kaynaklarda yer bulamamıştır. Nerede ve ne zaman doğduğu, eğitim süreci, hocalarının ve öğrencilerinin kimler olduğu, külliyatının listesi bilinmemektedir. Üç tali Şâfiî tabakat kaynağının sunduğu birer paragraflık birbirini tekrar eden yetersiz malumata, eserlerinin nüshalarının ilk varaklarından elde edilen veriler eklendiğinde oluşan portre şöyledir: Tam adı Muhyiddin Ömer b. Hızır b. Ömer el-İsfahânî'dir. Şam bölgesine gelmiş, bir süre burada yaşamış, sonrasında Kahire'ye yerleşmiş ve 722/1322 yılında orada vefat etmiştir. Dil âlimi, Şâfiî usulcüsü, Eşʿarî kelamcısı ve Nil'deki

* Makale daha önce yayımlanan bir çalışmama dayanmaktadır: Tuna Tunagöz, *Muhyiddin Ömer el-İsfahânî'nin Felsefe Eleştirisi* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016).

1 Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. ve çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 600.

2 Nedîm, *el-Fihrist*, 602, 604, 946, 576.

Ravza Adası'nda yer alan Müştehâ Hankahı'nda şeyhlik yapmış bir sûfîdir. Devrinin bir diğer felsefe eleştirmeni İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile mektuplaşmaları bulunmaktadır.[3]

İsfahânî'nin altı eserinin varlığı bilinmektedir. Bunların birinin nüshası kayıptır. Eserler telif tarihleri itibarıyla şu şekilde sıralanabilir:

1. Kayıp Kitap: Büyük ihtimalle ismi *Mesâlikü'l-basar fî mesâliki'l-beşer*'dir (İnsanların İzlediği Yollar Üzerine Farklı Görüşler). Seyfeddin Kalâvûn döneminde, 678-687/1279-1288 yılları arasında yazıldığı söylenebilir.[4]
2. *el-Kavâidü'l-Bedriyye fî akâidi'l-beriyye* (İnsanların İnançları Hakkında Bedreddin'e Sunulan Esaslar): Seyfeddin Kalâvûn'un veziri Bedreddin Baydarâ'ya (ö. 693/1293) ithaf edilmiştir. 688-690/1288-1290 yılları arasında yazıldığı anlaşılmaktadır.
3. *Mesâlikü'n-nazar fî mesâliki'l-beşer* (İnsanların İzlediği Yollar Üzerine Farklı Değerlendirmeler): Şâfiî başkadısı Bedreddin İbn Cemâa'ya (ö. 733/1333) ithaf edilmiştir. Kayıp kitabın geliştirilmiş hâlidir. Büyük ihtimalle 690-693/1291-1294 arasında yazılmıştır.
4. *Dekâiku'n-nazar fî hakâiki'l-beşer* (İnsanların Hakikat İddiaları Üzerine Titiz Değerlendirmeler): *el-Kavâidü'l-Bedriyye* metni ile aynı olan eser, mukaddimede yapılan değişiklikle Şeyhu'ş-Şüyûh Celâleddin'e[5] ithaf edilmiştir. Büyük ihtimalle 693-702/1294-1303 arasında yazılmıştır.
5. *Ta'cîzü'l-müsta'ciz* (Âciz Göreni Âciz Bırakan): Muhammed b. Kalâvûn'un (ö. 741/1341) üçüncü döneminde sır kâtipliği yapan Alâeddin İbnü'l-Esîr'e (ö. 730/1329) ithaf edilmiştir. Diğer eserlerin tamamından odağı ve içeriği itibarıyla ayrışan bu eser 711-722/1311-1322 arasında kaleme alınmıştır.

3 Afîfüddin el-Matarî, *Zeylü Tabakâti'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye* (Tunus: el-Mektebetü'l-Vataniyyetü't-Tûnisiyye, 6448/2), 249b; Süleyman b. Caʿfer el-İsnevî, *Nüzhetü't-tüllâb fî menâkıbi'l-ashâb* (Dublin: Chester Beatty, Ar 3390.II/2), 124a; Kutbüddin el-Haydırî, *el-Lümau'l-elmaiyye li-a'yâni'ş-Şâfiiyye* (Bağdat: Mektebetü'l-Methafi'l-Irâkî, 8642), 92; Ömer el-İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye fî akâidi'l-beriyye* (Leiden: Universiteitsbibliotheek Leiden, Or. 1037), 1a; a.mlf., *Mesâlikü'n-nazar fî mesâliki'l-beşer* (Paris: Bibliothèque nationale de France, Arabe 1454), 1a; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar fî hakâiki'l-beşer* (İstanbul: Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, 813), 1a; a.mlf., *Ta'cîzü'l-müsta'ciz* (İstanbul: Millet YEK, Feyzullah Efendi, 1181), 1a; a.mlf., *Hüccetü'l-mühtedî ale'l-mu'tedî* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, 1505/4), 1a.

4 Müellifin, *Mesâlikü'n-nazar*'da, onunla isim ve içerik olarak karıştırılabilecek bir başka eser yazmış olduğunu belirtmesinden (4b-5a) ve *Mesâlikü'n-nazar*'ın bir nüshasının *Mesâlikü'l-basar* adıyla istinsah edilmesinden hareketle (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tevhid, 43M, 1a), bu kayıp eserin isminin *Mesâlikü'l-basar fî mesâliki'n-nazar* olduğu söylenebilir. *Ta'cîzü'l-müsta'ciz* haricindeki eserler, bu kayıp eser üzerine bina edilmiş görünmektedir. Kronolojik olarak Kalâvûn dönemine ait olma ihtimali güçlüdür.

5 Kahire'deki Saîdü's-Süedâ Hankahı'nın şeyhleri bu lakapla anılmaktadır. İşaret edilen şahsın kim olduğunu tespit edemedim. Şeyh'in bu görevinin çok kısa sürdüğünü, bu sebeple tarih kaynaklarında zikredilmediğini sanıyorum.

6. *Hüccetü'l-mühtedî ale'l-mu'tedî* (Doğru Yoldakinin Yoldan Çıkmışa Karşı Kanıtları): Bir önceki eser gibi Alâeddin İbnü'l-Esîr'e (ö. 730/1329) ithaf edilmiştir. *Mesâliki'n-nazar*'ın özetidir. 711-722/1311-1322 arasında, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*'den sonra kaleme alınmıştır.

Ömer el-İsfahânî'nin Araştırma Bağlamındaki Görüşleri

İsfahânî'nin ilk eserinden son eserine, fikrî çizgisini koruduğu ve belli bir amaca odaklandığı görülmektedir. Dinler ve düşünce sistemleri üzerine kaleme aldığı eserlerin dayanağı Şehristânî'nin meşhur klasiğidir. Fakat İsfahânî, başta bu eser olmak üzere, ilgili literatürü tarafsız kaldıkları için yermekte ve onlardan edindiği malumatı kendi programının temel malzemelerine dönüştürmektedir:

> Onların bir kısmı, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adıyla bilinen kitabında olduğu gibi, dinler ve düşünce akımları hakkında, hakikati ortaya koyma ve batılı çürütme çabasına girmeksizin, buna sadece birtakım işaretlerle değinerek, tarihsel veri olarak bir şeyler anlatmıştır. Bir kısmı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adıyla bilinen kitabında olduğu gibi, filozofların bir kısmı hakkında kelami değerlendirmelerde bulunmuş, diğerleri hakkında hiçbir şey söylememiştir. Bir kısmı, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *el-Fâdıh li'l-vâzıh* adıyla bilenen kitabında olduğu gibi,[6] Hristiyanlara itiraz etmiş, diğerleriyle ilgilenmemiştir. Bir kısmı, kelam kitaplarında olduğu gibi, diğer insanlar hakkında kelamî değerlendirmelerde bulunmuş, değerlendirmelere temel olacak usuller geliştirememiştir. Durum bu olduğu için, dinlerin ve düşünce akımlarının özelliklerini ana hatlarıyla anlatacağım, onların durumlarını bir dinin veya düşünce akımının dayandığı temeli ispat edecek veya çürütecek biçimde özetleyeceğim kısa bir eser yazmayı aklıma koydum. Bu kitaptaki incelemelerimin çoğu filozoflar ve ehl-i kitap hakkındadır. Kitabın yazılış nedeni budur.[7]

Bu kitaplarda beş dinin ve üç felsefi grubun görüşlerini konu etmiştir: Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Mecûsîler, Sâbiîler, Filozoflar, Dehrîler ve Sofistler. İsfahânî, bu yapıları, hakikate yakınlık/uzaklık bakımından değerlendirebilmek için kelam ve fıkıh sahalarının sekiz kavramını kullanmıştır. Kitaplarının tamamında yakın ifadelerle zikredilen ölçütler ve değerlendirmeler şöyledir:

> Şüphesiz insanların durumları şunlardan ibarettir: Ne duyumsananı ne de akledileni kabul etmek; bunlar Sofistlerdir. Duyumsananı kabul etmek, fakat akledileni kabul etmemek; bunlar Dehrîlerdir. Akledileni kabul etmek, fakat duyumsananı kabul etmemek; bunu hiç kimse ileri sürmemiştir. Duyumsananı ve akledileni kabul etmek, fakat [dinî] sınırları ve hükümleri kabul etmemek; bunlar filozoflardır. Duyumsananı, akledileni, [dinî] sınırları ve hükümleri ka-

6 Mekkî'nin bu çalışmasına atıfta bulunan başka bir esere rastlayamadığım gibi eserin nüshasını da tespit edemedim. Kıymetli bir veri olarak görünüyor.

7 İsfahânî, *Mesâlikü'n-nazar*, 5b-6a.

> bul etmek, fakat bir şeriatı kabul etmemek; bunlar Sâbiîlerdir. Duyumsananı, akledileni, [dinî] sınırları, hükümleri ve bir şeriatı kabul etmek, fakat mevcut bir [kutsal] kitaba dayanmamak; bunlar Mecûsîlerdir. Duyumsananı, akledileni, [dinî] sınırları, hükümleri ve bir şeriatı kabul etmek, mevcut bir [kutsal] kitaba dayanmak, fakat neshi kabul etmemek; bunlar Yahudilerdir. Duyumsananı, akledileni, [dinî] sınırları, hükümleri ve bir şeriatı kabul etmek, mevcut bir [kutsal] kitaba dayanmak, neshi kabul etmek, fakat Mustafa'nın nübüvvetini kabul etmemek; bunlar Hristiyanlardır. Duyumsananı, akledileni, [dinî] sınırları, hükümleri ve bir şeriatı kabul etmek, mevcut bir [kutsal] kitaba dayanmak, neshi ve Mustafa'nın nübüvvetini kabul etmek; bunlar da Müslümanlardır. Bu sebeple, din mensupları ve düşünürler, ne kadar çok olurlarsa olsunlar, bu sekiz aslın dışında değildirler: Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Mecûsîler, Sâbiîler, Filozoflar, Dehrîler, Sofistler. Onların sıralaması böyledir.[8]

Özetle, Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliğini reddetmek Hristiyanların, bu hususu ve neshi reddetmek ise Yahudilerin hatası ve hakikatten uzak kalmalarının gerekçesidir. Mecûsîlerin kusuru, mevcut bir kitaba değil göğe kaldırılan sahifelere dayanmalarıdır.[9] Sahifeleri bile olmayan Sâbiîler, Mecûsîlerin; hiçbir sınır ve hüküm tanımayan filozoflar,[10] Sâbiîlerin ardından gelmektedir. Filozofları da sadece duyumsananları kabul eden Dehrîler ve ne duyumsananları ne akledilenleri kabul eden Sofistler takip etmektedir.[11]

Dikkat edileceği üzere ölçütler, yukarıdaki herhangi bir yapıyı karakterize eden temel özelliklere göre değil, İslâm'ı onlardan ayrıştırabilme ve onların üzerinde konumlandırabilme kapasitesine göre belirlenmiştir. Filozof teriminin kapsamı ve bağlamı müphem bırakılmış, bu çatı kavrama dâhil edilmesi beklenen Dehrîler ve Sofistler bu zümreden ayrı olarak değerlendirilmiştir. Yine aynı sebeple, örneğin İbn Sînâ ve Fârâbî gibi filozoflar, ilahi kitaba dayanıp dayanmama, Hz. Muhammed'in peygamberliğini, şeriatı ve neshi benimseyip benimsememe bağlamında değerlendirilmemiştir.

Sonuç itibarıyla İsfahânî, hakikatin tek temsilinin İslâm'a ait olduğunu, onun ardından ise

8 İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 2a-2b. Ayrıca bk. a.mlf., *Mesâlikü'n-nazar*, 5b-7a; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar*, 3a-3b; a.mlf., *Hüccetü'l-mühtedî*, 91a-91b. İsfahânî'nin yukarıdaki ölçütü de Şehristânî'den almış, bazı ekleme ve düzeltmelerle amacına uygun hâle getirmiştir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Abdülaziz M. el-Vekîl (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 2/61-63.

9 İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 84b; a.mlf., *Mesâlikü'n-nazar*, 84a; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar*, 61a. Şehristânî, Mecûsîlerin taşkınlıkları nedeniyle göğe kaldırılan sahifelerin Hz. İbrahim'e gönderilenler olduğunu belirtmektedir (*el-Milel ve'n-nihal*, 2/13).

10 İsfahânî'nin felsefe ve tarihine yönelik değerlendirmelerinde kayda değer hatalar mevcuttur. Ona göre, çağdaşları ve sonraki filozoflar felsefeyi Aristoteles'ten almıştır. Bu sebeple, "Aristoteles hakkında değerlendirme yapınca onun dışındakiler hakkında değerlendirme yapmaya ihtiyaç kalmamaktadır." Ayrıca, Aristoteles'e, gerçekte İbn Sînâ'ya ait olan şu görüşleri izafe etmiştir: Yaratıcı zorunlu varlığa sahiptir (*Vâcibü'l-Vücûd*). Varoluş sudûr neticesinde ortaya çıkmıştır. Diriliş nefsin bedenden soyutlanmasından ibarettir. Ahirette bedenin yeri yoktur. Tanrı'nın insanla doğrudan konuşması imkân dâhilinde değildir. Peygamber özel yetileri olan ve faal akılla doğrudan temas kuran kişidir. bk. İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 92a-95a; a.mlf., *Mesâlikü'n-nazar*, 88a-89b; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar*, 65b-67b; a.mlf., *Hüccetü'l-mühtedî*, 136a-136b.

11 İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 2b-3a; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar*, 3b-4a; a.mlf., *Hüccetü'l-mühtedî*, 91b-92a.

hakikatten gitgide uzaklaşan yedi ayrı grubun geldiğini ifade etmektedir: (1) Müslümanlar; diğerleri olarak (2) Hristiyanlar, (3) Yahudiler, (4) Mecûsîler, (5) Sâbiîler, (6) Filozoflar, (7) Dehrîler ve (8) Sofistler. Müellifin dolaylı ifadelerine göre, bu Müslümanlar da Eşʿarîlerdir.[12]

Onun açısından, bu sekiz grup yöntem bakımından iki ana sınıfa ayrılır: *Milliyyûn* ve *müntehilûn*. Kavramlar yine *el-Milel ve'n-nihal*'den alınmıştır. *Milliyyûn* din âlimlerine, *müntehilûn* ise düşünürlere karşılık gelir.[13] Din âlimlerinin yöntemi vahye tabi olmaktır. Düşünürlerin yöntemi ise aklın peşinden gitmektir. Farklı görüşlerin ortaya çıkmasının, gruplara ayrılmanın temelinde bu yöntem farklılığı yer almaktadır:

> Açıktır ki, gayretlerin erişmeye çalıştığı, hikmetlerin yarıştığı, milletlerin rekabet ettiği, dilin ve kalemin yöneldiği en önemli şey, Hakk'ın insanlara karşı kanıtını ve insanların Hakk'a giden yolunu açıklamaktır. Bunun için iki yol vardır: Naslardan yardım almak ve aklın peşinden gitmek. İnsanlar da iki gruptur: Yardım alanlar ve akılcılar. İki yol birbirine karşıttır, gruplar da birbiriyle çekişip durmaktadır.[14]

İsfahânî elbette birinci yöntemin tarafındadır ve bu yaklaşımın, ayrıca kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koyabilmek için aklın özellikle metafizik hakikatleri kavramada yetersiz olduğunu göstermeye sarf edecektir. İsfahânî'nin kitaplarının tamamında yakın ifadelerle tekrarlanan uzun bir pasaj, akılcı/felsefi yöntemin yanlışlığını şu şekilde ifade eder:

> (…) Bunların hepsi indî değerlendirmelerdir. Çünkü filozoflar bırakın bu incelikleri, duyumsananları bile anlamaktan âcizdir. Bunun kanıtı şudur: Bu fertler bilinmiyorsa biz hiçbir şeyi bilemeyiz. Eğer bu fertler biliniyorsa onları bilmek –fertler türlerden ve türleri çevreleyen arazlardan ibaret olduğu için– yalnızca türleri bilmekle mümkündür. Dolayısıyla bu türleri bilmedikçe bu fertleri de bilemeyiz. Bu türleri biliyorsak, onlara dair bilgimiz ya zorunludur –ki bu zorunlu olarak yanlıştır– ya da akıl yürütmeyle elde edilir. Türleri ifade edecek akıl yürütme, onların cüzlerinin tamamına değinecek tanımlardır. Türlerin cüzlerinden biri yüksek yalın cinslerdir; yüksek cinsler ise zorunlu olarak bilinmezler. Çünkü filozoflar yüksek cinsleri betimlemiş ve farklı betimlemelerde bulunmuşlardır. Durumu bu olan şeylerin zorunlu olması imkânsızdır. Yüksek cinsler akıl yürütmeyle de bilinemezler. Çünkü onların hakikatlerini kuşatan, yalnızca tam tanımlardır; yüksek cinslerin ise ne tam ne de eksik tanımları vardır. Dolayısıyla yüksek cinslerin hakikatleri bizim için bilinir değildir. Yüksek cinsler, fertlere varıncaya dek kendi

12 Müellifin İslam ile Eşʿarîliği eşitleyen açık bir ifadesi yoktur; fakat kitaplarının içeriği bu sonuca ulaştıracaktır: Muʿtezile ve Cehmiyye'yi İslâm'ın batıl iki mezhebi olarak takdim etmiştir (*el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 4b). Gazzâlî'yi "Hüccetü'l-İslâm", Fahreddin er-Râzî'yi "İmam" olarak anmış ve övmüştür (*Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 3a). Allah'a zorunluluklar atfeden Muʿtezilî görüşü reddedip Eşʿarî görüşü tercih etmiş, bu esnada Mâtürîdî tezi tasnife bile dâhil etmemiştir (*Mesâlikü'n-nazar*, 11a-11b).

13 İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 3a; a.mlf., *Mesâlikü'n-nazar*, 5a; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar*, 3b; a.mlf., *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 2a-2b; a.mlf., *Hüccetü'l-mühtedî*, 91b; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/10-11, 37-39; 2/61-63.

14 İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 2b.

> altında yer alanların hakikatlerinin cüzleridir. Dolayısıyla, yüksek cinsler, onların altındakiler ve fertler bilinmezler. Biz yalnızca fertleşmeyi ve fertleşmeyi sağlayan arazları anlar, bu arazların gerisinde başka bir şey olduğunu biliriz. Bu şeyin mahiyetinin, hakikatinin ne olduğuna gelince, biz bunu bilemeyiz. Çünkü akıl tümel ve tikel hakikatleri, onların ayrılmazlarını anlamakta yetersizdir. Durum bu olduğuna göre, biz soyut şeyleri ve maddesi olmayan ışıkları nasıl bilebilelim! Filozoflar arasında önde gelen biri –ki hepsinin öncüsü Aristo'dur– bizim gökyüzü hakkında çok az şey bildiğimizi söylemiştir. Gökyüzü duyumsanır ve akledilir olmasına rağmen onun hakkında çok az şey biliyorsak, bilgilerin en hassası ve en gizlisi olan metafiziksel bilgileri nasıl kuşatabilelim! Faslın başında zikrettiğimiz zayıf hükümlerle Cenâb-ı Hakk'a, Hazret-i Kuds'e nasıl hücum edebilelim! Aklın hükümleri ilk hayatın durumlarıyla sınırlıdır; bu hükümler ikinci hayatı ve sonraki mutluluğu anlamak için yetersizdir. Bu durumda nübüvvetin kendisine ve Muhammedî ışığa başvurmaktan başka çare yoktur. Allah yarattıklarını en iyi bilendir.[15]

Dolayısıyla düşünür, felsefe eleştirisinde Gazzâlî ile özdeşleştirebileceğimiz temel kelami iddianın izinde ilerlemektedir: Akıl insan için önemli, fakat yetersiz bir aygıttır. Hakikat din tarafından verilir, akıl bunu kavrar ve izah eder. Akla yaraşan, nakle tabi olmak ve onun açtığı yolda ilerlemektir.[16]

İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz'de* ise daha önceki eserlerinde değerlendirdiği yedi gruptan birine, filozof zümresine odaklanmıştır. İsfahânî'nin kullandığı terimler ve ulaştığı sonuçlar genel olsa da incelemenin merkezinde İbn Sînâ felsefesi yer alır. İslam felsefesinin sembol ismi İbn Sînâ'nın bazı görüşleriyle ilgilenir ve onların eleştirisi üzerinden filozoflar ve felsefe hakkında genel yargılara ulaşır. Kısaca, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz* "ruhu bakımından" *Tehâfüt* literatürüne aittir. *Tehâfüt*'ün altı meselesinin başlığında yer alan "ta'cîz" (*âciz bırakmak*) kelimesinin eserin adına yansıması, İsfahânî'nin felsefe eleştirmenleri Gazzâlî ve Râzî'yi övmesi ve hayırla anması[17] bu etkiyi açık biçimde göstermektedir.

Eseri doğrudan etkileyen asıl kaynak, bir başka deyimle "yakın sebep" ise, Fahreddin er-Râzî'nin gençlik döneminde kaleme aldığı *Şerhu'l-İşârât*'tır. Yine *Tehâfüt* ruhunu yansıtan bu eser ise *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*'in metinsel çerçevesini belirlemiştir. İsfahânî bu kitaptaki incele-

15 İsfahânî, *el-Kavâidü'l-Bedriyye*, 95a-97a. Ayrıca bk. a.mlf., *Mesâlikü'n-nazar*, 89b-90b; a.mlf., *Dekâiku'n-nazar*, 68a-69a; a.mlf., *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 3b-5a; a.mlf., *Hüccetü'l-mühtedî*, 136b-137a.

16 Karşılaştırma için bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2014), 49, 78, 107; Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. C. Salîbâ - K. Ayyâd (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967), 83, 110-114.

17 "Bu hususta iki İslam âlimi öne çıkmıştır: 'Hüccetü'l-İslâm' ve onların 'İmam' lakabıyla andığı Fahreddin er-Râzî. Hüccetü'l-İslâm yirmi meselede kelami değerlendirmelerde bulunmuş; birkaçında onları kâfirlikle, diğerlerinde bid'atçilikle suçlamıştır. İmam ise ilimlerinin hepsinde onlara eşlik etmiş, sanatlarının tamamında onların eksikliklerini açıklamıştır. Allah, ikisinin ayakta tuttuğu bir kısım kanununu ve yücelttiği bir kısım düsturunu, ahiret yurdundaki kavuşma gününde onların düsturu ve hil'ati yapsın." İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 3a-3b.

mesinde, İbn Sînâ'nın görüşlerini *İşârât* bağlamında sunmuş, Râzî'nin şerhindeki eleştirilerine sıklıkla başvurmuş, Tûsî'nin açıklamalarına karşı Râzî'yi desteklemiş ve bu tartışmalar içerisinde kendi görüşlerini gündeme getirmiştir.[18] Bahsedilen durum *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*'i "metni bakımından" *İşârât* literatürüne dâhil ettiği gibi, İsfahânî'nin diğer eserlerine olan nazari üstünlüğünün bir açıklamasını da sunmaktadır.

İsfahânî bu eserde İbn Sînâ felsefesinin tamamıyla ilgilenmemiştir. Eleştirileri mahiyet-varlık ilişkisi, insan nefsinin temel özellikleri, cisimlerin gerisindeki yapı taşları, Tanrı'da zat-sıfat ilişkisi ve Tanrı-evren ilişkisi üst başlıklarına odaklanmıştır. İsfahânî'nin bu meselelere ilişkin görüşleri aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. Cisimler, madde ve suretten değil; bölünmeyen atomlardan ve onlara eklenen arazlardan oluşmuştur.[19]
2. Nefs, her bir beden için sonradan var edilmiş, sonlu bir cevherdir; öldükten sonra bedenle birleşecek, ödül veya cezayı her ikisi birlikte tadacaktır.[20]
3. Varlık farklı anlamlar taşıyan bir kavramdır. Tanrı dâhil, her mevcudun mahiyeti ve varlığı aynıdır.[21]
4. Zat ve sıfat birbirinden farklı kavramlardır. Tanrı'nın, zatından ayrı hakiki sıfatları vardır.[22]
5. Evren, Tanrı'nın iradesi ile zaman olarak onun varlığından sonra yaratılmıştır.[23]

Fark edileceği üzere, İsfahânî'nin yukarıdaki ve kitabın diğer kısımlarındaki görüşleri için Râzî'nin ve Gazzâlî'nin felsefi kelamı anahtar konumdadır. Fakat mahiyet-varlık ilişkisine yönelik tezi, Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî (ö. 324/935-936) tarafından ileri sürülen kurucu fikre dönüş ve Râzî eleştirisi içermektedir. Bu da onun sıradan bir taklitçi değil literatürü amaçları doğrultusunda dönüştüren bir düşünür olduğunu ifade eder.

İsfahânî'nin okurlarına vadettiği sonuç, kitabın başlığının ima ettiği üzere, hakikat arayışında kendisini üstün gören filozofların, hakikate aklıyla ulaşabileceğini sanan ve sonuçta

18 Karşılaştırma için bk. İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 5a-16b; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Müctebâ ez-Zârî, Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb), 261-273; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), 2/359-379; Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Hasanzâde el-Âmülî, Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1383/1425), 1/45-54.

19 İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 49a-51b.

20 İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 32b-38b.

21 İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 6a, 8b-10b, 13a-16b.

22 İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 17a-19b.

23 İsfahânî, *Ta'cîzü'l-müsta'ciz*, 52a-54a.

bu yolda savrulan âcizler olduğunu göstermektir. Bu yargıya, çoğunlukla İbn Sînâ ve onun bazı görüşleri üzerinden varılmaya çalışılması ve bu esnada ona ait pek çok görüşe sıklıkla "Filozoflar dedi ki" kaydının eklenmesi *Tehâfüt* çizgisinin devamıdır. Dolayısıyla İsfahânî, Gazzâlî tarafından başlatılan genelleyici ve yargılayıcı felsefe tahlillerini yaklaşık iki yüz elli yıl sonra Memlük Kahire'sinde devam ettirmekte, Memlük coğrafyasındaki mütekellim egemenliğinin örneklerinden birini temsil etmektedir.

Metni İsfahânî'nin filozoflarla ilgili oldukça önemli değerlendirmeleriyle bitirelim. Çalışmalarının genelinde filozofları tekfir etmekten kaçınan düşünür, *Mesâlikü'n-nazar*'ın son babında, özetlediği Meşşâî fikirlerin küfrü gerektirdiğini belirterek okuyucularına onların düşüncelerinden uzak durmayı ve nebevi ışıktan ayrılmamayı tavsiye etmektedir:

> Filozoflar; sen onların yaratıcıları hakkındaki sözlerindeki küfrü, rablerine inançtaki çirkinliği (*küfre makâletihim fî Hâlikıhim ve hubse akîdetihim fî Rabbihim*), O'na sıfatları nasıl izafe ettiklerini ve bunu tek bir sıfata hatta yokluğa nasıl indirgediklerini öğrendin. Çünkü sıfatın yokluğu ile zatın aynısı ve zat için bir sıfat olan sıfat arasında fark yoktur. Onların Yaratıcı'ya amaç ve seçimi nasıl atfetmediklerini, O'nu yücelik ve yakınlık bildiren sıfatlarından nasıl soyutladıklarını ve O'nu neredeyse bir yok hâline nasıl getirdiklerini de öğrendin. Onların "O, kayıtlama olmaksızın etki eden faildir." demeleri ile "O'nun bir fiili yoktur." demeleri arasında bir fark yoktur. Sen onların varoluş ve diriliş hakkındaki kanıtlarının zayıflığını da öğrendin. Sen onların nübüvvet hakkındaki görüşlerinin yanlışlığını; iddialarını şüpheli hâle getiren, ilmî ve amelî kanıt talep eden reddimizi ve öğrenen herkes tarafından asılsız olduğu kolaylıkla anlaşılabilecek görüşlerini de öğrendin. (…) Şayet Cenab-ı Hakk'a, Hazret-i Melekût'a ve ahiret hâllerine akıl yürütme ve düşünmekle vâkıf olunabilseydi onları bu hususta kimse geçemezdi. Fakat onlar, akıl yürütmenin yetersiz kaldığı ve nebevî ışıkla aydınlanmadıkları durumda, düşüncelerinin ve akıllarının peşine takılarak yoldan çıkmışlar, süslü sözleri ve etkin ifadeleriyle yoldan çıkarmışlar,[24] aklın gücüne sahip olduklarına ve hakikatten başka gayelerinin olmadığına inandırmışlardır. (…) Şüphesiz bu kitabın yazılış amacı, hakikati ortaya koymak ve batılı ortadan kaldırmaktır. Hakikatin İslâm'a ait olduğu ve diğerlerinin tamamının batıl olduğu açıktır.[25]

Sonuç

İsfahânî'nin eserlerinin tamamındaki kelami hedef, benimsediği inanç sisteminin diğer dinlere ve düşünce sistemlerine karşı üstünlüğünü ispat etmektir. Bu sebeple çalışmaları eleştiri odaklıdır. Şehristânî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî külliyatından bu hedef doğrultusunda istifade etmiş, dinleri ve düşünceleri tasnif ederken amacına uygun bağlamları ön plana çıkar-

24 Eserin yazmalarında, bu ve önceki cümlenin fiili "dallû"dur. Tercüme, cümlenin bağlamı ve hedefi açısından uygun fiilin "edallû" olduğu, bir sehvin bulunduğu düşüncesiyle bu şekilde yapılmıştır.

25 İsfahânî, *Mesâlikü'n-nazar*, 93a.

mıştır. Kelami ve fıkhi kavramlar odağında geliştirdiği ölçütler, ele aldığı yapıyı karakterize etmek bakımından sorunludur. İnançlara dair eleştirileri Orta Doğu coğrafyasının beş diniyle sınırlıdır. Aristoteles'e izafe ettiği görüşlerin büyük çoğunluğu da İbn Sînâ'ya aittir. Bu sebeple ulaştığı sonuçların ilzam edici olduğu söylenemez. Genelleyici ifadelerine rağmen, felsefe eleştirilerinden çıkabilecek nihai sonuç, İbn Sînâ felsefesinin bazı görüşlerinin hatalı olduğundan ibarettir. İslam'dan kastının Eşʿarî doktrin olması, mezhepçilik olarak değerlendirilmeye müsaittir. Akılcı eğilimlere karşı özel hassasiyetinin bulunduğu açıktır; fakat onun açısından gerçek sorun aklın kullanımı değil belirlenen ve meşru addedilen çerçevenin dışına taşmasıdır.

8./14. yüzyılın bu muhafazakâr kalemi, İbn Teymiyye'nin de yaşadığı bu dönemde, Memlük âlimlerinin felsefeye bakışına ve Memlüklerde felsefenin durumuna dair önemli ipuçları vermektedir. Dönemin portresinin ayrıntılı olarak çizilebilmesi için yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça / References

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Munkız mine'd-dalâl*. nşr. C. Salîbâ - K. Ayyâd. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967.

Haydırî, Kutbüddin. *el-Lümau'l-elmaiyye li-a'yâni'ş-Şâfiiyye*. Bağdat: Mektebetü'l-Methafi'l-Irâkî, 8642, 1-678.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Müctebâ ez-Zârii. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1392/1434.

İsfahânî, Ömer. *el-Kavâidü'l-Bedriyye fî akâidi'l-beriyye*. Leiden: Universiteitsbibliotheek Leiden, Or. 1037, 1a-99a.

İsfahânî, Ömer. *Kitâbü Dekâiki'n-nazar fî hakâiki'l-beşer*. İstanbul: Köprülü YEK, Fazıl Ahmed Paşa, 813, 1a-71a.

İsfahânî, Ömer. *Kitâbü Hücceti'l-mühtedî ale'l-mu'tedî*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Şehid Ali Paşa, 1505/4, vr. 89a-138a.

İsfahânî, Ömer. *Kitâbü Mesâliki'n-nazar fî mesâliki'l-beşer*. Paris: Bibliothèque nationale de France, Arabe 1454, 1a-98.

İsfahânî, Ömer. *Kitâbü Ta'cîzi'l-müsta'ciz*. İstanbul: Millet YEK, Feyzullah Efendi, 1181, 1a-54a.

İsnevî, Süleyman b. Caʿfer. *Nüzhetü't-tüllâb fî menâkıbi'l-ashâb*. Dublin: Chester Beatty, Ar 3390.II/2, 101a-124a.

Matarî, Afîfüddin. *Zeylü Tabakâti'l-fukahâi'ş-Şâfiiyye*. Tunus: el-Mektebetü'l-Vataniyyetü't-Tûnisiyye, 6448/2, 193a-254b.

Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. nşr. ve çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.

Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Abdülaziz M. el-Vekîl. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.

Tunagöz, Tuna. *Muhyiddin Ömer el-İsfahânî'nin Felsefe Eleştirisi*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Hasanzâde el-Âmülî. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1383/1425.

IV. KISIM - PART IV

TABABET, TABAKAT, EDEBİYAT

MEDICINE, BIOGRAPHY, LITERATURE

CHAPTER 9 / BÖLÜM 9

KNOWLEDGE AND RHETORIC: AL-SUYŪṬĪ'S PLAGUE *MAQĀMA* AND ITS HISTORICAL AND CULTURAL CONTEXT

Li GUO[1]

[1]University of Notre Dame, College of Arts and Letters, Indiana, USA
E-mail: li.guo.6@nd.edu

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.009

Abstract

A hitherto little examined text, *al-Maqāma al-ṭā'ūniyya*, or "The plague tale," by the Mamluk polymath Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 1505) about the plague that hit Egypt in the years 897-898/1491-1492 calls for attention regarding its valuable content and structural oddity: while the main narrative offers a rare eye-witness account of the natural disaster, the ensuing commentaries by seven scholars—no physician included—describe the "shock and awe" on impact, each using jargons of his own branch of Arabic-Islamic learning. This essay aims at an initial assessment of the historical and epistemological values of this remarkable text as a case study of the noticeable didactic turn in late Mamluk writing culture.

Keywords: Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, Mamluk *Maqāma*, Plague Pandemic, Encyclopedism, Knowledge, Arabic Language and Rhetoric

Introduction

The Mamluk polymath Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 1505) is best known as the great synthesizer of Islamic learning in various branches. In the field of medicine, he popularized the tradition known as the "prophetic medicine."[1] His plague tract has been an important source for modern historiography about the Black Death.[2] This sweeping survey concludes with the plague of 897-898/1491-1492 he lived through; but he barely mentioned it.[3] For that, the prolific scholar had evidently saved the material for a separate work, and this time of his own account, and in a different genre—the *maqāma*, or vignettes in flowering rhymed prose. Instead of a compiler, he is now the author. Titled *al-Maqāma al-ṭā'ūniyya*, or "The plague tale," this remarkable text not only offers a rare eyewitness report of the plague, but also reveals some novel features against the classic mode of the *maqāma*.[4] In addition, it tells us more about the author as a person, highly opinionated and fiercely confrontational, who strived to use knowledge as capital to advance his career and win battles, professional and personal.

What triggered the present investigation was a noted structural oddity, though. Gone is the classic narrative mode of the genre, a fictitious hero whose ventures were told by a narrator. In their stead are one narrator, speaking in the first person "I," along with a cohort of scholars. Commenting on the catastrophic happenings, each scholar uses the jargons of his own specialty. Oddly, for a story about plague epidemics, none is a physician. While the narrator relates the trajectory of the plague, the scholars' spins, wrought in a dazzling array of hyperbolic wordplay, seem to aim at something else. Questions arise: What was the purpose of writing this *maqāma*? Who would be the target audiences of such prodigious text loaded with technical jargons of all sorts? If intended as a vehicle for knowledge dissemination, what kind of knowledge? This essay aims at answering these questions. It will first assess the historical value of this peculiar narrative. In this regard, the main narrative of the plague—its impact on society and the measures taken for prevention and remedy—will be compared with the accounts from a contemporary chronicle, by Ibn Iyās (d. ca. 1524). This is to be followed

1 *Al-Manhaj al-sawī wa-l-manhal al-rawī fī al-ṭibb al-nabawī*, ed. Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Ahdal (Beirut, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1986).

2 *Mā rawāhu al-wā'ūn fī akhbār al-ṭā'ūn* (also known as *Sard al-ṭawā'īn al-wāqi'a fī al-Islām*), ed. Alfred von Kremer, "Ueber die grossen Seuchen des Orients nach arabischen quellen," *Sitzungsberichte der Katserlichen Akademie der Wassen-schaften,* Philosophisch-Historische Classe, 96/1 (Vienna, 1880), 144-56; Michael Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton University Press, 1977; new edition, 2019), 329-32.

3 The tract "summarizes the historical content of Ibn Ḥajar's *Badhl* and Ibn Abī Ḥajalah's *Daf' an-niqmah* and brings the chronology of plagues up to his own time—the plague epidemic of 897/1491-1492, when the work was composed" (Dols, 330-31).

4 *Sharḥ maqāmāt Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-mutawaffā sanat 911*, ed. Samīr Maḥmūd al-Durūbī (Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1989), 2 vols (hereafter: ShMS).

by an analysis of its compositional and stylistic features. The case study concludes with a broader discussion of al-Suyūṭī's *maqāma* corpus in the context of Mamluk writing culture. At the core of this body of work is the agency of knowledge as social practice through the art of language and rhetoric.

1. The Plague Chronicle, 897-898/1491-1492

Commonly referred to as *al-Maqāma al-ṭā'ūniyya*, the text was also assigned a fancier title, *al-Maqāma al-durriyya* [*fī al-wabā'*], or "A jewel tale [of the plague]," in various manuscripts. Of the normal length of a *maqāma*, the text can be divided into two parts: first, the attacks of the plague in two waves, and second, its lifting. The bifurcated scheme plays out on several levels, with two narrative building blocks (of the narrator and the scholars), two thematic units (a chronicle of the plague and the reactions to it), and two tunes (one sober and critical and one hyperbolic and sentimental)—in short, a discourse in two planes. Due to the meager coverage of this plague in Mamluk sources, al-Suyūṭī's account will be compared with that of the chronicle by the historian Ibn Iyās.[5]

1.1. The Attacks of the Plague

The first part of the *maqāma* depicts the trajectory of the plague, sketches scenes of chaos and misery it inflicted on Egyptian society, and describes people's suffering and struggles for survival. After a Qur'anic proclamation, "All that dwells upon the earth is perishing; yet still abides the Face of thy Lord, majestic, splendid,"[6] it begins with an ominous warning of the inevitable:

> In the beginning of the year 897 (end of 1491), news arrived, carried by the good people (*al-akhyār*), that the plague (*al-ṭā'ūn*) had spread in the land of Anatolia (*intashara fī bilād al-Rūm*), and that it was about to hit Syria and Egypt before moving on. For nearly fifteen years, plague had not hit these two lands, and had not stayed there for long. Then came the word about its approaching Aleppo in two months. People became frightened of its imminent encroachment into Egypt. Fearing for its assaults, they were forced into confinement (*al-iṣr*).[7]

Ibn Iyās's account also starts with ominous warnings. In reporting the rumors about the advance of the plague, the historian cites two anecdotes: a "Turk (mamluk)" soldier's dream encounter with the Angel of Death (the soldier died in seven days) and an Egyptian man's conversation, also in a dream, with the Prophet, who advised him to fast for seven days to

5 Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, ed. Mohamed Mostafa (Wiesbaden, 1975), vol. 3 (hereafter: BZ).

6 Q 55: 26-27.

7 ShMS, 1: 342-43.

ward off evil (it did not work). The first dream encounter was reported in the events of the month of Rabīʿ II (February, 1492), "when the talks about the plague had increased," and the second in the month of Jumāda I (March, 1492), "when the rumors of the upcoming plague intensified."[8]

Al-Suyūṭī sketches a detailed trajectory of the plague *en route*:

> Then word came that it suddenly leaped toward the village of Qaṭyā,[9] bypassing Jerusalem, al-Ramla, and Gaza. It shocked the residents greatly and came on them so strong—as if it hammered them into an iron hinge. Then it advanced to the town of al-Khānkāh,[10] rattled the townspeople, and tore off its core. It took away [lives] one group after another. The dead amounted three hundred a day.[11]

Then it hit Cairo:

> In time, it snatched away [the livelihood] in Cairo a little bit and knocked townspeople off with a nimble touch, at once attacking openly, and at once secretly. The townspeople were at times alert, and at times negligent. By the mid of the month Jumādā I (March, 1492), it began to move again. It cast a net on people, launched an open onslaught after hiding (*ẓahara al-ṭaʿn baʿda khafāʾihi*), and delivered [death] as promised, in full scale (*shuhira bi-wafāʾihi bi-wāwihi wa-fāʾihi*).[12]

The last sentence is a good example of al-Suyūṭī's profuse use of the *badīʿ*-rhetoric devices in the text: the contrast between *ẓ-h-r* and *kh-f-y*, "openly" and "in hiding"; the cognate *jinās*-paronomasia on *ṭ-ʿ-n*, "onslaught" and "plague"; and the *tawriya*-double entendre on *w-f-y*, literally, "it fulfilled its promise (*wafāʾ*) to bring about death *wafā*[*t*], with the letter *w* and the letter *y*" (cf. English, "cross all t's and dot all i's"). It is not the present purpose to launch a full-scale linguistic and literary analysis of the wordplays throughout the text; suffice it is to say that all is in accordance with the benchmarks of the genre of *maqāma*, a showcase of high ornamental verbal craftsmanship.

Next, to the Nile Valley:

> In the beginning of the month of Jumādā II (April, 1492), it launched the fiercest attack (*al-hajma al-kubrā*), wreaking havoc on people in rural areas and the Nile valley (*barran wa-baḥran*). How many a mansion was vacated; how many a tomb was filled! It took away boys and girls,

8 BZ, 3: 286-87.

9 A village on the outskirts of the desert border between Egypt and Palestine.

10 A desert town built during the reign of Sultan al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn.

11 ShMS, 1: 343-44.

12 ShMS, 1: 344-45.

> young men and women. Only in death the lovers were reunited. The fatality figure surged more than two thousand a day. Some said it was more than double or triple.[13]

The ensuing long passages lament the death of the youth, girls and boys, "doll like" maids and "well trained" slave boys.[14] The timeless trope of the by-gone youth waxes sentiment with hyperboles. Al-Suyūṭī then turns to describe the chaotic scenes of Cairenes' flight:

> People fled, taking with them the children. The plague would catch many of them on the road. [Some] would call them out, "Where are you going to escape? Have you forgotten what God revealed: 'Flight will not profit you, if you flee from death or slaying; you will be given enjoyment of days then but little.'"[15]

The futility of fleeing from plague-stricken areas stemmed from a well-established tenet in Muslim epidemics discourse.[16] This point was emphasized by both authors.

Ibn Iyās's report of the peak of the plague is also extensive. It begins:

> In the month of Jumāda II, the plague attacked Cairo and spread quickly at once. It brought out horrific destruction of human lives. Its forces were most fierce on the Mamluks, slaves, servants, maids, children, and migrants (*al-ghurabā'*). A great deal of strange stories and bizarre incidents emerged.

He goes on to cite three such stories, about the price gauging of pear, about a man losing five children in one day, and about a mass that had fled Egypt when the plague started and later returned home only to run into its peak, "from which none was able to escape."[17] He put the death toll of lower Egypt and Cairo by the month of Rajab (May, 1492) at roughly 200,000, including 12,000 girls. For this data, the historian reports that he relied partially on the inheritance register (*dīwān al-mawārīth*).[18] A long vernacular poem (*al-zajal*) lamenting the dead and the destruction ceremoniously concludes his narrative of the first wave of the plague.[19]

Al-Suyūṭī continues his narration of the first wave:

> The month of Rajab (May, 1492) came, people begged the plague to go away. Hearts wished it to be over, but no one knew how. The plague passed through villages in the Nile valley and Upper Egypt and moved on quietly. It did not overtake the aforesaid villages entirely as it normally

13 ShMS, 1: 345.

14 ShMS, 1: 345-45.

15 Q 33:16; ShMS, 1: 346-47.

16 For religious interpretation of plague epidemics, see Dols, 109-21.

17 BZ, 3: 287.

18 BZ, 3: 289.

19 BZ, 3: 289-91.

> would have, nor did it cause too many deaths. Then its flame burned out, and its traces were wiped off. It returned to the high lands of Syria.[20]

Intriguingly, al-Suyūṭī wraps up his narrative of the first wave of the plague with a note on Syria, to be further elaborated by a quote from a famous Umayyad, and Syrian, poet (more on this see below). In contrast, Ibn Iyās states simply, "In the month of Shaʿbān (June, 1492), the plague was lifted from [lower] Egypt and Cairo at once, and advanced towards Upper Egypt."[21] The historian also supplied some indirect inferences such as the following: "The month of Ramaḍān [of 897] (August, 1492) saw a huge uproar of the Julbān recruits over the re-distribution of the fief-revenues (*al-aqāṭīʿ*) previously allocated to the Mamluks who had died during the plague."[22]

Then, the second wave came. In al-Suyūṭī's telling, it started in Alexandria:

When the year [8]98 (October, 1492) approached, people were frightened by the news of its coming back to Alexandria, and that it shocked townspeople and families there to their core. People feared of its return to Cairo. They were petrified by the prospective that it may take away what was remained in the city, of its shining fortune stars (*nujūmi-hā al-zāhira*).[23]

The last sentence contains a pun on the title of the famous chronicle by Ibn Taghrībirdī (d. 1469) titled *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, or "The shining stars on the rulers of Egypt and Cairo." From here on, a full-throated outcry over the devastation of the plague is launched, via seven scholars' speeches (to be discussed later).

1.2. The Lifting of the Plague

In the second part of the text, a similar narrative pattern follows through. The plague returned to Alexandria first in the year 898/1492, then made its way elsewhere before a gradual retreat and its final disappearance. The main narrative is relatively short—merely two paragraphs sum up the events:

> People continued to be caught up in the state of uncertain, watchfully expecting its coming back and terrified by its possible return. Then, it advanced from Alexandria to the Lake County (*al-Buḥayra*),[24] the townspeople there were shocked and confused. It did not linger too long before it headed towards Upper Egypt. It entered the rural areas (*al-bilād*) it had left alone last

20 ShMS, 1: 349.

21 BZ, 3: 292.

22 BZ, 3: 292-93.

23 ShMS, 1: 350.

24 A small town near Alexandria.

> year, [this time] passing through (*marra ʻalayhā*), causing pain (*amarra-hā*), no gain (*mā aḥlā-hā*), encircling and emptying it (*ajlā-hā*), and forcing people there to flee, deserting [the land] (*akhlā-hā*).[25]

The long last sentence utilizes an array of *jināS*-paronomasia: of *marra*, "passing through," and *amarra*, "causing pain"; and of three words whose middle letters are of the same shape, differing only in the position of a dot (or no dot): ح (*ḥ), ج (j),* and خ (*kh)*. This is just another example of the author's effortless maneuvers with the *badīʻ*-rhetoric tools.

The situation in Cairo also gradually eased out and returned to normal:

> As for Cairo, the plague hit it lightly and pocked it a little bit. It grabbed no more than a hundred lives a day in the city. More harm was done to those who had fled last year, and those who had left the city, now [stuck] on the road. Then, it gradually lost momentum, in the aftermath of the confirmation of the [omnipotent divine] signs and tidings. Praise be to God.[26]

The plague mysteriously vanished. As a follow-up, the scholars' benedictions celebrated the miracle. The *maqāma* concludes with the Qur'anic invocation, "All things perish, except His Face. His is the Judgment, and unto Him you shall be returned."[27] It was pronounced by the last scholar to speak, a master wordsmith (*al-balīgh*).

Ibn Iyās' account is succinct:

> In the year 898, the month of Ṣafar (October, 1492), the plague made a comeback to Cairo for the second time, but it was much less severe than it had been in the past. Many children and others who had run away prior to its assault on Cairo died.[28]

He did not mention Alexandria.

2. The Plague Discourse: Observations and Critiques

To chronicle the plague is, as it appears, only partially the purpose of writing this *maqāma*. For al-Suyūṭī, the consummate scholar, eye-witness observations and hearsays must be accompanied with reflections and critiques. As the text shows, considerable attention was paid to address three broad issues: origins and the trajectory of the plague, common beliefs and knowledge of the plague, and popular practices for prevention and remedy.

25 ShMS, 1: 363.

26 ShMS, 1: 364.

27 Q 28: 88; ShMS, 1: 363.

28 BZ, 3: 294.

2.1. Origins and Trajectory

Regarding origins, al-Suyūṭī starts with a warning, "the plague (*al-ṭā'ūn*) had spread in the land of Anatolia (*intashara fī bilād al-Rūm*), . . . it was about to hit Syria and Egypt before moving on."[29] This Syria connection was also highlighted in his another *maqāma,* on fever, with a hadith quote, as it was related to the prophet that "Gabriel dispatched to me fever (*al-ḥummā*) and plague (*al-ṭā'ūn*). I kept fever in Medina and sent plague away to Syria (*al-Shām*)."[30] This is not a place to go into the implications of this hadith; suffice it is to say that "Medina" and "Syria" symbolized two spheres, or domains, for the prophet. Two quick notes are in order. First, this notion of an Anatolian (*bilād al-Rūm*, literally, "the Byzantine territory," also extends to central Asia?) link to the possible origin of the plague reflected the state of knowledge in al-Suyūṭī's times. His careful word choice, "had spread (*intashara*)," is noticeably judicious and guarded. Second, regarding his sources, the unnamed "good people (*al-akhyār*)" ought to be taken as the references deemed trustworthy. Unfortunately, he did not name them. In addition, it is also to be noted that his two *maqāma*s, on fever and child death respectively, were built upon hadith reports and early Muslim discourse, along the line of the "prophetic medicine" lore. Apparently, the *Plague Tale*, which did not cite the aforesaid hadith, is a different type of story (of current affairs) and calls for a novel narrative, with up-to-date data and perspectives.

Ibn Iyās's plague story, on the other hand, takes Aleppo as the starting point (*mabda'*).[31] Nothing was said about the possible origins.

Regarding the trajectory of the plague, al-Suyūṭī and Ibn Iyās did share some observations, chief among them the notion that the plague was late "on schedule" this time around. Commenting on the behavior of the plague, al-Suyūṭī notices:

> [Before hitting Egypt,] it had advanced to some areas of Syria but left others untouched. It did not proceed in the usual pace (*sanani-hi al-mu'tād*), but rather rampaged randomly. It bypassed Egypt during its course; some time lapsed before a full-blown attack.[32]

Al-Suyūṭī sums up his finds this way:

> It was different from usual plagues in two ways: first, it arrived nearly two months later than the predicted time (*mī'ād*); and second, it attacked [inland] Egypt before encroaching upon villages there.[33]

29 ShMS, 1: 342.

30 ShMS, 1: 423 (*Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, 5: 81, *al-Jāmi' al-Kabīr*, 1: 8).

31 BZ, 3: 287.

32 ShMS, 1: 343.

33 ShMS, 1: 347. The text has *qurā al-baḥrayn*, literally, "villages on two seas" (al-Durūbī did not identify the

In Ibn Iyās's words:

> I would say (*qultu*): The plague has not assaulted Egypt since the year 881 (1476), only to make it back this year (897/1491). It missed the allotted time (*mījāl*) for sixteen years. . . The third plague that hit Egypt during the reign of Sultan Qāytbāy, it was sluggish in progression.[34]

The predictability of the plague's foreseeable outbursts seems to have been common knowledge at the time. The abnormal behavior of the plague this time around was duly noted by both authors. Concluding his narrative of the first wave of the plague, al-Suyūṭī cited a verse, "He who moves slowly (*al-muta'annī*) may reach some goal. / He who hurries up (*al-musta'jil*) may stumble along the way."[35] The quote is from a famous ode by the Umayyad, and Syrian, poet al-Quṭāmī (ʿUmayr ibn Shuyaym, fl. 747) in praise of a princely figure lauded for turning the meadow of his estate into pasture grounds for Muslim use. The joy of pastoral leisure is now turned to a wry metaphor, of the sluggish yet more effective progression of a plague personified.

2.2. Causes and Prevention

Regarding the causes of the plague, significant differences emerge. Ibn Iyās's narrative largely toed the line of a set of talking points: a mix of moral condemnation and magic beliefs, along with some hermeneutic quotes and amusing anecdotes. The catastrophe shocked the society to its core. In the aftermath, Egypt was reeling. The historian, the prime chronicler, and a staunch critic, of the decay of the Mamluk Sultanate, begins with a stern condemnation: "When the plague took a hiatus from Egypt, fornication, sodomy, and drinking were running amok, so were corruption, extortion (*akl al-rabā'*), and the tyrant oppression of people by Mamluks (*jawr al-mamālīk fī ḥaqq al-nās*)."[36] The doomsday-like depiction works around the paradigm, of blaming the usual suspects, vices and sins, and the resulting "evil jinn" oozing in the spheres that would corrupt the soul, causing an imbalance in the body, plaguing society at large:

> It was related to the Prophet — peace be upon him! — that "If a people were indulged in fornication, death cometh to them." The great scholar Shihāb al-Dīn Ibn Ḥajar said, "The wisdom in this hadith report is: fornication sets a limit (*ḥadd*) not to be crossed; it pummels the soul. . ."[37]

reference of the location). The most likely geographical location of the "two seas" is where the "two arms of the Red Sea join" (*majmaʿ al-baḥrayn*, Q 18: 60), between the gulf of ʿAqaba and the Gulf of Suez, including Sinai Peninsula. The geographer al-Kindī praises Egypt as where two bodies of the sea join (Q 55: 19-20, *maraja al-baḥrayn yaltaqiyāni*); see Ibn al-Kindī, *Faḍā'il Miṣr al-maḥrūsa,* editor anonymous (Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1997), 48.

34 BZ, 3: 286-87.

35 ShMS, 1: 349-50. The poem is known as *Lāmiyyat al-Quṭāmī*, see *Dīwān al-Quṭāmī*, ed. Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī and Aḥmad Maṭlūb (Beirut, Dār al-Thaqāfa, 1960), 25.

36 BZ, 3: 287.

37 BZ, 3: 287.

Here Ibn Iyās followed a long-established synthesis of Muslim attitudes towards plague endemics, famously summed up by Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (d. 1449) in his influential plague tract.[38] Al-Suyūṭī, noticeably, is silent on the possible causes of the plague in the *maqāma*, while dismissive of popular practices for prevention he saw around him in Cairo, such as fasting, prayer, and supplication.[39] He would have none of such "stupidity," which he ridicules relentlessly: "Some people arranged supplications (*adʿiya*) with no reference to hadith nor precedents (*athar*); they made up liturgical sessions (*adhkār*) on their own, all the while forgetting (*nasū*) the way out!"[40] The last sentence mocked such silliness with a rhetoric play, of the contrasting verb roots of *dh-k-r*, "remembering" and *n-s-y*, "forgetting." He makes it clear that these practices are baseless, with no support from the hadith-Sunna tradition. This is curious, because his own plague tract, a summary of early Islamic discourse, relied heavily on Ibn Ḥajar, whose overall attitude is sanguine regarding popular beliefs and magic practices for plague relief. In his summary, al-Suyūṭī himself supplied anecdotes about the death of Ayyūb, the son of the Umayyad caliph Sulaymān ibn ʿAbd al-Malik, as a proof of the magic power of the popular prophylaxes.[41] His thoughts and perspectives must have evolved since: now in the *maqāma*, popular beliefs and rites are condemned, and magical practices are ignored totally.

2.3. Fatality and Remedies

As far as plague narrative goes, al-Suyūṭī's account of fatality and remedies is substantial. As shown above, the death toll of each phase of the plague was duly reported, including the "long-haul" patients, namely "those who had been infected [and then cured] in the past" who "would die this time around. Normally, a person infected and cured would not die of the [second] infection."[42] In comparison, Ibn Iyās simply offers a total tally at the peak of the plague, as mentioned above.

With respect to remedy, al-Suyūṭī is frank and matter of fact:

> People indulged in excessive things that did not benefit them, and in matters that did not concern them — such as using astringent (*qawābiḍ*), and dried or acid food items . . . Some prescriptions

38 *Badhl al-māʿūn fī faḍl al-ṭāʿūn*; Ibn Ḥajar's summary about the causes of plague epidemics and his up-beat tone about the "merits" of the plague (considered as "mercy from God") were widely circulated and has drawn renewed interest in our own time, see *Merits of the Plague*, trans. by Joel Blecher and Mairaj Syed (Penguin Books, 2023).

39 For religious-legal debates over prayer and fasting as plague relief, see Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford University Press, 2011), especially 83-87.

40 ShMS, 1: 348.

41 Quoted from Ibn Abū al-Dunyā's *Kitāb al-iʿtibār*; see Dols, 121-42, especially, 140-41.

42 ShMS, 1: 347.

> [of this kind] are to be found in medical books (*ta'līq fuṣūṣ la-hā fī kutub al-ṭibb nuṣūṣ*). This is a matter (*bāb*) that has frustrated the physicians and the intelligentsia who have admitted the[ir] inability to treat it for a cure. [As one would say]:

For every illness there is a cure,

> except for stupidity, plague, and aging.[43]

The takeaway is rather clear: there is no cure for the plague. Yet, al-Suyūṭī apparently still had a lot on his mind, having witnessed a mayhem around him in this regard. In the following is the longest segment in the *maqāma* about prevention and remedy. Among the issues at stake is a debate over the merits of indoor quarantine vs. open air refuge. From the author's perspectives:

> [Some townspeople] tried to relocate to the Rawḍa Island in flocks and were eager to seek shelter there away from Cairo and the Citadel area (*al-Qaṭā'i*ʿ), considering the Island a suitable place for [fresh] air that had been polluted [in the city], and a space with more effective curing power.[44] They felt that living on the water was among the major factors that would provide relief from the plague medically, and to mitigate the damages of the polluted air [on people] physically and mentally, that is, body and soul. . . However, residing near the water was only good for the ones suffering from depression, poor digestion, and so forth, the symptoms that could not have been caused by the polluted air or by the lack of effective medicine.[45]

In other words, fleeing from the city to the Nile shores would not help. Al-Suyūṭī resided in the Rawḍa Island in his twilight years, his observations here ought to be taken as firsthand and his comments well-informed. He goes on to explain why fleeing to the areas near the Nile to escape from the plague may not be a good idea:

> Because if the air was [already] polluted, [to stay in] the open is more lethal (*aqtal*), and to quarantine (*al-ghamūm*, literally "cover-up") is safer. [Normally,] dry locations and smoky places are suitable [to ward off] all evil. As the saying goes, "Bad places are good for crisis and plagues." Someone with some medical knowledge once said, "In moisture, the body is more vulnerable (*aqbala li*) to the plague."[46]

43 ShMS, 1: 347-48. This is a paraphrase of an anonymous poet; the second hemistich in the original read "except for stupidity, which defeats any attempts to cure"; see al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (Cairo, al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-ʿĀmma lil-Ta'līf wa-l-Tarjama, 1964 - [1998]), 3: 354.

44 Literally, "a vibrant marketplace for nursing and healing that had been stagnant."

45 ShMS, 1: 348-49.

46 ShMS, 1: 349.

In sum, for the coverage of the plague of 897-8/1491-92 in Egypt, al-Suyūṭī's *maqāma* offers more substance than Ibn Iyās's chronicle on account of historical information and medicinal knowledge. This seemingly paradox says something about the state of late Mamluk writing culture at large. In this respect, one cannot help but ponder the interesting disparity regarding genre conventions: a literary text, in the most artistical and fictitious genre, the *maqāma*, produces more hardcore information than a historical work, the *ta'rīkh*, does. And in al-Suyūṭī's *maqāma*, there is more.

3. Al-Suyūṭī's *Maqāma*-Corpus and His Didactic Writing Project

As the above discussion shows, the *Plague Maqāma* is a bifurcated text. Of the two building blocks, one on the attacks of the plague, and one on its lifting, each consists of a two-layer narrative: a main speech, to be followed by scholars' commentaries. After his speech, the narrator summons a cohort of scholars to a virtual ensemble: "Everyone who had something to say wrote an impromptu piece on this matter (*mā tayassara lahu min maqāli-hi*), in the manner and style of his specialty (*bi-ḥasb fanni-hi wa-ḥāli-hi*)."[47] The scholars are seven in number: a Qur'an reader (*al-muqri'*), a hadith teacher (*al-muḥaddith*), a jurist (*al-faqīh*), along with scholars of jurisprudence (*al-uṣūlī*, namely *uṣūl al-fiqh*), grammar (*al-naḥwī*), morphology (*al-ṣarfī*), and rhetoric (*al-balīgh*). Their expertise roughly falls into two categories of Islamic learning and Arabic language, respectively. But why seven scholars?

The symbolism of numeral seven is first spelled out in the text, where the author cites his own verse lamenting the devastations caused by the plague:

> O year of seven, a beast (*sab'*)! You have eaten the mankind alive,
>
> taking away young and old.
>
> You preyed on people, viciously (*fī shidda*);
>
> You are, by God, [akin to] Seven Years of Hardship (*sab' shidād*)![48]

Here, seven is used in two pairs of the *badī'*-rhetoric play, one of a *tawriya*-double entendre of the word *sab'*, "the year of seven," namely 897 AH, and "beast"; and another a *jinās*-paronomasia, of the root *sh-d-d*, in *shidda*, "viciously," and *shidād*, "[seven years of] hardship" (Q 12: 48). What, then, is the symbolism beyond rhetoric?

47 ShMS, 1: 350.

48 ShMS, 1: 346.

3.1. "Seven Sciences": a Curriculum?

Before further probing the symbolism of the numeral seven, one may first look at the scholars' speeches. Instead of a full-scale analysis of all seven scholars' speeches and their fields, or sub-fields, one example is hopefully representative enough of the characteristics of the scholars' speeches.

> The hadith teacher said: "Tears ran down, pouring. What the *lord* (*al-ḥākim*)[49] had decreed last year was carried out. Many a *healthy body* (*ṣaḥīḥ*)[50] became inflicted by it, *lying* (*musnadan*)[51] on a pillow; many a *dear one* (*'azīz*) woke up in his own tomb, *alienated* (*gharīban*),[52] and alone. Many a *weak person* (*ḍa'īf*) was *placed* (*mawḍū'*)[53] in a bier, *dangling* (*marfū'*)[54] on the necks of pallbearers; many a living soul was *cut off* (*munqaṭi'*) from life, *disconnected* (*maqṭū'*);[55] many a dead was to be *wrapped* (*mudraj*)[56] in a shroud, resting his head on a tomb [stone] as pillow, decorated with inscriptions. If the year came back, with no *traces* (*athar*) of people, no life *story to relate* (*lam yurwa 'an al-ḥayāt ḥadīth*), not even a *snapshot* (*khabar*), then let us beg God to bring back His benevolent rewards, to grant us His blessings which cannot be counted in words.[57]

One must admit that the prodigious text is virtually untranslatable. The utterly clumsy translation above was meant to diagram the utility of the rhetoric *badī'*-device, namely the *tawriya*-double entendre at work: a juxtaposition of the normal *and* technical meanings of the same word. The limelight is now on the terminology and vocabulary of the specified branches of knowledge, as the subject proper of the *maqāma*, the plague, now retreated to the background. The hadith scholar's description of "shock and awe" is wrought in a barrage of basic technical terms in hadith study. To employ verbal embellishments, in verse and flowering

49 Abū ʿAdballāh Muḥammad (d. 1014), known as al-Ḥākim al-Nīsābūrī, author of *al-Mustadrak*.

50 A strong hadith report.

51 A hadith-report the transmission chain of which is complete and sound.

52 The rankings of hadith transmitters: *'azīz*, "respected, reliable," whose transmitted material could be corroborated with several others; and a transmitter with unique material, authorities, and chains is called *gharīb*, "standing alone, [with] exclusive material."

53 The quality of a hadith report, *ḍa'īf*, "weak," and *mawḍū'*, "fake," respectively.

54 That which was added to prophet's speech and deeds by his Companions (*al-ṣaḥābā*) as supplementary material.

55 Hadith reports whose transmission chain is "broken"; *al-munqaṭi'*, a hadith report on the authority of the Followers (*al-tābi'īn*), via the Companions; *al-maqṭū'*, a hadith report relayed entirely on the authority of the Followers.

56 Several types of *mudraj*, literally, "that which was inserted, incorporated," were discussed in early sources: one has to do with the content of hadith reportage, namely to "insert" transmitter (*rāwī*)'s own words within a hadith report (for example, combining two disjointed clauses to complete the sentence); another has to do with transmission authority, that is, to "streamline" various chains (*isnād*) of certain reportage (for example, two pieces [*matn*] reported by two transmission chains to be streamlined into, presumably the more reliable, one chain).

57 ShMS, 1: 352-54.

prose, to supplement historical narrative is of course nothing new. The novelty here is that al-Suyūṭī's project, the *maqāma* of the plague, is probably also part and parcel of a curriculum by design. The fact that for a *maqāma* on the plague, none among the speakers was a physician is just another proof that it was designed for purposes beyond its claimed topic proper, namely the plague. It was meant to be a didactic text with multifaceted pedagogical aims.

Back to the numeral of seven. In al-Suyūṭī's another *maqāma*, seven is itself the subject of inquiry and discourse. Titled *Sāḥib sayf ʻalā ṣāḥib ḥayf*, or "Pulling out the sword [to fight] errors," this short *maqāma* centers around a quest to identify the seven hadith authorities "upon whom God has cast a shade (*al-sabʻa alladhīna yaẓallu-hum allāh bi-ẓillihi*)." The number also extends to twenty-one (7 x 3) "most elite hadith transmitters."[58] Here, the numeral seven symbolizes the golden standards of hadith study. However, its code-system is wide ranged, as it is evidenced by al-Suyūṭī in his own words. Outlining the intellectual framework that laid the foundation for his scholastic pursuits, he once wrote:

> I have been blessed (*ruziqtu*) through sailings in the ocean of seven branches of knowledge *(ʻulūm*): the Qur'anic commentary (*al-tafsīr*), hadith, jurisprudence (*al-fiqh*), grammar (*al-naḥw*), precision and clarity (*al-maʻānī*), eloquence (*al-bayān*), and beautiful style (*al-badīʻ*), in the manner of the Arabs and the masters of rhetoric (*al-bulaghā'*), not that of the Persians (*al-ʻajam*) and philosophers (*ahl al-falsafa*).[59]

The modern student may find this list unbalanced and perhaps a little eccentric: three areas pertain to Islamic learning, while the remaining four are what would be broadly defined as "philology," namely Arabic language and rhetoric. This is not a place to go into detail of the categorization in medieval Arabic-Islamic learning, but a few words are necessary for the present investigation. In al-Suyūṭī's list, the last three branches belong to Arabic rhetoric (*al-balāgha*). In the lexical definition, *al-maʻānī* deals with "verbal expression of concepts and content," *al-bayān* "metaphorical language, and (in general) rhetoric art of the Arabs," and *al-badīʻ* "figures of speech and (in general) the art of beautiful style."[60] It goes without saying that this index of "seven sciences" suggests a grand vision for the ways that Arabic-Islamic learning ought to be pursued in the eyes of the eminent scholar. This emphasis on Arabic language-based skills manifests itself throughout his writings. The genre of *maqāma* provided an ideal vehicle.

In this scheme of things, al-Suyūṭī was certainly under what Harold Bloom termed "the anxiety of influence" in text production. In Mamluk context, a good example is perhaps Ibn

58 ShMS, 1: 554-66.

59 *Ḥusn al-muḥāḍara fī ta'rīkh Miṣr wa-l-Qāhira*, ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, 1967), 1: 338.

60 Hand Wehr, *Arabic-English Dictionary*.

Abī Ḥajala's (d. 1374-5) *Sukkardān al-sulṭān*, or "The sultan's sugar box," dedicated to Sultan al-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāwūn. In this masterpiece, numerals related to seven (70, 700, 777, and so forth) form thematic units and building blocks (seven chapters, seven segments each, and so forth).[61] This framework covers a sundry variety of subjects, from Qur'an, cosmology, legends, historical events, kings' lists, wonders and miracles to all things a ruler must know. Another example is al-Qalqashandī (d. 1418), who wrote a *maqāma* that lists seventy "sciences," namely skills required for the chancery clerk,[62] a blueprint for his chancery encyclopedia *Subḥ al-aʿshā*. In al-Suyūṭī, one may further argue that the traces of this numeral scheme, of seven, for narration, summation, and erudition was not only made for court chanceries, as it was the case for Ibn Abī Ḥajala and al-Qalqashandī, but also extended to an wider audience at large. While the early masters' works were focused on knowledge-based contents *per se*, al-Suyūṭī's *maqāma*s provided an alternate teaching aid, a user-friendly "checklist" of basic vocabulary, definitions, and concepts of various branches of learning that is memorable, symmetric, and performative.

In al-Suyūṭī's *maqāma*s the scope of a curriculum was expanded, from religious learning to everyday craftsmanship. For example, the famous, and infamous, *maqāma* titled *Rashf al-zulāl min siḥr al-ḥalāl*, or "Sipping pure water from the enchantment of lawful [nuptial]" (also known as *Maqāmat al-nisāʾ*, or "A tale of women"), about the joy of matrimonial intimacy, is framed through exchanges between a sermon giver and twenty scholars and professionals, each recalling his blissful experiences in the wedding night. The happy grooms are made up of roughly three groups, seven in number for each. First called upon by the main narrator, himself a preacher, are six scholars of Islamic learning: a Qur'an reciter (*al-muqriʾ*), a Qur'an commentator (*al-mufassir*), a hadith teacher (*al-muḥaddith*), and a jurist (*al-faqīh*), alongside scholars in jurisprudence (*al-uṣūlī*), law of descent and distribution (*al-farḍī*), and dialectics (*al-jadlī*). Next, seven experts of Arabic language: a lexicographer (*al-lughawī*), a grammarian (*al-naḥwī*), along with specialists of morphology (*ṣāḥib al-taṣrīf*), metaphor (*ṣāḥib al-maʿānī*), eloquence (*ṣāhib al-bayān*), rhetoric (*ṣāḥib al-badīʿ*), and prosody (*ṣāḥib al-arūḍ*). The last group consists of miscellaneous professionals: a writer (*al-kātib*), an accountant (*ṣāḥib al-ḥisāb*), an astronomer (*ṣāḥib al-hayʾa*), an astrologist-cum-time announcer (*ṣāḥib al-mīqāt*), a physician (*al-ṭabīb*), a logician (*ṣāḥib al-manṭiq*), and, alas, a Sufi.[63]

61 Ibn Abī Ḥajala, *Sukkardān al-sulṭān*, Bibliotheca Islamica, Band 48, ed. Muḥammad al-Ḥujayrī (Orient-Institute Beirut, distributed by De Gruyter, 2022).

62 Clifford Edmund Bosworth, "A *maqāma* on secretaryship: al-Qalqashandī's *al-Kawākib al-durriyya fī al-manāqib al-Badriyya*," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 27 (1964), 291-98.

63 Editor anonymous (Beirut, Dār al-Intishār al-ʿArabī, 1997). It was excluded from ShMS.

This lineup seems to fly in the face of al-Suyūṭī's above-mentioned all-Arab (and Arabic), anti-Persian (and Persianate), and all-traditional approach in his intellectual pursuits. Yet on close examination, one discerns that an expanded vision, or a more inclusive programme, of knowledge dissemination on an encyclopedic scope, was put to motion. Recent research read the technical terms utilized in the *maqāma* discussed above as a specimen of the "*adab* of the craftsmen" aimed at humor,[64] but one may also take the well-rounded list of scholars and professionals, and their specialized vocabularies, as an index of knowledge "for dummies," an *adab* text with didactic potential. To further explore this matter, it would be helpful to take a quick look at al-Suyūṭī's *maqāma* oeuvre as a whole.

3.2. *Maqāma* and Knowledge: Arabism and Encyclopedism

Some thirty *maqāma*s are known to have been penned by al-Suyūṭī.[65] The sole annotated anthology arranged all titles in an alphabetic order. However, in the manuscripts, some titles were loosely grouped in units, with varied titles. Following the convention, most *maqāma*s bear a short-cut self-explanatory title, for example, *al-Miṣriyya* (Cairo), *al-Jīziyya* (Giza), *al-Baḥriyya* (Nile), and so forth, are geographical; *al-Wardiyya* (rose), *al-Tuffāhiyya (*apple), *al-Miskiyya* (musk), and so forth, are under the rubric of flora and fauna. One group, headlined by "tags" of precious material, is noteworthy insofar as all four medicine-related *maqāma*s belong to this group. They are:

al-Maqāma al-durriyya [*fī al-wabā'*], "A jewel tale [of the plague]" (known as *al-Maqāma al-ṭā'ūniyya*)

al-Maqāma al-dhahabiyya fī al-ḥummā, "A golden tale of fever"

al-Maqāma al-zumurrudiyya [*fī al-khuḍrawāt*], "A emerald tale [of herbs for medicinal use]"

al-Maqāma al-lāzūrdiyya fī mawt al-awlād, "A lapis lazuli tale of infant death"

Noticeably, the "emerald" *maqāma,* about vegetables used as medicinal herbs, is not tagged with the flora and fauna label but joins the "precious material" group instead,[66] an indication that the sequencing was designed on merit of certain intrinsic coherence. Also noted is that this "precious material" sequence consists of seven *maqāma*s, where seven scholars (*al-Durriya*), seven vegetables (*al-Zumurrudiya*), and seven gemstones (*al-Yāqūtiyya*)[67]

64 Jaakko Hämeen-Antilla, "Al-Suyūṭī and Erotic Literature," in *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period*, ed. by Antonella Ghersetti (Brill, 2017), 233-34.

65 The number varies from thirty to forty, with the former as the consensus; see ShMS, 1: 121-84.

66 ShMS, 1: 479-98.

67 ShMS, 2: 1140-71.

speak, vying for supremacy in a quasi-speech contest format. Of course, some ambiguity remains. Among the titles tagged in this sequence, only one, *al-Yāqūtiyya*, or "A gemstone tale," is about gemstones *per se*,[68] whereas *al-Lu'lu'iyya*, or "A pearl tale," turns out to be a polemic by which the author explains the reason behind his quitting (or removal) from his prestigious teaching positions amidst professional rivalries.[69] Still another *maqāma*, with the "tag" of sarcenet (*al-Sundusiyya*) is about how to narrate the legends of the Prophet's parents.[70] A working theory would be that al-Suyūṭī wrote *maqāma*s over time and then either he, or later scribes, collected them into smaller, and easy to carry, booklets. The eye-catching "tags" were likely designated by various changing hands. At any rate, the surviving samples do point to the attempts at strategizing in theme-oriented packaging, or "marketing." It is telling that at least two pieces tagged in the "precious material" group, *al-Lu'lu'iyya* and *al-Sundusiyya*, are directly related to teaching.

Interestingly, intrinsic coherence is also seen through a correlation of subject matter and medium. For example, many geographical *maqāma*s employ riddles and quizzes as the main medium. The four short pieces (*al-Asyūṭiyya, al-Jīziyya, al-Miṣriyya*, and *al-Makkiyya*) that form an independent booklet in manuscripts chart a road map of a young man's journey in search of knowledge.[71] Mimicking the classical mode, a pair of fictitious narrator and hero embarked upon a journey, starting from the hero's, that is, al-Suyūṭī's, hometown al-Asyūṭ, via Giza and Cairo, the center of his career, to Mecca, where he performed pilgrimage twice as a young man and received instructions from master jurists and Sufis.[72] The pair challenged and entertained each other with games of riddles and quizzes along the way. While grammatical riddles dominant al-*Asyūṭiyya* and *al-Jīziyya*, quizzes about various aspects of Five Pillars of Islam constitute the sole content of *al-Makkiyya*, whereas *al-Miṣriyya* takes the form of a *khuṭba*-sermon in celebration of the end of Ramadan feast in Cairo. In another geographical *maqāma*, *al-Baḥriyya* (also known as *al-Nīliyya*), which was written much later,[73] nineteen scholars and professionals compete in a contest of grammatic riddles about Nile flooding and its benevolence to society—in two rounds. The numeral nineteen also carries symbol-

68 ShMS, 2: 1140-71.

69 *Fī al-i'tidhār 'an tark al-iftā' wa-l-tadrīs* (or "The reason for quitting issuing legal opinions and teaching"), ShMS, 2: 996-1040.

70 *Maqāmat tanzīh 'alā ṭarīq al-inshā' fī wāliday al-nabī* (or "The [appropriate] approach to write about the prophet's parents"), ShMS, 1: 567-615.

71 ShMS, 1: 234-48, 335-41; 2: 1112-20, 1121-39.

72 E. M. Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī* (Cambridge, 1975), 1: 34-35, 39-40, 47-48.

73 ShMS, 1: 249-70. It is about the Nile flooding in the year 897/1491, the same year Egypt was hit by the plague. This *maqāma*, in celebration of this year's Nile flooding as a sign of the divine intervention in the affairs of the land, may be read side by side of the *maqāma* on the plague.

ic significance here in that the nineteen questions (riddles), for each round, align with the number of nineteen letters in the *basmala* formulaic invocation, as al-Suyūṭī explains in an earlier geographical *maqāma*, *al-Jīziyya*.[74] One may speculate that in the original geographical quartet, most likely written at an early stage of his career, al-Suyūṭī used the *maqāma* genre as a canvas on which to hone his skills in the Arabic language, especially grammar (*al-naḥw*). Grammatic riddles, therefore, came naturally as the chosen medium for this exercise as a young man. The interactive nature of dueling over riddles and quizzes may have appealed to him later in his career as an ideal tool for instruction and entertaining. And all along, his well-known passion for Arabic grammar remained strong.[75]

The performative power and pedagogical potential of the *maqāma* are also illustrated through a delightful twist: the changing agent of narration. In the flora and fauna *maqāma*s, for example, plants and foodstuff are doing the talking. In addition to the above-mentioned medicinal herbs, one finds fruits (*al-Tuffāḥiyya*), flowers (*Maqāmat al-rayāḥīn*, also known as *al-Wardiyya*), fragrances (*al-Miskiyya*), and nuts (*al-Fustuqiyya*), each claiming the bragging rights to be the best in show.[76] Some recent study suggests that such animated food fight (or flower fight) alludes to the rivalries between al-Suyūṭī and his enemies, whereas others downplay this hypothesis as over-reading.[77] In any rate, this trend was popular in Mamluk writings. Notable examples include an anonymous "The delectable war between muton and the refreshments of the marketplace,"[78] and Ibn Nubāta's (d. 1366) *Maqāmat al-mufākhara bayna al-sayf wa-l-qalam*, or "A duel between sword and pen," just name a few.

Admittedly, it is unlikely that al-Suyūṭī was ever quite as consciously programmatic as modern researchers may make him out to be. But one may argue that under certain rubrics, or "tags," each individual *maqāma* plays itself out in the reader's mind about the target paradigm and curriculum. It is this interplay between the individual *maqāma*s and the general "tag" system that gave our Mamluk polymath a platform of knowledge dissemination in a systematic and effective way.

74 ShMS, 1: 241.

75 There are exceptions: two geographical *maqāma*s are of the *waṣf* descriptive type, with the *mufākhara* boasting trope; ShMS, 1: 271-91 (*Bulbul al-Rawḍa*, or "The nightingale of the Rawḍa"); 1: 499-553 (*Sāji'at al-ḥaram fī al-mufākhara bayna al-Madīna wa-l-Ḥaram,* or "A rhymed ode to the Holy Sanctuary: comparing the virtues of Medina and Mecca").

76 ShMS, 1: 292-334, 431-78; 2: 887-900.

77 See al-Ghubārī, 140-45.

78 "King Mutton. A curious Egyptian tale of the Mamluk period," trans. by J. Finkel, in *Zeitschrift für Semitisik und verwandte Gebiete*, 8 (1932), 122-48.

Finally, a few words on al-Suyūṭī's other *maqāma*s that do not seem to fit into this didactic paradigm. Recent research has pointed out the phenomenon of "blurring" genre conventions, of *maqāma*, or picaresque tales in rhymed prose, and *risāla*, or themed epistles. Mamluk *maqāma*-cum-*risāla* writings often feature the staple tropes of *al-munāẓara* and *al-mufākhara*, "debating" and "boasting."[79] This is particularly true regarding the rest of al-Suyūṭī's *maqāma* output, many of which are in essence single-themed polemics. His celebrated and often controversial career constituted a consistent theme in these *maqāma*-cum-*risāla*s. Major scholarly rivalries and tidbits of personal feuds dominate these texts. Substantially longer and extremely sharp in tone, they often embed the targets' names in the title. Among these polemic *maqāma*s are one in defense of the Sufi Ibn al-Fāriḍ[80] and several aimed at articulating certain positions in scholarly debates, such as that of the Damascene hadith scholar Burhān al-Dīn al-Nājī[81] and the Private Secretary to the sultan Taqī al-Dīn Ibn Muzhir.[82] Still the longest and fiercest are a handful of all-out attacks against his archenemies, the historian al-Sakhāwi (d. 1497), who accused him of plagiarism,[83] and a critic named Ibn al-Kurkī al-Yahūdī, "the Jew," who dared to trash his *maqāma*s.[84] Al-Suyūṭī had scores to set: both deserved two *maqāma*s each; and they are the longest and most vicious. Taken together, the *maqāma* genre provided an ideal vehicle for the opinionated and confrontational master to lash out, to elucidate, and to showoff, at length and in style. In that sense, one witnesses a master warrior, who knew how to use knowledge as capital to promote his agenda, advance his career, and crush his enemies. Fittingly, two of his polemics against unnamed rivals declare triumph in the title: *Maqāmat al-istinṣār* and *al-Maqāma al-mustanṣiriyya*.[85] For the great scholar, writing *maqāma* was just another venue for knowledge triumph.

Concluding Remarks

Al-Suyūṭī's *Plague Maqāma* offers substantial coverage of the plague that hit Egypt in 897-898/1491-1492. Compared with other sources, it is superior on account of its rare and intimate observations of the rampages on the ground. As far as plague tract goes, the frank

79 Jaakko Hämeen-Anttila, *Maqama: A history of a genre* (Wiesbaden, Harrassowitz, 2002), especially 342-44; al-Ghubārī, 149-95.

80 *Qam' al-mu'āriḍ fī nuṣrat Ibn al-Fāriḍ*, ShMS, 2: 901-32.

81 *al-Maqāma al-kulājiyya fī al-as'ila al-Nājiyya*, ShMS, 2: 958-71.

82 *al-Maqāma al-Muzhiriyya*, ShMS, 2: 1041-55.

83 *al-Fāriq bayna al-muṣannif wa-l-sāriq* ("The distinction between a compiler and a plagiarist"); ShMA, 2: 818-55; *al-Maqāma al-kāwī fī ta'rīkh al-Sakhāwī* ("A caustic iron blow to al-Sakhāwī history"), 2: 933-57.

84 *al-Dawarān al-falakī 'alā Ibn al-Kurkī* ("The astrological circuit engulfing the son of a crane"), ShMA, 1: 370-419; *Ṭarz al-'imāma fī al-tafriqa bayna al-maqāma wa-l-qumāma* ("The supreme turban to sort out true *maqāma* and rubbish"; turban *(al-'imāma*) is a sign of scholastic authority), 2: 616-817.

85 ShMA, 1: 225-33; 2: 1056-81. The combat tone is also spelled out in the title of *al-Fattāsh 'alā al-qashshāsh*, or "The inspector vs. garbage collector"; 2: 858-86.

comments and critiques reflect the state of knowledge in his own times, signaling a departure from the early synthesis of Islamic discourse which he himself helped to chart. While dismissive of superstitious beliefs and magic practices, he is silent on the possible causes of the plague epidemics. Regarding a possible cure, his tone is sober and pessimistic.

Diverting from the classical mode, the *Plague Maqāma*, along with al-Suyūṭī's *maqāma* corpus, feature multiple narrative voices. In addition to the main narrator are supplementary voices of scholars and professionals, as well as flowers, herbs, and gemstones. Their speeches reveal an epistemological framework, not only of Arabic-Islamic learning, but also of general encyclopedic knowledge for all. The way of anthologizing, through certain "tag" labels sequencing, also reveals the attempts over time to arrange the individual *maqāma*s into theme or taxonomy-based didactic booklets for mass consumption.

In final analysis, al-Suyūṭī's *maqāma* corpus blends knowledge-based observations and insights with amazing and amusing verbal acrobatics through a dazzling array of metaphors, puns, and symbolism. A happy marriage of discursive vigor and performative potency, it is a fine body of work in the *maqāma* genre that showcases new trends in knowledge dissemination and literary-artistic creativeness in the late Mamluk period.

References

Clifford Edmund Bosworth, "A *maqāma* on secretaryship: al-Qalqashandī's *al-Kawākib al-durriyya fī al-manāqib al-Badriyya*," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 27 (1964), 291-98

Michael Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, Princeton University Press, 1977; new edition, 2019)

J. Finkel, trans., "King Mutton. A curious Egyptian tale of the Mamluk period," *Zeitschrift für Semitisik und verwandte* Gebiete, 8 (1932), 122-48

ʿIwaḍ al-Ghubārī, *Maqāmāt al-Suyūṭī: dirāsa fī fann al-maqāma al-Miṣriyya* (Cairo, Maṭbaʿat Dār al-Kutub wa-l-Wathā'iq al-Qawmiyya, 2013)

Jaakko Hämeen-Anttila, *Maqama: A history of a genre* (Wiesbaden, Harrassowitz, 2002)

Jaakko Hämeen-Anttila, "Al-Suyūṭī and Erotic Literature," in *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period*, ed. by Antonella Ghersetti (Brill, 2017), 227-40.

Ibn Abī Ḥajala, *Sukkardān al-sulṭān*, Bibliotheca Islamica, Band 48, ed. Muḥammad al-Ḥujayrī (Orient-Institute Beirut, distributed by De Gruyter, 2022)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *Badhl al-mā'ūn fī faḍl al-ṭā'ūn*; see *Merits of the Plague*, trans. by Joel Blecher and Mairaj Syed (Penguin Books, 2023)

Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, ed. Mohamed Mostafa (Wiesbaden, 1975), vol. 3

ʿUmar Ibn al-Kindī, *Faḍā'il Miṣr al-maḥrūsa,* editor anonymous (Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1997)

Shihāb al-Dīn al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (Cairo, al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-ʿĀmma lil-Ta'līf wa-l-Tarjama, 1964 - [1998])

ʿUmayr ibn Shumaym al-Quṭāmī, *Dīwān al-Quṭāmī*, eds. Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī and Aḥmad Maṭlūb (Beirut, Dār al-Thaqāfa, 1960)

Kristen Stilt, *Islamic Law in Action: Authority, Discretion, and Everyday Experiences in Mamluk Egypt* (Oxford University Press, 2011)

E. M. Sartain, *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī* (Cambridge, 1975), 2 vols

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara fī ta'rīkh Miṣr wa-l-Qāhira*, ed. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyya, 1967)

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Manhaj al-sawī wa-l-manhal al-rawī fī al-ṭibb al-nabawī*, ed. Ḥasan Muḥammad Maqbūlī al-Ahdal (Beirut, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1986)

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Mā rawāhu al-wā'ūn fī akhbār al-ṭā'ūn* (*Sard al-ṭawā'īn al-wāqi'a fī al-Islām*), ed. Alfred von Kremer, "Ueber die grossen Seuchen des Orients nach arabischen quellen," *Sitzungsberichte der Katserlichen Akademie der Wassen-schaften*, Philosophisch-Historische Classe, 96/1 (Vienna, 1880), 144-156

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Rashf al-zulāl min siḥr al-ḥalāl*, editor anonymous (Beirut, Dār al-Intishār al-ʿArabī, 1997)

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Sharḥ maqāmāt Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī al-mutawaffā sanat 911*, ed. Samīr Maḥmūd al-Durūbī (Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1989), 2 vols.

CHAPTER 10 / BÖLÜM 10

جهود الأطباء المسلمين في مقاومة الوباء في العهد المملوكي خلال القرن الثامن الهجري

MUSLIM PHYSICIANS' ENDEAVOURS UPON PLAGUE IN THE 8TH/14TH CENTURY MAMLUK PERIOD

Béchir ABDELLAOUI[1]

[1]Zitouna University, Center for Islamic Studies, Tunus
E-mail: bechir.abdellaoui@hotmail.fr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.010

ملخص

شهد العصر المملوكي، خاصة في القرن الثامن الهجري، موجات عميقة من الأوبئة، وبشكل ملحوظ تفشي وباء مدمر سنة (ت. 1348م/749هـ). وقد ردَّ الأطباء المسلمون بردود متنوّعة على هذا التحدّي. نذكر من هؤلاء الأطباء البارزين الشقوري (ت. 1348م/749هـ)، وابن خاتمة (ت. 1369م/770هـ)، ولسان الدين بن الخطيب (ت. 1374م/776هـ)، الذين قدموا وجهات نظرهم حول الوباء، تاركين إرثًا علميًّا مهما. كانت جهود الأطباء المسلمين في مواجهة الأوبئة رائدة وممهدة لتطور الطب الحديث، ومع ذلك لم يكن طريقهم خاليًا من التحديات: الوباء المستمر من جهة، والتشكيك من بعض طوائف المجتمع الإسلامي من جهة أخرى. يركز هذا العمل على ثلاثة جوانب رئيسية: ظاهرة الأوبئة في القرن الثامن الهجري، وجهود الأطباء المسلمين، والتحديات التي واجهوها.

كلمات مفتاحية: الأطباء المسلمون، الأوبئة، القرن الثامن الهجري، المماليك، المقاربة الطبية، المقاربة الفقهية

Abstract

In the Mamluk era, particularly in the 8th century AH, pandemics were prevalent. The overwhelming outbreak of plague in 749 AH was notable. Muslims responded to this plague diversely, based on their scientific specializations. This challenging epidemic prompted varied views among Muslim physicians. Notable figures including al-Shaqquri (d. 749/1348), Ibn Khatimah (d. 770/1369), and Lisan al-Din bin al-Khatib (d. 776/1374) presented their unique perspectives on the plauge. Muslim physicians' efforts against the epidemic served as a precursor to modern medicine, despite facing challenges. These challenges arose from the persistent disease and skepticism within certain Islamic sects. This paper will focus on the examination of epidemic phenomenon in the 8th-century and clarify Muslim physicians' efforts, resistance, and challenges during the process.

Keywords: Muslim Physicians, Pandemics, Mamluks, Medical Approach, Juristic Approach

المقدّمة

لئن كان الوباء ظاهرة ملازمة للوجود البشري خلال كل مراحل التاريخ، فإن العهد المملوكي 1250م/649هـ-1517م/923هـ ولاسيما القرن الثامن الهجري منه عرف موجات وبائية ساحقة حتى أن سنة 1350م/749هـ ظهر فيها وباء جارف عم المعمورة، فتفاعل المسلمون مع هذا التحدي بطرق مختلفة حسب اختصاصاتهم العلمية، ونظرا لقوة التحدي الذي خلّفه هذا الوباء وغيره تعدّدت الأنظار في كيفية التعامل معه، مما جعله إشكالا حقيقيا على مر الزمان.

وعرفت بحوث الأطباء المسلمين في مواجهة الوباء تطورا لافتا مما جعلها أساسا للطب الحديث، غير أنّ ردود أفعال المجتمع الإسلامي كانت متفاوتة في التفاعل مع جهود الأطباء بسبب اختلاف تصورهم للأوبئة أسبابا وعلاجا وانتقالا، مما جعل تلك الجهود تصطدم بتحديات جمة عقّدت مهمتهم.

وسنعتمد في إنجاز هذا العمل التمشّي التالي: **أوّلا** ظاهرة الوباء في القرن الثامن الهجري، **وثانيا** جهود الأطباء المسلمين لمقاومته، **وثالثا** التحديات التي واجهتهم.

1. ظاهرة الوباء في القرن الثامن الهجري

1.1. ظهور الأوبئة: لـمّا كان الكلام على الأمراض مرتبطا بالإنسان، فإن وجودها من وجوده. ولذلك فإنّه لا يخلو زمان من الحديث عن الأمراض المختلفة ومنها الوبائية. وقد تعرّضت الكتب التي صنّفها الفقهاء والأطباء المسلمون إلى هذه الأمراض، فتكلموا عنها وحاولوا تشخيصها ووصف طرق علاجها حسب ما سمحت به ظروف زمانهم.

ويفيد التأمل في المدونة الحديثية وجود أخبار تشير إلى قدم الأوبئة وابتلاء الإنسان بها منذ زمن بعيد. فورد في الخبر «إِنَّ هَذَا الْوَجَعَ رِجْزٌ أَوْ عَذَابٌ أَوْ بَقِيَّةُ عَذَابٍ عُذِّبَ بِهِ أُنَاسٌ مِنْ قَبْلِكُمْ، فَإِذَا كَانَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا وَإِذَا بَلَغَكُمْ أَنَّهُ بِأَرْضٍ فَلَا تَدْخُلُوهَا»[1].

1.2. نماذج من الأوبئة: يمكن عرض نماذج من الأوبئة التي سجلها المؤرخون في العهد المملوكي مقتصرين على ما ورد منها في القرن الثامن الهجري[2]. ونلاحظ أنّهم يسمونها طاعونا بناء على عدم قدرتهم على التمييز بين أنواع الأوبئة حيث كانوا يعتبرون كل مرض عام ومنتشر طاعونا، ولكننا سنسوقها باعتبارها أوبئة لأننا لا نستطيع -ولا هم أيضا- التحقّق من أنها طاعون.

أ- كان أشد الأوبئة ما حدث في القرن الثامن الهجري أي في العهد المملوكي، حيث عمّ هذا الوباء العظيم المسكونة شرقا وغربا[3]، وذلك سنة 1350م/749هـ-750-هـ، وسموه بالجارف وسماه ابن الخطيب[4] الوافد وسماه الهائل بسبب قوته

---

1 مسلم، الجامع الصحيح، بيروت: دار المعرفة. "السلام"، 32 عدد (2218).

2 ذكر ابن خاتمة وابن حجر نماذج كثيرة من الأوبئة، تراجع في: ابن خاتمة (1369-1333)، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، حقّق محمد حسن هذه الرسالة ضمن كتاب "ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف" صدر عن "المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الطبعة الأولى م2013. ص. 219 وما يليها.

3 ابن عساكر (ت. 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق عمرو العمروي، بيروت: دار الفكر، 1416هـ/1996م. ج. 58 ص. 336.

4 هو أبو عبد الله محمد بن سعيد بن عبد الله الشهير بالوزير لسان الدين بن الخطيب السلماني الغرناطي الأندلسي المعروف بذي الوزارتين. برع في الطب وله فيه مؤلفات منها «مقنعة السائل عن المرض الهائل» تحدث فيه عن وباء 749هـ الذي انتشر في العالم ومنه الأندلس. و»مقالة حول الجنين عند التكوين». أُتُّهِمَ ابن الخطيب بالزندقة فسجن، وخنقه بعض الأوباش في سجنه سنة776 هـ. وقد خصّص المقري التلمساني شهاب الدين أحمد بن محمد (ت. 1041هـ)، كتابا للتعريف به وهو: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر. 1997م، ج. 5 ص. 7 وما يليها. وأنصفه ابن خلدون عندما اعتبره شهيدا فقال »الهالك لهذا العهد شهيدًا بسعاية أعدائه «(ابن خلدون، المقدمة، تحقيق محمد محمد تامر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. الطبعة الأولى 1426هـ/2005م. ص. 500)

التدميرية. وكان منشؤه في الصين[5]. ثم انتقل مع خطوط التجارة في البحر والبر. وقال ابن الوردي (ت. 749هـ) عن هذا الوباء الذي قضى فيه نحبه "ثم دخل معرّة النعمان فقال لها: أنت مني في أمان، حماة تكفيك، فلا حاجة لي فيك: **[البسيط]**

رأى المعرّة عينا زانها حور ** لكن حاجبها بالجور مقرون

ما الذي يصنع الطاعونُ في بلد ** في كل يوم له بالظلم طاعون"[6].

ب- وقع الوباء سنة 759هـ بالحجاز، وتوفّى به بعض العلماء رغم شدة تحفظهم من الوباء[7].

ج- طاعون القاهرة ودمشق سنة 764هـ.

د- طاعون بدمشق سنة 771هـ.

هـ- طاعون بمصر سنة 781هـ.

و- طاعون بمصر أيضا سنة 791هـ.

وتواصل ظهور الأوبئة بنفس الوتيرة في القرون اللاحقة، دون انقطاع، وغالبا ما تَفِدُ إما من المشرق، أو من الشمال أي من الدول الأوروبية.

1.3. مصنفات في الأوبئة: لاحظنا أن التصنيف في موضوع الأوبئة ينشط مع وقوعها، ويحدث ذلك إما بشعور العلماء بمسؤوليتهم في الكتابة للناس حتى يساعدوهم على تجاوز المحنة، أو جوابا على سؤال يُوَجَّه إليهم فيستجيبون لداعي الواجب ويكتبون ما يرونه مفيدا، جامعين بين التأصيل والتوظيف، تأصيل المعارف الشرعية والطبية، وبيان كيفية التعامل مع الوباء للتخفيف من نتائجه السلبية. وكثيرا ما يصرّح المصنّفون في هذا الموضوع في مقدّمات كتبهم بتلك الأسئلة وبهذه الأغراض

ويمكن أن نعرض بعض تلك المصنفات على سبيل الذكر لا الحصر:

«**كتاب السر المصون في أخبار الطاعون**»، لعبد الله بن أحمد المقدسي الحنبلي (ت. 620 هـ) بأمر من أمير مصري[8].

مقالة في «**إذا نزل الوباء بأرض قوم**»، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن عمران المزدغي الفاسي (ت. 655هـ).

"**النبا عن الوبا**، لزين الدين بن الوردي (ت. 749هـ)، وهو من الأدباء العظام في العصر المملوكيّ الأول، كتبها بسبب الوباء الذي انتشر في كل أنحاء العالم بدءا من عام 742هـ واستمر حتى عام 749هـ. وقد أشاد مؤرخو العصر المملوكي ونقاده بهذه الرسالة، التي تكمن أهميتها في كونها وثيقة تاريخية كتبها أديب عايش الوباء، واكتوى بناره، فرسم صورة للمدينة الإسلامية المنكوبة في ذلك العصر.

---

5 ابن الخطيب لسان الدين (ت. 776هـ/1374م)، مقنعة السائل عن المرض الهائل. تحقيق حياة قارة. الرباط: دار الأمان. الطبعة الأولى 1436هـ/2015م. ص. 75، 76.

6 ابن الوردي عمر بن مظفر (ت. 749هـ)، تاريخ ابن الوردي، النجف: المطبعة الحيدرية. الطبعة الثانية1389 هـ/1969م. ج. 2 ص. 502.

7 بن تغري بردي الحنفي (ت.874 هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر: دار الكتب. ج. 14 ص. 143، 144.

8 محمد بن سليمان المناعي، من أولاد مناع من دريد. تعلم بتونس الحاضرة عن إبراهيم الرياحي وإسماعيل التميمي وصالح الكواش وغيرهم. التقى في فاس أحمد بن سالم التيجاني صاحب الطريقة وكان يتردد عليه في البداية طمعا في الأكل، ثم اقتنع بطريقته. عاد إلى الحاضرة، واشتغل في خطة الشهادة والتوثيق. وقدّمه حسين باي للكتابة عنه ورافقه في المحلات. وهو الذي طلب منه الكتابة في موضوع الوباء فوضع الرسالة التي تؤيد مذهب الباي في عدم التحفظ من الوباء. ونبذ كل الاحتياطات التي يحث عليها الأطباء. توفي سنة 1831-1832م/1246هـ (ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، 165/7، 166).

«**نصيحة للمسلمين في الوباء**"، لمحمد بن علي اللخمي الشقوري الطبيب الأندلسي (ت. 1348م/749هـ). وهو مخطوط.

مقالة في الطب الشقوري، وهي رسالة منشورة.

«**تحقيق النبأ في أمر الوباء**"، لمحمد بن علي اللخمي الشقوري الطبيب الأندلسي. حقّقها محمد حسن في كتاب "ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف" صدرت عن بيت الحكمة بتونس، مع رسالتين أخريين الأولى "تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد" للطبيب ابن خاتمة (ت. 1369م/770هـ)، و»مقنعة السائل عن المرض الهائل» لابن الخطيب (ت. 1374م/776هـ).

"**المسنون في أحكام الطاعون**" للخطيب حسن بن علي (ت. 750هـ)، والد ابن قنفذ صاحب الوفيات، قال ابن قنفذ في كتابه المذكور أنّه بسبب فتنة هذا الوباء واختلاف طلبته في الفرار ممن مرض به ألف كتاباً فيه[9].

"**كتاب الطاعون**" لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان المالقي المتوفى سنة 763هـ. ألفه صاحبه تلبية لمن سأله عن حقيقة وباء 749هـ.

«**تذكرة**» الخليل بن أيبك الصفدي (ت. 764هـ)، كتبها بمناسبة الطاعون الواقع عام 749هـ[10].

"**إصلاح النية في المسألة الطاعونية**" لأبي عبد الله محمد بن محمد بن جعفر بن مُشْتَمِل الأسلمي البلياني (ت. 764هـ). الخزانة الحسنية بالرباط.

«**تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد**»، لابن خاتمة الطبيب الأندلسي.

«**مصنّف في الطاعون**» لتاج الدين السبكي (ت. 771هـ) بالطاعون. ألّفه سنة 749هـ[11].

"**حل الحباء في الدعاء برفع الوباء**"[12] لولي الدين الملوّي (ت. 774هـ) [13].

"**الطب المسنون في دفع الطاعون**" لابن أبي حجلة أحمد بن يحي التلمساني (ت. 776هـ)[14].

"**دفع النقمة في الصلاة على نبي الرحمة**"، لابن أبي حجلة أحمد بن يحي التلمساني (ت. 776هـ)[15]. ركّز فيه على أثر الصلاة على النبي r في دفع الوباء.

«**نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**». للسان الدين بن الخطيب (ت. 1374م/776هـ)[16].

---

9 ابن قنفذ أبو العباس أحمد بن حسن (ت. 810هـ)، الوفيات. تحقيق عادل نويهض. بيروت: دار الآفاق الجديدة. الطبعة الرابعة 1403هـ/1983م. ص.356 .

10 ابن حجر العسقلاني، (ت. 258هـ)، بذل الماعون في فضل الطاعون. تحقيق احمد عصام عبد القادر الكاتب. الرياض: دار العاصمة. ص. 382.

11 الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك (ت. 764هـ)، الوافي بالوفيات. تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث. 1420هـ/2000م. 210/19.

12 ذكره ابن حجر، بذل الماعون، ص.319 .

13 محمد بن إبراهيم العثماني الملّوي الديباجي (ت. 477هـ)، وكتابه «حَلُّ الخِباء في الدعاء برفع الوباء" بيروت: دار الرياحين، سنة 2020م/1441هـ علق عليه شوكت بن رفقي شحالتوغ.

14 عادل نويهض، مُعجَمُ أعلام الجزائر - مِن صَدر الإسلام حَتّى العَصر الحَاضِر. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر. الطبعة الثانية 1400هـ/1980م. ص. 365.

15 مخطوط يتكون من 88 ورقة. مكتبة الإسكوريال - إسبانيا - رقم 510.

16 حققت هذا الكتاب الدكتورة سعدية فايغة من المغرب الأقصى. الدار البيضاء: الدار الثقافية للنشر. 1989م

"مقنعة السائل عن المرض الهائل" للسان الدين بن الخطيب (ت. 776هـ) حققتها حياة قارة. كما حققها محمد حسن في كتاب «ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف 749هـ»، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة.

«وصية الناصح الأود في التحفظ من المرض الوافد إذا وفد» لأبي عمرو بن منظور (ت. 780هـ). وينحصر التحفظ منه في نظره فيما يقرأ ويذكر، وفي التدبير على مذهب الأطباء[17].

أدى تواتر الأوبئة والتأليف فيها والنظر في أعراضها ونتائجها إلى اكتساب الأطباء المسلمين خبرة في تشخيصها والتعامل معها. وقد لاحظنا في المدونة التي ورثناها على أطباء العصر المملوكي نضجا في تشخيص الأوبئة والاصطلاح على أسمائها. فإذا كان القدامى لم يستطيعوا التمييز بين الوباء والطاعون، ودرجوا على تسمية كل مرض عام طاعونا، مثل وباء 749هـ، ولو فعلوا العكس لكان أسلم، فإنّ لسان الدين ابن الخطيب لم يسمّه طاعونا، وإنما سمّاه المرض الهائل، ويبدو أنه كان مدركا للاضطراب في تسمية الأمراض، ولمّا كان طبيبا فإنّه لم يتورّط في هذا الاضطراب، واكتفى بوصف أعراض المرض الذي دمّر العالم في منتصف القرن الثامن الهجري[18].

ولما كانت الدراسات الطبية في تطور مستمر نتيجة تراكم التجارب البشرية ودقة البحوث العلمية المعاصرة، فقد حدّه علماء الطب الحديث بقولهم: الطاعون سببه بكتيريا تدعى يرسينيا بستس *Yersinia pestis* [19]. ثم العدوى بالنّفس الذي ينقل الإفرازات المتعفّنة للرئة.

2. جهود الأطباء المسلمين في مقاومة الوباء

سنحصر كلامنا في أعمال ثلاثة أطباء من القرن الثامن الهجري وهم ابن خاتمة والشقوري وابن الخطيب. وسنهتم بأمرين من مدوناتهم: تشخيصهم للوباء وبيان أسبابه من جهة، ومقاربتهم في التعامل معه من جهة ثانية.

2.1. أسباب الوباء: ذهب الأطباء المسلمون في العصر المملوكي مثل ابن خاتمة والشقوري وابن الخطيب إلى أن فساد الهواء يؤدي إلى ظهور الأمراض الوبائية، وهو نفس التفسير الذي ذهب إليه الأطباء المسلمون القدامى.

بيّن الشقوري (ت. 1348م/749هـ) أنّ سبب الوباء هو «**فساد مبثوث في الهواء المتنفس فيه**، فلذلك أمر الأطباء بإصلاح الهواء. وهو من آكد الأشياء، ولا يعرف الهواء والحاجة إليه الكثير من الناس، وإنما يعرفه من يعتريه أمر يضيّق نَفَسَه من تعب شديد أو مرض في آلات التنفس، ثم إن هذا الفساد يقع في الأبدان ويؤثر فيها تأثيرا عظيما»[20].

وأيّده ابن خاتمة (ت. 1369م/770هـ) معتبرا تغيّر الهواء هو السبب الرئيس لظهور الوباء[21]. ووافقهما ابن الخطيب (ت. 1374م/776هـ) وصنّف أسباب الوباء إلى صنفين، "له سبب أقصى: وهو الأمور الفلكية... التي تؤثّر في العالم، حسبما يزعمه أرباب صناعة النجوم ويأخذه الطبيب مسلّماً عنهم. وسبب أدنى: وهو فساد الهواء الخاص بمحل ظهوره ابتداء أو انتقالاً" [22].

17 حياة قارة، تقديم مقنعة السائل، ص. 27.

18 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 65.

19 الطبيب محمد البار، مقدمة كتاب ما رواه الواعون للسيوطي، ص. 8، 9.

20 الشقوري محمد بن علي اللخمي، نصيحة للمسلمين في الوباء. وهو مخطوط نقله «آفرنزسق خوئير سيمنيت" المالقي، مع جزء من مقنعة السائل لابن الخطيب، وجزء من تحصيل القاصد في تفصيل المرض الوافد لابن خاتمة. مخطوط في مجموع به ثلاث رسائل لأطباء أندلسيين متعلقة بالوباء وهم الشقوري وابن الخطيب وابن خاتمة. كتبها فرنزيسق خوير سمينيت. المكتبة الوطنية الإسبانية عدد 5067/8. تاريخ النسخ 26 نوفمبر 1851م. بمدينة الإسقوريال. ورقة 1 ظهر، و2 وجه.

21 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد. ص. 146، 147، 148، 149، 150.

22 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص.65 .

ولئن نبّه ابن الخطيب على احترامه لمبدإ الاختصاص، والتسليم بما يقوله المختصّون في مجال ما، فإنّه عبّر عن رفض ربط الأمور الفلكية بالطب، أي أنّ نسبة الوباء إلى العامل الفلكي بمعنى التنجيم لا علاقة له بالطب، بل قال إنّ الكلام فيه من هذه الزاوية يعد تخليطا[23]. ولهذا نجده يربط ظهور الوباء بسبب مقبول في مجال الطب، وهو فساد الهواء، وفسّر المقصود بفساد الهواء تفسيرا موافقا لما قاله الشقوري "فساد الهواء الخاص نعني به هواء البيت الذي يصيبه، ثم هواء القرية مثلا عند استحكامه مع سلامة ما يجاوره تحرزا من فساد الهواء العام، لوجود السلامة في المجاور"[24].

إن الخلفية العلمية للأطباء قادتهم إلى أنّ الناقل الأساس للوباء الهواء، حيث تؤدي ملامسته للبدن ومخالطته له إلى نشأة المرض فيه[25]. ولما كان الأمر كذلك، فإنّه يجب "أن يتقدّم الإنسان فيصلح مزاج الهواء ما أمكنه"[26]. ويكون ذلك في نظر الشقوري وابن خاتمة وابن الخطيب بالتبخير بالمواد المعطّرة والمعقّمة، مثل الطرفاء والورد والقطران والخل ونحوها. كما يكون برشّ القطران أمام المنازل، والإكثار من شم الورد العطر والريحان. ويكون أيضا بجعل غذائه خبز الشعير معجونا بالماء ويسيرا من الخل[27].

وذهب ابن خلدون (ت. 1406م/808هـ) في اتجاه ما اختاره الأطباء وهو التسليم بدور الهواء في نشر الوباء، غير أنّه ربط ذلك بكثرة العمران وَوُفُورُهُ آخر الدولة[28]. ولذلك رأى أنّ التغلّب على هذا السبب يكون من الجنس نفسه، وهو تنظيم العمران بالشكل الذي يسمح بتخلّل الهواء، وذلك بترك مجالات بين المباني تسمح بمرور الهواء الصحيح، وخروج الهواء الفاسد[29]. وتأكّدت صحة دور الهواء في نشر الأوبئة بتقدّم العلوم الطبية في القرون الأخيرة[30].

2.2. التعامل مع الوباء: لما كان الوباء مرضا كسائر الأمراض وإن كان عاما، فإنّ له دواء في نظر الأطباء، أو يمكن أن يكون له دواء. ولذلك قالوا بضرورة الأخذ بالأسباب في التوقي من الأمراض قبل وقوعها، وبمداواتها بما يناسب إذا وقعت.

2.2.1. مستندات الأطباء: تأسّس هذا الاعتقاد عندهم على مجموعة من الأخبار الدينية، والحقائق الطبية والتجارب الإنسانية[31].

الأخبار الدينية: ويعنون بها أساسا الأحاديث النبوية التي يثبت بعضها وجود الدواء حقيقة واقعة، منها قول النبي r «تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ مَعَهُ شِفَاءً، إِلَّا الْهَرَمَ»[32]. ويدعو البعض الآخر منها إلى الوقاية من الأمراض الوبائية منها قول النبي r «غَطُّوا الْإِنَاءَ، وَأَوْكُوا السِّقَاءَ، فَإِنَّ فِي السَّنَةِ لَيْلَةً يَنْزِلُ فِيهَا وَبَاءٌ، لَا يَمُرُّ بِإِنَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غِطَاءٌ، أَوْ سِقَاءٍ لَيْسَ عَلَيْهِ وِكَاءٌ، إِلَّا نَزَلَ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ الْوَبَاءِ»[33]. كما نجد النبي r في حياته العملية يأخذ بالأسباب، ويتوقّى من الأضرار، ويتحسّب للطوارئ، ويخطّط للأمور التي يُقدِم عليها، فلما خرج مهاجرا اختفى في الغار، واكترى دليلا

23 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 78.
24 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 78.
25 ابن سينا، القانون في الطب، ج. 3 ص. 164، 165.
26 ابن زهر، كتاب الأغذية، ص. 163.
27 الشقوري، نصيحة في الوباء، ورقة 2 ظهر، و3 وجه. ابن خاتمة أبو جعفر أحمد، تحصيل القاصد، الورقة 9 ظهر.
28 ابن خلدون، المقدمة، ص. 242.
29 ابن خلدون، المقدمة، ص. 242.
30 أحمد عصام عبد القادر، تقديم كتاب بذل الماعون لابن حجر، ص. 23، 24.
31 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد. ص. 202 وما يليها.
32 ابن أبي شيبة (ت.235 هـ)، المصنف. تحقيق كمال يوسف الحوت. بيروت: دار التاج. الطبعة الأولى 1409هـ/1989م. «الطب»، 1 (عدد 23417)
33 مسلم، الجامع الصحيح، «الأشربة»، 12، (عدد 2014).

للطريق، ومع ذلك كلّه يقول لأبي بكر ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[34]. وكان يتوقّى بالدروع في الحرب، ويأمر أصحابه بذلك، بهدف حفظ النفس من القتل أو الضرر.

وبناء على ذلك فإن مسألة الاحتراز من مقاربة المرضى بالوباء ليست جائزة فقط، بل واجبة. ولهذا ردّ الغزالي على بعض الفقهاء الذين يقولون بعدم التداوي، لأنّ الطاعون لا دواء له، وبيّن أنّ ترك التداوي يتنافى مع التوكّل[35].

الحقائق الطبية: إنّ كون الشيء سببا لشيء آخر قانون مطّرد، ولذلك فإنّ لكل مرض سبب، ومعرفة السبب تُمكّن من التوقي من المرض، أو من علاجه إذا حصل.

التجارب الإنسانية: بدأت محاولات العلاج منذ أن ظهرت الأوبئة، وقد تراكمت التجارب الإنسانية في هذا المجال، وتسلّم كل أمة ما انتهت إليه إلى التي تأتي بعدها في إطار التداول الحضاري. وقد تسلّم المسلمون ما توصّل إليه اليونانون وغيرهم من تشخيص الأمراض وتحديد الدواء المناسب لها، غير أنّ الأطباء المسلمين لم يقفوا عند ذلك، فنقدوا ووجّهوا وعدّلوا وأضافوا، لأنّه لا يوجد في الدين ما يمنع من الاستفادة من ثمار عقول السابقين والحاضرين مسلمين كانوا أو غير مسلمين، بل ذلك مما أمر به وحثّ عليه[36].

2.2.2. مقاربات الأطباء المسلمين في التعاطي مع الوباء: نعرض فيما يلي مقاربات بعض الأطباء المسلمين زمن المماليك في التوقّي من الأوبئة وعلاجها إذا وقعت.

مقاربة الشقوري (ت. 1348م/749هـ): انطلق الشقوري من وضع أساس نظري لبحث المسألة، وهو التأكيد على التلازم بين الدين والعلم، وأن وظيفة الطبيب لا تخرج عن هذا الإطار، ودفع وَهْمَ مخالفة الطبّ لأمر الله، فكان خطابه سجاليا، استحضر من خلاله خصومه من الفقهاء الذين يرفضون نتائج البحوث الطبية، واستدل بما يؤيّد وجهة نظره فقال «إنّ كثيرا من الناس يفهم من كلامه أن الطب يخالف أمر الله، وهذا جهل من قائله»[37]. ثم قدم الشقوري تصوّرا متكاملا لمقاومة الوباء، يرجع إلى أمرين:

الأول: خصّص فصلا لإصلاح الهواء، ويتم ذلك حسب رأيه بالتبخير، ويختلف ذلك بحسب كدر الجو وبرده، وصفائه وحرّه[38].

الثاني: خصّص فصلا لإصلاح الأبدان بالغذاء والدواء. أما الغذاء ففيه مجتنب ومستعمل، أمّا المجتنب فكثرة الأكل، ومصابرة العطش، والتخليط في الأكل، بإدخال طعام على طعام، وأن يمعن في الأغذية الرديئة كالموالح والحلاوات والحوامض، فلا يأخذ منها إلا قدر الحاجة، عدا الحامض فيمكن استعماله في الوباء ما لم يوجد مانع منه. أمّا المستعمل فخبز القمح الطيّب النّقي المعتدل الملح والخمير، ويعجن بقليل خلّ مع الماء. ويستعان باللّحم دون الإكثار منه، وأفضله الطيور كالدجاج والحمام والحجل المخلّلات بالتفّاح وحامض الليمون. وأما الشرب فالماء الصّادق البرد، بأن يضاف إليه الثلج أو يبرد على الثلج، غير أنّه لا يناسب السعال والأبدان السقيمة الضعيفة.

أما الاستفراغ من المواد الزائدة في الأبدان والأخلاط الرديئة والفضول العفنة فيشترك فيها الأصحاء والمرضى، ولا يحل لمسلم عاقل أن يقدم على شيء منه في نفسه ولا في غيره إلا بمشاورة طبيب يثق به ويرتضيه لنفسه. وأما الحفظ

34 التوبة، 40/9.

35 الغزالي أبو حامد (ت. 505هـ)، إحياء علوم الدين. جدة: دار المنهاج. الطبعة الأولى 1432هـ/2011م، 326/8.

36 حمدان بن عثمان خواجة، إتحاف المنصفين والأدباء بمباحث الاحتراز عن الوباء. طبعة حجرية، دار الطباعة، 1838م، ص. 12.

37 الشقوري، نصيحة في الوباء، ص. ورقة 2 وجه، و2 ظهر.

38 الشقوري، نصيحة في الوباء، ورقة 2 ظهر، و3 وجه.

ببعض الأدوية المأكولة في الأصحاء فاستعمال مربا الورد السكري، ومربا التفاح، وشراب الليمون. غير أن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص حسب السن والوزن والقوة والضعف والمزاج، وهذا كلّه من اختصاص الطبيب. وأما المرضى فتدبيرهم مصروف إلى الأطباء، وبيّن الشقوري أنه أعدّ لذلك أدوية وألّف كتبا كما فعل غيره، وقصدهم هو النجاة والخلاص من هذا العارض بتوفيق الله وتسديده[39].

مقاربة ابن خاتمة (ت. 1369م/770هـ): انطلق ابن خاتمة من المعطيات العلمية المتاحة في زمنه، وما أفضى إليه بحثه في هذا الموضوع، وتجربته في معالجة المرضى بالوباء. وقد مكّنه ذلك من رسم خطة للتعامل مع الوباء تقوم على أمرين[40]:

أما **التحفظ والتحرز منه** فيكون بستة أشياء هي:

* **إصلاح الهواء:** ويتم ذلك باتخاذ البيوت الشمالية وتطييب الهواء بالرياحين وماء الورد ومسح الوجه والأطراف بذلك. وعدم التعرض إلى الشمس، وموقد النيران.

* **السكون:** التقليل من الحركة وتجنب كل ما يجهد البدن.

* **الطعام والشراب:** أفضل الطعام البرّ، وهو القمح على اختلاف أنواع دقيقه، والشعير. وأصلح اللّحوم الطيور الصغار بأنواعها مثل الدجاج والحجل، ولحوم صغار الحملان والجداء. وأصلح الفواكه الكمثري والرمان الحامض خاصة، والإجاص والعنب الأبيض. وأمّا الأشربة فأصلحها المياه العذبة الخفيفة الصافية، وعصائر الفواكه كالرمان والتفاح والسفرجل والليم الحامض. ويهجر النبيذ بأنواعه ولو كان مباحا فضلا عن الحرام.

* **النوم واليقظة:** أصلح النوم ما كان ليلا على المعتاد من غير زيادة ولا نقصان، ولا بأس بالنوم نهارا في الصيف.

* **الاستفراغ والاحتقان:** يكون الاستفراغ بتسهيل الطبع لما في الاحتقان من توفّر الأبخرة العفونيّة داخل البدن وتكدّر الأرواح والأخلاط وسقوط الشهوة. كما يكون الاستفراغ بالحجامة والفصد، ولئن تردّد ابن خاتمة فيه في البداية، فإنه أطلقه بعدما تبيّن له نفعه حتى أنّه أجاز للنّاس ممارسته من غير العودة إلى الطبيب.

* **الاهتمام بالجانب النفسي:** يكون بالتعرّض للمسرات وتجنب المكدرات، بالاستماع لما يبسط النفس ويشرح الصدر ويمدّ الأمل والمطالعة لكتب التاريخ والأشعار، وبيّن أنَّ أَتْعَبَ النّاس في هذه النازلة هم أرباب العقول، وأروحهم البُلْهُ وأصحاب الفراغ[41].

أما **العلاج من الوباء إذا نزل** فيكون بأمرين هما:

* **علاجه أوّل استشعاره وقبل تحكمه:** لما كان العَرَضُ الأساس للوباء هو الحمّى، وهي حمّى تختلف عن سائر الحميات التي تعرض للبدن في سائر الأمراض غير الوبائية، لأنّها تستهدف القلب مدبّر البدن ومصرفه، وذلك بزيادة حرارته وزيادة كميّة الدم فيه، فإنّ ابن خاتمة لم يجد - حسب تجربته وما أفضت إليه من نتائج باهرة - علاجا أيسر وأقرب من الفصد لتفجير الدم حتى لا تنتشر الحرارة في الجسم كلّه، وتظهر الأعراض الهائلة.

---

39 الشقوري، نصيحة في الوباء، ورقة 5 وجه.

40 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، حقّق محمد حسن هذه الرسالة ضمن كتاب "ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف" صدر في تونس عن «المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون: الطبعة الأولى 2013م. ص. 128.

41 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد. ص. 160 إلى 171.

ونبّه ابن خاتمة إلى ضرورة الأخذ ببعض الاحتياطات والتدخّلات الطبيّة قبل الإقدام على عملية الفصد، مما يعني أنه لا يمكن الإقدام عليها دون إذن الطبيب وإشرافه وتوجيهه. كما نبّه على أنّ من أسباب الشفاء بعد الفصد تجنّب مخالطة المرضى وملابستهم[42]. ويتبيّن من خلال هذا التوضيح تمييز ابن خاتمة بين الفصد قبل المرض وبعده.

* **علاجه بعد تمكنّه واستحكامه:** لئن كان العلاج بعد استحكام المرض قليل الجدوى، فإنّ الطبيب لا ييأس منه، لأنّ وظيفته العلاج، أما الشفاء فيبقى ممكنا لأنّه من الله، وقد يكتب السلامة للمريض، لذلك قدّم ابن خاتمة تجربته في معالجة الأمراض الوبائية، وتتمثل أساسا في:

أولا: الفصد وفق شروط وتقنيات دقيقة تعبر عن سعة اطلاعه على أجهزة البدن وصلتها ببعضها مما ساعده على تحديد موضع التدخل وفق علامات حدّدها تؤكد خبرته في المجال الطبي، مع انتباهه إلى حكمة الله، وحسن تدبيره، وعظيم قدرته في خلق الإنسان، وإحكام صنعه من خلال الوقوف على وظيفة كل عضو، وأهمية كونه على ذلك النحو بالذات، مما يثير العجب فيما وصل إليه الطب في ذلك الزمان. ولم يستبعد ابن خاتمة هلاك المريض إذا استحكم منه الداء لعجز الجسم عن المقاومة[43].

ثانيا: وصف الأدوية التي تتكوّن من أعشاب وثمار يتصرّف فيها وفق ترتيب ومقادير محدّدة، وتتناول وفق صيغ وأشكال مختلفة، مما يدلّ على علم وافر بخصائصها العلاجية، يؤكد ذلك العدول عن بعضها أو الاستمرار فيها في حالات محدّدة من تطور الوضع الصحي للمصاب[44].

ثالثا: الاهتمام بغذاء المريض بحسب ما يناسب حال العليل حتى يكون مقوّيا لمفعول الدواء في تحصيل المصلحة المقصودة، وينبغي تعهّد المريض بالغذاء ولو كان لا يرغب فيه حتى لا تنهار قوته تماما. ووصف جملة من الأغذية المناسبة لكل حال يكون عليه المريض[45].

وإذا بلغ المريض مرحلة نفث الدم لم ينفع معه علاج حسب تجربة ابن خاتمة وعلمه، لأنّه علامة على تهتّك الرئة، واستثنى من ذلك حالة نادرة حلّت لأحد الذين عالجهم حيث بادره الله بالشفاء مما أثار تعجّبه. وفسّره بأنّ النّفث للدم يمكن أن يكون من موضع آخر غير الرئة[46].

مقاربة ابن الخطيب (ت. 1374م/776هـ): وضع ابن الخطيب - انسجاما مع مبادئ العمل الطبّي - خطّة لمقاومة الوباء تتكوّن من مرحلتين:

الأولى: التحرز من الوباء قبل وقوعه. ويتم ذلك بأمرين: أولهما استفراغ المادة الزائدة مثل تنقيص الدم بالحجامة ونحوها، وإصلاح الأغذية، وتنقية الهواء، والعناية بالمجالس والمساكن. وثانيهما اجتناب مظان الفساد بعدم مخالطة المرضى والأموات، ولا ملامسة ثيابهم وأوانيهم وآلات عملهم، وسكنى ديارهم أو مجاورتها، وإذا كان ولا بدّ من ذلك فيجب الحذر وأخذ كل الاحتياطات اللازمة والتوقّي قدر الإمكان بتغيير الهواء وشم الرياحين، واختيار الأماكن المرتفعة نظرا لحركة الرياح فيها.

أما المرحلة **الثانية**، فهي العلاج من الوباء بعد تمكّنه حسب ما يقتضيه الحال، فإذا كانت حمّى ونفث الدم فبعلاج

42 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، ص. 160 إلى 177.
43 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، ص. 179 وما يليها.
44 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، ص. 185 وما يليها.
45 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، ص. 195 وما يليها.
46 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، ص. 197 وما يليها.

الرئة، وإذا كان خُراجا فبتسكينه وإنضاجه وتفجيره بالدواء أو بصناعة اليد، وهكذا يكون لكل عَرَضٍ ما يناسبه من التدخّل العلاجي[47].

ولم يقف طموح الطبيب ابن الخطيب عند هذا الحد، فعبّر عن طموحه لمعرفة طبيعة بعض الأعراض المستجدة للوباء، والتي لم يسبق وصفها، ولا تحديد علاجها، وهي المتمثلة في الإغماء وذهاب العقل، وظهور بثور ذات ألوان مختلفة، وبيّن أنّ الأمل يكمن في تقدّم المعرفة الإنسانية لكشف هذه الظواهر ووصف العلاج المناسب لها[48]. ويكشف هذا التصوّر عن الطموح والأمل اللّذين يحدوان الطبيب ابن الخطيب.

إنّ الطموح الذي ميّز ابن الخطيب، وتعمّقه في البحث الطبّي، جعلاه يتوصّل إلى نتائج غاية في الدقّة لم ينتبه إليها الطب إلّا حديثا. حيث نبّه في أكثر من مناسبة لاستعداد بعض الناس لتقبّل المرض دون بعض، وهو ما يفسر إصابة هذا وعدم إصابة ذاك رغم وجودهم في نفس المحل. وهو إشكال مازال يثير عددا من الناس إلى اليوم، ولكنه مفهوم بالنسبة إلى ابن الخطيب من زمن بعيد[49].

إن كون قبول المرض الوبائي استعداد لبعض الناس دون بعض قد يبعث اليأس في بعض النفوس، غير أنّ ذلك لم يحصل بالنسبة إلى ابن الخطيب فأراد بيان إمكان التغلّب على هذا الاستعداد، للحيلولة دون إصابة مَنْ لهم استعداد. وقد حصل ذلك في نظره نتيجة حِرْصِ الأطباء على حماية الناس ممّا يمكن أن يصيبهم من أمراض وبائية أو غيرها، فقال «حرص الأطباء عند تعرفهم بالحدس طبيعة هذا المرض، على الميل بالتدبير إلى طرف من مضادته يخرج عن سبيل الاستعداد، وهو جواب من رد العدوى والانتقال، بكون كثير من المباشرين للمرض سلموا من مضرّته، مع الملازمة والقرب من العدد الكثير منهم، وهلاك آخرين ممن لم يباشروا أو باشروا مباشرة يسيرة، إذ لم يعلم الجمهور أنّ علّة السّلامة والعطب بقدرة الله، إنما هي الاستعداد أو عدمه، وأنّ النّاس في الاقتراب من نار تلك السميّة، بمنزلة الفتل التي تقترب من النار المشتعلة في السّراج، وأنّ ما كان قريب عهد من الإيقاد والحرارة والدخانيّة، أسرع به تعلّق النار لحينه»[50].

بعد أن عرض ابن الخطيب مثال المستعدّ الوافر الاستعداد انتقل إلى بيان حالة الأقل استعدادا، وهو «ما كان جافًا غير قريب العهد بالنار قبل الإيقاد بعد انفعال في زمان أطول من الأول، وهو مثال الشارع في الاستعداد، وما كان من الفتل بليلاً مشربًا مائية، اشتعل بعد طول مصابرة، ونشيش معاصاة، وبعد زمان تجفّ فيه مائيته، فإمّا أن يتمّ اشتعاله بطول الزمان وعمل دؤوب، أو ربما غلب الفاعل لضعفه عنه، أو خمد الفاعل قبل مصابرته»[51]. ثم قال "والجهل بهذا المعنى غلّط الناس، وعدّد مصارعهم"[52].

ظلت ملاحظات ابن الخطيب واستنتاجاته مغمورة، لأنّ العقل المسلم الذي يرزح تحت وطأة التصورات الدينيّة الخاطئة، وضغط الأخبار المنقولة، جعلته لا يستطيع التقاط تلك المعاني الراقية والإشارات العلمية الدقيقة. فأخذت طريقها إلى الغرب في إطار الاستبدال الحضاري، حيث تم تلخيص ثمرات عقول الأطباء المسلمين ونقلها إلى أوروبا كما يؤكد ذلك المخطوط الذي بين أيدينا لــ «فرنزيسق خوير سمينيت»[53]، الذي نسخ رسائل الشقوري وابن الخطيب وابن خاتمة

47 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 66، 67.
48 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 67، 68.
49 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 70، 71.
50 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 71.
51 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 72.
52 ابن الخطيب، مقنعة السائل، ص. 72.
53 هو «أفرنزسق خوئير سيمنيت" المالقي. وهو من المستشرقين. تاريخ النسخ 26 نوفمبر 1185م. بمدينة الإسقوريال. هكذا دُوّن في خاتمة المخطوط.

ونقلها إلى الضفة الأخرى من المتوسط، وخرج بذلك المسلمون من التاريخ، ليبدأ تاريخ الإنسان الغربي بخلفيته اللاتينية بانيا على ما انتهى إليه الأطباء المسلمون.

3. التحديات التي واجهت الأطباء في مقاومتهم للوباء

واجه الأطباء المسلمون تحديين اثنين في تعاملهم مع الأمراض الوبائية: التحدي الأول من الوباء نفسه، والتحدي الثاني من المقاربة الفقهية للوباء.

3.1. التحدّي الأول من جهة الوباء نفسه: يظهر من خلال ما تميّزت به الأوبئة عن سائر الأمراض بآثارها التدميرية الواسعة، مما جعلها تشكل تحديًا للبشرية في مختلف مراحل التاريخ القديم والمعاصر. ولئن مثّل ذلك قاسما مشتركا لسائر الناس، فإنّ الأطباء أكثر إدراكا لهذا التحدي ووعيا به. وقد ظهر هذا التحدي في مجالات كثيرة نذكر منها:

3.1.1. المجال السياسي: يلاحظ المتأمل في التاريخ أنّ الأوبئة كانت قادرة على تدمير واسع يهدد كيان الدول، حتى أن بعض المؤرخين يعتقد أن أحد أسباب انهيار الدولة الأموية هو تلك الأمراض التي انتشرت فيها، وفتكت بأهلها. إذ حل بها وباء كل ثمان سنوات.

3.1.2. المجال الديموغرافي: تؤثّر الأوبئة بسبب قدرتها التدميرية على العائلات وعلى المجتمعات. فلم تكن الأوبئة سببا في نهاية دولهم فقط كما رأينا سابقا، بل وفي نهاية بعض عائلاتهم وأنسابها. كما تهدّد الأوبئة وجود مجتمعات كاملة مما يطمع الأعداء فيما تبقى منها[54]. وقد يمس الوباء أحيانا بعض الفئات الاجتماعية مثل الأشراف والفتيات والشباب[55]. ولا شك أن لذلك تفسيرا علميّا يمكن أن يصل إليه الأطباء والباحثون في المجال الطبي.

وكتب ابن الوردي عمر بن مظفر المعرّي المتوفى سنة 749هـ، مقامة وصف فيها ما فعله الوباء في مختلف الأماكن التي حل بها. ومما جاء فيها «ومن الأقدار، أنه يتتبع أهل الدار. فمتى بصق واحد منهم دما، تحقق كل منهم عدما. ثم يسكن الباصق الأجداث، بعد ليلتين أو ثلاث». ثم قال «كلما دخل إلى مكان، حلف ألا يخرج إلا بالسكان. ففتش عليهم بسراج، وهذا الذي جلب لأهل حلب الانزعاج»[56].

3.1.3. المجال الاقتصادي: اهتم المقريزي (ت. 1442م/845هـ) وهو الذي عاش زمن المماليك، في القرن الثامن بالتحديد وتولى الخطط الوظيفية فيه - بالأثر الاقتصادي للوباء، وبيّن أنّه يشل النشاطات الاقتصادية، حيث يمنع الزرع والحصاد، ويؤدي إلى إهمال المواشي والدواب، وضياع المحاصيل الفلاحية بسبب عدم وجود من يجمعها. ووصف ما أحدثه الوباء في الواقع فقال «وعم الـمَوَتَان أرض إفريقية بأسرها، جبالها وصحاريها ومدنها، وجافت من الموتى، وبقيت أموال العربان سائبة لا تجد من يرعاها»[57].

3.1.4. المجال العمراني: اهتم ابن خلدون بالأثر العمراني، وبين أنّ «ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف

ويبدو أنه فرنسسكو، لأنّ حرف القاف يعوض حرف الكاف عندهم. وهو من حقق كتاب "صفة مملكة غرناطة عن كتاب معيار الاختبار" تأليف أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب السلماني. مجموع به ثلاث رسائل لأطباء أندلسيين متعلقة بالوباء وهم الشقوري وابن الخطيب وابن خاتمة. المكتبة الوطنية الإسبانية عدد 8-5067.

54 التمنارتي عبد الرحمن، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة. تحقيق اليزيد الراضي. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الثانية 1428هـ/2007م، ص. 353.

55 التمنارتي، الفوائد الجمة، ص. 308.

56 السيوطي جلا الدين (ت. 911هـ)، ما رواه الواعون في أخبار الطاعون. تحقيق محمد علي البار. دمشق: دار القلم، ص. 201.

57 المقريزي أحمد بن علي الحسيني (ت. 845هـ)، السلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى 1418هـ/1997م. ج. 4 ص. 167.

هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتفاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدّل السّاكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنّه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث»[58].

3.2. التحدي الثاني يأتي من المقاربة الفقهية للوباء: يقف الفقهاء والمحدثون على طرفي نقيض مع الأطباء في مسألتين: الأولى هي سبب الوباء، والثانية العدوى.

3.2.1. أسباب الأوبئة: نسب عامة الفقهاء والمحدّثين الطاعون إلى الجن اعتمادا على الخبر المضاف إلى النبي r وهو «وَخْزٌ مِنْ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ»[59]. وقد جعلهم ذلك بمعزل عما قاله أهل الطب، فاستهانوا بعلمهم ولم يعتبروا بما وصلوا إليه من نتائج. حتى قال السيوطي ت. 911هـ وهو ممن عاش في عهد المماليك "ولم أعوّل على ذكر شيء مما ذكر الأطباء فيما يستعمل أيام الطاعون، لأنه شيء لا فائدة فيه، وهم إنما بنوْا ما ذكروه على ما قرروه من أن الطاعون ناشئ عن فساد الهواء، وقد تبين فساد ما قالوه»[60]. وقال ابن حجر الهيثمي ت. 974هـ -وهو ممن نشأ وترعرع في العهد المملوكي أيضا- إنّ «القول بأنّ الطاعون ناشئ عن فساد الهواء كلام مزيّف"[61].

ولئن سلّم عدد من الفقهاء ومنهم ابن القيم ت. 751هـ بأثر الهواء، فإنهم لم يجعلوه مباشرا ولا تاما ولا فاعلا في نشأة الوباء حسب تعبير ابن القيم[62]، وهو من أهل القرن الثامن، ومن معاصري الأطباء الثلاثة الذي اخترناهم لهذه الدراسة، لأنّ السبب الأصيل في رأيه هو الأرواح الشريرة، و»ليس عند الأطباء ما يدفعها، كما ليس عندهم ما يدل عليها، والرسل تخبر بالأمور الغائبة»[63].

ومما تمسّك به الفقهاء في هذه المسألة قولهم لو كان الهواء سببا للوباء لمات الجميع، لأنّه يحيط بهم من كل جهة، ولا حياة لهم إلا به. والحال أنه يقع في البلد فيصاب به البعض ولا يصاب البعض الآخر، بل يصاب بعض أهل المنزل الواحد ولا يصاب البعض الأخر. ثم لو كان سببه فساد الهواء لدام في الأرض، ولكنه يأتي على كيفية لا يمكن قياسها ولا التنبؤ بها، فهو يذهب ويجيء من غير انتظام، فربما جاء سنة على سنة، وربما أبطأ سنين[64].

وأمام هذا التحدي - الذي لم يمس موضوع الاختلاف فقط، وإنما مس أشخاص الأطباء ومهنة الطب نفسها، حيث أصبح ما يتوصل إليه الأطباء محل ريبة، وأصبحت عقيدة الأطباء محل شك - اجتهد الشقوري وابن خاتمة وابن الخطيب

58 ابن خلدون، المقدمة. ص. 26.

59 أحمد بن حنبل (ت. 241هـ)، المسند. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م. ج. 32 ص. 480.

60 السيوطي، ما رواه الواعون، ص. 172. أنظر أيضا: مرعي بن يوسف المقدسي الحنبلي (ت. 1033هـ)، ما يفعله الأطباء والداعون بدفع شر الطاعون. تقديم وتعليق خالد بن العربي مدرك. بيروت: دار البشائر. الطبعة الأولى 1421هـ/2000م، ص. 37.

61 ابن حجر الهيثمي (ت. 974هـ)، الفتاوى الكبرى الفقهية. مصر: ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد حنفي. ج. 4 ص. 21.

62 ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ)، الطب النبوي. اعتنى به عبد الغني عبد الخالق، وعادل الأزهري، ومحمود فرج العقدة. بيروت: دار الفكر. ص. 30، 31.

63 ابن القيم، الطب النبوي، ص. 30.

64 ابن حجر، بذل الماعون، ص. 105. الزرقاني محمد المصري الأزهري، شرح على موطأ الإمام مالك. المطبعة الخيرية. دون طبعة ولا تاريخ، 77/4.

في التفاعل مع هذا التحدي ومحاولة رفعه وفاء لخلفيتهم الطبية التي تقتضي البحث فيما هو حسي قابل للملاحظة والتجربة، فاقتصروا على الأسباب الأرضية والسماوية وجميعها له أصل مادي قابل للتحقّق منه.

أما الخبر الذي ينسب الوباء إلى الجن فهو ضعيف واه لا يعتد به ولا يستند إليه، ففي سنده اختلاف، ورواته فيهم المجهول والضعيف جدا[65]. ويتبيّن من خلال التعليق على هذا الخبر أنّ المقاربة الفقهية قامت على غير أساس، أوّلا لأنّ هذه الأمور الغائبة عن الحس مما لا يمكن التحقّق منه، وهي غير داخلة في مجال العلم. وثانيا لأنّ البحث في الأمراض وأسبابها ليس من شأن الرسل. وثالثا لا يمكن التعلّل بكونها أمور غائبة فنصدّقها، لاسيما بخبر ضعيف مثل هذا. ورابعا كيف يقبل ابن القيم تأثير الأفلاك الذي يقول به المنجّمون رغم أنّ ما يفعلونه يدخل في علم الغيب الذي استأثر الله بعمله؟

أمّا قولهم لو كان سبب الوباء هو فساد الهواء لمات الجميع ونحن نلاحظ أنّ المرض يصيب بعض أفراد العائلة ولا يصيب البعض الآخر، فلعلّ أوضح رد على هذه التساؤلات وأكثره دلالة واختصارا نجده عند الشقوري (ت. 1348م/749هـ) الذي فسّر سبب ظهور الوباء بأنه «**الهواء المتنفس فيه**»[66]، أي الهواء المتنفس فيه في البيوت وسائر الفضاءات المغلقة، وليس مطلق الهواء.

وممّا يلاحظ في هذا المقام أنّ عامة الناس لم يلتفتوا إلى رأي الفقهاء الرافضين لاعتبار فساد الهواء سببا للوباء، كما قال السخاوي (ت. 1497م/902هـ) وهو من أعلام مؤرخي عصر المماليك - ولذلك تراهم يسعون في دفعه بتحسين صفة الهواء عبر التبخير، تعلّقا منهم بالحياة وبأي سبب يساعد في حفظها، مثل تجنب الأماكن المكتظة والتحوّل إلى المناطق المفتوحة[67].

3.2.2. مسألة العدوى: ذهب جمهور الفقهاء والمحدثين إلى نفي العدوى، فالأمراض لا تنتقل من المريض إلى الصحيح، وإنما يصيب الله بها من يشاء من عباده. استندوا إلى خبر «لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ» فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا بَالُ إِبِلِي، تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ، فَيَأْتِي البَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا؟ فَقَالَ: «فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ؟»[68]. ويقوم نفي العدوى في نظرهم على إثبات انفراد المولى عز وجل بالفعل، وأن لا تأثير لشيء مما يتوهم العرب أنه مؤثر، لأنّ في نسبة الأفعال والتأثيرات للأسباب هو حدّ من الإرادة الإلهية، وهذا يتنافى مع الدين، ويشوّش عقيدة العوام

وبنوا على القول بنفي العدوى، إنكار التلفّظ بها، لأنّها مما يتنافى مع عقيدة التوحيد. ثم إنّ الواقع - في نظرهم - يؤكّد نفي العدوى، لأنّ الوباء ينتشر في العائلات، ومع ذلك لا يصاب بعض أفرادها رغم شدة المخالطة. يقول ابن حجر وهو من فقهاء القرن الثامن الهجري ردًّا على المثبتين للعدوى وخاصة السبكي من معاصريه الذي قبل شهادة الأطباء في إثبات العدوى «لا تقبل شهادة من يشهد ذلك، لأنّ الحسَّ يكذّبه، فهذه الطواعين قد تكرّر وجودها في الديار المصرية والشامية، وقلّ أن يخلو بيت منها، ويوجد من أصيب به من يقوم عليه من أهله وخاصته، ومخالطتهم له أشد من مخالطة الأجانب قطعًا، والكثير منهم بل الأكثر سالم من ذلك. فمن شهد بأن ذلك سبب في أذى المخالط فهو مكابر»[69].

وبناء على تلك الأخبار وعلى تأويلهم لها، وما يترتب على ذلك من تصورات، فقد صنّف الفقهاء الأطباء إلى صنفين متشرّعة وغير متشرّعة[70]، فمن وافقهم القول كان من المتشرّعة ونال رضاهم، ومن خالفهم كان من غير المتشرّعة ونال

65 انظر تعليق المحقّق على مسند أحمد، المسند، هامش 3 ج. 32 ص. 293 وما يليها. والمصدر نفسه، هامش 2، 480/32.

66 الشقوري، نصيحة في الوباء، ص. ورقة 1 ظهر، و2 وجه.

67 السخاوي محمد بن عبد الرحمان (ت. 902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت: دار الجيل. 1412هـ/1992م، ج. 3 ص. 156، 157.

68 البخاري محمد بن إسماعيل (ت. 256هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ. «طب»، 25. (عدد 5717).

69 ابن حجر، بذل الماعون، ص. 342.

70 الرصّاع محمد، الأجوبة التونسية عن الأسئلة الغرناطية. تحقيق محمد حسن. بيروت: دار المدار الإسلامي. 2007م، ص. 108.

سخطهم ولم يكن محلّ ثقتهم.

ويمثل موقف الفقهاء من مسألة العدوى تحديا شديدا للأطباء، لاسيما وأن الفقهاء يستندون إلى الأخبار المنسوبة إلى النبي r، وإلى تأويلات متصلة بالتوحيد وصحة الاعتقاد، إضافة إلى اعتماد مؤيّدات من الواقع مثل عدم حصول العدوى لبعض الناس رغم حصول الاختلاط بالمرضى.

* أمّا من جهة الخبر الذي استندوا إليه وهو "لا عدوى" فلئن رجّحه البعض، فقد ردّه البعض الآخر "لأَنَّ أبا هُريرة رَجَعَ عنهُ، إمَّا لِشَكِّهِ فِيهِ، وإمَّا لِثُبُوتِ عكسه عِنده، قالُوا: والأخبار الدَّالَّة عَلَى الاجتِناب أكثر مخارج، وأكثر طُرُقًا، فالمصِير إِليها أولى"[71].

* أما كون القول بالعدوى ينافي عقيدة التوحيد لأنّ فيه إثبات فاعلية الأسباب، فيعبّر عن خلل في تصور نظام الكون وعلاقة الله به. يوهم تصورهم بانفصال الله عن الكون، كأن الله لم يخلق هذا النظام، أو هو فاعل من غير إرادته، والحال أنّ قانون السببية يمثّل أحد مظاهر خلق الله، وتعبيرا عن إرادته وقدرته سبحانه وتعالى، ومن شأن ذلك أن يجعل أخذنا بالأسباب في مختلف أوجه حياتنا عملا بإرادة الله وانسجاما معها وتحرّكا في إطار نواميسها. ولذلك ليس في الأخذ بها مسّا بعقيدة التوحيد، بل من كمال التوحيد الاعتقاد أنّنا نتصرف في إطار النظام الذي أقامه الله وفق قوانين محددة.

وتتضح المسألة عندما نطبقها على الموضوع الذي نحن بصدد بحثه وهو الوباء. فنلاحظ أنّ خلق الكون اكتمل كما يعبر عن ذلك القرآن في قوله تعالى ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[72]. فقد أوجد الله كل المكوّنات، فلا يظهر شيء جديد من مكوناته إلا وفق النظام الذي أقامه وهو قانون السببية. فليس هناك شيء يحدث إلا وأسبابه في الطبيعة، ويكفي أن يلتقي السبب بمسببه لتظهر النتائج المناسبة. قانون ثابت وسنة مطردة ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[73]. وإذا تخلّفت النتيجة، فإما لغياب شرط، أو وجود مانع، وإن لم يكن ذلك فهي معجزة. فكل الأمراض التي وجدت، والأمراض الموجودة الآن، والتي يمكن أن توجد في المستقبل، أسبابها موجودة في الكون منذ خلقه الله، يكفي أن تتوفر شروطها، وتنتفي موانعها، لتظهر وتصيب الإنسان. وإذا تمكّن العقل البشري من الإحاطة بهذه الأمور، استطاع الحيلولة دون وقوعها، أو إيجاد الدواء لها والتخفيف من حدتها وآلامها إذا وقعت. غير أنّ تلك الإحاطة تبقى دائما نسبية، لأنّ إدراكنا للأسباب والموانع والشروط والأحداث التي تنتج عنها ستظل محدودة، ولذلك فإن سيطرتنا عليها ستكون على قدر تقدم المعرفة، التي ستظل طموحا بعيد المنال، ويقترب منه البشر على قدر جدهم واجتهادهم وما يفتح الله به عليهم، مصداقا لقوله تعالى ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[74].

* وإذا كان الفقهاء ينطلقون من خلفية عقائدية تنفي نسبة شيء إلى غير الله، وتؤكد أنّه الفاعل ولا أحد سواه يفعل، وأن نسبة شيء لغيره هو مظهر للشرك، بم يفسّرون نسبة الوباء إلى الجن؟ أليس هذا سببا؟ أم أنّ الخطر على عقيدة التوحيد لا يكون من الأسباب الوهمية أو غير المرئية؟ ألم يخلق الله الأسباب كلها وهيأها على نحو يجعلها سننا مطردة وقوانين مستمرة؟ لِمَ ينظرون إلى قانون السببية نظرة ريبة وحذر؟

71 الإثيوبي الولّوي محمد ابن الشيخ، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (سنن النسائي). مكة المكرمة: دار آل بروم للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 1424هـ/2003م. ج. 32 ص. 270.

72 الملك، 3/67، 4.

73 الأحزاب، 62/33.

74 الإسراء، 85/17.

وانطلاقا من هذه المعطيات فإنّ هذا التصور لا يناقض فقط العقل وهو مناط التكليف، ولا يناقض فقط نظام الكون وهو حقيقة ظاهرة، ولكنّه يعارض الإرادة الإلهية التي تتجسّد في نظام الكون، لأنّ الإطلاق في الإرادة الإلهية يتسم بالحكمة والقصدية والعدل والرحمة، لا العفوية والفوضى.

ولا يخفى على أبناء عصرنا ممن أتاح لهم زمانهم أفقا معرفيا مختلفا أن هذه المقاربة الفقهية للوباء لم تستطع إدراك العلاقة بين الإيمان بالله وما خلقه الله في الكون من أنظمة ومنها نظام السببية، ولذلك لم تنته إلى طائل. يؤكد ذلك أننا نجد أصحابها في كثير من الأحيان يختمون قراءتهم بما ينقضها، مما جعل بعض النقاد مثل حمدان خواجه بعد نقله لرأي ابن حجر يتساءل عن جدوى كل ما كتب، وعن سبب نفي العدوى إذا كانت خاتمة كلامه إثباتا لها[75]. وكذلك الحال بالنسبة إلى أبي الوليد الباجي فنجده ينفي العدوى، ثم نجده يقول بضرورة إلزام المرضى بعدم مخالطة الأصحاء، وإن خالفوا يعاقبون بالسجن[76]. فلماذا يعاقبون إن كانت العدوى غير موجودة؟ أليس هذا تسليما بوجود العدوى؟ ثم لو لم تكن هناك عدوى لماذا يمنع فقهاء المالكية المجذوم من دخول المسجد؟ ولماذا يسمحون لزوجته بمفارقته؟[77]. وقد أثبت الطب الحديث أن الجذام مرض معدي، وأنّ البكيريا المتسببة فيه صعب علاجها.

كما رد الأطباء على الشبهة التي أثارها الفقهاء والمتمثلة في نفي العدوى اعتمادا على عدم اطرادها. وبيان ذلك أن حصول المرض لا يكون بالسبب المتسبب فيه وإنما باستعداد البدن وانفعاله، وهو أمر مختلف من شخص إلى آخر بحسب الاستعداد لتقبله. فقد يختلط شخصان بمريض فيمرض أحدهما ولا يمرض الآخر، لأنّ بدنه لم ينفعل به بسبب عدم تهيئه وقوة مناعته[78].

غير أن الوعي الجمعي واللحظة الحضارية كانت منبئة بالأفول، فلم يلتقط أولو الأمر هذه الإشارات العميقة، وزادها الفقهاء تعقيدا بتأويلاتهم البعيدة، فانتشرت الخرافات والأوهام والطرق البدائية في التعامل مع الأوبئة. فنجد مثلا صاحب كتاب «**الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة**" يقول "تأخذ ألف حبة قمح أو غيره، تعدها بوضوء وأنت تستقبل القبلة، وتقرأ على كل حبة: [البسيط]

فإن فضل رسول الله ليس له *** حدّ فيعرب عنه ناطق بفم[79].

وتصُرّ الجميع في خرقة بيضاء نقية وتدفنها في قعر الزرع تجد البركة فيه بفضل الله»[80].

وقال **ابن أبي حجلة (ت. 1375م/776هـ)** -وهو من أهل القرن الثامن الهجري- إنه لم ير ما يدفع خَطْبَ الوباء المهول مثل الصلاة على الرسول r، وبيّن أن سبب تأليف كتابه هذا هو توجيه قول بعض الصالحين أنّ كثرة الصلاة على الرسول r تدفع الطاعون، وهو بمثابة الرد على من رأى في التداوي بالصلاة على الرسول r بدعة مرفوضة، لأنّه لم يرد في ذلك نص صريح ولا حديث صحيح، فأجابه بأنّه وإن كان الأمر كذلك، فإنّ في الاستنباط وجوه حسان باهرة الرّهان، وهي مما هداه الله إليها ولم ير من نبّه إليها، حسب تعبيره[81].

---

75 حمدان خواجه، إتحاف المنصفين. ص. 27.

76 الباجي أبو الوليد الأندلسي (ت. 474هـ)، المنتقى شرح الموطإ. مصر: مطبعة السعادة. الطبعة الأولى 1332هـ. 264/7، 266.

77 الباجي، المنتقى. 265/7.

78 ابن خاتمة، تحصيل غرض القاصد، الورقة 9 ظهر.

79 البيت 46 من البردة «الكواكب الدرية في مدح خير البرية» للبوصيري 696هـ/1296م، انظر: الباجوري إبراهيم 1277هـ/1857م، حاشية على البردة للبوصيري. القاهرة: مكتبة الآداب. ص. 50.

80 التمنارتي، الفوائد الجمة، ص. 394.

81 ابن أبي حجلة أحمد بن يحي، دفع النقمة في الصلاة على نبي الرحمة. مكتبة الإسكوريال، إسبانيا، عدد 510. الورقة 4 وجه و4 ظهر.

أن يكون المسلم مطالبا بالاستعانة بالدعاء في سائر شؤونه، فهذا أمر لازم، أما أن يكتفي به، ولا يأخذ بالأسباب، ويستحضر الأمر بالدعاء، ولا يستحضر الأمر بالسعي، فذلك مثال المسلم - المنهزم حضاريا، والمفقّر علميّا، والمسحوق اجتماعيا وسياسيا - ولذلك تراه يقاوم الوباء بدفن حبات قمح على صفة معيّنة. ولم يتساءل عن العلاقة السببية بين ما يفعله ووقوع المرض أو مداواته.

الخاتمة

بذل الأطباء المسلمون زمن المماليك جهودا مهمة في تشخيص الأمراض الوبائية، ووضع تصورات لمواجهتها، مما أثمر مدوّنة طبية ذات بال، تضمنتها كتبهم التي مازال عدد منها مخطوطا.

وبقطع النظر عن النتائج التي حقّقوها فإنّهم سلكوا الطريق الصحيح منذ البداية، واتجهوا إلى الحس والتجربة، واستأنسوا بثمار عقول من سبقوهم، ونقدوها، وأضافوا إليها، ولكن ليس بالإمكان أفضل مما كان، فذاك ما سمحت به ظروف عصرهم، وذاك ما أداه إليه اجتهادهم. وهم معذورون فيما توصّلوا إليه.

وقد مثّلت جهودهم سبقا علميا مهما، تُفَسَّرُ به الظواهر الوبائية، ودليلا لمن جاء بعدهم من الأطباء، فأصبحت تراثا إنسانيا انتشر في الشرق والغرب، ومازالت بعض نتائج بحثهم محافظة على جدتها وتأثيرها، مثل فكرة الاستعداد التي توضح سبب إصابة شخص دون آخر بالوباء رغم وجودهما في فضاء وبائي واحد. ولعلّ هذا يؤكد العلاقة المتينة بين الدين والعلم، والطب على وجه الخصوص رغم ما يظهر من تنافي في ذهن بعض الناس، وقد تولى المحقّقون من العلماء تأكيد هذه الحقيقة تأكيدا قاطعا

المصادر والمراجع

ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف - القاهرة.

ابن أبي حجلة أحمد بن يحي التلمساني ت. 776هـ، دفع النقمة في الصلاة على نبي الرحمة. مخطوط يتكون من 88 ورقة. مكتبة الإسكوريال - إسبانيا - رقم 510.

ابن أبي شيبة أبو بكر الكوفي ت. 235هـ، المصنف في الأحاديث والآثار. تحقيق كمال يوسف الحوت. دار التاج، بيروت. الطبعة الأولى 1409هـ/1989م.

ابن الخطيب لسان الدين ت. 776هـ 1374م، مقنعة السائل عن المرض الهائل. تحقيق حياة قارة. دار الأمان - الرباط. الطبعة الأولى 1436هـ/2015م

ابن الوردي عمر بن مظفر 749هـ، تاريخ ابن الوردي، المطبعة الحيدرية - النجف. الطبعة الثانية 1389هـ 1969م.

ابن تغري بردي يوسف الحنفي ت. 874هـ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب - مصر.

ابن حجر العسقلاني ت. 852هـ، بذل الماعون في فضل الطاعون. تحقيق احمد عصام عبد القادر الكاتب. دار العاصمة - الرياض.

ابن حجر الهيثمي ت. 974هـ، الفتاوى الكبرى الفقهية. ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد حنفي - مصر.

ابن خاتمة (1369-1333)، تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، حقّق محمد حسن هذه الرسالة ضمن كتاب «ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف» صدر عن «المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الطبعة الأولى 2013م.

ابن خاتمة أبو جعفر أحمد، تحصيل القاصد في تفصيل المرض الوافد. مخطوط في مجموع به ثلاث رسائل لأطباء أندلسيين متعلقة بالوباء وهم الشقوري وابن الخطيب وابن خاتمة. كتبها فرنزيسق خوير سميثيت، بتاريخ 1851م بمدينة الإسقوريال. المكتبة الوطنية الإسبانية عدد 8/5067.

ابن خلدون، المقدمة، تحقيق محمد محمد تامر. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة. الطبعة الأولى 1426هـ/2005م.

ابن زُهر عبد الملك أبو مروان 557هـ/1162م، كتاب الأغذية. منشور ضمن كتاب «الأغذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي» لمحمد العربي الخطابي. دار الغرب الإسلامي 1990.

ابن سينا أبو علي الحسين بن علي ت. 428هـ، القانون في الطب. تحقيق محمد أمين الضناوي. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1420هـ/1999م.

ابن عساكر علي بن الحسن ت. 571هـ، تاريخ دمشق. تحقيق عمرو بن غرامة العمروي. دار الفكر - بيروت، 1416هـ/1996م.

ابن قنفذ أبو العباس أحمد بن حسن ت. 810هـ، الوفيات (معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين). تحقيق عادل نويهض. دار الآفاق الجديدة – بيروت. الطبعة الرابعة 1403هـ/1983م.

ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر 751هـ، الطب النبوي. اعتنى به عبد الغني عبد الخالق، وعادل الأزهري، ومحمود فرج العقدة. دار الفكر - بيروت.

الإثيوبي الولّوي محمد ابن الشيخ، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (سنن النسائي). دار آل بروم للنشر والتوزيع، مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1424هـ/2003م.

أحمد بن حنبل الشيباني ت241هـ، المسند. تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى، 1421 هـ/2001 م.

أحمد عصام عبد القادر، تقديم كتاب بذل الماعون لابن حجر. انظر ابن حجر.

أفرنزسق خوئير سيمنيت المالقي. مجموع به ثلاث رسائل لأطباء أندلسيين متعلقة بالوباء وهم الشقوري وابن الخطيب وابن خاتمة. كتبها بتاريخ 1851م بمدينة الإسقوريال. المكتبة الوطنية الإسبانية عدد 8/5067.

الباجوري إبراهيم 1277هـ/1857م، حاشية على البردة للبوصيري. مكتبة الآداب - القاهرة.

الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف التجيبي القرطبي الأندلسي ت. 474هـ، المنتقى شرح الموطإ. مطبعة السعادة - مصر. الطبعة الأولى 1332هـ

البخاري محمد بن إسماعيل ت. 256هـ، الجامع الصحيح. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ.

التمنارتي عبد الرحمن، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة. تحقيق اليزيد الراضي. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثانية 1428هـ/2007م.

حمدان بن عثمان خواجة، إتحاف المنصفين والأدباء بمباحث الاحتراز عن الوباء. طبعة حجرية، دار الطباعة، 1838م.

حياة قارة، تقديم مقنعة السائل. انظر ابن الخطيب.

الرصّاع محمد، الأجوبة التونسية عن الأسئلة الغرناطية. تحقيق محمد حسن. دار المدار الإسلامي - بيروت. 2007م.

الزرقاني محمد المصري الأزهري، شرح على موطأ الإمام مالك. المطبعة الخيرية. دون طبعة ولا تاريخ.

السخاوي محمد بن عبد الرحمان ت. 902هـ، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل- بيروت. 1412هـ/1992م.

السيوطي جلا الدين ت. 911هـ، ما رواه الواعون في أخبار الطاعون. تحقيق محمد علي البار. دار القلم - دمشق.

الشقوري محمد بن علي اللخمي، نصيحة للمسلمين في الوباء. وهو مخطوط نقله «آفرنزسق خوئير سيمنيت» المالقي، مع جزء من مقنعة السائل لابن الخطيب، وجزء من تحصيل القاصد في تفصيل المرض الوافد لابن خاتمة. تاريخ النسخ 26 نوفمبر 1851م. بمدينة الإسقوريال.

الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك ت. 764هـ، الوافي بالوفيات. تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى. دار إحياء التراث – بيروت. 1420هـ- 2000م.

الطبيب محمد البار، مقدمة كتاب ما رواه الواعون للسيوطي. أنظر السيوطي.

عادل نويهض، مُعجَمُ أعلام الجزائر - مِن صَدر الإسلام حَتّى العَصر الحَاضِر. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر - بيروت. الطبعة الثانية 1400هـ/1980م.

الغزالي أبو حامد 505هـ، إحياء علوم الدين. دار المنهاج - جدة. الطبعة الأولى 1432هـ/2011م.

محمد حسن، ثلاث رسائل أندلسية في الطاعون الجارف. وهي رسالة لابن الخطيب (1313/1374)، مقنعة السائل عن المرض الهائل. ورسالة «تحقيق النبأ في أمر الوباء» لمحمد بن علي اللخمي الشقوري (1326/1374)، ورسالة «تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد» للطبيب ابن خاتمة (1333/1369). صدر عن «المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الطبعة الأولى 2013م.

مرعي بن يوسف المقدسي الحنبلي ت. 1033 هـ، ما يفعله الأطباء والداعون بدفع شر الطاعون. تقديم وتعليق خالد بن العربي مدرك. دار البشائر - بيروت. الطبعة الأولى 1421هـ/2000م.

مسلم بن الحجاج ت. 261هـ، الجامع الصحيح. دار المعرفة - بيروت.

المقري التلمساني شهاب الدين أحمد بن محمد ت1041هـ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. تحقيق إحسان عباس. دار صادر- بيروت. 1997م.

المقريزي أحمد بن علي الحسيني ت. 845هـ، السلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1418هـ/1997م.

الملَّوي الديباجي محمد بن إبراهيم العثماني ت. 774 هـ، حَلُّ الخِباء في الدعاء برفع الوباء. بيروت: دار الرياحين، سنة 2020م/1441هـ علق عليه شوكت بن رفقي شحالتوغ.

BÖLÜM 11 / CHAPTER 11

DEMÎRÎ'NİN *HAYÂTÜ'L-HAYEVÂN*'INDA TABİPLERE YAPILAN REFERANSLAR

THE REFERENCES TO PHYSICIANS IN AL-DAMĪRĪ'S *ḤAYĀT AL-ḤAYĀWĀN*

Ahmet GÖKSU[1]

[1]Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: agoksu@fsm.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.011

Öz

Memlükler dönemi din ve kültür hayatının önde gelen isimlerinden biri olan Kemâleddin ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) yazmış olduğu *Hayâtü'l-hayevân* adlı eser her ne kadar zoolojik-zoografik bir başlığa sahip olsa da Câhiz'in (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Hayevân*'ına benzer biçimde çeşitli içerikler barındıran muhâdarât türünden bir eserdir. Demîrî alfabetik sıra düzeninde ele aldığı hayvanların her birine ait sırayla filoloji, literatür, hadis, fıkıh, atasözü, havâs ve rüya tabirleri ile ilgili bilgiler aktarır. Canlılara ait (insan-hayvan) zooloji, tıp ve eczaya dair bilgiler ağırlıklı olarak maddelerin havâs alt başlığı altında verilmektedir. Bu kısımda Demîrî birçok tabip üzerine referanslarda bulunur. Bu referanslara bakıldığında Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), Zühr b. Abdülmelik b. Muhammed (ö. 525/1131) ve Ubeydullah b. Cibrâîl el-Buhtîşûʿ (ö. 450/1058'den sonra) isimleri öne çıkmaktadır. Bu metinde bahsi geçen tıbbi referanslar incelenecek, Demîrî'nin bu kaynaklarla kurduğu ilişki anlaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zooloji-zoografi, Tıp, Eczacılık, *Hayâtü'l-hayevân*, Kemâleddin ed-Demîrî

Abstract

Although it has a zoological-zoographic title, *Hayāt al-Ḥayawān* by al-Kamāl al-Dīn ad-Damīrī (d. 808/1405), a prominent figure in the religious and cultural life of the Mamluk period, is a work of the muhādarāt genre that contains various contents similar to al-Jāḥiz's *Kitāb al-Ḥayawān* (d. 255/869). Damīrī provides information on the philology, literature, hadīth, fiqh, proverbs, hawās, and dream interpretations of each of the animals in alphabetical order. The zoological, medical, and pharmaceutical knowledge on living creatures (human and non-human animal) is mainly given under the hawās subheading of the articles. In this section, Damīrī makes references to many physicians. The names of Abū Bakr al-Rāzī (d. 313/925), Zuhr ibn ʿAbd al-Malik Ibn Muhammad (d. 525/1131), and ʿUbayd Allāh ibn Jibrāʾīl Bakhtīshūʿ (d. after 450/1058) stand out among these references. This paper will analyze these medical references and try to understand Damīrī's relationship with these sources.

Keywords: Zoology-Zoography, Medicine, Pharmacy, *Hayāt al-hayawān*, Kamāl al-Dīn ad-Damīrī

Giriş

Kemâleddin ed-Demîrî 14. yy. Memlük Kahire'sinde yaşamış, çoğunlukla İslami ilimlerle iştigal etmiş bir âlimdir. Demîrî adını 1341 yılında doğmuş olduğu Demîre adlı köyden alır. Temel eğitimlerini Kahire'de Cemâleddin el-İsnevî, Burhâneddin el-Kırâtî, İzzeddin Muhammed b. Ahmed en-Nüveyrî, Sirâceddin İbnü'l-Mülakkın ve Sirâceddin Ömer b. Reslân el-Bulkînî gibi tanınmış birçok âlimden İslami ilimler alanında dersler alarak tamamladı. Tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulünde, dil ve edebiyat ilimlerinde uzmanlaşıp *en-Necmü'l-vehhâc*, *Rumûzü'l-künûz* gibi önemli eserler verse de literatürde en ön plana çıkan eseri tartışmasız *Hayâtü'l-hayevân*'dır.

Hayâtü'l-hayevân adlı eseri adından da anlaşılacağı üzere canlıların konu edinildiği bir eserdir. Demîrî eserinin girişinde bu eseri telif etmesindeki amacın yaşadığı dönemde şahit olduğu ve rahatsızlık duyduğu bir sorun olarak canlılara dair ilim meclislerinde belli başlı hocalar tarafından dahi aktarılan yanlış ve dağınık bilgiler olduğunu söyler. Bu sebeple eserini alfabetik olarak tanzim etmiş belli başlı alt başlıklar oluşturarak sistematik bir içerik oluşturmaya çalışmıştır. Bununla beraber canlıları konu edinme tarzı kendine münhasır bir vaziyette yapılmaktadır. *Hayâtü'l-hayevân* Aristotelesçi manada felsefi-bilimsel ya da salt veterinerlik gibi pratik kaygılarla canlıları incelemez. Bu eser daha çok Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân*'ına benzer biçimde muhâdarât[1] türünde kaleme alınmıştır. Eserin kısaltılmış farklı büyüklükteki formları vardır.[2] Bu inceleme bağlamında *kübrâ* (*Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*) formu esas alınmıştır.

Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ içerisinde farklı canlıları konu edinen 1069 adet madde bulunmaktadır. Bu maddelerin her biri bir canlıyı, hayvanı ele almakta ve alfabetik sıraya göre sıralanmaktadır.

Her madde için geçerli olmamakla beraber madde içlerinde:

- Filolojik açıklama
- Aristo ve Câhiz'in eserlerinden faydalanılarak ilgili canlıya ait bilgiler
- Hadis literatüründe o hayvanla ilgili malumat
- Fıkhi boyut (*el-hüküm*)

1 Muhâdara kelimesinin çoğulu olan muhâdarât, terim olarak başkasına ait sözlerden muhataba veya okuyucuya uygun alıntılar hâlinde aktarımlar yapan ve benzer sözleri toplayan edebî eser türünü ifade etmek için kullanılır. Geniş manada bu türe mensup edebî ürünler mevzulara göre tasnif edilmiş manzum-mensur parçalar, çeşitli nakil ve rivayetleri içine alan edep kitaplarıdır. Râgıb el-İsfahânî'nin *Muhâdarâtü'l-üdebâ*'sı gibi doğrudan bu ifadeyi başlığında taşıyan ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *ʿUyûnü'l-ahbâr*'ı gibi taşımayan belli başlı örnekleri vardır. Taşköprizâde (ö. 968/1561) *Hayâtü'l-hayevân*'ı muhâdarât türündeki çalışmalar arasında tanıtır.

2 Cevat İzgi, "Demîrî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Aralık 2023).

- Atasözleri, meseller (*emsâl*)
- Tıbbi-eczai özellikler (*havâs*)
- Rüya tabirleri (*et-tâ'bîr*)[3]

Alt başlıklarının bulunduğu sistematik bir düzenleme vardır. Dolayısıyla karşımızda çok zengin, çeşitli hatta karmaşık bir içerik durmaktadır.

Bu zengin içerikli eser tarihsel olarak da sürekli ilgi görmüştür. Demîrî'nin vefatının ardından çok geçmeden ilk olarak Farsçaya, ardından Türkçeye ve devamında birçok dile daha çevrilmiştir. İlaveten çok sayıda muhtasarı da mevcuttur.

Eser hem zoolojik-zoografik teması hem de barındırdığı diğer edebî-kültürel unsurlar üzerinden 19. yüzyıldan itibaren çoğu doğu bilimcinin de gündemine girmiştir. Üzerine ilk detaylı çalışma 1889 yılında Macar şarkiyatçı Sándor Kégl (ö. 1920) tarafından yapılmıştır. İngilizce tercümesi 1906 yılında A.S.G. Jayakar (ö. 1911) tarafından yapılmakla kalmamış bu çevirinin başına yine Jayakar tarafından önemli ve dakik tespitler içeren bir giriş yazısı da eklenmiştir. Joseph De Somogyi (ö. 1976) kariyerinin büyük bir kısmını doğrudan Demîrî ve *Hayâtü'l-hayevân* üzerine tahsis etmiş, bu alanda hiç azımsanmayacak bir literatür meydana getirmiştir. Eser yazma eser literatüründe bu kadar yaygın ve önemli olmasına rağmen Somogyi'nin ardından *Hayâtü'l-hayevân* üzerine eserin hak ettiği ölçüde çalışmalar henüz yapılmamıştır.

Ulusal çapta da *Hayâtü'l-hayevân*'ı konu edinen yayınlar mevcuttur. Bunda eserin Türkçe tercümelerinin payı büyüktür. Eserin Türkçe tercümesinin transkripsiyonu üzerine tez ve kitap çalışmaları olduğu gibi İslami ilimler cihetinden çalışmalar da mevcuttur. Ayrıca eseri tıbbi açıdan inceleyen çalışmalar da vardır. Bu çalışmalardan birisi yine 1957 yılında "Medicine in ad-Damiri's-Ḥayāt al-ḥayawān" başlıklı makalesi ile Somogyi'ye aittir. Somogyi bu makalede *Hayâtü'l-hayevân*'ın tüm havâs başlıkları özelinde eczai olarak kullanılan hayvan uzuvlarını, bu uzuvların hangi hayvanlardan nasıl elde edildiğini ve yine bu uzuvların hangi amaçla nasıl kullanıldığını alfabetik sıra ile inceler.[4] İbrahim-Özlem Ünalan tarafından 2022 yılında yayımlanan "Kemâleddîn Demîrî'nin Hayâtu'l-Hayevâni'l-Kübrâ Adlı Eserinde Geçen Halk Hekimliği Unsurlarının Geleneksel Tedavi Yöntemleri Açısından İncelenmesi" adlı makalede ise eserin taranması sonucu tespit edilen hastalık isimleri için önerilen tedaviler üzerinden eserdeki folklorik hekimlik ile ilgili içeriği ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.[5]

3 Cevat İzgi, "Hayâtü'l-Hayevân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Aralık 2023).

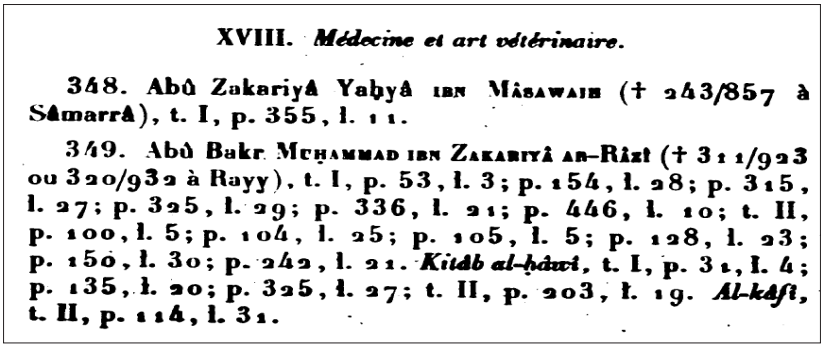
4 Joseph de Somogyi, "Medicine in ad-Damiri's-Ḥayāt al-ḥayawān", *Journal of Semitic Studies* 2/1 (1957), 62-91.

5 İbrahim Ünalan-Özlem Ünalan, "Kemâleddîn Demîrî'nin Hayâtu'l-Hayevâni'l-Kübrâ Adlı Eserinde Geçen Halk Hekimliği Unsurlarının Geleneksel Tedavi Yöntemleri Açısından İncelenmesi", *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 12/3 (Eylül 2022), 493-506.

Somogyi'nin çalışmalarından birisi de *Hayâtü'l-hayevân*'ın kaynakları üzerine oluşturmuş olduğu indekstir. 1928 yılında *Journal Asiatique* dergisinde "Index des sources de la Ḥayāt al-Ḥayawān de ad-Damīrī" başlığı ile yayımlanan çalışma oldukça kapsamlı olup 123 sayfadan oluşmaktadır. Girişte *Hayâtü'l-hayevân*'ın tam bir zooloji eseri olmasa da muazzam bir bilgi kaynağı olduğu vurgulanır.

Bu indekse göre eserini hazırlarken Demîrî 560 kitapla 199 divandan istifade etmiştir ve müellifin faydalandığı kaynakların sayısı 895'i bulmaktadır. Somogyi bu kaynakları yirmi üç bölüme ayırmıştır. Bunlar:

1. Filoloji
2. Tarih
3. Hadis
4. Fıkıh
5. Tefsir
6. Dogmatik İnançlar
7. Mistik
8. Felsefe
9. Ansiklopediler
10. Siyaset
11. Coğrafya
12. Astroloji
13. Matematik
14. Zooloji
15. Doğa Bilimleri
16. Gizli Bilimler
17. Rüya Tabirleri
18. Tıp ve Veterinerlik
19. Nesir Yazarları
20. Şairler
21. Kimliği Belirsiz Yazarlar
22. Yunan Yazarlar ve Çevirmenler
23. Yazar Adı Belirtilmeyen veya Yazarı Tespit Edilemeyen Eserler



XVIII. *Médecine et art vétérinaire.*

348. Abû Zakariyâ Yaḥyâ ibn Mâsawaih († 243/857 à Sâmarrâ), t. I, p. 355, l. 11.

349. Abû Bakr Muḥammad ibn Zakariyâ ar-Râzî († 311/923 ou 320/932 à Rayy), t. I, p. 53, l. 3; p. 154, l. 28; p. 315, l. 27; p. 325, l. 29; p. 336, l. 21; p. 446, l. 10; t. II, p. 100, l. 5; p. 104, l. 25; p. 105, l. 5; p. 128, l. 23; p. 150, l. 30; p. 242, l. 21. *Kitâb al-ḥâwî*, t. I, p. 31, l. 4; p. 135, l. 20; p. 325, l. 27; t. II, p. 203, l. 19. *Al-kâfî*, t. II, p. 114, l. 31.

Kaynakların on sekizinci bölümü tıp ve veterinerlik (*Médecine et art vétérinaire*) üzerinedir.[6] Yukarıdaki görselde de görüldüğü üzere, indekste ilgili bölüm altında adı geçen kaynakların zikredildiği yerler, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*'nın (2. baskı, Kahire, 1284/1867) hangi cildinde, hangi sayfada ve sayfanın hangi satırında geçtiği belirtilir.

Bu metin bağlamında bu bölümdeki tabipler ile ilgili kaynaklar incelenecektir.

İlgili bölüme (18. Bölüm) göre Demîrî, insan ve hayvan tababeti (tıp-veterinerlik) üzerine seksene yakın referans verir.[7] Bu referanslara kaynak olarak verilen isimlere ve kaç farklı yerde refere edildiklerine bakıldığında aşağıdaki tablo ortaya çıkmaktadır:

	Kaynak İsim	**Refere edildiği yer sayısı**
1	Ebû Zekeriyyâ Yuhannâ (Yahyâ) b. Mâseveyh (ö. 243/857)	(1)
2	Îsâ b. Ali	(1)
3	Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 313/925)	(17)
4	Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed b. Ebi'l-Eşʿas (ö. 361/971 [?])	(2)
5	Ali b. Abbas El-Mecûsî (ö. 384/994 [?])	(1)
6	Ubeydullah b. Cibrâîl el-Buhtîşûʿ (ö. 450/1058'den sonra)	(8)
7	Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Alâ b. Zühr (ö. 557/1162)	(18)
9	İbnü'l-Baytâr (ö. 646/1248)	(4)

Tabloya göz attığımızda kolaylıkla iki ismin, Râzî ve İbn Zühr'ün ön plana çıktığını görebiliriz. Bu referansların hangi alt başlık altında ve hangi bağlam içerisinde ele alındığını görmemiz gerekmektedir. Alıntıları daha yakından incelediğimizde bu tabipler ve eserleri ile kurulan ilişki kendini açık edecektir.

6 Joseph de Somogyi, "Index des sources de la Ḥayāt al-Ḥayawān de ad-Damīrī", *Journal Asiatique* 213 (1928), 5-128.

7 İfadenin takribî olarak verilmesinin sebebi bazı referansların kendi içerisinde tekrar barındırmasındandır.

Tabiplerden Bahsedilen Yerler

el-Hayye (الحية)[8], maddesinde *havâs* başlığı altında hem Yuhannâ b. Mâseveyh'den hem de Îsâ b. Ali'den şu şekilde bahsedilir:

> **Îsâ b. Ali** der ki yılanın dişi (büyük dişleri) yılan diri iken çekilip hummaya tutulmuş kişinin üzerine asılırsa, o kişinin rahatsızlığı geçer ve diş ağrısı çeken bir kimsenin üzerine asılırsa ona faydası olur ve diş ağrısı gider. Eti duyu organlarını korur ve etinden yapılan çorba (sos) görme duyusunu güçlendirir. Yılanların vücutlarının bir bölümünden alınan et, vücudu ısıtır, kurutur, temizler ve hastalıkları giderir. Derisi elbiselerin arasına konulursa elbiselerde güve-kurt oluşmaz; yakılır ve kaliteli bir zeytinyağıyla yoğrulur, ağrıyan diş çürüğü bu karışımla kaplanırsa şifa verir; başıyla birlikte iyice dövülür ve saç dökülmesinden etkilenen bölgelere sürülürse saçların yeniden uzamasını sağlar. **Yahyâ b. Mâseveyh** şöyle der: Kızartılmış yılan yavrusu alınır ve onunla kapari kökünün kabuğu, loğusa otu[9] ve anakardiyum[10] eşit miktarda karıştırılırsa ve sonra hem dış hem de iç kısımda bulunan basurlardan muzdarip bir kişi (karışımla) tütsülenirse bunlar yok olur. Başka bir otoriteye göre, yılan kabuğu ile kırmızımsı renkteki reçine karıştırılarak hem dış hem de iç basurlar tütsülenirse iyileşir...[11]

Görüldüğü üzere, *havâs* alt başlığına uygun bir biçimde yılanın dişi veya kavrulmuş yılanın kendisi farklı basit ve bileşik ilaçlar için kullanılmaktadır. Yahyâ b. Mâseveyh ismiyle kimin kastedildiği anlaşılmakla beraber Îsâ b. Ali'den bahsedilirken kaynak ismi zikredilmemesi ikinci literatürde karışıklığa neden olmuştur. Zira Somogyi indeksinde Îsâ b. Ali'nin ölüm tarihi olarak 961'i verir. Fakat tam künyesi Ebü'l-Hasen Ali b. Îsâ b. Dâvûd b. el-Cerrâh olan ismin tıpla ilgili bilinen bir eseri yoktur. Tarifi verilen tedavinin konusunun göz olmasından dolayı bahsedilmek istenen kişi büyük ihtimalle Ali b. Îsâ el-Kehhâl'dir (ö. 430/1038-1039).

Üçüncü olarak, adı en çok anılan isim Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'dir. Râzî'nin adı; insan (الإنسان), pire (البرغوث), evcil eşek (الحمار الأهلي), *hûtü'l-hayz* (حوت الحيض) olarak isimlendirilen vatoz balığı, *zürâh* (الذراح) olarak isimlendirilen kantarit ya da ispanyol sineği, sırtlan (الضبع), kurbağa (الضفدع), ceylan (الظبى), aygır (الفحل) ve *el-esâri'* (الأساريع) adındaki bir tür tırtıl maddesi altında geçmektedir.

İnsan maddesinde, *havâs* alt başlığında yine bir alt başlık olarak *kâ'ide* (قاعدة) altında şu ifadeleri aktarır:

8 Yılan için kullanılan genel bir isimdir.

9 Aristolochia pontica.

10 Kaju benzeri bir bitki.

11 Kemâleddin ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Kahire: Bulak, 1867), 187.

> Hekimler; bir kadının kısır olup olmadığını öğrenmek istiyorsanız pamuğa sarılı bir baş sarımsağı rahim ağzından sokmasını ve yedi saat bu hâlde tutmasını söyler; bu süre sonunda ağzından sarımsak kokusu gelirse ilaçla tedavi edilebilir. Çünkü Allah'ın izniyle hamile kalabilir; ama koku yoksa onu tedavi etmeye de gerek yoktur. Râzî, bunun denenmiş bir yöntem olduğunu belirtir.[12]

Burada bahsi geçen mesele Antik tıp metinlerinde, Hipokrat'ta var olan bir hususdur. Bu meselede kadınların vücutlarının içinden geçen ve iki ağzı olan bir tür tüpün (yolun) olduğu varsayılır. Bunlar başımızdaki ağız ve rahim ağzıdır. Bu bahsi geçen yolu tıkalı olmayan sağlıklı bir kadında koku, rahim ağzından üst kısma kadar yayılabilir. Görüldüğü üzere Râzî'nin doğrudan jinekoloji ile ilgili bu bilgiyi teyit ettiği aktarılır.[13]

Pire maddesinde *havâs* alt başlığında önce Huneyn b. İshak'tan devamında Râzî'den bahsedilir:

> **Huneyn b. İshak**, pireleri uzaklaştırmak için biraz kükürt ve ışkın alıp evi bunlarla tütsülemek gerektiğini söyler. Bu işlem sonunda pirelerin yok olacağını, öleceğini ifade eder. Eğer bunlar olmazsa evde bir çukur kazıp içine *difta*[14] bitkisinin yapraklarını koyarsanız hepsi oraya gelir, çukurun içine düşer ve ölür. **Râzî**, kışniş tohumlarının kaynatılarak bir eve serpilmesinin evdeki pireleri öldüreceğini; başkaları da suya ıslatılıp (bu su) bir eve serpilirse evdeki pirelerin öleceğini ve evin eski keten lifleri ve portakal kabuğuyla tütsülenmesi hâlinde pirelerin bir daha eve dönmeyeceğini söyler.

Görüldüğü üzere tabipler sadece insan hastalıklarını tedavi amaçlı değil, sağlığın korunması üzerine de bilgi ve tavsiyelerde bulunur. Zira kadim tıbbın en önemli bileşenlerinden birisi hastalık gelmeden sağlık hâlinin devam ettirilmesini amaçlar.

Hûtü'l-hayz (حوت الحيض) olarak isimlendirilen vatoz balığı maddesinin *havâs* alt başlığında;

> **Râzî** ve diğer tabipler, sara hastasının bu balığın safrasının küçük bir parçasını burundan çekerek kullanırsa Allah'ın izniyle hastalığından kurtulacağını belirtir; bu tecrübi olarak denenmiş bir çözümdür. Karaciğeri kurutulup ince toz hâline getirildikten sonra akan kanın üzerine serpilirse kanı durdurur ya da bir yaranın üzerine serpilirse o büyük bir yara olsa bile iyileşir; bu da denenmiş bir ilaçtır...[15]

12 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 36.

13 Monica Helen Green, *The Trotula: An English Translation of the Medieval Compendium of Women's Medicine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 31.

14 Zakkum veya ormangülü.

15 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 178.

"Râzî ve diğer tabipler" ifadesinden Râzî'nin merkeze alındığı görülmektedir. Bu bilgi en çok referansta bulunulan tabip olmasıyla ilişkili olarak düşünülebilir. Antik dönemde kutsal hastalık olarak bilinen epilepsi (sara) hastalığı için eczai bir çözüm önerisi getirilmesi de dikkate değerdir.

Evcil eşek (الحمار الأهلي) maddesinde *havâs* alt başlığında Râzî'den, *el-Hâvî*'nin sahibi (*sâhibü'l-Hâvî*) olarak bahsedilir. *Zürâh* (الذراح) olarak isimlendirilen kantarit ya da İspanyol sineği maddesinin *havâs* alt başlığında Râzî'den tıbbi-eczai aktarımlar yapılır:

> Kantaritler kaşıntıya ve derinin döküldüğü (soyulduğu) hastalığa faydalıdır. Kanser gibi tümörler (şişlikler) ve saçkıran için uygun ilaçlarla karıştırılabilir. Râzî, bunların göz damlası olarak kullanılmasının gözdeki (yaralanmadan kaynaklanan) kanın dışarı akmasında faydalı olduğunu belirtir. İnce toz hâlinde sürülürse bitleri öldürür. Zeytinyağında kaynatılırsa, bu yağ saç dökülmesi hastalığını iyileştirme özelliğine sahip olacaktır.[16]

Sırtlan (الضبع) maddesinin *havâs* alt başlığında bu hayvana ait farklı okült ve eczai özellikler aktarıldıktan sonra bütün bu bilgileri Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin kitaplarında bahsettiği belirtilir. Kurbağa (الضفدع) maddesinin *havâs* alt başlığında Râzî'nin söylediği iddia edilen gut hastalığından muzdarip olan bir kimsenin üzerine bir kurbağa ayağı asıldığı takdirde ağrısının hafifleyeceği ifade edilir. İlerleyen satırlarda yine Râzî'nin söylediği iddia edilen kurbağaların sesinin ortadan kaldırılması için yapılması gereken bir öneri aktarılır. Ceylan (الظبى) maddesinin *havâs* alt başlığında Râzî'den ceylan etinin özellikleri ve tesir ettiği hastalıklara dair bilgiler verilir:

> Râzî, ceylan etinin sıcak ve kuru olduğunu, tüm av hayvanları arasında en iyi et türü olduğunu belirtir; en iyi et genç bir geyik yavrusunun etidir. Kolik, felç ve aşırı gevşek olan vücutlar için faydalıdır, ancak bu et uzuvları da kurutabilir. Bu olası olumsuz etki yağlı şeylerin (onunla beraber) kullanılmasıyla önlenebilir. Sıcak kan ürettirdiği için kışın yenmesi en iyisidir.[17]

Aygır (الفحل) maddesinde konuyla doğrudan ilgisi bulunmasa da sütlere dair bazı bilgiler aktarılır. Bu bağlamda Râzî'nin de "sütün doğası gereği sıcak olduğu" dediği belirtildikten sonra mizaçlara göre etkilerinden bahsedilir. *el-Esâri'* (الأساريع) adındaki bir tür tırtıldan bahsedilen maddenin *havâs* alt başlığında Râzî'den eczai bir bilgi paylaşılır:

Râzî *el-Hâvî*'de eğer bu böcekler yıkanır, kurutulur, toz hâline getirilir, susam yağıyla karıştırılıp, kasıklara sürülürse o kişi şişmanlayacaktır, der.[18]

16 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 233.

17 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 75.

18 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 25.

Denizkızlarından (بنات الماء) bahsederken İbnü'l-Eşʿas'tan aktarım yapılır:

> İbnü'l-Eşʿas, bunların Yunan denizinde bulunan, görünüş olarak kadınlara benzeyen ve ince uzun saçları olan bir balık türü olduğunu söyler; renkleri alacaya meyillidir, büyük üreme organları ve göğüsleri vardır. Zor anlaşılır bir konuşmaları vardır. Ayrıca güler ve kıkırdarlar…[19]

İbnü'l-Eşʿas'ın hem tıpla ilgili hem de canlılar ilmi ile ilgili kitapları vardır. Aktarım yapılan metin parçasından da anlaşılacağı üzere bu bilgi tıpla ilgili eserlerinden değil İbnü'l-Eşʿas'ın *Kitâbü'l-hayevân*'ından aktarılmıştır. Ayrıca bu aktarımın *havâs* alt başlığında değil o canlıya dair genel bilgilerin aktarıldığı kısımda yapıldığı da not edilmelidir.

Haşerat (الحشرات) maddesinde yukarıda bahsedildiği gibi yine o canlıya dair genel bilgilerin aktarıldığı kısımda İbnü'l-Eşʿas'tan referansla şu bilgiler verilir:

> Ebü'l-Eşʿas bütün bu hayvanları karasal olarak adlandırır, çünkü asla toprağı terk edip havaya veya suya girmezler. Bu türden bir hayvan barınmak için deliğine sığınır, karnı üzerinde sürünür ve ne su içmeye ne de serin hava solumaya ihtiyaç duyar…[20]

Burada yine tıbbi bir bilgiden çok zoolojik bir içerik dile getirilmiştir. *el-Cerrâre* (الجرارة) adında bir akrep türünden bahsedilirken şöyle söylenmektedir:

> Bu akrepler küçük, sarı renkli ve yaklaşık asafoetida[21] bitkisinin yaprağı büyüklüğündedir; Hûzistan'da çoğunlukla şeker için toprakta bulunurlar; *Kâmilü's-sınâʿa*'da böyle aktarılır.[22]

Burada da tabip adı açıkça zikredilmese de eseri üzerinden bilgiler Ali b. Abbas el-Mecûsî'den alıntılanmaktadır. Bu bilgiler canlıya dair genel bilgilerin aktarıldığı kısımda geçmektedir. Bir tür kum kertenkelesi olan *iskangûr* (الإسقنقور) maddesinde hem İbn Bahtîşûʿ hem İbn Zühr'den bahseder:

> İbn Bahtîşûʿ onun kara timsahı olduğunu ve etinin aşırı değilse de sıcak olduğunu söyler; tuzlanıp miskal ağırlığınca (su ile) içilirse afrodizyak etki gösterir. İbn Zühr, bu hayvanın Mısır'da bulunan kertenkele gekoya benzeyen ve yaklaşık aynı büyüklükte bir sürüngen olduğunu söyler...[23]

Görüldüğü üzere bura da yine tıbbi bir bilgiden çok zoolojik bir içerik dile getirilmiştir. Bir çeşit engerek türü olan *el-hâriye*den (الحارية) bahsederken yine her iki isim anılmakla beraber daha çok tıbbi-eczai tavsiyeleri dile getirilir:

19 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 108.

20 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 108.

21 Halk arasındaki yaygın adıyla şeytan tersi.

22 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 129.

23 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 25.

> Kazvînî, İbn Zühr ve İbn Bahtîşûʿ, kalbi, hummaya tutulan hastaya asılırsa onu iyileştireceğini belirtir. Yağı bütün böceklerin ve sürüngenlerin sokmalarına karşı (sokulan yere) sürülürse çok faydalıdır ve vücudun herhangi bir yerinden kıl koparılıp o kısım kendi yağı ile boyanırsa tüylerin tekrar çıkmasını engeller.[24]

İnsan maddesinde İbn Bahtîşûʿ iki farklı yerde anılmaktadır. İlkinde:

> Adı Mesih'in kulu anlamına gelen İbn Bahtîşûʿ, *Kitâbü'l-hayevân*'ına insanla başlar ve onun mizaçta en ılımlı, fiillerde en mükemmel, duyularında en hassas ve muhakemede en keskin olduğunu söyler. Tüm hayvanlardan; o, yaratılışın geri kalanı için güçlü ve kudretli bir kral gibidir...

şeklinde zooloji üzerinden, ikinci yerde *havâs* alt başlığında:

> İbn Bahtîşûʿ, kendisinin deneyimleriyle de doğru olduğunu bulduğu özellikler arasında, Galen'in söylediklerinden bahsedilebileceğini, yani insan saçının alınıp yakıldıktan sonra gül suyuyla karıştırılıp doğum sırasında bir kadın tarafından kendi başına sürülürse, o kadının doğumunu kolaylaştıracağını belirtir...[25]

şeklinde tıbbi-eczai bilgileri aktarılır. Katır (البغل) maddesinde *havâs* alt başlığında:

> İbn Bahtîşûʿ, bir kadının katırın terine batırılmış pamuğu peser[26] olarak kullanırsa asla hamile kalamayacağını belirtir.[27]

Katır maddesinin *havâs* alt başlığında İbn Zühr'ün Sokrates'ten yaptığı bir alıntı aktarılır:

> İbn Zühr Sokrates'ten şöyle bir rivayet nakletmiştir: "Âşık olan kimse aşk hastalığından kurtulmak isterse âşık olduğu kişi erkek ise erkek katırın, dişi ise dişi katırın yattığı yerde yuvarlansın. Başında soğuk algınlığı olan biri katırın tezeğini koklar, üzerine tükürür ve sonra yola atarsa üzerine basan ya da ayağını koyan kişi soğuk algınlığından kurtulur."[28]

Bilindiği üzere Sokrates bir hekim değildir. Sokrates'e isnad edilen bu söz onun olduğu düşünülen ama ona ait olmayan kaynaklardan alıntılanmıştır. Fakat daha ilginci bu yarı büyüvari ifadelerin bir tabip olan İbn Zühr üzerinden nakledilmesidir. İnsan maddesinin uzun *havâs* alt başlığında;

> İbn Zühr şöyle der: "Bir kadının ilk doğan erkek çocuğunun dişi, altın veya gümüş bir yüzükte taşın altına yerleştirilirse yüzüğün taşı nerede sabitlenirse sabitlensin, erkeklerden kim o yüzüğü takarsa kolik hastalığına yakalanmaz."[29]

24 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 30.

25 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 31.

26 Peser (İng. *pessary*) Antik Yunancadaki oyun için kullanılan yuvarlak taş anlamındaki *pessós* kelimesinden gelir. Hipokratçı metinlerde de geçmektedir. Peser, yapısal ve farmasötik amaçlarla kadın cinsel organı içine yerleştirilen protez bir cihazdır.

27 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 184.

28 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 183.

29 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 52.

4-7./10-13. yüzyıllarda Endülüs'te yaşamış olan Benî Zühr ailesinden birçok hekim yetişmiştir. Dolayısıyla hem burada hem diğer yerlerde geçen "İbn Zühr" ifadesinden ailenin hangi ferdini kastettiği ve bununla irtibatlı olarak hangi eser üzerinden aktarım yapıldığı anlaşılmamaktadır. Turaç kuşuna benzer bir kuş türü olan *et-tedrec* (التدرج) maddesinde:

> İbn Zühr, onun güzel bir kuş olduğunu, Horasan diyarında ve Fars bölgelerinde bulunduğunu söyler.[30]

Çaylak kuşu (الحدأة) maddesinde de hem İbn Zühr hem *el-Filâhatü'n-Nebâtiyye*'nin yazarı İbn Vahşiyye'ye referansla bu kuşla kartalların birbirine dönüştüğü aktarılır:

> Çaylak kuşu (bir seferde) iki yumurta yumurtlar; ama bazen üç yumurta bırakır ve bunlardan üç yavru kuş çıkar. (Yumurtalarını) yirmi gün boyunca kuluçkaya yatırır. Kovalamaz ama sadece avını kapar. Doğal özelliklerinden biri de uçma eylemi sırasında duraklamasıdır ki bu özellik kartal türünden başka hiçbir kuşta yoktur. İbn Vahşiyye ve İbn Zühr, kartal ve kuşun birbirine dönüştüğünü, kartalın kuşa, kuşun da kartala dönüştüğünü, ancak bir rivayette kartal yerine karganın kullanıldığını belirtirler.[31]

Görüldüğü üzere İbn Vahşiyye ve İbn Zühr'e referansla aktarılan ifadelerde, bu isimlerin hangi metinlerinde ya da bu malumatın nereden alındığına dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca kartaldan bahsederken İbn Zühr zikredilerek aynı bilgi tekrarlanır. *er-Rubiyan* ve *ez-zunbur* maddelerinde İbn Zühr'den Abdülmelik b. Zühr olarak bahsedilir. Şahin maddesinde İbn Zühr'e referansla, şahinin safra kesesi olmadığı ve bir adam onu yakalarsa hayvanın korkudan öldüğü belirtilir. Tavus kuşu maddesinde İbn Zühr'e referansla, bu kuşun zehirli bir yiyecek gördüğünde veya kokusunu aldığında sevindiği, iki kanadını açtığı, dans ettiği ve mutlu olma belirtileri gösterdiği aktarılır.

Bir çeşit ateşböceği olan *hübahib* maddesinde İbnü'l Baytâr'ın ona *el-kutrub* dediği belirtilir. Pelikan maddesinde İbnü'l Baytâr'dan bu kuşun Mısır'da çokça bulunduğu ve farklı isimlerle anıldığı bilgisi aktarılır. Bıldırcın maddesinde yine İbnü'l Baytâr ve Kazvînî'nin bu kuşun *es-sumuna* denen kuşla aynı olduğunu belirttikleri söylenir. Sansar maddesinde İbnü'l Baytâr'a referansla en iyi kürkün bu hayvandan olduğu ifade edilir.

Sonuç

Somogyi'nin oluşturmuş olduğu *Hayâtü'l-hayevân* indeksindeki yirmi üç bölümden on sekizincisi olan tıp ve veterinerlik (*Médecine et art vétérinaire*) başlığı altında tabiplerden bahsedilen yerlere odaklandığımızda Ebû Bekir er-Râzî'nin baskın bir biçimde ön plana çık-

30 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 229.

31 Demîrî, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, 286.

tığı göze çarpmaktadır. Râzî'nin ve diğer tabiplerin isimlerinin ilgili madde içerisinde ağırlıklı olarak geçtiği yerlerin ise ilgili canlının tıbbi-eczai kullanımlarından bahsedilen *havâs* alt başlığı olduğu görülmektedir. Fakat bu tıbbi-eczai bilgilerin teorik, nedensel bir bağlamdan uzak bir biçimde toplumda genelgeçer bilgileri, rivayetleri içerdiği hissi uyanır. Ayrıca hermetik gelenekten beslenen büyüsel metinlerin de izleri mevcuttur. Zira tabiplerin adı anılmakla beraber *el-Hâvî* ve *Kâmilü's-sınâ'a* haricinde bir tıp eserinin adı zikredilmez. Bu durum elde edilen bilgilerin yazar tarafından (Demîrî) kitabi değil sözel yolla edinildiğini düşündürür. Buhtîşû' gibi aynı zamanda tabip olan kişilerin referansları çoğunlukla zooloji (*Kitâbü'l-hayevân*) eserlerine dönüktür.

Kaynakça / References

Demîrî, Kemâleddin. *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*. nşr. Muhammed es-Sabbâğ. Kahire: Bulak, 1867.

Green, Monica Helen. *The Trotula: An English Translation of the Medieval Compendium of Women's Medicine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

İzgi, Cevat. "Demîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mart 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/demiri

Somogyi, Joseph de. "Index des sources de la Ḥayāt al-Ḥayawān de ad-Damīrī". *Journal Asiatique* 213 (1928), 5-128.

Somogji, de Joseph. "Medicine in ad-Damiri's-Ḥayāt al-ḥayawān". *Journal of Semitic Studies* 2/1 (1957), 62-91. https://doi.org/10.1093/jss/2.1.62

Ünalan, İbrahim - Ünalan, Özlem. "Kemâleddîn Demîrî'nin Hayâtu'l-Hayevâni'l-Kübrâ Adlı Eserinde Geçen Halk Hekimliği Unsurlarının Geleneksel Tedavi Yöntemleri Açısından İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 12/3 (Eylül 2022), 493-506. https://doi.org/10.31020/mutftd.1104471

BÖLÜM 12 / CHAPTER 12

YANSIZ BİYOGRAFİ YAZMANIN İMKÂNI: ZEHEBÎ'NİN ÖNDE GELEN EŞʿARÎ ÂLİMLERE DAİR KALEME ALDIĞI BİYOGRAFİLER VE SÜBKÎ'NİN ELEŞTİRİLERİ

THE POSSIBILITY OF WRITING UNBIASED BIOGRAPHY: AL-DHAHABĪ'S BIOGRAPHIES OF PROMINENT ASHʿARĪ SCHOLARS AND AL-SUBKĪ'S CRITICISMS

Münevver TİYEK[1]

[1]Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
E-posta: myesilyurt@ankara.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.012

Öz

Memlükler Dönemi (648-923/1250-1517) tarih yazıcılığının en dikkat çeken türü hiç şüphesiz biyografidir. Biyografik eserlerin muhtevalarının şekillenmesinde yazarının fikrî arka planı, zihin dünyası, mezhebî aidiyeti, eseri kaleme alma amacı, kaynaklara ulaşımı ve kullanımı gibi pek çok husus etkilidir. Bu nedenle her biyografi pek çok açıdan eleştiriye açık hâle gelmektedir. Örneğin Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), hocası Zehebî'nin (ö. 748/1348) Eşʿarî âlimlerin biyografilerini mezhep taassubuyla yazdığını iddia etmiş; ancak kendisi de *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*'sindeki biyografiler üzerinden Eşʿarîliğin, Sünnîliğin yegâne temsilcisi olduğu fikrini tahkim etmeye çalıştığı eleştirisine maruz kalmıştır. Tarih ve biyografi, Memlükler döneminin en üretken müelliflerinden biri olan Zehebî'nin ismi anıldığında ilk akla gelen disiplinlerdendir. Fakat Zehebî bu alandaki orijinal tercihleri, literatüre yaptığı katkılar ve özenine rağmen özellikle kendi görüş ve mezhebinden olmayan kişilerin biyografilerinde yanlı davrandığı eleştirisinden kurtulamamıştır. Onun bilgiyi seçme ve sunuş biçimine, açıkça söylediklerinden söylemediklerine kadar pek çok konu üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Hatta Zehebî'nin biyografilerinin döneminin temel tartışmalarındaki görüşlerini ortaya koymanın ve kişisel yargılamalarının bir aracı olduğu dahi iddia edilmiştir. Bu çalışma iki ana kısımdan oluşmaktadır. Girişte biyografileri açısından Zehebî'ye yöneltilen eleştirilere kısaca değinildikten sonra birinci kısımda, onun kaleme aldığı önde gelen Eşʿarî âlimlerin biyografilerinde öne çıkan hususlar, Sübkî'nin bu biyografilere yönelttiği eleştirilerle birlikte incelenmiştir. İkinci kısımda ise her ikisinin kaleme aldığı Hanbelî İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) ve Eşʿarî Fahreddin İbn Asâkir'in (ö. 620/1223) biyografileri karşılaştırılmıştır. Bu çalışma temelde tamamen yansız bir biyografi yazılamayacağını savunmakta; bunun biyografilere nasıl yansıdığını Zehebî ve Sübkî örneği üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim çalışmada sunulan örnekler, Zehebî'nin biyografiler üzerinden birtakım mesajlar vermek istediğini; buna karşılık

Sübkî'nin söz konusu biyografilere yönelttiği eleştirilerde de mezhebî aidiyetinin etkilerinin olduğunu ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, Tarih Yazımı, Tabakat, Biyografi, Yansız Biyografi, Zehebî, Sübkî, Eşʿarîlik

Abstract

The most remarkable genre of historiography in the Mamluk Period (648-923/1250-1517) is undoubtedly biography. The author's intellectual background, mindset, legal affiliation, purpose of writing, and access to and use of sources influence the content of his biographical works. For this reason, every biography becomes open to criticism from many aspects. For example, while Taj al-Din al-Subki (d. 771/1370) claimed that his teacher al-Dhahabi (d. 748/1348) had written the biographies of Ashʿari scholars with bias, he was criticized for trying to reinforce through biographies in his Tabaqat al-Shafiʿiyya the idea that Ashʿarism is the sole representative of Sunnism. History and biography are the first disciplines that come to mind when al-Dhahabi is mentioned. However, despite his original choices in this field and his contributions to the literature, al-Dhahabi could not escape the criticism that he was biased in the biographies of people of other views and sects. This paper claims that he utilized biography as a mean of expressing his views and personal judgments on the primary debates of the period. This study consists of two main parts. In the first part, after briefly mentioning the criticisms directed at al-Dhahabi in terms of the biographies he penned, the prominent issues in the biographies of the leading Ashʿari scholars written by him were examined together with the criticisms directed at these biographies by al-Subki. In the second part, the biographies of Hanbali Ibn Qudamah al-Maqdisi (d. 620/1223) and Ashʿari Fakhr al-Din Ibn Asakir (d. 620/1223), written respectively by al-Dhahabi and al-Subki, are compared. This article argues that an utterly impartial biography cannot be written and aims to reveal how this is reflected in biographies through the example of al-Dhahabi and al-Subki. The examples presented in the study show that al-Dhahabi wanted to give some messages through biographies. On the other hand, the study revealed that al-Subki's sectarian affiliation affected his criticisms of the biographies in question.

Keywords: Mamluk Period, Historiography, Tabaqat, Biography, Unbiased Biography, al-Dhahabi, al-Subki, Ashʿarism

Giriş

Biyografi tarihin önemli açıklama usullerinden biri olarak kabul edilmektedir. İslam dünyasında Haçlı ve Moğol saldırıları neticesinde yaşanan büyük tahribatın, varlığı tehdit eden gelişmelerin literatüre en önemli yansımalarından biri de tarih hafızası oluşturmayı amaçlayan tarih kitapları ve biyografik eserler olmuştur. İslam ilimler tarihinde hicri ikinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren kaleme alınmaya başlanan sistematik cerh-taʿdîl kitaplarıyla birlikte, özellikle hadis ilmi literatüründe geniş yer kaplayan biyografik yazımın, Memlükler döneminde zirve yaptığını, en meşhur ve geniş kapsamlı ansiklopedik biyografilerin bu yüzyıllarda kaleme alındığını, hatta bu eserlerin dönemin literatür açısından karakteristiğini belirleyecek yoğunlukta olduğunu söylemek mümkündür.[1] Bu dönemde yüzyıllar boyu tevarüs edilen malzemeyi muhafaza gayreti yanında, belki de daha önemli bir çaba bir tarih hafızası meydana getirmektir. Zehebî gibi objektiflik konusunda dikkatli olmayı önemsediğini yeri geldikçe vurgulayan bir müellifin dahi ulaştığı yazılı ve sözlü bilgiler, belgeler arasından yaptığı seçimler ve bunlara getirdiği açıklamalarla sübjektiflik eleştirisinden kurtulamadığı görülmektedir. Biyografi yazarı, içinde bulunduğu sosyal, tarihsel, kültürel ortamın kendisine sunduğu bakış açısını, kavram ve kelimeleri kullanır. Başka bir deyişle biyografik eserleri müelliflerinin ahd-i zihnîlerinden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Bu sebeple her biyografinin zamanının[2] hatta yazarının tutsağı olduğu tespiti yanlış olmayacaktır.

Zehebî'nin ismi anıldığında akla gelen ilk disiplinlerden biri tarihtir. O *Târîhu'l-İslâm*'ını biyografi ile harmanlayıp yazmış, *Siyer*, *Tezkire*, *Tabakâtu'l-Kurrâ'*, *Muʿcem* gibi biyografik eserleri telif etmiş, bununla birlikte bazı şahıslarla ilgili müstakil biyografiler de kaleme almıştır. Hayatını biyografi ve hadis, daha özelde de ricâl ilmine adayan Zehebî'nin en çok eleştirildiği konu da yine yazdığı biyografilerdeki tutumu, ricâle dair yaptığı birtakım değerlendirmeler, kullandığı dil, hayatını yazdığı şahıs hakkında yaptığı alıntılar ve benzeri hususlar olmuştur. Nitekim çağdaşı kurrâ ve dilci Muhammed b. Ahmed b. Bushân ed-Dımaşkî'nin (ö. 743/1343)[3] Zehebî'nin biyografilerine şiddetle karşı çıkması ve kızgınlıkla onun el yazısı üstüne hakaretler karalayıp yazısını okunamaz hâle getirmesi çok meşhur bir olaydır.[4] Yine çağdaşı âlimlerden İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349)[5] Zehebî'nin kaleme aldığı biyografilerdeki

1 Memlükler dönemi tarih yazıcılığı ve eserler için bk. Fatih Yahya Ayaz, *Memlüklerde Tarih ve Tarihçiler*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020).

2 Abdülhamit Kırmızı, *Otur Baştan Yaz Beni* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 25.

3 Safedî, *Nektu'l-himyân* (Kahire: Dârü'l-Medîne, ts.) 239-241.

4 Sehâvî, *el-İʿlân bi't-tevbîh*, thk. Franz Rosenthal (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 95; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/54-55; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Dân (Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1972), 5/37-38.

5 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 10/373-377; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 4/228-231.

sorunun, onun gözlerinin bozulduğu ve kör olduğu dönemde kendisine bilgi aktaran talebelerinin onu yanlış yönlendirmesi ve bu sebeple bazı biyografilerde ön yargılı olup meşhur şahsiyetlerin itibarlarını zedelemesi olduğunu ifade etmiştir.[6] Zehebî'nin kitaplarına en sert eleştirilerden biri de Mizzî'nin (ö. 742/1341) de hocalarından olan Ebû Amr b. el-Murâbıt'tan (ö. 752/1352)[7] gelmiştir. O, Zehebî'nin *Târîh*'inin dörtte birinin gıybetten ibaret olduğu kanaatindedir. Ayrıca ona göre Zehebî'nin bu yaptığı caiz değildir çünkü cerh hicri ilk üç asır için anlamlı olmakla birlikte bundan sonrası için bir faydası yoktur.[8] Zehebî'nin talebelerinden Alâî de (ö. 761/1359) hocasının ilmî birikimi ve ahlakından şüphe etmediğini belirtmiş; ancak onun kendi görüşünden olanların biyografilerini daha uzun tutup olumlu özelliklerini sıralarken, karşı görüşte olanların biyografilerinde ise tam tersi bir tutum sergilediğini ifade etmiştir. Dahası Alâî'ye göre Zehebî *isbât* ehlindendir ve bu sebeple *tenzîh* görüşünde olanların biyografilerinde fark edilir şekilde bir tasarrufta bulunmuş; özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) biyografilerinde hissedilir derecede taraflı davranmıştır.[9] *Mir'âtu'l-cenân* isimli eserin müellifi Yâfiî de (ö. 768/1367)[10] Zehebî'nin Eşʿarî ve sûfîlerle ilgili yaklaşımından dolayı biyografilerinde onlarla ilgili kullandığı dilin problemli olduğunu iddia etmiş, Zehebî'nin bu tutumunu bazen kıskançlıkla açıklamaya çalışmıştır.[11]

Zehebî'nin biyografilerinde yansız davranmadığına pek çok kitabında değinen talebesi Sübkî'nin (ö. 771/1370) bu konuda kullandığı dil hayli serttir.[12] Sübkî, Zehebî'nin biyografilerine yansıyan taassubuna örnek olarak onun İbn Kudâme el-Hanbelî'nin (ö. 620/1223) ve Fahreddin İbn Asâkir'in (ö. 620/1223) biyografilerini göstermiştir. Ona göre Zehebî, İbn Kudâme'nin biyografisine uzunca yer verirken İbn Asâkir'in biyografisini oldukça kısa

6 İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/337.

7 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 4/45.

8 Sehâvî ve İzzeddin el-Kinânî de İbnü'l-Murâbıt'ın bu iddialarını mesnetsiz ve aşırı ön yargılı olarak değerlendirmiştir. Onlara göre Zehebî, ravilerin durumlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla kitaplarında yer alan bu türden bilgiler gıybet kapsamına girmemektedir. Hem İbnü'l-Murâbıt [bu söyledikleriyle] Zehebî'de eleştirdiği şeyi yapmaktadır. Sehâvî, *el-İʿlân*, 95, 98-99.

9 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 2/13; Sübkî, "Kâide fi'l-cerh ve't-taʿdîl", *Erbaʿu resâil fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebu'l-Matbûʿati'l-İslâmiyye) 46; es-Sehâvî, *el-İʿlân*, 125-126.

10 Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Yâfiî, Kâdiriyye tarikatının Yâfiiyye kolunun kurucusudur. Bununla birlikte sıkı bir Eşʿarî mezhebi müntesibi ve İbn Teymiyye karşıtıdır. Sübkî, *Tabâkâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 4/103; İbn Râfiʿ, *el-Vefeyât*, thk. Sâlih Mehdî Abbâs - Beşşâr Avvâd Maʿruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 2/313-315. Ayrıca bk. Derya Taş, "Yâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 40/175-177. Dolayısıyla onun Zehebî ile ilgili görüşleri de ihtiyatla karşılanmalıdır.

11 Yâfiî, *Mir'âtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî maʿrifeti ma yuʿteberu min havâdîsi'z-zamân* (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 150, 153,190-191.

12 Sübkî genel olarak Zehebî'nin ilimdeki yerini takdir etmekte, övgü dolu ifadeler kullanmaktadır. Hatta aralarında güzel, samimi bir iletişim olduğu da anlaşılmaktadır. Bu sebeple babası, Mizzî ile daha çok ders yapmasını istese de o, Zehebî'nin güler yüzlülüğü ve kendisine karşı sıcak tavrı nedeniyle ona günde birkaç kere gittiğini anlatmıştır. bk. Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 10/397-399.

tutmuştur. Onun bu tavrından dolayı ne kendi mezhebinden olanlara dair övgülerine ne de Eşʿarîlerle ilgili yergilerine güvenilebilir.[13] Sübkî bu iddiasını yalnızca Eşʿarîlere değil, Şâfiî ve Hanefîlere de teşmil etmekte[14] ve neredeyse Zehebî'nin hiçbir mezhep mensubuna dair biyografisine güvenilmeyeceğini ima etmektedir. Nitekim ona göre Zehebî, Hanbelîleri de Eşʿarîlere yaptığının tam aksi yönde bir taassup ile sunmaktadır.

Elbette Zehebî'nin bu biyografileri hiçbir arka plan olmaksızın yalnızca hayat hikâyesi kaleme almayı hedefleyerek yazdığını söylemek onun ilmine ve bilgileri sunma stratejisine haksızlık etmek olacaktır.[15] Nitekim her müellifin, biyografik çalışmalarında bilginin seçimi, düzenlenme/tekrar düzenleme ve sıralanmasına dair benimsediği tavır, yazarın kendi ajandasıyla doğru orantılıdır.[16] Biyografilerde kullanılan stratejilere dair bir makale yazan Mohammad Gharaibeh; Zehebî, İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Sübkî'nin eserlerinde kaleme aldıkları İbnü's-Salâh (ö. 673/1245) biyografilerini karşılaştırmıştır. Ona göre bu biyografilerde Zehebî ve İbn Kesîr gelenekçi, Sübkî ise rasyonel yaklaşıma sahiptir. Bununla birlikte onun temas ettiği bir başka husus da Eşrefiyye Dârülhadisi'nin dönemin gelenekçileri ve Eşʿarîleri arasında bir hâkimiyet mücadelesinin merkezinde yer alması ve bu üç âlimin İbnü's-Salâh üzerinden bu hâkimiyet isteklerindeki haklılıklarını ispatlama hedefleridir.[17]

Peki Zehebî'nin tarafgirlikle ve ön yargı ile suçlanmasının sebepleri nelerdir ve neden bu yazıda Zehebî'nin yazdığı Eşʿarî âlim biyografilerine odaklanılmıştır? Bu meselenin cevabının bir kısmı dönemin Eşʿarî-Hanbelî ilişkisinde saklıdır[18] ve bu iki mezhep arasındaki ilişkinin Memlüklerden birkaç asır öncesine dayanan bir geçmişi vardır. Araştırmacılar Hanbelî-Eşʿarî ilişkisine tesir eden üç önemli olaya işaret ederler. Bunlar Halife Meʾmûn (198-218/813-833) döneminde başlayan Halku'l-Kur'ân Mihnesi, Kâdirî akidesinin yazılması,

13 Sübkî, "Kâide fi'l-muerrihîn", *Erba'u resâil fî ulûmi'l-hadîs*, 72-73; Sehâvî, *el-İ'lân*, 123.

14 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 7/16.

15 Zehebî'nin bunu kitaplarında yer alan yüzlerce biyografinin bütünü için yaptığını söylemek mümkün olmasa da belli bir düşünce akımının önemli temsilcileri veya siyasilere dair biyografilerinde fark edilir bir strateji uyguladığı aşikârdır.

16 Mohammad Gharaibeh, "Social and Intellectual Rivalries and Their Narrative Representations in Biographical Dictionaries: The Representation of Ibn al-Ṣalāḥ—A Case Study", New Readings in Arabic Historiograpy from Late Medieval Egypt and Syria, ed. Jo Van Steenbergen- Maya Termonia (Leiden: Brill, 2021).

17 Mohammad Gharaibeh, "Social and Intellectual Rivalries", 287. Bu önemli bir tespittir. Yine Gharaibeh'e göre, Zehebî yazdığı İbnü's-Salâh biyografisiyle Mizzî'nin burada hocalığa tayin edilmesinin; İbn Kesîr ise Takıyyüddin es-Sübkî'nin vefatının ardından, 756/1355 yılında Eşrefiyye'de göreve başlamasının önemine vurgu yapmaktadır. Bu, gelenekçilerin bu denli önemli bir kurumdaki hâkimiyetlerinin yeniden gerçekleştirilmesinin bir göstergesi olarak okunabilir. Sübkî'nin söz konusu biyografiyi mevcut hâliyle inşa etmesinin önemli sebeplerinden biri ise Mizzî'den sonra Zehebî değil de kendi babasının, 742/1341 yılında Eşrefiyye'de göreve başlamasını haklı çıkarmak, bir nevi savunmak olmalıdır.

18 Burada Zehebî'nin Hanbelî olduğu kastedilmemektedir. Bu çalışmada neden bu ilişkiye değinildiği ilerleyen kısımlarda açıklanacaktır.

okutulması ve yayılması ve Kündürî Mihnesi'dir.[19] Mihne olayı doğrudan Hanbelîliğin ortaya çıkmasına sebep olmuş, yaklaşık on dört yıllık süreçte yaşanan gelişmeler neticesinde Ehl-i sünnet ve Ehl-i hadis birbiriyle özdeşleşen iki kavram hâlini almış,[20] Hanbelîler de gittikçe daha katı bir tutuma sahip olmuştur. Bu katı tutum, Ehl-i sünnet düşüncesinde bir daralmaya sebebiyet verirken bunun karşısında daha esnek yaklaşımların da ortaya çıkmasını sağlamış, Şâfiîler bu esnekliği sağlamada önemli bir rol üstlenmişlerdir. 4./10. asırda Büveyhîlerin, Şiîlerle ilişkileri noktasında Hanbelîlere baskı yapması, bunun karşısında Şâfiî-Eşʿarî kanada fazla dokunmaması iki mezhep arasındaki ilişkiye tesiri yanında Eşʿarîlerin gelişimine yardımcı olan bir ortam oluşturmuştur. Fakat söz konusu asrın sonları ve 5./11. asırda Abbâsî halifeleri güçlerini yeniden kazanmak için birtakım uygulamalar yapmıştır. Bunlardan en önemlisi Halife Kâdir-Billâh'ın (381-422/991-1031) Şîa ve Büveyhîlere karşı Hanbelîlere ciddi bir şekilde destek vermesidir.[21] Devletin bu denli desteğini alan Hanbelîler kendilerini hilafeti koruyup kollayan muhafızlar olarak kabul etmişlerdir. Kâdir-Billâh döneminde ilan edilen Kâdirî itikadı Hanbelîlerin güçlenmesinin önemli dönüm noktalarındandır. Daha sonra gelen Kâim-Biemrillâh (422-467/1031-1075) da Kâdirî itikadının ortaya koyduğu fikirlere göre hareket etmiş ve yine Hanbelî yanlısı bir tutum izlemiştir. 5./11. yüzyılda söz konusu iki mezhep arasındaki ilişkilere etki eden hususlar ise "Kündürî Mihnesi" olarak bilinen, vezir Kündürî'nin (ö. 456/1064) başlattığı ve Eşʿarîlere karşı yapılan uygulamalardır. Halife Meʾmûn döneminde Ehl-i hadise yapılan muamelenin benzeri bu sefer Eşʿarîlere karşı yapılmış ve mezhep hayli sıkıntılı bir döneme girmiştir.[22] Fakat yönetimi Alparslan'ın (ö. 465/1072) devralmasıyla Kündürî idam ettirilerek yerine Nizâmülmülk (ö. 485/1092) geçmiş ve durum yine Eşʿarîlerin lehine değişmiştir. Araştırmacılar Eşʿarîlerin bu dönemdeki durumunu Meʾmûn döneminde yaşadıkları sıkıntılardan sonra tarih sahnesine daha güçlü bir şekilde çıkan Hanbelîlere benzetmiştir.[23]

Moğol istilasına kadar Bağdat'ta hayli güçlü olan Hanbelî mezhebi bu olaydan sonra Bağdat'ta neredeyse yok olmuş, Eyyûbî yönetiminin Şâfiîleri desteklemesi ile bu dönemde kendilerini gösterememiştir. Memlükler dönemine gelindiğinde ise Hanbelîler, Şam ve Kahire'de yeniden güçlenmeye başlamıştır.[24] Fakat bu dönemde Eşʿarîlik de ciddi şekilde destek-

19 İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele: Hanbelîlik-Eşʿarîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 27.

20 Mehmet Kalaycı, Hicrî V. Asırda Ehl-i Sünnet (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 40; Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 29.

21 Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 30.

22 Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 32-36.

23 Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 215; Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 36.

24 Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 42-43.

lenmektedir. Bunun en önemli göstergesi hiç şüphesiz Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (1171-1193) başlattığı camilerde Eşʿarî akidesini okutma uygulamasının devam ettirilmesidir. Nitekim onlara göre Memlük topraklarında hâlâ Fâtımîlerden kalan düşüncelerin yeşermesi tehlikesi söz konusudur. Fakat bu dönemde "Eşʿarî" denildiğinde ne kastedildiği konusunda da bir not düşülmelidir. Memlükler döneminde egemen konumda olan Eşʿarîliğin farklı tonları vardır. Bunlar kelami Eşʿarîlik, felsefi Eşʿarîlik ve akaid Eşʿarîliği olarak ifade edilebilir.[25] Eşʿarîlikle ilgili yapılacak olan değerlendirmelerin de bu husus dikkate alınarak yapılması elzemdir. Nitekim Horasan'daki Eşʿarî bir âlimin yaklaşımıyla Mısır-Şam bölgesindeki Eşʿarî bir âlimin yaklaşımı farklıdır. Akaid Eşʿarîliği olarak tanımlayabileceğimiz bir Eşʿarî yaklaşımın hâkim olduğu Memlükler döneminde, bir kimsenin Eşʿarî olduğunu ifade etmek ilk etapta onun Ehl-i sünnet olduğunu söylemek demekti.[26] Bunda Sübkî ve çevresinin Eşʿarîliği çatı kavram olarak kurgulaması etkilidir.[27] Zehebî'nin yaşadığı yıllarda Hanbelî ve Eşʿarîler arasındaki gerilimler siyasi ve fikrî planda devam etmiştir. Bununla birlikte Memlükler döneminin konumuz açısından diğer bir önemi ise muhaddisler nazarında Ebü'l-Hasen el-Eşʿarî'nin konumudur. Anlaşılacağı üzere dönem muhaddislerinin Eşʿarîlik ve onların imamları hakkındaki görüşleri olumsuzdur ve bunun tarih-tabakat kitaplarında fark edilir derecede yansıması mevcuttur. Örneğin İbn Asâkir ve Zehebî'nin öğrencilerinden Tâceddin es-Sübkî'nin, farkında oldukları bu olumsuz algıyı değiştirmek için ciddi bir çaba gösterdikleri görülmektedir. Bu çalışmada ele alınacak konu da aslında bu çabaların biyografilere yansıyan kısmına yöneliktir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere, Sübkî başta olmak üzere dönemin Eşʿarî-Şâfiî çizgisini benimseyen âlimler, Zehebî'nin Eşʿarî hatta Hanefî ve diğer mezhep mensupları hakkında yanlı bir tavır sergilediğini iddia etmektedirler. Peki Zehebî Hanbelî mezhebini mi benimsemiştir? Sübkî hocası için net bir şekilde "Hanbelîdir" dememekle birlikte onun Hanbelîliğe aşırı meyli olduğunu vurgulamaktadır.[28] Onun İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Hanbelî çevre ile olan yakın ilişkisi ve itikadi konulardaki birtakım düşünceleri Sübkî'yi böyle bir yorum

25 Bu konuda hakkında bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 70-73; Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 63-64.

26 Kalaycı "akaid Eşʿarîliği" olarak tanımladığı bu anlayışın öncelikli muhatabının İsmâilî Bâtınîler ve Hanbelîlerken daha sonra muhatabın değişip doğudan batıya göç eden Mâtürîdî-Hanefîler olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca akaid Eşʿarîliğinin bu bölgede tesis edilmesinde sûfîliğin de önemli bir etkisi vardır. Memlükler döneminden itibaren tesis edilmeye çalışılan Eşʿarî-Mâtürîdî ilişkisinin de zemininde sûfîliğin etkisinde gelişen akaid Eşʿarîliği bulunmaktadır. bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 73-74.

27 Bunun önemli göstergelerinden biri Sübkî'nin Eşʿarîliği orta bir yol olarak sunması ve buna Eşʿarî-Şâfiî, Hanefî ve Mâlikîlerin çoğunluğu ve faziletli kaydını koyduğu Hanbelîleri dâhil etmesidir. Bu bilgi ve değerlendirmeler için bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 73; Mehmet Sever, *Ortaçağ Kahiresi'nde İktidar ve Dini Düşünce* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 79-80.

28 Sübkî, *Ṭabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 9/103.

yapmaya iten sebepler arasında zikredilebilir. Ancak Zehebî'nin Eşʿarî mi Hanbelî mi olduğu sorusuna net bir cevap vermek zordur. Daima "selef"in görüşünü takip ettiğini ifade eden ve kendisi herhangi bir mezhep mensubiyeti beyan etmeyen Zehebî'nin bütünüyle ne Eşʿarîliği ne de Hanbelîliği benimsediği, bu sebeple de özellikle mansıplar söz konusu olduğunda Eşʿarîliğinin şüpheli görüldüğü anlaşılmaktadır.[29] Diğer taraftan Zehebî'nin itikadi bir mezhebe aidiyet meselesine döneminin genel teamülünden farklı baktığını düşünmek de mümkündür. Onun ısrarla yapmış olduğu "selef" vurgusu da bunu teyit etmektedir.[30]

Bu çalışmada yansızlık meselesi Zehebî ve Sübkî örneği üzerinden iki aşamalı olarak tartışılacaktır. Birinci aşamada Zehebî'nin çeşitli eserlerinde önde gelen Eşʿarî âlimleri nasıl sunduğu, bu noktada ne tür eleştirilerle karşılaştığı konusu; biyografi yazımının kendi içerisinde barındırdığı handikapları da dikkate alınarak incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. İkinci aşamada ise talebesi Sübkî'nin, Zehebî'nin tarafgirliğinin en bariz örnekleri olarak zikrettiği iki ismin, İbn Kudâme el-Makdisî ve Fahreddin İbn Asâkir'in biyografileri karşılaştırılacaktır.

1. Zehebî'nin Bazı Eşʿarî Âlimlere Dair Kaleme Aldığı Biyografilerde Öne Çıkan Hususlar

Bu kısımda Zehebî'nin Eşʿarî âlimlerle ilgili biyografilerinde nasıl bir çerçeve sunduğuna, ne gibi hususları ön plana çıkardığına ve nasıl bir dil kullandığına değinilecektir. Elbette bu çapta bir çalışmada onun kaleme aldığı bütün Eşʿarî âlim biyografilerinin incelenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla burada mezhebin önde gelen isimlerinden hareketle bir portre ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.1. Eşʿarîlerin Hadislerle Olan İlişkisi

Zehebî'nin burada biyografisi incelenen Eşʿarî âlimlerle ilgili çizdiği tabloda göz ardı edilmemesi gereken husus, söz konusu âlimin ya hadis ilmiyle olan ilişkisine hiç değinmemesi, ya da onun bu konudaki zayıflığına vurgu yapmasıdır.

Bunun en bariz örneği İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile ilgili biyografide karşımıza çıkmaktadır. Zehebî *Târîhu'l-İslâm*'da onun fıkıh ve usulü konusundaki yetkinliğini teslim etmiş ancak hemen ardından "Hadis bilmiyordu." demiştir. Bununla ilgili öne sürdüğü delil ise *el-Burhân* isimli eserinin kıyasa dair bölümünde "Muâz hadisini" örnek olarak zik-

29 Mizzî'den sonra Eşrefiyye Dârülhadisi'ne kimin geleceği konusunda yaşananlar buna örnektir. bk. Sübkî, *Ṭabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 10/200-201.

30 bk. Zehebî, *Beyânu zağli'l-'ilm*, 24; *Mîzân*, 3/146; *Siyer*, 17/190.

retmesi[31] ve ayrıca söz konusu hadisin sahih olduğunu hatta sıhhatinde ittifak olduğunu iddia etmesidir.[32] Zehebî *Siyer*'de de Cüveynî'nin hadis ilminde ne metin ne de isnada dair bilgi sahibi olduğunu ifade etmiş; yine *Târîh*'te yer verdiği Muâz hadisi örneğini zikretmiştir.[33]

Cüveynî'nin hadisçiliği konusuna bu iki eserde tek bir hadis hakkındaki değerlendirmeleri üzerinden mutlak bir hüküm veren Zehebî de hadisle ilgili net bir karara varamamış görünmektedir.[34] Bunun da ötesinde Zehebî'nin, Cüveynî'yi ne *Mîzân*'da ne de *el-Muğnî* ve *Dîvânu'd-Du'afâ*'da zikretmesi de önemli bir ayrıntıdır. Zira hadis rivayetiyle hiçbir ilişki kurmadığı hâlde *Mîzân*'a aldığı Fahreddin er-Râzî gibi isimler düşünüldüğünde Cüveynî'nin bu kitaplarda yer alması hiç de şaşırtıcı olmazdı. Ancak o, Cüveynî'nin hadis isnadından da metninden de anlamadığını bu kadar net dile getirdiği hâlde bunu yapmamıştır.

Cüveynî'nin hadisçiliği hakkında Zehebî'nin ortaya koyduğu bilgiler bu şekilde iken Sübkî de beklenildiği üzere bu duruma itiraz etmiş; *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*'de kaleme aldığı Cüveynî biyografisinde Zehebî'nin görüşlerine itiraz sadedinde özel bir başlık açmış ve bu konudaki değerlendirmelerine yer vermiştir. Sübkî'ye göre Zehebî, mezhebi dolayısıyla daha baştan Cüveynî'ye ön yargılı yaklaşmış ve bir rivayetten hareketle onun hadisten anlamadığı gibi hatalı bir sonuca varmıştır. Ona göre Cüveynî hakkında talebesi Abdülğâfir el-Fârisî'nin (ö. 529/1134-1135) sözleri önem arz etmektedir. Fârisî, Cüveynî'nin hilâf meselelerinde ve cerh-taʿdîl konularında yetkin olduğunu düşünmektedir. Sübkî'ye göre Fârisî elbette hocası Cüveynî'yi Zehebî'den daha iyi tanımaktadır; onun bu tanıklığı varken Cüveynî için "Hadisi bilmiyor/hadis ilminden anlamıyor." denilmesi mümkün değildir. Ayrıca bir iki hadiste yanılmış olsa da (Sübkî de Muâz hadisinde bir problem olduğunu hatta Cüveynî'nin naklettiği tek problemli hadisin de bu olmadığını düşünmektedir) bu durum onun hadisten anlamadığını göstermemektedir. Ayrıca rivayet Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'lerinde de yer almaktadır ki bu iki *Sünen* İslâm'ın temel eserlerindendir ve fakihler

31 bk. Cüveynî, *el-Burhân*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîda (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/17.

32 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 32/233.

33 Zehebî, *Siyer*, 18/271-272.

34 Zehebî *Târîhu'l-İslâm*'da hadisin medarının Hâris b. Amr olup meçhul □ Hıms ehlinden bilinmeyen bir grup □ Muâz isnadıyla nakledildiğini, Cüveynî'nin bu rivayete sahih diyerek hata yaptığını kaydederken (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 33/233); *Mîzân*'da Hâris b. Amr'ın biyografisinde Hâris b. Amr □ ricâl □ Muâz tarikine işaret etmiş, Buhârî'nin Hâris'in hadisinin sahih olmadığına hükmettiğini belirtmiştir. Daha sonra Ebû Avn Muhammed b. Ubeydullâh es-Sekafî'nin Hâris'ten rivayette tek kaldığını, Ebû Avn'ın da mechûl olduğunu ifade etmiştir. bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî (1963), 1/439. Diğer taraftan *Mîzân*'dan daha önce yazdığı düşünülen *Telhîsu'l-İleli'l-mutenâhiye* isimli eserinde ise Hâris'in mechûl olmadığını, ondan bir topluluğun rivayet ettiğini belirtip "sadûk inşallah" demiş; Muâz'ın ashabının tanınmaması ile ilgili de açıklama yapmıştır. Ona göre, Muâz'ın ashabında zayıf bir ravi yoktur, bu hadisin de isnadı hasen, manası sahihtir. bk. Zehebî, *Telhîsu'l-İleli'l-mutenâhiye*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 269-270. *Siyer*'de ise yukarıda da zikredildiği gibi rivayetin sahih olduğu noktasında Cüveynî'nin hatasına işaret etmiş, ancak isnadının da sâlih olduğunu belirtmiştir. Zehebî, *Siyer*, 18/472.

tarafından sahih olarak kabul edilirler.[35] Sübkî bu cümlelerle, Cüveynî'nin söz konusu hadisin sahihlerde yer aldığı yönündeki tespitini de bir anlamda açıklamaya çalışmaktadır.

Aslında Cüveynî'yi hadisçiliği yönünden eleştiren ilk kişi Zehebî değildir.[36] Zehebî'den yaklaşık iki asır önce yaşayan Abdülkerîm b. Muhammed es-Semʿânî (ö. 562/1166); bir asır önce Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve muasırı ve hocası İbn Teymiyye'nin eleştirileri mevcuttur. Semʿânî ve onu takip eden Yâkût'un eleştirileri az hadis rivayet ettiği hatta hadisi bıraktığı/hadisten yüz çevirdiği yönündedir.[37] İbn Teymiyye ise daha detaylı eleştiriler dile getirmiştir. Ona göre, zekâsı ve ilimdeki yetkinliğine rağmen hadisler konusunda bilgisi azdır, belki *Muvatta'*ı dahi okumamıştır. *Sahîhayn*, Nesâî (ö. 303/915), Ebû Dâvûd gibi müelliflerin *Sünen*'leri hakkında da bilgisi yoktur. Cüveynî hilâf ile ilgili meselelerde Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'ini kullanmıştır. Dârekutnî'nin hadis ilmindeki yetkinliği ortadadır. Ancak yalnızca onun kitabıyla yetinmek de yanlıştır. Nitekim Cüveynî sahih ve mevzu rivayeti birbirinden ayıramaz; sıradan halk kadar dahi hadis bilgisi yoktur.[38]

Cüveynî'nin hadisçiliğine yöneltilen eleştirileri, Muâz hadisi özelinde değerlendiren M. Macit Sevgili, İbn Teymiyye ve Zehebî'nin tenkitlerinin itikadi farklılıklardan kaynaklanmış olabileceği ihtimaline işaret etmiştir. Bununla birlikte Cüveynî'ye bu minvalde eleştiri yönelten başka isimlere de yer vermiştir. Neticede yazar, Cüveynî'nin hem mütehassısı olduğu ilimlerdeki yetkinliği hem de küçük yaşlardan itibaren aldığı hadis eğitimi dikkate alındığında onun hadis ilminden anlamadığı gibi keskin bir yargıya varmanın mümkün olmadığı kanaatini dile getirerek ve Cüveynî'nin hadisçiliği hakkında daha makul bir yorum yapmıştır:

> Cüveynî'nin hadisçi yönüne dâir en isâbetli tespit, onun ilgi ve mesâisini fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm alanlarına hasrettiği gibi hadis ilmine emek verip bu alanda derinleşmediği, hadis ilminde müstakil eserler yazmadığı ve neticede meşhur muhaddisler düzeyinde hadisçi bir kimliğe sahip olmadığıdır.[39]

Bizce de bu açıklama gayet makuldür. Öte yandan Zehebî'nin onun hadisçiliği konusundaki eleştirisi esasında temelsiz bir eleştiri gibi görünmemektedir. En azından hadis konusunda

35 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 10/189-190.

36 Cüveynî'nin hadisçiliğine yöneltilen eleştiriler için bk. M. Macit Sevgili, "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -"Muʿâz Hadisi" Özelinde-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018), 217-246.

37 Semʿânî, *el-Ensâb*, (Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988), 2/129-130; Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/193.

38 İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kubrâ li İbn Teymiyye*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ata - Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 4/616-617; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, 4/71-72. İbn Teymiyye burada Gazzâlî'yi de zikreder.

39 Sevgili, "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar", 240.

uzman olmadığı söylenebilir. Fakat Zehebî'nin bunu mübalağalı bir biçimde ifade etmesinde, Sübkî'nin ve hatta Sevgili'nin de dile getirdiği gibi itikadi görüş farklılıklarının etkisinden bahsetmek mümkündür. Bu görüşünde İbn Teymiyye'nin keskin değerlendirmelerinin etkisi de kaçınılmazdır.

1.2. İmalı İfadeler

Farklı görüşe müntesip bir şahıs hakkında okuyucunun zihninde soru işareti oluşturan bir diğer tutum ise imalı ifadelerdir. Zehebî'nin de biyografilerinde sıkça karşımıza çıkan bu tavrın bir örneğini İmam Eşʿarî biyografisinde görmek mümkündür. Zehebî, İmam Eşʿarî ile ilgili daha fazla bilgi edinmek isteyen okuyucusunu İbn Asâkir'in *Tebyîn*'ine yönlendirmesinin hemen sonrasında yer verdiği duada, Allah'tan ruhunu Ehl-i sünnet yolunda almasını dilemekte, "Dostlarını senin rızan için severiz, düşmanlarına da yine senin rızan için buğzederiz. Kullarından isyan edenler için af dileriz. Senin kitabına göre amel ederiz ve seni, kendini nitelendirdiğin gibi nitelendiririz." demektedir.[40] Bu çok manidar ve her biyografide yer almayan bir duadır. Özellikle duanın "Seni, kendini nitelendirdiğin gibi nitelendiririz." kısmı Zehebî'nin itikadi konulardaki kırmızı çizgisine işaret etmektedir ve bu noktanın altını çizmesi, doğrudan İmam Eşʿarî'ye yönelik olmasa da Eşʿarîlere kendi imamları üzerinden bir gönderme olarak okunabilir. Zira Zehebî, yazdığı biyografide İmam Eşʿarî ile sıfatlar konusunda aynı şekilde düşündüklerini vurgulamıştır ki bu noktada söz konusu duanın içerdiği gönderme daha da anlaşılır hâle gelmektedir.

Diğer taraftan bu dua, talebesi Sübkî'yi hayli kızdırmıştır ki hocasına "Yâ miskîn!" şeklinde hitap etmiş ve söz konusu duanın yerinin burası olmadığını vurgulamıştır. Dahası ona göre, Zehebî bu duayı yaparak bir anlamda onları eleştirmektedir ama bizzat kendisi beri olduğunu söylediği *tecsîm*e düşmektedir. Hatta o, bu anlayışın en önde gelen davetçisidir. Sübkî'nin Zehebî hakkında, onun akli ilimlerde ve özelde kelam ilmi konusunda yetersiz olduğuna dair bir kanaati vardır. Bu kanaatini burada da dile getirmiş ve "Allah'ı kendisini vasıflandırdıkları ile niteleyen kim? Yarattıklarını ona benzeten kim? Ya da 'Ona benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür'[41] diyen kim?" sözleri ile Zehebî'yi konuyu anlamamakla itham etmiştir.[42]

Buna benzer bir durum Gazzâlî biyografisinde müşahede edilir. Zehebî *Târîhu'l-İslâm*'da "Hüccetü'l-İslâm" olarak takdim ettiği Gazzâlî'nin hadisçiliği hakkında bizzat değerlendirme yapmamış; Ebû Bekir et-Turtûşî (ö. 520/1126) ve Mâzerî (ö. 536/1141) gibi âlimlerin görüş-

40 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 43/157; Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 3/352.

41 eş-Şûrâ 42/11.

42 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 3/353.

lerini nakletmiştir.[43] *Siyer*'de de onu "eş-Şeyhu'l-İmâmü'l-Bahr" ve "Hüccetü'l-İslâm" olarak nitelemiş, biyografinin hemen girişinde yüksek zekâsına işaret etmiştir. Turtûşî, Mâzerî, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245), Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) ve İbn Hallikân (ö. 681/1282) gibi isimlerden onun bazı görüşlerini yahut onun hakkındaki değerlendirmeleri hayli uzun şekilde naklettikten sonra sözü *İhyâ*'ya getirerek eserin çok sayıda batıl hadis içerdiğini vurgulamış ve Allah'tan faydalı ilim talebinde bulunarak vurgulu bir biçimde şu soruyu sormuştur: "Faydalı ilim nedir bilir misin?" Zehebî bu çok manidar soruya yine kendisi cevap vermiştir: "Kur'ân ile nazil olan ve Hz. Peygamber'in söz ve fiil ile açıkladığıdır. Hz. Peygamber 'Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, benden değildir.' buyurmuştur." Zehebî bundan sonra okuyucusuna Allah'ın kitabını tedebbür ile; *Sahîhayn*'ı, Nesâî'nin *Sünen*'ini, Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Riyâzü's-sâlihîn* ve *el-Ezkâr*'ını dikkatle okuması gerektiğini belirtmiş; bunu yaparsa felaha, kurtuluşa ereceğini ifade etmiştir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'sındaki uydurma hadis problemine işaret ettiği satırların hemen ardından bunları dile getiren Zehebî, sözlerine kaçınılması gereken zümreleri sıralayarak devam etmiş, bunlar arasında felsefe ve tasavvufa sıkı bir şekilde bağlı kimseleri öncelikli olarak zikretmiştir. Meselenin Gazzâlî'nin *İhyâ*'sındaki hadislerin durumundan nasıl faydalı ilme, sonra felsefe ve tasavvufta aşırıya gidenlerden uzak durmaya geldiğine dikkat edilmelidir. Pasajın "Bizi doğru yola ilet." duası ile bitmesi ise Zehebî'nin kelam, felsefe, akli ilimlere ve bunlarla meşgul olanlara karşı duruşunun en veciz göstergesidir.[44]

Sübkî ise Gazzâlî biyografisini yazarken tıpkı Cüveynî'de olduğu gibi Abdülğâfir el-Fârisî'nin tanıklığını önemsemiş, burada Fârisî'nin görüşlerine hiçbir şekilde müdahale etmeden yer vereceğini ve daha sonra kendisi değerlendirme yapacağını belirtmiştir. Ancak bu noktada Zehebî'ye bir eleştiri yöneltmeden konuya girememiştir. Bu eleştiri, Zehebî'nin Fârisî'den parçacı bir yaklaşımla alıntılar yapmasıdır. Hatta Sübkî'ye göre Zehebî, Farîsî'den mana ile nakiller yapmıştır ve bu nakillerin çoğunluğunun orijinali ile uyumu sorunludur. Ayrıca söz konusu alıntıyı bitirdiğinde Fârisî'nin ismini de zikretmemiştir.[45]

Diğer taraftan burada Sübkî'nin, Gazzâlî'nin hadisçiliğine yönelik bu eleştirilere dair bir açıklama yapmaması hatta buna değinmemesi dikkat çekicidir. Zira o, Zehebî'nin yukarıda belirttiği türden uyarı ve dualarını örtük bir eleştiri olarak okumakta ve rahatsızlığını belirt-

43 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/115-129.

44 Zehebî, *Siyer*, 19/339-340.

45 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 6/203-204. Sübkî, İbn Asâkir'in de Fârisî'den alıntılar konusunda Zehebî gibi davrandığına işaret ederek bunun sebebini araştıracağını da ifade etmiştir. Metnin devamında Fârisî'den yaptığı alıntılar sırasında İbn Asâkir'in ilgili pasajı nasıl naklettiğine değinip bunun sebeplerine dair yorumlarda bulunmuştur. bk. Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 6/214.

mektedir. Onun bu biyografide *Târîhu'l-İslâm*'ı dikkate aldığı için doğrudan bu eleştiriye dair bir açıklama yapmadığı düşünülebilir. Ancak Sübkî'nin *Siyer*'i bilmiyor olması mümkün değildir. Nitekim Zehebî'ye *Siyer*'in büyük bir kısmını okuduğunu, bir kısmını da münâvele yoluyla aldığını kendisi ifade etmiştir.[46] Zehebî'nin Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki hadisçiliği ile ilgili değerlendirmelerini neden *Târîh*'te yapmayıp *Siyer*'de yaptığı sorusu da akla gelmektedir. Ancak şimdilik bu soruya cevaben, Zehebî'nin bu konuya dair kanaatinin netleşmediği veya bu değerlendirmeyi eklemeyi unuttuğu ihtimalleri zikredilebilir.

Zehebî *Siyer*'deki söz konusu eleştirileri, Turtûşî'nin bir risalesinden alıntıladığı *İhyâ* değerlendirmelerinden hemen sonra "Ben dedim ki…" diyerek yapmıştır. Aynı alıntıya yer verdiği *Târîhu'l-İslâm*'da ise lehte veya aleyhte herhangi bir açıklama yapmamayı tercih etmiştir.[47] Buna karşılık Sübkî, Gazzâlî'ye dair biyografisinin ilerleyen kısımlarında ona yöneltilen eleştirilere cevap vermeyi hedeflediği bir bölüm kaleme almıştır. Bu bölümde öncelikli olarak, Zehebî'nin de naklettiği Mâzerî ve Turtûşî'nin eleştirilerine yer vermiş ve bunları değerlendirmiştir. Mâzerî'nin sözlerinden sonra Gazzâlî'nin hadis ilminde çok geniş bilgi sahibi olmadığının bilindiğine işaret etmiş; *İhyâ*'nın içeriğinin hemen hepsinin kendisinden önce kaleme alınmış mutasavvıf ve fakihlerin kitaplarından alınmış haber ve eserlerden oluştuğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî hiçbir zaman senedi olmayan bir rivayeti Hz. Peygamber'e isnad etmemiştir. Ayrıca ashabından bazılarının *İhyâ*'daki hadisleri tahrîc ettiğini ve az bir kısmı haricinde problemli rivayetin olmadığını da açıklamalarına eklemiştir.[48] Sübkî'ye göre *İhyâ*'daki hadislerin uydurma oluşuna dair yapılan eleştiriler bir taassubun sonucudur ve hiçbir münekkidin razı olmayacağı sözlerdir. O, söz konusu rivayetleri sanki Gazzâlî uydurmuş gibi davranılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.[49] Bu durumda Sübkî'nin, Zehebî'nin *Siyer*'deki eleştirilerini görmediğini veya unuttuğunu söylemek mümkündür. Abdülğâfir el-Fârisî'nin, hakkında yazdıklarını parçalı olarak almasına neden tepki gösterdiği de aslında bu tablo ile biraz daha iyi anlaşılmaktadır. O muhtemelen, Zehebî'nin övgü içerikli pasajları az nakledip yorum yapmadan Mâzerî, Turtûşî gibi isimlerin eleştirilerini kaydetmesini doğru bulmamıştır.

Zehebî, *Târîh*'teki biyografisinin sonunda da Gazzâlî'nin eserlerinde çok fazla hata olduğunu, akli ilimlere dair teliflerinde tenakuzlar olduğunu belirtmiş, kitaplarında felsefeye ve

46 Sübkî, *Mu'cemu'ş-şuyûh*, 355.

47 Zehebî, *Siyer*, 19/339-340. Krş. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 35/122.

48 Bununla birlikte o biyografinin sonunda *İhyâ*'da yer alan senedini bulamadığı rivayetleri de bölümlerine göre tasnif ederek sıralamıştır. bk. Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 6/287-389. Sübkî'nin Gazzâlî biyografisi de yalnızca biyografi yazımı açısından değerlendirilmeye değerdir.

49 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 6/252.

şüpheli hususlara çok girdiğini ifade etmiştir. Ona göre Gazzâlî, ilminin genişliğine, kıymetine rağmen âsâr konusunda da hatalar yapmıştır.[50] Sübkî'nin hocasının akli ilimlere dair yaptığı değerlendirmelere pek kıymet vermemesi ve bu noktalarda bir eleştiri yapması dikkate alındığında, Zehebî'nin bu değerlendirmesine dair bir itiraz dile getirmemesi ilginçtir. Zira ona göre Zehebî bu konulardan anlamamaktadır.[51]

1.3. Eşʿarîlikte Kendi Görüşüne Daha Yakın Olan Âlimleri Öne Çıkarma

Zehebî'nin bazı mezheplerle ilgili genel olumsuz tutumu ve söylemleri olduğu bir gerçektir. Bunun yanında söz konusu mezheplerin öne çıkan âlimlerinden bazıları ile ilgili daha yumuşak bir tavır sergilediği dikkati çeker. Bu durum Eşʿarîler için de böyledir[52] ve Bâkıllânî (ö. 403/1013) bu isimlerden biridir. Zehebî'nin ona dair biyografisi önde gelen pek çok Eşʿarî âliminkinden daha farklı unsurları barındırmakta, burada öne çıkardığı hususlar ve vurguları diğer Eşʿarî âlimlerin biyografilerine nazaran değişmektedir.

Zehebî *Târîhu'l-İslâm*'da Bâkıllânî'yi kelam ilminde eserleri olan biri olarak tanıtmış, bu ilimde zamanının önde gelenlerinden olduğunu vurgulayıp yine kelam ilminde *sika* ve *arif* olduğunu belirtmiştir. Zehebî'nin genel olarak meşguliyetinin kişiye zarar vereceğini düşündüğü bir ilimde sika ve arif olarak nitelemesi oldukça önemlidir ki bu niteleme devamında gelen, onun Râfiziyye, Muʿtezile, Hâriciyye ve Cehmiyye'ye reddiyeler yazdığı bilgisiyle birlikte değerlendirilmelidir. Zira Zehebî için bu hayati bir meseledir. Nitekim *Siyer*'de onu bu mezheplere karşı bir "kılıç" olarak takdim edecektir.[53]

Bâkıllânî'nin diğer bir önemli özelliği ise Zehebî'nin Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) yaptığı alıntıda gizlidir. O, *Tabakâtu'l-fukahâ'i'l-Mâlikiyye*'sinde Bâkıllânî'nin "Seyfü's-sünne" ve "Lisânü'l-ümme" olarak isimlendirildiğini, Ehl-i hadis diliyle kelam yaptığını, Ebü'l-Hasen el-Eşʿarî'nin mezhebi içerisinde bir mütekellim olduğunu vurgulamıştır.[54] Zehebî, diğer Eşʿarî âlimleri nitelerken şeyhü'l-mütekellimîn ve benzeri kullanımları tercih etmiş; Bâkıllânî'nin kelamcılığını ise "sika" olarak nitelemiş, bir değer atfederek kaydetmiştir. Ehl-i hadis diliyle kelam yaptığı vurgusu da Bâkıllânî'yi diğerlerinden farklı bir yerde konumlandırdığını ve kendi düşünce dünyasına yakın gördüğünü ortaya koymaktadır.

50 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 35/127. Bu değerlendirme *Siyer*'de yer almamaktadır.

51 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 10/396.

52 Zehebî'nin mezhepler ve mensuplarını da aynı kefeye koymadığı belirtilmelidir. Yani Eşʿarîlik hakkındaki eleştirileri Muʿtezile veya Cehmiyye'ye yönelttiklerinden daha farklı hatta daha yumuşaktır. Bu durumda eleştirilerin, görüşlerde yakınlaşma oranına göre değişiklik gösterdiği düşünülebilir.

53 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/56; Zehebî, *Siyer*, 17/193.

54 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/88.

Zehebî *Târîh*'ten farklı olarak *Siyer*'de Bâkıllânî'nin bazı konularda Eşʿarî'ye muhalefet ettiğine de değinen eden Zehebî, Bâkıllânî'nin ilmî açıdan İmam Eşʿarî'ye denk olduğunu da vurgulamıştır.[55] Aslında bu vurgunun, Eşʿarîlerin mezhebin temellerini Ebü'l-Hasen el-Eşʿarî'ye dayandırma gayretleri karşısında ona denk ve Ehl-i hadise daha yakın fikirleri ile ona muhalefet eden bir figürü öne çıkarma anlamı taşıdığını söylemek mümkündür. Burada zikredilmesi gereken önemli bir ayrıntı da Bâkıllânî'nin cenazesi sırasında Hanbelî şeyhlerinden Ebü'l-Fadl et-Temîmî'nin onu "Nâsırü's-sünne ve'd-dîn" olarak tanıtması ve onun şeriatın koruyucusu olduğunu ifade etmesidir. Kaynaklarda Temîmî'nin her cuma Bâkıllânî'nin kabrini ziyaret ettiği bilgisi de yer almaktadır ki Zehebî bu bilgiyi de nakletmektedir.[56]

Görüldüğü üzere Zehebî, bazı Eşʿarî âlimlerin aksine Bâkıllânî'nin biyografisinde El-i hadis ile sıkı bir ilişkilendirme yapmıştır. Zehebî, Bâkıllânî ile ilgili biyografilerinde özellikle ve tekrarla, onun Muʿtezile, Râfıza, Müşebbihe gibi gruplara karşı bir kılıç olduğunu, *koyduğu kaidelerin çoğunun sünnete uygun olduğunu*; onun "dinin ve sünnetin kurtarıcısı, şeriatın koruyucusu" olduğunu vurgulamıştır.[57] Ayrıca Eşʿarî mezhebine mensup olsa da bazı konularda mezhebine muhalefet etmesi de Zehebî için önemli bir tavırdır. Zehebî'nin Eşʿarî bir kelamcıyı bu denli övmesi ve saygı duymasının bir diğer önemli nedeni de hocası İbn Teymiyye ve akranı İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) Bâkıllânî'ye duyduğu saygıdır.[58]

Zehebî'nin İmam Eşʿarî biyografisinin de bu açıdan temas edilmesi gereken bir yönü vardır. O, Sübkî'nin aksine İmam Eşʿarî'yi ısrarla sünnet ve hadisle ilişkilendirmemiştir. Bununla birlikte İmam Eşʿarî ile kendisi arasında iki konudaki görüş birliğine atıf yapmıştır. Bunlardan birincisi sıfatlar ikincisi ise Ehl-i kıblenin tekfir edilmeyeceği ile ilgilidir. İmam Eşʿarî'den nakledilen "Ehl-i kıbleden kimseyi tekfir etmediğime şahit ol! Çünkü hepsi tek bir mabudu işaret eder. Aralarında yalnızca ibare ihtilafı bulunmaktadır." sözünü nakleden Zehebî, kendisinin de böyle düşündüğünü belirterek hocası İbn Teymiyye'nin son günlerinde söylemiş olduğu şu

55 Zehebî, *Siyer*, 17/190.

56 Zehebî, *Siyer*, 17/193.

57 Zehebî, *Siyer*, 17/190-193.

58 Bazı araştırmacılar İbn Teymiyye'nin dikkate aldığı ve saygı duyduğu tek Eşʿarî âlimin Bâkıllânî olduğuna işaret etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre onun mantık ilmine karşı tavrı ihtiyat üzeredir; Cüveynî gibi daha sonra gelenler onun ortaya koyduğu yöntemin dışına çıkmış ve Muʿtezile'nin yöntemine meyletmişlerdir. Yine İbn Teymiyye'ye göre felsefi kelam yapan sonraki dönem kelamcılarının ortaya koydukları anlayışın sorunları daha fazladır. Çünkü onların teorisi hem sarih akıldan hem de sarih nakilden yoksundur. bk. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 15-16; Abdulazim Mahmud ed-Dib, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/141-144. Bu isimlerin Bâkıllânî'yi selefî olarak değerlendirdikleri ve yakınlıklarının bu ortak fikirden kaynaklandığı bilinmektedir. Öte yandan Kevserî'ye (ö. 1952) göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, Bâkıllânî'yi özellikle Allah'ın sıfatları konusunda selefî olarak değerlendirmede yanılmışlardır. Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/531-535.

cümleleri kaydetmiştir: "Ben bu ümmetten kimseyi tekfir etmem. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Müminden başka kimse abdestini muhafaza etmez, namazlarına abdestle devam eden kişi Müslümandır.'".[59] Sübkî'nin İmam Eşʿarî bağlamında Zehebî'ye eleştirisinin yüksek tonda olmasının önemli nedenlerinden biri de Zehebî'nin yaptığı bu ilişkilendirme olmalıdır.[60]

1.4. Bazı Eşʿarî Âlimleri Uzak Olduğu İtikadi Çevrelerle İlişkilendirme/Birlikte Anma

Zehebî'nin bazı Eşʿarî âlimleri kendisi açısından kritik noktalarda karşısında durduğu itikadi mezhep mensuplarıyla ilişkilendirmesi de konumuz bağlamında üzerinde durulması gereken bir husustur. Burada Zehebî'nin asrının müctehidlerinden olduğunu ve kaliteli eserler kaleme aldığını belirttiği Ebû İshak el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) Kâdirî akidesinden bahsettiği kısımlarda verdiği yer dikkat çekmektedir. Zehebî, Halife Kâdir-Billâh'ın biyografisinde 5./11. yüzyılın önde gelen âlimlerinin de bir listesini sunmuştur: **1)** Eşʿariyye'den Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), **2)** Muʿtezile'den Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024), **3)** Râfizîlerden Şeyh Mufîd (ö. 413/1022), **4)** Kerrâmiyye'den Muhammed b. Heydem, **5)** Kurrâdan Ebü'l-Hasan el-Hemmâmî (ö. 417/1026), **6)** Muhaddislerden Abdülğanî b. Saʿîd (ö. 409/1018), **7)** Sûfîlerden Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), **8)** Şairlerden Ebû Amr b. Derrâc (ö. 421/1030), **9)** Hattatlardan İbnü'l-Bevvâb (ö. 413/1022), **10)** Sultanlardan Mahmûd b. Sebüktekin (ö. 421/1030).

Zehebî'nin dönemin önde gelen isimlerini zikrettiği bu liste, birkaç açıdan önemlidir ki G. Makdisi de bu hususa işaret etmiş ve listede yer alan isimlerin Zehebî'ye göre iki ayrı grubu temsil ettiğini ifade etmiştir. Şöyle ki ilk dört isim, onun fikren karşı çıktığı kişiler; kalan altı isim ise saygı ve hürmetle bahsettiği kişilerdir.[61] Ayrıca Zehebî burada dönemin yükselen ilimlerinden fıkıh ve fıkıh usulü âlimlerini ihmal etmiş görünmektedir. Fakat dikkatle bakılırsa aslında listede yer verdiği Ebû İshak el-İsferâyînî ve Kâdî Abdülcebbâr tam da bu alanlarda önde gelen âlimlerdendir. Kaldı ki Zehebî de aslında onların fıkıh konusundaki yetkinliklerine başka yerlerde işaret etmiştir. Fakat burada, tam da Kâdirî akidesinin konu olduğu bir kısımda, söz konusu iki ismin kelamcı/akılcı yönlerini ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Makdisi'ye göre Zehebî'nin Ebû İshak el-İsferâyînî yerine gelenekçi Şâfiîlerden Ebû Hâmid el-İsferâyînî'yi (ö.

59 Zehebî, *Siyer*, 15/88.

60 Sübkî'nin bazı eleştirilerinde konuyu İbn Teymiyye'ye de getirmesi, Zehebî-İbn Teymiyye arasındaki ilişkiyi onaylamaması ve İbn Teymiyye'nin Zehebî'yi olumsuz etkilediğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. bk. Sübkî, *Tabakâtuʾş-Şâfiʿiyye*, 10/400.

61 George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hırıstiyan Batı'da Beşeri Bilimler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 32. Makdisi'nin bu tespiti ilk bakışta isabetli görünmekle birlikte Zehebî'nin bu listede yer verdiği şahısların her birinin biyografilerinin incelenmesi ile ancak teyit edilebilir. Fakat elinizdeki çalışmanın sınırlarını aşacağından, meselenin bu yönü burada ele alınmamıştır.

406/1016) burada zikretmemiş olması da şaşırtıcıdır. Ancak bu onun tercihinin bilinçli olduğunu da göstermektedir. Zira hem Ebû İshak'ı hem de Kâdî Abdülcebbâr'ı Râfıza ve Kerrâmiyye imamlarıyla birlikte zikretmesinin önemli bir nedeni olmalıdır: Fıkıh ilmine bulaşan Muʿtezile ve Eşʿarîlik lekesine işaret etmek istemesi.[62] Nitekim kelam ve fıkıh arasındaki bu ilişki veya başka bir deyişle fıkıh ve kelam metodunun mezcolması sonrasında fıkıh usulü ile ilgili iki metot gündeme gelmiştir. Bunlar fakihlerin metodu ve kelamcıların metodudur. Zehebî ve bağlı olduğu geleneğin, kelamın bulaştığı bir metodu kabul etmeyeceği gayet açıktır.

1.5. İlgili Âlime Dair Kanaatin Doğrudan Değil Dolaylı Olarak Dile Getirilmesi

Zehebî'nin biyografisini kaleme aldığı bazı Eşʿarî âlimlerle ilgili dikkati çeken bir diğer husus da onlara dair yapılan bazı tenkit ve değerlendirmelerle ilgili bizzat yorum yapmayıp başka müelliflerin eser yahut görüşlerine işaret etmesidir.

Zehebî'nin Ebü'l-Hasen el-Eşʿarî'den sonra mezhebi sistemleştiren İbn Fûrek (ö. 406/1015) hakkındaki bir iddiaya dair tutumu bu bağlamda zikredilmeye değerdir. Zehebî *Târîh*'te fakih ve mütekellim; *Siyer*'de ise imam, allâme, sâlih, şeyhü'l-mütekellimîn[63] olarak tanıttığı İbn Fûrek'in dinî konudaki hassasiyetine rağmen bidʿat sahibi olduğunu belirtmiş daha sonra Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den (ö. 474/1081) onun Sultan Mahmûd (998-1030) tarafından öldürülmesinin emredildiği meşhur olayı nakletmiştir. Bu olaya göre, söz konusu dönemde Gazneli Mahmûd tarafından destek gören Kerrâmîler İbn Fûrek'i ona şikâyet etmiştir. Şikâyet konusu İbn Fûrek'in bazı itikadi konularda bidʿat ve küfür kapsamına girecek şeyler söylemesidir. Bunlardan biri de Hz. Peygamber'in yaşadıkları zamanda hâlâ Allah'ın Resulü olup olmamasıdır. Şikayetçi olan Kerrâmîler Sultan'dan bu konuyu kendisine sormasını istemiştir. Sultan ise buna çok hiddetlenmiş ve İbn Fûrek'in bu konudaki görüşü dikkate alınarak ya yaşamasına izin verilmesini ya da öldürülmesini emretmiştir. Nihayet İbn Fûrek Sultan'ın huzuruna çağrılmış ve kendisine bu soru sorulmuştur. İbn Fûrek "O Allah'ın Resulü idi ancak bugün değil." cevabını vermiş, sultanın emriyle zehirlenerek öldürülmüştür. İbn Fûrek'in Hz. Peygamber'in ruhu ile ilgili görüşüne dair İbn Hazm'dan (ö. 456/1064) da bir anlatı mevcuttur. Hatta Zehebî *Târîhu'l-İslâm*'da bunu iki yerde kaydetmiştir. Birincisinde, İbn Hazm'dan, İbn Fûrek'in "Hz. Peygamber bugün nebi değil; resuldür." dediğini nakletmiş ve İbn Hazm'ın bu görüşün, bütün Eşʿarîlerin görüşü olduğunu iddia ettiğini ifade etmiştir. İbnü's-Salâh'tan yaptığı bir alıntı ile de durumun İbn Hazm'ın dediği gibi olmadığını belirtmiştir.[64]

62 Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hırıstiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, 34-35.

63 Zehebî, *Siyer*, 17/215.

64 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/149.

Zehebî İbn Fûrek'in bu görüşü sebebiyle Sultan Mahmûd tarafından zehirlenmek suretiyle öldürüldüğüne dair anlatıları naklettikten sonra da İbn Hazm'ı anmış ve İbn Hazm'ın sultanın doğru bir iş yaptığını düşünerek ona dua ettiğini belirtmiştir. Zira İbn Hazm'a göre İbn Fûrek, "Resulullah yaşadığı dönemde resul idi. Ancak ruhu yok olup gitti ve (ruhu) cennette Allah'ın yanında da değildir." demiştir. Zehebî bu bilgiyi verdikten sonra İbn Fûrek ile İbn Hazm arasında bir karşılaştırma yapmış ve onun İbn Hazm'dan daha hayırlı ve akide bakımından daha iyi olduğunu belirtmiştir.[65] Zehebî'nin net bir şekilde onun böyle bir görüşü olmadığını reddetmek yerine İbn Hazm ile karşılaştırma yaparak konuyu kapatması dikkat çekicidir. Dahası aynı konuya *Siyer*'de değindiğinde bahsi geçen karşılaştırmayı dahi yapmamıştır.[66]

Sübkî de elbette kendi kaleme aldığı biyografide İbn Fûrek hakkında ortaya atılan bu iddialara değinmiştir. Öncelikle Sübkî'ye göre, İbn Hazm ne Eşʿarî mezhebini ne de Eşʿarîlerle Cehmiyye arasındaki farkları bilmektedir. İbn Fûrek de böyle bir inanca sahip değildir ki zaten eserlerinde bu görüşleri tekfir etmiştir. Böyle bir durumda, bahsi geçen olayın doğru olması ihtimal dâhilinde değildir.[67] Bu bağlamda İbnü's-Salâh'ın bu iddiayı net bir şekilde reddettiğini nakleden Sübkî, sonrasında Zehebî'nin *Târîh*'inden ilgili kısmı alıntılayarak birtakım eleştirilerini sıralamıştır. Bunlardan biri de elbette İbn Fûrek'e dair İbn Hazm'a yapılan atıftır. Zehebî'nin "İbn Fûrek İbn Hazm'dan daha hayırlıdır." cümlesine değinen Sübkî, böyle bir fazilet karşılaştırmasını ancak Allah'ın yapabileceğini vurgulamış ve hocasına şöyle demiştir: "Eğer anlattığın hikâyeye, yani risaletin inkıtaına inanıyorsan elbette İbn Hazm'da hayır yoktur. Eğer böyle düşünmüyorsan neden İbn Fûrek'e nispet edilmesinin iftira olduğunu beyan etmedin!.."[68]

Sübkî bu noktada Zehebî'ye yönelttiği eleştiride haklı görünmektedir. Zira pek çok hususta fikirlerini kendi ifadeleri ile dile getiren, özellikle de yanlış, hatalı veya iftira kapsamına giren birtakım nakilleri tenkit etmesi ile tanınan Zehebî'nin, bu konuda net bir açıklama yapmaması, doğru olduğunu düşünmediği bir anlatıyı, bu konuda referans olamayacağına inandığı bir kimseden de nakledip anlatıyla ilgili dolaylı bir tenkit yapması hayli dikkat çekicidir.[69]

65 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/149.

66 Zehebî, *Siyer*, 17/216.

67 Konuyla ilgili bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/497.

68 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 4/133.

69 Eşʿarî gelenek içerisinde Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirileri inceleyen bir makalede de İbn Fûrek ile ilgili işaret edilen bu iddialara değinilmiş; Eşʿarî olan Zehebî ve Sübkî'nin bu iddiayı sert bir şekilde eleştirip reddettiği ifade edilmiştir. Zehebî'nin tartışmasız Eşʿarî olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Bununla ilgili hususlara tarafımızca hazırlanan "Zehebî ve Hadis Tenkidi" isimli doktora tezinde değinilmiştir. Ayrıca Zehebî'nin söz konusu iddiayı sert bir dille reddetmediğine de yukarıda işaret edilmiştir. bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli - Ahmet Bağlıoğlu, "Eşarî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferâyînî Örneği", *Fırat Üniversitesi*

Burada zikredilebilecek bir diğer örnek İmam Eşʿarî ile ilgilidir. Zehebî onun biyografisini daha fazla uzatmak istemediğini belirtip ilgilileri İbn Asâkir'in *Tebyîn*'ine yönlendirmiştir. İlk bakışta bunun normal bir tavır olduğunu düşünmek mümkündür. Fakat İbn Asâkir'in kitabında tartıştığı hususlara temas etmeden ve bunları tartışmadan bir biyografi yazması onun bu noktadaki tavrı hakkında birtakım soruları da beraberinde getirmektedir. Zira kendi okuyucusu için bir Eşʿarî portresi çizmekte ve okuyucuyu yönlendirmektedir.

1.6. Çelişkili Görünüm Arz Eden Değerlendirmeler

Zehebî'nin biyografilerde bir âlimle ilgili kaydettiği nitelemeler, değerlendirmeler bazen çelişkili bir görünüm arz eder. Bu durum bazen biyografinin yer aldığı eserlerin kronolojisi dikkate alındığında ilgili şahıs hakkında görüş değişimi olduğu; bazen de eserlerin yazım amaçlarının farklılığının ilgili şahıs hakkında öne çıkarılan değerlendirmelerde de bir farklılığa sebep olduğu şeklinde okunabilir. Ancak tutarsızlık izlenimi veren noktalar da dikkat çekici yoğunluktadır.[70]

Meseleye Zehebî'nin Eşʿarî âlimlere dair yazdığı biyografiler veçhesinden baktığımızda da karşımıza İbn Fûrek örneği çıkar. Zehebî, İbn Fûrek ile ilgili hem *sâlih* hem de *hata ve bidʿat sahibi* nitelemelerini kullanmıştır. Burada *sâlih*i bir hadis terimi olarak kullanmadığı açıktır.[71] Şüpheye yer olmayacak şekilde *sâlih* kelimesi ile kastının sözlük manası olduğunu, hatta onun bu kelimeyi bu şekilde sıklıkla kullandığını ve ilgili şahsın iyi, dinine bağlı bir insan olduğunu ifade etmeyi çalıştığını söylemek mümkündür.[72] Fakat Sübkî, hocasının İbn Fûrek ile ilgili bu nitelemelerini "tutarsız" olarak nitelemiştir. Zira ona göre bidʿatle suçlanan birinin aynı zamanda sâlih olduğunu söylemek çelişkili bir tutumdur.[73] Zehebî'nin bidʿat konusundaki dikkati ve görüşleri hatırlandığında, bunun zannedildiği kadar çelişkili bir ifade olmadığı görülecektir. Zira o "bidʿatine rağmen…" ifadesini çokça kullanmaktadır.[74]

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22/1 (2017), 183-211.

70 Zâhid el-Kevserî'nin de İbn Teymiyye bağlamında Zehebî'ye benzer eleştirileri getirdiğini belirtmek gerekir. bk. Ẕehebî, *Beyânu zeğli'l-ilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, 17.

71 Sâlih olarak nitelenen bir ravinin hadisi itibar için alınabilir. Söz konusu terim Zehebî nezdinde taʿdîlin dördüncü mertebesinde yer alır. Söz konusu terim bir hadisi nitelediğinde de sahîh veya hasen hadis anlamına geldiği gibi, hasen mertebesinin altında ancak zayıf da olmayan hadis anlamında kullanılır. bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), 271-272.

72 Örnekler için bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/362; 4/41; 5/36, 65, 474; *Siyer*, 16/136; 17/149, 186, 333, 420 vd.

73 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 4/132-133.

74 Örnekler için bk. Zehebî, *Mîzân*, 3/181, 655; Zehebî, *Siyer*, 15/218. Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, nşr. Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/44.

2. Farklı Mezhep Müntesibi Muasır İki Âlim: Zehebî'nin İbn Kudâme el-Hanbelî ve Fahreddin İbn Asâkir Anlatıları

Çalışmanın başında da değinildiği gibi Sübkî'nin Zehebî'ye yönelttiği biyografilerdeki taassup sorununa somut birer örnek olarak zikrettiği iki şahıs İbn Kudâme el-Makdisî ve Fahreddin İbn Asâkir'dir. Burada, "Zehebî bu biyografilerde nasıl bir yol izlemiştir?", "Söz konusu biyografiler gerçekten de mezhep taassubunu hissettirecek unsurlar barındırıyor mu?", "İki biyografi arasındaki uzunluk farkı taassubu göstermek için yeterli bir delil midir?", "Bu bağlamda Sübkî'nin eleştirisi de kendi açısından bir taassubun göstergesi midir?" gibi sorular cevaplanmaya çalışılacaktır.

Zehebî *Târîhu'l-İslâm*'daki biyografide Fahreddin İbn Asâkir'i "Şam'ın Şâfiî şeyhi" olarak tanıtmış; doğumu, hocaları, evliliği, erken yaşta vefat eden oğlu, ders verdiği kurumlar[75] gibi bilgileri verdikten sonra Ömer İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve Şehâbeddin el-Kûsî gibi isimlerden birtakım alıntılar yapmıştır. Bu alıntılarda göze çarpan hususlar onun vera, huşu, tevazu sahibi ve dindar oluşuna yapılan vurgu; usul ve füru alanlarında öne çıktığı gibi bilgilerdir. Bunların yanı sıra söz konusu alıntılarda İbn Asâkir'in el-Melikü'l-Âdil (1200-1218) ve el-Melikü'l-Muʿazzam (1218-1227) ile arasında geçen birtakım olaylara ilişkin bilgiler de mevcuttur. Burada dikkati çeken, Zehebî'nin Ebû Şâme'den yaptığı alıntıda Fahreddin İbn Asâkir'in Şâfiî-Eşʿarîlerin seçkinlerinden olması dolayısıyla Hanbelîlerin ağırlıklı olarak yaşadığı sokaklardan geçmekten imtina ettiğine dair bilgidir. Ancak Zehebî buna dair herhangi bir yorum yapmamış ve biyografiyi Fahreddin'in talebelerine değinerek tamamlamıştır.[76] Zehebî'nin *Siyer*'de kaleme aldığı Fahreddin İbn Asâkir biyografisi de planı, hatta alıntıların sıralaması da dâhil bazı küçük ayrıntılar haricinde hemen hemen *Târîh*'tekinin aynısıdır[77] ve Eşʿarî ya da farklı mezheplerden diğer bazı şahısların isimleriyle karşılaştırıldığında hayli kısa ve detaysızdır. Hatta biraz özensiz olduğu da düşünülebilir. Zira Zehebî'nin kişisel değerlendirmeleri neredeyse hiç yoktur. Bununla birlikte Zehebî'nin söz konusu eserlerinin konsepti dikkate alındığında gerçekten de daha uzun bir biyografi yazılmasının gerekip gerekmediği; Zehebî'nin bazı önemli noktaları ihmal etmiş olup olmadığı; biraz daha fazla övgü içerikli pasaj nakletseydi Sübkî tarafından yeterli bir biyografi olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği gibi soruların net bir cevabını vermek zordur. Bununla birlikte, bu soruların bir kısmına dair yorum yapabilmek için Sübkî'nin kaleminden çıkmış olan Fahreddin İbn Asâkir biyografisine bakmak yerinde olacaktır.

75 Zehebî *Târîh*'te onun Azreviyye'de ilk ders veren kişi olduğunu kaydederken *Siyer*'de yalnızca söz konusu kurumda ders verdiğini ifade etmiştir. bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 54/501; *Siyer*, 22/188.

76 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 54/500-503.

77 Zehebî, *Siyer*, 22/188-190.

Sübkî, biyografisine Fahreddin İbn Asâkir'i "eş-şeyhü'l-imâmü'l-kebîr" şeklinde niteleyerek başlamış; Zehebî gibi o da Şam'ın Şâfiî şeyhi olduğunu vurgulamıştır. Sübkî'ye göre İbn Asâkir, ilim ve amelin kendisinde bir bütün olarak var olduğu son âlimlerdendir. Anlatım Zehebî'de olduğu gibi standart bilgilerle devam etmiş; Sübkî onun doğum tarihi, hocaları, evliliği, fıkıhta temayüz edişi, rihleleri, hangi alanlarda eser telif ettiği gibi bilgilere yer vermiştir. Burada Sübkî'nin, İbn Asâkir'in fıkıh ve hadis alanlarındaki yerini ortaya koymaya çalıştığı dikkati çekmektedir. Zehebî'de böyle bir vurgu yoktur. Sübkî daha sonra İbn Asâkir'i *imam* ve *sâlih* kelimeleri ile nitelemiş; kanaatkâr, âbid, takvalı oluşuna ve çokça zikir yaptığına işaret etmiştir. Bu noktada onun Sultan el-Melikü'l-Âdil tarafından Dımaşk kadılığına tayin edilmek istendiğine fakat İbn Asâkir'in buna razı olmadığına; sultanın ısrarları devam edince Dımaşk'tan ayrıldığına, sonra sultan tarafından geri getirilip affedildiğine ancak yerine başka bir isim önermesi istendiğine değinen Sübkî, cümlelerini çağdaşlarının onunla ilgili olan düşünceleri ve övgüleri ile bitirmiştir.[78]

Sübkî, İbn Asâkir'in aynı anda birden fazla kurumda görev yapmasından hareketle biyografinin bu kısmında bu hususa dair bazı değerlendirmeler yapmış,[79] daha sonra biyografinin can alıcı noktasına gelmiştir. Bu nokta, Hanbelî ve Eşʿarîler arasında yaşanan gerilimlerin bir örneği olarak İbn Asâkir'in Hanbelîlerin olduğu sokaklardan geçmeyi istemediğidir. Hatta Sübkî, onun İbn Kudâme el-Makdisî ile arasında geçen ve doğruluğundan şüphe ettiği bir olayı nakletmiştir. Buna göre İbn Asâkir yolda İbn Kudâme ile karşılaşmış ona selam vermiş fakat İbn Kudâme bu selamı almamıştır. Daha sonra bu durum kendisine sorulduğunda böyle bir tavrı hak ettiğini ima etmiştir. Sübkî, hikâyenin doğru olması durumunda, söz konusu tavrın İbn Kudâme'ye yakışan bir tavır olmadığını ifade etmiştir. İbn Kudâme eğer böyle bir şey söylediyse, İbn Asâkir'in selamına karşılık almayı hak etmediği kanaatinde olduğu düşünülebilir. Ancak böyle bir görüşle ne kimseye zarara verilir ne de bir kerameti vardır. Bu değerlendirmelerin ardından Sübkî, netice olarak bunun İbn Kudâme'nin söylediği bir şey olduğunu zannetmediğini, hikâyenin sonraki dönem Haşevîler[80] tarafından uydurulduğu kanaatinde olduğunu ifade etmiştir.[81]

78 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 8/177-178.

79 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 8/179-184.

80 Haşeviyye, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zahirine bağlı kalan ve bu sebeple tecsîme varan görüşler ortaya koyanlara verilen isimdir. bk. Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 16/426/427. Haşeviyye olgusunun ortaya çıkışı, Halku'l-Kur'ân Mihnesi ile ilişkisi ve daha geniş açıklamalar için bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

81 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyye*, 8/184-185.

Daha sonra Sübkî konumuz açısından önem arz eden başka bir hikâye nakletmiştir. Hocası ⇨ Alâî ⇨ Zehebî ⇨ Seyfeddin Ahmed b. el-Mecd el-Makdisî kanalıyla, Alâî'nin el yazısı ile ulaştığını ifade ettiği bu hikâyeye göre Seyfeddin Ahmed, Beytü'l-Makdis'in yakınlarında bir medresede[82] Frenklerin Müslümanlara eziyet ettiklerini görmüş ve çok şaşırmıştır. Dımaşk'a döndüğünde ise kendisine İbn Asâkir'in orada *el-Akîdetü'l-mürşide*'yi okuduğu anlatılmış, o da "Mürşide değil, mudille" (بل هي مضلة) şeklinde cevap vermiştir. Sübkî gördüğünü ifade ettiği yazma metinden bilgi aktarmaya devam ederek başka bilgiler de verir. Buna göre akide *tenzîh* anlayışı üzeredir. İbn Teymiyye'nin buna dair birtakım eleştirileri vardır. Akide, İbn Tûmert'e (ö. 524/1130) nispet edilir[83] fakat onun Muʿtezilî görüşlere meylettiği bilinmektedir ki bu akide metni de onların görüşlerine muvafık birtakım unsurlar içermektedir. Sübkî metne dair verdiği bilgileri burada tamamlamış, ayrıca Alâî'nin uzunca *el-Akîdetü'l-mürşide*'yi övdüğünü, hocası Zehebî ve İbnü'l-Mecd'i eleştirdiğini belirterek bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre İbn Tûmert Muʿtezilî değildir; genel kabule göre Eşʿarîdir, sahih bir akideye sahiptir, adil bir yöneticidir ve hak yoluna davet eder. İbnü'l-Mecd'in onu söz konusu akideyi okuması sebebiyle eleştirmesi ise katı bir taassup ve boş bir cehaletten gelir. Frenklerin Mescid-i Aksâ'da büyük günah işlemesine seyirci kalınması ise mümkün değildir. Sübkî gerekli bulduğu için biyografinin sonunda akidenin metnini kaydetmiş ve bu metinde Sünnîlerin inkâr edecekleri bir şey olmadığını ifade etmiştir.[84] Dikkat edilirse Sübkî, İbn Asâkir biyografisi üzerinden Eşʿarî-Hanbelî gerilimine dair bazı ip uçları vermekte, birtakım değerlendirmeler yapmaktadır. Zehebî ise bu konulara hiç girmemiştir. Oysa Zehebî, İbn Tûmert ile ilgili yazdığı biyografide onun *el-Akîdetü'l-mürşide*'sine işaret etmiş; İbn Tûmert'in bu akideye uyanları muvahhid olarak isimlendirip, uymayanları tecsîm ile suçladığını ve kanlarını mübah kabul ettiğini ifade etmiş, cümlelerini "Hevâ ve aşırılıktan Allah'a sığınırız." duası ile bitirmiştir.[85] Sübkî'nin de Zehebî'nin tutumuna dair doğrudan bir değerlendirme yapmaması, yalnızca Alâî'nin onunla ilgili eleştirilerinin olduğuna işaret etmekle yetinmesi de şaşırtıcıdır. Bununla birlikte Sübkî'nin, aslında Zehebî tarafından kaleme alınan biyografinin kısalığını değil içeriğini problemli gördüğünü söylemek mümkündür.

Zehebî'nin İbn Kudâme ile ilgili yazdığı hayat hikâyesi ise birçok bakımdan ona olan hayranlığını ortaya koymaktadır. *Târîhu'l-İslâm*'daki İbn Kudâme biyografisine onun doğumu, rihleleri, ders aldığı kişiler, rihle yaptığı diğer merkezler ve talebelerine yer vermiş; onun

82 Sübkî bunun Salâhiyye Medresesi olabileceğine işaret etmiştir.

83 İbn Tûmert için bk. Arif Aytekin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/425/427.

84 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 8/185.

85 Zehebî, *Siyer*, 19/540-541.

imam, hüccet, müftî, musannif, mütefennin, mütebahhir olup pek çok ilimde bilgili olduğunu ifade etmiştir. İbnü'n-Neccâr, Ömer İbnü'l-Hâcib, Ziyâeddin el-Makdisî (ö. 643/1245) gibi isimlerden İbn Kudâme hakkında yaptığı nakillerin hepsi onun kişisel ve fiziksel özelliklerine, ilimdeki yetkinliğine temas eden övgü içerikli alıntılardır. Bunlardan sonra İbn Kudâme'nin eserlerini zikreden Zehebî, Ziyâeddin el-Makdisî'den onunla ilgili uzun alıntılarına devam etmiştir. Bunların da hemen hepsi övgüler ve keramet anlatılarıyla doludur.[86]

Burada Zehebî'nin Ebû Şâme'den yaptığı bir nakil dikkati çekmektedir. Zira başlangıçta övgülerin yer aldığı bu pasaj, İbn Kudâme'nin bütün ilmî yetkinliği ve bilgisine, haber ve eserlerin manasını anlayabilmesine rağmen, kelam ve sıfatlarla ilgili meseleleri kavrayamadığı iddiası ile son bulmaktadır. Ebû Şâme bu durumu İbn Kudâme'nin bağlı olduğu mezheple ilişkilendirmiş görünmektedir. Zehebî burada söz konusu değerlendirmeyle ilgili hiçbir şey söylememiştir.[87] Bu şaşırtıcıdır. Zira onun genel tarzı burada bir söz söylemesini gerektirmektedir. Nitekim *Siyer*'de de aynı alıntıya biraz daha özet bir şekilde yer verip sert bir şekilde eleştirecektir.[88]

Siyer'deki biyografiye gelince, daha ilk satırlarda İbn Kudâme hakkında kullandığı nitelemeler arasında İbn Asâkir için kaydettiklerine ek olarak allâme, kudve, müctehid ve şeyhü'l-İslâm[89] demesi İbn Kudâme'nin onun için İbn Asâkir'den daha farklı ve önemli bir mevkide olduğunu açıkça göstermektedir. Zehebî bu biyografide İbn Kudâme'nin hayatının önemli noktalarına, ailesi ile Dımaşk'a gelişi, küçük yaşlarda eğitimine başlaması, rihleleri, ders aldığı kişiler ve öğrencilerine İbn Asâkir'e nispetle çok daha geniş yer vermiş; bunun yanında geçişlerde ona olan övgülerini kısa cümlelerle de olsa kaydetmek istemiştir. Örneğin onun ilmî yolculukları konusuna geçmeden önce küçük yaşlarda ders almaya başladığı bilgisinin hemen ardından "O, ilim denizlerinden ve dünyanın en zekilerinden biriydi." demiş;[90] yine talebelerinden sonra, onunla ilgili bazı âlimlerin söylediklerinden nakillerde bulunmadan önce de "O, yaşadığı dönemde Şam ehlinin âlimiydi." ifadelerini kullanmıştır.[91] Bu şekilde Zehebî sanki İbn Kudâme'nin kendi nezdindeki önemini okuyucuya sürekli hatırlatmak istiyor gibidir. Zehebî'nin Fahreddin İbn Asâkir'in biyografisinde neredeyse hiç konuşmadığı, alıntılarla örülü bir biyografi inşa ettiği hatırlanacak olursa söz konusu ifadelerin önemi daha net anlaşılacaktır.

86 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 54/483-493.

87 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 54/493.

88 Zehebî, *Siyer*, 22/171.

89 Zehebî, *Siyer*, 22/165.

90 Zehebî, *Siyer*, 22/166.

91 Zehebî, *Siyer*, 22/167.

Siyer'de de anlatım *Târîh*'te olduğu gibi bol övgü içerikli alıntılarla devam etmiştir. Bunca sitayişten sonra Zehebî, yukarıda da işaret edilen Ebû Şâme'den alıntısını burada da tekrar etmiş; ancak *Târîh*'teki sessizliğinin aksine burada kendisi devreye girmiş, Ebû Şâme ve emsallerinin ilmi ve zekâlarına rağmen bu sözleri söyleyebilmesine şaşırdığını ifade etmiştir. Zira ona göre her mezhebin diğerinde kendisinden farklı bulduğu yönler vardır ve bu çok normaldir.[92]

Burada hem *Târîh* hem de *Siyer*'deki biyografiye dair değinilmesi gereken bir diğer husus da Zehebî'nin Şâfiî âlimlerden olduğunu vurguladığı İzzeddin İbn Abdisselâm'dan (ö. 660/1262) yaptığı alıntıdır. Buna göre İbn Abdisselâm'a, Fahreddin İbn Asâkir'in mi İbn Kudâme'nin mi daha bilgili olduğu sorulduğunda İbn Abdisselâm kızmış, İbn Kudâme'nin kendi mezhebi dışında Şâfiî mezhebi ile ilgili de derin bilgi sahibi olduğunu hatta bu konuda İbn Asâkir'den daha ileri seviyede olduğunu ifade etmiştir.[93] Zehebî her iki eserde de bunu herhangi bir yorum yapmadan nakletmeyi tercih etmiştir. Neticede Zehebî bu biyografiyi İbn Kudâme'nin ölümüyle ilgili bazı detay anlatımlarla tamamlamıştır.[94] Sübkî'nin de İbn Asâkir'in ölüm günü ve anıyla ilgili bazı detaylara yer vermesi belki de bu sebepledir. Çünkü ölürken yaşanan bazı hadiseler de söz konusu kişinin kıymetini arttırmaktadır. Bu sebeple bu iki şahsın da vefatlarının anlatımında yalnızca ölüm tarihi ve yeri, cenaze merasimi ve kabrinin yeri gibi hususlarla iktifa edilmediğini söylemek mümkündür.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada tarih/biyografi yazıcılığında yansızlık problemi, Zehebî'nin bazı Eşʿarî âlimlerle ilgili biyografileri ve Sübkî'nin değerlendirmeleri dikkate alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu konunun Zehebî ve Sübkî'nin Eşʿarîlere yönelik biyografileri üzerinden tartışılması bir açıdan avantaj olabilmekle birlikte, başka bir açıdan bakıldığında dezavantaj olarak da okunabilir. Zira bu iki ismin de pozisyonları gereği Eşʿarî âlimlere dair çizdikleri portre birtakım taraflı yönleri barındıracaktır. Zaten bu çalışma da tamamıyla yansız bir biyografi olabileceğini hatta olması gerektiğini savunmamakta ve her iki müellifin de tarafgir tavrını kabul etmektedir. Burada yapılmak istenen de bu tutumun biyografilere nasıl yansıdığını söz konusu örneklerden hareketle ortaya koymaktır.

Çalışma boyunca yansızlık bir problem olarak kabul edildi. Peki yansızlık bir problem olarak sunulabilir mi? M. Bloch bu konuyu ele alırken tarafsız olmanın iki yolundan bahseder. Biri bilim adamının diğeri ise yargıcın yoludur. Her ikisi de kalplerindeki temennileri ne

92 Zehebî, *Siyer*, 22/172.

93 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 54/494.

94 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 54/494-496.

olursa olsun olayları oldukları hâlde öğrenmek ve ortaya koymak için araştırırlar. Bu, ikisi için de bir zorunluluktur. Ancak bilim adamı ve yargıcın yolu *karar verme* noktasında ayrılır. Yargıç araştırması neticesinde bir karar vermelidir. Bilim adamının ise sorumluluğu *anlama*[95] veya *anlaşılmayı sağlama*dır.[96]

Bu doğrultuda bir tarihçinin olayları anlaması ve bilgiyi doğru bir şekilde sunması için yansızlık bir şart olarak kabul edilebilir mi? Halkin bu konuya farklı bir açıdan yaklaşır ve tarihçinin sahip olması gereken özellikler arasında incelik, açıklık, tevazu ve otokritiği zikredip, *sempati*nin bu özellikler arasında çok daha önemli bir yeri olduğunu vurgular. *Sempati*nin tarafgirlik olmadığını belirten Halkin'e göre *eleştirinin dengelenmesi ve insanların ruhunun anlaşılabilmesi için* bu duyguya ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle tarihçi dürüst olmak amacıyla düşmanlık yapmak durumunda değildir. Tarihçinin sahip olması gereken diğer bir önemli özellik de hakikatin sahibi olduğu iddiasından kaçınması fakat onu yakalamak için sürekli gayret içerisinde olmasıdır.[97] B. Lewis de tarihçinin durumunu "Hiçbir insan, insanlık kusurlarından âzâde değildir; bunların arasında tarihi algılayışıyla sunuşunu belirli bir renge boyayabilecek bağlılıkları ya da ön yargıları olabilir…" cümleleriyle açıklar. Yine Lewis'e göre "…tarihçinin esas özelliği, bu gerçekten haberdar oluşu ve ön yargılarına boyun eğmek yerine bunları saptayıp düzeltmeye çalışmasıdır.".[98]

Çalışmanın merkezindeki iki şahıs Zehebî ve Sübkî, yaşadıkları dönemdeki iki etkili âlimdir. Yazdıkları biyografilerin içeriklerinin düşünce dünyalarından izler taşıması da çok normaldir. Tarihî olaylardaki bazı ayrıntıları aktarmama, bağlamı farklılaştırma, alıntılarla konuşma, imalı anlatımlar ve ilişkilendirmeler vb. pek çok husus Zehebî'de, Sübkî'de hatta hemen her tarihçide karşılaştığımız ve yerine göre anlatı stratejisi olarak kabul edebileceğimiz tavırlardır.

Bu çalışmayı kaleme alan yazarı Zehebî'nin söz konusu biyografiler üzerine daha derin bir inceleme yapmaya iten sebep aslında Zehebî'nin tarafsız olduğunu veya büsbütün taraflı davrandığını ispat etme amacı değildir. Bizzat Zehebî'nin hem cerh-taʿdîl bağlamında akran ravilerle ilgili hem de farklı görüşlere mensup şahısların birbirlerine yönelttikleri eleştirilere dair yaptığı uyarılar ve insaf vurgusuna karşılık bu yönde aldığı sert tenkitler, farklı görüşteki bir şahsın biyografisi yazılırken karşılaşılabilecek hususlar hakkında yazarı incelemeye yön-

95 March Bloch, *Tarih Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Ötüken, 2020), 124-127.

96 Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır*, 125-126. Anlama konusunda ayrıca bk. Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır*, 234-241.

97 Leon E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, 29.

98 Bernard Lewis, *Tarih*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2023, 47.

lendirmiştir. Burada Zehebî'nin yazdığı bütün Eşʿarî şahısların biyografileri ele alınamamıştır. Bu sebeple meseleyi anlamayı ve farklı boyutlarıyla açıklamayı kolaylaştıracak isimlerin seçilmesine dikkat edilmiş; ayrıca Eşʿarî ve Hanbelî iki âlim hakkında hem Zehebî'nin hem de Sübkî'nin yaklaşımı karşılaştırılmıştır. Çalışmada biyografileri incelenen Eşʿarî âlimlerin temsil kuvveti yüksek olmasına gayret edilmiştir. Diğer taraftan, daha az görünür isimlere dair detaylı bir inceleme yapılmasa da çalışma esnasında karşılaşılan örnekler, hem Zehebî'nin hem de Sübkî'nin biyografileri, meşrulaştırma, öteki portresi oluşturma veya kendini tanımlama sürecinin bir parçası olarak kullanabildiği, bunu da meşhur örnekler üzerinden yaptığını göstermektedir.

Taassup ve ön yargı problemi denildiğinde, Zehebî'nin her biyografide ve doğum-ölüm yerleri, tarihleri gibi bir biyografinin en temel unsurlarında dahi deformasyon yapıp yapmadığı sorgulanabilir. Ancak Zehebî'nin kaleme aldığı bütün biyografilerde taraflı olduğu düşünülse dahi yalnızca *Târîhu'l-İslâm*'daki 30 binden fazla biyografi dikkate alındığında bu kadar tutarlı bir şekilde ön yargılı olmayı nasıl başarabildiği sorusu akla gelir. Romanov'un da işaret ettiği bu soruların cevaplarına ulaşmak zordur.[99] Bununla birlikte bütün biyografilerde böyle bir ön yargı veya taassubun işletilmesi de pek ihtimal dâhilinde değildir. Her şeye rağmen seçilen bazı örnekleri incelemek ve karşılaştırmak onların ön yargılı olarak kabul edilebilecek tutumlarını tespitte bir fikir verecektir.[100]

İncelenen örneklerden elde edilen veriler dikkate alındığında Zehebî'nin biyografileri stratejik bir şekilde inşa etmede nispeten profesyonel davrandığı görülmektedir. Zira o, Eşʿarî âlimleri ele alırken çoğu zaman doğrudan bir şey söylememiş, söz konusu şahısla ilgili bazen başka âlimlerden bir değerlendirme nakledip hiçbir yorum yapmadan bırakmış; bazen ilk bakışta ilgisini anlayamayacağımız şekilde bir dua cümlesi iliştirmiş veya kendi itikadi görüşünü kaydetmiştir. Zehebî'yi bazen ilgili şahsın hadisçiliğine dair genel kanaatler belli iken illa onun hadisçiliği bahsini açıp, bu alanda iyi olmadığını ispata çalışırken de görmek mümkündür. Sübkî ise bütün bunlara karşı bir pozisyon almış; dizayn ettiği Şâfiî tabakatında, kendine göre Zehebî'nin yaptığı dezenformasyonu düzeltmeye çalışmıştır. Zehebî'den sonra yazılmış ve yer yer ona cevap vermeyi amaçlamış olması bakımından Sübkî'nin *Tabakât*'ında daha net, açık söylemler bulmamız da doğaldır. Öte yandan bunun her iki müellifin tarz farklılığından da kaynaklandığını söylemek de mümkündür.

99 Maxim G. Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661–1300 ce)* (University of Michigan, Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 2013), 32.

100 Seçilen örnekler üzerinden yapılacak değerlendirmelerin geneli yansıtma konusunda bazı problemleri ortaya çıkarabileceği de akılda tutulmalıdır.

Biyografilerin kısalığı-uzunluğu meselesi Sübkî'nin sıkça temas ettiği bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yer yer konunun ilgili biyografilerin niceliklerinden ziyade içerikleriyle ilgili olabileceğine değinilmekle birlikte bu metinde bu konuya özel olarak temas edilmedi. Ancak Sübkî'nin Zehebî'nin biyografilerinin kısalığına temas etmesi de çok temelsiz değildir. Nitekim Maxim G. Romanov tarafından yapılan bir çalışmada Zehebî'nin en uzun biyografileri tespit edilmiştir. Buna göre ilk isimler arasında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Şâfiî (ö. 204/820), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720), Abdülğanî el-Makdisî (ö. 600/1204), İbn Tûmert (ö. 524/1130) gibi şahıslar yer almaktadır. Uzun biyografilerin hemen hepsinin onun pozitif veya negatif duygusal bir bağ kurduğu isimler olduğu dikkati çeker. Bu sebeple de söz konusu biyografilerde daha fazla zaman harcar, daha fazla detaya değinir.[101] Yani aslında Sübkî'nin eleştirel bir biçimde değindiği bu husus, başka bir açıdan bakıldığında doğal bir reaksiyondur. Bununla birlikte onun fikrî anlamda yakınlığı olmadığı hatta eleştirdiği bazı şahısların biyografilerini, ortak düşüncede birleştiği bazı şahıslardan daha uzun yazdığı da görülmektedir.[102] Bu durumda aslında mesele, biyografilerin kısalığı-uzunluğu değil içerikleridir.

Konumuz açısından bakıldığında Zehebî'nin, düşünce düzleminde daha fazla ortak noktası olduğu kişiler hakkında yazdığı biyografilerde Halkin'in doğru anlamanın bir şartı olarak öne sürdüğü sempatinin sınırlarını aşabildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu eleştiride bulunan Sübkî'nin de bundan müstağni olduğu söylenemez. Nitekim metnin hem ilk hem de ikinci kısmında işaret edilen örneklerdeki eleştirilerinde Sübkî'nin de koyu bir Eşʿarî olmasından kaynaklanan yanlı tavırları olduğu anlaşılmaktadır.[103]

Bununla birlikte Sübkî'nin bu durumundan hareketle ileri sürdüğü her eleştirinin temelsiz olduğu iddiası da yanlıştır. Sübkî'nin Zehebî'ye yönelttiği en temel eleştiri aslında onun biyografileri mezhep taassubuyla kaleme almasıdır. Bu taassubun tezahürleri ise biyografilerdeki uzunluk-kısalık, şahıs hakkında bazı bilgileri kaydetmemek, yanlış kişilerden referanslar vermek yahut alıntılarda bazı tasarruflarda bulunmak gibi hususlardır. Öte yandan Sübkî'ye göre bu taassubu besleyen önemli bir husus da Zehebî'nin akli ilimlerden anlamıyor oluşudur. Bu durum onun taraflı değerlendirmelerini hatalı yaklaşımıyla desteklemesine sebep olmuştur. Sübkî'nin Zehebî'nin tarafgirliği konusunda ileri sürdüğü bazı örnekler yerinde değildir ancak

101 Maxim G. Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections*, 69-70.

102 Sübkî'nin bu yöndeki eleştirilerine dair değerlendirmeler için bk. Abdüssettar Şeyh, *el-Hâfız ez-Zehebî: Müerrihü'l-İslâm - nâkıdü'l-muhaddisîn - imâmü'l-mu'addilîn ve'l-mücerrihîn* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1994), 241-244.

103 Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf, *ez-Zehebî ve menhecuhû fî kitâbihi Târihi'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 428-431.

burada incelenen örneklerde de görüldüğü üzere, Zehebî özellikle Eşʿarîlerle ilgili biyografilerinde örtük bir tenkit dili, göndermeler kullanmış; dikkat çekici ilişkilendirmeler yapmıştır. Dolayısıyla Zehebî'ye yöneltilen bu eleştirilere onun bir Hanbelî olan İbnü'l-Cevzî vb. şahısları da tenkit ettiği şeklinde verilen bir cevap[104] Eşʿarîlerle ilgili tavrını değiştirmez. Diğer eleştirileri ise başka bir araştırma konusu olabilir. Buna mukabil Hanbelîler dışındaki mezhep müntesibi âlimlerin biyografilerinde kullandığı övgü ifadeleri[105] de yine Zehebî'nin Eşʿarîlere dair kaleme aldığı biyografilerde ortaya çıkan bu tabloyu değiştirmez. Pek tabii, özel bir araştırma yapıldığında onun Şâfiî âlimlere dair çizdiği çerçeve, kullandığı dilin yahut ilişkilendirmelerin de farklılaşacağını rahatlıkla söylemek mümkündür. Öte yandan Zehebî'nin Eşʿarîlerle ilgili anlatımları ve eleştirilerinde kullandığı dil ile Muʿtezile veya Cehmiyye gibi mezhep mensubu şahıslara dair biyografilerindeki üslubu da hayli farklıdır.

Bu noktada Zehebî'nin fikirlerini biyografiler üzerinden ortaya koymaya çalıştığının altı çizilmelidir. Dolayısıyla o, bir fikre veya düşünce sistemine yönelttiği eleştirileri ister istemez söz konusu şahsın biyografisinde dile getirmektedir. Bu sebeple de bu eleştiri ve değerlendirmeleri kişisel yargılama aracı olarak değil ilgili fikre yönelik okumak daha doğru olacaktır.

Bunların yanı sıra bu çalışmada Zehebî ve Sübkî'nin yansızlığı üzerine düşünen, onları anlamaya çalışan biz araştırmacıların durduğu yer ve onları nereye konumlandırdığımızın da ne kadar önem arz ettiğine işaret etmek gerekir. Örneğin bu metinde de yer yer yapılan zihin okumanın, bir kimsenin söylemediklerini dikkate alıp, bunu onun duruşuyla ilişkili bir biçimde yorumlamanın bazen yanlış değerlendirmeler yapmaya sebebiyet vereceği belirtilmelidir. Mesela Zehebî İmam Eşʿarî'nin Muʿtezile'den ayrılışı sırasında gördüğü rüyalara yer vermemiştir. Rüyalar ve kerametleri zikretmeme gibi bir tavrı olmadığını bildiğimiz Zehebî'nin söz konusu biyografide bunları kullanmaması, onun İmam Eşʿarî ve sünnet/hadis arasında bir bağ kurmadığına işaret olarak okunabildiği gibi, Zehebî'nin hiçbir sebep olmaksızın o bilgileri biyografide kullanmak istememesi veya unutması şeklinde de yorumlanabilir. Bazen yazarken içinde bulunduğu psikoloji, yazdığı çok önemli bir şahsın biyografisi de olsa, bizim gibi onun da normalde önemli kabul ettiği bir bilgiyi o anda ilgili yerde zikretmesini engellemiş olabilir. Bu çok sık gerçekleşmese de hiç olmayacak bir durum değildir ve ne yazık ki kesin bir şekilde tespiti neredeyse imkânsızdır. Aynı şekilde Sübkî'nin de İmam Eşʿarî'nin biyografisinde söz konusu rüyalara, birtakım hadis rivayetlerine yer vermesi de onun mezhebin meşruiyetini temellendirecek bir zemin hazırlama gayretinde olduğu şekilde anlamak mümkündür.[106] Ancak

104 bk. Şeyh, *el-Hâfız ez-Zehebî*, 249-251; Maʿrûf, *ez-Zehebî ve menhecuhû fî kitâbihi Târihi'l-İslâm*, 433-434.

105 Bu yöndeki açıklamalar için bk. Şeyh, *el-Hâfız ez-Zehebî*, 251-253.

106 Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiʿiyye*, 3/348-349. Rüyaların aidiyeti konusundaki tartışmalar ve zikredilme sebeplerine dair değerlendirmeler için bk. Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, 48-49.

bu da pekâlâ zihnimizde böyle bir Sübkî ve *Tabakât* portresi olmasından kaynaklanabilir. Zira genel olarak Sübkî'ye biçtiğimiz rol budur ve onun bütün tercihlerini de rolün gerektirdiği biçimde okumak kaçınılmaz olmaktadır. Benzer bir husus her iki müellifin yazdığı Fahreddin İbn Asâkir biyografisi için de geçerlidir. Burada Sübkî için asıl problemin Zehebî'nin kaleme aldığı biyografinin kısalığı değil, yer vermediği bilgiler, yapmadığı açıklamalar olabileceği belirtilmişti. Bu da bizim zihnimizdeki Zehebî-Sübkî ilişkisi ve onları yaşadıkları dönemde konumlandırdığımız yerle doğrudan bağlantılıdır. Elbette bu değerlendirmelerle, iki âlimin ilişkisi ve tavrına yönelik bugüne kadar yapılan bütün bulgular ve izahların yanlış olduğu/olabileceği ve bu bilgi ile eserlerinin okunmasının her zaman yanlış sonuçlara götürdüğü/götürebileceği iddia edilmiyor. Yalnızca biyografilerde kullanılan bilgilerin tercihine yönelik, bazen zannettiğimizden karmaşık bazen de çok basit açıklamaların olabileceğine, zihnimizde formüle ettiğimiz sebep-sonuç ilişkilerinin her meselede doğru değerlendirmeyi yapmamızı sağlamayabileceğine dikkat çekilmek isteniyor. B. Lewis'in de dediği gibi hiçbir insan, insanlık kusurlarından azade değildir. Bizim de Zehebî, Sübkî veya başka herhangi birinin yansızlığını sorgularken kendi ön yargı ve kanaatlerimizi göz önünde bulundurmamız elzemdir.

Kaynakça / References

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlüklerde Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/425/427. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2009.

Bloch, March. *Tarih Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ötüken, 2020.

Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîda, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Dîb, Abdülazim Mahmud. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/141-144. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Gharaibeh, Mohammad. "Social and Intellectual Rivalries and Their Narrative Representations in Biographical Dictionaries: The Representation of Ibn al-Ṣalāḥ—A Case Study". *New Readings in Arabic Historiograpy from Late Medieval Egypt and Syria*, ed. Jo Van Steenbergen vd. 253-290. Leiden: Brill, 2021.

Gölcük, Şerafettin. "Bâkıllânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Halkin, Leon E. *Tarih Tenkidinin Unsurları*. çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.

İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn Muhammed b. Muhammed. *Gâyetu'n-nihâye*, Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'r-kâmine*. nşr. Muhammed Abdülmuîd Dân. Haydarabad: Meclisu Dâirati'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1972.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâva'l-kubrâ li İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata - Mustafa Abdulkâdir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995.

İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. el-Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

İbn Râfiʿ, Takıyyüddin Muhammed. *el-Vefeyât*. thk. Sâlih Mehdî Abbâs - Beşşâr Avvâd Maʿruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. *Hicrî V. Asırda Ehl-i Sünnet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.

Kırmızı, Abdülhamit. *Otur Baştan Yaz Beni*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.

Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele: Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Lewis, Bernard. *Tarih, Hatırlanan, Yeniden Canlandırılan, Kurgulanan*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Yayınları, 2023.

Maʿrûf, Beşşâr Avvâd. *ez-Zehebî ve menhecuhû fî kitâbihi Târihi'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.

Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında ve Hırıstiyan Batı'da Beşeri Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Özçelik, Fikret. "Hadisçilerin ve Usûlcülerin Râvinin Adaleti Hakkındaki Tutumları: Seyfuddîn Âmidî Örneği". *Diyarbakır: Âlimler, Ârifler, Edîpler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Romanov, Maxim G.. *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661–1300 ce)*. University of Michigan, Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 2013.

Safedî, Halil b. İzziddîn. *Nektü'l-himyân fî nüketi'l-ümyân*. Kahire: Dârü'l-Medine, ts.

Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*. thk. Franz Rosenthal. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Semʿânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988.

Sever, Mehmet. *Ortaçağ Kahiresi'nde İktidar ve Dini Düşünce*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.

Sevgili, M. Macit, "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği Ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -"Mu'âz Hadisi" Özelinde-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018), 217-246.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtu'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî- Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Hicru li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, 1413.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. "Kâide fi'l-cerh ve't-taʿdîl", *Erba'u resâîl fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebu'l-Matbûʿati'l-İslâmiyye, ts.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali. *Mu'idü'n-ni'am mübîdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986.

Sürmeli, Zeynep Alimoğlu - Ahmet Bağlıoğlu, "Eşarî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferâyînî Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2017), 183-211.

Şeyh, Abdüssettâr. *el-Hâfız ez-Zehebî: Müerrihü'l-İslâm - nâkıdü'l-muhaddisîn - imâmü'l-mu'addilîn ve'l-mücerrihîn*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1994.

Taş, Derya. "Yâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır*. çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Yâfiî, Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti ma yu'teberu min havâdîsi'z-zamân.* Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Yâkût el-Hamevî. Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Yusuf Şevki Yavuz. "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/497. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426/427. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Beyânu zeğli'l-ilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Telhîsu'l-İleli'l-mütenâhiye*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men ğaber*. nşr. Muhammed Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, 1963.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

V. KISIM - PART V

MEMLÜK TOPRAKLARI VE ÇEVRE COĞRAFYALARLA ETKİLEŞİM

INTERACTION BETWEEN THE MAMLUK LANDS AND NEIGHBOURING GEOGRAPHIES

BÖLÜM 13 / CHAPTER 13

ETKİLENME-ESİNLENME VE ÖTESİNE GEÇME: MEMLÜK BİRİKİMİNİN HİNT ALT KITASINA ETKİSİ

IMPRESSION, INSPIRATION AND PASSING BEYOND: THE IMPACT OF MAMLUK KNOWLEDGE ACCUMULATION ON THE INDIAN SUBCONTINENT

Selim DEMİRCİ[1]

[1]Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Trabzon, Türkiye
E-posta: selimdemirci@trabzon.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.013

Öz

Hadis tarihi açısından Memlükler dönemi, öne çıkan pek çok özelliği sebebiyle ayrı bir yerde durmaktadır. Zira 7-9./13-15. asırlar arası döneme tekabül eden bu tarihî devrede, geçmişte yapılan ilmî faaliyetlerin gözden geçirilmesiyle oluşan eserler başvuru kaynağı hâline gelmiştir. Başta *Nuhbetü'l-fiker, Elfiyye, Tehzîbü'l-Kemâl, Fethu'l-bârî* ve *Umdetü'l-kârî* olmak üzere hadis sahasında klasikleşen pek çok eser bu tarihlerde kaleme alınmıştır. Memlükler tarih sahnesinden çekildikten sonra da geride bıraktıkları eserlerle hadis tarihini şekillendirmeye devam etmiştir. Ancak onların hadis ilmine yönelik faaliyetleri Mısır ve Dımaşk'ın oldukça uzağında bir bölgede ilmî hareketliliği beslemiştir. Hindistanlı âlimler 7./13. asır itibarıyla bir şekilde etkileşim içinde olduğu Memlük birikimini, 10./16. asır sonrası bir nevi intikal noktası vazifesi gören Hicaz üzerinden kendi topraklarına taşımışlardır. Klasikleşen Memlük eserleri, Hindistan medreselerinde öne çıkan metinler olarak kalmamış, bunlar üzerine ihtisar-telhis-şerh-haşiye-taʿlîk olarak kabul edilebilecek çalışmalar da yapılmıştır. Hindistan uleması ayrıca bu eserlerin içerik ve yetkinliğini de tartışmıştır. Bu anlamda *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıklarının hakkı verilerek şerh edilmediğini söylemeleri kayda değerdir. Buna göre bölgede Memlük birikiminden hem istifade edilmiş hem de meşhur ilmî eserler belirli açılardan tetkike tabi tutulmuştur. Bu çalışma Hindistanlı Müslümanların esin kaynağı ve bazı açılardan da aşmaya çalıştıkları bir alan olarak Memlük birikimi ile irtibatlarına yoğunlaşacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Memlükler, Hint Alt Kıtası, Şerh, Tenkit, İbn Hacer, *Sahîhu'l-Buhârî*

Abstract

In terms of the history of hadith, the Mamluk period stands in a special place due to the prominent features who lived during this period. In this period corresponding to the 7-9th/13-15thcenturies, the works created by reviewing the scholarly activities of the past became a source of reference. Many works that became classics in the field of

hadith, including *Nuhbat al-fiker, Alfiyya, Tahdhīb al-kamāl, Fath al-bārī* and *Umdat al-qārī*, were written during the Mamluk period. The Mamluk scholars continued to shape the history of hadith with the works they left behind after the Mamluk state. Their activities in the field of hadith fostered scholarly activity in regions far away from Egypt and Damascus. Indian scholars carried the Mamluk scholarship, which they had come across in some way in the 7th/13thcentury, to their own lands through the Hijaz, which served as a kind of transmission after the 10th/16thcentury. The Mamluk works that became classics were not only the most prominent texts in Indian madrasas, but also works that can be considered as *ikhtisar-talkhis-sharh-hashiyah-taʿlīk* were made on them. Indian scholars also debated the content and competence of these works. In this sense, it is noteworthy that they state that the *bab* headings of *Sahīh al-Bukhārī* have not yet been commented on properly. Accordingly, Mamluk scholarship in the region was both utilized and famous scholarly works were subjected to scrutiny in certain respects. This study will focus on the Indian Muslims' engagement with the Mamluk scholarship as a source of inspiration and, in some respects, as an area they sought to transcend.

Keywords: Hadith, Mamluks, Indian Sub-Continent, Commentary, Criticism, Ibn Hajar, *Sahīh al-Bukhārī*

Kaçınılmaz Etki ve Esin Kaynağı: Memlük Âlimlerinin İlmî Mirası

Hindistan, Memlüklerin tarih sahnesine çıktığı dönemlerin başından itibaren bölgeyle bir şekilde etkileşim hâlinde olmuştur. Bu anlamda alt kıtadan Memlük coğrafyasına gelenler olduğu gibi Hindistanlı olmadığı hâlde farklı gerekçelerle Hint alt kıtasına giderek bölgeye yerleşenler söz konusudur. Hindistan-Memlük etkileşimi açısından 7-9./13-15. asır arası dönem "etkileşimin ilk örnekleri ile karşılaşılacak devre", 10-12./16-18. asır ise "intikal ve sahiplenme devresi" olarak görülebilir.

Hint alt kıtası âlimleri Memlük birikimini, tedris için önceledikleri kitaplarda, bunları okuma yöntemlerinde ve şerh faaliyetlerinde merkeze koymuşlardır. Bu, Memlükler devrinde hadis birikiminin yeniden ele alındığı, revize edildiği ve medrese-dârülhadis gibi kurumsal yapılar içinde ortaya çıkan pratik eserlerin telif edildiği düşünüldüğünde beklenen bir durumdur. Yani ilim tahsili/tedrisi ile ilgilenen başka bir İslam beldesine bakıldığında da aynı coğrafyanın etkisinin görülmesi muhtemeldir.

Bu noktada Hint alt kıtası âlimlerini, Memlük birikimini Tebriz-Şiraz (İran Havzası), Mâverâünnehir ve Horasan ulemasının ilmî mirasıyla harmanlamaları farklı kılmıştır. Kendi yerel şartlarından da beslenen bu durumun izlerini, bölgedeki tedris faaliyetlerinde, eser telifinde ve hadis yorumculuğunda gözlemlemek mümkündür. Nitekim Hint alt kıtası âlimleri yazdıkları bazı kitaplarda Memlük âlimlerinden ve bu dönemde yazılan eserlerden "etkilendikleri" gibi telif usulü ve bazı meseleleri ele almada onlardan "esinlenerek kendilerine has yönlerini ortaya koymaya" çalışmışlardır. Bunun bir yansıması olarak modern basım teknikleriyle kaynakların basımına giriştiklerinde neşir için Memlük klasiklerini öncelemişlerdir.[1] Bu vesileyle Hint alt kıtası âlimleri, matbaa imkânlarını kullanarak Memlük döneminde yazılan eserlerin modern döneme intikaline ve yaygınlığına katkı sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Hint ulemasının Memlük dönemi âlimlerinin hem eserlerinin yayılmasına hem de yorumlarının pek çok bölgeye ulaşmasına aracılık/öncülük ettiği söylenebilir. Örneğin Ehl-i hadisin kurucu isimlerinden olan Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890), hadis sahasında temel kaynaklardan birisi olan *Fethu'l-bârî*'nin basımını gerçekleştirmek için çaba sarf etmiştir. Sıddık Hasan bununla da yetinmemiş ve eserin ücretsiz dağıtımını da üstlenmiştir. Alt kıta uleması kitapların neşrini gerçekleştirirken Memlük dönemi âlimlerine dair hatıralara da ayrı bir değer vermiş ve bunlardan istifadeyi de ihmal etmemiştir. Bu manada kitapların yazılı nüshalarının serüvenine dair notlar bile önemsenmiştir. Örneğin Sıddık Hasan Han, Mekke'den 1298/1880 yılında elde

1 Ali Ahmed Sehârenpûrî'nin kurduğu matbaanın bastığı eserlerin bazıları için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi), (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011), 1/52-55; Muhammed Zekeriyya Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, (Mekke: Darü'l-Halîl, 1420), 1/27-28.

ettiği İbn Hacer'in *Bulûgu'l-merâm*'ının kendisine ulaşma serüvenini bizzat anlatır. Öyle ki onun tarafından hangi nüshanın, ne şekilde kendisine ulaştığından bahsedilmesi veya metinde kıraat notu olan nüshalara değinilmesi, kitabın müellifi olan İbn Hacer'in torunu ve talebeleriyle ilişkili hususların aktarılması kayda değer bir detaydır.[2]

Memlük âlimlerine verilen önemi veya onların etkisini gösteren başka alanlar da bulunmaktadır. Mesela alt kıta âlimleri, talebeleri tarafından tanıtılırken Memlük döneminin sahasında otorite âlimlerine benzetilerek konumlandırılmıştır. Yani bir âlim eğer birine benzetilecek veya bir kıyasla kendisinden bahsedilecekse ön planda olan Memlük âlimleri olmuştur. Örneğin Keşmîrî'nin öğrencilerinden biri hocasından bahsederken; onun hıfzını Zehebî'ye, itkan ve zabtını İbn Hacer'e ve ince kavrayışını İbn Dakīkul῾îd'e benzetmiştir.[3] Muhammed Zâhid el-Kevserî ise Keşmîrî'den bahsederken, hadis ile ilgili nadir konuları açıklamak noktasında İbnü'l-Hümâm'dan sonra onun gibi birisinin gelmediğini ifade etmiştir.[4] Kemâleddin İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) fıkıh, usul ve kelamda önde gelen bir Memlük âlimi olduğu dikkate alındığında, kendisini Hanefî olarak tanımlayan ve farklı özellikleri olan Keşmîrî'nin ona benzetilmesi anlaşılır olacaktır.

Görüldüğü gibi bir yönüyle hadis ricâlinde mütehassıs olan, bir yönüyle şerhte ve fıkıhta otorite, bir yönüyle de Hanefî fıkhında ve usulünde söz sahibi kimselerin tümü bir kişiyi tanıtmak için referans gösterilmiştir. Aslında bu benzetme *müşebbehün bih* yani bahsi geçen muhaddis-fakih âlimlerin otorite olarak kabulüne işaretin yanında bir kıyaslama iddiası da taşımaktadır. Nitekim bu bakışın bir sonucu olarak yine Keşmîrî tanıtılırken onu selefi pek çok âlimin hatta Memlük âlimlerinin önüne geçirecek ayırt edici bazı vasıflar vurgulanmıştır. Bu anlamda Keşmîrî'nin derinliği ve meselelere bakışındaki genişlikten etkilenen Muhammed İkbal, onun benzerinin olmadığını dile getirmiş ve bazı müzakerelerden sonra şu cümleyi kurmak durumunda kalmıştır: "İslam tarihi son beş yüz yılda Keşmîrî gibi bir âlimi yetiştirmekten âciz kalmıştır.".[5] Buna göre o, Gazzâlî-Râzî misyonunu üstlenmiş farklı bir İslam düşünürü olarak sunulmaktadır. Keşmîrî de eğer isterse, Harîrî gibi bir üstadın yazdıklarını kolayca taklit edebileceğini, Zemahşerî ve Cürcânî'den daha iyi nesir (düz yazı) yazabileceğini iddia

2 Sıddık Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me᾽âsiri't-tırazi'l-âhiri ve'l-evvel*, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1428/2007), 539.

3 Bedr Âlem Miretî, Allah'ın (c.c.) bu vasıfları bir insanda bir araya getirebilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. bk. Muhammed Enver Şah el-Keşmîrî, *Hz. İsa'nın Nüzûlü*, çev. Selahattin Yıldırım-Serkan Demir (İstanbul: Takdim Yayınları, 2021), 41 (naşirin mukaddimesi).

4 Keşmîrî, *Hz. İsa'nın Nüzûlü*, 41.

5 İbrahim Anar, *Enver Şah el-Keşmîrî'nin (ö. 1933) Hadisçiliği* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 34. Muhammed İkbal'in ona ilgisi için bk. Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî* (*el-Bedrü's-sârî* ile birlikte), (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/15 (naşirin girişi). Bu hususa, neredeyse hakkında yapılmış her çalışmada değinilmiştir.

etmiştir.[6] Neticede bu bakışta Memlük âlimlerini aşan bir yöne işaret ve iddia bulunmaktadır. Çünkü tarihî olarak bakıldığında Keşmîrî'den önceki beş asırda çeşitli hususiyetlere sahip pek çok âlimle karşılaşılacaktır. Ancak yapılan kıyaslamayla Keşmîrî bunların tümünün önüne geçirilmiş olmaktadır. Bu algı sadece Muhammed İkbal ile sınırlı değildir. Zira alt kıtanın Hanefî âlimlerinden biri olan Eşref Ali Tânevî de Keşmîrî için İkbal'i tasdik eden ifadeler kullanmıştır. Buna göre, "İslâm ümmetinin içinde onun gibi birisinin olması İslâm dininin hak ve doğru olduğunun alâmetidir."[7] Reşîd Rıza da Hindistan'a gelip Keşmîrî'nin hadis dersini dinlemiş ve dersten sonra "Daha önce hiç bu kadar büyük bir âlimi görmemiştim."[8] diyerek gözlemlerini ifade etmiştir. Bunu doğrular şekilde Muhammed Takî Osmânî de onun modern felsefe ve tıp konusunda mahir bir kimse olduğunu söylemiş, mantık ile ilgili meseleleri rahatlıkla hallettiğine dikkat çekmiş ve bu konudaki bazı aktarımlara yer vermiştir.[9]

Hint alt kıtası âlimleri de bölgenin ulemasını tanıtırken iddialarının bir göstergesi olarak kurucu isimlere benzerlik üzerinden onları tavsif etmeyi tercih etmiştir. Bu Memlük âlimlerine yönelik bir aşma iddiası kadar geleneksel köklerle irtibat açısından kayda değer bir detaydır. Örneğin Şah Abdülganî ed-Dihlevî tanıtılırken; hafız, hüccet, döneminin müsnidi, asrının Ebû Hanîfe'si, zamanının Buhârî'si[10] gibi vasıflar kullanılmıştır. Benzer ifadelerle Reşîd Ahmed Gengûhî'den de bahsedilmiştir.[11] Bir âlimin tanıtımında başvurulan Ebû Hanîfe ve Buhârî çıtası son derece önemlidir.

Öte yandan Hint alt kıtası âlimlerinin, eser telif ettikten sonra icra ettikleri bazı uygulamaları da Memlük döneminden esinlendikleri izlenimini uyandırmıştır. Buna örnek olarak, Sehârenpûrî'nin *Bezlü'l-mezhûd* isimli şerhi bitirdikten sonra Medine-i Münevvere'de vermiş olduğu ziyafet zikredilebilir.[12] Zira bu uygulama İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si tamamladığında icra edilen programı andırmaktadır.[13]

Hint alt kıtası âlimleri yazdıkları kitaplara isim verirken de *Fethu'l-bârî*, *Umdetü'l-kârî*, *el-Kevâkibü'd-derârî* ve *en-Nefhu'ş-şezî* gibi Memlük dönemi eserlerinin isimlerinden esinle-

6 Muhammed Takî Osmânî, *Diyobend İslâm Medresesinin Büyük Âlimleri*, çev. Deniz Çıkılı (İstanbul: Rıhle Kitap, 2023), 72.

7 Muhammed Takî Osmânî, *Diyobend İslâm Medresesinin Büyük Âlimleri*, 124. Ayrıca bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 1/14 (naşirin girişi); Keşmîrî, *Hz. İsa'nın Nüzûlü*, 41 (naşirin girişi).

8 Anas Chakrathody, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları", *Apjir* 5/1 (2021), 5.

9 Muhammed Takî Osmânî, *Diyobend İslâm Medresesinin Büyük Âlimleri*, 69-71.

10 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/30.

11 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/120-121; Muhammed Takî Osmânî, *Diyobend İslâm Medresesinin Büyük Âlimleri*, 121.

12 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/8.

13 Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 1/33-34; Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/8.

nen adlandırmaları tercih etmişlerdir. Mesela Nurulhak Dihlevî'nin *Teysîrü'l-kârî* isimli *Sahîhu'l-Buhârî* şerhi, Sıddık Hasan Han'ın *Avnü'l-bârî* isimli *Sahîhu'l-Buhârî* şerhi, Keşmîrî'nin *Feyzu'l-bârî* isimli *Sahîhu'l-Buhârî* ve *el-Arfü'ş-şezî* isimli *Sünenü't-Tirmizî* şerhleri, Reşîd Ahmed Gengûhî'nin *el-Kevkebü'd-dürrî* isimli *Sünenü't-Tirmizî* ve *Lâmi'ü'd-derârî* isimli *Sahîhu'l-Buhârî* şerhleri akla ilk gelen örneklerdir. Tercih edilen isimlere bakıldığında aradaki benzerlik açık bir şekilde görülmektedir.

Memlük âlimlerinden etkilenme ve esinlenme sadece kitapların isimlerinin şekillenmesinde tesirli olmamıştır. Eserler yazılırken beslenilen kaynaklara bakıldığında faydalanılan havzaların başında Memlük âlimleri gelmektedir. Bu anlamda sadece şerhler incelendiğinde temel referans kaynakları arasında *Fethu'l-bârî*, *Umdetü'l-kârî*, Nevevî'nin *Şerhu Sahîh-i Müslim*'i[14] gibi eserlerin önceliğe sahip olduğu görülmektedir. Aynı durum usul kaynakları, ricâl açıklamalarına yönelik eserler hatta fıkıh kaynakları için de söz konusudur. Ancak kendilerini sadece bu havza ile sınırlamayan âlimler İran, Mâverâünnehir ve Horasan gibi bölgeleri de istifade alanlarına dâhil ederek bir nevi sentez yapmışlardır. Onları farklı kılan sadece ilim havzalarını toplamaları değil elde ettikleri birikimi değerlendirirken meselelere; Ali el-Kârî, Dihlevî ve Şevkânî gibi[15] âlimlerin gözüyle bakabilmeleri ve yeni şartların doğurduğu problemleri (ve imkânları da) dikkate almalarıdır.

Alt kıtanın önde gelen isimleri bazı eserleri telif ederken kendilerini Memlük âlimlerinin tamamlayıcısı veya eksik bıraktıkları alanların telafi edicisi (istidrak-zeyl yapan, telhis-tehzib eden kimseler) olarak görmüşlerdir. Bu konuda onların hadis literatürüne yönelik bazı faaliyetleri fikir verecektir. Örneğin Ali el-Müttakî el-Hindî'nin *Kenzü'l-ʿummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-efʿâl* isimli eserinin Süyûtî'nin *Cemʿu'l-cevâmiʿ* ile *el-Câmiʿu's- sagîr*'ini merkeze alan bir nevi zeyl olması,[16] bu bakışın bir yansımasıdır. Zira burada Süyûtî'nin başladığı bir işi tamamlama iddiası bulunmaktadır. Bu anlamda *Kenzü'l-ummâl* için Ebü'l-Hasen el-Bekrî tarafından kurulan şu cümleler kayda değerdir:

> *Cemʿu'l-cevâmî*'i tasnif etmesi sebebiyle bütün dünya Süyûtî'ye minnet borçludur. Süyûtî'nin de *Kenzü'l-ummâl*'i tasnif etmesi sebebiyle Aliyyü'l-Müttakî'ye minnet borcu vardır.[17]

14 *Bezlü'l-mechûd*'da atıf yapılan kaynaklara ait bir değerlendirme tablosu için bk. Halit Özkan, "Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 2/94. *Tuhfetü'l-ahvezî* için bk. Ayşe Esra Şahyar, "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 2/183.

15 Örnek bir değerlendirme için bk. Özkan, "Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 2/79, 94. Genel olarak Dihlevî ve etkisi için bk. Aydın, *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası/Hint.*

16 Eser için bk. İbrahim Canan, "Kenzü'l-ummâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002) 25/262-263.

17 Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İFAV, 2014), 54.

Hindistan'ın önde gelen âlimleri, Süyutî'nin bazı eserlerinin Hindistan'da yaygınlığından bahsederken,[18] İbn Hacer'in kitaplarının Süyûtî'nin kitaplarından "daha sağlam ve faydalı" olduğunu belirtmiştir.[19] Onların Süyûtî'yi İbn Hacer'le kabil-i kıyas olmayan mukayeselerini, onları çok iyi tanımadıkları şeklinde yorumlamak mümkündür. Öte yandan Memlük âlimlerine ve eserlerine yönelik bu tespit, bir değerlendirme olmanın ötesinde "hakemlik" iddiası da taşımaktadır. Bu anlamda bazı Sindli âlimler de Memlük uleması ile kıyaslanmıştır. Mesela Ebü'l-Hasen es-Sindî için yapılan "*Kütüb-i Sitte* üzerine daha önce haşiye yazan Süyûtî, kıymetli nakiller taşımasıyla halefinden temayüz ederken Sindî de hadislerin müdellel tevcihlerini yapması yönüyle selefine üstünlük arz etmektedir."[20] şeklindeki değerlendirme dikkat çekicidir. Burada da bir Memlük âliminin bazı yönlerden ötesine geçme (hatta onu belli konularda kısmen aşma) iddiası kendisini belirgin bir şekilde göstermektedir.

Mezhep-taklit düşüncesi açısından da Hint alt kıtasının Memlük dönemi ile kıyaslandığında farklı bir noktada bulunduğu görülmektedir. Hicaz ve Şevkânî başta olmak üzere farklı etkenlerle bir mezhebe intisap düşüncesine karşı çıkan Ehl-i hadis ve yürüttükleri faaliyetler bölgenin ayırt edici bir özelliği olarak kaydedilmelidir. Ehl-i hadisin "taklide" veya sistematik mezhep düşüncesine karşı çıkmasının tarihî bazı kökenlerinden bahsedilebilir.[21] Ancak benimsedikleri yaklaşım tarzı açısından Hint alt kıtası Ehl-i hadis âlimleri, mezhepleri dörtle sınırlamanın hiçbir dayanağı olmadığını ve hadis kaynaklarının her seviyedeki Müslümanın dinî bilgi ihtiyacını karşılamak noktasında yeterli olduğunu belirtmişlerdir.[22] Aslında Hint alt kıtası Ehl-i hadisi mezhepler konusundaki bu tavrıyla Memlüklerin mezhep anlayışının veya düşünce sisteminin tamamen dışına çıkmıştır. Zira Memlük dönemi Hanbelî âlimlerinden İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) dört mezhep dışında bir mezhep anlayışının artık isabetli olmadığını ele alan bir çalışmayı devrinin ilmî ve siyasi anlayışını yansıtan bir vasatta yazmıştır.[23]

Aktarılanlardan ve verilen bazı örneklerden hareketle Hint alt kıtası âlimleri üzerinde Memlük döneminde yazılan eserlerin ciddi bir etkisinin olduğu görülmektedir. Ancak âlimlerin etkilendikleri bu kimselerden belli noktalarda esinlenmeleri ve yeri geldiğinde kendi farklılıklarını ortaya koyarak Memlük âlimlerini aşma iddiaları da söz konusudur.

18 Abdülaziz Dihlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 65.

19 Abdülaziz Dihlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, 205.

20 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 75.

21 Konu açısından genel mülahazalar için bk. Zekeriya Güler, "Selefî Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problemi" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Aralık 2009), 47-74.

22 Mehmet Sait Uzundağ, *Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolü ve Sıddîk Hasan Han*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 68-69.

23 Dört mezhep anlayışı ve Memlük dönemine dair genel bir değerlendirme için bk. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*.

İstifade, Tahkik ve Tetkik Arasında: Otorite Olarak *Fethu'l-Bârî* ve İbn Hacer'e Bakış

Fethu'l-bârî hem hadis şerhçiliği açısından hem de Memlük dönemindeki ilmî seviyenin ulaştığı noktanın tezahürlerini göstermesi bakımından sembolik değere sahip bir eserdir. Esasında *Sahîhu'l-Buhârî* üzerine yazılmış olan *Umdetü'l-kârî*'nin de buraya dâhil edilmesi mümkündür. Ancak taşıdığı sembolik değer yanında Hint alt kıtası âlimleri üzerindeki etkisi ve ulemanın esere yönelik bazı tetkikleri sebebiyle *Fethu'l-bârî* öne çıkmaktadır. Söz gelimi bölgede yazılmış herhangi bir şerh incelendiğinde göze çarpan ilk hususlardan birisi yazılan şerhin temel referansının *Fethu'l-bârî* oluşudur. Ancak alt kıta âlimleri *Fethu'l-bârî*'ye hadis tedrisatında bir başvuru kaynağı olarak müracaat etmelerine rağmen yeri geldiğinde eserin bazı iddialarını tartışmayı da ihmal etmemiştir. *Fethu'l-bârî*'ye yönelik tahliller ve faydalanma usulü, alt kıta özelinde Memlük ulemasının etkisini göstermenin yanında Hindistan âlimlerinin Memlüklerden kendilerini ayrı konumlandırdıklarına dair bir iddiayı da kapsamaktadır.

Hint alt kıtasında hadis ilminin gelişiminde genel olarak Memlük âlimlerinin özel olarak da İbn Hacer ve Sehâvî'den dolaylı istifade eden ulemanın katkısı bulunmaktadır. Yine İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sinin henüz daha istinsahı bitmeden alt kıtaya intikal ettiği bilinmektedir.[24] Onuncu asır gibi geçiş dönemi olarak tavsif edilebilecek bir devirde, Vecîhüddin el-Gucerâtî'nin (ö. 998/1589) İbn Hacer'in *Nüzhe*'si üzerine bir şerh yazması da İbn Hacer'in usule yönelik çalışmalarda da etkin olduğunu göstermektedir. Yani alt kıta âlimleri artık bir Memlük usul metnini tetkik edebilmektedir. Ali el-Kârî'nin *Nuhbe* şerhinde büyük ölçüde bu eserden istifade ettiğini belirtmesi[25] *Nüzhe* üzerine Hint âlimlerince yapılan yorumların göz ardı edilmediğine delalet etmektedir. İzleyen tarihlerde başka âlimler tarafından da *Nuhbetü'l-fiker* üzerine şerh yazım faaliyeti devam ettirilmiştir. Süreklilik arz eden bu durum dikkate alındığında eserin hem okunduğu hem de anlaşılarak yorumlanmasına yönelik bir telif alanının oluştuğu ortaya çıkmaktadır. Hint alt kıtasında yazılan usul eserlerinde, şerhlerin girişinde ve içeriğinde *Nuhbetü'l-fiker*, ana referans kaynağı olarak konumunu hep muhafaza etmiştir. Ancak buna rağmen belirleyici ana metindir denilemez. Yani Osmanlı hadis usulü eserleri için kurabileceğimiz *Nuhbe-Nüzhe* merkezli cümlelerin benzerlerini Hint alt kıtası için kurmak mümkün değildir.[26]

Bu durum dikkate alınarak şöyle denilebilir: Hadis usulü kaynağı olarak *Nuhbetü'l-fiker,* şerh kaynağı olarak *Fethu'l-bârî* ve ricâl kaynağı olarak da *Takrîbü't-Tehzîb* ve *Tehzîbü't-Teh-*

24 Blecher, *Said The Prophet of God*, (California: University of California Press), 2018, 54-55.

25 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 64.

26 Tarafımızca yayıma hazırlanan *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum* başlıklı çalışmada bu mesele ele alınmıştır.

zîb önemsenen metinler hâline gelmiştir. Ancak *Fethu'l-bârî*'nin ulaşılabilir bir metin olması yeni basım imkânları sayesinde olabilmiştir. Nitekim Sıddık Hasan Han, Hindistan'da nüshası bulunmayan *Fethu'l-bârî*'yi Yemen'den temin etmiştir. Hint alt kıtasına getirilen bu nüsha *Riyâzü's-sâlihîn*'in ilk ve meşhur şârihi İbn Allân hattı ile yazılan bir kopyadır. Sıddık Hasan Han, bu nüshanın basımını Kahire'de Bulak matbaasında gerçekleştirmiştir.[27] Hindistanlı bir âlimin *Fethu'l-bârî* gibi klasik bir şerh kaynağının basımı ile ilgilenip yaygınlaştırması ve dağıtımını gerçekleştirmesi, bölgede yazılan eserlerin vazgeçilmez kaynağının arka planı hakkında fikir verecektir.

Konu açısından ilgilenilmesi gereken temel mesele *Fethu'l-bârî* etkisinin boyutlarıdır. Yani *Fethu'l-bârî* Hint alt kıtasındaki modern hadis çalışmalarında otoriter bir metin olarak merkezde olan ve bir nevi ihtisar edilerek şerhleri şekillendiren bir kaynak mıdır? Yoksa belli açılardan içerdiği ilmî veriler ve müellifin yorumları tahkik-tetkike tabi tutulmuş mudur? Bu iki soru Memlük-Hint alt kıtası ilmî irtibatının neticeleri açısından önem arz etmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, *Sahîhu'l-Buhârî* sair İslam âlimlerinin gözünde olduğu gibi Hint alt kıtası şârihleri nazarında da üzerine mükemmel şerhler yazılmış temel bir hadis kaynağıdır. Ancak kendisi üzerine bu kadar yoğun şerh yazılmasına rağmen eserde hâlâ yoğunlaşmayı bekleyen konular bulunmaktadır. Bu âlimlerin bakışına göre üzerine şerh yazılan eserin musannifi olan Buhârî kendisinden "İmâmü'd-dünya" şeklinde bahsedilecek kadar otorite bir isimdir.[28] Bu noktada özellikle bölgedeki Hanefî âlimlerin[29] muhaddis-fakih/akıl-rey çatışmasına düşmedikleri (veya bundan kaçındıkları) ve metodolojik olarak Buhârî ile Ebû Hanîfe'yi karşı karşıya getirmedikleri söylenebilir. Keşmîrî'nin, "Buhârî'nin *Sahîhu'l-Buhârî*'de Ebû Hanîfe'ye muvafakat ettiği yerlerin, Şâfiî'ye muvafakat ettiği yerlerden daha çok"[30] olduğunu vurgulaması bu anlayışın bir yansımasıdır. Dönemin sıcak tartışma ortamlarından izler taşıyan bu tespit, bir bakış açısını göstermektedir.[31]

Bunların yanı sıra Keşmîrî, Buhârî hadislerinin bazılarında ravilerin muhtemel hataları bulunabileceğini işaret etmiştir.[32] Buhârî'ye yönelik bu ve aşağıda değinileceği gibi özellikle bab başlıkları hakkındaki bazı değerlendirmeler, Hint alt kıtası âlimlerinin "bir iddia sahibi"

27 Abdülmâcid el-Gavrî, *el-Muhaddisûn min cemâati Ehli'l-hadîs fi'l-Hind*, (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1443/2022), 219.

28 İfadeye dair örnek için bk. Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/98.

29 Bu noktada bölgedeki Hanefî âlimlerin tavırları ve tercihleriyle Ehl-i hadisin yaklaşımlarının birbirinden ayrı düşünmek gerekecektir.

30 Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 1/53.

31 Konu ve detayları için bk. *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum.*

32 *Feyzu'l-bârî*'nin bu açıdan tahlili için bk. Harun Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-bârî*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

ve kendilerine göre bir anlama faaliyeti içinde olduklarını göstermektedir. Talebelerin de okunan eserleri dinlerken sürekli bir karşılaştırma içinde olduğu anlaşılmaktadır. Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan *Sahîhu'l-Buhârî* dersinde imamın arkasında kıraatin gerekli olup olmadığı konusunda detaylı bir açıklama yapmıştır. Hanefî mezhebinin delillerine yönelik olarak ikna edici bu açıklamalardan etkilenen talebe "Eğer İmam Şâfiî bugünkü dersinize katılsaydı, bu meseledeki görüşünü tashih ederdi." demiştir. Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan bu cevaptan hoşlanmamış ve ona gereken cevabı vermiştir.[33] Ancak talebelerin zihninde hocalarının ve bölgenin ağırlığı açısından bu kıyas önem arz etmektedir.

Keşmîrî özelinde yer verilen bazı değerlendirmeler, alt kıta âlimlerinin aynı zamanda kendi dönemlerine kadar yazılan şerhleri eksik bulduklarına da delalet etmektedir. Nitekim *Sahîhu'l-Buhârî*'yi dönüşümlü bir şekilde on, yirmi, otuz kez okudukları belirtilen âlimlerin bu dersler vesilesiyle her defasında şerhleri de mütalaa ettikleri söylenmiştir.[34] Keşmîrî'nin temel metinleri sağına ve soluna koyduğu, konuyla ilgili faydalı bir husus varsa onu da ibaresiyle okuduğu,[35] böylece *Sahîhu'l-Buhârî* dersinin bir nevi diğer hadis ana kaynaklarını gözden geçirme dersi hâline geldiği vurgulanmıştır. Bu şekilde hem asıl kaynağa hem de şerhlerine dair ciddi bir birikim ortaya çıkmıştır. Nitekim hadis kitaplarının bazıları okunarak bir seviye elde edilmesinin ardından okunan *Sahîhu'l-Buhârî*, talebenin seviyesinin yükseldiğinin ve hocanın da hadiste derinleştiğinin bir göstergesidir. Zira bu temel hadis kaynağı, Hindistan'daki son dönem eğitim sistemine göre mezuniyete bir yıl kala okutulan bir ders kitabıydı.[36] Yani bu şartlarda bir kimse *Sahîhu'l-Buhârî*'yi "dikkat, imʿan, cehd ve itkan" ile okuduğunda gerçek bir "âlim" sayılmaktadır.[37]

Hint alt kıtası ulemasının bakışına göre *Sahîhu'l-Buhârî*'nin şerhi noktasında temel bazı meseleler (kelime izahları, muallaklar, ricâle yönelik açıklamalar vb.) İbn Hacer ve Aynî ile bir noktaya gelerek "hallolmuştur" denilebilir. Bu anlamda bölge hadisçiliğinin şekillenmesinde katkısı olan âlimlerin başında gelen İbn Hacer'den "Hâfızu'd-dünya" şeklinde bahsedilmiştir. Ancak bu medih onların İbn Hacer'in görüşlerini tartışmasına mâni olmamıştır. Örneğin İbn Hacer'den övgüyle bahseden Keşmîrî, yeri geldiğinde ona eleştiriler yöneltmekten uzak durmamıştır. Hatta *Sahîhu'l-Buhârî* nüshalarını tercihinde bile İbn Hacer'e göre farklı yöne-

33 Muhammed Takî Osmânî, *Diyobend İslâm Medresesinin Büyük Âlimleri*, 40.

34 Konu hakkında fikir edinmek adına bölge âlimlerinin, *el-Büdûru'l-madıyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* isimli eserdeki biyografilerine göz atmak yeterli olacaktır.

35 Keşmîrî, *Kitâbü't-Tevhîd Şerhi* (*Feyzu'l-bârî*'den iktibasla), çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020), 7 (takdim).

36 Keşmîrî, *Kitâbü't-Tevhîd Şerhi*, 6 (takdim).

37 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/69, 85-86, 105, 122-123.

limleri olmuştur.[38] Keşmîrî'nin *Fethu'l-bârî*'ye yönelik eleştirileri Hint alt kıtası yorumculuğunun kendine has yönlerini göstermesi açısından önemlidir.[39] Aynî'den de istifade eden bazı şârihlerin, Hanefî olmalarına rağmen iddia edilenin veya beklentinin[40] aksine İbn Hacer'i önceledikleri belirtilmelidir.[41] Hatta İbn Hacer karşısında Hanefîleri savunmada Aynî'nin yeterli görülmediğine dair ifadelerle bile karşılaşılmaktadır. Buna rağmen *Umdetü'l-kârî*'den bahisle yapılan, "Hanefî birinin Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'sinden müstağni kalamayacağı"[42] şeklindeki değerlendirme, *Fethu'l-bârî*'nin yanı sıra Aynî'nin eserine yönelik teveccühün yansımasıdır.

Öte yandan bazı akademik çalışmalarda vurgulanan[43] İbn Hacer-Keşmîrî-Sıddık Hasan kıyası da Hint âlimlerin konumlandırılması açısından dikkat çekici bir detaydır. Zira bu mukayese bir iddiaya da işaret etmektedir. Bu bağlamda Keşmîrî'nin yerini tespit açısından *Sahîhu'l-Buhârî*'ye ilgisi olan Sıddık Hasan Han ile mukayesesi fikir verecektir. Zira Keşmîrî'nin hadis yorumlama noktasında, *et-Tecrîdü's-sarîh*'i şerh eden Sıddık Hasan'ın önünde yer aldığı belirtilmiştir. Eser incelendiğinde de görüleceği gibi Sıddık Hasan büyük ölçüde *Fethu'l-bârî*'yi ihtisar etmiştir.[44] Hatta o Şevkânî'nin *Fethu'l-bârî*'ye itimadını öne sürerek bu konuda fazla söze gerek kalmadığını düşünmektedir.[45] Sıddık Hasan'ın *Fethu'l-bârî*'ye (veya eserin esasını teşkil eden *Sahîhu'l-Buhârî*'ye) asıl hizmeti fikirsel/yorumsal değil yeni baskı imkânları ile onu yaygınlaştırması yönüyle olmuştur. Denilebilir ki Sıddık Hasan yorumlarını İbn Hacer ve Şevkânî'nin harmanlamasından oluşan bir anlayış üzerine bina etmiştir. *Avnü'l-bârî* isimli şerhin ekseriyetle *Fethu'l-bârî*'den ihtisarla oluşturulması, ihtilaflı konuları ya İbn Hacer ya da Şevkânî üzerinden karara bağlaması[46] hep bu etkinin bir neticesidir. Sıddık Hasan Han bu duruma da işaretle *Avnü'l-bârî* girişinde, Şevkânî'nin "*Fetih*'ten sonra hicret yoktur/*Fethu'l-bârî*'den sonra başka bir şerh için yolculuğa gerek yoktur."[47] sözünü aktarmış, bu sözü kendisine kılavuz yapmıştır. Nihayetinde o Şevkânî'nin tavsiyesini kendisine ölçü alarak şerhinin merkezine İbn Hacer ve Şevkânî'yi koymuştur. Benzer anlayışı *Tuhfetü'l-ah-*

38 Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 1/32-33.

39 Bir örnek için bk. Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 6/ 63. Ayrıca Özçelik ve Anar'ın bahsi geçen çalışmaları da fikir verecektir.

40 Blecher, *Said The Prophet of God*, 152-153.

41 Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, 1/33.

42 Anar, *Enver Şah el-Keşmîrî'nin Hadisçiliği*, 31.

43 Bu noktada Joel Blecher'ın *Said The Prophet of God* isimli çalışması fikir verici bir örnektir.

44 Blecher, *Said The Prophet of God*, 157-158.

45 Sıddık Hasan Han, *Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî*, (Halep: Dârü'r-Reşîd, 1404/1984), 1/1-2.

46 Bu anlamda alt kıtada yazılan şerhlerin atıf yaptıkları kaynaklarda da benzer durum gözlenir. Örnekler için *Klasik Şerh Literatürü-II* isimli çalışmaya bakılabilir. Şevkânî'nin etkisine *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum* başlıklı çalışmada değinilecektir.

47 Sıddık Hasan Han, *Avnü'l-bârî*, 1/1-2.

vezî'de Mübârekpûrî de sürdürmüş ve pek çok meseleyi İbn Hacer ve Şevkânî'nin anlatımı üzerinden halletmeye çalışmıştır. Hint alt kıtasındaki diğer âlimler üzerinde de bu etkinin izleri görülmektedir.

Buna karşılık Keşmîrî ise karşımıza tartışmacı ve belli meselelerde özgün cevaplara sahip biri olarak çıkmaktadır.[48] Buna göre Hint alt kıtası âlimlerinin bir kısmı, Şevkânî'nin, "*Fetih*'ten sonra hicret yoktur" hadisine gönderme ile merkezde konumlandırdıkları *Fethu'l-bârî*'nin eksik bıraktığı bir alan olduğunu düşünmektedir. Hatta yaptıkları çalışma ile *Feth*'i kemale erdirmeyi amaçlamışlardır. Bu noktada Keşmîrî'nin *Fethu'l-bârî*'ye ve İbn Hacer'e bakışı biraz daha farklıdır. Hatta onun *Fethu'l-bârî*'ye yönelik tenkit ve değerlendirmeleri Nâsır b. Seyf Azerî tarafından hazırlanan *Taakkubâtü'l-Keşmîrî fî Kitâbihî Feyzi'l-bârî ale'l-Hâfız İbn Hacer fî Kitâbihî Fethi'l-bârî* adlı doktora çalışmasına konu olmuştur. Ayrıca yapılan başka bir çalışmada belirtildiğine göre Keşmîrî *Feyzu'l-bârî*'de, *Fethu'l-bârî*'ye 82 yerde eleştiri yöneltmiştir.[49] Keşmîrî şerhinde sadece İbn Hacer ve Aynî'yi tenkit etmemiş, meşhur şârih Nevevî'ye yönelik olarak da özellikle Hanefî delilleri yeterince mütalaa etmediği şeklinde özetlenebilecek genel bir eleştiri yöneltmiş ve bazı özel meselelerde onu tenkit etmiştir.[50]

Keşmîrî tanıtılırken onun belli yönleri ile Zehebî'ye belli yönleri ile İbn Hacer'e benzetildiğine temas edilmişti. Onun bu şekilde vasıflandırılmasında tenkitçi yönünün de katkısı olmalıdır. Keşmîrî'yi, Memlük âlimlerine benzeterek tanıtma çabası varlığını hep sürdürmüştür. Nitekim Şebbîr Ahmed el-Osmânî, Keşmîrî'nin vefatının akabinde yaptığı konuşmada Hint alt kıtası âlimlerinin (Keşmîrî özelinde) konumlarına şöyle işaret etmiştir:

> Biri bana sorsa; 'Hafız İbn Hacer el-Askalânî'yi gördün mü? Hafız İbn Dakîk el-Îd ya da sultânu'l-ulemâ lakabıyla tanınan İzz b. Abdüsselâm ile karşılaştın mı?' Ve ben onlara teşbih yoluyla 'Evet' desem doğru konuşmuş olurum.[51]

Aktarılanlar dikkate alındığında Hint alt kıtası âlimlerinin bir kısmının şerh ve yorumculukta İbn Hacer ve *Fethu'l-bârî*'yi, usul kaynaklarına bakıldığında ise *Nuhbe*'yi farklı konumlandırdıkları anlaşılmaktadır. Sehâvî'nin talebesi İbn Süveyda Vecîhüddin Muhammed b. Muhammed el-Mâlikî'nin *Nuhbetü'l-fiker*'i şerh etmesi ve *Fethu'l-bârî* tamamlanınca da hemen

48 Blecher, *Said The Prophet of God*, 160.

49 Anar, *Enver Şah el-Keşmîrî'nin Hadisçiliği*, 30-31.

50 Keşmîrî'nin Nevevî'ye yönelik bazı mülahazaları için bk. Serdar Murat Gürses, *Hanefî-Selefî Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu'ş-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*, (Malatya, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 96, 97, 114, 151, 200.

51 Anar, *Enver Şah el-Keşmîrî'nin Hadisçiliği*, 36.

onu temin ederek bu nüshanın Muzafffer Şah'ın kütüphanesine gönderilmesini[52] sağlaması da bunu açıkça göstermektedir. Zira buna göre hemen onuncu asırda Hint âlimler *Nuhbe*'ye şerh yazmaya başlamışlardır. Usul konularına yönelik bu anlama-yorumlama faaliyeti nihayetinde bazı ıstılahların yeniden tanımlanması girişimi ile neticelenmiştir. Nitekim Keşmîrî mütevâtir ve sahih hadisi yeniden tanımlamıştır. Bu girişim bile bir aşma iddiasına işaret etmektedir.[53] Çünkü Keşmîrî'nin bu iki usul kavramına yönelik tanımı klasik kitaplarda göremeyeceğimiz tariflerdir. Bir âlimin klasik bir usul kavramını yeniden tanımlama çabası, alt kıtada esinlenme ve etkilenmenin ötesine geçildiğini göstermektedir. Bu durum genelleştirilerek şöyle de denilebilir: Hint alt kıtasında, Memlük kaynakları sadece tedris metni olarak okutulmamış/okunmamış bazı meseleler yeniden ele alınmıştır. Ayrıca *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıklarına yönelik yorumların yeterli olmadığına dair yaklaşım da bu açıdan kayda değerdir.

Tamamlanan *Fetih*: *Sahîhu'l-Buhârî*'nin Bab Başlıklarını Yeniden Ele Almak

İkinci ve üçüncü asırda yazılmış temel hadis kaynakları kıyaslandığında bunlar arasında *Sahîhu'l-Buhârî*'nin taşıdığı bazı özellikler sebebiyle farklı bir konum elde ettiği bilinmektedir. Bu özelliklerden birisi de terceme olarak ifade edilen Buhârî'nin belirlediği konu başlıklarıdır. Bu başlıklarla musannif, konu çerçevesindeki değerlendirmesini ortaya koymuştur. Ancak Buhârî'nin tercemeleri bazı noktalarda kapalı ve tartışmaya açık ifadelerle zikretmesi, eseri okuyanlar için bazen müşkiller ortaya çıkardığı gibi şârihler için de üzerine yoğunlaşılması gereken bir alanın oluşmasına sebep olmuştur. *Sahîhu'l-Buhârî*'nin meşhur şerhleri *Umdetü'l-kârî* ve *Fethu'l-bârî* müellifleri de şerh ettikleri kitabın bab başlıklarına eğilmeyi ihmal etmemişlerdir.[54]

Hint alt kıtası âlimleri de selefleri gibi *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıkları ile ilgilenmiştir. Ancak onların söz konusu ilgisini ayrı değerlendirmeyi gerekli kılan bazı hususlar söz konusudur. Şöyle ki, Hint alt kıtası şârihlerinin bir kısmı Şah Veliyyullah Dihlevî'nin bölgeye etkisi, hadis-fıkıh çalışmalarının doğal seyri, Hanefîlerin metodolojik yaklaşımlarından elde edilen bakış açısı ve ictihad-rey anlayışlarının yönlendirici etkisi gibi muhtelif unsurların sonucu ve bileşeni olarak *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıklarına odaklanmak durumunda kalmıştır.

52 Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 64.

53 Bölgede yazılan telif usul çalışmaları ve tanımların detayı için bk. Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*.

54 Bab başlıklarına yönelik çalışmalar için bk. Ayşegül Eroğlu, "Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (Haziran 2019), 101-123. Ayrıca bk. Enes Kaynar, *Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi*, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

Bu noktadaki faaliyetlerin tümü alt kıta âlimlerinin iddialı olduğu bir alana işaret etmektedir. Mesela Muhammed Yusuf el-Bennûrî'nin belirttiğine göre Şeyhu'l-Hind Mahmud Hasan şöyle demiştir: İbn Haldûn'un, *Sahîhu'l-Buhârî*'yi şerh etmenin ümmetin üzerine borçtur dediği sorumluluk İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'yi telif etmesiyle yerine getirilmiştir. İbn Hacer'in öğrencisi Sehâvî de *Fethu'l-bârî*'nin telifi ile İbn Haldûn'un bahsettiği sorumluluğun yerine getirildiğini belirtmiştir.[55] Ancak alt kıta ulemasının yaklaşımına göre bab başlıklarının şerhinin sorumluluğu Müslüman âlimlerin omuzlarında bir borç olarak varlığını devam ettirmektedir. Örneğin Mahmud Hasan'a göre bu borç henüz yerine getirilebilmiş değildir. Zımnen Mahmud Hasan, Memlük âlimlerinin yazmış olduğu *Sahîhu'l-Buhârî* şerhlerinin bab başlıkları noktasında yetersiz olduğunu iddia etmiştir. Şu durumda temel mesele bu alandaki açığı kimin kapattığı veya eksikliği kimin gidereceğidir. Alt kıta âlimlerinden Muhammed Yusuf el-Bennûrî'ye göre, yazdığı *el-Ebvâb ve't-terâcim* isimli eserle Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî bu borcu yerine getirmiştir.[56]

Anlaşılan Muhammed Zekeriyya, ilk cildini yirmi beş ve tamamını on altı defa okuduğu *Sahîhu'l-Buhârî* müzakerelerinin bir meyvesi olarak bab başlıkları ile de ilgilenmiştir.[57] Onun bu metne ilgisini Nedvî de överek ve farklı yönlerine dikkat çekerek tavsif eder.[58] Ayrıca Menâzir İhsan Cîlânî'den naklen aktarılan "Hint âlimler ders halkalarında Buhârî'nin babları hakkında tartışmaya başlayınca… Daha önce kimsenin duymadığı ve başka yerde okunmayan/konuşulmayan birçok konu üzerindeki örtüyü kaldırmıştır."[59] ifadeleri, ulemanın metne süregelen ilgilerini açıkça ortaya koymaktadır.

Genel olarak bakıldığında Hint alt kıtası âlimleri nazarında *Sahîhu'l-Buhârî*'nin yorumunda temel meseleler, İbn Hacer ve Aynî eliyle bir noktaya gelerek hallolmuştur. Ancak bab başlıklarının şerhi yetersizdir. Bu iddia Hint alt kıtası âlimlerinin kendilerini ayrı konumlandırmaları sonucunu doğurmuştur.[60] Aslında bölge âlimlerinin iddialarının arka planında *Sahîhu'l-Buhârî*'ye olan vukufiyetleri bulunmaktadır. Eserin çokça okunması, detaylı mü-

55 Muhammed Zekeriyya Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, [Muzaffer Pur (Hindistan): Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012], 1/6.

56 Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/6-7; Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1433/2012), 276. Ayrıca bk. Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/101.

57 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/9. Kandehlevî'nin eserine dair değerlendirmeler için bk. Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/104-107; 108-123; Kaynar, *Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi*, 24-28.

58 Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/6; Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî*, 77-81.

59 bk. Blecher, *Said The Prophet of God*'ın girişi.

60 *Fethu'l-bârî*'nin bölgede okunma biçimi ve otoritesini ayrı bir konu olarak çalışılmayı hak ettiğine değinilmelidir.

talaası, ilmî sahada yetişmiş bir grupla ihtisas metni olarak müzakeresi ve Hanefî geleneğin güçlü olması *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bazı bölümlerinin farklı gözle okunmasını temin etmiştir. Mesela alt kıta âlimlerinden olan muhaddis İnâyetullah el-Keşmîrî (ö. 1125/1713) otuz altı defa *Sahîhu'l-Buhârî*[61] okunmasına şahitlik etmiştir. Ehl-i Hadis ekolünden olan Şeyh Muhammed Ebü'l-Kâsım el-Benârisî (ö. 1950) uzun süre hadis tedrisi ile meşgul olmuş ve *Sahîhu'l-Buhârî*'yi kırk defa bitirmiştir.[62] Klasik tedris sistemi düşünüldüğünde bu okumaların her birinin metne yönelik ayrı bir vukufiyet ortaya çıkaracağı beklenen bir durumdur.

Hint alt kıtası âlimlerinin biyografilerine, tedris-tahsil süreçlerine bakıldığı zaman defaatle okudukları *Sahîhu'l-Buhârî*'yi her semâlarında farklı bir bakış açısıyla mütalaa ettikleri ve daha ziyade bab başlıklarına odaklandıkları anlaşılmaktadır. Mahmud Hasan'ın da belirttiği gibi bab başlıklarının şerhinin bir borç yükü olarak Müslümanların üzerinde varlığını devam ettirdiği düşüncesi, yeni bir telif alanının önünü açmıştır. Bu durum dikkate alındığında denilebilir ki Hint alt kıtası âlimlerinin bir kısmı, Şevkânî'nin "Fetih'ten sonra hicret yoktur." hadisine gönderme ile merkezde konumlandırılan *Fethu'l-bârî*'nin büyük değerine rağmen eksik bıraktığı bir alan olduğunu düşünmektedir. Hatta yaptıkları çalışma ile *Feth*'i kemale erdirmeyi amaçlamışlardır.

Bu anlamda, bab başlıklarına yönelik müstakil çalışma yaparak dikkat çeken alt kıta âlimlerden bazıları şöyle sıralanabilir: Şah Veliyyullah Dihlevî,[63] Mahmud Hasan ed-Diyobendî[64] ve Muhammed Zekeriyya.[65] Bu âlimlerin her biri farklı özellikleri ile dikkat çeken ve tarihsel olarak ayrı dönemlerde yaşamış isimlerdir. Zira Dihlevî on sekizinci asrın, Mahmud Hasan sömürgeleştirme sürecinin ve Kandehlevî de Pakistan devletinin ortaya çıkış sürecinin fertleri olarak düşünülebilir. Ayrıca esere yönelik kişisel bazı ilgiler de söz konusudur. Mesela bab başlıklarına yönelik çalışması ile dikkat çeken Mahmud Hasan'ın oldukça heyecan verici meclislerde Buhârî'nin eserini okuttuğu ve bab başlıklarını izahla geçmişi aşma iddiasında olduğu belirtilmiştir.[66] Heyecanlı meclislerin mahsulü olan *el-Ebvâb ve't-terâcim* ismiyle yazılan bu eser Malta sürgününde kaleme alınmıştır.[67] Bab başlıkları ile ilgili çalışmaların süreklilik arz ettiğini, oldukça yeni sayılabilecek olan Mevlânâ Seyyid Fahreddin Ahmed

61 Muhammed Hıfzurrahman Kumillâî, *el-Büdûru'l-madıyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (Bangladeş: Dârü's-Sâlih, 1439/2018), 13/193.

62 Abdülmâcid el-Gavrî, *el-Muhaddisûn*, 308.

63 Esere dair bk. Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/116119.

64 Esere dair bk. Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/120-123.

65 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/104.

66 Blecher, *Said The Prophet of God*, 151-152.

67 Eserin telifi ile sömürge şartları arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Zira bu kitap Malta esaretinde kaleme alınmıştır. Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/106; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 103.

el-Muradâbâdî ed-Diyobendî'nin *el-Kavlü'l-fasîh bi-nazadi ebvâbi's-Sahîh*[68] isimli eseri de göstermektedir.

Buna göre şerh faaliyetleri açısından Hint âlimlerin hadis literatürüne yönelik çalışmaları ile Memlük dönemi kıyaslandığında şu söylenebilir: Memlük dönemi "*Câmi'*lerin (özellikle *Sahîhu'l-Buhârî*) şerh edildiği dönem" alt kıta ise "*Sahîhu'l-Buhârî'*nin bab başlıklarının şerh edildiği" bölgedir. Asrımızda hadis ilmine yönelik çalışmaları ile tanınan Nureddin Itr (ö. 2020) da bu hususu teyitle bab başlıklarını şerh eden dört âlimden bahsetmiş ve onları şöyle sıralamıştır: İbn Cemâa, Ebû Abdullah Reşîd el-Büstî, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Keşmîrî.[69] Itr'ın bab başlıklarını şerh açısından önemli şârihler arasında zikrettiği Keşmîrî, "Hiç kimse Buhârî'nin *Sahîh*'inin bab başlıklarının hakkını veremedi. Onların hakkını vermek artık bir ihtiyaçtır. Umulur ki Allah, bana bu hususta kolaylık kapılarını açar."[70] diyerek önceki çalışmaların yeterli olmadığını iddialı bir şekilde belirtmiştir. *Feyzu'l-bârî*'ye bakıldığında görülecektir ki şerh edilen bazı bab başlıkları tenkit edilmiş bazı bab başlıklarının ise yetersiz olduğuna vurgu yapılmıştır.[71]

Ahmed Ali es-Sehârenpûrî (ö. 1880) *Sahîhu'l-Buhârî* neşrinde bir fasıl açmış ve "Buhârî'nin bab başlıklarına dair" şeklinde bir ifadeyle konuya değinmiştir.[72] Ayrıca onun Buhârî'nin muallaklarının bir kısmını da bab başlıklarında ele aldığı ve konuyla doğrudan irtibat kurduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında bazı şerhlerin de bab başlıklarına yönelik literatüre eklenmesi gerekmektedir. Yani alt kıtada bab başlıklarına yönelik itina *Sahîhu'l-Buhârî*'nin neşri esnasında da kendisini göstermiştir. Zira basımlarda *Sahîhu'l-Buhârî* üzerine notlar düşülmüştür.[73] *Sahîhu'l-Buhârî*'nin dünyadaki ilk matbaa baskısını on dokuzuncu asrın ilk yarısında (1267-1270/1851-1853) yapan Ahmed Ali es-Sehârenpûrî[74] Mîret'te de ikinci bir matbaa kurmuştur. Burada 1282-1283/1865-1866 yılları arasında *Sahîhu'l-Buhârî* basılmıştır.[75] Aynı yerde *Sahîhu'l-Buhârî*'deki kelimeleri açıklayan şerh mahiyetli bir kitapla,

68 Muhammed Âşık, *el-Enâkîdü'l-galiyye fi'l-esânîdi'l-aliyye*, [Karaçi: (Mektebetü'ş-Şeyh) Muhammed Yahya, 1408], 270.

69 Nureddin Itr, *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*, (Halep: Matbaatu Lecneti't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390/1970), 330.

70 Özçelik, *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-bârî*, 66.

71 Örnekler için genel olarak Keşmîrî'nin *Feyzu'l-bârî*'sine ve özel olarak Özçelik'in çalışmasına bakılabilir.

72 Bab başlıklarına dair genel bakış için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi), 1/94-103. Ayrıca bk. Özşenel, "Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması", 467.

73 Konu için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi).

74 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi), 1/12-13 (mukaddime). Ayrıca bk. Özşenel, "Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması", 457-484.

75 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi), 1/13.

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ait olan *el-Ebvâb ve't-terâcim* de basılmıştır. Dikkat çekici olan Sehârenpûrî haşiyesinin en önemli özelliğinin de bab başlıklarına dair değerlendirmeler içermesidir.[76]

Bu konuda en detaylı çalışmanın Kandehlevî tarafından *el-Ebvâb ve't-terâcim* ismiyle yapıldığı belirtilmelidir.[77] Nitekim Muhammed Zekeriyya'nın önceki kitaplarda yapılmamış bir şekilde *Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıklarını değerlendirdiği ifade edilmiştir.[78] Ayrıca Gengûhî'nin Buhârî notları neşredilirken de baskıya eserin bir özeti dercedilmiştir. Kandehlevî'nin ilmî hassasiyetini ve literatüre etkisini gösteren bu kitabın; Dihlevî, Mahmud Hasan, Reşîd Ahmed Gengûhî, İbn Hacer ve Aynî gibi âlimlerin kitaplarını esas aldığına ve onların usul ve kaidelerini tatbik ettiğine dikkat çekilmiştir.[79] Takıyyüddin en-Nedvî de kitabın ilmî yetkinliği ve literatürdeki yerini dikkat çekici ifadelerle ortaya koymuştur.[80]

Öte yandan Halil Ahmed Sehârenpûrî de yine bab başlıkları ile ilişkilendirilebilecek olan *Bâ'zu'n-nas fî def'i'l-vesvâs* ismiyle bir risale yazmıştır. Azîmâbâdî ise ona *Ref'ü'l-iltibâs an bâ'zi'n-nas* ismiyle reddiye yazmıştır.[81] Bab başlıkları üzerinden yürüyen mezhebî-metodolojik tartışmalar açısından her iki risale de önem arz etmektedir. Benzer şekilde Keşmîrî'den *Sünenü Ebî Dâvûd* ve İmam Malik'in *Muvatta'*ını okuyan es-Seyyid Fahrüddin el-Muradâbâdî de Buhârî'nin bab başlıklarını merkeze alan bir şerh yazmıştır. Kendisi bab başlıklarıyla ilgili olarak *el-Kavlü'l-fasîh fîmâ yeteallaku bi-makâsıdı terâcimi's-Sahîh* ismiyle bir eser kaleme almıştır. *Sahîhu'l-Buhârî*'yi okuturken yapmış olduğu derslerdeki açıklamalar öğrencisi Mevlânâ Riyaset Ali el-Bicnûrî tarafından *İzâhu'l-Buhârî* ismiyle bir araya getirilerek basılmıştır.[82]

Memlüklerin Bıraktığı Alana Yönelmek: *Sünen* ve Ahkâm İlgisi

Hint alt kıtası âlimlerinin Memlük dönemi hadis çalışmalarına yönelik ikmal faaliyetlerinden birisi de hadis okumalarında ve şerh telifinde de kendilerine has bir yöntem takip etmeleridir.[83] Bu bağlamda Memlük dönemi, *Sahîhayn* ve özellikle *Sahîhu'l-Buhârî*'ye yoğunlaşılarak eserin şerh edildiği devre olarak görülebilir. Buna mukabil Hint alt kıtası ise "*Sahîhu'l-Buhârî*'nin bab başlıklarının şerh dönemi" olarak konumlandırılabilir. *Kütüb-i*

76 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi), 1/25.

77 Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî*, 275-278.

78 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/9-11.

79 Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/17; Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî en-Nedvî, *Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî*, 193.

80 Kandehlevî, *el-Ebvâb ve't-terâcim*, 1/5 (takdim).

81 Abdülmâcid el-Gavrî, *el-Muhaddisûn*, 370-371.

82 Kumillâî, *el-Büdûru'l-madiyye*, 13/305.

83 *Mişkât*'ın da oldukça etkin olduğu bu yöntemin detayları için bk. Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*.

Sitte açısından bakıldığında da Hint alt kıtası, "ahkâm hadislerinin veya sünen kitaplarının şerh edildiği devre" olarak değerlendirilmelidir. Daha da tahsis edilerek "iki *Sünen*'in (Ebû Dâvûd-Tirmizî'nin *Sünen*'leri) şerhine ağırlık verilen devre" olarak da anılabilir.

Hint alt kıtası âlimlerinin ahkâm hadislerine yönelerek bu kitapları tedris sisteminin merkezinde konumlandırmalarında bölgede oluşan ilmî gelenek kadar yaşanan tartışmaların etkisi bulunmaktadır. Buna göre mezheplerini müdafaa etmek isteyen Hanefî âlimler hadis kaynaklarına daha fazla yönelmeyi tercih etmiştir. Onları tenkit etmek isteyen Ehl-i hadis de benzer şekilde ahkâm hadislerini öncelemiştir. Ehl-i hadisin bu anlamda Şevkânî'nin temel düşüncelerinden etkilendiği ve Hicaz bağlantısının da bunda katkısı olduğu söylenmelidir. Ancak vakıa itibarıyla Hint alt kıtası Ehl-i hadis âlimleri, mezhepleri dörtle sınırlamanın dayanaksız olduğunu ve temel hadis kaynaklarının her Müslümanın dinî bilgi/fıkhi ihtiyacını karşılamada yeterli olduğunu öne sürmüştür.[84] Bu iddiaya göre doğal olarak eldeki *Sünen* veya *Musannef* türü kitaplar, dinî hayat için yeterli olmaktaydı.

Buna mukabil Hanefî gelenekten gelen âlimler de ilmî faaliyetlerinde temel hadis kaynaklarına yönelik çalışmalar yapmışlardır. Özellikle *Sünenü't-Tirmizî*, *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Muvatta'*ın Şeybânî nüshası ve Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-âsâr* isimli eserleri hem tedris hem de şerh için racih metinler hâline gelmiştir. Hadis tarihi açısından bu süreç, günümüzde *Sünenü't-Tirmizî* ve *Sünenü Ebî Dâvûd*'un detaylı şerhine bakılmak istendiğinde başvuru kaynağı olan modern şerh klasiklerinin yazılmasını doğurmuştur. Örneğin Keşmîrî, Diyobend'de ders için *Sünenü't-Tirmizî* ve *Sahîhu'l-Buhârî*'yi tercih etmiştir. Onun *Sünenü't-Tirmizî* dersi bir nevi mukayeseli hadis-fıkıh-mezhep dersi gibi geçmiştir. Bu tercihte alt kıtanın geleneğinin de etkisi vardır. Zira Şah Veliyyullah Dihlevî *Sünenü't-Tirmizî*'yi, *Sahîhayn* ve *Sünenü Ebî Dâvud*'un yöntemini birleştiren kitap olarak konumlandırmıştır.[85] Abdülaziz Dihlevî de *Sünenü't-Tirmizî*'nin ayırt edici özelliklerini sıralamıştır.[86] Bu hususiyetleri ile öne çıkan eserin, "müctehid için yeterli, mukallid için fazla/başka bir şeye ihtiyaç bırakmayan (*muğnî*)" olduğu belirtilmiştir. Buradaki özellikler hem Ehl-i hadis hem de bölgedeki Hanefî âlimler için *Sünenü't-Tirmizî*'nin ve benzeri özelliklere sahip olan *Sünenü Ebî Dâvûd*'un tercih gerekçelerini belirginleştirmektedir.

Ayrıca Hint alt kıtası ulemasının özellikle Hanefîlerin, tedriste *Sünenü't-Tirmizî-Sahîhu'l-Buhârî* veya *Sünenü Ebî Dâvûd-Sahîhu'l-Buhârî* terkibi merkezli bir okuma faaliyeti

84 Uzundağ, *Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolü ve Sıddık Hasan Han*, 68-69.

85 Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa İslâm Düşünce Rehberi*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak, 2003, 1/447.

86 Abdülaziz Dihlevî, *Büstânü'l-Muhaddisîn*, 196-198.

yürüttükleri vurgulanmaktadır. Reşîd Ahmed Gengûhî'nin tedris faaliyetlerine dair anlatılanlar ve onun *Sünenü't-Tirmizî*'ye yönelik okutma biçimi[87] bunun tipik örneğidir.

Öte yandan *Sünenü't-Tirmizî*'ye verilen bu değer, Memlüklerin girme imkânı bulamadığı bir alanın tamamlanması olarak da görülmelidir. Nitekim İbn Hacer bir süre *Sünenü't-Tirmizî* ile ilgilenmiş ancak şerhine muvaffak olamamış, İbn Seyyidünnâs ise başladığı çalışmayı tamamlayamamıştır. Irâkî'nin *en-Nefhu'ş-şezî*'ye istidraki dikkate alındığında *Sünenü't-Tirmizî*, Memlük şerhçiliğinin eğilemediği veya yoğunlaşma imkânı bulamadığı bir alandır. İşte bu noktadaki ihtiyacı gidermek ve eksiklikleri telafi etmek Hint alt kıtası âlimlerinin uğraş sahası olmuştur. Zira bu anlamda Hindistan'da hacim itibarıyla hem muhtasar hem vasat hem de tafsilatlı kabul edilebilecek şerhler yazılmıştır. Abdülmâcid el-Gavrî *el-Muhaddisûn min cemâati Ehli'l-hadîs fi'l-Hind ve cühûdühüm fi'l-hadîsi'n-nebevî* isimli çalışmasında *Sünenü't-Tirmizî* üzerine şerh ve haşiye yazan âlimlerden bahsetmiştir. Bunlar arasında Ebü't-Tayyib Sindî, Muhammed b. Abdülhâdî Sindî, Ahmed b. Lütfullah Sehârenpûrî, Bedîüzzamân Leknevî, Reşîd Ahmed Gengûhî, Vahiddüzzaman Leknevî, Enver Şah Keşmîrî, İşfakürrahman, Muhammed Yusuf Bennûrî ve Mübârekpûrî gibi meşhur hadis âlimleri bulunmaktadır.[88] Buradan anlaşılan *Sünenü't-Tirmizî* şerh literatürünün neredeyse üçte ikisinden fazlası Hint alt kıtası âlimlerine aittir. Günümüz İslam dünyasında *Sünenü't-Tirmizî* şerhi denildiğinde hatıra eserin ilk şerhlerinden olması hasebiyle *Ârizatü'l-ahvezî* gelmektedir. Endülüs'te yazılan bu şerh oldukça muhtasardır. Memlükler döneminde yazılan *en-Nefhu'ş-şezî* ise tamamlanma imkânı bulamamıştır. Süyûtî'nin şerhi ise kısa notlardan oluşan bir metin olarak yine hacim ve muhteva itibarıyla Hint alt kıtası şerhleri kadar meseleleri detaylandırmamıştır. Hâlbuki *Tuhfetü'l-ahvezî* ve kısmen *Maârifü's-sünen* problemleri detaylı ele alan tam anlamıyla kâmil bir şerh izlenimi vermektedir.

Benzer durumlar ve değerlendirmeler *Sünenü Ebî Dâvûd*[89] ve *Şerhu Meâni'l-âsâr* için de geçerlidir. Günümüz hadis araştırmalarının vazgeçilmezleri arasında yer alan *Tuhfetü'l-ahvezî*, *Avnü'l-ma'bûd* ve *Bezlü'l-mechûd* gibi eserlerin alt kıta şârihlerinin telifleri olması da ahkâm sahasındaki iddiayı göstermektedir.

87 Kandehlevî, *el-Kenzü'l-mütevârî*, 1/5-6; 1/42; 1/43; 1/104.

88 Abdülmâcid el-Gavrî, *el-Muhaddisûn*, 484-489. Ayrıca *Sünenü't-Tirmizî* şerhleri için bk. Şahyar bk. Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 2/111-201.

89 Bu anlamda bir mukayese için *Sünenü Ebî Dâvûd* şerhleri için bk. Özkan, "Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", 2/19-107; Nesâî'nin *es-Sünen*'i üzerine yazılmış şerhler için bk. Muhammed Enes Topgül, "Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü II*, Ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 2/205-255; İbn Mace *es-Sünen*'i üzerine yazılmış şerhler için bk. Muhammed Enes Topgül, "İbn Mâce'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü II*, Ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 2/259-312.

Sonuç

Hadis şerhçiliği açısından tarihî ve bölgesel bir gruplandırma yapılmak istendiğinde Endülüs, Memlük ve Hint alt kıtası gibi üç ana kategoriden bahsedilebilir. İslami ilimler sahasında öne çıkmaları oldukça geç sayılabilecek bir döneme tekabül eden Hint alt kıtası âlimlerinin tarihî olarak yaslandığı havzaların başında Memlük birikimi gelmektedir. Onlar için Memlük âlimleri sadece istifade veya eserlerindeki bilgileri alıntıladıkları veya ihtisar ettikleri bir kaynak değildir. Alt kıta için bazı noktalarda esin kaynağı olan Memlük havzası, yeri geldiğinde yöneltilen tenkitler vasıtasıyla ve telifte bıraktıkları iddia edilen boşluklar doldurularak *aşılan veya öteye* (veya *birikimi modern döneme*) taşınan konumunda olmuştur. Bu anlamda Memlük birikimini, modern dönemin sunduğu bir imkân olan matbaa vasıtasıyla yaygınlaştıran grubun başında Hint alt kıtası uleması gelmektedir. Ayrıca karşı karşıya oldukları tartışma zemininde Memlük birikiminin dini/hadisi savunmada imkân alanının ilk örneklerini yine yazdıkları eserlerde Hint alt kıtası âlimleri göstermiştir.

Hint alt kıtası uleması için Buhârî *Âlimü'd-dünya*, İbn Hacer ise *Hâfizu'd-dünya*'dır. Ancak bunu ikrar etmelerine rağmen alt kıta âlimleri Buhârî'nin eserine yönelik yorumlarda eksik ve hatalı değerlendirmelerin olduğunu düşünmektedir. Onların nazarında aslında geleneksel süreçte şerhlerin en çok eksik bıraktığı ve hâlâ hakkı verilememiş alan Buhârî'nin bab başlıklarıdır. Bundan dolayı âlimler çokça okuyup okuttukları bu eserin bab başlıklarına iddialı bir şekilde eğilmişlerdir.

Bazı kitapların isimlerinde ve tedrisinde Memlük âlimlerinden esinlenen alt kıta uleması teliflerin sonunda yaptıkları merasimlerle de Memlük hatırasını canlandırmışlardır. Onların ahkâm hadisleri ile özel ilgileri Memlük âlimlerinin boş bıraktığı bir alana yönelmelerine sebep olmuştur. Bunun bir sonucu olarak modern dönemin şerh klasikleri telif edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Memlük dönemi *Sahîhayn* ve *Sahîhu'l-Buhârî* otoritesi dönemi, Hint alt kıtası ise *Sünen*'lerin veya *İki Sünen*'in (*Sünenü Ebî Dâvûd* ve *Sünenü't-Tirmizî*) otorite devresi olarak tavsif edilebilir.

Neticede denilebilir ki 10-12./16-18. asırda kendisine merkez arayan naklî birikim için Hint alt kıtası iyi bir alan sunmuştur. Bu birikim en mühim meyvelerini, hadis okuma sisteminin oturması ve sömürge tecrübesiyle on dokuzuncu ve yirminci asırda vermiştir. Yani hadis şerhçiliği bağlamında Hint alt kıtası ve Memlük ilmî geleneği arasındaki ilişki esinlenme, taşıma ve aşma kavramları üzerinden şekillenmektedir. Zira alt kıta uleması için Memlük âlimleri sadece istifade mercii, onların eserleri de sadece ihtisar kaynağı değildir. Ulema, ürettikleri düşünce ve kaleme aldıkları eserlerde Memlük havzasından esinlenmiş, ileri sürdükleri tenkitler ve özgün telifler aracılığıyla da mevcut birikimi modern döneme taşıma gayreti içerisinde olmuştur.

Kaynakça / References

Abdülaziz Dihlevî, Şah b. Veliyyullah. *Büstânü'l-Muhaddisîn*. çev. Ali Osman Koçkuzu. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Abdülmâcid el-Gavrî. *el-Muhaddisûn min cemâati Ehli'l-hadîs fi'l-Hind.* Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1443/2022.

Anar, İbrahim. *Enver Şah el-Keşmîrî'nin (ö. 1933) Hadisçiliği*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Aydın, Ahmet. *Yavana: İslam Medeniyetinin Büyük Havzası/Hint*. İstanbul: Ketebe, 2021.

Blecher, Joel. *Said The Prophet of God*. California: University of California Press, 2018.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh* (Ahmed Ali es-Sehârenpûrî haşiyesi). Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011.

Canan, İbrahim. "Kenzü'l-ummâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Daudi, Zaferullah. *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa İslâm Düşünce Rehberi*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: Yeni Şafak, 2003.

Eroğlu, Ayşegül. "Buhârî'nin el-Câmiʿu's-Sahîh'indeki Bab Başlıkları Üzerine Yapılan Çalışmalar ve İbnü'l-Müneyyir'in el-Mütevârî'si". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (Haziran 2019), 101-123.

Güler, Zekeriya. "Selefî Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Aralık 2009), 47-74.

Müheyrî, Gülsüm – Mâcid, Ömer. *Medresetü'l-hadîs fi'l-Hind fi'l-karneyn: el-Âşira ve'l-hâdîye aşar el-hicriyyeyn*. Abu Dabi: Mektebetü İbni'l-Kayyim, 1441/2020.

Gürses, Serdar Murat. *Hanefî-Selefî Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu'ş-Şezî ve Mübârekpûrî'nin Tuhfetü'l-Ahvezî İsimli Eserlerinin Karşılaştırması*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Itr, Nureddin. *el-İmâm et-Tirmizî ve'l-muvâzene beyne Câmi'ihî ve beyne's-Sahîhayn*. Halep: Matbaatu Lecneti't-Telîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1390/1970.

Kandehlevî, Muhammed Zekeriyya. *el-Ebvâb ve't-terâcim*. Muzaffer Pur (Hindistan): Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012.

Kandehlevî, Muhammed Zekeriyya. *el-Kenzü'l-mütevârî*. Mekke: Darü'l-Halîl, 1420.

Kaynar, Enes. *Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah. *Feyzu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah. *Hz. İsa'nın Nüzûlü*. çev. Selahattin Yıldırım-Serkan Demir. İstanbul: Takdim Yayınları, 2021.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah. *Kitâbü't-Tevhîd Şerhi* (*Feyzu'l-bârî*'den alınarak). çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Tahkik Yayınları, 2020.

Kumillâî, Muhammed Hıfzurrahman. *el-Büdûru'l-madıyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Bangladeş: Dârü's-Sâlih, 1439/2018.

Muhammed Âşık. *el-Enâkîdü'l-galiyye fi'l-esânîdi'l-aliyye*. Karaçi: (Mektebetü'ş-Şeyh) Muhammed Yahya, 1408.

Muhammed İshak, M. A. *India's Contribution to the Study of Hadith Literature*. Dakka: The University of Dakka, 1955.

Muhammed Takî Osmânî. *Diyobend İslâm Medresesinin Büyük Âlimleri*. çev. Deniz Çıkılı, İstanbul: Rıhle Kitap, 2023.

Nedvî, Ebü'l-Hasen Ali el-Hasenî. *Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî.* Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1433/2012.

Özkan, Halit. "Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2022.

Özçelik, Harun. *Çeşitli Yönleriyle Buhârî Şerhi Feyzu'l-bârî*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV, 2014.

Özşenel, Mehmet. "Sahîh-i Buhârî Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 21 (Mayıs 2013), 457-484.

Sıddık Hasan Han, *Avnü'l-bârî li-halli edilleti'l-Buhârî*. Halep: Dârü'r-Reşîd, 1404/1984.

Sıddık Hasan Han. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri me'âsiri't-tırazi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 1428/2007.

Şahyar, Ayşe Esra. "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2022.

Topgül, Muhammed Enes. "Nesâî'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2022.

Topgül, Muhammed Enes. "İbn Mâce'nin es-Sünen'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2022.

Uzundağ, Mehmet Sait. *Hindistan Ehl-i Hadîs Ekolü ve Sıddık Hasan Han*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

BÖLÜM 14 / CHAPTER 14

ENDÜLÜS'TEN MISIR'A: BÖLGESEL AĞLAR VE BİLGİNİN DOLAŞIMI

FROM AL-ANDALUS TO EGYPT: REGIONAL NETWORKS AND THE CIRCULATION OF KNOWLEDGE

Cumhur Ersin ADIGÜZEL[1]

[1]İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: ceadiguzel@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.014

Öz

İslam ilim geleneğinin en dikkat çekici yönlerinden biri İslam dünyasının farklı bölgeleri arasında bilginin dolaşımıdır. Bu bilgi dolaşımının ilim tahsili gayesiyle yapılan yolculuklar (*rihle*), bir bölgede doğup yetişen âlimlerin başka bölgelere yerleşmeleri, hac ibadetini yerine getirmek veya ticaret amacıyla yapılan yolculuklar gibi çeşitli yollarla gerçekleştiği görülmektedir. Bu ilişkilerin kesintisiz bir şekilde devam etmesi, zaman içerisinde bölgeler arasında kurulan ilmiye ağlarını ortaya çıkarmıştır. Bu bölgesel ağlar arasındaki münasebetler incelendiğinde, bir bölgeden diğerine tek yönlü bir bilgi aktarımı ve etki durumu görülebileceği gibi farklı bölgelerin bilgi aktarımı açısından birbirini beslediği çok sayıda örneğin bulunduğu da görülmektedir. İslam dünyasının batı ucunda yer alan Endülüs, 2./8. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının başlıca ilim merkezleriyle kurduğu ilişkilerle sözü edilen bu ağlara dâhil olmuş bir bölgedir. Endülüs'ün, coğrafi yakınlığın da etkisiyle Mağrib bölgesiyle yakın ilişkiler içinde olduğu dikkat çekmektedir. Endülüs ilmiyesi üzerinde etkiye sahip olan bölgelerden biri de Mağrib'in doğu ucunda yer alan Mısır'dır. Endülüs kaynakları, öğrenimlerini ilerletmek üzere Mısır'a giden ve Endülüs'e döndükten sonra yaşadıkları şehirlerdeki ilmî faaliyetlerde önemli rol oynayan çok sayıda Endülüslü öğrencinin varlığına işaret etmektedir. Diğer taraftan aynı kaynaklar, özellikle 5-6./11-12. yüzyıllardan itibaren Endülüs menşeli çok sayıda âlimin Mısır'a yerleştiğini ve hayatlarının sonuna kadar burada tedris faaliyetlerine devam ettiklerini de göstermektedir. Bu çalışmada, Endülüs ile Mısır bölgesi arasındaki ilmî ilişkilerin tesis süreci ve 6-8./12-14. yüzyıllarda Mısır'da yerleşik bulunan bazı Endülüslü âlimlerin ilmî faaliyetleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Mısır, İlim, Göç, Rihle, Bilgi Aktarımı

Abstract

The Islamic scientific tradition is notable for its exchange of knowledge between different regions. This exchange occurs through various means, such as journeys undertaken to gather knowledge, scholars settling in other regions, pilgrimages, or trade expeditions. The continuous relationships between regions have led to the development

of knowledge networks over time. Upon examining the connections between these networks, it becomes evident that information and influence are transferred one-way from one region to another. Additionally, there are numerous instances where different regions mutually contribute to each other in terms of information transfer. Al-Andalus, located at the western end of the Islamic world, has been integrated into scientific networks through its connections with the main scientific centers of the Islamic world since the 2nd/8th century. It is worth noting that al-Andalus has close ties with the Maghreb region due to its geographical proximity. Egypt, located at the eastern end of the Maghreb, is one of the regions that has influenced Andalusian scholarship. According to Andalusian sources, numerous Andalusian students traveled to Egypt to pursue their education and played a significant role in scientific activities upon returning to their cities in Andalusia. On the other hand, these sources indicate that many Andalusian scholars settled in Egypt, particularly during the 5th–6th/11th–12th centuries, and continued their educational activities there until the end of their lives. This study will examine the scientific relations between al-Andalus and Egypt, as well as the scientific activities of some Andalusian scholars who settled in Egypt during the 6th–8th/12th–14th centuries.

Keywords: al-Andalus, Egypt, Knowledge, Migration, Journey, Transfer of Knowledge

Giriş

Endülüs ilmiyesi hakkında bilgi veren kaynaklardaki çok sayıdaki kayıt, Endülüs ile Mısır arasındaki ilmî münasebetlerin temellerinin, tahsillerini ilerletmek amacıyla İslam dünyasının çeşitli bölgelerine seyahat eden Endülüslü öğrenciler tarafından atıldığına işaret etmektedir. Mâlikî fıkhının önemli merkezlerinden biri olan Mısır, fıkıh ağırlıklı ilim tahsili gören Endülüslü öğrenciler için âlimlerinden faydalanılması gereken merkezlerden biriydi. Hiç şüphesiz Mısır'ın ilmî açıdan cazibe merkezi olması sadece fıkıh alanıyla sınırlı değildi; hadis ve kıraat gibi dinî ilimlerin yanı sıra dil çalışmaları, tıp, matematik ve astronomi gibi alanlarda bilgilerini derinleştirmek isteyen Endülüslü öğrenciler için de Mısır önemli ilim merkezlerinden biriydi. Mısır'dan gelerek Endülüs'e yerleşen bazı ilim adamları da Mısır'ın ilmî birikiminin Endülüs'e taşınmasına katkıda bulunmuştu. Diğer taraftan, iki bölge arasındaki Mısır'dan Endülüs'e bilgi akışı şeklinde başlayan ilmî münasebetler zaman içinde Endülüslü âlimlerin de Mısır'daki ilmî hayata katkı sağlayacağı şekilde bir seyir izlemişti. Kaynaklar bazı Endülüslü âlimlerin Mısır'da bulundukları süre zarfında oradaki ilmî muhite katkıda bulunduklarını kaydederken, bazılarınınsa Kahire, İskenderiye ve Feyyûm gibi Mısır şehirlerine yerleşerek kimi zaman medreselerde de görevlendirilerek tedris faaliyetlerinde bulunduklarını ve çok sayıda öğrenci yetiştirdiklerini kaydetmektedir. Bu bağlamda, özellikle 7./13. yüzyılın ortalarına doğru Endülüs'te yaşanan toprak kayıplarının bir sonucu olarak Endülüs'ten ayrılan âlimlerin bir kısmının Mısır'a yerleşmiş olduğuna da işaret edilmelidir.

İbn Abdülmelik, Mağrib'de Selâ şehrinde yerleşik bulunan Endülüslülerden Ahmed b. Muhammed eş-Şerîşî'den (ö. 611/1214) bahsederken, İbnü'l-Ebbâr ile İbn Fertûn'un onu Endülüslülerden saydıklarını, ancak onun Şerîş'te (Jerez de la Frontera) doğduğunu teyit edemediğinden ve selefinin Selâ'ya yerleşmiş olduğundan bu değerlendirmenin uygun olmadığını kaydetmektedir.[1] İbn Abdülmelik'in bu yaklaşımına uygun olarak, Endülüs'te doğan, hayatlarının bir dönemini burada yaşadıktan sonra Mısır'a yerleşen âlimler bu çalışmaya dâhil edilmiş, üst kuşaklarından birinin Endülüs asıllı olması dolayısıyla "Endelüsî" nisbesiyle tanınanlarla Endülüs şehirlerinden birine ait bir nisbeyle tanınmakla birlikte Endülüs'te tahsil gördüğü tespit edilemeyenlerse dâhil edilmemiştir. Yine aynı doğrultuda, (سبتي، قرطبي الأصل) örneğinde olduğu gibi Endülüs menşeli olduğu görülmekle birlikte Endülüs dışından bir bölge nisbesiyle zikredilmiş olanlar da bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

1 Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-Kitâbi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, thk. İhsan Abbas, Muhammed b. Şerîf, Beşşâr Avvâd Maʿrûf, (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1433/2012), 1/561-562.

Endülüslüler İçin Bir İlim Merkezi Olarak Mısır

Endülüs'te telif edilen tabakat kitapları, Endülüs'ten ilim tahsili amacıyla doğuya giden öğrencilerin ilim merkezi olarak temayüz etmiş bölgelerde her tabakaya mensup çok sayıda âlimden ilmin çeşitli sahalarında istifade ettiklerini açık bir şekilde göstermektedir. Mısır bölgesi, Tunus, Irak ve Hicaz bölgeleriyle birlikte, Endülüs'te ilim hayatının teşekkül döneminden itibaren etkin rol oynamış kişilerin formasyonunun şekillenmesinde önemli payı olan bölgelerden biri olarak öne çıkmaktadır. Mesela Endülüs'te İbnü's-Saffâr olarak tanınan Kurtubalı (Córdoba) Muhammed b. Gâlib (ö. 295/907), Kurtuba'da başladığı ilim tahsilini Kayrevan ve Mısır ulemasından istifade ederek ilerletmiş, Kurtuba'ya döndükten sonra Ubeydullah b. Yahya ve Muhammed b. Ömer b. Lübâbe gibi fakihler ile birlikte fetva konusunda otoritelerden biri olmuştu. İbnü'l-Faradî, kendisi hakkında "…Fıkıhta hafız, belge düzenleme konusunda âlimdi." şeklinde bahsetmektedir.[2] Endülüs'te İbnü'l-Kavn olarak meşhur olan İşbîliye'nin (Sevilla) meşhur fakihlerinden Muhammed b. Abdullah el-Havlânî (ö. 308/920) Kurtuba'da İbn Müzeyn, Utbî ve Ebân b. Îsâ gibi döneminin meşhur fakihlerinden ders aldıktan sonra gittiği Mısır'da İbn Abdülhakem'in oğlu Muhammed'in de aralarında bulunduğu kişilerden istifade etmiş ve Endülüs'e dönüşünden sonra İşbîliye'de kendisinden çok sayıda kişi ders almıştı.[3]

Mısır'da tahsil gören Endülüslülere dair Endülüs kaynaklarında yer alan örnekler bütün olarak incelendiğinde, iki bölge arasındaki ilişkilerin Endülüs'ün Kurtuba başta olmak üzere çeşitli şehirleriyle kurulmuş olduğunu; fıkıh, hadis ve kıraat gibi alanlarda temayüz etmiş âlimlerden istifade eden âlimler etrafında temerküz ettiği görülmektedir. Bununla birlikte belirli alanlara ilgi duyan Endülüslülerin Mısır'a giderek derinleşmek istedikleri alanla ilgili kişi ve çevrelerden istifade ettiklerine de işaret edilmelidir. Mesela Endülüs'te matematik ve astronomi alanındaki çalışmaların ilk temsilcilerinden olan Ebû Ubeyde el-Belensî, bu alanlara dair bilgilerini ilerletmek için Mısır'a gitmişti.[4] İbnü'd-Debbâğ olarak meşhur olan Kurtubalı hadis hafızı ve kıraat âlimi Halef b. Kasım, Mekke, Şam bölgesi ve Mısır'da toplam on beş yıl kalmış, hadis ve kıraat alanında geniş bir müktesebat elde etmişti. Mısır'da bulunduğu dönemde aralarında Hamza b. Muhammed el-Kinânî, İbnü'l-Verd ve İbnü's-Sükker gibi meşhur âlimlerin de bulunduğu çok sayıda muhaddisten istifade etmişti.[5] Endülüs'ün İsticce

2 Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 2/31.

3 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 2/44.

4 Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, trc. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 170.

5 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/197-198.

(Ecija) şehrinden olan Hammâd b. Şükrân (ö. 354/965) ise zühd hayatına meyletmiş biriydi; Mısır'da İbrahim b. Ahmed es-Sûfî'den istifade etmiş ve Endülüs'e döndükten sonra sınır bölgelerindeki ribatlarda uzun zaman kalmıştı.[6] İbnü'l-Faradî'nin Hammâd b. Şükrân hakkında verdiği bu kısa bilgi, tasavvufun teşekkül döneminde Endülüs'teki ilk mutasavvıflar için gösterilebilecek güzel örneklerden biridir. Kurtubalı Saîd b. Muhammed (ö. 365/975), Mısır'da hadis ve dil âlimlerinden istifade etmiş ancak daha çok tıpla ilgilenmişti. İbnü'l-Faradî'nin "وغلب عليه الانتساب إلى الطب" şeklindeki ifadesi, onun tıp alanında öne çıkmış bir âlim olduğuna işaret etmektedir.[7] Mâlikî fıkhının önemli merkezlerinden biri olan Mısır, Endülüs üzerinde bu alandaki etkisinin yanı sıra, 3-4./9-10. yüzyıllarda yaşamış ve Mâlikî fıkhındaki rey fıkhından ziyade ictihadı benimseyen bazı Endülüslülerin gittikleri bölgelerden biri olarak da dikkat çeker. Mesela Tuleytulalı Küleyb b. Muhammed (ö. 300/912 civarı), 291/903 yılında doğuya giderek önce bir süre Mekke'de bulunmuş ardından Mısır'a giderek buraya yerleşmişti.[8]

Endülüslülerin özellikle 5./11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İskenderiye'de daha fazla bulunmaya başladıklarının görüldüğüne burada işaret edilmelidir. Endülüslü meşhur muhaddis Ebû Ali es-Sadefî (ö. 514/1120) doğuya yapmış olduğu rihle esnasında Mısır'da kadı Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Hilaʿî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim er-Râzî ile İskenderiye'de Ebü'l-Kâsım Mehdî b. Yusuf'tan istifade etmişti.[9]

Endülüslülerin Mısır'da 3-4./9-10. yüzyıllarda istifade ettiği âlimlerin başında fakih ve muhaddis Asbağ b. Ferec ve oğlu Muhammed b. Asbağ; İmam Şâfiî'nin talebesi, fıkıh, hadis ve kıraatte Mısır bölgesinin otoritelerinden olan Yûnus b. Abdülaʿlâ es-Sadefî; İmam Mâlik'in talebelerinden Yahya b. Abdullah b. Bükeyr ve onun öğrencileri; İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden İbn Abdülhakem ve İbn Vehb'in öğrencileri; İbn Abdülhakem'in oğlu Muhammed b. Abdullah b. Abdilhakem; Buhârî'nin *el-Câmiʿu's-sahîh*'ini Mısır'da tanıtan İbnü's-Seken, Nesâî; Nesâî'nin *Sünen*'i başta olmak üzere birçok hadis eserini Mısır'da tam ve iyi bir şekilde rivayet eden muhaddis ve kıraat âlimi Hamza b. Muhammed el-Kinânî; İbnü'l-Verd olarak bilinen Abdullah b. Caʿfer; meşhur kıraat âlimi Ebü't-Tayyib İbn Galbûn; nahiv ve kıraat âlimi Muhammed b. Ali el-Üdfüvî sayılabilir. 5-6./11-12. yüzyıllarda Endülüslülerin Mısır'da istifade ettikleri başlıca kişilerin Ebû Muhammed İbnü'n-Nehhâs, Ebü'l-Kâsım İbnü'l-Münîr, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdülazîz, Abdülganî b. Saîd, Ebü'l-Abbâs İbnü'n-Nefîs ve Ebü't-Tâhir es-Silefî gibi âlimler olduğu görülmektedir.

6 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/183.

7 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/240.

8 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/477-478.

9 Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1410/1989), 1/236.

Sonraki dönemlerde tahsillerini ilerletmek üzere Mısır'a giden ve daha sonra Endülüs'e dönen öğrencilerin varlığı, Mısır'ın 7./13. yüzyılda da Endülüslü öğrenciler için önemli bir ilim merkezi olmaya devam ettiğini göstermektedir. Mesela İşbîliyeli Muhammed b. Âmir (ö. 627/1230), Endülüs'te başladığı tahsilini ilerletmek üzere çıktığı yolculukta Mağrib, Bağdat, Nîşâbur, Tikrit, Musul, Halep, Dımaşk, Mısır ve İskenderiye ulemasından çok sayıda kişiden istifade etmiş, fıkıh alanında geniş bir müktesebat elde ederek İşbîliye'ye dönmüştü.[10]

Son olarak, Mısır'ın Endülüs ilim hayatındaki etkilerinin Mısır'dan Endülüs'e gelerek yerleşen ve buradaki ilmî hayata önemli katkılarda bulunan çok sayıda âlim yoluyla da gerçekleşmiş olduğuna burada işaret edilmelidir. Mesela İsmail b. Abdurrahman (ö. 421/1030), İşbîliye'ye yerleşmiş ve kendisinden aralarında İbn Abdülberr'in de bulunduğu çok sayıda kişi istifade etmişti.

Mısır İlmî Hayatında İlk Endülüslüler

Endülüs'te ilmî hayatın teşekkül dönemi boyunca Endülüs ile İslam dünyasının diğer bölgeleri arasındaki ilişkilerde Endülüs'ün istifade eden taraf olduğu yönünde genel olarak kabul gören bir görüş mevcuttur. Bu tezin, Endülüs ile Mısır arasındaki ilmî münasebetler için de bir ölçüde geçerli olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Endülüs kaynaklarındaki kayıtlar dikkatle incelendiğinde 3./9. yüzyıldan itibaren Endülüs'ten Mısır'a giderek buradaki ilmî çevrelere dâhil olan ve burada tedris faaliyetlerinde bulunan çok sayıda Endülüslü âlimin varlığı da görülmektedir. Mesela Kurtubalı Yûsuf b. Yahya (ö. 288/901), Yahya b. Yahya, Saʿîd b. Hassân gibi Kurtuba'nın önde gelen âlimlerinden ders aldıktan sonra doğuya ilim yolculuğuna çıkmıştı. Özellikle fıkıh ve dil alanında temayüz eden Yûsuf b. Yahya, Endülüs'e döndükten üç veya dört yıl sonra tekrar Mısır'a giderek buraya yerleşmişti. Burada Kurtuba'nın önde gelen fakihlerinden Abdülmelik b. Habîb'in başta meşhur eseri *el-Vâdıha* olmak üzere eserlerini okutmuş ve büyük itibar görmüştü.[11]

Endülüslü Muhammed b. Ömer, Kayrevan'dan 297/909 yılında ayrıldıktan sonra Mısır'a yerleşmiş ve burada insanlar kendisinden hadis rivayet etmişti. 299/911 yılında Mısır'da vefat etmişti.[12] Endülüslülerin Mısır'daki ilmî faaliyetlere katkıları dinî ilimlerin çeşitli alanlarıyla ilgiliydi.[13] Bununla birlikte bu katkılar sadece dinî ilimlerle sınırlı değildi. Mesela Endülüs'te zamanının önde gelen tabiplerinden biri olan Muhammed b. Abdûn el-Cebelî, 347/958 yılın-

10 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/460-467.

11 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 2/249-250.

12 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 2/34.

13 Bazı örnekler için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 2/141; 2/145; İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 1/50, 73, 82, 142, 266, 276, 2/481, 741.

da Doğu İslam dünyasına gitmiş, Mısır Bîmâristanı'nda başhekimlik yapmıştı.[14] Kurtubalı fakih ve dil âlimi Hasan b. Velîd 362/973 yılında Endülüs'ten ayrılarak Mısır'a yerleşmiş, 367/977'de vefatına kadar buradaki ilmî faaliyetlerde söz sahibi kişiler arasında yer almıştır. İbnü'l-Faradî'nin kendisi hakkında kullandığı "…(Derslere) riyaset etmekte ve camide (ders) halkası vücuda getirmekteydi." (رأس فيها وتحلق في جامعها) şeklindeki ifade dikkate şayandır.[15] Muhtemelen kendisiyle birlikte rihle yapan, şair ve iyi bir dil âlimi olarak tanınan kardeşi Hüseyin ise Mısır'da uzun yıllar boyunca kaldıktan sonra Endülüs'e dönmüş, Hâcib el-Mansûr tarafından çocuklarının eğitimiyle görevlendirilmişti.[16]

İbnü'n-Nakkâş olarak bilinen Tuleytulalı (Toledo) kıraat âlimi Muhammed b. Ahmed, tahsilini ilerletmek üzere Endülüs'ten ayrıldıktan sonra gittiği Mısır'da yerleşmiş, Mısr-ı Atîk Camii'nde kıraat dersleri vermişti. İbn Abdülmelik, İbnü'n-Nakkâş'tan çok sayıda kişinin istifade ettiğini ifade etmekte ve Mısır'da kendisinden ders alan bazı Endülüslü öğrencilerin ismini kaydetmektedir.[17] Merşâneli (Marchena) Sahr b. Saʿîd (ö. 399/1009'dan sonra) doğuya yaptığı ilim yolculuğu esnasında Mısır'da istifade ettiği kişiler arasında İbn Şabân el-Kurtubî olarak da bilinen Muhammed b. Kâsım da bulunmaktaydı.[18] İşbîliyeli Ahmed b. Muhammed (ö. 415/1025) Mısır'a yerleşmiş ve burada kendisinden çok sayıda kişi hadis rivayet etmişti. İbn Beşküvâl'in kendisi hakkında kullandığı "Muksirûndan idi." (كان مكثراً) ibaresi Ahmed b. Muhammed'in hadis alanında sahip olduğu geniş birikime işaret etmektedir.[19] Aslen Kalʿatü Rabâh (Calatrava) şehrinden olup Mısır'a yerleşen ve 460/1070 yılı civarında burada vefat eden Abdullah b. Muhammed, Mısır'da kendisi gibi yerleşik olan Endülüs menşeli Ebû Muhammed Abdullah b. Velîd'den istifade etmişti.[20] Kurtubalı Ahmed b. Abdullah, tahsilini ilerletmek üzere gittiği Mısır'da kendisi gibi Endülüslü olan Ebû Abdullah b. Ferec et-Tuleytulî'den istifade etmişti. Endülüs'e dönüşünden sonra İbn Abdülber, kendisinden İbn Ebî Şeybe'nin eserlerini rivayet etmişti.[21]

Mısır'ın coğrafi konumu, Endülüs'ten ilim tahsili veya farklı bir amaçla doğuya seyahat eden kişilerin bu yolculuğun gidiş ve/veya dönüşünde Endülüslülerin Mısır'da bir süre ko-

14 Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 115-116.

15 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/168.

16 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/170.

17 bk. İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/43.

18 İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, 1/277.

19 İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 1/70.

20 İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 2/430. İsmi geçen Abdullah b. Velîd'den istifade eden başka Endülüslüler de bulunmaydı. bk. İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 3/962; İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 3/409.

21 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 3/322.

naklayarak buradaki ilim çevreleriyle irtibata geçmesini de sağlamaktaydı. Bu konaklamalarda Mısırlı âlimlerden Endülüslülere bilgi aktarımı gerçekleşebildiği gibi, karşılıklı bilgi akışının gerçekleştiğini gösteren çok sayıda örnek de vardır. Mesela İbn Beşküvâl, Endülüslü meşhur âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) ilim yolculuğu sırasında gittiği Mısır'daki muhaddislerden istifade ettiğini ve oradakilerin de kendisinden istifade ettiklerini kaydetmektedir.[22] Bir sonraki yüzyılda, aslen Endülüs'ün Turtûşe (Tortosa) şehrinden olup İskenderiye'de yerleşik bulunan Ebû Bekir et-Turtûşî'den istifade eden çok sayıda Endülüslü öğrenci bulunmaktaydı. Mesela Belensiyeli (Valencia) Tarık b. Musa (ö. 549/1154), İskenderiye'de Ebû Bekir et-Turtûşî'nin de aralarında bulunduğu âlimlerden istifade etmişti.[23] Tüm bu örnekler, ilim tahsil etmek üzere Mısır'a giden Endülüslülerin istifade ettikleri âlimler arasında Mısır'da yerleşik bulunan Endülüslü âlimlerin de bulunduğunu göstermektedir. İki bölge arasındaki ilmiye ağları ve haberleşme sayesinde, Mısır'a giden Endülüslülerin henüz bu yolculuğa çıkmadan önce Mısır'daki Endülüs menşeli âlimlerden haberdar olduklarını ve Mısır'da ders alacakları kişiler arasında bu âlimlerin de olduğunu varsaydıklarını düşünmek mümkündür.

6-8./12-14. Yüzyıllarda Mısır İlim Hayatında Endülüslüler

Endülüs tabakat kitaplarındaki kayıtlar bütün olarak incelendiğinde 5./11. yüzyıldan itibaren Mısır'a yerleşen Endülüs menşeli âlimlerin sayısında bir artışın olduğu dikkat çekmektedir. 6-8./12-14. yüzyıllarda tahsillerini ilerletmek üzere Mısır'a giden Endülüslü öğrencilerden bazıları Endülüs'e dönerken, Mısır'a yerleşen çok sayıda kişi de bulunmaktaydı. Endülüslülerin 6-8./12-14. yüzyıllarda Mısır'daki ilmî hayata ne tür katkılarda bulunduğu meselesi, söz konusu dönemde Mısır'a yerleşen bazı Endülüslü âlimlerin hayatları üzerinden ele alınacaktır.

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışından sonraki dönemde Mısır'a yerleşen Endülüslü âlimlerin en meşhurlarından biri, İbn Ebû Rendeka olarak da tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Velîd et-Turtûşî (ö. 520/1126) idi. Endülüs'ün kuzeydoğusundaki Turtûşe'de doğmuş ve ilk tahsilini bölgenin önemli bir ilim merkezi olarak temayüz eden şehri Sarakusta'da (Zaragoza) almıştı. Burada dönemin en meşhur âlimlerinden Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den fıkıh, hadis, dil, ferâiz ve hilâf okumuştu. Tahsilini ilerletmek amacıyla doğuya giden Turtûşî, Irak, Suriye ve Mısır bölgesinde çok sayıda âlimin ders halkasına katılmıştı. Ardından Bağdat Nizamiye Medresesi'nde Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Abdurrahman b. Muhammed el-Mütevellî ve Ebû Ahmed el-Cürcânî gibi Şâfiî fakihlerden ders almış; Hanefî kâdılkudâtı Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî, Hanbelî âlimi Ebû Muhammed Rızkullah et-Temîmî ile Endülüs'ten ayrıldıktan sonra

22 İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 2/856.

23 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 2/138.

Irak'a yerleşen Muhammed b. Fütûh el-Humeydî'nin de aralarında bulunduğu kişilerden hadis dinlemişti. Bir süre Suriye bölgesinde bulunduktan sonra İskenderiye'ye giderek buraya yerleşmişti. O esnada Fâtımî idaresinde yaşanan bazı iç karışıklıklar sebebiyle şehrin zayıflayan ilmî hayatı, Turtûşî'nin faaliyetleriyle büyük bir canlılık kazanmıştı. Medreseye dönüştürdüğü evinin alt katında barınan öğrencilerinin sayısı 100'ü aşmıştı. Öğrencileri arasında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Ebû Ali es-Sadefî gibi Endülüs ilmî hayatında önemli yeri bulunan kişiler de bulunmaktadır. Çeşitli konulara dair çok sayıda eser telif eden Turtûşî'nin edeb-ahlak ve zühd konusu üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında, siyasetname literatürünün en eski örneklerinden biri olan *Sirâcü'l-mülûk* ile bidʿat konusunda günümüze ulaşan en eski kitaplardan olan *Kitâbü'l-havâdis ve bid'a* ilk olarak zikredilebilecek eserlerdir.[24]

Endülüs'ten Mısır'a yerleşen ve buradaki ilmî faaliyetlere ciddi katkılar sağlayan kişiler arasında 538/1144'te Endülüs'ün doğusundaki Şâtıbe'de (Játiva) doğan Kâsım b. Fîrruh (ö. 590/1194) önemli bir yere sahiptir. Doğuştan gözleri görmeyen Kâsım b. Fîrruh, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra ilim tahsiline başlamıştı. Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr*, Mehdevî'nin *Şerhu'l-Hidâye fi'l-kırâ'ati's-seb'*, İbn Şüreyh'in *el-Kâfî fî kırâ'ati's-seb'*, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*, Müberred'in *el-Kâmil*, İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* adlı Endülüs'te kıraat ve dil tahsilinin temel eserlerini hıfz veya kıraat yoluyla öğrenen Kâsım b. Fîrruh, bir süre Şâtıbe'de hocalık yaptıktan sonra hac yolculuğuna çıkmış ve hac dönüşünde Kahire'ye yerleşerek hayatının sonuna kadar burada yaşamıştı. Kâdî el-Fâzıl tarafından kendi yaptırdığı Fâzıliyye Medresesi'ne yerleştirilen Kâsım b. Fîrruh burada kıraat, hadis ve dil dersleri vermişti. Telifine Endülüs'te başladığı *Hırzü'l-emânî* adlı meşhur eserini burada tamamladığı gibi diğer eserlerini de burada telif etmişti. Kıraat ilminde otorite kabul edilen ve aynı zamanda hadis hafızı olan Kâsım b. Fîrruh çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, *eş-Şâtıbiyye* adıyla meşhur olan eseri *Hırzü'l-emânî*, yazıldığı dönemden itibaren Endülüs'ten Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir bölgede kıraat tahsilinin temel kitaplarından biri hâline gelmişti.[25]

Mısır'a yerleşen bir başka Endülüslü, İbn Cübeyr (ö. 614/1217) idi. 540/1145 yılında Endülüs'ün doğusundaki Belensiye civarında doğan İbn Cübeyr, ilk derslerini Şâtıbe'de kâtiplik yapan babasından almış ve babasının izinden giderek Gırnata'da (Granada) Muvahhidler Devleti'nin hizmetinde kâtip olarak çalışmıştı. Kendisine şöhret kazandıran ilim sahasındaki yetkinliğinden ziyade seyahati esnasında görüp tecrübe ettiklerini yazdığı seyahatnamesiydi.

24 Muharrem Kılıç, "Turtûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/430-431.

25 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 3/461-468; Eren Pilgir, "Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194) Hayatı ve Kıraat Tedrisatına Etkisi), *Endülüs Ulemâsı* ed. Emrah İstek (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 317-352; Abdurrahman Çetin, "Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/276-277.

601/1204 yılında eşinin vefatından sonra çıkmış olduğu üçüncü hac yolculuğunun ardından Endülüs'e dönmeyerek İskenderiye'ye yerleşmiş ve vefatına kadar burada kendisini hadis rivayetine adamıştı.[26]

546/1151 yılında Belensiye'de doğan Ömer b. Hasan (ö. 633/1236), Endülüs, Mağrib ve Doğu İslam dünyasının pek çok yerinde bulunup ilim tahsil ettikten sonra hadis alanında geniş bir birikim elde etmişti. Kahire'ye giderek burada Eyyûbî Sultanı Melik Âdil'in teveccühünü kazanmış ve sultan tarafından oğlunun eğitimi kendisine tevdi edilmişti. Bir süre sonra Doğu İslam dünyasına bir kez daha yolculuğa çıkan Ömer b. Hasan, Mısır'a dönüşünde Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil (1218-1238) nezdinde saygın bir yer edinmişti. *el-Âyâtü'l-beyyinât fî zikri mâ fî a'dâi Resûlillâh mine'l-mu'cizât*, *el-Müstevfâ fî esmâi'l-Mustafâ*, *el-Bişârât ve'l-inzârâtu'l-mütelekkât min esdaki'l-berâât, A'lâmu'n-nasri'l-mübîn fi'l-müfâdaleti beyne ehli's-Sıffîn*, *el-Alemü'l-meşhûr fî fezâili'l-eyyâmi'l-meşhûr* eserlerinden bazılarıdır.[27]

Endülüs'te kıraat alanında telif edilen eserlerin Mısır'a aktarımı ve burada yaygınlaşmasına verilebilecek güzel örneklerden biri Ahmed b. Ali'nin (ö. 640/1242 civarı) hayatında görülebilir. Ahmed b. Ali, öğrenimini ilerletmek üzere gittiği İskenderiye'de Ebü'l-Fazl İbnü'l-Berekât el-Hemdânî, İbnü'l-Vecîh, Burhaneddin Ebû Muhammed Abdülaziz b. Sahnûn gibi kişilerden istifade etmiş, dil ve kıraat alanında geniş bir birikim elde etmişti. Mısır'da Feyyûm'a yerleşmiş ve burada Kur'ân okutma ve dil derslerinin en yetkin hocası olmuştu. Endülüs'te kıraat ilminin kurucu ismi olarak kabul edilen Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'ini ihtisar etmiş; yine 6./12. yüzyılda telif edildikten sonra kıraat-ı seb'a öğretimine dair temel metinlerden biri hâline geldiğine yukarıda işaret edilen Şâtıbeli Kâsım b. Fîrruh'ın *Hırzü'l-emânî*'sini şerh etmişti.[28]

Mâlekalı (Málaga) Ahmed b. Abdullah (ö. 652/1254), Endülüs'te fıkıh ve kıraat dersleri vermiş, hocası Şârrî'nin 649/1251 yılında vefatından sonra doğuya gitmişti. Mısır'a ulaştığında, ilim ve zekâsı ile tanınmış ve kendisine büyük bir saygı gösterilmişti.[29]

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî (ö. 656/1258), 578/1182'de Kurtuba'da doğmuş ve küçük yaşta babasıyla birlikte gittiği Mağrib'de çok sayıda âlimden hadis ve fıkıh öğrenmişti. Ardından Hicaz, Kudüs ve Mısır'a giderek çok sayıda âlimden istifade etmişti. İskenderiye'ye yerleşerek burada tedrisle meşgul olmuştu. Öğrencileri arasında tefsir sahibi Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ile Ebû Abdullah İbnü'l-Ebbâr da bulunmaktaydı. *Sahîhayn* üzerine birer ihtisar çalışması yapmış ayrıca çeşitli konularda eserler de telif etmişti.

26 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 3/503-525.

27 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 5/78-84.

28 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 1/497.

29 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 1/322-325.

Mâlekalı Ahmed b. Muhammed (ö. 666/1268), babası Muhammed b. Sâbir ve Endülüs'e sürgün edilen Sebteli meşhur muhaddis ve kıraat âlimi Şârrî'den ders almış, bilhassa Kurtubalı Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah'tan uzun yıllar istifade etmişti. Daha sonra doğuya ilim yolculuğuna çıkmış, Kahire'de Ebü'l-Berekât Hibetullah b. Abdullah, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Ahmed el-Halebî gibi âlimlerden rivayet etmişti. Vefatının ardından hocası Ahmed b. Abdullah el-Kurtubî'nin yanına defnedilmişti. İbn Abdülmelik'in bu kaydından hocasının da Endülüs'ten ayrılarak Kahire'ye yerleşmiş olduğu anlaşılmaktadır.[30]

7-8./13-14. yüzyıllarda Mısır'a yerleşen Endülüslüler arasında iki âlim oldukça dikkat çekicidir. Bu kişilerden biri, meşhur tefsir âlimi Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273), diğeriyse Ebû Hayyân künyesiyle meşhur olan ve dil âlimi olarak temayüz eden Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî'dir (ö. 745/1344). 1100'lerin sonları veya 1200'lerin başlarında doğduğu tahmin edilen Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ilk tahsilini Kurtuba'da almıştı. 633/1236'da şehrin Kastilya-Leon Krallığı tarafından ele geçirilmesi üzerine şehirden ayrılarak İskenderiye'ye gitmiş ve burada aralarında Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'nin de bulunduğu bazı kişilerden ders almıştı. Daha sonra Kahire'ye yerleşmiş ve vefatına kadar burada yaşamıştı. Tefsir, kıraat, fıkıh ve hadis alanlarında derin bir müktesebata sahip olan Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'den istifade edenler arasında oğlu Ahmed, İbnü'z-Zübeyr, İsmail b. Muhammed gibi kişilerin isimleri zikredilebilir. Eserleri arasında en meşhur olanı *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân* olup ilim çevrelerinde büyük ilgi görmüştür. Bunun dışında Hz. Peygamber, ahiret ve zühde dair eserler telif etmiş, ayrıca İbn Abdülberr'in bazı eserlerini şerh etmiştir.[31]

Ebû Hayyân el-Endelüsî olarak meşhur olan Muhammed b. Yûsuf, 654/1256 yılında Gırnata'da doğmuş, Ebû Caʿfer b. Tabbâʿ ve Ebû Caʿfer Ahmed b. İbrahim gibi dönemin tanınmış hocalarından ders almıştı. Genç yaşta dil, tefsir, fıkıh, hadis ve kelam konularında iyi yetişmiş biri olarak temayüz etmişti. Tahsilini ilerletmek üzere -bir rivayete göre de hocalarıyla aralarında çıkan bir anlaşmazlık sonrasında- önce Kuzey Afrika'ya, ardından da İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Bağdat ve Dımaşk'a giderek 400'ü aşkın kişiden istifade etmişti. Kahire'ye döndükten sonra tedris ve telifle meşgul olan Ebû Hayyân, Câmiʿu'l-Akmer'de kıraat; el-Kubbetü'l-Mansûriyye'de tefsir okutmuş ve çeşitli ilimlerde müderrislik vazifesini ölümüne kadar sürdürmüştü. Kendisinden ders alanlar arasında Tâceddin es-Sübkî, Sefâkusî, Sirâceddin el-Bulkînî ve İbnü'l-Lebbân gibi kişiler de bulunmaktaydı. Basralı dilcilerin izin-

30 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 1/604-606.

31 Kurtubî ve ilmî şahsiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, "Kurtubî (ö. 671/1273) (Hayatı ve Tefsirciliği), *Endülüs Ulemâsı*, ed. Emrah İstek (İstanbul: Beyan Yayınları: 2021), 425-453; Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455-457.

den giden bir Arap dili âlimi olan Ebû Hayyân Türkçe, Farsça ve Habeşçe gibi dilleri bilen ve bu diller üzerine eserler telif eden bir dilciydi. Eserleri arasında, nahvî/edebî bir tefsir olan *el-Bahru'l-muhît* ile bu eserinin muhtasarı olan *en-Nehrü'l-mâd*; Türk dilinin en eski gramer kitaplarından biri olup kısaca *el-İdrâk* olarak meşhur olan eseri *Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk*; *Tuhfetü'l-erîb* ve *el-Lemhatü'l-bedriyye* ilk akla gelenlerdir. *Kitâbü'l-İdrâk* dışında Türkçeye dair telif ettiği bilinen ancak günümüze ulaştığı bilinmeyen eserleri de vardır.[32]

Sonuç

Endülüs ile Mısır arasında Endülüs ilmî hayatının teşekkül döneminden itibaren başlayan bir münasebetin mevcut olduğu ve Endülüs'te ilmî hayatın teşekkül döneminden itibaren Mısır'ın sadece dinî ilimler için değil, tüm ilim alanlarıyla ilgilenen Endülüslüler için önemli bir ilim merkezi olduğu ifade edilmelidir. Diğer taraftan Mısır'a giderek bir süre bulunan yahut buraya yerleşen, başta Kahire ve İskenderiye olmak üzere Mısır şehirlerinde ders veren çok sayıda Endülüslü âlimin varlığı da görülmektedir. Dolayısıyla iki bölge arasında sadece Mısır'dan Endülüs'e tek taraflı bir bilgi aktarımı değil, Endülüs'ün de Mısır'daki ilmî hayata katkı sağlaması ve böylelikle iki bölge arasında karşılıklı olarak bilgi aktarımının varlığı söz konusudur. Endülüslü âlimlerin Mısır'daki ilmî hayata yapmış oldukları katkıların Mısır üzerinden Şam, Irak ve Anadolu'ya uzanan etkileri ise müstakil olarak ele alınması gereken çalışmaların konusunu teşkil etmektedir.

Kaynakça / References

Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çetin, Abdurrahman. "Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İbn Abdülmelik, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-Kitâbi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. thk. İhsan Abbas- Muhammed b. Şerîf - Beşşâr Avvâd Maʿrûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1433/2012.

İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *es-Sıla*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1. Baskı, 1410/1989.

İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân. *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1985.

Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî. *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Maʿrûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1429/2008.

Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

32 Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152-153.

Karakuş, Abdulkadir. "Kurtubî (ö. 671/1273) (Hayatı ve Tefsirciliği)". *Endülüs Ulemâsı*. ed. Emrah İstek. 425-453. İstanbul: Beyan Yayınları: 2021.

Kılıç, Muharrem. "Turtûşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 41/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Pilgir, Eren. "Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî (ö. 590/1194) (Hayatı ve Kıraat Tedrisatına Etkisi)". *Endülüs Ulemâsı.* ed. Emrah İstek. 317-352. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

Sâid el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed. *Tabakâtü'l-ümem*, trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, 2014.

BÖLÜM 15 / CHAPTER 15

MAĞRİB VE MAŞRIK SÛFÎLİĞİNİN BULUŞTUĞU YER: 13-14. YÜZYIL MISIR'INDA TASAVVUFİ HAREKETLİLİK

WHERE MAGHREB AND MASHRIQ SUFISM MEET: MYSTICAL LIFE IN EGYPT IN THE 13TH AND 14TH CENTURIES

Derya BAŞ[1]

[1]İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: derya.bas@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2024.033.015

Öz

9. asırda Mısır'da tasavvufi hayatın başlangıcı İslam coğrafyasının diğer bölgelerinden genelde farklı bir seyir göstermez. Zira bölgedeki sûfîler Bağdat sûfîleri ile hep yakın ilişki içinde olmuşlardır. Mısır'da faaliyet gösteren sûfîlerin çoğu Cüneydî çizgidedir. 13. asırda tarikatların teşekkülü ile birlikte Mısır, sûfîleri cezbeden bir bölge hâline gelmiştir. Ebû Medyen el-Mağribî etkisinin hemen hepsinde görüldüğü Mısır menşeli Bedeviyye, Şâzeliyye, Desûkıyye gibi tarikatların yanı sıra Kâdiriyye, Rifâiyye gibi Bağdat merkezli tarikatların faaliyette bulunduğu Mısır 13. ve 14. asırlarda renkli bir tasavvufi hayata sahne olmuştur. Eyyûbî ve Memlüklü yönetimlerinin sûfîlere yönelik olumlu yaklaşımları tarikatları Mısır'da güçlendirmiştir. Bununla birlikte ulemanın sûfîler üzerinde gözetim ve denetimi kendilerine has yöntemlerle devam etmiştir. Fâtımiyye dönemi sonrası Sünnî yapıyı güçlendirme eğiliminde olan yöneticiler Sünnîliğin bir parçası olan tasavvuf ehli ile münasebetlerine büyük önem atfetmişlerdir. Döneme dair yazılan menâkıbnâmelerden kimi örnekler Mısır ulemasının da tasavvuf büyükleri ile iyi ilişkiler tesis ettiklerinin kanıtıdır. Sünnî-Eşʿarî ulema ve idarecilerin sûfîlerle bu uyumu bu asırlarda Mısır'daki dinî hayata damgasını vurmuştur. Yönetici sınıfın sûfîlere pozitif yaklaşımları pek değişmese de 15. asırda bu uyum yerini Eşʿarîlik karşıtı Selefî ulemanın hoşgörüsüzlüğüne bırakmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Mısırlı şair İbnü'l-Fârız'a ve şiirlerine verdiği önem İbnü'l-Arabî takipçilerini de Mısır'a cezbetmiştir. Sadreddin el-Konevî, Müeyyidüddin el-Cendî ve Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi Ekberî ekol mensupları Mısır'a gelmişler ve Saîdü's-Süedâ Hankahı'nda İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sini Sadreddin el-Konevî'nin hocalığı eşliğinde okumuşlar ve daha sonra bu şârihlerin her biri bu kasideye bir şerh yazmışlardır. Mısır tasavvufunun bu güçlü şairi asıl büyük etkisini İbnü'l-Arabî takipçilerinde göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tarikatlar, Mısır, Sûfî Seyahatler, İbnü'l-Arabî

Abstract

The beginning of Sufi life in Egypt in the 9th century does not show a different course from the other regions of the Islamic geography. The Sufis in the region were always in close contact with the Sufis of Baghdad. Most of the Sufis operating in Egypt were of the Junaydī line. With the formation of Sufi orders in the 13th century, Egypt became a region that attracted Sufis. In addition to the Egyptian-based tariqats such as the Bedawiyya, Shāzeliyya, and Desūkiyya, in which the influence of Abū Median al-Maghribī is seen in almost all of them, Egypt, where Baghdad-based tariqats such as the Qadiriyya and Rifāiyya were active, was the scene of a colorful Sufi life in these centuries. A significant number of the tariqats operating in Egypt in these centuries were related to each other both by descent and by tariqa. This situation also seems to have created a control mechanism within the tariqats. Although the supervision of the ulema over the tariqas always continued, the favorable attitude of the Ayyubid and Mamluk administrations towards Sufis strengthened the tariqats in Egypt. These rulers, who tended to strengthen the Sunnite structure after the Fatimid period, attached great importance to their relations with Sufis who were a part of Sunnism. Some examples from the menākıbnāmes written during the period are evidence that the Egyptian ulema also established good relations with Sufi greats. This harmony of Sunnite-Ashʿarite scholars and administrators with Sufis marked the religious life in Egypt during these centuries. Although the positive attitude of the ruling class towards Sufis did not change much, in the 15th century this harmony was replaced by the intolerance of the anti-Ashʿarite Salafist scholars. The importance Ibn al-ʿArabī attached to the Egyptian poet Ibn al-Fārīz and his poetry attracted followers of Ibn al-ʿArabī to Egypt. Members of the Akbarī school such as Sadr al-Dīn al-Qūnawī, Muayyid al-Dīn al-Jandī, and Abdurrezzāq al-Kashānī came to Egypt and recited Ibn al-Fārīz's Qasīda al-Ṭāiyya under the tutelage of Sadr al-Dīn al-Qūnawī at the first Saīd al-Suadā khanqah established in Egypt, and each of these commentators later wrote a commentary on this qasīda. This powerful poet of Egyptian Sufism exerted his greatest influence on the followers of Ibn al-ʿArabī.

Keywords: Sufism, Sufi Orders, Egypt, Sufi Travels, Ibn al-ʿArabī

1. Mısır'da Tasavvufun Başlangıcı

Mısır'da tasavvufun İslam coğrafyasının diğer bölgelerinden farklı bir eğilim ve gelişim gösterdiğini düşünmek için bir neden var mıdır? Reynold Nicholson'un "sûfîler içinde teosofik tasavvufun kurucusu" olarak tanımladığı Zünnûn-ı Mısrî[1] (ö. 245/859) ile Mısır'da tasavvufu başlatmak genel kanaat olarak yerleşmiştir. Hermetik külliyata vâkıf, Berbe tapınaklarındaki yazılanları yorumlayan, okültist, kimyacı, simyacı, Tevrat'ı ve Yahudi ruhaniliğini bilen Zünnûn profili[2] Mısır'da tasavvufun başlangıcı hakkında bize ne söyler? Mekke, Basra, Mağrib, İran, Lübnan, Şam, Antakya ve Kudüs'e gittiği düşünülen Zünnûn-ı Mısrî birçok âlim ve sûfî ile görüşmüş, talebe veya hoca ilişkisi kurmuştur. Mâlik b. Enes'ten *Muvatta'*ı dinlemiş, fıkıh tahsil etmiştir. Hadis rivayet eden Zünnûn hakkında Dârekutnî'ye sorulduğunda "Ona kadar isnad sahih olduğu takdirde onun hadisleri gerçekten sağlamdır. Çünkü o sikadır." diye cevap vermiştir. Talebeleri arasında Sehl et-Tüsterî, İbnü'l-Cellâ ve Fudayl b. İyâz gibi meşhur sûfîler vardır.[3] Peki İslami ilimlere ilgisi ve Bağdat ve Nîşâbur sûfîleriyle yakın ilişkisi göz önüne alındığında bu durum Zünnûn profiline ne ekler? Yaşadığı dönemin ve coğrafyanın bilimleriyle mücehhez olması sadece Zünnûn-ı Mısrî'ye has bir durum değildir. İlk tasavvuf eserlerinin Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfîlerle birlikte Zünnûn-ı Mısrî'yi referans almaları, İbnü'l-Arabî'nin ve Süyûtî'nin onun hakkında eser yazmaları onun tasavvuf geleneğinin önemli bir parçası olduğunu gösterir. Okült bilimlerle ilgilenmesinin tasavvufi görüşlerine etki ettiğine dair bir belirti olmaması da[4] başta sorduğumuz sorunun bir açıdan cevabıdır. Diğer açı ise Zünnûn-ı Mısrî veya Mısır tasavvufunun başlangıcı hakkındaki soruşturmanın tasavvufun teşekkülü ile ilgili olmadığı ve fakat "kadim bilgelik", "Doğu'dan türetilmiş ilahi bilgelik", "perennial felsefe" hakkındaki öğretilerin bir konusu olması gerektiğidir.[5] Çünkü bu öğretilerin Doğu ve Batı düşüncesi ya da Hristiyan teolojisi veya İslam teolojisi ile ilişkisi eşit mesabede görünmektedir ve bu makalenin konusu olamayacak kadar kapsamlı bir konudur.

Zünnûn-ı Mısrî'den sonra Mısır tasavvuf tarihinde ismi geçen sûfîlerin önemli bir kısmı Cüneyd-i Bağdâdî halkasındandır; Ebû Bekir ez-Zekkâk el-Mısrî; Ebü'l-Hasan el-Harrâz'ın müridi ve Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin üstadı olduğu rivayet edilen Ebü'l-Hasan b. Bünân b.

1 Zünnûn-ı Mısrî hakkında İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı müstakil eser *el-Kevkebü'd-dürrî fî menâkıbi Zünnûn el-Mısrî* Ali Vasfi Kurt tarafından *Bir Sûfînin Portresi: Şeyh-i Ekber'in Kaleminden Zünnûn-ı Mısrî* adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir.

2 Büşra Canbaz, *Zünnûn-ı Mısrî'nin Tasavvuf Anlayışı*, (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

3 Canbaz, *Zünnûn-ı Mısrî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 13-23.

4 Canbaz, *Zünnûn-ı Mısrî'nin Tasavvuf Anlayışı*, 76.

5 Konu hakkında bk. Wouter J. Hanegraaff, *Bâtınîlik ve Akademi: Batı Kültürünün Reddedilmiş Bilgisi*, trc. Emrah Saraçoğlu, (İstanbul: Vakıfbank Yayınları, 2023).

Muhammed el-Hammâl (ö. 312/924); Cüneyd-i Bağdâdî mektebinin önemli temsilcilerinden Ebû Ali er-Ruzbârî (ö. 322/934); yine Cüneyd-i Bağdâdî'nin halkasından olan Mağribli Ebü'l-Hayr el-Aktaʿ et-Tinânî (ö. 343/954); Ebû Bekir ez-Zekkâk ve Ebû Ali er-Ruzbârî'nin sohbetinde bulunan Ebû Ali İbnü'l-Kâtib (ö. 340/951) gibi.[6] Zünnûn-ı Mısrî dışında zikredilen bu sûfîlerin Cüneyd-i Bağdâdî'nin çevresinden/mektebinden olması Mısır'da 4. asırda tasavvufi etkinliğin klasik biçimi ile temsil edildiğini göstermektedir.[7] Yani Mısır'da tasavvufun doğuşu ve gelişiminin tasavvuf ilminin Cüneydî çizgide teşekkülü ve sûfîliğin bir dindarlık biçimi olarak Sünnî çevrede varlığını kabul ettirmesine paralel bir seyir izlediği söylenebilir. Bağdat ya da Nîşâbur'a rakip olacak bir orijin/merkez olarak telakki edilmesini gerektirecek teorik veya amelî bir farklılıktan söz edemeyiz.

2. 13-14. Asırda Mısır'da Tarikatlar

Mısır'da bütün yönleriyle sûfîlerin faaliyetleri, hicri 6. asrın ikinci yarısında neşet etmiştir. Makrîzî neşetini hicri 569 yılı olarak kaydetmiştir ki, bu Selâhaddin-i Eyyûbî zamanında hankahların ilkinin inşa tarihidir (m. 1174).[8] Nasıl ki sûfî çevreler aynı dönemde farklı merkezlerde Sünnî (Eşʿarî-Mâlikî-Şâfiî-Hanefî) çerçevede faaliyet icra etmeye önem vermişler, Şiî-Bâtınî anlayıştan ayrışmaya özen göstermişlerse Mısır'da da benzer bir dinî siyasetin içinde kendilerini bulmuşlardır. Fâtımî Şiîliğinin merkezi Ezher'in resmî statüsünü kaldırarak Şiîliğin etkisini zayıflatmak isteyen Selâhaddin-i Eyyûbî'nin ilk faaliyetleri olarak medreseler ve sûfîler için çok sayıda hankah ve ribatlar kurmuş olması sûfîler için Mısır'ı bir cazibe merkezi kılmışa benziyor. Mağrib'in hac yolunun Mısır'dan geçmesi sebebiyle Mısır'a aşina olan Mağribli sûfîlerin Bağdat'a uğraması ve buradaki sûfîlerle irtibata geçmesi, Mısır'ın mağrib ve maşrık sûfîliğinin sentez mahalli olmasına imkân sağlamıştır. Tarikatların teşekkülü, Bağdat, Şam, Mâverâünnehir gibi bölgelerle zaman diliminde Mısır'da da görülür; tasavvufun başlangıcında olduğu gibi tarikatların faaliyetleri bakımından da bu şehirlerden kopuk, bağımsız bir seyir izlemez. Aksine çeşitli coğrafyalarda neşvünema bulan sûfîliğin izlerini ve renklerini üzerinde taşır. Mısır'da amelî tasavvufun canlanışı ise aşağıda sıraladığımız şu tarikatlar eliyle olmuştur.

6 Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzde Durumları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mustafa Aşkar, 35 (1996), 535-536.

7 İsmi geçen diğer sûfîler ise şunlardır: Ebü'l-Hasan es-Sâiğ ed-Dîneverî (331/943), isminden de anlaşıldığı gibi Dineverli olup Mısır'a gitmiş ve orada vefat etmiştir; Ebû Bekir er-Ramlî (323/935), İbnü't-Tercüman (448/1056) ve Ebü'l-Kasım es-Sâmit (427/1036). bk. Teftâzânî, "Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzde Durumları", 536.

8 Âmir Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fi Mısr*, (Kahire: 1983), 93.

2.1. Medyeniyye

Mısır'a gelmemekle birlikte Mısır'da amelî tasavvufun hayat bulmasında öne çıkan ilk isim İbnü'l-Arabî'nin "şeyhimiz" diye andığı Ebû Medyen et-Tilimsânî'dir (ö. 594/1197). Ebû Medyen Mağrib bölgesindeki öğrencilerinin çokluğu nedeniyle mağribî ve doğuya yerleşen halifeleri sayesinde de maşrıkî tasavvufunda önemli bir yere sahiptir.[9] Ebû Medyen'i amelî tasavvufun mimarı yapan yaklaşımı şu sözünde görülebilir: "Günahkârlar nasıl hiç çekinmeden açıkça günah işliyorsa siz de öylece açıkça ibadet ediniz.". Bu yaklaşımı nedeniyle İbnü'l-Arabî'nin "aleniyet ve cehr ehli" olarak tanımladığı Ebû Medyen, Mısır'da faaliyet icra eden birçok tarikat erbabı ile kolaylıkla ilişki kurmuştur. Onun hem Abdülkâdir Geylânî hem de Ahmed er-Rifâî ile görüştüğüne dair tam olarak doğrulanmamış rivayetler mevcuttur. Diğer tarikatlara geçmeden, Ebû Medyen'in iki halifesi Şeyh Abdurrahim el-Kanâî (ö. 592/1196)[10] ve Kanâî'nin yolunu sürdüren fakih muhaddislerden Ebü'l-Hasan es-Sabbağ'ı (ö. 613/1216) zikretmek gerekir. Kanâî'nin Sabbağ ile devam eden yolu hicri 6. asrın ortalarında Mısır'da Said bölgesinde etkili olmuştur; Ebü'l-Hasan'dan Said bölgesinde tarikat ahzedenlerin sayısı çoktur.[11] Medyeniyye'yi bir tarikat olarak kabul edersek bu isimlerin, Mısır'da Medyeniyye tarikatının ilk temsilcileri olduğu söylenebilir. Bazı Kâdirî kaynakları Ebü'l-Hasan es-Sabbağ'ı Geylânî'nin de halifesi kabul etmiştir.[12]

İbn Harrâzim, Muhâsibî ve Gazzâlî gibi yazarların kitaplarını okuyan Ebû Medyen'in tarikatlar tarafından hüsnükabul görmesi, Gazzâlî çizgisinde sahih bir tasavvufi anlayışa sahip olması, bidʿatlerle mücadele etmesi, zâhir-bâtın dengesini muhafaza etmesi gibi sebeplere dayanabilir. Bu özellikleri ona sûfiyye ve ilmiyye sınıfı nezdinde itibar sağlamıştır. Tam da Mısır'da karşılık bulacak bir çizgi! Çünkü Mısır'da teorik tasavvuftan ziyade, amelî tasavvuf ilgi görür.

Ebû Medyen'den tarikat hırkasını giyen Abdüsselâm b. Meşîş de hocası gibi Mısır'a gelmese de fakat Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî başta olmak üzere Mısır tasavvufunda etkili olmuş sûfîlerin hocası ve mürebbisi olarak tanınır: Şeyh Abdüsselâm el-Kalîbî, Şeyh Abdullah el-Biltâ-

9 Claud Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (İstanbul: Gelenek Yay., 2013), 72.

10 Abdurrahman el-Kanâî (475/1082-592/1196) Mağribli büyük mutasavvıftır. Seyyid Ahmed er-Rifâî ve diğer evliyâ-yı kirâm ondan sitayişle bahsetmişlerdir. Sûfîyâne sözleri gayet remizli olup anlaşılması zordur. Hakkında bk. İbnü'l-Mülakkın, *Tabakātü'l-evliyâ*, thk. Nûreddin Şüreybe, Dârü'l-Maʿrife, Beyrut 1986, 443-446; Abdülvehhâb Şaʿrânî, *Levâkıhu'l-envâr fî tabakāti'l-ahyâr*, (Kahire: 1952) 1/182-83; Ahmed el-Kalyûbî, *Tuhfetü'r-râğıb fî sîreti cemâtin min a'yâni ehli'l-beyti'l-etâyib*, (Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, 1307), 46-47.

11 Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr*, 94.

12 Adalet Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkādir-i Geylânî ve Kādirîlik*, (İstanbul: İSAM Yay., 2012), 1/279.

cî, Şeyh Behram ed-Demîrî, Şeyh Câmiʿu'l-Fazleyn ed-Denûşerî, Şeyh Abdülvehhab, Şeyh Abdülaziz ed-Dîrînî, Şeyh Ali el-Melîcî gibi.[13]

2.2. Şâzeliyye

Şâzeliyye tarikatı Medyeniyye'nin bir şubesi değil müstakil bir tarikat olarak kabul edilir. Nitekim Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'ye (ö. 656/1258) şeyhinin kim olduğu sorulduğunda "Önceleri Şeyh Abdüsselâm b. Meşîş hazretlerine intisap etmiştim, ama şu anda hiç kimseye intisabım yok! Çünkü ben on denizde yüzerim; Muhammed (s.a.v.), Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Cebrâil, Mîkâil, Azrâil ve İsrâfil, bir de Rûh-ı Ekber." diye cevap vermiştir.[14] Müritleri ve talebeleri ile birlikte 624/1227'de Mağrib'den Mısır'a gelen Şâzelî ikamet için İskenderiye'yi seçmiştir. Çeşitli milletlere ve dinlere mensup toplulukların bulunduğu, bir ilim ve kültür havzası olan İskenderiye'de halk ve yöneticiler tarafından iyi karşılanır. O sırada Eyyûbî Devleti'nin başında bulunan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb kendisini ve ailesini İskenderiye'deki burçlardan birine yerleştirir. Ders vermek ve tasavvuf meclisleri kurmak için sonradan el-Câmiʿu'l-Garbî diye şöhret bulan Attârin Câmii'ni seçmiştir. Daha sonra Kahire'ye gider, burada da hem saray çevresinde hem ulema ve halk nezdinde kabul görür. Çevresinde bulunan âlimler arasında; İzzeddin b. Abdüsselâm, Nebîhüddin b. Avn, Muhyiddin İbn Sürâka, Ebü'l-İlm Yâsîn, Mekînüddin el-Esmer, Şeref el-Bûnî, Abdullah el-Lekanî, Emînüddin Cibril gibi isimler anılır.[15]

Mısır'a Haçlı seferi düzenleyen Fransa Kralı IX. Louis'i ile yaklaşık bir buçuk yıl süren savaşa, gözlerini kaybetmiş olmasına rağmen katılan Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, 656 yılında hacca gitmek üzere bazı müritleriyle Kahire'den ayrılır ve Ayzâb mevkiinde Humeysera'da vefat eder. Mısır'da teessüs eden tarikatı, talebelerinden Ebü'l-Abbas el-Mürsî ve ondan sonra da Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1303) eliyle faaliyetlerine devam etmiştir. Şâzelî'nin, Tunus'ta iken görüştüğü Ebü'l-Abbas el-Mürsî (ö. 686/1287) hakkında "Ben Tunus'a sırf bu delikanlı sebebiyle döndüm." dediği nakledilir.

Dönemin itibarlı âlimlerinden İzzeddin b. Abdüsselâm'ın Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'yi desteklemiş olmasına rağmen Atâullah el-İskenderî ile İbn Teymiyye arasında Şâfiî başkadısı İbn Cemâa huzurunda yoğun tartışmalar olmuş ve İbn Cemâa İbn Teymiyye'nin ifadelerinde edep noksanlığı görmüş ve hapse atılmasına karar vermiştir.[16]

13 Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr,* 94

14 Şaʿrânî, *Levâkıhu'l-envâr fî tabakāti'l-ahyâr,* 444.

15 Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 38/386.

16 Mehmet Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 195.

2.3. Rifâiyye

Rifâiyye tarikatının Mısır'da bilinen ilk temsilcisi Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin talebesi Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'dir (ö. 632/1234). Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin yönlendirmesiyle Irak'tan İskenderiye'ye gelmiştir. Tarikat 7. yüzyılda Mısır'ın geneline yayılmış ve günümüze kadar mevcudiyetini sürdürmüştür.[17] Ahmed er-Rifâî'nin kızı tarafından torunu olan İzzeddin Ahmed b. Sayyâd da (ö. 670/1271) Mısır'a gitmiş ve orada bir tekke yaptırmıştır. Oğlu Ebü'ş-Şebbâk bu tekkede irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.[18] Sayyâdiyye kolunun Mısır'da yaygın olduğu bilinmektedir.[19] Aslen Iraklı olan Ebü's-Suûd b. Ebü'l-Aşâyir Vâsıtî Bâdirînî'ye (ö. 644/1246) nispet edilen Rifâiyye'nin Suûdiyye kolu da Mısır'da mevcuttur. Pîri Ebü's-Suûd Kahire'de vefat etmiştir.[20]

Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin halifeleri olarak Ebü'l-Feth el-Beltâcî ve Abdüsselâm el-Kalîbî'nin isimleri geçmektedir. Ebü'l-Feth el-Beltâcî'nin halifesi Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Saîd ed-Dîrînî'ye nispet edilen Dîrîniyye/Azîziyye kolu Mısır'da Rifâiyye'nin yayılmasında etkili olmuştur.[21]

Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin Mısır'daki etkisi sadece Rifâiyye ile sınırlı kalmamıştır. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî önce Ebü'l-Feth el-Vâsıtî ile Bağdat'ta buluştu ve onun tasavvufi terbiyesi altında bulundu. Şâzelî'yi Mısır'a gönderen İbn Meşîş, onun Vâsıtî'den sonraki şeyhidir.[22] Mısır'a farklı bölgelerden gelen sûfîlerin birbirleriyle sıkı münasebet içinde oldukları görülür. Bunun bir diğer örneği; Seyyid Ahmed el-Bedevî'dir çünkü Vâsıtî'nin vefat haberi Irak'taki âsitâneye ulaştığı zaman, onların Mısır'daki Rifâî ihvan ve tabilerine halifelik etmesi için seçtikleri kişi Seyyid el-Bedevî olmuştur. Seyyid el-Bedevî İskenderiye'deki Rifâiyye Medresesi'ne 635/1237 senesinde gitti. Bu, Vâsıtî'nin İskenderiye'deki hankahı için büyük bir takdirdi.[23] Trimingham bu sebeple onun aslen bir Rifâî olduğu ve Irak Batâih'te Rifâî terbiyesinden geçtiği üzerinde durur.[24]

17 Ergün Öztürk, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâiyye Tarikatı*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 162.

18 Öztürk, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâiyye Tarikatı*, 173

19 Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yay., 2015), 296.

20 Öztürk, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâiyye Tarikatı*, 170

21 Öztürk, *Ahmed er-Rifâî ve Rifâiyye Tarikatı,* 181,182.

22 Özel, "Şâzelî", 38/386.

23 Neccâr, *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr*, 95.

24 J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* (Oxford, 1971)*,* 45.

2.4. Bedeviyye

Mağrib sûfîliğinin izlerini taşıyan Seyyid Ahmed el-Bedevî, Rifâiyye'den Şeyh Berrî'den tarikatı almakla beraber kendisi ile anılan Bedeviyye tarikatını tesis etmiştir. Bedevî menâkıbnâmeleri Seyyid el-Bedevî'yi Rifâiyye'nin bir mümessili olarak değil bizzat kendi tarikatını neşretmek üzere Mısır-Tanta'ya gelen bir şeyh olarak anlatırlar. Mısır'ın hamisi kabul edilen Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin çocukluğu Fas'ta geçtiği için Bedevî kültürüne ve Mağrib geleneklerine aşinaydı. Mekke'den Mısır'a geldiğinde sûfîler nezdinde tanınan ululardan biriydi. Kısa sürede Mısırlıları cezbederek tarikatını Mısır'a has bir kimliğe bürüdü.

Mısır'da faaliyet gösteren Kâdiriyye, Rifâiyye, Bedeviyye, Şâzeliyye, Desûkıyye tarikatı şeyhleri birbirleriyle hoca-talebe ilişkisi içinde oldukları gibi akrabalık bağlarına da sahiptiler. Seyyid el-Bedevî de Ebû Medyen'in (ö. 594/1197) anne tarafından torunuydu. Öte taraftan bazı kaynaklar Seyyid el-Bedevî'nin Ebû Medyen'in müridi İbn Meşîş'le görüştüğünü ve ondan ahz-ı tarikat ettiğini belirterek Bedeviyye'yi de Meşîşiyye ve dolayısıyla Medyeniyye'ye bağlarlar.[25] Buradan hareketle Ebû Medyen ile irtibatlı olan Şâzeliyye ve Bedeviyye'nin akraba tarikatlar oldukları düşünülebilir. Seyyid el-Bedevî'nin Rifâî büyükleriyle münasebeti de dikkate alındığında bu üç tarikatın 13. asırda bağlantılı bir biçimde Mısır'da faaliyet gösterdikleri açığa çıkar. Özellikle Şâzeliyye ve Bedeviyye Mısır merkezli ve menşeli olarak kuruldukları zamandan bugüne kadar kesintisiz bir biçimde Mısır'da mevcutturlar. Şâzeliyye tarikatı Bedeviyye'ye göre daha evrensel, şehirli bir yapı sergilerken Bedeviyye Anadolu'daki Bektaşîlik gibi yerel bir tarikat olarak kalmıştır.

2.5. Desûkıyye

İbrahim ed-Desûkî'nin (ö. 672/1273) annesi, Bağdat merkezli Rifâiyye'nin Mısır'daki temsilcisi Ebü'l-Feth Vâsıtî'nin kızıdır. Ezher'de eğitimini alan Desûkî'nin Arap dili ve edebiyatına vukufiyeti yanında Süryanice, Farsça, İbranice ve Afrika'da konuşulan bir dil olan Zencî dillerini bildiği rivayet edilir.[26] Mısır'da eğitimli insanların onun ders halkasına katıldıkları Desûkî'nin biyografisinde anlatılır.[27] Desûkıyye, Bedeviyye gibi Mısır merkezli bir tarikat olarak faaliyet icra etmiştir; Medyeniyye, Sühreverdiyye, Şâzeliyye ve Bedeviyye tarikatları ile şeyhleri ve dolayasıyla silsilesi bakımından ilişkilidir.

25 Mehmed Kemâleddîn Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâili'l-hakâyık fî beyâni selâsili't-tarâık*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 1), 47b; Ebü'l-Fazl Murtazâ ez-Zebîdî, *Ikdü'l-cevheri's-semîn fi'z-zikri ve turuki'l-ilbâs ve't-telkîn*, (TDV Kütüphanesinde fotokopi nüsha), 24; Ahmed Hilmi Hocazâde, *Hadîkatü'l-evliyâ*, (İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye, 1318), 6-7.

26 Ayşe Varışlısoy, *İbrahim ed-Desûkî ve Desûkiyye Tarikatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 32.

27 Varışlısoy, *İbrahim ed-Desûkî ve Desûkiyye Tarikatı*, 34.

2.6. Kâdiriyye

13. asırda Mısır'a gelen tarikatlardan biri de Kâdiriyye'dir. Abdülkâdir Geylânî hayatta iken Kâdirîliği Mısır'a götüren halifelerinden Osman b. Merzûk b. Humeyd b. Selâm el-Kureşî (ö. 564/1168) Mısır'ın meşhur sûfilerindendir. "Mısır evtâdından biri" olarak tanınan Osman b. Merzûk Mısır ve civarında, seyrüsülûka girmek isteyen müritlerin terbiyesiyle meşgul olmuştur. Abdülkâdir Geylânî'nin oğlu Şeyh Şerefeddin Îsâ da (ö. 573/1178) Mısır Kâdirî şerîflerinin atası kabul edilir; Mısır'daki Kâdirîliğin Kâsımiyye kolu ona nispet edilmektedir. Onun neslinden gelenler Karâfe'deki eski Adî b. Müsâfir Zâviyesi'ne yerleşmişler ve tarikat faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Karâfe'de Câmiu's-saâdeti'l-Kâdiriyye olarak isimlendirilen caminin türbesinde Geylânî'nin soyundan gelen seyyid ve şerîflerin kabirleri bulunmaktadır. Bir diğer Kâdirî büyüğü Geylânî'nin halifelerinden Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 544/1149) aslen Endülüslü olmakla birlikte uzun süre Mısır'da yaşamıştır. Abdülkâdir Geylânî'nin *Behçetü'l-Esrâr* adındaki ilk menâkıbnâmesinin müellifi Nûreddin Ebü'l-Hasan eş-Şattanûfî de Mısırlı bir Kâdirî şeyhidir. 647 (1250) yılında Kahire'de doğmuş, 713'te (1314) İbnü'l-Mülakkın'a (ö. 804/1401) göre Mekke'ye yakın bir yerde, Storey'e göre ise yine Kahire'de vefat etmiştir.[28]

İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde var olan Kâdiriyye tarikatının söz konusu asırlarda Mısır'da faal olduğu görülmektedir.

2.7. Saʿdiyye

Saʿdiyye, Saʿdeddin Cebâvî'nin oğlu Şeyh Yûnus ile Mısır'a gelmiştir. Şeyh Yûnus'un çocuklarından birçoğu Mısır'da defnedilmiştir. Söz konusu asırlarda Mısır'da faaliyetlerine ulaşamadığımız tarikat esas yayılımını 18. yüzyılda Vefâiyye kolunun piri zamanında gerçekleştirmiştir.[29]

2.8. Kalenderiyye-Cavlâkiyye

Mısır'da kabul görmüş tarikatların gölgesinde kalan bazı örnekler de vardır. Kalenderiyye'nin Cavlâkiyye kolunun kurucusu Cemâleddin Sâvî (630/1232-33) *Menâkıb-ı Cemâleddin Sâvî*'de aktarıldığına göre Mısır Dimyat'a gelmiştir. Üzerindeki kaba çul ve acayip çehresiyle dikkatleri çeken Sâvî hakarete uğrar. Bir mezarlığa girip orada yaşamaya başlar. Bu hâli ile dikkatleri çeken Sâvî'ye bir kadı biat etmiş, müridi olmuştur. Sâvî Dimyat'ta altı yıl kaldıktan sonra vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.[30]

28 Çakır, *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkādir-i Geylânî ve Kādirîlik,* 40, 190-191, 262, 270-271, 283.

29 Hür Mahmut Yücer, "Saʿdiyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, (İstanbul: İSAM Yay., 2015), 235.

30 Tahsin Yazıcı, "Cemâleddîn-i Sâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/314.

Bu asırlarda Mısır'a gelen sûfîler hakkındaki rivayetlerin ortak teması, gelen sûfînin ulemanın onayından geçmek zorunda kalmasıdır. Evliya menakıpları âlimler tarafından kritik edilen velilerin hikâyeleriyle doludur. Aşağıda bazı örnekler verilecektir.

Sonuç olarak bu asırlarda Mısır tasavvufunda etkili olan Şâzeliyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Desûkıyye gibi tarikatlar birbirleriyle nesebî ve manevi bir akrabalık ile uyum içinde hareket etmişlerdir. Belli ki bu yakınlıkları Mısır'da tarikatları kontrol eden bir iç denetim sağlıyordu. Yakın ilişkiler içinde olmaları sebebiyle birbirlerinden haberdar olduklarını ve tarikatlar arası bir denetimin oluştuğunu varsayabiliriz. Böyle bir uygulamanın benzeri İstanbul'a gelen yeni tarikatların İstanbul'da meşruiyeti kabul edilmiş bir tarikatın onayını alması usulünde görülür. Meselâ Saʿdiyye'yi ilk defa İstanbul'a getiren Saʿdiyye şeyhi Şeyh Abdüsselâm Şeybânî'nin İstanbul'da tarikatını neşretmesi için bir tarikattan icazet alması istenmiştir.[31]

Söz konusu asırlarda tarikatların birbirleriyle yakın ilişkiler içinde olması onları güçlendiriyordu. Öyle ki bu ilişkileri onların ortak bir hareket planı içinde olduğunu düşündürmüştür. Mesela modernist yazarlardan Ahmed Suphi Mansur'u bunun ardına siyasi bir gerekçe aramaya itmiştir. Hatta Fâtımî Şiîliğini canlandırmak niyetinde olduklarını iddia edecek kadar tezinde ileri gitmiştir. Fakat bu asırlarda Mısır ulemasının bu tarikat mensuplarıyla ilişkileri göz ardı edilemeyecek kadar müsbettir. Aksine onların karşısında duran Sünnî ulema değil İbn Teymiyye gibi selefî yönelimi ağır basan âlimler idi. Sünnî dünya içinde kalmaya özen gösteren tarikatlar, -ki tarikatlardan önce de sûfîler aynı eğilimde idiler- Mısır'da da benzer bir tutum içindeydiler. Bu tutum Mısır'da tarikatların kesintisiz bir biçimde devamlılığını sağladı.

Söz konusu asırlarda Mısır'da sûfîlerle iyi ilişkiler içinde olan ulemadan bazı şahsiyetler aşağıda tanıtılmıştır.

3. Sûfîlerin Ulema ile İlişkilerine Dair Bazı Örnekler

Memlükler döneminin başlangıcından itibaren en etkili âlimlerden biri olan ve sultânü'l-ulema ve şeyhülislâm lakaplarıyla anılan İzzeddin b. Abdüsselâm Mısır'da Şâfiî mezhebinin otoritesidir, Sâlihiyye Medresesi'nin müderrisliğini yapmış, Mısır başkadılığı görevinde bulunmuştur. Eşʿarî görüşlerini savunmaktaydı. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin İzz b. Abdüsselâm'ın desteğini aldığından yukarıda bahsetmiştik. İzz b. Abdüsselâm'ın tasavvufi bir yönü olup olmadığı tartışmalıdır. Sübkî tasavvuf hırkasını Şehâbeddin Sühreverdî'den giydiğini ve Ebü'l-Abbas el-Mürsî ile birkaç defa görüştüğünü kaydeder.[32]

31 Derya Baş, "Bedeviyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, (İstanbul: İSAM Yay., 2015), 563.

32 Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 8/214-215, 219-234.

Bir diğeri İzz b. Abdüsselâm'ın öğrencilerinden Abdülaziz ed-Dîrînî'dir (ö. 694/1295). Dîrînî Şâfiî fakihi, Eşʿarî kelamını iyi bilen, müfessir ve şiirleriyle meşhur bir âlimdir.[33] Rifâiyye tarikatı ile irtibatı vardır. Tarikat hırkasını Ebü'l-Feth el-Vâsıtî'nin halifesi Ebü'l-Feth el-Baltacî'den giymiştir.[34] ed-Dîrînî, Rifâiyye tarikatının Dîrîniyye-Azîziyye kolunun kurucusu kabul edilir.[35]

Seyyid Ahmed el-Bedevî'yi imtihan etmek üzere Tanta'ya gönderilen Abdülaziz ed-Dîrînî, Seyyid el-Bedevî'yi hocası İzz b. Abdüsselâm'ın *Şeceretü'l-maârif ve'l-ahvâl ve sâlihu'l-akvâl ve'l-a'mâl* isimli kitabından imtihan etmiştir. Seyyid el-Bedevî'nin bu kitap hakkında bilgi sahibi olduğu ve soruların cevaplarını bu kitaptan verdiği Bedevî menâkıbnâmelerinde anlatılmıştır.[36]

İzz b. Abdüsselâm'ın diğer öğrencisi meşhur Şâfiî kâdılkudâtı olan İbn Dakîkulʿîd (ö. 702/1302) Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde fetva verecek derecede bir fakih olmasının yanı sıra hadis, tefsir, kelam, Arap dili ve edebiyatında bilgi sahibi bir âlimdir. Sübkî *Tabakât*'ında İbn Dakîk hakkında "mutlak müctehid" tabirini kullanmış, 13. yüzyılın başında gönderilen müceddidlerden olduğu konusunda hemfikir olunduğunu beyan etmiştir.[37] Kaynaklarda herhangi bir tarikata intisabından söz edilmemekle birlikte keramet ve keşf sahibi olduğu kaydedilir.

Şaʿrânî *Tabakâtü'l-Kübrâ*'da "İbn Dakîk'in Seyyid Ahmed el-Bedevî'yi imtihan etmesi çok meşhurdur." demektedir. Seyyid el-Bedevî hakkında çok şey işiten İbn Dakîkulʿîd, Abdülaziz ed-Dîrînî'yi Seyyid'i imtihan etmek üzere Tanta'ya gönderen kişidir.[38] Bedevî menâkıbnâmelerinde Seyyid el-Bedevî ile arasında geçen ilginç bir anekdota yer verilmiştir.[39]

33 Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asre'l-hâzır*, (Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sakafiyye, 1983), 2850; *Mevsuatu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-udebâ el-Arab ve'l-müslimîn*, (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2006), 1/419.

34 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/450.

35 Harîrîzâde, *Tibyânü Vesâili'l-hakâyık fî beyâni selâsili't-tarâık*, 2/273-279.

36 Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik,* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2008)*,* 123-125. "Seyyid el-Bedevî, Abdülaziz ed-Dîrînî'nin imtihan etmesine mahal bırakmadan, Abdülaziz söze başlamadan önce; 'Abdülaziz, kim teslîm makāmına ulaşırsa naîmin terbiyesine (riyâzına) nâil olur' der. -İbn Dakîk'i kasdederek- 'Kādı-yı Kudât'ın evinin duvarında asılı duran mushafta iki hata mevcuttur, onları düzeltmeli' der ve hataların yerlerini söyler. Rivayete göre hatalardan biri Yâsin suresinde, diğeri Rahmân suresinde bulunmaktadır. Seyyid el-Bedevî'nin söylediği gibi mushafa bakarlar ve lafızlardaki hataları görürler."

37 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 9/207-209.

38 Şaʿrânî, *Levâkıhu'l-envâr fî tabakāti'l-ahyâr*, 162.

39 İbn Dakîk, Seyyid hakkında birçok şey işitmiş olarak Tanta'ya gelir. Alışılmadık usullerde ibadet etme biçimiyle dikkatleri çeken bu derviş ile ilgili anlatılanlardan rahatsızlık duyduğu için Seyyid Ahmed'e gelir ve der ki; "Ahmed, senin bu hâlin hiç hoş değil! Şerʿ-i şerîfe muhaliftir. Namazı, cumayı ve cemaati terk ediyorsun. Böyle bir şey evliya ve sâlihlerin şanından değildir." Seyyid Ahmed sözü söyleyen kişiye yönelir ve "Sus, yoksa senin dakîkini (ununu) uçururum (Ununu toza bularım, ismin esamin kalmaz)." der ve hafif bir şekilde İbn Dakîk'i iter. Kısa bir an şuurunu kaybeden İbn Dakîk kendini boş ve geniş bir adada bulur. Aklı sersemlemiş, kendi doğrularını kaybetmiştir. Bir süre sonra kendini levmetmeye ve azarlamaya başlar. Adada, heybetli ve vakar sahibi bir adamla

Tefsir, hadis ve fıkıh alanında birçok eseri bulunan bir diğer Şâfiî fakihi İbn Lebbân (ö. 749/1349) Kur'ân, hadis ve Arap dili alanlarında iyi yetişmiş, İmam Şâfiî Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.[40] Şâzelî şeyhi Şeyh Yâkût el-Arşî'ye intisap edip kızıyla evlenen İbn Lebbân'ı[41] bu intisaba sürükleyen hadiseler Bedevî menâkıbnâmelerinde detaylı bir biçimde anlatılır. Menâkıbnâmeye göre İbn Lebbân, Bedeviyye müntesiplerini rahatsız edecek bir uygulamada bulunur. Bu tartışmada yaşadığı tehlikeden İbn Lebbân'ı kurtaran kişi Şâzelî şeyhi Şeyh Yâkût el-Arşî olmuştur.[42] Şâzelî tarikatı üzere irşad dersleri de veren İbn Lebbân'ın vahdet-i vücûda dair konuşmalarından dolayı 736/1336 yargılandığı, Mâlikî kadısı Îsâ b. Mesʿûd ez-Zevâvî'nin kendisini tekfir ettiği, mahkûm edilmekten kurtulsa da konuşmalarının bir müddet yasaklandığı bilinmektedir.[43]

İzz b. Abdüsselâm dışında yukarıda bahsi geçen âlimlerin bir tarikatla ilgisi olsun veya olmasın sûfîlerle münasebetlerinden bazı dersler çıkardıkları, onları övgüyle andıkları anlaşılmaktadır. Elbette bu bilgiler menâkıbnâmelerin bize sunduğu anlatılardır. En azından sûfîlerin gözüyle âlimlerle sûfîler arasındaki ilişkilerin bu asırlarda bu şekilde algılandığını söyleyebiliriz. Tarihî vakıa da buna ters değildir, sûfîlerin ulema ve siyasi elitler tarafından desteklendiği yönündedir.

Sübkî'nin ifadelerine göre yukarıda zikri geçen İzzeddin b. Abdüsselâm akidesi üzerinde bir uzlaşı vardı. Eyyûbî Memlükler dönemi Şam-Mısır Sünnîliğini anlamak Tahâvî akidesindeki uzlaşının İzz b. Abdüsselâm ile devam eden sürecini anlamayı gerektirir. Hanefîler ve Şâfiîlerden Muʿtezile'ye meyleden, sempati duyanlar ile Hanbelîlerden Mücessime grubuna meyledenler hariç hepsi Eşʿarîliği benimsemişlerdir. Özellikle Sübkî'ye göre Mâlikîlerden Eşʿarî düşüncenin dışında herhangi bir görüşe meyli olan görülmemiştir. İşte bu mezheplerin hepsi İmam Eşʿarî'nin görüşlerini içeren Tahâvî akidesini benimsemişlerdir.[44] Sûfîler bu kelam anlayışı ile başlangıcından itibaren uyuma önem vermişlerdir.

karşılaşır. Ondan yardım ister, Seyyid el-Bedevî ile arasında geçenleri anlatır. -Hızır aleyhisselâm olduğu söylenen- adam, İbn Dakîk'in elini tutar ve ona uzakta belli belirsiz görünen tepeyi gösterir: "Oraya git ve bekle, Seyyid Ahmed el-Bedevî ricalden bir grupla ikindi namazını orada kılar. Namazı bitirip ayrılmaya niyetlendiğinde ona sarıl ve huzurunda lütuf dilen!" diyerek tavsiyede bulunur. Söylendiği gibi İbn Dakîk tepeye ulaşır. Fazla bir zaman geçmeden orada bir cemaat belirir. Seyyid el-Bedevî imam olduğu hâlde namazı kılarlar. Namaz eda edildikten sonra Seyyid'in yanına gider. Huzurunda lütuf dilenir. Seyyid Ahmed el-Bedevî ilkinde olduğu gibi eliyle onu tekrar hafifçe iter. İbn Dakîk bir anda kendisini Mısır'daki evinin kapısının önünde bulur. Üç gün boyunca hiçbir şey konuşmaz. bk. Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, 121.

40 Cemil Akpınar, "İbnü'l-Lebbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/119-120.

41 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, 9/94.

42 Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik*, 127-130.

43 Akpınar, "*İbnü'l-Lebbân*", 21/119-121.

44 Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 61-62.

4. İbnü'l-Arabî ve Takipçileri Mısır'da

İbnü'l-Arabî'nin 1201-1202'deki Mısır seyahatine dair bilgiler muğlaklığını korumaktadır. İbnü'l-Arabî *Fihrist*'inde, bu seyahati *Kitâbu'r-Rihle*'sinde anlattığını belirtmektedir, fakat eserin şimdiye kadar hiçbir nüshası bulunmadığı için bu bilgilerden mahrumuz. Bu yıllar açlık ve vebanın kol gezdiği, büyük can kayıplarının yaşandığı, sokakların cesetlerle dolu olduğu, açlığın insanları insanlıktan çıkardığı bir dönem olarak tarih kaynaklarına geçmiştir. İbnü'l-Arabî'nin, kendisine Mısır'dayken arkadaşlık eden Ebü'l-Abbas Ahmed el-Harîrî'ye dair (ö. 616/1219) *Rûhu'l-Kuds* adlı kitabında anlattığı şu hadiseyi bu tarihi vakıaya şahitlik etmesi bakımından aktaralım:

> Bir gün [Ebü'l-Abbas el-Harîrî] yürürken açlıktan ölmüş bebek cesetleri gördü ve "Yâ Rab bunun mânâsı nedir?" diye nida etti. Ona şöyle cevap verildi: "Kulum seni hiç terk ettim mi?" "Şüphesiz hayır!" "O halde itiraz etme. Gördüğün bu çocuklar yetişkinlerin meyvesidir, yetişkinlerse benim emirlerimi gözardı etmiş, yasaklarımı çiğnemiştir. Bu yüzden de cezaya çarptırılıyorlar. Kendine hâkim ol!" Bu sözler onu teskin etti ve o ondan itibaren, insanların başına gelen bu gibi şeyler karşısında sükûnetini kaybetmedi.[45]

Claude Addas'ın verdiği bilgilere göre İbnü'l-Arabî'ye Mısır'da eşlik eden iki arkadaşı, çocukluğunda kendisine Kur'ân'ı öğreten hocası Ebü'l-Abbas Ahmed el-Harîrî (ö. 616/1219) ve Harîrî'nin kardeşi Muhammed el-Hayyât'tır. İbnü'l-Arabî yer yer Harîrî'den övgüyle bahsetmekle birlikte beraber aralarında bazı gerginlikler yaşandığı anlaşılıyor. Mektuplaşmalarından birinde, kutup hakkında bazı müşahedelerini anlattıktan sonra Harîrî'nin İbnü'l-Arabî'ye "Şayet bundan nasibin olsaydı kardeşim, sana Mısır'da da anlatmış olurdum." şeklinde yazdığı biliniyor. Harîrî'nin bahsi geçen mektubunda bir vakıasında kutbun bir Endülüslü olduğuna dair bir bilgi de yer almaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre ise Harîrî'nin hâli kemalden uzaktır.[46] Bu bilgi, Erbilli bir şeyhin Mağrib ve Endülüs'te sûfî ismine layık kimse bulunmadığını söylemesi üzerine İbnü'l-Arabî'nin Endülüslü sûfîleri anlatmak üzere Mekke'de kaleme aldığı *Rûhu'l-Kuds* aldı eseriyle ilgili gibi görünmektedir. Belli ki bu söz İbnü'l-Arabî'yi rahatsız etmişti.[47]

İbnü'l-Arabî bu seyahatinde yabancı misafirlerin ağırlandığı Saîdü's-Süedâ'da kalmış olmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin 1202 Ramazan'ını Harîrî ve Hayyât ile geçirdiği, birlikte Mekke'ye gitmeyi planladıkları biliniyor. Fakat Muhammed el-Hayyât veba yüzünden hasta yatağına düşünce, kardeşi Harîrî de onu yalnız bırakamaz. Addas'ın belirttiğine göre İbnü'l-Arabî Mısır'dan ayrılırken yanında sadece Habeşî bulunmaktadır.[48]

45 Claude Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (İstanbul: Gelenek Yay., 2003), 204.

46 Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,* 203-205.

47 Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,* 203-205.

48 Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 205-206.

İbnü'l-Arabî'nin Mısır seyahatiyle ilgili olumsuz söylentilere neden olan şey Gubrinî'nin (ö. 704/1204) *Unvânü'd-dirâye* adı eserinde Mısır'dayken İbnü'l-Arabî'nin katline fetva verilmiş olduğunu anlatan meşhur anlatıdır:

> Mısırlılar onun bazı sözlerini eleştirdi ve onu Hallâc ve daha başka kimselerin katledilmiş olduğu gibi katletmek istedi. Fakat Şeyh Ebü'l-Hasan Ali b. Nasr Feth b. Abdullah Bicâî onları yatıştırdı ve İbnü'l-Arabî'yi kurtardı.[49]

Addas, Gubrinî'nin aktardığı bu hikâyeyi pek çok bakımdan inandırıcı bulmaz. Çünkü Gubrinî, İbnü'l-Arabî'nin İbn Sürâka ismiyle tanındığını söyler ki bu bilgi başka hiçbir kaynakta geçmemektedir. Addas, Gubrinî'nin İbnü'l-Arabî'yi, muasırı İbn Sürâka (ö. 662/1264) ile karıştırdığını düşünür. Zira her iki zat da Muhyiddin lakabını ve Ebû Bekir künyesini taşımaktadır. Belki bu Gubrinî'nin verdiği bilginin tamamen reddedilmesini gerektirmez ama en azından incelenmesi ve tahkik edilmesi gereken bir konu olduğunu gösterir. Diğer şüphe uyandıran nokta İbnü'l-Arabî ve talebelerinin böyle bir hadiseyi hiç anmamış olmalarıdır. Öte taraftan Gubrinî İbnü'l-Arabî'nin "Bunlar sarhoşluğun tesiriyle söylediğim şathiyelerdir ve sarhoş olan kimse kınanamaz." şeklinde bir sözünü de nakleder ki bu iddianın doğruluğunu kabul etmemek için güçlü bir sebeptir. Çünkü bu ifadeler İbnü'l-Arabî'nin kişiliğini yansıtmamaktır. İbnü'l-Arabî'nin Kahire'de bazı fakihlerle anlaşmazlık yaşamış olması muhtemeldir; fakat Gubrinî'nin anlatısındaki çelişkiler ve anlattığı hususların başka herhangi bir kaynakta yer almaması, anlatı üzerinde şüpheler oluşturmaktadır.[50]

Diğer önemli bir konu İbnü'l-Arabî'nin Mısır'dayken İbnü'l-Fârız ile görüşüp görüşmediği meselesidir. Görüştüklerine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bir rivayete göre İbnü'l-Arabî Mısır'a geldiğinde İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*'sına[51] şerh yazmak istediğini kendisine belirtmiş, İbnü'l-Fârız "Senin *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* isimli kitabın o kasidenin şerhidir." diye cevap vermiştir.[52] Bu rivayet de Gubrinî'nin anlatısında olduğu gibi tek kaynaklıdır.[53] Yukarıdaki rivayetin aksine bu rivayetin doğru olduğunu düşünmek için

49 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed el-Gubrinî, *Unvânü'd-dirâye fî men urife mine'l-ulemâ fi'l-mieti's-sâbia*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1969). Addas bundan sonraki yazarların bu kitaptan nakilde bulunduğunu, dolayısıyla yegâne kaynak olduğunu belirtir.

50 Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 201-203.

51 Bir başka defasında Hz. Peygamber İbnü'l-Fârız'a rüyasında *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesine ne isim verdiğini sorar. O da cevaben *Levâihu'l-cenân* ismini verdiğini söyler. Hz. Peygamber "Hayır, onu *Nazmü's-sülûk* diye isimlendir!" buyurur. bk. Yaşar Seracettin Baytar, *İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Dîvânı*, (Ankara: İksad Yay., 2020), 104.

52 Baytar, *İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Dîvânı*, 81.

53 Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 41, 169. Dipnot; Makkarî Makrîzî'den nakletmiştir. Nicholson bu karşılaşmayı imkânsız görür.

daha çok sebebimiz var. Çünkü İbnü'l-Arabî takipçileri, başta Sadreddin el-Konevî olmak üzere İbnü'l-Fârız'ın asıl ismi *Nazmü's-Sülûk* olan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* adlı kasidesine büyük önem vermişlerdir.

4.1. İbnü'l-Arabî Takipçilerini Mısır'a Cezbeden Sûfî-Şair: İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)

Asıl ismi Ebû Hafs ve Ebü'l-Kâsım Ömer b. Ebi'l-Hasan Ali b. el-Mürşid b. Ali, bilinen ismiyle İbnü'l-Fârız, Eyyûbî hükümdarları Selâhaddin, el-Melikü'l-Azîz, el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Kâmil dönemlerinde yaşamış, döneminin en büyük şairi olarak Memlükler dönemi Arap şiir dili üzerinde etkili olmuştur. Zehebî onu "vahdet ehlinin delili, şiirin sancaktarı" ifadeleriyle anar. Aslen Hamalı olup Mısır, Kahire'de doğmuş ve orada vefat etmiştir. Hz. Peygamber'in sütannesi Halime'nin kabilesine mensubiyetinden dolayı Saʿdî lakabıyla anılan İbnü'l-Fârız rivayete göre rüyasında Hz. Peygamber'i görür; Hz. Peygamber sorar: "Ey Ömer, kimlerdensin?", "Halîm bir kabile olan Benî Saʿd'danım." der. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Hayır, sen benim soyumdansın. Nesebin benim nesebimle bitişiktir." buyurmuştur.[54]

İbnü'l-Fârız'ın *Avârifü'l-maârif*'in yazarı Şihâbüddin Sühreverdî (ö. 632/1234) ile hac esnasında görüştüklerine dair bazı rivayetler bulunmaktadır.[55] Fakat onun tasavvuf yolunda üstadı melâmî meşrepte olan Ebü'l-Hasan Ali el-Bakkâl'dır. İbnü'l-Fârız'ın, Sühreverdî'nin Mekke'de oğullarına hırka giydirmek istemesi üzerine, "Bu bizim yolumuzda yoktur." diyerek karşı çıkması da şeyhi gibi melâmet neşvesinde olduğunun göstergesidir.[56]

İbnü'l-Fârız'ın tıpkı Seyyid Ahmed el-Bedevî gibi cezbe ve muhabbetin tesiriyle gaybet hâlinde, yemeden içmeden, kendisine söylenenleri duymadığı, yanındakileri görmediği ve gözlerini bir noktaya dikerek müstağrak bir vaziyette uzun müddet kaldığı anlatılır. O *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesini böyle bir dönemin sonunda söylemeye başlamıştır. Bir defada otuz, kırk veya elli beyti irticalen okuyan İbnü'l-Fârız eserini bu şekilde tamamlamıştır.[57]

Massignon, İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesinin, Kahire'de ilk kez hicrî 680 yılında "Saîdü's-Süedâ" hankahında, Şeyhü'l-meşâyih Şemseddin el-Eykî tarafından ders olarak

54 Zeliha Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 17-18; Baytar, *İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Dîvânı,* 103.

55 Baytar, *İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Dîvânı*, 80. Harem-i Şerîf'te iken Sühreverdî ile İbnü'l-Fârız arasında şöyle bir konuşma geçtiği rivayet edilmiştir: Sühreverdî tavaftayken büyük bir kalabalık görür. O esnada İbnü'l-Fârız'ın orada olduğunu haber alır, onu görmeyi arzular. Sonra kendi kendine şöyle der: "Acaba ben Allah katında şu insanların benim hakkımda zannettikleri gibi miyim? Acaba bugün sevgilinin huzurunda anıldım mı?" İbnü'l-Fârız belirir ve ona şöyle söyler: "Ey Sühreverdî, müjde sana! Üzerindekileri çıkar, sen anıldın ve sendeki eğrilik kaldırıldı." bk. Baytar, *İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Dîvânı*, 100.

56 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 40.

57 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 46.

okutulduğunu aktarmaktadır. Şemseddin el-Eykî'ye Salâhiyye Hankahı meclisinde "Sen sûfîlere İbnü'l-Fârız'ın *Nazmü's-sülûk* isimli kasidesi ile iştigal etmelerini emrediyorsun. Ancak bu kasidede hulûl fikrine meyilli ibareler bulunmaktadır." diyen İzzeddin b. Abdüsselâm'ın oğlu Kadı Takıyyüddin Abdurrahman İbn Bintü'l-Eaz (ö. 695/1296) ile ilgili aktarılan anekdot şöyledir: Rivayete göre el-Eykî bu ithama çok içerlemiş ve Kadı'ya "Allah seni, beni cezalandırdığı şeyle cezalandırsın." diyerek beddua etmiştir. Akabinde Mansûriyye Devleti'nin sonlarında, bir isteği sebebiyle İbn Bintü'l-Eaz vezirlikten azledilmiş, sonra da Eşrefiyye Devleti zamanında kadılıktan da azledilmiştir. Bir müddet hapsedildikten sonra kendisine bozuk itikad ve fasık fikirler nispet edilmiştir. İbnü'l-Fârız'ın torunu Şeyh Ali bu hadiseyi Dîbâce'de meçhul kalıpta aktarır ve rivayet eden kişinin bu olayı gördüğünü söyler. Yıllar sonra İbn Bintü'l-Eazz'ın "Hüsn-i âkıbet ve selamete erdiği için Allah'a hamd ve şükrettiğini duyduk." diyerek hikâyeyi tatlıya bağlar.[58] Yukarıda aktardığımız Abdülaziz ed-Dîrînî ve İbn Dakîk de İzzeddin b. Abdüsselâm'ın talebeleriydi. Benzer motifler İbn Lebbân'ın hikâyesinde de mevcuttur. Bu döneme ait yazılan menâkıbnâmeler sûfîleri inkâr eden âlimlerin pişmanlıkla sonuçlanan hikâyeleriyle süslüdür. İbn Bintü'l-Eaz biyografisine bakıldığında bu görevlerden gerçekten azledildiği görülür. Fakat hikâyenin sûfîleri ilgilendiren kısmı, İbn Lebbân'ın hikâyesi gibi menâkıbnâmelerde yer bulur. Menâkıbnâmelerde anekdotlar ince ayrıntılar verilerek şahitleriyle nakledilmektedir. Menâkıbnâmelerdeki tarihçiliğin, 14. asrı da içine alacak bir biçimde Eyyûbî ve Memlüklerin dinî siyasetini, yani sûfî-âlim uzlaşmasını sergileyen bir Sünnîliği güçlendirme politikalarını yansıttığı söylenebilir. Sûfî hareketin canlılığı ve sûfîlerin popülaritesi bu politikanın bu asırlarda başarılı olduğunu kabul etmek için güçlü veriler sunmaktadır. Bu dönem Sünnîliğinde tasavvufun etkisini göz ardı etmek neredeyse mümkün değildir.

Vefatından sonraki asırlarda İbnü'l-Fârız daha sert eleştirilere maruz kaldı. Kadı Muhammed İbnü'ş-Şıhne (ö. 890/1485), Kadı İzzüddin el-Kinânî (ö. 876/1471) ve İbnü'l-Fârız karşıtlığında asıl lider konumunda olan İbrâhim el-Bikâî (ö. 885/1480) gibi âlimler İbnü'l-Arabî gibi İbnü'l-Fârız'ı da tekfir ettiler. Kâfiyeci (ö. 879/1474), Zekeriyyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 879/1474), İbnü'l-Gars (ö. 894/1489), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ise onu savundular.[59] Makalemiz 15. asrı konu edinmemekle birlikte bu bilgiyi burada aktarmaktaki maksadımız Şiîliğe karşı, sûfîler ile Sünnîliği güçlendiren politikalarıyla öne çıkan Eyyûbî sultanlarının İbnü'l-Fârız'a yaklaşımlarıyla, yaklaşık bir-bir buçuk asır sonraki yaklaşımın farklılığına dikkat çekmektir. Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in kendisine bin altın gönderdiği, maiyetiyle birlikte kendisini ziyaret etmek istediği ve kendisine bir türbe

58 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 44-45.

59 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 37-38.

yaptırmayı teklif ettiği göz önünde bulundurulursa İbnü'l-Fârız'a yönelik ithamların bu asırda revaç bulmadığı ortaya çıkar. Her ne kadar İbnü'l-Fârız bu hediyeyi, ziyareti ve türbe teklifini kabul etmemiş olsa da.

Daha sonra sertleşen tartışmalar aslında sadece İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız kaynaklı değildi; sûfîlerin katkısıyla Sünnî paradigmanın güçlenmesine ya da başka bir söyleyişle kelam-tasavvuf birlikteliğine bir tepkiydi. İbn Teymiyye ve takipçilerinin tenkit ettiği mutasavvıflar aynı zamanda diğer âlimler tarafından Sünnî kabul ediliyorlardı; onlar dönemin Eşʿarîleri olan Şâfiîler, Hanefîler ve Mâlikîler idi. Hadis merkezli şekillenmekte olan Sünnî tasavvura karşı tasavvuf-kelam birlikteliğini temsil ediyorlardı.[60] İbn Teymiyye Gazzâlî'nin eserlerinde işlediği konulara birebir temas ederken aslında kelam-tasavvuf birlikteliğini tenkit ediyordu. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin "şeyhimiz" dediği Abdülkâdir Geylânî'den (ö. 561/1166) övgü ile bahsetmesi, onun *Futûhu'l-Gayb* aldı eserine şerh yazması dikkate değerdir. Makdisi'nin ifadesine göre Kâdirî tarikatına mensup bir mutasavvıftır İbn Teymiyye. Hatta *istivâ* meselesi hakkında kaleme aldığı *Kitâbü'l-Arş*'ını, Abdülkâdir Geylânî'nin istivâ hakkındaki görüşlerini naklederek bitirir. Zehebî de aynı konuda Abdülkâdir Geylânî'nin *el-Gunye* adlı eserinden iktibaslar yapmıştır. Onların tasavvuf eleştirileri, kelamcılar ve felsefecilerle aynı kavramları kullanan zümreye yöneliktir.[61] Sûfîler arasında Eşʿarî paradigmayı işletenlerle selefî tavra yakın hadisçi-Sünnî tasavvura sahip olanlar şeklinde bir ayrışma gerçekten var mıydı? Yoksa bu iki tavrın mümessili olan ulema, sûfîleri bu tartışmanın bir parçası kılmaya, yani kendi taraflarına çekmeye mi çalıştılar? Bu soru cevaplanmayı beklemektedir.

Peki İbn Teymiyye ve ondan sonra Bikâî'nin liderliğinde sürdürülen bu mücadelenin Mısır'da bir kazananı oldu mu? Her iki düşünürün tasavvuf düşüncesine ve tasavvuf hayatına ilişkin sert eleştirilerinin âlimlerin çoğuna ve Müslümanların geneline etki ettiği söylenemez. Sûfîlerin, Müslümanların geneli üzerine bir etkileri olduğu gibi yönetici ve dindar elit arasında da sevenleri, bağlıları çoktu. Belki İbn Teymiyye, 705/1305 yılında Şam'da nâibin sarayındaki bir tartışmada Bedeviyye tarikatı mensuplarına bazı yaptırımların uygulanması konusunda geçici bir üstünlük sağlamıştı.[62] Fakat velayet anlayışını açıktan şirk olarak itham etmesi

60 Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 89.

61 Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 191-192.

62 "Ahmediye tarikatı, Mısır bölgesinde Sultan Baybars'ın da etkilendiği, siyasi olarak da desteklenmiş bir tarikattır. Bölgenin en uzun yaşayan tarikatlarından olan Bedeviyye mensupları Şam'da nâibin sarayında toplandılar. Bu toplantıya İbn Teymiyye de katılmıştır. Ahmediyye tarikatı mensupları Nâibü's-Saltanat'tan İbn Teymiyye'nin kendilerini eleştirmekten ve yönetmekten vazgeçmesini, kendilerine karışılmamasını istemişlerdir. İbn Teymiyye bunun mümkün olmadığını, herkesin Kur'ân ve Sünnet'e göre yaşamasının gerektiğini, bununda kavlen ve fiilen yerine getirilmesi ve bunu yapmayan herkese karşı çıkılması gerektiğini söyler. Bu tartışma sûfîlerin İbn Teymiyye tarafından ileri sürülen şartların yerine getirilmesi ile büyümeden biter." bk. Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 183. (İbn Kesîr'in, *el-Bidâye*'sinden nakledilmiştir).

neticesinde hapsedildi.[63] Bikâî, ilginç bir biçimde İbrahim el-Metbûlî'nin de desteğini alarak İbnü'l-Fârız'ı zındıklıkla itham etti. Fakat Memlük emirleri tarafından idam edilme noktasına kadar geldi ve Dımaşk'a sürüldü. Bikâî'nin, İbn Teymiyye gibi tasavvufi çevrelere yönelik mukavemetleri Mısır'da umulan sonucu vermedi.[64] Çünkü sûfîlerin ve tarikatların Mısır'da kökleşmiş olan dinî, siyasi, kültürel ve mezhepsel uyumlarını hafife almışlardı.

4.2. İbnü'l-Fârız Şârihlerinin Mısır Seyahati: Sadreddin el-Konevî, Saîdüddin el-Fergânî, Afîfüddin et-Tilimsânî, Müeyyidüddin el-Cendî, Fahreddin el-Irâkî

İbn Teymiyye'nin görüşleri gerçek karşılığını sonraki asırlarda Suudî-Vehhâbî ittifakında bulurken, İbnü'l-Fârız da gerçek karşılığını/değerini İbnü'l-Arabî takipçilerinde ve hassaten Anadolu'da buldu. Tasavvuf literatürünün klasikleri arasında sayılan *Kasîde-i Hamriyye ve Kasîde-i Tâiyye*'si Türk edebiyatında en çok şerh edilen eserler arasına girdi. Her iki kasideyi *Kasîde-i Tâiyye* şârihleri arasında Saîdüddin el-Fergânî, Afîfüddîn et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, İsmail er-Rusûhî el-Ankaravî, Abdülganî en-Nablusî, İsmail Hakkı Bursevî gibi sûfîler genellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşleri mihverinde şerh ettiler.[65]

Mısır, tasavvuf erbabının ilgi odağı olmayı ve sûfîlerin seyahat ettiği bir ülke olma vasfını hiç kaybetmedi. Sadreddin el-Konevî, 630/1233 yılında ilk defa Mısır'a gittiğinde Şeyh İbnü'l-Fârız'ın hayatta olduğunu, ancak kendisiyle görüşemediğini; 643/1245-1246 yılında tekrar Mısır'a geldiğinde zevk ehli bir cemaatle onun *Kasîde-i Tâiyye*'sini şerh etmeye başladıklarını belirtmektedir. Bu dersler Şam'da ve Anadolu'da sürdürülmüş, içlerinden bazıları yapılan açıklamaları daha sonra derleyip toparlamak niyetiyle not almışlar ve Fergânî bu notları derlemiştir.[66] Konevî Mısır'a ikinci gelişinde Kahire'de Şeyhüşşüyûh Şemseddin el-Eykî'nin sahibi olduğu Saîdü's-Süedâ (Salâhiyye) Hankahı'nda kalmıştır. Şemseddin el-Eykî, Konevî'nin öğrencisi olmuştur. Tilimsânî ve Fergânî'nin yanı sıra Müeyyidüddin el-Cendî (ö. 691/1292) ve Fahreddin el-Irâkî de (ö. 688/1289) Eykî'nin hankahında bu sohbetlere katılmışlardı. Bu topluluğun İbnü'l-Fârız'ın ailesine taziye ziyaretinde bulunduklarını da bilinmektedir.[67]

Tâiyye şerhinin ilk müstakil neşri Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* isimli Arapça şerhidir. *Keşfü'z-zunûn*'da anlatıldığına göre, Konevî, Şeyhü'l-Ekber İbnü'l-Arabî'ye *Tâiyye*'nin şerh

63 Th. Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfîler ve Tasavvuf Aleyhtarları", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 253.

64 Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları", 264.

65 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 64.

66 Mahmut Kaya - Sâmî Şelhûb, "Saʿdeddîn Ferganî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/377-378.

67 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*.

edilmesi konusundaki fikrini sorduğunda İbnü'l-Arabî, "Bu gelinin, senin çocuklarından bir kocası vardır." diyerek *Kasîde-i Tâiyye*'yi Konevî'ye vermiş; Konevî de her dersinin sonunda *Tâiyye*'den beyitler okuduktan sonra İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini nakletmiştir. Fergânî ile birlikte Afîfüddin et-Tilimsânî de bu derslerden notlar almış ve *Tâiyye*'ye şerh yazmışlardır. Fergânî, *Tâiyye* beyitlerini önce Farsça, sonra Arapça olarak şerh etmiştir. İbnü'l-Fârız hakkında eser telif etmiş olan Mustafa Hilmî; İbn Haldûn, Fergânî şerhini, "zor olan bir metni daha da zorlaştıran bir eser" olarak nitelendirmiştir. Farsça şerh, Selçuklu veziri Muînüddin Süleyman Pervâne'ye ithaf edilmiştir. [68]

Tilimsânî, İbnü'l-Fârız'ın bazı kimselerce tekfir edilmesi ve *hulûl* ile itham edilmesi gibi sebeplerle *Tâiyye* kasidesini şerh etmeye başladığını şerhin mukaddimesinde belirtmiştir. Şerh, ekseriyetle Fergânî'nin *Müntehâ'l-medârik* şerhinin hülasası şekilinde nitelendirilmiştir. Nitekim Tilimsânî, şerhinin mukaddimesinde Fergânî'nin iki ciltlik *Tâiyye* şerhine atıfta bulunur ve Fergânî şerhinin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve ondan anladığını aktarmak istediğini ifade eder. Şerhinin bir "hülasa" olduğunu kendisi belirtir.[69] Afîfüddin et-Tilimsânî Konevî ile birlikte Mısır'da iken annesi tarafından dedesi olan İbn Sebʿîn ile de tanışmıştır. [70] İbn Teymiyye'nin hepsinden çok tehlikeli gördüğü Tilimsânî, onun sert hücumlarına maruz kalmıştır.

Kâşânî'nin (ö. 736/1335) *Tâiyye* şerhi, Fergânî'nin şerhinde olduğu gibi vahdet-i vücûd mektebine has hususiyetleri aktarma bakımından yüksek bir anlatım gücüne sahiptir.[71]

Dâvûd Kayserî'nin Mısır'a gelişi, İbnü'l-Fârız'ın vefatından kırk-kırk beş yıl kadar sonrasına tekabül eder. *Tâiyye* ve *Hamriyye* kasidelerine vahdet-i vücûd ekseninde yazdığı şerh İbnü'l-Fârız hakkındaki ithamların haksızlığını ortaya koymaya matuftur. Dâvûd Kayserî eserini, "vezirlik semasının güneşi" ve "Gıyâsü'l-mille ve'd-dîn" diye övdüğü fakat ismini vermediği bir kimseye ithaf etmiştir.[72]

68 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 69-70, 71.

69 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 77.

70 Tunus'ta zındıklıkla itham edilen İbn Sebʿîn 848/1250 dolaylarında Mısır'a (Kahire) geldiğinde mülhid ve zındık olduğu haberi kendisinden önce oraya ulaşmıştı. Çünkü Kuzey Afrika fakihleri, onun yaratan ve yaratılanı aynı gören inanca sahip olduğu konusunda Mısır ulemasını uyarmıştı. Burada fazla kalamayacağını anlayarak Mekke'ye gitti. İbnül-Fârız ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin dahi revaç bulmadığı Mısır'da İbn Sebʿîn'in kabul görmesi beklenemezdi. Mısır ulemasının bir kısmı, başta İbn Teymiyye olmak üzere vahdet-i vücûd görüşünü kelami tartışmaların bir parçası hâline getirmişlerdi. İman-amel tartışması temelinde sûfîler üzerinden yürüyen bir tartışmada İbn Teymiyye'ye karşı sûfîlerin sözcülüğünü yapan İbn Seʿbîn'in öğrencisi Safiyyüddin el-Hindî olmuştur. bk. İlhan Kutluer, "İbn Sebʿîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1999), 20/306-312; Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*, 190.

71 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 78.

72 Öteleş, *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*, 82, 83.

Sonuç

13. ve 14. asır Mısır'ı sûfîler için elverişli bir bölge olmuştur. Tarikat teşkilatlanmasının gerçekleştiği bu asırlarda mevcut tarikatların geneli Mısır'da faaliyet icra etmişlerdir. Bunların başında Şâzeliyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Kâdiriyye ve Desûkıyye tarikatları gelmektedir. Bu tarikatlar akrabalık ve silsile ilişkileri de dâhil olmak üzere birbirleriyle yakınlık içinde uyumlu bir bütünlük arz etmişlerdir. Başta Eyyûbîler olmak üzere, onların yönetim tarzını sürdüren Memlüklerin desteği ile tarikatlar Mısır'da güçlenmişlerdir. Yönetimlerin yanında ulemanın sûfîleri hem denetleyen hem de engel teşkil etmeyen tutumları bu ortamı belirleyen unsurlardan biridir. Sünnî dünyanın parçası olan sûfîlerin Eşʿarî ulema ile uyumu bu asırların hâkim rengi olmuştur. Fakat Eşʿarîlik ve sûfîlik arasındaki uyumda yerini bulamayan Selefî ulemanın tenkit ve hücumları Mısır topraklarını bu asırlarda gelişmiş tartışmalara da sahne kılmıştır. Öte taraftan Sünnî paradigmayı zorlayan İbnü'l-Fârız gibi sûfîlerin ve onun şiirlerine ilgi gösteren İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin aynı oranda kabul gördüğü söylenemez. Sadreddin el-Konevî, Afîfüddîn et-Tilimsânî ve Saîdüddin el-Fergânî gibi Ekberiyye'nin mümessillerinin eserleri sayesinde İbnü'l-Fârız gerçek etkisini Anadolu topraklarında göstermişlerdir.

Sonuç olarak 13. ve 14. asırlarda Mısır'da tasavvuf mağrib ve maşrık sûfîliğinin hareketlendirdiği, sûfîlerin etkisine açık bir coğrafya idi. İlerleyen asırlarda ise şiddetli tartışmalara sahne olmak itibarıyla başka coğrafyaları etkileyen, sûfîliğe karşı tartışmaları ithal eden bir bölge hâline geldi. Yine de bu durum Mısır'ın tasavvufun merkezlerinden biri olma vasfını değiştirmedi.

Kaynakça / References

Adalet, Çakır. *Mehmed Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye'sinde Abdülkādir-i Geylânî ve Kādirîlik*. İstanbul: İSAM Yay., 2012.

Addas, Claud. *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. İstanbul: Gelenek Yay., 2013.

Akpınar, Cemil. "İbnü'l-Lebbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/119-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Baş, Derya. "Bedeviyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 547-608. İstanbul: İSAM Yay., 2015.

Baş, Derya. *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarîkatı ve İstanbul'da Bedevîlik.* İstanbul: Kitabevi Yay., 2008.

Baytar, Yaşar Seracettin. *İbnü'l-Fârid, Hayatı ve Dîvânı*. Ankara: İksad Yay., 2020.

Canbaz, Büşra. *Zünnûn-ı Mısrî'nin Tasavvuf Anlayışı*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2019.

Hanegraaff, Wouter J. *Bâtınîlik ve Akademi: Batı Kültürünün Reddedilmiş Bilgisi.* trc. Emrah Saraçoğlu. İstanbul: Vakıfbank Yayınları, 2023.

Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddîn. *Tibyânü Vesâili'l-hakâyık fî beyâni selâsili't-tarâık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 1.

Hocazâde, Ahmed Hilmi. *Hadîkatü'l-evliyâ*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiyye, 1318.

Homerin, Th. Emil. "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfîler ve Tasavvuf Aleyhtarları". trc. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1, (2002), 243-264.

İbnü'l-Mülakkın, *Tabakātü'l-evliyâ.* thk. Nûreddin Şüreybe. Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1986.

Kalyûbî, Ahmed. *Tuhfetü'r-râğıb fî sîreti cemâtin min a'yâni ehli'l-beyti'l-etâyib*. b.y.: Muhammed Efendi Mustafa Matbaası, 1307.

Mevsuatu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-udebâ el-Arab ve'l-müslimîn, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2006.

Neccâr, Âmir. *et-Turuku's-sûfiyye fî Mısr.* Kahire: y.y., 1983.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asre'l-hâzır*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sakafiyye, 1983.

Öteleş, Zeliha. *Abdülganî en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2014.

Özel, Ahmet Murat. "Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Öztürk, Ergün. *Ahmed er-Rifâî ve Rifâiyye Tarikatı.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2021.

Sever, Mehmet. *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakātü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed, Mahmud Muhammed et-Tanâhî. b.y.: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Şaʿrânî, Abdülvehhâb. *Levâkıhu'l-envâr fî tabakāti'l-ahyâr*. Kahire: y.y., 1952.

Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ. "Mısır'da Sûfî Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzde Durumları". trc. Mustafa Aşkar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 535-552.

Tahralı, Mustafa. "Rifâiyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. 285-334. İstanbul: İSAM Yay., 2015.

Trimingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam.* Oxford 1971.

Varışlısoy, Ayşe. *İbrahim ed-Desûkî ve Desûkiyye Tarikatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yazıcı, Tahsin. "Cemâleddîn-i Sâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/313-314. İstanbul: TDV Yay., 1993.

Yücer, Hür Mahmut. "Saʿdiyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. 233-281. İstanbul: İSAM Yay., 2015.

Zebîdî, Ebü'l-Fazl Murtazâ. *Ikdü'l-cevheri's-semîn fi'z-zikri ve turuki'l-ilbâs ve't-telkîn*. TDV Kütüphanesinde fotokopi nüsha.