CUMHURİYET'İN 100. YILI KİTAPLIĞI

100TH ANNIVERSARY OF THE REPUBLIC BOOKS

Memlükler Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)

Tradition of Knowledge in the Mamluk Period (13th-14th Centuries)



Editörler / Editors
Halil İbrahim HANÇABAY, Muhammed Enes BULUŞ, Mustafa TAŞ

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 (13.-14. Yüzyıllar)

Tradition of Knowledge in the Mamluk Period (13th-14th Centuries)

Editörler / Editors

Halil İbrahim HANÇABAY

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Muhammed Enes BULUŞ

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Tokat, Türkiye

Mustafa TAŞ

Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Sakarya, 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 (13.-14. Yüzyıllar) /
Tradition of Knowledge in the Mamluk Period (13th-14th Centuries)
Editörler / Editors: Halil İbrahim HANÇABAY, Muhammed Enes BULUŞ, Mustafa TAŞ

ISBN: 978-605-07-1751-8 / E-ISBN: 978-605-07-1549-1
DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010

İstanbul Üniversitesi Yayın No / *Istanbul University Publication No*: 5325
İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü Yayın No /
Institute of Islamic Studies at Istanbul University Publication No: 01

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayın No /
The Foundation for Research in Islamic Sciences Publication No: 103
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi /
International Controversial Scientific Meetings Series: 36

Kapak Görseli: Memlükler dönemi cami-medreselerinden Sultan Hasan Camii (Sultan II. Abdülhamid Koleksiyonu, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 90403)
Cover Image: The Mosque-Madrasa of Sultan Hasan (Sultan Abdülhamid II Collection, Istanbul University Rare Works Library, 90403)

Online Yayın, Ekim 2023 / *Published Online in October 2023*

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.***

Baskı:
Modern Ajans Medya Tanıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Çağlayan Mah. Ekim Sok. No: 7/13 Kağıthane - İstanbul
Sertifika No: 75733

İlk baskı, 2024

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

TAKDİM
Salih TUĞ ix

GİRİŞ
Halil İbrahim HANÇABAY, Muhammed Enes BULUŞ, Mustafa TAŞ x

INTRODUCTION
Halil İbrahim HANÇABAY, Muhammed Enes BULUŞ, Mustafa TAŞ xii

I. KISIM / PART I
KUR'ÂN İLİMLERİ VE TEFSİR
QURʾĀNIC SCIENCES AND TAFSĪR

BÖLÜM 1 / CHAPTER 1
Memlük Dönemi Âlimlerinden Alemüddin el-Irâkî ve *el-İnsâf* Adlı Muhâkemâtı Üzerine /
A Scholar of the Mamluk Period: ʿAlam al-Dīn al-ʿIrāqī and His Adjudicatory Work, *al-Inṣāf*
Mesut KAYA 3

BÖLÜM 2 / CHAPTER 2
Memlükler Döneminin Kayıp Bir Siması: İbnü'l-Bârizî (ö. 738/1338) ve Nesih Meselesine Yaklaşımının Klasik Ulûmü'l-Kur'ân Geleneği Perspektifinden Değerlendirilmesi /
A Lost Person of the Mamluk Period: Ibn al-Bārizī (d. 738/1338) and Evaluation of His Approach to the Issue of *Naskh* from the Perspective of the Classical ʿUlūm al-Qurʾān Tradition
Ömer DİNÇ 25

BÖLÜM 3 / CHAPTER 3
Memlük Dönemi Müfessirlerinden İbn Ebü'l-İzz'in Tefsir Anlayışı /
The Tafsīr Understanding of Ibn Abī al-ʿIzz, One of the Commentators of the Mamluk Period
Esat ÖZCAN 47

II. KISIM / PART II
FIKIH DÜŞÜNCESİ VE LİTERATÜRÜ
FIQH THOUGHT AND LITERATURE

BÖLÜM 4 / CHAPTER 4
Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü / Hanafi Usūl Literature in Mamluk Period
Hasan Tuncay BAŞOĞLU 69

BÖLÜM 5 / CHAPTER 5
Hanefî Mezhebinin Tarihî Seyrinde Bir Merhale: Memlük Hanefîliği /
A Phase in The Historical Course of the Hanafi School: Mamluk Hanafism
Yasir BEYATLI 109

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

III. KISIM / PART III
HANEFÎ FIKHI VE HADİS ÇALIŞMALARI
HANAFI FIQH AND HADITH STUDIES

BÖLÜM 6 / CHAPTER 6
Hanefî Hadis ve Sünnet Anlayışının 8./14. Asırda Hadis İlimleri Açısından İhyası Çabaları: İbnü't-Türkmânî ve Öğrencileri /
Understanding the Hanafite Hadith and Sunna Efforts to Revive Hadith Sciences in the 8th Century: Ibn al-Turkmānī and His Students
Yusuf ACAR 179

BÖLÜM 7 / CHAPTER 7
Memlükler Dönemi Fıkıh-Hadis İlişkisinde Bir Dönüm Noktası: Fıkıh Eserlerinde Temel Hadis Kaynaklarının Yer Alması (Hanefî Mezhebi Örneği) /
A Milestone in the Relationship between Fiqh and Hadith in the Mamluk Period: Including Basic Hadith Sources in Fiqh Works (The Example of the Hanafi Madhhab)
Bekir KARADAĞ 205

BÖLÜM 8 / CHAPTER 8
Hanefî Bir Âlimin Yarım Kalan Buhârî Şerhi: Kutbüddin el-Halebî'nin *el-Bedrü'l-münîrü's-sârî*'si /
A Hanafi Scholar's Incomplete Commentary on al-Bukhārī: Qutb al-Dīn al-Halabī's *al-Badr al-munīr al-sārī*
Muhammed Yakup KEPENEK 229

IV. KISIM / PART IV
KELÂM
KALĀM

BÖLÜM 9 / CHAPTER 9
Islamic Theology in the Mamluk Period: Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes
Miriam OVADIA 247

BÖLÜM 10 / CHAPTER 10
Bir Mektubun Serüveni, Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye Yazdığı Varsayılan Mektubu: *en-Nasîhatü'z-Zehebiyye li-İbn Teymiyye* /
The Adventure of a Letter: al-Dhahabī's Assumed Letter to Ibn Taymiyya: *al-Nasīha al-Dhahabiyya li-Ibn Taymiyya*
Münevver TİYEK 261

BÖLÜM 11 / CHAPTER 11
Memlükler Dönemi Ansiklopedik Eserlerde İslâm Mezheplerinin Tasnifi ve İncelenmesi: *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr Örneği* /
Classification and Analysis of Islamic Madhāhib in Encyclopedic Works of the Mamluk Period: The Example of *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*
Mehmet SEVER 291

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

V. KISIM / PART V
TARİH VE SİYER YAZICILIĞI
HISTORY AND SĪRA WRITING

BÖLÜM 12 / CHAPTER 12
Türk Memlükler Döneminde Siyer Yazıcılığı: İbnü'd-Devâdârî (ö. 736/1336'dan Sonra) Örneği /
Sīra Writing in Turkish Mamluk Period Example of Ibn al-Dawādārī (Died After 736/1336)
Elif DAĞTEKİN 311

BÖLÜM 13 / CHAPTER 13
Memlükler Dönemi Hristiyan Tarihçilerinden İbnü's-Sukâʿî ve *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân'ı* /
Ibn al-Sukāʿī, One of the Christian Historians of the Mamluk Period, and His Work *Tālī Kitāb Wafayāt al-Ayān*
Aygül DÜZENLİ 331

VI. KISIM / PART VI
DİL VE EDEBİYAT
LANGUAGE AND LITERATURE

BÖLÜM 14 / CHAPTER 14
Dilde Kesinlik Tartışmalarının 8./14. Yüzyıl Memlükler Dönemindeki İz Düşümü /
The Projection of the Difference in Hypotheticality of Linguistic Signification (*al-Dalāla*) in the 8th/14th Century Mamluk Period
Mehdi CENGİZ 363

BÖLÜM 15 / CHAPTER 15
Memlük Ulemasını Şahsi Yazışmalardan Okumak: Safedî ve İhvâniyyâtı /
Reading the Mamluk ʿUlamāʾ Through Private Correspondence: al-Ṣafadī and His Ikhwāniyyāt
Güllü YILDIZ 379

BÖLÜM 16 / CHAPTER 16
Memlük ve Anadolu Sahasında Yazılmış İki *Gülistân* Tercümesinin Tercüme Nitelikleri ve Üslup Özellikleri Bakımından Karşılaştırması /
Comparison of Two *Gulistān* Translations Written in Mamluk and Anatolian Fields in Terms of Translation Qualities and Style Features
Olcay KOCATÜRK 403

VII. KISIM / PART VII
İLİM KURUMLARI VE ULEMA
SCIENTIFIC INSTITUTIONS AND ULAMA

BÖLÜM 17 / CHAPTER 17
Memlük Hankâhlarında İlmî Faaliyetler: Saîdü's-süedâ Örneği /
Scholarly Activities in Mamluk Khānqāhs: The Case of Saʿīd al-Suʿadāʾ
Hediye Sümeyra KORKMAZ 421

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

BÖLÜM 18 / CHAPTER 18
Memlükler Dönemi Dârülhadisleri (7.-8./13.-14. Asır Özelinde) /
Dār al-Hadiths of the Mamluk Period (7-8th/13-14th Centuries)
Fatih ÇİMEN.....457

BÖLÜM 19 / CHAPTER 19
Zehebî'nin Siyasi Düşüncesine Giriş: Şiî İmâmet Anlayışının Reddi ve Zalim Sultanın Akıbeti /
Introduction to al-Dhahabī's Political Thought: The Rejection of the Shiʿite Conception of Imamate and the Fate of the Cruel Sultan
Özgür KAVAK 471

BÖLÜM 20 / CHAPTER 20
Memlükler Devrinde Kudüs Ulema Aileleri /
The ʿUlamaʾ Families of Jerusalem During the Mamluks Period
Fatma AKKUŞ YİĞİT.....491

TAKDİM

1250-1517 arası dönemde Mısır, Suriye ve Hicaz'da hâkimiyet kuran Memlükler İslâm dünyasının entelektüel birikimini koruyup geliştirerek aktarımında önemli bir rol oynadılar. Memlük devlet ricali Kahire, Şam, Mekke, Medine, Kudüs, Halep ve diğer şehirlerde eskiden beri var olan medrese, hankah, hastane, rasathane vb. kurumlara yenilerini ekledi ve bunları zengin vakıflarla destekledi. İslâm dünyasının dört bir yanından âlimler, bilim adamları, düşünürler, sanatkârlar ve sûfîler bahsedilen şehirlere yöneldiler ve bu şehirlerin ilmî faaliyetler açısından dinamik ve verimli bir dönem yaşamasına katkıda bulundular.

Memlük hâkimiyeti altındaki topraklarda ilmî ve fikrî faaliyet birçok açıdan önemlidir ve derin bir şekilde araştırılmayı ve değerlendirilmeyi beklemektedir. Hindistan'dan Anadolu'ya İslâm dünyasının önemli bir bölümünde Moğol ve diğer konargöçer kökenli siyasi yapıların önem kazandığı bir dönemde Memlük hakimiyetindeki bölgelerde kapsamlı eserler üretilmesi yoluyla klasik İslâmî bilgi, düşünce ve sanat birikiminin korunması, geliştirilmesi ve aktarılması, İslâm dünyasında kültürel süreklilik açısından kritik bir öneme sahiptir. Mısır, Suriye ve Hicaz'daki entelektüel dinamizm sadece Memlük topraklarını ve ilgili dönemi değil, diğer bölgeleri ve sonraki dönemleri de etkilemiştir. Hac vesilesiyle bölgeye gelen kişiler, eğitim almak için bölgeye seyahat eden talebeler, eğitimini tamamladıktan sonra iş ve hami arayışıyla başka bölgelere gidenler ve benzeri kimseler Memlük topraklarında ilmî ve düşünsel faaliyetin başka bölgelerde benzeri faaliyetlere etki etmesine vesile oldular. Örneğin, Memlük ilim, düşünce ve sanat geleneği –Memlük hakimiyeti sürerken ve sonraki dönemde– İslâm'ın yeni yayıldığı Anadolu ve Balkanlar'ın yanı sıra eski İslâmî merkezlere sahip Mağrib, Endülüs, İran, Maveraünnehir ve Hindistan'daki ilmî, bilimsel, düşünsel ve sanatsal üretime çeşitli şekillerde etki etmişti.

Memlük ilim ve kültür mirasının açığa çıkarılması gayesiyle ilgili dönem üzerine çalışmalar yapma kararı alan İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü 19-20 Eylül 2019 tarihlerinde Memlükler Döneminde İslâmî İlimler başlıklı bir çalıştay düzenlenmişti. Bu çalıştayda Memlük dönemi ile alakalı bir uluslararası sempozyum yapılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyaç üzerine İSAV'ın katkılarıyla 28-29 Eylül 2021 tarihlerinde *Memlükler Dönemi İlim Geleneği-I (XIII.XIV. Yüzyıllar) Uluslararası Sempozyumu* düzenlendi. Bu sempozyumda İslâmî ilimlerin yanı sıra İslâm düşüncesi, tabii ve riyazi ilimler ile sanat, mimari ve dil bilimleri gibi pek çok alana ilişkin tebliğler sunulmuştur. Bu kitap, sempozyumda sunulan tebliğlerin editoryal sürece tabi tutularak yayın için hazırlanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu eserin Memlük çalışmaları için önemli bir başvuru kaynağı olacağını düşünüyoruz.

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

GİRİŞ

Mısır, Suriye ve Hicaz bölgesine hâkim olan Memlükler (648-923/1250-1517) Suriye topraklarındaki Haçlı tehdidine son vermeleri ve İslâm dünyasının doğusunu tahrip eden Moğolların (İlhanlılar) batıya doğru ilerleyişlerini durdurmaları sebebiyle İslâm tarihindeki en önemli Müslüman-Türk devletlerinden birisi sayılmaktadır. Memlüklerin hâkim oldukları topraklarda güven ve istikrar temin etmeleri, 7./13. asrın başlarında Endülüs ve Anadolu coğrafyası ile merkezî Irak ve İran topraklarında yaşanan siyasi karmaşa ortamından etkilenen ulemanın Mısır-Şam bölgesine yönelmesini sağlamıştır. Memlükler oluşturdukları siyasi istikrarın yanında Kahire, Dımaşk, Halep ve Kudüs gibi şehirlerde inşa ettikleri çok sayıda ilim kurumu ve ulemaya sundukları geniş imkânlarla bu şehirlerin en önemli ilim merkezleri haline gelmesini sağlamışlardır. Bu vesileyle İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden çok sayıda âlimin yöneldiği Mısır ve Şam şehirlerinde oluşan zengin ilmî ortam, İslâmî ilimlerin hemen her sahasında pek çok eserin kaleme alınmasına, aynı zamanda yeni ve hacimli ansiklopedik tarzda telif türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, tasavvuf, felsefe, mantık, kıraat, siyer, tarih ve tabakat ilimlerinde muazzam bir literatür oluşmuştur.

İslâm tarihinde eşine az rastlanan bir ilmî mesainin sonucu olarak ortaya konan bu literatürün anlaşılması ve yorumlanması farklı alanlarda pek çok araştırmacının katkısına ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak Memlükler dönemindeki ilmî ve kültürel birikime yönelik ilgi gerek uluslararası akademik çevrelerde gerekse ülkemizde giderek artmaktadır. Memlüklerin siyasi tarihine dair sayısı ve niteliği henüz arzulanan seviyede olmamakla birlikte Türkçe literatürde bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak Memlükler döneminde ulema, ilim kurumları, telif eser türleri ve İslâmî ilimlerin durumu hakkındaki araştırmalar henüz başlangıç düzeyindedir. Bu konudaki eksikliğin bir nebze dahi olsa giderilmesi amacıyla İstanbul Üniversitesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü (o zamanki ismiyle İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi) tarafından 19-20 Eylül 2019 tarihlerinde *Memlükler Döneminde İslâmî İlimler* adıyla bir çalıştay düzenlenmiştir. Böylece Memlükler dönemiyle ilgili ulema ve İslâmî ilimler hakkındaki çalışmaların durumunun değerlendirilmesi, ihtiyaç duyulan alanlarda yeni araştırma konularının teklif edilmesi, bu sahanın ilgilileri arasında iş birliğinin sağlanması ve yapılacak çalışmalar için bir zemin oluşturulması amaçlanmıştır. Yine bu çalıştayın sonunda Memlükler dönemindeki ilim geleneğine dair geniş katılımlı uluslararası bir toplantının düzenlenmesi ihtiyacı dile getirilmiştir. Bunun için İstanbul Üniversitesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü ile İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'nın (İSAV) iş birliği ile 28-29 Eylül 2021 tarihlerinde İstanbul Üniversitesinin ev sahipliğinde *Memlükler Dönemi İlim Geleneği-I (XIII.-XIV. Yüzyıllar)* adıyla uluslararası sempozyum tertip edilmiştir. Sempozyumda tefsir, hadis, fıkıh, tarih yazıcılığı, felsefe, kelâm, tasavvuf, kültür-edebiyat, ulema ve ilim kurumlarına dair birçok araştırmacı tarafından sunumlar gerçekleştirilmiştir.

Elinizdeki kitap sempozyumda sunulan bazı tebliğlerin yayın aşamasında tekrar gözden geçirilmesiyle teşekkül etmiştir. Tam metin olarak hazırlanan ilgili tebliğler hakemlik sürecine tabi tutularak makale haline getirilmiştir. Tematik olarak yeniden planlanan kitap *Kur'ân İlimleri ve Tefsir, Fıkıh Düşüncesi ve Literatürü, Hanefî Fıkhı ve Hadis Çalışmaları, Kelâm, Tarih ve Siyer Yazıcılığı, Dil ve Edebiyat, İlim Kurumları* ve *Ulema* başlıklı yedi bölümden oluşmaktadır. Bu vesileyle sempozyumun tertip edilmesi sırasındaki desteklerinden dolayı İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak ve İSAV Mütevelli Heyet Başkanı Prof. Dr. Salih Tuğ'a şükranlarımızı sunarız. Yine bu süreçteki katkılarından dolayı İslâm Tetkikleri Enstitüsü Müdürleri Prof. Dr. Mürteza Bedir ve Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'a ve sempozyum

tertip heyetinin değerli üyelerine teşekkür ederiz. Ayrıca gerek yurt içinden gerekse yurt dışından tebliğleriyle sempozyuma katkıda bulunan araştırmacılara ve dinleyici olarak katılanlara şükranlarımızı sunarız. Son olarak kitabın yayımlanma sürecindeki katkıları sebebiyle Prof. Dr. Haluk Alkan'a, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Köroğlu'na ve yayını üstlenen İstanbul Üniversitesi Yayınları'nın çalışanlarına teşekkürü bir borç biliriz.

Editörler
Halil İbrahim HANÇABAY
Muhammed Enes BULUŞ
Mustafa TAŞ

INTRODUCTION

The Mamluks (648-923/1250-1517), who ruled Egypt, Syria, and the Hijaz region, are considered to be one of the most important Muslim-Turkish states in Islamic history because they put an end to the Crusader threat in Syria and stopped the westward advance of the Mongols (Ilkhanids) who had destroyed the eastern part of the Islamic world. The Mamluks' establishment of security and stability in their lands enabled the ulama, who were affected by the political turmoil in Andalusia and Anatolia, as well as central Iraq and Iran in the early 7th/13th century, to turn to the Egyptian-Sham region. In addition to the political stability they created, the Mamluks built many scientific institutions in cities such as Cairo, Damascus, Aleppo, and Jerusalem and provided wide opportunities to scholars, making these cities the most important centers of knowledge. The rich scholarly environment in Egypt and Damascus, which attracted many scholars from various parts of the Islamic world, paved the way for the writing of many works in almost every field of Islamic sciences, as well as the emergence of new and voluminous encyclopedic genres. Thus, an enormous literature was created in fiqh, hadith, tafsīr, kalām, mysticism, philosophy, logic, qiraʾa, sīra, history, and tabāqat.

The understanding and interpretation of this literature, which is the result of an unprecedented scholarly effort in Islamic history, requires the contribution of many researchers in different fields. As a result of this need, interest in the scholarly and cultural accumulation of the Mamluk period is increasing both in international academic circles and in our country. Although the number and quality of studies on the political history of the Mamluks are not yet at the desired level, some studies have been conducted in the Turkish literature. However, research on the ulama, scientific institutions, types of works, and the status of Islamic sciences during the Mamluk period is still in its infancy. To overcome this deficiency to some extent, the Institute of Islamic Studies at Istanbul University (then known as the Center for Islamic Studies at Istanbul University) organized a workshop titled *Islamic Sciences in the Mamluk Period* on 19-20 September 2019. Thus, it was aimed to evaluate the status of the studies on the ulama and Islamic sciences related to the Mamluk period, to propose new research topics in the areas of need, to ensure cooperation among those interested in this field, and to create a basis for future studies. At the end of this workshop, the need to organize an international meeting with wide participation on the scholarly tradition in the Mamluk period was expressed. For this purpose, an international symposium titled the *Tradition of Knowledge in the Mamluk Period-I (13th and 14th Centuries)* was organized on September 28-29, 2021, hosted by Istanbul University in cooperation with the Institute of Islamic Studies at Istanbul University and the Foundation for Research in Islamic Sciences (ISAV). In the symposium, many researchers made presentations on tafsīr, hadith, fiqh, historiography, philosophy, kalām, mysticism, culture-literature, ulama, and scientific institutions.

This book was formed by revising some of the papers presented at the symposium during the publication phase. The full-text of the relevant papers have been reviewed and turned into articles. The thematically re-planned book consists of seven chapters: *Qurʾānic Sciences and Tafsīr, Fiqh Thought and Literature, Hanafi Fiqh and Hadith Studies, Kalām, History and Sīra Writing, Language and Literature, Scientific Institutions* and *Ulama*. We would like to take this opportunity to express our gratitude to Prof. Dr. Mahmut Ak, Rector of Istanbul University, and Prof. Dr. Salih Tuğ, Chairman of the Board of Trustees of ISAV, for their support during the organization of the symposium. We would also like to thank Prof. Dr. Mürteza Bedir and Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat, the directors of the Institute

of Islamic Studies, and the valuable members of the symposium organizing committee for their contributions to this process. We would also like to express our gratitude to the researchers from Turkey and abroad who contributed to the symposium with their papers and those who attended it as listeners. Finally, we would like to thank Prof. Dr. Haluk Alkan, Dr. Ahmet Köroğlu for their contribution and the staff of Istanbul University Press who undertook the publication of the book.

Editors
Halil İbrahim HANÇABAY
Muhammed Enes BULUŞ
Mustafa TAŞ



(24.12.1977-21.07.2023)
Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat'ın aziz hatırasına

I. KISIM - PART I

KUR'ÂN İLİMLERİ VE TEFSİR

QURʾĀNIC SCIENCES AND TAFSĪR

BÖLÜM 1 / CHAPTER 1

MEMLÜK DÖNEMİ ÂLİMLERİNDEN ALEMÜDDİN EL-IRÂKÎ VE *EL-İNSÂF* ADLI MUHÂKEMÂTI ÜZERİNE

A SCHOLAR OF THE MAMLUK PERIOD: ʿALAM AL-DĪN AL-ʿIRĀQĪ AND HIS ADJUDICATORY WORK, *AL-INṢĀF*

Mesut KAYA

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: mesut.kaya@medeniyet.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.01

Öz

Memlüklerin erken döneminde, medrese, cami ve hankahlarda ileri seviyede tefsir dersleri okutulmuş, bu eğitim kurumlarında tefsir tedris edenler önemli eserlere de imza atmışlardır. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı medrese müfredatının en çok tercih edilen eseridir. Ulema bir yandan bu tefsiri okuturken bir yandan da eserdeki iʿtizâlî görüşlere yönelik çeşitli tenkitler kaleme almıştır. Bu tenkitlerin ilk ve en etkili örneği İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İntisâf*'ı olup eser kendisinden sonra yazılmış olan *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri için önemli bir kaynak olmuştur. Alemüddin Abdülkerim b. Ali el-Irâkî (ö. 704/1304), Memlüklerin meşhur müfessirlerinden biridir. Irâkî'nin pek çok ilimde, özellikle de tefsir ilminde âlim ve fazıl olduğu, tefsir ve usule dair eserler yazdığı nakledilmiştir. Irâkî, İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı üzerine *el-İnsâf fî mesâli'l-hilâf beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir* adındaki eseri kaleme almıştır. İbn Hacer, Irâkî'nin bu eseri Zemahşerî'ye destek çıkmak (fi'l-intisâr) amacıyla kaleme aldığını, bu nedenle tenkitlere uğradığını, müellifin bizzat kendisinin eserini, "reddiyenin reddiyesi" diye nitelendirdiğini, Süyûtî ise onun *el-Keşşâf*'la *el-İntisâf* arasında hakemlik yaptığını kaydeder. Bu eser daha sonra muhâkemât adıyla gelişecek olan bir literatürün de ilk örneklerinden birini oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Memlükler, Muhâkemât, Alemüddin Abdülkerim b. Ali el-Irâkî, *el-İnsâf*

Abstract

The early period of the Mamluks witnessed advanced *tafsīr* courses in the madrasas, mosques and khānqāhs, and a number of significant works by those scholars instructing these courses in these educational institutions. Maḥmūd b. ʿUmar al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) *al-Kashshāf* was the most preferred work in the madrasa curriculum. The scholars of the time both read this commentary and wrote, on the other hand, various criticisms against the Muʿtazilite views it held. Of these criticisms, the first and most influential is Ibn al-Munayyir's (d. 683/1284) *al-Intiṣāf*, which has since been an important source for *al-Kashshāf* commentaries and glosses written

after him. ʿAlam al-Dīn ʿAbd al-Karīm b. ʿAlī al-ʿIrāqī (d. 704/1304) is one of the famous exegetes of the Mamluks. ʿIrāqī is reported to be a scholar versed in many areas, especially in the science of *tafsīr*, who wrote several works on tafsīr and its methodology. Among them is his *al-Inṣāf fī masāʾil al-khilāf bayna al-Zamakhsharī wa Ibn al-Munayyir*, a commentary on *al-Intiṣāf* of Ibn al-Munayyir. Ibn Hajar states that ʿIrāqī wrote this work to support al-Zamakhsharī (*fī al-intiṣār*), for which he faced criticisms, and the author himself described the work as a "critique of critique" whereas al-Suyūṭī notes that he acted as an arbitrator between *al-Kashshāf* and *al-Intiṣāf*. As such the work constitutes one of the first examples of a literature that would later develop under the name of "adjudication" (*muḥākamāt*).

Keywords: Tafsīr, Mamluks, Adjudication, ʿAlam al-Dīn ʿAbd al-Karīm b. ʿAlī al-ʿIrāqī, *al-Inṣāf*

EXTENDED ABSTRACT

The Manṣūriyya madrasa, built by al-Manṣūr Qalāwūn (r. 1279-1290) in 684/1285, was one of the prominent madrasas with many well-known exegetes employed in which *tafsīr* was taught. After the completion of the madrasa, the *tafsīr* courses were entrusted to Bahāʾ al-Dīn b. al-Naḥḥās al-Ḥalabī (d. 698/1299) and thereafter to ʿAlam al-Dīn al-ʿIrāqī (d. 704/1304). Al-ʿIrāqī was succeeded in the tradition of tafsīr classes in the Manṣūriyya by a pupil of himself, as well as of al-Ḥalabī, Abū Ḥayyān al-Andalūsī (d. 745/1344), who had come from Andalusia to settle in Cairo. The professors of the Manṣūriyya also wrote various works on *tafsīr*, which would be influential on the following periods. ʿAlam al-Dīn al-ʿIrāqī (Ibn bint al-ʿIrāqī) authored a work on the *al-Intiṣāf,* Aḥmad b. al-Munayyir's (d. 683/1284) rejection of Maḥmūd b. ʿUmar al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) *al-Kashshāf.* One of the early works of the Mamluk period, al-ʿIrāqī's work, titled *al-Inṣāf,* was mentioned alongside that of Ibn al-Munayyir in the later commentaries and glosses on the *al-Kashshāf* and had an impact on the subsequent literature. In this work, al-ʿIrāqī both abridges Ibn al-Munayyir's and assesses his criticisms against al-Zamakhsharī to establish their correctness or falsity. This study will deal with ʿAlam al-Dīn al-ʿIrāqī and his *al-Inṣāf*, about which there are not enough study in Turkish literature yet.

Like his colleagues, Ibn bint al-ʿIrāqī taught *al-Kashshāf* in his *tafsīr* classes in the madrasas so as to be described in the sources as "an expert of al-Zamakhsharī's exegesis." While Ibn Rashīd (d. ?/?) introduces the work as "an exquisite two-volume book, in the discipline of *bayān*, on al-Zamakhsharī's *al-Kashshāf*," al-Ṣafadī (d. 764/1363) makes it plain that the work was a refutation, saying that "he authored a refutation against the judge Ibn al-Munayyir al-Mālikī and his critique of al-Zamakhsharī." According to Ibn Ḥajar (d. 852/1449), Ibn bint al-ʿIrāqī wrote this work to defend al-Zamakhsharī against Ibn al-Munayyir, but he was exposed to criticisms because of this work. The author also describes his work as "a refutation of refutation." In the introduction to his commentary on al-Bayḍāwī's (d. 685/1286) exegesis, where he assesses the commentaries on the *al-Kashshāf,* al-Suyūṭī (d. 911/1505), on the other hand, clarifies the relationship between the two works as follows: "al-Imām Naṣīr al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. al-Munayyir al-Iskandarī al-Mālikī was one of those who comment the *al-Kashshāf.* He wrote a work titled *al-Intiṣāf*, in which he explored the Muʿtazilite views involved in the book, and took issue with him, in a very impressive way of debate, about grammatical problems. Al-Imām ʿAlam al-Dīn ʿAbd al-Karīm b. ʿAlī al-ʿIrāqī followed him, writing a book in which he acted as an adjudicator between the *al-Kashshāf* and the *al-Intiṣāf*."

Ibn bint al-ʿIrāqī's *al-Inṣāf* is described as a "refutation" or "refutation of refutation," or adjudication. Although the work has been included in the refutation literature for that period due to its character, it was also described as adjudication by al-Suyūṭī, a relatively late author, in line with the expansion of the adjudication literature, based on the assessment of the views of the author and the writer of the refutation, which developed over time, and its transformation into a fundamental writing style. Therefore, it would not be wrong to characterize this work of Ibn bint al-ʿIrāqī as one of the early examples of the tradition of adjudication.

Ibn bint al-ʿIrāqī's work is referred to in the sources above as *al-Inṣāf fī masāʾil al-khilāf bayna-l-Zamakhsharī wa Ibn al-Munayyir*. It goes however in some of its manuscript copies under such titles as al-Inṣāf min *al-Intiṣāf bayna-l-Zamakhsharī*

wa Ibn al-Munayyir, [al-Inṣāf] Mukhtaṣar al-Intiṣāf min al-Kashshāf, and *al-Inṣāf fī ikhtiṣār al-Kashf wa-l- Kashshāf*. These titles successfully reflect the content of the work, although the phrase "*ikhtiṣār al-Kashf*" in the last is patently mistaken.

The work, edited by Muḥammad Dīb al-ʿAbbās and Muḥammad Rabīʿ al-Junaydī, has been published in Dubai in two volumes with the title of *al-Inṣāf Mukhtaṣar al-Intiṣāf min al-Kashshāf –wa huwa Muḥākamāt bayna-l-Zamakhsharī wa Ibn al-Munayyir*. The edition is based mainly on the MS Suleymaniye Lib. Fatih 90/100, which was copied in 714/1314 slightly after the death of the author. This copy was also compared with the MSS Kılıç Ali Paşa 40, Ayasofya 78, and Alexandria, al-Khizāna al-Husayniyya 3528 as well as copies in the Library of Alexandria and the Library of Azhar. However, there are other extant manuscript copies of the *al-Inṣāf*.

It seems that the work was read by his disciples to the author, ʿAlam al-Dīn al-ʿIrāqī, in 692/1292 in the Sharīfiyya Madrasa, Cairo, where he was working as a professor, which goes to show that the work was completed and in circulation at least twelve years before the author's death. In his introduction to the *al-Inṣāf,* Ibn bint al-ʿIrāqī says what follows:

> In this book, I have summarized the *al-Intiṣāf min al-Kashshāf* by Naṣīr al-Dīn Aḥmad al-Mālikī. In doing so, I have removed the long quotations consisting of the words of al-Zamakhsharī, which were included only as an expression of the author's admiration, without saying anything about it. In the copies of this book, there are places where the author responded to the delusions of al-Zamakhsharī that insulted the Ahl al-Sunna; they are limited only to the issues related to sound belief and proof or interpretation related to the [Qurʾānic] verses. I have not deduced anything from the meanings and considerations of the book in question. I have left the correct parts of the book as they are and explained the weak points and inconsistencies of the erroneous parts.

Ibn bint al-ʿIrāqī's introduction seems rather modest, with no emphasis felt that can be described as "refutation of refutation" as it is narrated in the *tabaqāt* sources. It is borne out from the introduction that Ibn bint al-ʿIrāqī primarily aimed to abridge Ibn al-Munayyir's work, by extracting the long quotations he made from al-Zamakhsharī. The clearest part that conveys the impression that the work is a refutation or adjudication is the sentence "I have left the correct parts of the book as they are and explained the weak points and inconsistencies of the erroneous parts."

In his work, Ibn bint al-ʿIrāqī relates al-Zamakhsharī's views by saying "Maḥmūd said," Ibn al-Munayyir's views by "Aḥmed said," and sets forth his own views by introducing with "I say." In accordance with his statement in the preface, he did not agree with every position of Ibn al-Munayyir, and made around 108 evaluations in the first volume and 45 in the second up to the end of the Sūrat Yūsuf. It is seen that Ibn bint al-ʿIrāqī's evaluations decrease both in number and volume in the second volume where most of the comments are no longer than one or two sentences. In fact, this shows that although the work has often been described as "a refutation of the refutation," Ibn bint al-ʿIrāqī agrees with most of Ibn al-Munayyir's objections to al-Zamakhsharī. Therefore, the characteristic of "an abridgement" seems to predominate the work. In addition, Ibn bint al-ʿIrāqī seems to have found some of al-Zamakhsharī's views that could be objected to but were not addressed by Ibn al-Munayyir, although he does not make any comments about them, either. The adjudication that Ibn bint al-ʿIrāqī carries out on Ibn al-Munayyir's views is related to a number of subjects, such as syntax, rhetoric, *kalām, fiqh,* and *tafsīr*.

Giriş

Memlükler dönemi, Abbâsî, Fâtımî ve Eyyûbî tecrübesiyle, iyi seviyede eğitim kurumlarının kurulduğu ve canlı ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü bir dönemdir. Sultanlar, vezirler ve diğer eşraf tarafından kurulan vakıflar; camiler, medreseler ve hankahlardaki eğitim faaliyetlerini desteklemiş, bu eğitim müesseseleri için kadrolar tahsis edip talebeler için barınma ve burs imkânları sağlamıştır. Bu imkânlar, Memlük topraklarını, müderris ve talebeler için bir cazibe merkezi hâline getirmiş, İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen seçkin kişilerle gerek eğitim gerekse telif hayatında verimli bir dönem yaşanmıştır. Nitekim Hodgson, *Geç Orta Dönem* diye adlandırdığı 1258-1503 yıllarını, ayrıntılı ve derinlikli çalışmaların yapıldığı, fikirlerin rafine edilip ilimlerin korunmaya çalışıldığı bir dönem olarak nitelendirmiştir.[1]

Memlükler döneminde, özellikle Kahire'deki ilmî faaliyetler içinde tefsir derslerinin kayda değer bir yeri vardır. Medrese, cami ve hankahlarda mutlaka bir tefsir müderris kadrosu bulundurulmuş ve müderrisler bu kurumlarda önceki dönemlerde telif edilen bir takım tefsir kitaplarını tedris etmişlerdir. Tefsir tedrisatının yanı sıra haftanın belli günlerinde, halka açık bir mahiyeti olan tefsir dersleri (mîâd/mevâîd) de icra edilmiştir. Bu dersler için tutulan notlar, zamanla tefsir teliflerine de dönüşmüştür. Önceki bir çalışmamızda, Memlükler dönemi eğitim müesseselerinde genelde İslâmî ilimler özelde tefsir derslerinin tedrisi, çeşitli kurumlarda tefsir dersi veren müderrisler, tedris ettikleri kitaplar, telif ettikleri eserler ve eserlerin nitelikleri hakkında geniş bilgi verilmiştir.[2]

Mansûr Kalavun (1279-1290) tarafından 684/1285 yılında yaptırılan Mansûriyye Medresesi, tefsir tedrisatının yapıldığı ve pek çok meşhur müfessirin görev aldığı medreselerin başında gelmektedir. Medresenin tamamlanmasından sonra tefsir dersi Bahâüddin İbnü'n-Nehhâs el-Halebî'ye (ö. 698/1299) tevdi edilmiştir. İbnü'n-Nehhâs'tan sonra Mansûriyye'de tefsir derslerini Alemüddin el-Irâkî (ö. 704/1304) sürdürmüştür. Mansûriyye'deki tefsir dersi geleneği, Alemüddin el-Irâkî'den sonra Endülüs'ten gelip Kahire'ye yerleşen ve her iki müderrisin de talebesi olan Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) tarafından devam ettirilmiştir. Mansûriyye Medresesi'nde müderris olarak görev yapan müderrisler, tefsire dair çeşitli eserler de kaleme almışlar, bu eserleriyle sonraki dönemler üzerinde etkili olmuşlardır. Alemüddin el-Irâkî, Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ına yönelik Ahmed İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) reddiyesi olan *el-İntisâf* üzerine bir eser yazmıştır. Memlüklerin erken dönem eserlerinden biri olan Alemüddin el-Irâkî'nin *el-İnsâf* adındaki bu eseri

1 Marshall Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/479. Ayrıca bk. Jonathan Porker Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik, 2015), 20; Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik, 2014), 25-33.

2 Mesut Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme", C*umhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 993-1015.

sonraki *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinde İbnü'l-Müneyyir'in eseri ile birlikte anılagelmiş ve literatür üzerinde etkili olmuştur. Alemüddin el-Irâkî, İbnü'l-Müneyyir'in bu eserini bir yandan ihtisar ederken diğer yandan onun Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin kritiğini yapmış, görüşlerin haklılığını veya haksızlığını değerlendirmiştir. Bu çalışmada, hakkında henüz Türkçe literatürde yeterli çalışma bulunmayan Alemüddin el-Irâkî ve onun *el-İnsâf*'ı ele alınacaktır.

1. Mansûriyye Tefsir Müderrisi: İbn binti'l-Irâkî

Asıl adı Abdülkerim b. Ali b. Ömer el-Ensârî olup Şâfiî fakihi, Mısır Camii hatibi Şeyh Ebû İshâk el-Irâkî'nin torunudur. Bu sebeple adına kaynaklarda İbn binti'l-Irâkî diye de rastlanır.[3] 622/1225 veya 623/1226'da Eyyûbîler dönemi Mısır'ında dünyaya gelmiştir. Aslen Vâdîâşlı olup annesi tarafından Mısırlı dedesi Irak'ta bulunduğu için İbn binti'l-Irâkî diye meşhur olmuştur. Alemüddin, şerʿî ilimlere itina göstermiş, fıkıh, usul ve Arapçada ilerlemiştir. Hüsn-i hatla meşgul olmuş, kitabet ve matematikte ustalaşmıştır. Şiirleri ve nesirleri vardır. Eğitim konusunda yetenekli, talebeler üzerinde ısrarla duran bir yapıya sahiptir. Nitekim Mısır'daki pek çok kimse ondan okumuş ve önünde eğitimini tamamlamıştır. İbn binti'l-Irâkî, nüktedan, mütevazı, ders müzakeresinden sıkılmayan, muhabbetli ve rahat biriydi. Ömrünün sonlarına doğru gözleri bozuldu. Kalavun tarafından 684/1285 yılında yaptırılan Mansûriyye Medresesi'nin ilk tefsir hocası Bahâüddin İbnü'n-Nehhâs'tan sonra burada tefsir dersi tedris etti. Zehebî, onun zeki, şakacı ve mütevazı, zorluklara karşı dayanıklı biri olduğunu ve İbnü'n-Nehhâs'ın onu methettiğini kaydetmiştir. Mansûriyye'den başka, Şerîfiyye ve Meşhedü'l-Hüseynî'de fıkıh tedris etmiş, Derfel Mescidi'nde de imamlık yapmıştır. 704 yılının Safer ayında (Eylül 1304) 80 yaşlarında Kahire'de vefat etmiştir.[4] İsnevî'nin verdiği bilgiye göre pek çok ilimde özellikle de tefsirde âlim ve fazıldır, pek çok nüktesi nakledilmiştir. Tâceddin es-Sübkî ise tefsirde geniş bir müktesebatı olduğunu, Ebû İshak el-Irâkî'nin torunu olduğu için bu nispeti aldığını, babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin de ondan tefsir okuduğunu belirtmiştir. Sübkî, babasının naklettiği, Alemüddin el-Irâkî'ye sorulan bir soruya verdiği cevabı ve Ebû Hayyân'ın kendisinden naklettiği bir şiiri de kaydetmiştir.[5] İbn Kesîr de onun tefsir ve usulde eserleri olduğunu ifade etmiştir.[6]

3 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-aʿyâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Abdulmuid Han (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1972), 3/168; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 1/15, 90.

4 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/200, 201; krş. Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Aʿyânü'l-asr ve aʿvanu'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd - Muhammed Salim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 3/138-140; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, thk. Hâfız Abdülalîm Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2/218, 219.

5 Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Hecr et-Tıbâa ve'n Neşr ve't Tevzî', 1992), 10/95; Velid b. Ahmed ez-Zübeyrî vd., *el-Mevsûatü'l-Müyessera* (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 2/1305. krş. Safedî, *Aʿyânü'l-asr*, 3/138-140.

6 Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiîyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim - M. Azeb (b.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1993), 950.

Alemüddin el-Irâkî ile bizzat görüşmüş bir isim olan Muhibbüddin b. Reşîd el-Fehrî (ö. 721/1321) onun hakkında şu bilgileri vermiştir:

> Mısır'da karşılaştığımız kimselerden biri de el-İmâm, el-Allâme, el-Hâfız, el-Belîg, el-Müfessir, el-Mütefennin, İmâmu Eimmeti'l-Beyân Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed el-Ensârî eş-Şâfiî idi. Alemüddin diye anılır, İbn binti'l-Irâkî diye bilinir. Doğumu ve yetişmesi Mısır'dadır. Bazı dostlarımız onun, meşhur Endülüs şehirlerinden Vâdîâş'tan olduğunu söylerler. Mısır'da tefsir, beyan, usûlü'd-dîn ve fıkıh ilimlerinin meşhur müderrislerindendir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* kitabı üzerindeki beyân ilmine dair güzel bir kitabı olup bana ulaşan bilgiye göre iki cilttir.[7]

İbn Reşîd onunla Amr b. Âs Camii'nde karşılaştığını söyleyip aralarında geçen ilmî bir müzakereyi de bütün veçhesiyle anlatmış, bir daha onunla görüşemediğini ifade etmiştir.

İbn binti'l-Irâkî, fıkhı İzzeddin b. Abdüsselâm'dan, hadisi de Münzirî ve diğer hocalardan almıştır.[8] Usûleyni, Tilimsânî ve Hüsrevşâhî'den almıştır.[9] Abdülazîz en-Nimrâvî, İbrahim b. Lâçin,[10] Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Takıyyüddin es-Sübkî talebeleri arasındadır.[11] Ebû Hayyân tefsirinin mukaddimesinde, fıkıh usulünü İbn binti'l-Irâkî'den aldığını bizzat ifade eder.[12] Tefsirinin diğer bazı yerlerinde de onu "şeyhimiz" diye nitelendirir.[13] Zehebî de dedesinin biyografisini verdiği bir eserinde, "Şeyhimiz el-Alem el-Irâkî'nin anneden dedesidir." der.[14] Safedî, "Diyar-ı Mısr'daki âlimlerin çoğunun ondan okuduğunu, ilimleri ondan aldığını ve onun önünde yetiştiğini" ifade eder.[15]

Hemen bütün kaynaklar onun özellikle tefsir ilminde mahir olduğunda, dönemin pek çok âliminin tefsir ilmini ondan aldığında ittifak hâlindedir.[16] İbn Hacer, Ebû Hayyân'ın onu

7 Muhibbüddîn İbn Reşîd, *Mil'ü'l-aybe bimâ cümia bi-tûli'l-gaybe*, thk. Muhammed el-Habîb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 335-340.

8 Zübeyrî vd., *el-Mevsûatü'l-müyessera*, 2/1305.

9 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/218.

10 Tabakat kitaplarının satır aralarından onun pek çok öğrencisi olduğu anlaşılıyor. Onlardan bir kısmı için bk. Safedî, *A'yânü'l-asr*, 1/136; Takiyüddîn el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 1/201; Takiyüddîn Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/93, 223; Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l-Kâhira* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/427,507; Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vüât tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/281, 299, 434.

11 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/168, 201.

12 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/15.

13 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/90, 4/660.

14 Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 12/165.

15 Safedî, *A'yânü'l-asr*, 3/138.

16 Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/219; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/421.

tefsirde maharetli görmediğini, bu nedenle de büyük tefsirinde onu tenkit ettiğini söyler.[17] Görebildiğimiz kadarıyla Ebû Hayyân hocası Alemüddin el-Irâkî'yi bir kez tefsirinin başında yukarıda verdiğimiz şekilde zikretmiş, ikinci kez, künye bilgilerini de verdikten sonra hocasının "Kur'ân'da manaya hamledilerek başlanıp lafza hamledilerek devam eden tek bir örnek olduğunu"[18] düşündüğünü, yeri geldiğinde buna değineceğini söylemiştir.[19] İlgili âyet geldiğinde de vaadini hatırlatıp meseleyi enine boyuna ele almış ve çeşitli itirazlar yöneltmiştir.[20] İbn Hacer'in bahsettiği tenkit bu mesele olmalıdır.

Ömer Nasuhi Bilmen de Alemüddin el-Irâkî hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

> Alemü'd-Dîn, zeki, mütefekkir bir âlimdir. Tefsir hususunda büyük bir iktidar sahibi idi. *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir* unvanlı eseri bir muhâkeme-i ilmiyyeyi muhtevidir. İbnü'l-Münîr [Müneyyir] Sekenderî'nin [İskenderî] *el-İntisâf* adlı eseriyle *Keşşâf* hakkında derin mütalaaları ihtiva etmekte ve *el-İntisâf*'ın muhtasarı sayılmaktadır.[21]

İbn binti'l-Irâkî, Ebu Hayyân'ın işaret ettiği gibi Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü ihtisar, Şîrâzî'nin *et-Tenbîh*'ini şerh ve Mâverdî'nin *el-Hâvi'l-Kebîr*'ini pek çok kez istinsah etmiştir.[22] Çeşitli bilgileri içeren muhtasar bir Kur'ân tefsiri imla ettirdiğine dair bir kayıt da mevcuttur. Anlaşılan o ki İbn binti'l-Irâkî tahrirden daha çok takrire önem veren bir tefsir âlimidir, bu nedenle çok fazla eser bırakmamıştır. Tefsire dair kimi görüşlerine çeşitli eserlerde rastlanmaktadır.[23] En önemli ve günümüze kadar gelen eseri, incelememize konu olan *el-İnsâf*'ıdır.

2. el-Keşşâf ile *el-İntisâf* Arasında *el-İnsâf*

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Kur'ân'ın edebî ve belâgî iʿcâzını çok ileri seviyede ortaya koyan bir tefsir olması dolayısıyla tefsir tarihinde bir dönüm noktasını teşkil eder. Yazıldığı 6./12. yüzyılın ilk yarısından itibaren ciddi bir teveccüh gören *el-Keşşâf,* kendisinden sonra yazılmış hemen her tefsiri etkilemiştir. Ulema bir yandan medreselerde bu tefsiri okuturken bir yandan da *el-Keşşâf* üzerinden çeşitli eserler üretmiştir. 8./14. yüzyılın

17 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/201.

18 el-Enʿâm 6/139.

19 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/90.

20 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/660, 661. Aynı meseleyi Zerkeşî de her iki müellifin isimlerini vererek ele almıştır. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Darü't-Türâs, 1957), 3/384; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974), 2/344; Takıyyüddin el-Hısnî, *Kitâbü'l-kavâid*, thk. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şuʿlânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 2/195.

21 Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/540, 541.

22 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/219.

23 Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/384, 4/11; a.mlf., *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh* (Dâru'l-Kütübî, 1994), 4/334.

el-Keşşâf üzerine yoğun bir şerh-hâşiye yazım faaliyetine sahne olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde İslâm coğrafyasının hemen her yerinde tam veya eksik pek çok şerh ve hâşiye kaleme alınmış, *el-Keşşâf* ayrıntılı şekilde incelenmiştir. Bu yüzyılda *el-Keşşâf* ile ilgili olarak yazılan eserleri, ihtisarlar, reddiyeler, şerhler ve hâşiyeler, tahrîc ve şevâhid çalışmaları olarak tasnif etmek mümkündür.

Reddiye kültürünün doğurduğu ve geç dönem telif geleneğinde baskın bir yeri olan türlerden biri de *muhâkemât*lardır. Muhâkemât, reddiyeye muhatap olan bir müellifi savunmak, onun haksızlığa uğradığı düşünülen yerlerde reddiye yazarına, karşı reddiyede bulunmak yahut da müellif ile reddiye yazarının görüş ve delillerini muhakeme ve mukayese edip bir hüküm vermek, bir nevi temyiz görevi üstlenmek olarak tarif edilebilir. Hâşiye kültürünün yaygınlaşıp kurucu bir eser üzerine yazılan bu ikinci, üçüncü derece eserlerde, şârih ve muhaşşîler tarafından müelliflerin meramının doğru tahkik edilip edilmediği, müelliflere yöneltilen tenkitlerin doğru olup olmadığı gibi hususlar değerlendirilmiştir. İslâmî ilimlerin her dalında müstakil pek çok muhâkemât türü eser kaleme alınmıştır.[24]

Memlüklerin oldukça erken bir döneminde İskenderiye Kadısı Ahmed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* adıyla bilinen bir reddiye kaleme almış, burada Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e muhalif görüşlerini tenkit etmiştir. Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e sert bir üslupla yaklaştığı noktalarda o da üslubunu sertleştirmiş; ancak yeri geldikçe onun belâgatteki ve Kur'ân'daki örtük manaları keşifteki maharetini takdir etmiş, kimi zaman da bir müfessir edasıyla âyetleri tefsir etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'in bu eseri, *el-Keşşâf* çalışmalarına ilgiyi artırırken sonraki şârih ve reddiye yazarları için de önemli bir kaynak olmuştur.[25]

İbn binti'l-Irâkî de diğer meslektaşları gibi medreselerdeki tefsir derslerinde *el-Keşşâf*'ı okutmuş,[26] hatta "Zemahşerî tefsirinde ihtisası vardı."[27] şeklinde nitelendirilmiştir. İbn Reşîd, eseri "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerine, beyân ilmine dair iki ciltlik güzel bir kitap" diye tanıtırken Safedî, "Kâdî İbnü'l-Müneyyir el-Mâlikî'ye karşı, onun Zemahşerî'ye reddiyesi konusunda bir reddiye yazdı."[28] diyerek eserin bir reddiye olduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer'e göre ise İbn binti'l-Irâkî bu eseri, İbnü'l-Müneyyir'e karşı Zemahşerî'yi savunmak

24 Mesut Kaya, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.

25 Mehmet Emin Maşalı, "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 61-89.

26 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 10/95; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/201.

27 Safedî, *A'yânü'l-asr*, 3/139; Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 10/95.

28 Safedî, *A'yânü'l-asr*, 3/139.

üzere kaleme almış, ne var ki bu eser dolayısıyla eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta müellif eserini "Reddiyenin reddiyesi" şeklinde nitelendirmiştir.[29] Süyûtî ise *el-Keşşâf* şerhlerini değerlendirdiği Beyzâvî şerhi mukaddimesinde, iki eser arasındaki ilişkiyi şöyle ifade etmiştir:

> *el-Keşşâf* üzerine yazanlardan biri el-İmâm Nâsırüddin Ahmed b. Muhammed b. Müneyyir el-İskenderî el-Mâlikî olup *el-İntisâf* adlı kitabını yazmış, orada kitabın içerdiği iʿtizâlî görüşleri açıklamış, çok güzel bir tartışma yöntemiyle iʿrab konularında onunla münakaşa etmiştir. Onu el-İmâm Alemüddin Abdülkerim b. Ali el-Irâkî izlemiş, o da *el-Keşşâf* ile *el-İntisâf* arasında hakemlik yaptığı kitabını kaleme almıştır.[30]

İbn binti'l-Irâkî'nin *el-İnsâf*'ı bir reddiye veya reddiyenin reddiyesi şeklinde nitelendirilmesinin yanında bir muhakeme olarak da tanıtılmıştır. Her ne kadar eser, karakteri itibariyle o dönem için reddiye literatürü içinde sayılmış olsa da zamanla gelişen müellifle reddiye yazarının görüşlerinin değerlendirilmesi esasına dayalı muhâkemât literatürünün genişlemesi ve bunun esaslı bir yazım tarzına dönüşmesi doğrultusunda, nispeten müteahhir bir müellif olan Süyûtî tarafından muhakeme olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla İbn binti'l-Irâkî'nin bu eserini muhâkemât geleneğinin erken örneklerinden biri olarak nitelendirmemiz hatalı olmasa gerektir.

İbn binti'l-Irâkî'nin eseri yukarıdaki kaynaklarda, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir* adıyla geçmektedir.[31] Çeşitli yazmalarında ise *el-İnsâf mine'l-İntisâf beyne'z-Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir,*[32] *[el-İnsâf] Muhtasarü'l-İntisâf mine'l-Keşşâf*[33] ve *el-İnsâf fî ihtisâri'l-Keşf ve'l-Keşşâf*[34] adlarıyla kayıtlıdır. Son isimdeki "ihtisâru'l-keşf" kaydı hatalı olmakla birlikte, diğer isimler eserin muhtevasını yansıtmaktadır.

Eser, *el-İnsâf Muhtasaru'l-İntisâf mine'l-Keşşâf -ve Hüve Muhâkemâtün beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir-*[35] adıyla, Muhammed Dîb el-Abbâs ve Muhammed Rebiʿ el-Cüneydî tarafından tahkik edilip Muhammed Abdürrahim Sultânu'l-ulema tarafından da tetkiki yapılarak Dubai'de iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.[36] Tahkikte, istinsah tarihi 714/1314 olup mü-

29 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/201.

30 Celâleddin es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr* (Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2004), 1/10.

31 Bk. Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 10/95; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, 2/218; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/10; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/1/340; krş. Kaya, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği", 15.

32 *el-İnsâf mine'l-İntisâf beyne'z-Zemahşerî ve'bni'l-Müneyyir* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 4; Kılıç Ali Paşa, 40; İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 24; İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, I/470).

33 *[el-İnsâf] Muhtasarü'l-İntisâf mine'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 644, 643, 238; Ayasofya, 78).

34 *el-İnsâf fî ihtisâri'l-Keşf ve'l-Keşşâf* (Manisa: Manisa Halk Kütüphanesi, 106/1-2).

35 Çizgiler arasındaki kısım muhakkikler tarafından eserin muhtevası göz önüne alınarak eklenmiş olmalıdır.

36 Dubai: Câizatü Dübeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1438/2017.

ellifin vefatından hemen sonraya denk düşen Süleymaniye Ktp. Fâtih, nr. 90/100 nüshası esas alınmış; bu nüsha Kılıç Ali Paşa, nr. 40, Ayasofya, nr. 78,[37] İskenderiye/el-Hizânetü'l-Hüseyniyye, nr. 3528, İskenderiye/Mektebetü'l-İskenderiyye ve Ezheriyye nüshaları ile mukabele edilmiştir.[38] *el-İnsâf*'ın bunlardan başka yazmaları da mevcuttur.[39]

Eser, 692/1293 yılında Alemüddin el-Irâkî'nin tedrisat yaptığı Kahire eş-Şerîfiyye Medresesi'nde talebeler tarafından kendisine okunmuştur.[40] Bu da eserin Alemüddin el-Irâkî'nin vefatından on iki yıl önce yazılmış hâlde olduğunu ve tedavülde bulunduğunu göstermektedir.

3. İbn binti'l-Irâkî'nin Muhakemeleri

İbn binti'l-Irâkî *el-İnsâf*'ın mukaddimesinde şunları söylemektedir:

> Bu kitapta, Şeyh Nâsıruddin Ahmed el-Mâlikî'nin *el-İntisâf mine'l-Keşşâf*'ını ihtisar ettim. Üzerine herhangi bir söz söylenmeksizin sırf müellifin beğenisinin bir ifadesi olarak yer verilen Zemahşerî'nin sözlerinden oluşan uzun nakilleri çıkardım. Bu kitabın nüshalarında, Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e hakaret içeren hezeyanlarına müellifin misliyle karşılık verdiği yerler vardır; bunlar sadece sahih itikada ve âyetle alakalı delil veya teʾvile yönelik hususlarla sınırlandırılmıştır. Bahse konu kitabın anlamlarından ve mülahazalarından hiçbir şeyi çıkarmadım. Kitabın doğruya karşılık gelen kısımlarını olduğu gibi bıraktım, hatalı olan kısımlarının ise zaaf noktalarını ve tutarsızlıklarını açıkladım.[41]

İbn binti'l-Irâkî'nin mukaddimesi oldukça mütevazı görünmekte, tabakat kitaplarında rivayet edildiği şekliyle "reddiyenin reddiyesi" diye nitelendirilecek bir vurgu kendini hissettirmemektedir. Mukaddimeden anlaşılan, İbn binti'l-Irâkî öncelikle İbnü'l-Müneyyir'in kitabını ihtisar etme, Zemahşerî'den yaptığı uzun nakilleri çıkarma amacı taşımaktadır.[42] Mukaddimede, eserin bir reddiye veya muhakeme olduğunu hissettirecek en açık cümle ise "Kitabın doğruya karşılık gelen kısımlarını olduğu gibi bıraktım, hatalı olan kısımlarının ise zaaf noktalarını ve tutarsızlıklarını açıkladım." cümlesidir.

---

37 Tahkikte 4701 diye verilmiştir.

38 Bk. İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf: Muhtasaru'l-İntisâf mine'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Dîb el-Abbâs - Muhammed Rebî' el-Cüneydî (Dubai: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2017), 1/41,42.

39 İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 4; Cârullah Efendi, 644, 643, 238; İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 24; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, I/470, Koğuşlar Kitaplığı, 556; Manisa Halk Kütüphanesi, 106/1-2.

40 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/94.

41 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/94, 95; krş. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizâde, 4) 1a.

42 İhtisar örnekleri için bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâʾikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 3/269; İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/119-120. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/269, dipnot: 3; İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/119, 120.

İbn binti'l-Irâkî, eserinde "Kâle Mahmûd" diyerek Zemahşerî'nin, "Kâle Ahmed" diyerek İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini, "Kultü" diyerek de kendi görüşlerini zikretmiştir. Önsözdeki ifadesine uygun olarak, İbnü'l-Müneyyir'in her görüşüne taʿlikte bulunmamış, Yûsuf sûresinin sonuna kadar olan birinci ciltte yüz sekiz, ikinci ciltte de kırk beş civarında değerlendirmede bulunmuştur.[43] İbn binti'l-Irâkî'nin değerlendirmelerinin ikinci ciltte hem sayı hem de hacim itibariyle düştüğü görülmekte; çoğu değerlendirme bir iki cümle ile sınırlı kalmaktadır. Esasen bu da eser her ne kadar "reddiyenin reddiyesi" olarak nitelendirse de İbn binti'l-Irâkî'nin İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik itirazlarının çoğuna katıldığını göstermektedir. Dolayısıyla eserde "muhtasar olma" keyfiyeti ağır basmış görünmektedir. Ayrıca İbn binti'l-Irâkî, Zemahşerî'nin itiraza konu olabilecek ve fakat İbnü'l-Müneyyir tarafından ele alınmayan bazı görüşlerini de fark etmiş ancak bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.[44]

İbn binti'l-Irâkî'nin İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerine yönelik muhakemeleri, nahiv, belâgat, kelâm, fıkıh ve tefsir konularıyla ilgilidir. Şimdi çeşitli örnekler üzerinde İbn binti'l-Irâkî'nin İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine yaklaşımını değerlendirebiliriz.

3.1. Nahiv ve Belâgat Eleştirileri

İlk örnek nahivle alakalıdır. Zemahşerî Fâtiha sûresi tefsirinde "Besmele'deki 'ba' harfinin bağlı bulunduğu fiil (mutaallak) nedir?" sorusuna, "Cümlede eksiltili (mahzuf) fiil vardır, cümle açıldığı zaman anlam 'Allah'ın adıyla okuyor ve tilâvet ediyorum' (Bismillâhi ekraü ve etlû) şeklinde olur; nitekim yolculuğa çıkan kimse 'Allah'ın adı ve bereketiyle' (Bismillâhi ve'l-berekât) der; cümlenin anlamı, 'Allah'ın adıyla yola çıkıyorum' demek olur." diye cevap vermektedir.[45]

İbnü'l-Müneyyir, nahiv âlimlerinin cümleye "(Allah'ın adıyla) okuyorum" yerine "başlıyorum" (ebtediü) fiilini takdir ettiklerini, çeşitli sebeplerden dolayı bunun daha fazla tercih edildiğini söylemektedir. Ona göre besmele ile başlanan her işte "başlıyorum" takdirinin yapılması daha doğrudur. Hâlbuki "okuyorum" fiilinin böyle bir kapsamı yoktur. Genel olanın takdir edilmesi daha sağlıklıdır. Nitekim harfle başlayan ve haber, sıfat, sıla ve hâl takdir edilmesi gereken cümlelerde genel anlama sahip olan, "vardır" (kevn/kâin), "sabit olmuştur" (istikrar/müstakar) gibi takdirler yapılmaktadır.[46]

İbn binti'l-Irâkî ise "Zemahşerî'nin söyledikleri İbnü'l-Müneyyir'in izahından daha doğrudur." diyerek söze başlamaktadır. Zira Zemahşerî'nin takdiri daha vurgulu, maksadı

43 Birinci ciltte, İbn binti'l-Irâkî'nin görüşleri numaralandırılmış ancak ikinci ciltte bu yapılmamıştır. Üstelik ikinci cildin çoğu yerinde "kultü" ifadesi vurgulanmamıştır.

44 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/340.

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/2; İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/96,97.

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/2, dipnot: 1; İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/97, 98.

ifadede daha özel ve kapsam yönüyle daha tamdır. Buna göre besmele, aralarındaki beraberlik (musâhabe) sebebiyle okuma eyleminin bütününü ilgilendirmekte ya da bütün okuma Allah Teâlâ ile birlikte olmaktadır (bu iki açıklama aynı zamanda, Zemahşerî'nin "Kıraat ile besmelenin bağlantısı nedir?" sorusuna verdiği cevaptır). "Başlıyorum" (ebdeü/ebtediü) fiili takdir edildiğinde ise bu, birlikteliğin (musâhabe) sadece okuma eyleminin başında olmasını gerektirmekte, bütününü kapsamamakta; ya da kişi okuyuşuna Allah ile başlasa bile bu, okumanın tamamını içine almamaktadır. İbn binti'l-Irâkî, İbnü'l-Müneyyir'in nahivciler tarafından yapılan "kevn" ve "istikrar" takdirlerini delil olarak getirmesini ise "İyi değil" (leyse bi-ceyyid) diye nitelendirmektedir. Ona göre nahivciler bunu bir takdir ve temsil olarak yapmaktadır. Mesela, "Zeydün ale'l-feras" (Zeyd at üzerindedir), "Zeydün mine'l-ulemâ" (Zeyd âlimlerdendir), "Zeydün fî hâcetik" (Zeyd'in sana ihtiyacı var), "Zeydün fi'l-Basra" (Zeyd Basra'dadır) dediğinde, birinci cümleye "râkibün" (binmiştir), ikinciye "maʿdûdün" (sayılır), üçüncüye "müttehemün" (söylenir), dördüncüye "mukîmün" (oturur) takdir edilse, "sabit olmuştur" (müstakar) sözünden daha vurgulu olur.[47]

İbn binti'l-Irâkî'nin belâgatle ilgili konularda da kimi değerlendirmeleri vardır. Bu tür değerlendirmelerine şu örnek verilebilir:

Zemahşerî "Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyordu…" cümlesinde geçen "إِذْ يُغَشِّيكُمُ" ifadesinde şunları söylemiştir:

> يغشاكم şeklinde okunarak النعاس fail yapılırsa, النعاس'in mecazen fail olması câizdir (Hani ondan bir güvenlik olmak üzere sizi bir uyku sarmıştı). Aslında fail uyuyan kimselerdir. Yahut da öyle bir vakitte uyku geldi ki, o korkutucu vakitte uykunun sizi kuşatmaya önceliğinin olmaması gerekirdi. Uyku sizi ancak onun Allah'ın bir güvenliği olması dolayısıyla kuşattı. Şayet güvenlik olmasaydı, temsil ve tahyîl yöntemine göre uyku sizi kuşatmazdı.[48]

İbnü'l-Müneyyir, Ebû Amr ve İbn Kesîr'in kıraati olan ve Zemahşerî'nin kail olduğu anlamı tasvip etmiş, sadece tahyîl lafzını hoş görmemiştir: "Edebi gözetip tahyîl lafzını kaldırmak kaydıyla güzel bir vecihtir."[49] İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî tarafından temsille birlikte kullanılan ve daha çok faraziye kabilinden bir tasviri anlatan tahyîl kelimesinin kullanılmasını Kur'ân için câiz görmemiştir.[50] Dolayısıyla itirazını sadece buraya yöneltmiştir.

47 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/98-100; krş. Şerefüddin et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*, thk. M. Abdürrahim (Dübey: Câizetü Dübeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 1/684; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/82, 83.

48 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/203.

49 Bk. İbnü'l-Müneyyir'in görüşü İbn binti'l-Irâkî tarafından ihtisar edilmiştir. Bizim naklimiz için bk. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/151.

50 Tahyîlin Zemahşerî'deki karşılığı için bk. I. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, trc. Abdülhalîm Neccâr,

İbn binti'l-Irâkî ise "Bu uzak bir ihtimaldir." diyerek hem Zemahşerî'nin tevcihine hem de İbnü'l-Müneyyir'in tasvibine itiraz eder: "Çünkü uyku için söz konusu olan bu uzak istiare, mübalağadan kinaye olmak ve bâtılın hakka galibiyeti olmak üzere şiirde güzel görülebilir. Ne önünden ne de arkasından bâtılın gelemediği Allah'ın kelâmında bu tür şeyler bulunmaz" der.[51]

Tîbî öncelikle Zemahşerî'nin "tahyîl" ifadesini, "istiare-i mekniyye" olarak açıklamış, uykunun (müşebbeh) emniyeti talep eden kimseye (müşebbeh bih) benzetildiğini, sonra da bizzat insanın kendisi gibi tahayyül edildiğini, böylelikle istiare-i tahyîliyye yoluyla, müşebbeh bihin lazımı olan emniyetin onun (uyku) için isbat edildiğini, emanetin uykuya nispetin ise hakikate hamletmeye mâni bir karine olarak görüldüğünü söylemiştir. Ona göre bu, nitelendirmenin son noktasıdır. Zira onları kuşatması sebebiyle emniyetin sebebi olan uykuyu, onlar için emniyeti arar bir pozisyona getirmiştir. Tîbî, İbn binti'l-Irâkî'nin görüşüne de yer vermiş[52] ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Allah'ın kitabında mecazın olmadığını dile getirmek böyle bir yoldan yürümektedir. Ne var ki güzel bir yaklaşım değildir. Çünkü bu üslup belâgatin zirvesidir. Allah'ın kelâmı, bu tür meseller kullandığı için gerek lafız gerekse mana yönüyle mucizedir."[53]

3.2. Kelâm Eleştirileri

İbn binti'l-Irâkî'nin kelâmî konularla ilgili değerlendirmelerine de Fâtiha sûresi tefsirinden şu örneği zikredebiliriz:

Zemahşerî, "Allah'ın rahmetle nitelendirilmesinin anlamı nedir?" sorusuna, "Kullarına nimet ihsan etmesinden mecazdır; çünkü bir melik halkına şefkatli ve merhametli olursa onlara iyiliği dokunur; sert, katı ve kaba olursa onların iyiliğine engel olur." cevabını vermektedir.[54]

İbnü'l Müneyyir, burada Zemahşerî'ye herhangi bir tenkit yöneltmeksizin şunları söylemektedir:

> Buna göre rahmet fiilî sıfatlardandır. Sen bunu hayır irade etmesine yorumlayıp bunun zâtî sıfatlara döndüğünü de söyleyebilirsin. Eşʿarîler, rahmet ve benzeri sıfatlarda lügavî hakikati itibariyle Allah için söylenmesi doğru olmayan konularda her iki görüşü de benimsemişlerdir. Bazıları bunları zâtî sıfatlara bazıları ise fiilî sıfatlara yorumlamışlardır.[55]

İbn binti'l-Irâkî ise, İbnü'l-Müneyyir'e yönelik şaşkınlığını dile getirmekte ve "Nasıl olur da Ahmed, Zemahşerî'nin rahmeti irade [ye yorup] onun zâtî sıfatlardan olduğunu kastetmiş

Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1374/1955, 154-156.

51 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,*1/412.

52 Tîbî *el-İntisâf*'a nispetle görüşü vermiş olsa da görüş *el-İnsâf*'tandır, yani İbn binti'l-Irâkî'nin görüşüdür.

53 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb,* 7/40, 41.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/8.

55 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/8, 1. dipnot.

olamayacağına dikkat etmemiştir? Zira o, zâtî sıfatları kabul etmez, bütünüyle reddeder." demektedir. İbn binti'l-Irâkî'nin burada Zemahşerî'ye de söyleyecekleri vardır:

> Hayret doğrusu Mahmud burada nasıl olur da [irade sıfatını kabul ederek] mezhebine aykırı davranır! "el-Mağdûbi aleyhim" ifadesinin tefsirinde de gazabın manasını Allah Teâlâ'nın intikam almayı dilemesi (irade) ya da intikam alması olarak açıklamıştır. Her iki yerde de beyan onların [Muʿtezile'nin] görüşlerine aykırıdır. Onlar iradeyi kabul etseler bile, bunun zâtî sıfatlardan olduğunu kesinlikle kabul etmezler.[56]

Tîbî, *el-İntisâf* ve *el-İnsâf*'tan ilgili bölümleri naklederek Zemahşerî'nin bunu aklına getirmediğini, zira her iki yerde de rahmet ve gazabı temsil ve istiare olarak gördüğünü, dikkat edilirse onun her iki durumda da "Melik halkına acırsa…", "Melik yönetimi altındakilere öfkelendiği zaman ne yaparsa…"[57] gibi benzetme cümleleri kurduğunu söylemektedir.[58]

Zemahşerî *"Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz, fidye alınmaz."*[59] âyetinin tefsirinde "Bu âyet günahkârlara şefaat olmadığının delilidir." demiş, böylelikle âyeti Muʿtezile'nin şefaati reddi çerçevesinde yorumlamıştır.[60]

İbnü'l-Müneyyir, "Her kim şefaati inkâr ederse, ona erişememeyi hak eder. Onu tasdik edenler ise 'İşte onlar Allah'ın rahmetini umarlar, Allah da bağışlayan ve merhamet edendir'" der. İbnü'l-Müneyyir, kıyamet gününün bir günden ibaret olmadığını, günlerin çok, vakitlerin farklı olduğunu, bazı vakitlerin şefaat zamanı olmadığını, bazı vakitlerin ise vadedilmiş zamanlar olduğunu dile getirmiş, Kur'ân'da çelişki uyandıran âyetlerin telifi yöntemine başvurarak meseleyi izah etmiştir.[61]

İbn binti'l-Irâkî, İbnü'l-Müneyyir'e "Bu teʾvil su götürür." diye itiraz etmiş, âyetin genele hamledilip ümmet-i Muhammed'in günahkârlarının tahsis edildiğinin söylenmesinin daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü "hiç kimse" (an nefsin) ifadesinde geçen "nefs", belirsiz (nekra) olup "Siyak-ı nefide nekra umum ifade eder." kaidesi gereği âyet geneli kapsar. Tahsis de genel ve özel şefaat hakkındaki diğer âyetler ve sahih rivayetlerle kabul edilir."[62]

---

56 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/107.

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/17.

58 Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 1/713.

59 el-Bakara 2/48.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/136; Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb* 2/473, 474.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/136, 2. dipnot.

62 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/149, 150.

Tîbî, her ne kadar isim vermese de tıpkı İbn binti'l-Irâkî gibi âyetin umum ifade ettiğini ancak iki vecihten tahsis edileceğini söylemiştir. Birinci vecihte İbnü'l-Müneyyir'in sözünü ettiği, kıyamet günü geniş bir zamanın olacağını, başlangıçta kabul edilmeyecek olan şefaate daha sonra izin verileceğini; ikinci vecihte ise İbn binti'l-Irâkî'nin sözünü ettiği mütevâtir seviyesine ulaşan ve Buhârî ve Müslim gibi kaynaklarda geçen sahih hadislerle tahsisin gerçekleşeceğini dile getirmektedir.[63]

Zemahşerî, *"Onlara, 'Allah'ın indirdiğine (Kur'ân'a) iman edin' denilince, 'Biz sadece bize indirilene (Tevrat'a) inanırız' deyip, ondan sonra geleni (Kur'ân'ı) inkâr ederler. Hâlbuki o, ellerinde bulunanı (Tevrat'ı) tasdik eden hak bir kitaptır."*[64] âyetinin tefsirinde "Tevrat'a uygun düşen ve onu tasdik eden şeyleri inkâr etmeleri sebebiyle Tevrat'ı inkâr etmiş sayılırlar. Çünkü birbirine uygun düşen iki şeyden birini inkâr diğerini de inkârdır." der. Dolayısıyla Kur'ân'ı inkâr edenlerin aslında Tevrat'ı da inkâr etmiş olacaklarını ifade eder.[65]

İbnü'l-Müneyyir, konuyu Ehl-i kitap'tan çıkarıp Muʿtezile'ye getirir ve şunları söyler: "Bu nükteden hareketle Mâlik, Şâfiî ve Kâdî'nin [Ebû Bekr el-Bâkıllânî] iki görüşünden birine dayanarak Kaderiyye'yi tekfir ettik. Çünkü Sünnî sahih akaid, birbirini tasdik etmeyi gerektirir. Bir kısmını inkâr tamamını inkârdır."[66]

İbn binti'l-Irâkî ise Muʿtezile'yi küfürle itham edenlerin bu zayıf gerekçeye dayanmadıklarını ne arazların fâni olduğunu ne de Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'den üstün olduğunu söylemeleri sebebiyle Muʿtezile'yi küfürle itham ettiklerini söyler. Ona göre hiç kimse bunu söylememiştir. Onlar, Muʿtezile'yi küfürle itham ederken "İman" kitabındaki Müslim hadisine dayanmışlardır: "Kadere, hayır ve şerrin, tatlının ve acının ondan geldiğine inanmandır."[67] İbn binti'l-Irâkî İbn Ömer'den de şunu rivayet etmiştir: "Bir kimsenin Uhud kadar altını olsa ve infak etse, kadere iman etmedikçe Allah ondan kabul etmez."[68]

3.3. Fıkıh Eleştirileri

Zemahşerî, *"Yeminlerinizi tutun."*[69] ifadesini "kefâretlerini vermek suretiyle" diye tefsir etmiş, "Bozduğunuz zaman (kefâretlerini vererek) yeminlerinizi koruyun. Gevşeklik göstererek onları unutmayın." diye bir başka görüş vermiştir.[70]

63 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb* 2/475, 476.

64 el-Bakara 2/91.

65 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/165.

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/165, dipnot: 1.

67 Müslim, İman, 1. "Tatlısı ve acısı" (hulvihî ve murruhî) ifadeleri Müslim'de yoktur. Ziyadeler için bk. Sünne li-İbn Ebî Âsım, 1559; Taberânî, 138.

68 Müslim, "İman", 1; İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/159, 160.

69 el-Mâide 5/89.

70 Esasen Zemahşerî, bu ifadeyi, "Onları ciddiye alıp bozmayın, buradaki yeminlerden kastı, bozulması günah

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin görüşüne herhangi bir itiraz yöneltmeksizin bir kısım açıklamalar yapmıştır. Ona göre yeminin şeklinde şüpheye düşen kimsenin sözünün aslı araştırılır ve en ihtiyatlı görüş alınır. Mesela talâka yemin edip de bir talâk mı yoksa üç talâk mı söylediğinde tereddüt bulunan kimsenin, Mâlikî mezhebine göre üç talâk söylediği kabul edilir. Allah yeminlerin tutulmasını emrediyor ki, insanlar unutma ihtimalini göz önüne alarak talâkta bu tür keskin şeyler söylemesinler.[71]

İbn binti'l-Irâkî ise İbnü'l-Müneyyir'e tarizde bulunarak, unutmanın onu keskin şeyler söylemeye sevk ettiğini ve onun mezhebinin görüşünü bu âyetle ispat etmek istediğini söyler. Hâlbuki âyetin doğrudan onun mezhebinin görüşüyle ilgisi yoktur. âyette sözü edilen yeminlerin korunmasından maksat (Zemahşerî'nin de dediği gibi), onların ihmal edilmemesidir. Zira yemin eden yeminini bozacak bir tutum takınıp da farkına varmadan onu bozabilir.[72]

Zemahşerî, وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ ifadesini "Yani hâkimlerin en âlimi ve en adaletlisisin, zira bir hâkimin diğerine üstünlüğü ancak ilim ve adaletledir. Zamanımızın mukallidlerinden nice zulme ve cehle batmış kimseler vardır ki 'kadıların en kadısı' (ekda'l-kudât) diye isimlendirilir ki anlamı 'ehkamü'l-hâkimîn'dir. İbret al ve düşün!" şeklinde tefsir etmiştir.[73]

İbnü'l-Müneyyir ise, Zemahşerî'nin "ekda'l-kudât"ı "kâdılkudât"tan daha üstün gördüğünü, kendi zamanında tam aksi düşüncenin hâkim olduğunu, çünkü onun kadılar arasında hüküm verdiğini ve hiç kimsenin bu noktada ona ortak olmadığını "ekda'l-kudât"ı ise rütbe olarak onun altında gördüklerini söyler. Ona göre Hz. Ali'ye "ekda'l-kudât" denilmesi, Hz. Peygamber'in "Sizin en iyi hükmedeniniz Ali'dir. (ekdâkum Aliyyün)" buyurmasından hareketledir. Bu bakımdan zamanın ve bölgenin en adil kişisine, "kâdılkudât" veya "ekda'l-kudât" denilmesinde bir sakınca yoktur.

İbn binti'l-Irâkî ise Zemahşerî'nin haklı olduğunu düşünmekte ve kimsenin "ehkamü'l-hâkimîn" anlamında olan "ekda'l-kudât"la nitelendirilemeyeceğini söyler. Hz. Ali hakkında "ekda'l-kudât" denildiği iddiası ise doğru değildir. Çünkü Hz. Ali hakkındaki tafdîl ifadesi "siz" denilerek muhataplara yönelik söylenmiş, "sizin en iyi hükmedeniniz" denilmiştir. Hâlbuki muhataplar kadı değildirler. Kaldı ki Hz. Ali'ye şahitlik eden, hevasından konuşmayan her konuştuğu vahiy olan bir peygamberdir. İbn binti'l-Irâkî, ekda'l-kudât şeklindeki tafdîlin ise hüküm veren herkes için kullanılamayacağını bazı âyetlerden delil getirerek desteklemekte ve şunları söylemektedir:

olan yeminlerdir." diye tefsir etmiş, İbn binti'l-Irâkî'nin verdiği iki görüşü ise "kîle" lafzıyla vermiştir. İkincisi de elimizdeki nüshada anlam olarak şöyledir: "Nasıl yemin ettiyseniz öylece koruyun, gevşeklik göstererek onları unutmayın." *el-Keşşâf,* 1/674.

71 *el-Keşşâf,* 1/674, dipnot: 1.

72 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/329.

73 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/389.

> Sayılamayacak kadar çok âyet, böyle söylemekten kaçınmayı gerektirir. Allah Teâlâ'nın kendini nitelendirdiği sıfatlarda, hiç kimseyi o isimle çağırmayarak, bir cüret ve sû-i edep olması sebebiyle hiç kimseye bir efdaliyet ve öncelik vermeyerek ona karşı edepli olmak gerekir. Bir kez kadılığı üstlenip de böyle nitelendirilen, kulağına geldiğinde hoşuna gidip bunun kendisine söylenmesini câiz gören kimsenin görüşüne de itibar edilmez.[74]

Tîbî, her üç müellifin görüşüne de yer vermiş fakat herhangi bir tercihte bulunmamıştır.[75] İbn Hacer ise "melikü'l-emlâk" hadisini,[76] kâdılkudât ile ilişkilendirip Zemahşerî, İbnü'l-Müneyyir ve İbn binti'l-Irâkî'nin görüşlerine yer vermiştir. Tercihini İbnü'l-Müneyyir'in görüşünden yana koyduğu anlaşılan İbn Hacer, kâdılkudât isimlendirmesinin Ebû Yûsuf'tan beri olduğunu, İmam Mâverdî, kendi dönemindeki melikin "melikü'l-emlâk" diye adlandırılmasını câiz görmezken kendisine "ekda'l-kudât" denildiğini, onun ilgili rivayete vakıf olduğu için ilkini câiz görmediğini, ikincisinin ise dönemin şartlarıyla ilgili olduğunu söylemiştir.[77]

3.4. Tefsir Eleştirileri

İbn binti'l-Irâkî, İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerinde tefsir disiplinine muhalif bazı yaklaşımların olduğunu da fark edip bunlara itiraz etmiştir. Buna çeşitli örnekler verilebilir:

Zemahşerî, *"Oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar."*[78] ifadesinin tefsirinde, "Kızları zikretmemiştir; çünkü erkekler daha meşhurdur ve babaların kalpleri onlara daha bağlıdır." demiştir.[79]

İbnü'l-Müneyyir, "Bu, 'evlâd' lafzının içine kızların girmemesi gibi 'benûn' lafzına da girmemelerine binaen söylenmiştir. Hâlbuki durum böyle değildir. Her iki lafız da kızları kapsamaktadır. İmam Mâlik'in mezhebine göre bir kimse çocuklarına (benîhi) ve torunlarına (benî benîhi) vakfetse, buna kızlar da girer." itirazında bulunmuştur.[80]

İbn binti'l-Irâkî ise "Doğru olan Zemahşerî'nin görüşüdür." diyerek söze başlamış, buna gerekçe olarak da şunları söylemiştir:

> Çünkü "benûn" lafzı, erkeklere özel bir lafız olması dolayısıyla onları kızlardan ayırmaktadır. Şayet bu lafızla kızlar kastedilirse bu mecazen olur, hakiki anlamda değil. Eğer "men" ve "mâ" gibi bir alametle erkek kızdan ayırt edilemezse açık olan kızın bu lafızların içine girmesidir.[81]

74 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/450.

75 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb,* 8/91.

76 Buhârî, "Edeb", 115.

77 Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/590.

78 el-Bakara 2/146.

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/204.

80 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/169.

81 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf*, 1/169.

İbn binti'l-Irâkî'ye göre burada şaşılacak iki durum vardır: Birincisi, İbnü'l-Müneyyir, bu kelimelerin eşit derecede her ikisini de kapsadığını söylemesidir. Hâlbuki "veled" lafzı, hakiki anlamda kız için kullanılır. Nitekim âyette şöyle gelmiştir: *"Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altıda bir hissesi vardır."*[82] "İbn" ismi ise hakiki anlamda kızlar için kullanılmaz. Hatta müfred anlamda mecazen de kullanılmaz. Kız için "hâzihî ibnî" denmez. İkincisi, Kur'ân tefsirinde Mâlik'in mezhebiyle ihticâc etmesidir. Hâlbuki Şâfiî bu konuda ona muhaliftir. Ona göre bir kimse "Benû Temîm'e vakfettim." dese, bunun içine kızların da girip girmediği ihtilaflıdır. Kur'ân'ın ihtilaflı ferʿî bir konu ile tefsiri çok gariptir.[83]

İbn binti'l-Irâkî, meslekten bir tefsir müderrisi olması hasebiyle İbnü'l-Müneyyir'in bazı itirazlarını yersiz bulmuş ve ileri sürdüğü gerekçelerin tefsir usulü bakımından tutarsız olduğunu ifade etmiştir. Yukarıdaki ifadelerinden açıkça anlaşıldığı üzere, İbn binti'l-Irâkî, mezhepler arasında ihtilaf konusu olan ferʿî meselelerle tefsir yapılamayacağı veya bunların delil olarak öne sürülemeyeceğini kanaatindedir. Bunun bir diğer örneği de şu şekildedir:

Zemahşerî, *"(Dağlar) akşam sabah tesbih ederler."*[84] ifadesinin tefsirinde, يُسَبِّحْنَ'nin isim olarak değil de fiil olarak gelmesinin sebebini, "Fiil, tesbihin peyderpey olduğuna, sanki dinleyicinin orada hazır bulunduğuna ve tesbihi işittiğine işarettir." şeklinde açıklamıştır. Zemahşerî âyetin devamında gelen *"Kuşlar da toplandıkları hâlde…"* ifadesindeki مَحْشُورَةً'nin fiil değil de isim gelmesinde ise peyderpey bir oluşa işaret olmadığını, kuşları bir defada toplamanın Allah'ın kudretine daha çok işaret ettiğini söylemiştir.[85]

İbnü'l-Müneyyir, Mâlikî fakihi Sahnûn'a isnat ederek ihram meselesinde ism-i fâille fiilin farklı hükümler tesis ettiği görüşüne temas etmiş, müteahhir Mâlikî fakihleri arasında Sahnûn'un görüşünün tartışma konusu olduğunu, İmam Mâlik'in ise ism-i fâille fiil arasında herhangi bir fark görmediğini belirtmiştir. Kuşların haşredilmesini ise "Mademki kuşların bir seferde haşri kudrete daha çok delalet eder; o zaman fiili kullanmanın bir veçhi yoktur." demiştir. Dolayısıyla o, İmam Mâlik'in görüşünü esas alarak Zemahşerî'nin fiille ismin farklı anlamlara delalet ettiği çıkarımının bir anlamı olmadığını söylemek istemiştir.

İbn binti'l-Irâkî ise İbnü'l-Müneyyir'in meseleyi Mâlikî fıkhındaki bir teferruata çekip oradan Zemahşerî'nin görüşüne itiraz etmesine şu tepkiyi vermiştir: "Ahmed'in söylediklerini düşün. Onun

82 en-Nisâ 4/11.

83 İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 1/169; İbn binti'l-Irâkî'nin tefsirde kendi mezhebini tahkim etmesiyle ilgili İbnü'l-Müneyyir'e yönelttiği bir başka eleştirisi için bk. 1/329; krş. 1/88; 1/134.

84 Sâd 38/18.

85 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/79.

tek yaptığı âyetin değinmediği Mâlik'in fer'î bir meseledeki görüşünü nakletmekten ve sonra Mâlik'in mezhebinin âyetin edebîliğine aykırı olduğunu haber vermekten ibarettir. Keşke ya âyetin fesahatini reddetmek isteseydi ya da taklit ettiği imamın verdiği fetvayı reddetseydi."[86] Böylelikle İbn binti'l-Irâkî biraz da hiciv üslubuyla, İbnü'l-Müneyyir'in İmam Mâlik'in görüşünü reddetmemek için Zemahşerî'nin çıkarımını, dolayısıyla da âyetin fesahatini reddettiğini söylemiş olmaktadır.

"İhram meselesiyle Kur'ân'daki anlatım arasında fark bulunduğunu" dile getiren Tîbî, müelliflerin görüşleri üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunup Zemahşerî'nin işaret ettiği nükte çerçevesinde meseleyi genişletir. Ne var ki o İbn binti'l-Irâkî'nin İbnü'l-Müneyyir'e yönelik eleştirilerini ve ifade tarzını tasvip etmemiş olacak ki aynı üslupta şöyle der:

> Keşke tecrübesi olmayan konularda konuşan ve düşünceye davet eden kimse, kendi sözünü düşünseydi. Öyle görünüyor ki Müslümanların imamının (İmam Mâlik) görüşü istitrat kabilinden gelmiştir ve kabule daha layıktır. Çünkü sıradan insan bu anlamı kastetmez (yani ikisi arasında bir fark görmez) ve rastgele sözünü söyler.[87]

İbn binti'l-Irâkî'nin Zemahşerî'nin görüşleri aleyhine verdiği hükümler de vardır. Bu görüşlerden biri Zemahşerî'nin Hz. Dâvûd ve davacıların anlatıldığı Sâd sûresindeki kıssa ile ilgilidir. Zemahşerî, doksan dokuz koyunu olan bir kimse ile tek koyunu olup da diğerinin kendisine "O tek koyunu da bana ver." diyerek bastıran ve onun koyununu da elinden alan iki davacıyla Hz. Dâvûd ve Urya'nın kastedildiğini şöyle açıklar:

> Dâvûd (a.s.) zamanında insanlar birbirlerinden, eşlerinden feragat etmelerini isterlerdi. Onların *müvasât* dedikleri böyle bir âdetleri vardı. Rivayet edildiğine göre ensar da muhacirler için böyle bir feragatte bulunmuştur. Müfessirler Dâvûd'un Urya adında bir adamın eşini görüp beğendiği, ondan eşinden feragat etmesini istediği, onun da Dâvûd'u geri çevirmekten çekinip bunu yaptığı, Dâvûd'un da kadınla evlendiği ve bu kadının Süleyman'ın annesi olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple Hz. Dâvûd'a: 'Sen derecenin ve şanının büyüklüğüne, eşlerinin çokluğuna rağmen tek bir eşi bulunan adamdan böyle bir şey istememeliydin. Sana düşen hevana galip gelip nefsinle mücadele etmek ve imtihan edildiğin konuda sabretmekti.' mesajı verilmiştir.

Zemahşerî'ye göre böyle bir yöntemin tercih edilmesinin sebebi ise karşıdakinin hatasını daha etkili bir şekilde anlaması ve kabahatin açıkça dile getirilmeyerek edebin muhafaza edilmesidir.[88]

86 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb,* 8/249; İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 2/183. *el-İnsâf* neşrinde İbn binti'l-Irâkî'nin son cümlesi "…veya gücü yeten herkesi reddetseydi" şeklinde gelmiştir. Ancak Tîbî'nin nakli meseleyi daha çok açıklayıcı mahiyettedir.

87 Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb,* 8/249-250.

88 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/81, 82.

İbnü'l-Müneyyir ise Zemahşerî'nin hoş karşılanmayan davranışları[89] temsil yoluyla uyarmanın önemine dikkat çektiğini, tarizin düşünmeye çağırmak olduğunu, burada edebi korumak için kusurlu bulunan davranışı açıkça dile getirmekten sakınmanın amaçlandığını, babanın evladında hoş olmayan bir davranış gördüğünde temsil yoluyla bunu dile getirip çocuğun bundan ders çıkardığını ve böylelikle edebin muhafaza edildiğini dile getirmiş, meselenin Hz. Dâvûd tarafından -Zemahşerî'nin dile getirdiği şekilde- karşılıklı konuşarak meydana geldiğine deliller getirmiştir. Ayrıca "Bana tartışmada galip geldi." ifadesinde geçen "fi'l-hitâb"'ın mücadele anlamına gelebildiği gibi, "evlilik teklifi etmek" anlamına gelen "hıtbe"den gelmiş olabileceğini, Arap dilinde koyunun kadından müstear kullanıldığından hareketle kelimenin bu anlama geleceğini söyleyen Zemahşerî'ye herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir. Zemahşerî sözünün devamında "ortaklar" (el-hulatâ) kelimesinin bu anlama uymadığını, bu işkâlin de ancak Hz. Dâvûd'un bu kelimeyi davalılar için yeni bir misal olarak kullandığı düşünüldüğünde giderilebileceğini söyler.[90]

İbn binti'l-Irâkî ise "Bu koyunlar konusunda gelmiş bir meseldir. Bu meselde de koyunların sahibinden bir evlilik teklifi olduğu ancak takdir edilebilir. Hz. Dâvûd'un kıssasında ise bu mümkündür. Zemahşerî'nin cevabı ise görüleceği üzere iyi değildir."[91] şeklinde bir görüş beyan etmiştir. Anlaşılan o ki, İbn binti'l-Irâkî bu değerlendirmesiyle Zemahşerî'nin "hitâb" kelimesinin evlilik teklifi olarak alınabileceği ancak "ortaklar" ifadesinin buna uymayacağı, yeni bir mesel olması durumunda bunun kabul edilebileceği cevabını yeterli görmemiştir.

Sonuç

İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı tefsir tarihindeki reddiyelerin ilk örneklerinden biridir. Zemahşerî'ye yönelik zaman zaman ortaya koyduğu sert tutumları veya ileri sürdüğü kimi zayıf argümanlar veya sözü çok uzattığı yerler, kendisinden sonra yaşamış İbn binti'l-Irâkî'yi harekete geçirmiştir. İbn binti'l-Irâkî belli ki derslerinde *el-Keşşâf*'ı tedris ederken, henüz eldeki tek rehber diyebileceğimiz İbnü'l-Müneyyir'in izah ve itirazlarından istifade etmiştir. Önsözünden de anlaşıldığı üzere eseri ihtisar etmeye girişmiş, bu arada İbnü'l-Müneyyir'in eleştiriye açık noktalarını ele almıştır. Önsözde bu amaç çok belirgin hissedilmese de kendisi

89 İbnü'l-Müneyyir ve Tîbî'de "mecîi'l-inkâr" şeklinde gelen ifade (Zemahşerî, *el-Keşşâf,* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., 3/367; Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb,* 8/257), *el-İnsâf* neşrinde "muhibbî'l-inkâr" diye gelmiştir. İbn binti'l-Irâkî, *el-İnsâf,* 2/185. Doğrusu ilki olmalıdır.

90 İbnü'l-Müneyyir'in görüşü İbn binti'l-Irâkî tarafından tam aktarılmamıştır. Görüşün tamamı için bk. *el-Keşşâf,* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., 3/368.

91 Irâkî, *el-İnsâf,* 2/185. Tîbî, "Kâle Sâhibü'l-İntisâf" diyerek İbnü'l-Müneyyir'in görüşünü vermiş, Irâkî'nin görüşünü de "Kâle Sâhibü'l-İnsâf" demeksizin devamında eklemiştir. Muhtemelen neşirde bir düşme söz konusudur. Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb,* 8/257. Zira bir önceki dipnotta yer verdiğimiz nüshada İbnü'l-Müneyyir'in görüşleri arasında bu ifadelere rastlanmamaktadır.

eserini bir karşı reddiye olarak isimlendirmiştir. Böylelikle İbn binti'l-Irâkî, şerh ve hâşiye yazımının gelişimiyle birlikte, müellif ile reddiye yazarı arasındaki görüşlerin mukayese ve muhakemesine dayalı muhâkemât türünün ilk örneklerinden birini vermiştir.

İbn binti'l-Irâkî'nin, genellikle muhakemelerinde İbnü'l-Müneyyir'i eleştirip Zemahşerî'nin görüşlerini tercih ettiği izlenimi uyanmaktadır. Bununla birlikte onun İbnü'l-Müneyyir'in herhangi bir taʿlikte bulunmaksızın ihtisarla yetindiği pek çok görüşü vardır. Hatta taʿlikte bulunduğu konulara nispetle bu kısımların çoğunluğu teşkil ettiği söylenebilir. Dolayısıyla sükût ikrardandır fehvasınca İbn binti'l-Irâkî'nin İbnü'l-Müneyyir'in bu reddiyelerine katıldığını düşünmek gerekecektir. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere İbn binti'l-Irâkî'nin bazen her iki müellifi de birden tenkit ettiği, bazen de Zemahşerî'nin delillerini zayıf gördüğü noktaları açıkça ifade ettiği yerlere de rastlanmaktadır.

Örneklerde de görüldüğü üzere İbn binti'l-Irâkî'nin iʿrab, kelâm, fıkıh ve tefsir konularındaki tenkit ve değerlendirmeleri kayda değerdir. Özellikle İbnü'l-Müneyyir'in Mâlikî mezhebinin görüşlerine uymayan kimi âyet tefsirlerinde Zemahşerî'ye eleştiriler yöneltmesi veya âyeti mezhebinin görüşleri doğrultusunda tefsir etmesi, İbn binti'l-Irâkî'nin eleştirilerine neden olmuştur. Onun tefsirde böyle bir yaklaşımın olmayacağı yönündeki tespiti oldukça isabetlidir. Bununla birlikte Zemahşerî tefsirinin ve İbnü'l-Müneyyir'in ona yönelik tenkitlerinin hacmi, tefsir ve reddiyedeki meselelerin çokluğu göz önüne alındığında, onun ele aldığı konuların oldukça sınırlı olduğu, itirazlarının da zaman zaman küçük taʿliklerden öteye gitmediği görülmektedir. Buna rağmen *el-İnsâf*, genel anlamda tefsir tarihinde özel anlamda da muhâkemât geleneği içinde haklı bir şöhret kazanmıştır. Tîbî'nin şerhinde dikkat çektiği gibi, İbn binti'l-Irâkî'nin bu görüşleri her zaman İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerinin yanı sıra verilmiş, eser tıpkı *el-İntisâf* gibi *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerini besleyen temel kaynaklardan biri olmuştur.

Kaynakça / References

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.

Hısnî, Takıyyüddin. *Kitâbü'l-kavâid*. thk. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şu'lânî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.

İbn binti'l-Irâkî. *el-İnsâf: Muhtasaru'l-İntisâf mine'l-Keşşâf*. thk. Muhammed Dîb el-Abbâs - Muhammed Rebî' el-Cüneydî. Dubai: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2017.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Abdulmuid Han. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1972.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Kādî Şühbe. *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*. thk. Hâfız Abdülalîm Han. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1987.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tabakātü'l-fukahâi'ş-Şâfiîyyîn*. thk. Ahmed Ömer Hâşim - M. Azeb. y.y.: Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye, 1993.

İbn Reşîd, Muhibbüddîn. *Mil'ü'l-aybe bima cümia bitûli'l-gaybe*. thk. Muhammed el-Habîb. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

Kaya, Mesut. "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: Tefsir Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 33 (2015), 1-37.

Kaya, Mesut. "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 993-1015.

Makrîzî, Takiyüddîn. *el-Mukaffa'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

Makrîzî, Takiyüddîn. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Maşalı, Mehmet Emin. "Tefsirde Ehl-i Sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 61-90.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *A'yânü'l-asr ve a'vanu'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd - Muhammed Salim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

Sübkî, Tâceddîn Abdülkâfi. *Tabakâtü'ş-şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Kahire: Hecr et-Tıbâa ve'n Neşr ve't Tevzî', 1992.

Süyûtî, Celâleddin. *Buğyetü'l-vüât tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l Asriyye, ts.

Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ʿUlûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l Mısriyye, 1974.

Süyûtî, Celâleddin. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l- Kâhira*. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967.

Süyûtî, Celâleddin. *Nevâhidü'l-ebkâr şevâridü'l-efkâr*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 2004.

Tîbî, Şerefüddin. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb*. thk. M. Abdürrahim. 17 Cilt. Dübey: Câizetü Dübeyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1986.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübî, 1994.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü't-Türâs, 1957.

Zübeyrî, Velid b. Ahmed vd. *el-Mevsûatü'l-Müyessera*. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2003.

BÖLÜM 2 / CHAPTER 2

MEMLÜKLER DÖNEMİNİN KAYIP BİR SİMASI: İBNÜ'L-BÂRİZÎ (ö. 738/1338) VE NESİH MESELESİNE YAKLAŞIMININ KLASİK ULÛMÜ'L-KUR'ÂN GELENEĞİ PERSPEKTİFİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

A LOST PERSON OF THE MAMLUK PERIOD: IBN AL-BĀRIZĪ (d. 738/1338) AND EVALUATION OF HIS APPROACH TO THE ISSUE OF *NASKH* FROM THE PERSPECTIVE OF THE CLASSICAL ʿULŪM AL-QURʾĀN TRADITION

Ömer DİNÇ

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Çorum, Türkiye
E-posta: omer_dinc25@hotmail.com

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.02

Öz

Memlükler, İslâm medeniyetinin kültürel hafızasını zenginleştirenler devletler arasında yerini almıştır. Özellikle ilmî çalışmaların yoğunlaştığı bu evrede, geçmişin birikimini sonraki nesillere taşıyan ancak ismi çok fazla anılmayan şahısların var olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda ulûmü'l-Kur'ân geleneğinin akışını takip eden ve bilhassa nesih meselesini kendisinden önceki birikimi esas alan İbnü'l-Bârizî'yi (ö. 738/1338) dikkate almamız gerekir. Memlükler döneminde yaşamış, birçok meşhur âlime ders vermiş ve geride onlarca eser bırakmış İbnü'l-Bârizî, erken dönem nesih telakkisinin klasik dönemdeki son savunucusu olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim kendisinden önce 4./10. asırdan itibaren nesih meselesine yönelik belirginleşen tavırlara ve özellikle mensuh âyetlerin sayısına sınırlı yaklaşanlara karşı durduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki İbnü'l-Bârizî, nesih meselesinde ilk dönemden itibaren aktarılan rivayetleri doğrudan kabul ederek neshin çerçevesini geniş tutmakta, mensuh âyet sayısını sınırlandırmamakta ve nesihle bağlantılı olabilecek kavramları nesih kategorisinde değerlendirmektedir. Neshin teorik boyutu hakkında ilk dönem ile sonrakiler arasında mukayese yapabilen İbnü'l-Bârizî'nin, geleneksel nesih telakkisini daha fazla önemsemiş görünmektedir. Bu tebliğde İbnü'l-Bârizî'nin, nâsih-mensuh meselesine olan yaklaşımı hem kendinden önceki hem de kendisinden sonraki yaklaşımlarla mukayese edilecek ve nesih edebiyatındaki konumu tayin edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbnü'l-Bârizî, Nesih, Ulûmü'l-Kur'ân, Nâsih-Mensuh

Abstract

The Mamluks, took their place among the states that enriched the cultural memory of Islamic civilization. It is also a fact that there are people who carry the accumulation of the past to the next generations, but whose names are not mentioned much, especially in this phase where scientific studies are intensified. In this context, we need to consider Ibn al-Bārizī (d. 738/1338), who follows the flow of the *ʿulūm al-Qurʾān* tradition and takes the issue of naskh as the basis of his previous knowledge Ibn al-Bārizî, who lived during the Mamluk period, taught many famous scholars and left dozens of works behind, stands before us as the last defender of the early period *naskh* concept in the classical period. As a matter of fact, before him, from the fourth century AH, it is understood that he stood against the attitudes towards the issue of *naskh* and especially those who approached the number of *mansūkh* verses to a limited extent. So much so that Ibn al-Bārizī directly accepts the narrations transferred from the first period on the issue of *naskh*, extends the framework of *naskh*, does not limit the number of *mansūkh* verses, and evaluates the concepts that may be related to naskh in the category of naskh. It seems that Ibn al-Bārizi, who was able to compare the theoretical dimension of *naskh* between the first period and the later ones, gave more importance to the traditional concept of *naskh*. In this paper, Ibn al-Bārizī's approach to the issue of *nāskh-mansūkh* will be compared with the approaches both before and after him and his position in the naskh literature will be determined.

Keywords: Tafsīr, Ibn al-Bārizī, Naskh, ʿUlūm al-Qurʾān, Nāskh-Mansūkh

EXTENDED ABSTRACT

In this paper, Ibn al-Bārizī's approach to the issue of *al-nāsikh wa'l-mansūkh* will be compared with the methods both before and after him and his position in the *naskh* literature will be determined. This paper will show the significance of Ibn al Bārizī's contribution to the *Qurʾānic* science during the Mamluk period and how his work requires greater attention.

The Mamluk period, one of the brightest phases of Islamic cultural history, represents a critical period in which scientific and cultural developments experienced and contributed significantly to the continuity and originality of Islamic civilization. It is commonly understood that the military and political achievements of the Mamluks paved the way for the vitality of their scientific and cultural life as well as essential developments in the field. In addition, we should state that the value given by the Mamluk sultans to studies in the field of the natural sciences in general and Islamic sciences in particular, and to the scholars who came to the fore in this regard, is remarkable, so much so, that the Mamluks prepared a safe and accessible environment for scholars by saving a significant part of the Islamic geography from Mongol and Crusader attacks. Therefore, students and scholars from many regions migrated to the land of the Mamluks. As a result of the opportunities provided, the Mamluk era became one of the peak periods of science and culture in the Islamic world. In fact, after Baghdad, one of the first centers of science in the Islamic world, Cairo and Damascus, the centres of the Mamluk domains, appear as the most important scientific and cultural cities for Muslims.

It should be noted that the most important area in which the unmistakable traces of the scientific and cultural developments of the Mamluks period are seen is the field of Islamic sciences. With the writing of many works in the relevant fields, we can say that there are annotations and *taʿlīk* studies for the works written in the previous centuries, and the writing of *wafayāt, tabaqat* type encyclopedic works intensively increased. In addition, we see remarkable works that can be a source for later periods that emerged in the field of *tafsīr* and *ʿulūm al-Qurʾān*, which are considered the most important in the Islamic sciences. Since the middle of the 7th century AH, we can say that the *tafsīr* courses given in the educational institutions established by the Mamluks naturally contributed to the development of the literature in the field of *tafsīr* and *Qurʾānic* sciences. Many eternal works that could be included in *tafsīr* were written during this process. In particular, it was seen that the tradition of writing independent *tafsīr* continued in this period, and

original works were written. At the same time, it was seen that works such as commentary, annotation, and abridgement made for early and later *tafsīr* studies became widespread and independent studies on all areas of *ʿulūm al-Qurʾān* emerged.

When we look at the individual *tafsīr* works written during the Mamluks period, there are valuable works regarding the history of *tafsīr*. It is possible to say that the examples of many *tafsīr* studies, which we can call types of *riwāya* and *dirāya*, based on all aspects of the previous *tafsīr* accumulation, were brought into being by the commentators who lived in the Mamluks period. It can even be said that the writing of large volumes of works that could be an encyclopedia in many fields during the Mamluk period also shows itself in *tafsīr*. al-Qurtubī (d. 671/1273), one of the famous commentators in this context, who spent the last phase of his life in Egypt even though he was raised in Andalusia, and who wrote his work called *al-Jāmiʿ li ahkām al-Qurʾān* here (d. 671/1273), is considered one of the leading commentators of his time. So much so that this work has an encyclopedic identity, and in the history of *tafsīr*, it has gained the qualification of the greatest *tafsīr* in its period, as it carries both *riwāya* and *dirāya* elements together.

Similarly, Abū Hayyān (d. 745/1344), originally from Andalusia but worked as a professor for many years in Cairo, one of the vital science centers of the Mamluk period, wrote his work *al-Bahr al-muhīt* in Cairo while he was teaching. Abū Hayyān's work, which includes many elements that can be considered *dirāya*, such as linguistics and recitation, with the accumulation of *riwāya* transmitted before him, is considered among the original *tafsīr* works of that period. Similarly, the most significant volume of work on the accumulation of riwāya tafsīr was written by one of the famous scholars, al-Sūyūtī (d. 910/1505). His work, *al-Durr al-manthūr,* is one of the last works in the field of *riwāya tafsīr*, and it is among the essential characteristics of the work that it brings together all the material related to *tafsīr* and presents it in a certain systematic way.

The works of *ʿulūm al-Qurʾān*, which were written during the Mamluk period, also reveal the existence of rich literature in the relevant field. In particular, the stage in which independent, systematic, methodological, and resource studies on the *Qurʾānic* sciences were at their peak was realized with the works of the scholars of the Mamluk period. In this context, al-Zarkashī's (d. 794/1392) *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, which can be viewed as a turning point in terms of the nature of the *Qurʾānic* sciences, contributed significantly to the clarification of the concept of *Qurʾānic* sciences and the prominence of this field with its unique aspects. al-Bulkīnī's (d. 824/1421) work entitled *Mawaqiʿ al-ʿulūm*, who was al-Sūyūtī's teacher and one of the reputable scholars of the Mamluk period seems to be an essential work that was independently written in the field of *Qurʾānic* sciences after al-Zarkashī. This work was the source of *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, which is among the comprehensive works of the *Qurʾānic* sciences literature and has therefore taken its place among the determining works of the literature in the field in question. So much so that *al-Itqān* is a vital source of work based on the previous scholarship and presents a holistic view of the *Qurʾānic* sciences. In addition, it should be stated that the tradition of writing in the style of *wafayāt*, *tabaqat*, and *tarajim* in the Mamluk period has impacted individual *tafsīr* works, as well as gives a direction to the historiography of *tafsīr*. To cite al-Sūyūtī's *Tabaqāt al-mufassirin* as the first work in this field and *Tabaqāt al-mufassirin*, a more comprehensive work which was written later by his student al-Dāwudī (d. 945/1539 [?]) must be mentioned. In addition to the comprehensive works of *Qurʾānic* sciences mentioned, we see that individual works written on each *Qurʾānic* science were also written during the Mamluk period. In particular, we see that many scholars wrote different works for each of the *Qurʾānic* sciences, such as recitation, *iʿrāb al-Qurʾān, gharīb al-Qurʾān*, munāsabāt *al-Qurʾān, and al-nāsikh wa'l-mansūkh*.

In this context, we must consider Ibn al-Bārizī (d. 738/1338), and his contribution to the field as a person who lived during the Mamluk period, taught many famous scholars, and left dozens of works behind. He followed the flow of the *ʿulūm al-Qurʾān* tradition and took the issue of *naskh*, one of the fundamental issues of the *ʿulūm al-Qurʾān* tradition, and stands before us as the last defender of the early period *naskh* concept in the classical period. Among the qualities expressed by many authors in the sources, Ibn al-Bārizī devoted himself to the field of Islamic sciences, was a hardworking and disciplined person, and never compromised his modesty. Among these qualifications, it is seen that it

is well established that Ibn al-Bārizī's registers highly in his affinity for science. So much so that he has nearly thirty works that he has written in the fields of *tafsīr*, *ʿulūm al-Qurʾān, qirāʾa, hadith*, and *fiqh*. We should state that Ibn al-Bārizī's most important work, which has made a name for itself in the field of *Qurʾānic* sciences, is *Nāsikh al-Qurʾān* because this work draws attention as the only work that has reached us and was written independently about *naskh* then. In this context, the previous work of Ibn al-Bārizī stands before us as perhaps one of the last works of the early and classical period *naskh* literature.

It is understood that he stood against the attitudes towards the issue of *naskh*, especially those who approached the number of *mansūkh* verses to a limited extent. So much so that Ibn al-Bārizī directly accepts the narrations transferred from the first period on the issue of *naskh*, extends the framework of *naskh*, does not limit the number of *mansūkh* verses, and evaluates the concepts that may be related to *naskh* in the category of *naskh*. It seems that Ibn al-Bārizī, who compared the theoretical dimension of *naskh* between the first period and the later ones, gave more importance to the traditional concept of *naskh*.

Giriş

İslâm kültür tarihinin parlak evrelerinden birisi olan Memlükler dönemi, ilmî ve kültürel gelişmelerin yaşandığı, İslâm medeniyetinin sürekliliğini ve özgünlüğünü kazanmasında ciddi katkıları olan önemli bir zaman dilimini temsil etmektedir.[1] Memlüklerin tarihsel süreçte elde ettiği askerî ve siyasi başarıları, aslında onların ilmî ve kültürel hayatın canlılığına, söz konusu alanda önemli gelişmelerin yaşanmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Memlük sultanlarının genelde tabii bilimler özelde ise İslâmî ilimler alanında yapılan çalışmalara ve bu hususta ön plana çıkmış ilim adamlarına verdiği değerin dikkat çekici olduğunu ifade etmeliyiz.[2] Öyle ki Memlükler, İslâm coğrafyasının önemli bir kısmını Moğol ve Haçlı saldırılarından kurtarmak suretiyle ilim adamları için güvenli ve özgür bir ortam hazırlamışlardır.[3] Bundan dolayı birçok bölgeden öğrenci ve âlim, Memlük diyarına göç etmiş, devletin sağladığı imkânlar neticesinde Memlükler ilmin ve kültürün İslâm dünyasındaki zirve dönemlerinden birisi olmuştur.[4] Hatta İslâm coğrafyasının belki ilk sayılabilecek ilim merkezlerinden olan Bağdat'tan sonra Memlüklerin baş şehirleri olan Kahire ve Dımaşk Müslümanların en mühim iki ilim ve kültür şehri olarak karşımıza çıkmaktadır.[5]

Memlükler döneminin ilmî ve kültürel gelişmelerinin belirgin izlerinin görüldüğü en önemli alanın İslâmî ilimler sahası olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu süreçte ilgili alanlarda birçok eserin telif edilmesiyle birlikte daha önceki asırlarda kaleme alınan eserlere yönelik şerh ve taʿlik çalışmalarının olduğunu, vefeyât, tabakat türü ansiklopedik eser telifinin yoğun bir şekilde artış gösterdiğini söyleyebiliriz.[6] Bunun yanında İslâmî ilimlerin ilk sıralarında yer alan tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân sahasında ise sonraki dönemlere kaynak olabilecek kayda değer eserlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. 7./14. asrın ortalarından itibaren özellikle Memlüklerin tesis etmiş olduğu eğitim kurumlarında verilen tefsir derslerinin, dönemin tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasındaki literatürünün gelişmesine tabii bir şekilde katkı sağladığı, bu süreçte tefsir alanına dâhil edilebilecek birçok muhalled eserin telif edildiğini söyleyebiliriz.[7] Özellikle

1 Hodgson Marshall, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/479.

2 Bu hususstaki tespit ve değerlendirmeler için bk. Ph. K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 942-956.

3 Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (30 Aralık 2016), 2; Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat-Memlükler Döneminde (1250-1517)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 36.

4 Mesut Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 996.

5 İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Memlûkler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 243; Marshall, *İslam'ın Serüveni*, 2/479.

6 Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Memlûkler*, 252; Ayaz, "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 5.

7 Esat Özcan, *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdî Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 56.

müstakil tefsir yazma geleneğinin bu dönemde devam edip özgün eserlerin kaleme alındığı görülürken[8] aynı zamanda erken ve sonraki dönemdeki tefsir çalışmalarına yönelik yapılan şerh, hâşiye, ihtisar türü eserlerin yaygınlık kazandığı, ulûmü'l-Kur'ân'ın her alanına dair müstakil çalışmaların ortaya çıktığını ifade etmek gerekir.[9]

Memlükler döneminde telif edilen müstakil tefsir çalışmalarına baktığımız zaman tefsir tarihi açısından kıymeti haiz eserler bulunmaktadırlar. Rivayet ve dirâyet türü diyebileceğimiz, kendilerinden önceki tefsir birikimini her yönüyle esas alan birçok tefsir çalışmasının örneklerinin, Memlükler döneminde yaşamış müfessirler tarafından vücuda getirildiğini söylemek mümkündür.[10] Hatta denilebilir ki, Memlükler döneminde birçok alanda ansiklopedi mahiyetinde olabilecek geniş hacimli eserlerin yazılması tefsirde de kendini göstermektedir. Nitekim bu çerçevede meşhur müfessirlerden olan, her ne kadar Endülüs'te yetişmiş olsa da ömrünün son safhasını Mısır'da geçiren ve *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserini de burada kaleme alan Kurtubî (ö. 671/1273) Memlük döneminin önde gelen müfessirleri arasında sayılmaktadır.[11] Öyle ki bu eser ansiklopedik bir hüviyet taşımakta ve tefsir tarihinde hem rivayet hem de dirâyet unsurlarını bir arada taşıması itibariyle döneminde tefsirlerin en büyüğü vasfını kazanmış olmaktadır.[12] Benzer şekilde aslen Endülüslü olan ancak Memlükler döneminin önemli ilim merkezlerinden Kahire'de uzun yıllar müderrislik yapan Ebû Hayyân (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît* adlı eserini hocalık yaptığı dönemde Kahire'de kaleme almıştır.[13] Kendisinden önce nakledilen rivayet birikimi ile özellikle dil bilim, kıraat gibi dirâyet sayılabilecek birçok unsuru tefsirinde istihdam eden Ebû Hayyân'ın bu eseri, o dönemin özgün tefsir çalışmaları arasında sayılmaktadır.[14] Benzer şekilde tefsir rivayet birikimine dair dönemindeki en geniş hacimli eser meşhur âlimlerden Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından yazılmıştır. *ed-Dürrü'l-mensûr* isimli eseri rivayet tefsiri alanındaki son eserlerden birisi olmasıyla birlikte tefsire ilişkin bütün malzemeyi bir araya getirip belirli bir sistem dâhilinde sunması eserin önemli vasıfları arasında gösterilmektedir.[15]

8 Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Memlûkler*, 262.

9 Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları", 1004.

10 İsmail Yiğit, "Ayni'yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (14 Ocak 2014), 38.

11 Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Memlûkler*, 263; Kaya, "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları", 1006.

12 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/104.

13 Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 1/100.

14 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 204-206.

15 M. Suat Mertoğlu, "Süyûtî-Kur'an İlimleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Eylül 2021).

Memlükler döneminde telif edilen ulûmü'l-Kur'ân eserleri de ilgili alanda zengin bir literatürün varlığını ortaya koymaktadır. Özellikle Kur'ân ilimlerine dair müstakil, sistematik, metodolojiye dönük ve kaynak niteliğindeki çalışmaların zirvede olduğu evre Memlükler dönemindeki ilim adamlarının eserleriyle gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Kur'ân ilimlerinin mahiyeti açısından bir dönüm noktası olabilecek Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri *Kur'ân ilimleri* kavramının belirginleşip bu alanın kendine özgü yönleriyle ön plana çıkmasına ciddi katkı sağlamıştır.[16] Süyûtî'nin hocası olan ve Memlükler döneminin hatırı sayılır âlimlerinden Bulkînî'nin (ö. 824/1421) *Mevâkıʿu'l-ʿulûm* adlı eseri de Zerkeşî'den sonra Kur'ân ilimleri sahasında müstakil olarak telif edilen önemli bir eser olarak görünmektedir. Nitekim söz konusu bu eser, Süyûtî'nin ulûmü'l-Kur'ân literatürünün kapsamlı eserleri arasında olan *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli çalışmasına kaynaklık etmiş, bundan dolayı söz konusu alandaki literatürün belirleyici çalışmaları arasında yerini almıştır.[17] Öyle ki *el-İtkân*, kendisinden önceki birikimin esas alınarak hazırlandığı ve Kur'ân ilimlerine dair bütüncül bir bakış açısının ortaya konulduğu önemli bir kaynak eserdir.[18] Ayrıca Memlükler dönemindeki tabakat, vefeyât, terâcim tarzındaki telif geleneğinin müstakil tefsir eserlerine etkisi olduğu gibi tefsir tarihi yazıcılığına da yön verdiği dile getirilmelidir. Bu sahada ilk eserler olarak Süyûtî'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i ile daha sonra öğrencisi Dâvûdî'nin (ö. 945/1539 [?]) hocasını takip ederek daha kapsamlı bir çalışma olarak telif ettiği *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i zikretmek gerekir.[19]

Sözü edilen kapsamlı Kur'ân ilimleri eserleri yanında, her bir Kur'ân ilmine dair yazılan müstakil eserlerin de Memlükler döneminde telif edildiğini görmekteyiz. Özellikle kıraat, iʿrâbü'l-Kur'ân, garîbü'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân, nâsih-mensuh gibi Kur'ân ilimlerinin her birisi için ayrı eserlerin birçok âlim tarafından yazıldığını görmekteyiz. Bu çerçevede kıraat alanında meşhur âlimlerden İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1424) *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-aşr*, iʿrâbü'l-Kur'ân alanında İbrahim b. Musa el-Kerekî'nin (ö. 853/1449) *İʿrâbü'l-mufassal*'ı, Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Dürrü'l-masûn*, garîbü'l-Kur'ân hakkında yine Halebî'nin *Umdetü'l-huffâz*, münasebet konusunda Süyûtî'nin *Tenâsükü'd-Dürer* isimli eserleri her bir Kur'ân ilmi için telif edilen referans kaynaklar olarak değerlendirmek mümkündür.[20]

16 Bu konudaki tespit ve değerlendirmeler için bk. Bilal Deliser, *ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 30-32, 209-217.

17 Fatma Yalnız, *Tefsir Usulünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkînî, Kafiyeci ve Suyûti Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 24.

18 Mehmet Ali Sarı, "el-İtkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Eylül 2021); Muhsin Demirci, *Arapça Tefsir Usulü Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 273.

19 Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 54/60.

20 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Memlûkler*, 257-262; Atmaca,

Erken dönemlerden itibaren ulûmü'l-Kur'ân edebiyatının temeli oluşturan hususlardan birisi olan nesih meselesi üzerine[21] müstakil bir çalışma kaleme alan Memlükler döneminin önemli ilim adamlarından İbnü'l-Bârizî'nin *Nâsihu'l-Kur'âni'l-azîz ve mensûhihi* eseri, yazıldığı dönem açısından üzerinde durulmayı hak eden çalışmalardan birisi olarak görülmelidir. Zira bu eser İbnü'l-Bârizî'nin kendisinden önce yazılan nesih türü eserlerden ne kadar yararlandığı ve ne ölçüde farklılaştığı sorusuna tatmin edici cevaplar verebileceği gibi aynı zamanda dönemin nesih telakkisine dair önemli ipuçlarını yakalamak açısından dikkate değer görünmektedir. Bu bağlamda sözü edilen konulara geçmeden önce Memlükler döneminin belki de üzerinde durulması ihmal edilen şahsiyetlerinden birisi olan İbnü'l Bârizî'ye dair bazı hususları ortaya koymanın faydalı olacağını ifade etmek gerekir.

1. Memlüklü Bir Âlim Olarak İbnü'l-Bârizî

Asıl ismi Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Abdirrahmân b. İbrâhim olan İbnü'l-Bârizî, genel olarak Şerefüddîn İbnü'l-Barîzî olarak bilinmektedir. Babasına verildiği gibi Bağdat'ta "Bâbü Erez" diye bilinen bir mahalleye nispet edilerek kendisine de el-Bârizî nisbesi verilmiştir.[22] Babası döneminin ileri gelen fıkıh âlimlerinden olup Hama'nın kâdılkudâtlığı vazifesinde bulunmuştur.[23] İbnü'l-Bârizî de babasının görev yaptığı şehir olan Hama'da 645/1247 yılında doğmuştur. Fıkıh, nahiv, usul ilimlerini babasından öğrenen İbnü'l-Bârizî, hadis, kıraat gibi alanlardaki derslerini döneminin hatırı sayılır âlimlerinden almıştır. Ebû Şâme (ö. 665/1267), İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) gibi meşhur ilim adamlarından da icâzet almıştır.[24] Birçok ilim dalında zamanının otorite isimleri arasına girmiş olan İbnü'l-Bârizî, hayatının önemli bir bölümünde babasının yerine geçerek Hama kadısı olarak görev yapmıştır. Hatta kendisine Mısır kadılığı teklif edilmiş ancak o bu görevi kabul etmemiştir. Zira yaşadığı süreçte fıkıh sahasındaki yetkinliğinden dolayı Şâfiî mezhebinde kendisinden fetva istenilen en yüksek konuma gelmiştir.[25] Örneğin meşhur Şâfiî âlimlerden İsnevî'nin (ö. 772/1370) İbnü'l-Bârizî'ye yüz mesele hakkında soru sorduğu ve İbnü'l-Bârizî'nin de bunlara cevap verdiği zikredilmektedir.[26] Bunun yanında İbnü'l-Bârizî hadis alanında da kendisine başvurulan âlimlerden birisi

Halep'te İlmî Hayat-Memlükler Döneminde (1250-1517), 228/230.

21 Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 15.

22 Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "Tercemetü'l-Müellif", *Nâsihu'l-Kur'ani'l-Azîz ve Mensûhihi li İbni'l-Bârizî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 9.

23 Cemâlüddîn Abdürrahîm el-İsnevî, *Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Bağdat: İhyau't-Turâsi'l-İslâmî, 1390), 1/279.

24 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Muʿcemü'ş-Şüyûh*, thk. Rûhayye Abdurrahmân es-Süyûfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 631; ed-Dâmin, "Tercemetü'l-Müellif", 9.

25 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1349), 4/401; ed-Dâmin, "Tercemetü'l-Müellif", 9.

26 İsnevî, *Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye*, 1/282.

olmuştur. Nitekim Memlükler döneminin meşhur muhaddis ve tarihçisi Zehebî (ö. 748/1348) İbnü'l-Bârizî'den hadis dersi aldığını dile getirmiştir.[27] Hayatını ilim yolunda harcayıp birçok bölgeye bu amaç uğrunda yolculuklar yapan İbnü'l-Bârizî'nin ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybettiği ve 738/1338 yılında Hama'da vefat ettiği belirtilmektedir.[28]

İbnü'l-Bârizî'nin kendisini İslâmî ilimler sahasına adadığı, çalışkan ve disiplin sahibi bir kişi olduğu, mütevazılığından asla taviz vermediği kaynaklarda birçok müellif tarafından dile getirilen vasıfları arasındadır. Örneğin Zehebî, İslâm âlimleri içerisinde ahlakı ve yaşantısıyla örnek alınabilecek kişilerden birisinin İbnü'l-Bârizî olduğunu açıkça belirtirken onun fıkıh ve diğer ilimlerdeki üstünlüğüne de atıfta bulunmaktadır.[29] İsnevî de onu ilimde derinleşmiş, çokça hayır yapan, ilmi her yere ulaştırma gayretinde olan bir âlim şeklinde tavsif etmektedir.[30] Söz konusu bu nitelikler içerisinde İbnü'l-Bârizî'nin ilme olan iştiyakının herkes tarafından tescil edildiği görülmektedir. Nitekim bu vasfının en somut göstergesi ise kaleme aldığı eserlerinin oldukça fazla olmasıdır. Öyle ki tefsir, ulûmü'l-Kur'ân, kıraat, hadis, fıkıh sahalarında telif ettiği otuza yakın eseri bulunan İbnü'l-Bârizî'nin, *Nâsihu'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Bustân fî ulûmi'l-Kur'ân*, *el-Müctebâ fî ehâdîsi'l-Mustafâ*, *ed-Dirâye li-ahkâmi'r-riâye*, *Rümûzü'l-künûz* isimli telifleri onun öne çıkan ve günümüze kadar ulaşan eserleri olarak zikredilmektedir.[31]

2. İbnü'l-Bârizî'nin Nesih Edebiyatındaki Yeri: *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi* Adlı Eseri

İbnü'l-Bârizî'nin Kur'ân ilimleri sahasında adından söz ettiren en önemli eserinin *Nâsihu'l-Kur'ân* olduğunu belirtmeliyiz. Zira bu eser o dönemde nesih hakkında müstakil telif edilmiş ve bize ulaşan yegâne bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Görünen o ki, İbnü'l-Bârizî'nin nesih edebiyatının önemli bir örneği olan bu eserinden sonra -Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ile Süyûtî'nin *el-İtkân*'ında bir bölüm olarak yer vermesi haricinde- son dönemlere kadar müstakil olarak nesih üzerine yazılmış bir esere rastlamamaktayız. Bu çerçevede İbnü'l-Bârizî'nin söz konusu eseri, erken ve klasik dönem nesih edebiyatının belki de son eserlerinden birisi olarak karşımızda durmaktadır. *Nâsihu'l-Kur'ân* isimli eseri ilk defa 1985 yılında Hâtim

27 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Maʿrifetü'l-Kurrâ*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 3/1487.

28 İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, 4/402; İsnevî, *Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye*, 1/282.

29 Zehebî, *Muʿcemü'ş-Şüyûh*, 631.

30 İsnevî, *Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye*, 282.

31 Diğer eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. ed-Dâmin, "Tercemetü'l-Müellif", 11-12; Tayyar Altıkulaç, "İbnül-Bârizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül 2021).

Sâlih ed-Dâmin tarafından tahkik edilip neşredilmiştir.[32] Bu hususları ifade ettikten sonra İbnü'l-Bârizî'nin bu eserinin içeriği, sistematiği, nesih edebiyatında bağlamında yazılan meşhur bazı teliflerle mukayesesi vb. hususları inceleyeceğiz.

2.1. Eserin Muhtevası ve Sistematiği

İbnü'l-Bârizî, eserine nesih meselesinin genel bir çerçevesini çizdiği bir mukaddimeyle başlamaktadır. Neshin tarifi, neshe dâhil olabilecek konular, neshin teorik olarak nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin hususları detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Öncelikle eserinin yazılış amacına kısaca atıfta bulunan İbnü'l-Bârizî'nin, kapsamlı ve tartışmaları ele alan bir çalışma kaleme almaktan öte daha anlaşılır ve derli toplu bir eser kaleme alma isteğinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o kaleme aldığı bu eserinde nesih konusunu detaya girmeden anlatacağını bununla birlikte Kur'ân'daki bütün nâsih-mensuh âyetleri de ortaya koyacağını mukaddimede ifade etmektedir.[33]

İbnü'l-Bârizî, nesih konusu hakkında böyle bir eser telif etmesinin gerekçesini de dolaylı bir şekilde zikretmektedir. Ona göre bir kimsenin Kur'ân'ın tefsiri hakkında bir şeyler söyleyebilmesi için nesih ilmine vâkıf olması gerekir. Çünkü neshi bilen bir kimse Kur'ân'da zikredilen helâl ve haram konularını her yönde bilmiş olur.[34] İbnü'l-Bârizî'nin nesih meselesinin önemine dair çizdiği bu çerçevenin ilk dönemdeki nesih türü eserlerde izlerini görmek mümkündür. Zira erken dönemde kaleme alınan çalışmalarda ve nesih konusu hakkında zikredilen rivayetlerde Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi meselesi doğrudan nâsih-mensuhu bilmekle bağlantılı kılınmıştır. Özellikle erken dönem nesih türü eserlerin giriş kısmında Kur'ân'ı tefsir etmek nâsih-mensuhu bilmekle eş değer görülmekte ve bunun delili olarak nesih meselesi hakkında meşhur olan Hz. Ali'den (ö. 40/661) aktarılan bir rivayete yer verilmektedir. Ebü'l Buhterî'den (ö. 82/701) aktarılan bir rivayete göre Hz. Ali bir gün mescide girer ve bir adamın insanlara bazı şeyleri bilmeden vazettiğini görür. Bunun akabinde Hz. Ali, o adama nâsih-mensuhu bilip bilmediğini sorar. Adam da bilmediğini itiraf edince Hz. Ali "Hem kendini hem de insanları helak ettin. Bir daha insanlara konuşma yaptığını görmeyeyim." diyerek ona da uyarıda bulunur.[35] Bu rivayet en erken nesih eserlerinden olan İbn Şihâb

32 Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Abdirrahmân b. İbrâhim İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).

33 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 17.

34 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19.

35 İbn Şihâb Zührî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 2008), 50; el-Kâsım b. es-Sellâm Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 4 vd.; Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Abdullah el-Lâhim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991), 410; Celâleddîn Süyûtî, *el-İtkān fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/117.

ez-Zührî'nin (ö. 124/742) *en-Nâsih ve'l-Mensûh* ile Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserlerinde geçmekte[36] ve ilk dönemde özellikle sahâbe ile tâbiîn neslinde nesih meselesine olan yaklaşıma dair önemli bir ipucu vermektedir. Nitekim erken dönem nesih türü eserlerin hemen hepsinde yer alan ve daha sonraki nesih eserlerinde de kendine yer bulan bu rivayet[37] nesih meselesinin hangi zemin üzerinden ele alındığına ve sonraki dönemde de bunun izlerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte erken dönemde nesih meselesine dair zikri geçen yaklaşımın 4./11. asırdan sonra kaleme alınan nesih eserlerinde geri planda kaldığı, söz konusu süreç içerisindeki çalışmalarda neshin teorik düzlemde var olup olmadığı tartışmaları esas alınarak telif edildiği görülmektedir.[38] Ancak İbnü'l-Bârizî, kendi dönemine kadar telif edilen nesih eserlerindeki teorik tartışmalarla meseleye başlamak yerine, erken dönemdeki nesih algısını dikkate alarak eserinin çerçevesini belirlemiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Bârizî, selefin nesih konusundaki kaygısını ve erken dönem nesih telakkisini ön plana çıkarmış gözükmektedir.

İbnü'l-Bârizî'nin ilk dönemdeki selefin yaklaşımını esas aldığını gösteren karinelerin bulunması konusunda dönemin ilmî karakteri ve bazı etkili şahısların var olmasıyla irtibatlandırmak mümkündür. Bu çerçevede, genelde dinî ilimlerin[39] özelde ise tefsir ve Kur'ân ilimlerinin paradigmasını yeniden şekillendiren[40] İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) İbnü'l Bârizî bakış açısına tesir ettiği ihtimali akla gelmektedir. Öyle ki İbnü'l-Bârizî'nin çağdaşı olan İbn Teymiyye, tefsir anlayışını, başka bir ifadeyle Kur'ân'ı izah ve açıklama faaliyetlerinin tamamında selefi esas alan bir teori geliştirmiştir. Dinin kaynaklarını hiyerarşik bir düzleme çeken İbn Teymiyye'ye göre, Kur'ân'ın tefsirinin en doğru yolu öncelikle Kur'ân'ın bizatihi kendisi olup daha sonra Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin görüşleridir.[41] Hatta İbn Teymiyye, selefin tefsir anlayışını en iyi yansıtan tefsirlerin başında Taberî (ö. 310/923) tefsiri olduğunu,

36 Zührî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 50; Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*, 4 vd.

37 Söz konusu rivayetin sonraki dönem bazı nesih çalışmalarında geçtiğine dair bk. Ebû Muhammed Ali b. Muhammed b. Sa'îd İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5-6; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Musaffâ bi Ekeffi Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 19984), 16. Ancak bu eserler ilk dönemdeki nesih türü çalışmalara yön veren bir saikle kaleme alınmış değildir. Bu eserlerde neshin teorik boyutu ile onun varlığına yönelik tartışmaların daha baskın olduğu anlaşılmaktadır.

38 Bu hususta bazı eserler için bk. Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh* (Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mısır, 1960), 5-6; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*, thk. Ahmed Hasân Ferhât (Cidde: Dâru'l-Menâr, 1986), 19 vd.

39 Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Eylül 2021).

40 Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bk. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname* 2008/2 (01 Haziran 2008), 124.

41 Bu hususta görüşleri için bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Fevvâz Ahmed Zümrelî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 84-109.

çünkü bu eserin Kur'ân'ı tefsir ederken seleften nakledilen sahih rivayetlerin esas alınması açısından kayda değer olduğunu ifade etmektedir.[42] İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı hem kendi dönemi ve sonrasındaki tefsir çalışmalarını hem de modern dönem tefsir anlayışına ciddi oranda tesir etmiş gözükmektedir.[43] Bu bağlamda İbnü'l-Bârizî'nin nesih meselesini selefin anlayışı çerçevesinde esas alması, ileriki satırlarda geleceği üzere nesihle ilgili seleften nakledilen rivayetleri, ilk dönemde zikredilen nâsih-mensuh sayısını kendisinden önce nesihle ilgili eser telif eden müelliflere göre kabule şayan bulması gibi hususlar İbn Teymiyye'nin tefsirdeki selef vurgusuyla örtüşür gözükmektedir.

Eserinin önemini ve hangi anlayışı gözeterek kaleme aldığını belirttikten sonra neshin kavramsal çerçevesine değinen İbnü'l-Bârizî, hemen akabinde neshin nasıl vaki olduğuna ve buna dair örneklere değinmiştir.[44] Sonraki aşamada ise Kur'ân ve sünnet arasındaki nesih ilişkisine ve bu durumun çeşitlerine değinen[45] İbnü'l-Bârizî, neshin emir ve nehiy konuları ile haberlerde gerçekleşmesine dair zikredilen görüşleri belirli bir sistem dâhilinde zikretmek suretiyle özet bir şekilde aktarmaktadır.[46] İbnü'l-Bârizî'nin eserinin zikrettiğimiz bu aşamaları erken dönem sonrası yazılan nesih edebiyatındaki çalışmaların yapısıyla benzerlik arz etmektedir. Nitekim 4./11. asır ve sonrasında nesih hakkındaki eserlerin içeriğine bakılırsa, neshin kavramsal çerçevede tanımı, neshin vaki olup olmadığı, Kur'ân ve sünnet arasındaki nesih ilişkisine dair tartışma ve yaklaşımlar gibi konuların ön plana çıktığı görülmektedir.[47] Bu bağlamda İbnü'l-Bârizî'nin ilk dönemdeki nesih anlayışını esas almasıyla birlikte kendi zamanına kadar yazılan nesih türü eserlerin içeriği ile zikredilen önemli hususları dikkate aldığını, bu çalışmalardan uzak durmadığını söyleyebiliriz.

Nesih meselesi hakkındaki teorik zeminde tartışılan meselelere gerektiği kadar yer veren İbnü'l-Bârizî, Kur'ân'da nâsih ve mensuh âyetlerin bulunduğu, nâsih ve mensuh âyetlerin bulunmadığı, sadece nâsih ile mensuhun bulunduğu sûrelerin sayısal olarak değerini zikretmektedir. Bu verileri paylaştıktan sonra İbnü'l-Barizî, sûreler içerisindeki nâsih ve mensuh âyetleri tek tek göstereceğini, nâsih için ن (nun) rumuzunu, mensuh içinse م (mim) rumuzunu

42 İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, 110.

43 Bu konudaki ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yaşar, "İbn Teymiyye Tefsir Anlayışı ve Tefsir Kitaplarına Etkisi" (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 13-30.

44 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19.

45 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 20.

46 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 21.

47 Bu hususlaki örnekler için bk. Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 400-465; Mekkî b. Ebî Talib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*, 25-85; Abduülkâhir Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Hilmi Kâmil Abdulhâdî (Ammân: Dâru'l-Adevî, ts.), 39-52.

kullanacağını ifade etmektedir.[48] Bu âyetleri gösterirken mushaf tertibini esas alacağını belirten İbnü'l-Barizî, sûre içerisinde geçen âyetleri de sırasına uygun bir şekilde verip bu âyetlerin hangisinin mensuh olduğunu, hangi âyetlerle neshedildiğini ya da sûre içerisindeki nâsih olan âyetin hangileri olduğunu zikrettiği rumuzlarla beyan etmektedir.[49] Ayrıca İbnü'l-Bârizî, mushaf tertibini esas alarak sadece nâsih-mensuhun geçtiği sûreleri değil, Kur'ân'daki bütün sûreleri söz konusu tertibi dikkate alarak zikretmekte ve içerisinde nâsih mensuh olmayan sûreleri "muhkem" yani neshin içerisinde vaki olmadığı, bir diğer ifadeyle nâsih veya mensuhun geçmediği sûreler olarak tanımlamaktadır.[50] İbnü'l-Bârizî'nin mushaf tertibini esas alarak sûrelerdeki nâsih-mensuhu belirtmesi erken dönemdeki nesih edebiyatındaki telif tarzının esas alındığını göstermektedir. Nitekim Katâde (ö. 117/735), İbn Şihâb ez-Zührî gibi ilk dönem neshe dair müstakil eser yazan müellifler, mushaf tertibine göre sûreleri sıralayıp içerisinde geçen âyetlerden hangilerinin nâsih ve mensuh olduklarını belirtmek suretiyle eserlerini oluşturmuşlardır. Ancak zikri geçen müellifler, bütün sûreleri vermek yerine mushaf tertibi çerçevesinde yalnızca içerisinde nâsih ve mensuh âyetleri olan sûreleri zikretmişlerdir.[51] İbnü'l-Bârizî ise ilk dönem eserlerindeki gibi sadece nâsih ve mensuhların geçtiği sûreleri ifade etmekten ziyade hepsine yer vermiş ve nesih konusuna dâhil edilmemiş sûreleri de böylece belirtmiştir. Bu çerçevede Hibetullah b. Selâme (ö. 410/1019) ile İbn Hazm (ö. 456/1064) dışında[52] İbnü'l-Bârizî'nin nesih eseri telif etme metodunu, diğer müelliflerin benimsemediği ve ilgili konuya dair teorik tartışmaları merkeze alan bir içerik geliştirdikleri görülmektedir.[53] İbnü'l-Bârizî'nin nâsih ve mensuh âyetleri erken dönemdeki nesih eserlerindeki gibi mushaf tertibiyle vermiş olması, mushafın Kur'ân ilimlerinin üzerine tasnif edilen bir yapıyı arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle ilk dönemdeki müellifler özellikle ulûmü'l-Kur'ân'a dair hususları mushafı merkeze almak suretiyle ortaya koymuşlar ve yazılan eserleri de mushafın tertibini merkeze alınarak telif etmişlerdir.[54]

48 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 23.

49 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 23-27.

50 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 23, 37.

51 Bk. Katâde b. Diâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 32-52; Zührî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 55-89; Ebû Ubeyd, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*, 4 vd.

52 Bu iki müellif İbnü'l-Bârizî gibi nâsih-mensuh âyetleri sûre tertibine göre veren ve içerisinde nâsih-mensuh geçmeyen sûreleri de zikreden müelliflerdir. Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 11 vd.; İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 19 vd.

53 Bu hususta bk. Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 400 vd.; Mekkî b. Ebî Talib, *el-İzâh li-Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*, 47 vd.; Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 33 vd.

54 Bk. Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 118.

Nesih konusu bağlamında bütün sûreleri zikrettikten sonra eserini sonuç bölümüyle tamamlayan İbnü'l-Bârizî, ilgili kısımda mütekaddimûn ile müteahhirûn arasındaki neshe dair yaklaşımların farklılıklarını, nesih kavramına verilen farklı manaları kısaca nakledip bir değerlendirmede bulunmaktadır.[55] Erken dönemde neshe verilen anlamın mahiyetine dair bir çerçeve çizip kendisinin de buna yakın olduğunu ihsas eden İbnü'l-Bârizî, neshin vaki olduğu sûrelerin genel olarak Medenî oluşuna dikkat çekip mensuh âyetlerin ise ağırlıklı olarak Mekkî sûrelerde olduğuna dikkat çekmiştir.[56] İbnü'l-Bârizî eserinin son kısmında, nesih meselesine dair teorik bir analiz yaparak çalışmasına orijinal bir yön katmış olmaktadır. Zira kendisinden önce nesih konusunda yazılan eserlerin neredeyse hiçbirinde böyle bir sonuç kısmı olmayıp İbnü'l-Bârizî'nin yaptığı gibi meselenin hususiyetleriyle ilgili bir değerlendirme yapılmamaktadır.[57] Ayrıca İbnü'l-Bârizî'nin son kısımda nâsih ve mensuh âyetlerin Medenî veya Mekkî sûrelerde bulunmasına dair zikrettiği hususlara bakılırsa, eserinin erken dönem nesih eserleriyle büyük ölçüde benzerlik arz ettiği görülmektedir. Öyle ki Katâde ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin nesih eserlerinin son kısmında Mekke ve Medine döneminde nazil olan sûrelerin listesi verilmektedir.[58] Zira nesih konusu erken dönemlerdeki çalışmalarda özellikle sûrelerin nüzûl zamanı bağlamında ele alınmakta, nâsih ve mensuhu bilmek için sûrelerin hangi zamanlarda indiğinin bilinmesi bir gereklilik olarak görülmektedir. İbnü'l-Bârizî de erken dönemdeki nesih meselesi hakkındaki bu kaygıyı esas almakta, nâsih ve mensuhun bilinebilmesinin sûrelerin Mekkî veya Medenî durumlarıyla bağlantılı olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Bu çerçevede İbnü'l-Bârizî'nin eserinin içeriği ve yapısı, ilk nesih eserlerinde görülen yaklaşım ve anlayışa önemli derecede yakın durduğu, erken dönem nesih telakkisinin İbnü'l-Bârizî tarafından merkeze alındığı açık bir şekilde müşahede edilmektedir.

2.2. Nesih Meselesine Teorik Yaklaşımı

İbnü'l-Bârizî'nin söz konusu eserinin başında nesih meselesinin teorik kısmına dair birçok hususu fazla ayrıntıya girmeden sistematik bir şekilde, üzerinde durulması gereken konuları ön plana alarak aktarmaktadır. Neshin kavramsal boyutunu analiz eden İbnü'l-Bârizî, öncelikle lügatte nesih kelimesinin "ortadan kaldırmak" manasında olduğunu, Kur'ân'da ise

55 Neshin kavramsal gelişim süreci, farklılaşması üzerine bir değerlendirme için bk. Muhammed Ersöz, *Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni-Cahiliye, Nüzûl, İlmî Disiplin Dönemleri* (Konya: Kitaparası Yayınları, 2019), 173-180.

56 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 59-60.

57 Bu hususta bk. Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 3/394-399; Mekkî b. Ebî Talib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*, 447; İbn Hazm, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 68; İbnü'l-Cevzî, *el-Musaffâ bi Ekeffi Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, 69.

58 Katâde b. Diâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâh*, 52-53; Zührî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 90-96.

"yazmak, kayda geçirmek" ile "hükmü sabit olan bir hususun sonradan gelen bir hitapla kaldırılması" olarak iki anlamda kullanıldığına temas etmektedir.[59] Buna göre İbnü'l-Bârizî, nesih kavramını, dildeki temel anlamını dikkate alarak daha önce gelen bir hükmün sonradan gelen bir hüküm neticesinde ortadan kaldırılması olarak anlamaktadır. Hemen akabinde bu tanımla bağlantılı olarak "nâsih" ve "mensuh" kavramlarını açıklamakta ve nâsihi hükmü kaldıran, mensuhu ise hükmü ve kendisiyle amel edilmesi terk edilmiş olan şeklinde tarif etmektedir.[60] Nesih meselesinin en temel iki kavramını, neshin kavramsal tanımıyla özdeşleştiren İbnü'l-Bârizî, neshin vaki olma biçimlerini, yaygın olduğu şekliyle üç kategoride ifade etmektedir. Buna göre nesih "hükmü ve metni/tilâveti mensuh", "metni/tilâveti mensuh hükmü bâki" ve "metni/tilâveti bâki hükmü mensuh" olarak üç şekilde gerçekleşmektedir.[61] İbnü'l-Bârizî ilk sırada olan nesih türüne İbn Mesûd'tan (ö. 32/652-53) aktardığı rivayeti örnek olarak göstermektedir. Rivayete göre İbn Mesûd'un Hz. Peygamber'in kendisine okuttuğu bir âyet veya sûreyi ezberleyip mushafına kaydettikten sonra geceleyin hem zihninden hem de mushafından silindiğini görünce durumu Hz. Peygamber'e haber vermiştir. O da "Bu âyet/sûre dün kaldırıldı." şeklinde cevap vermiştir.[62] İbnü'l-Bârizî bu rivayetin hemen akabinde neshin ikinci türü olan "metni mensuh hükmü bâki" olan âyete recm âyetini örnek göstermektedir. Son nesih çeşidinin ise Kur'ân'da nerede geçtiğini, hangi âyetlerin nâsih ve mensuh olduğunu sûre bazında açıklayacağını ifade etmektedir.[63] İbnü'l-Bârizî'nin bu yaklaşımına göre neshin vaki oluş biçimlerinden zikri geçen ilk ikisinin örneklerinin çok fazla olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak "metni bâki hükmü mensuh" olan neshin Kur'ân'da örneklerinin fazla olduğunu açıkça beyan etmektedir. İbnü'l-Bârizî'nin buraya kadar yer verdiği hususlar özellikle erken dönem sonrası kaleme alınan nesih eserlerindeki ana konular olarak karşımıza çıkmaktadır.[64] Bu bağlamda İbnü'l-Bârizî'nin eserini erken dönem nesih anlayışı üzerine inşa etmesiyle birlikte klasik dönem nesih edebiyatındaki telif tarzını da görmezden gelmeden söz konusu geleneği de belirli ölçüde devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Bârizî nesih hadisesinin vaki oluş biçimlerine temas ettikten sonra Kur'ân ve sünnet arasındaki nesih ilişkisine değinmektedir. Özellikle 4./11. asırdan sonra kaleme alınan nesih eserlerinde zikri geçen hususun sistemli bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz.[65] Bu

59 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19.

60 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19.

61 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19.

62 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19.

63 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 19-20.

64 Bk. Mekkî b. Ebî Talib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*, 47 vd.; Bağdâdî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 39 vd.

65 Bu hususta bk. 416-423 Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*; Mekkî b. Ebî Talib, *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*, 77-85; İbnü'l-Cevzî, *el-Musaffâ bi Ekeffi Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, 16.

minvalde İbnü'l-Bârizî ilk olarak Kur'ân'ın Kur'ân'la neshedilmesini zikrederek bunun tabii bir şekilde vaki olduğunu belirtmekte ve Kur'ân'da nesih konusuyla doğrudan ilgili olan "*Herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unuttururs*ak, *onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz.*"[66] âyetini delil olarak getirmektedir.[67] Daha sonra İbnü'l-Bârizî sünnetin Kur'ân'la neshedilmesi hususuna yer vermekte ve bunun câiz olduğunu, Hz. Peygamber'in tuttuğu aşure orucunun Kur'ân'da Ramazan orucunun farz kılınmasıyla neshedildiğini ifade etmektedir.[68] Üçüncü olarak sünnetin sünnetle neshedilmesine değinen İbnü'l-Bârizî, bunun da câiz olduğunu belirtmekte ve Hz. Peygamber'in önce kabirleri ziyaret etmeyi yasaklayıp sonra izin verdiğini örnek olarak zikretmektedir.[69] Son olarak Kur'ân'ın sünnetle neshedilmesi meselesine temas eden İbnü'l-Bârizî, bu hususta öne çıkan iki görüşü ve sahiplerini zikretmek suretiyle ilgili konu bağlamındaki tartışmalara yer vermektedir. Buna göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767) Kur'ân'ın sünnetle neshedilmesinin câiz olduğunu savunurken İmam Şâfiî (ö. 204/820) ise bunun asla mümkün olmadığını dile getirmektedir.[70] Bu çerçevede Ebû Hanîfe'ye göre "*İçinizden ölüp, eşler bırakacak olanlar, evlerinden çıkarılmaksızın, senesine kadar eşlerinin geçimini sağlayacak şeyi vasiyet etsinler.*"[71] âyetindeki hüküm "Vârise vasiyet yoktur."[72] hadisiyle "*Leş, kan, domuz eti size haram kılındı.*"[73] âyetinde zikredilen umumi hüküm de "Bize iki ölü ile iki kan helâl kılınmıştır ki bunlar balık ile çekirge, dalak ve karaciğerdir."[74] hadisiyle ortadan kaldırılmıştır.[75] Buna karşılık İbnü'l-Bârizî, sıkı bir Şâfiî müntesibi olmasının da etkisiyle Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne karşılık İmam Şâfiî'nin delillerini zikretmektedir. Şâfiî'ye göre vârise vasiyetin neshedilmesi, zikri geçen hadisle olmayıp "*Allah, evladınız hakkında size şunu tavsiye eder.*"[76] âyetiyle gerçekleşmiştir. Ayrıca "*Leş, kan, domuz eti size haram kılındı.*"[77] âyetinin umumi hükmünün sözü edilen hadisle ortadan kaldırılması, Hz. Peygamber tarafından verilen bir emirle olmayıp Allah'ın bizatihi emret-

66 el-Bakara 2/106.

67 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 20.

68 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 20.

69 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 20.

70 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 20.

71 el-Bakara 2/240

72 Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen* (Dımaşk: Mektebetü İbn Hacer, 2004), "Vesâyâ", 6; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî (Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2008), "Vesâyâ", 6.

73 el-Mâide 5/3.

74 İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Et'ime", 31.

75 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 21.

76 en-Nisâ 4/11.

77 el-Mâide 5/3.

mesi neticesinde olmuştur.[78] İbnü'l-Bârizî'nin Kur'ân'ın sünnetle neshedilmesi bağlamında zikrettiği bu bilgiler, özellikle Ebû Hanîfe'nin ilgili konu eksenindeki yaklaşımlarının hemen ardından Şâfiî'nin cevaplarını kaydetmesi onun Şâfiî kimliğini sıkı bir şekilde muhafaza ettiğini açıkça göstermektedir.

Nesih meselesinin önemli tartışma konuları arasında yer alan "emir ve nehiyler" ile "haberlerde neshin olup olmayacağı" hususuna yer veren İbnü'l-Bârizî, bu noktadaki görüşlere sırasıyla yer vermektedir. Öncelikle İbnü'l-Bârizî, neshin emir ve nehiy içeren konularda gerçekleştiğinin altını çizmekte ve anlaşılan o ki ulemanın bu hususta ittifak ettiğine işaret etmektedir. Ancak İbnü'l-Bârizî, haber içerikli âyetlerin neshedilip edilmemesine dair nakledilen görüşlerden üçünü dile getirmektedir. Birinci görüşe göre haber ifade etmesine rağmen mana bakımından emir ve nehiy içeren âyetlerde neshin gerçekleşmesi mümkündür. İkinci görüşe göre haber içerikli âyetlerin neshedilmesi câizdir. Üçüncü görüşe göre ise haber ifade eden ancak emir ve nehiy kabilinden sayılabilecek âyetlerin neshedilmesinden ziyade istisnayla tahsis edilmesi söz konusudur.[79] Bu hususta İbnü'l-Bârizî, doğrudan görüşünü ifade etmese de haber formunda olan ancak mana bakımından emir ve nehiy ifade eden âyetlerin de neshedilebileceğini düşünmektedir.

İbnü'l-Bârizî eserinin son kısmında nesih meselesinin tarihsel süreçte teorik olarak tanımlanması ve algılanması meselesine dair dikkat çekici hususlara temas etmektedir. Ona göre mütekaddimûn dönemi âlimleri -buna örnek olarak İbn Abbâs verilebilir- "tahsis", "istisna" ile müşriklere karşı sabrı ve barışı emrettikten sonra onlarla savaşılması emrinin verilmesi gibi müşkil durumların hepsi için nesih kavramını kullanmışlardır. Zira nesih ifadesi, önce gelen hükmün kaldırılması noktasında diğer zikredilen kavramların hepsini karşılamaktadır.[80] Bunun hemen akabinde mütehahhirûn dönem ulemanın tahsis, istisna gibi kavramları nesih olarak adlandırmadığına değinen İbnü'l-Bârizî, onların neshi, sabit bir hükmün sonradan gelen bir hükümle ortadan kaldırılması anlamında kullandığını şayet daha sonra bir hüküm gelmezse ilk hükmün geçerli olduğunu belirttiklerini dile getirmektedir. Bu tartışmanın aslında neshin kavramsal çerçevede tanımlanmasından kaynakladığını söyleyen İbnü'l-Bârizî, örnek olarak seyf âyetiyle alakalı yaklaşımları beyan etmektedir. Buna göre mütekaddimûn âlimleri seyf âyetinin yüz on dört âyeti neshettiğini söylerken, müteahhirûn ise yalnızca savaşmayı yasaklayan âyetlerin seyf âyeti tarafından neshedilebileceğini, ancak savaş emri gelmeden önce savaşılacak bir durumun olmadığını ve bundan dolayı da savaşın yasaklanması

78 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 21.

79 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 21.

80 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 59.

gibi bir emrin gelmediğini ve seyf âyetinin diğer âyetleri neshetmesinin mümkün olmadığını belirtmektedirler.[81] Bu bağlamda İbnü'l-Bârizî, söz konusu tartışmayı nakletmesine rağmen kendisinin daha çok mütekaddimûn âlimlerine yakın olduğunu ihsas etmektedir. Ayrıca İbnü'l-Bârizî, nâsih kavramını nüzûlü mensuhtan sonra olan, dolayısıyla onun önüne geçen olarak tanımlamaktadır. Öyle ki nâsih âyet ancak Medenî sûrelerde olabilir. Bununla birlikte Kur'ân'da bazı Mekkî sûrelerde Medenî âyetler olabilir ki, bu da Kur'ân'ın nazmıyla ilgilidir. İbnü'l-Bârizî, nesih meselesini ilişkilendirdiği sûrelerin Mekkî veya Medenî olmasına dair ortaya konulan ölçütleri de zikretmektedir. Buna göre içerisinde كلا (kellâ) lafzı geçen bütün sûreler, Bakara, Âl-i İmrân sûreleri hariç hurûf-ı mukattaa olanlar, yine Bakara sûresi hariç içerisinde Hz. Âdem ve İblis kıssasının anlatıldığı, "Ey İnsanlar!" hitabının olduğu sûreler Mekkî'dir. Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Enfâl, Tevbe, Nûr, Ahzâb, Muhammed, Fetih, Hucurât, Hadîd, Tahrîm, Beyyine, Nasr ve Muavvizeteyn sûreleri Medenî'dir.[82] İbnü'l-Bârizî'nin Mekkî ve Medenî ayrımına dair verdiği detaylı bilgiler, nesih meselesini aslında Kur'ân'ın nüzûl kronolojisiyle doğrudan irtibatlandırdığını açıkça göstermektedir. Müslümanların hicretle birlikte Medine döneminde her açıdan güçlendiği, Mekke dönemindeki yaklaşımın Medine döneminde değiştiği, artık dine dair hükümlerin nihai sınırlarının Medine döneminde belirginleştiği düşünülürse İbnü'l-Bârizî'nin nesih meselesini Müslümanların siyasi ve sosyal açıdan yaşadığı değişim ve dönüşüm üzerinden okumaktadır. Öyle ki nesih kavramını mütekaddimûn dönem diye tabir ettiği sahâbîlerin anlayışı çerçevesinde ele alması, nesihle irtibatlı olan kavramları da neshin bir parçası olarak algılayan bir tavır sergilemesi söz konusu yaklaşımını destekler niteliktedir.

2.3. Nesih Meselesine Pratik Yaklaşımı

İbnü'l-Bârizî'nin nesih meselesine teorik bir perspektiften yaklaşırken aynı zamanda nesih meselesinin anlaşılmasına yönelik pratik bir yaklaşım içerisinde olduğu da görülmektedir. Onun nesih meselesini pratik olarak aktarma anlayışı içerisinde neshedilen ilk konuların neler olduğu, hangi sûrelerde ne kadar nâsih ve mensuh âyetin bulunduğu, nâsih ve mensuh âyetlerin hiçbir şekilde yer almadığı sûrelerin neler olduğu, hangi âyetlerin ne kadar âyeti neshettiği gibi hususlar yer almaktadır.

Eserinin giriş kısmında meseleye dair teorik çerçeveyi verdikten sonra nesih meselesinde bilinmesi gereken pratik bilgilere yer veren İbnü'l-Bârizî, neshin gerçekleştiği ilk hususları sırayla dile getirmektedir. Ona göre kronolojik olarak neshedilen ilk konular arasında ilk namaz, ilk kıble, ilk oruç, ilk zekât, müşriklerden yüz çevirme, Ehl-i kitap'ı affedip bağışlamak, hacda

81 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 59.

82 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 59-60.

müşriklerle birlikte bulunmak ve müşriklerle yapılan anlaşmalar bulunmaktadır.[83] Verdiği bu bilgilerden İbnü'l-Bârizî'nin neshin hangi konularda gerçekleştiğine dair hususları bir şablon hâlinde bize sunmaya çalışmaktadır.

Erken dönemden sonra yazılan nesih türü çalışmalarda nesholmadığı ifade edilip farklı kavramlarla izah edilmeye çalışılan ve mensuh olmadığı ifade edilen[84] birçok âyet hakkında İbnü'l-Bârizî'nin çatı bir kavram olarak "nesih" kelimesini kullandığını belirtmiştik. İşte bu durum İbnü'l-Bârizî'nin nesholduğu varsayılan âyetlerin sayısal miktarını da artırmış görünmektedir. Öyle ki İbnü'l-Bârizî Kur'ân'da mensuh olduğu ifade ettiği âyet sayısını iki yüz kırk dokuz olarak telaffuz etmektedir.[85] Ayrıca o, kaç sûrenin nâsih ve mensuh âyetlerini ihtiva ettiğine dair sayısal bilgileri de paylaşmaktadır. Buna göre nâsih ve mensuhun bir arada olduğu sûreler otuz bir, nâsih ve mensuhun olmadığı kırk üç, sadece nâsihin olduğu altı, sadece mensuhun olduğu otuz dört sûre bulunmaktadır.[86] Bu verilerden sonra İbnü'l-Bârizî, Kur'ân'da pek çok âyeti neshettiği zikredilen seyf ve kıtâl âyetlerinin kaç âyeti neshettiğine dair bilgilere de yer vermektedir. İbnü'l-Bârizî'ye göre seyf âyeti elli iki sûrede yüz on dört âyeti, kıtâl âyeti ise sekiz âyeti neshetmiştir. Bunun dışında kalan mensuh âyetler ise diğer başka nâsih âyetlerle neshedilmiştir.[87]

İbnü'l-Bârizî'nin nesih konusuna yönelik sayısal birtakım verileri paylaşması yanında özellikle sûreleri mushaf tertibine göre verip sûre içindeki âyetlerin hangisinin mensuh olduğu ve hangi âyetlerle neshedildiğini rumuzlarla ifade etmesi de onun pratik bir yaklaşım sergilemesine açık bir örnek teşkil etmektedir. Zira o nâsih ve mensuh olan âyetlerin neden böyle olduğuna dair hiçbir rivayete yer vermeden doğrudan verilen nesih hükümlerini yansıtmıştır.[88] Anlaşılan o ki İbnü'l-Bârizî özellikle 4./11. asırdan sonra nesih meselesinde yaşanan teolojik ve teorik tartışmaları, neshe dair oluşan olumsuz ve sınırlı bakış açısını aşmış gözükmektedir. Zira Nehhâs'la birlikte nesih meselesine yönelik tartışmaların seyrinin değiştiği ve kavramsallaştırmanın neshe dair nakledilen rivayetlere dönük olarak farklılaştığı, başka bir ifadeyle erken dönem nesih telakkisinin dönüştüğü bir sürecin yaşandığı anlaşılmaktadır.[89]

83 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 22.

84 Neshe bakışın sınırlandırıldığı ve mensuh âyet sayısının azaltılmasının sebepleri üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Türcan, *Neshin Problematik Tarihi*, 151 vd.

85 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 23.

86 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 22.

87 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 22-23.

88 Bk. İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 23 vd.

89 Örneğin Nehhâs eserine neshin varlığına dair tartışmalarla başlamakta, haberlerde neshin olamayacağı ve neshin kavram düzleminde anlaşılması gerektiğini, ilk dönemde başka kavramlar yerine neshin kullanıldığını ve bundan dolayı neshin çerçevesinin genişletildiğine dair birçok hususa yer vermektedir. Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, 406 vd.

Nitekim İbnü'l-Bârizî bu hususu çok açık bir şekilde mütekaddimûn ile müteahhirûnun neshe yükledikleri anlam üzerinden beyan etmekte ve kendisinden önce neshe dair sınırlandırmanın gerçekleştiğine net bir şekilde atıfta bulunmaktadır.[90] Ancak İbnü'l-Bârizî, kendi dönemine kadar olan nesih yaklaşımından farklı bir tavır sergilemek suretiyle ilk dönemde birçok konuyla ilgili olarak yapılan nesih tespitlerini eleştiriye tabi tutmadan doğrudan nakletmeyi tercih etmektedir.[91] Bu hususun somut göstergesi ise mensuh âyetlerin sayısını daha önceki nesih müelliflerine göre oldukça fazla vermesidir. Nitekim İbn Hazm'ın yüz otuz altı, Hibetullah b. Selâme'nin doksan altı civarında âyeti mensuh olarak kabul ettiğini,[92] İbnü'l-Bârizî'nin ise bu durumu aşarak ilk dönem nesih anlayışı çerçevesinde neshi sayısal olarak genişlettiğini ifade edebiliriz. Öyle ki bu husus İbnü'l-Bârizî'nin neshe yönelik teorik yaklaşımının pratik bir şekilde nasıl yansıdığını göstermesi bakımından dikkate değer görünmektedir.

Sonuç

Memlükler dönemi, İslâmî ilimlerin ve bu alana dair literatürün zirve yaptığı zaman dilimlerinden birisi olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. İlmî ve kültürel çalışmaların hız kazandığı bu dönemde birçok önemli şahsiyetin hatırı sayılır katkılarda bulunduğu, özellikle tefsir, hadis, kelâm, fıkıh gibi temel dinî ilimlerin sistemli bir yapıya kavuşmasına öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında birçok çalışmaya bu dönemde imza atıldığı ve telif edilen eserlerin ilgili alanda müracaat edilen referans eserler olma vasfı kazandığını belirtmeliyiz.

Memlükler zamanında yaşamış, ismi çok fazla zikredilmeyen ancak hem yaşadığı dönemin parlak simalarından olduğu anlaşılan hem de birçok eser kaleme alarak İslâmî ilimler sahasına zenginlik katan İbnü'l-Bârizî'yi anmak gerekmektedir. Nitekim babası gibi Memlük coğrafyasının önemli şehirlerden birinde uzun yıllar kadılık yapan, halkın ve idarecilerin teveccühünü kazanan İbnü'l-Bârizî, özellikle ulûmü'l-Kur'ân edebiyatının en mühim konularından birisi olan nesih hususundaki müstakil çalışmasıyla dikkat çekmektedir. *Nâsihu'l-Kur'ân* isimli eserinde İbnü'l-Bârizî, kendi dönemine kadar yazılan nesih türü çalışmalardan farklılık göstermekte, nesih meselesini erken dönemdeki anlayışa uygun olarak değerlendirmektedir. Öyle ki İbnü'l-Bârizî, nesih meselesinde ilk dönemden itibaren aktarılan rivayetleri doğrudan kabul ederek neshin çerçevesini geniş tutmakta, mensuh âyet sayısını sınırlandırmamakta ve nesihle bağlantılı olabilecek kavramları nesih kategorisinde değerlendirmektedir. Neshin teorik boyutu hakkında ilk dönem ile sonrakiler arasında mukayese yapabilen İbnü'l-Bârizî, geleneksel nesih telakkisini daha fazla önemsemiş görünmektedir. Bu noktada İbnü'l-Bârizî

90 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 59.

91 İbnü'l-Bârizî, *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*, 23 vd.

92 Bk. ed-Dâmin, "Tercemetü'l-Müellif", 14.

yaşadığı döneme kadar olan neshe yönelik sınırlı yaklaşımı aşmış gözükmektedir. Kanaatimize göre İbnü'l-Bârizî'nin nesih konusunda erken dönemi, başka bir ifadeyle selefin görüşlerini ve onlardan aktarılan rivayetleri esas almasında İbn Teymiyye'nin düşüncesinin izleri görülmektedir. Zira İbn Teymiyye de özellikle Kur'ân'ın anlaşılması konusunda öncelik verilmesi gereken bilgilerin selefe ait olduğunu net bir şekilde vurgulamaktadır. İbn Teymiyye ile çağdaş olan İbnü'l-Bârizî'nin bahsi geçen anlayışa yakın bir tarafta durmasının yanında, sıkı bir Şâfiî olması da ilk dönemden nakledilen rivayetlere yaklaşımını belirlemiş gözükmektedir. Anlaşılan o ki ulûmü'l-Kur'ân edebiyatı içerisinde nesih meselesinde yaşanan değişim ve dönüşüme İbnü'l-Bârizî ilk dönemi esas almak suretiyle itiraz etmekte, neshin selef tarafından anlaşılma biçimlerinin merkeze alınması gerektiğinin altını çizmektedir.

Kaynakça / References

Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Bârizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Eylül 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-barizi

Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat-Memlükler Döneminde (1250-1517)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (30 Aralık 2016), 1-38.

Bağdâdî, Abduülkâhir. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. thk. Hilmi Kâmil Abdulhâdî. Ammân: Dâru'l-Adevî, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Dâmin, Hâtim Sâlih. "Tercemetü'l-Müellif". *Nâsihu'l-Kur'ani'l-Azîz ve Mensûhihi li İbni'l-Bârizî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Deliser, Bilal. *ez-Zerkeşî ve Kur'an İlimlerindeki Yeri*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.

Demirci, Muhsin. *Arapça Tefsir Usulü Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. Dımaşk: Mektebetü İbn Hacer, 2004.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. es-Sellâm. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-Muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

Ersöz, Muhammed. *Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni-Cahiliye, Nüzûl, İlmî Disiplin Dönemleri*. Konya: Kitaparası Yayınları, 2019.

Hibetullah b. Selâme, Ebu'l-Kâsım. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mısır, 1960.

Hitti, P. K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1349.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed b. Sa'îd. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî. Riyad: el-Mektebetü'l-Maârif, 2008.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. thk. Fevvâz Ahmed Zümrelî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbnü'l-Bârizî, Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. Abdirrahmân b. İbrâhim. *Nâsihu'l-Kur'âni'l-Azîz ve Mensûhihi*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Musaffâ bi Ekeffi Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 19984.

İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm. *Tabakātü'ş-Şâfiʿiyye*. thk. Abdullah el-Cübûrî. Bağdat: İhyau't-Turâsi'l-İslâmî, 1390.

Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

Katâde b. Diâme. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâh*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Kaya, Mesut. "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 993-1015. https://doi.org/10.18505/cuid.688338

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Eylül 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-teymiyye-takiyyuddin

Marshall, Hodgson. *İslam'ın Serüveni*. çev. Alp Eker vd. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları". *Bilimname* 2008/2 (01 Haziran 2008).

Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed. *el-İzâh li Nâsihi'l-Kur'ân ve Mensûhihi*. thk. Ahmed Hasân Ferhât. Cidde: Dâru'l-Menâr, 1986.

Mertoğlu, M. Suat. "Süyûtî-Kur'an İlimleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Eylül 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/suyuti#2-kuran-ilimleri

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *en-Nâsih ve'l-Mensûh*. thk. Süleyman b. İbrahim b. Abdullah el-Lâhim. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.

Özcan, Esat. *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdî Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.

Sarı, Mehmet Ali. "el-İtkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. Erişim 09 Eylül 2021.

Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkān fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Yalnız, Fatma. *Tefsir Usulünde Süreklilik ve Etkileşim: Bulkînî, Kafiyeci ve Suyûti örneği*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.

Yaşar, Mehmet. "İbn Teymiyye Tefsir Anlayışı ve Tefsir Kitaplarına Etkisi". İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Yiğit, İsmail. "Ayni'yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (14 Ocak 2014), 27-45. https://doi.org/10.15370/muifd.40068

Yiğit, İsmail. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Maʿrifetü'l-Kurrâ*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Muʿcemü'ş-Şüyûh*. thk. Rûhayye Abdurrahmân es-Süyûfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Zührî, İbn Şihâb. *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 2008.

BÖLÜM 3 / CHAPTER 3

MEMLÜK DÖNEMİ MÜFESSİRLERİNDEN İBN EBÜ'L-İZZ'İN TEFSİR ANLAYIŞI

THE TAFSĪR UNDERSTANDING OF IBN ABĪ AL-ʿIZZ, ONE OF THE COMMENTATORS OF THE MAMLUK PERIOD

Esat ÖZCAN

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye
E-posta: esatozcan@siirt.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.03

Öz

Memlük Devleti'ni kuran, Eyyûbîler tarafından satın alınarak yetiştirilen Türk kökenli askerlerdir. Memlükler, Eyyûbî sultanı Turan Şah'ın (ö. 648/1250) öldürülmesi üzerine Mısır'da kendi devletlerini kurdular. Memlükler, Haçlıları bölgeden atarak ve Moğollara büyük darbeler vurarak İslâm'a büyük hizmetlerde bulundular. Memlük Devleti, Osmanlılarla yapılan bir dizi savaştan sonra yıkıldı (1517). İbn Ebü'l-İz, Bahrî Memlüklerin son hükümdarı Nâsır Muhammed'in (ö. 741/1341) iktidarı döneminde dünyaya geldi ve Burcî Memlüklerin ilk hükümdarı Berkuk'un (ö. 801/1399) döneminde vefat etti. İlimle iştigal eden ve bunu nesilden nesile aktarmaya çalışan bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelen İbn Ebü'l-İz, büyük âlimlerin yetiştiği ve her konuda çok sayıda eserin kaleme alındığı bir dönemde yaşadı. Akide konusunda selef âlimlerinin anlayışına tabi olan İbn Ebü'l-İz, fıkıhta yaşadığı bölgede yaygın olan ve ailesinin de bağlı bulunduğu Hanefî mezhebini takip etti. Çalışmada Memlükler hakkında bilgi verilecek, ardından İbn Ebü'l-İzz'in hayatı ve ilmî kişiliği ele alınacaktır. Son olarak onun tefsir anlayışı üzerinde durulacak ve konu örneklerle somutlaştırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Müfessir, İbn Ebü'l-İz, Memlükler

Abstract

Turkish soldiers founded the Mamluk state after bought and brought up by Ayyubids. Mamluks established their state in Egypt after Ayyubid sultan Tūrān Shah died (d. 648/1250). Mamluks did a great service to Islam by expelling Crusaders from region and inflicting great damages to Mongols. Mamluk state collapsed after battles were lost with Ottomans in 1516-1517. Ibn Abī al-ʿIzz was born during al-Nāsir Muhammad's reign (d. 741/1341), the last ruler of Bahrī Mamluks, and died during Barquq's reign (d. 801/1399), the first ruler of Burjī Mamluks. Ibn Abī al-ʿIzz was born to a family who dealt with science and tried to pass it to further generations in a period when great scholars were raised and many works were written. Ibn Abī al-ʿIzz followed the understanding of the predecessor scholars as a doctrine and the Hanafi fiqh school, which was widespread in the region and to which his family was attached. In

the study, firstly, information will be provided on Mamluks, then the life and scientific personality of Ibn Abī al-ʿIzz will be discussed. Finally, his understanding of commentary will be emphasized, and the subject will be embodied with examples.

Keywords: Qurʾān, Tafsīr, Mufassir, Ibn Abī al-ʿIzz, Mamluks

EXTENDED ABSTRACT

Abū al-Hasan Sadr al-Dīn ʿAlī ibn ʿAlī ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Abī al-ʿIzz al-Adhraʿī and as-Sālihī, was known by the name of his great-grandfather, Ibn Abī al-ʿIzz. He was born in al-Sālihiyya, a neighborhood in Damascus, on 22 Dhu'l-Hijjah 731 (26 September 1331), during a time of Mamluk political stability. After the death of al-Nāsir Muhammad, who ruled the state and ensured political stability for years, the incompetent sultans caused to political problems in the country, causing Ibn Abī al-ʿIzz to spend his youth and maturity age in a troubled environment.

There were also positive developments in the period when Ibn Abī al-ʿIzz lived. Because the Mamluk state continued the construction of mosques, madrasas, schools, dervish huts, and libraries that had started in the Zangid and Ayyubid periods. In this way, great scholars were trained, and a large number of works on virtually every subject were produced. Access to information became relatively easy. Indeed, this situation provided the opportunity for the emergence of some families, including the family of Ibn Abī al-ʿIzz, who were exclusively involved in Islamic science and sought to pass it down from generation to generation, which had a deeply rooted scientific tradition. In fact, his father and uncles were judges and professors, and his grandfather was the chief qadi. Thus, Ibn Abī al-ʿIzz grew up in a domestic atmosphere where knowledge was valued and access to information was easy. Indeed, he took advantage of these opportunities and became one of the most influential scholars of his time.

Moreover, the heated debates initiated by Ibn Taymiyya, who had died three years before Ibn Abī al-ʿIzz's birth, were continuing. These debates prompted scholars of the time to intensify their efforts to support their own ideas and refute opposing ones. Ibn Abī al-ʿIzz, who was born and raised amid these debates, was influenced by Ibn Taymiyya's thoughts and thus he followed the path of the ahl al-hadith in matters of faith, even although he was Hanafi. Therefore, he tried to interpret the verses of the Qurʾān from that perspective. He tried to revise the legal opinions of Hanafis within the framework of the verses and *hadiths* he accepted as authentic.

Only sixteen, he began his teaching career as a lecturer at al-Qaymaziyya madrasa, followed by short positions in al-Rukniyya, al-ʿIzziyya al-Barraniyya, and al-Juwwaniyya madrasas as a qadi. He was fired for his ideas and served time in prison but was reinstated after a long and challenging life. He died in Dhu'l-Qaʿda 792, corresponding to October 1390, just one year after he was reinstatement.

Ibn Abī al-ʿIzz is known as a *mutakallim* and jurist rather than an *mufassir*, as he wrote independent works on theology and *fiqh* but did not write separate works in the field of *tafsīr*. However, like any Islamic scholar, he sought to support his theological and legal views with the verses of the Qurʾān, which led him to interpret many Qurʾānic verses in his works. For this reason, many *tafsīr* studies have been conducted about him in our country and the Arab world. On the other hand, most of the previous research has dealt with the theological components of his work, while only a tiny part has dealt with his *tafsīr*.

The commentaries transmitted by the Prophet himself is considered the most reliable and authoritative source of *tafsīr*. Since the Prophet was authorized to explain matters, his interpretations are correct. Several scholars have emphasized the importance of first determining whether the Prophet Muhammad has made an authentic commentary on a particular Qurʾānic verse before interpreting it. Therefore, Ibn Abī al-ʿIzz also did the same.

The interpretations of the companions of the Prophet are critical because they witnessed the life of the Prophet, heard his interpretations of the Qurʾān, and saw him in person. Ibn Abī al-ʿIzz transmitted the interpretations of the companions, but did not always adopt them. After quoting their *tafsīr*, he sometimes contradicted them.

Some words and phrases of the Qurʾān were read by the Prophet in different ways-called *al-qirāʾa*. They are part of the Qurʾān. Similarly, there are several readings that have come down to us as recitations, but the evidence is not clear enough. Scholars have generally said that these readings are *shādh* and - not part of the Qurʾān. However, they have also stated that it is not wrong to make a *tafsīr* with these recitations. Trying to interpret with recitations, Ibn Abī al-ʿIzz noted that the recitations that fulfill the purity conditions are true and correct. He also talked about the effects of recitations on the meaning and the judgments to be derived.

Since one of the duties of the Prophet was to explain the Qurʾān, his words, actions, and endorsements, known as *sunna*, are a basic source for *tafsīr*. He performed this task verbally, de facto, and as confirmation/approval. For this reason, commentators have first tried to refer to the *sunna* when attempting to understand a verse. Ibn Abī al-ʿIzz, an influential hadith scholar influenced by the ahl al-hadith, emphasized this method of *tafsīr* and tried to interpret the verses within the framework of the *sunna*.

The rules created for the language are as crucial as the language data in understanding the Qurʾān. Because these rules were created to better understand the language. The rules of syntax, which analyses the structure of words and how they change over time, and syntax, which analyses the structure of sentences and defines the position and function of words within a sentence, are critical. Ibn Abī al-ʿIzz followed the same path and used the rules of language to reveal the justification of the judgments he derived. Sometimes he presented the views of linguists on the verses, made a selection among them, and criticized the views he considered inappropriate to the spirit of the verse.

Arabic words and poems are also crucial for *tafsīrs*. Essential themes were transmitted orally among the Arabs through rhymed expressions such as poetry or *sajʿ*. Therefore, it is said that poetry is the *dīwān* book of the Arabs, and that poetry should also be consulted to know the meaning of words and expressions in the Qurʾān. Ibn Abī al-ʿIzz used Arabic words and poems both for this purpose and to reveal the unique beauty of the words in the Qurʾān and tried to evaluate the verses from this perspective. In fact, he sometimes stated.

Giriş

Kur'ân'ı Kerîm, tefsir tarihi boyunca farklı metot ve anlayışlarla tefsir edilmiştir. Her müfessir, kendi bilgi birikimine uygun tefsir metotları tercih etmiştir. Ayrıca her müfessir, bilerek veya bilmeyerek kendi mezhebini bir şekilde tefsirine yansıtmıştır. Ancak müfessirlerin mezhebî bağlılıkları, bir yere kadar etkili olmuştur. Zira bir mezhebe bağlı olsa da her âlimin farklı bir düşüncesi ve çözüm anlayışı vardır. Bunun için âlimlerin, zaman zaman mensubu bulundukları mezheplere muhalefet ettiklerini görmekteyiz. Çalışmada tefsir anlayışı ele alınacak İbn Ebü'l-İz, Hanefî mezhebine mensuptur. Ancak o, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencilerinden etkilenerek Ehl-i hadîs'e yaklaşmıştır. Bu da onun tefsir anlayışının incelenmesini önemli hâle getirmiştir. Bunun için bu mütevazı çalışmada onun kullandığı tefsir metotları hakkında bilgi verirken kelâm ve fıkıh konusunda Ehl-i hadîs'ten ne kadar etkilendiğini ve bunun tefsirlerine ne şekilde sirayet ettiğini belirtmek istedik.

İbn Ebü'l-İz, aslında bir müfessirden çok bir mütekellim ve fakih olarak bilinmektedir. Çünkü onun kelâm ve fıkıhta müstakil eserleri olmasına rağmen tefsir alanında bağımsız bir eseri yoktur. Ancak her âlim gibi o da kelâmî ve fıkhî görüşlerini Kur'ân âyetleri ile teyit etmeye çalışmış; bu da onun, eserlerinde çok sayıda âyeti tefsir etmeye çalışmasına vesile olmuştur.

İbn Ebü'l-İz ile ilgili hem ülkemizde hem de Arap aleminde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ne var ki ileride vereceğimiz listeden de anlaşılacağı üzere yapılan bu çalışmalarda onun kelâmî ve fıkhî yönüne yoğunlaşılmış, tefsirciliği konusunda çalışmalar yapılmamıştır. Her ne kadar Şâyiʿ b. ʿAbduh el-Esmerî, onun farklı eserlerinden tefsirlerini toplamış ve *Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-'İz cem'an ve dirâseten* adıyla *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*'nin 120. ve 121. sayılarında iki cilt olarak yayımlamışsa da ilgili çalışmada İbn Ebü'l İzz'in tefsirlerinin bağlamlarından kopuk bir şekilde ele alınması; onun ne dediğini, ne demek istediğini, başka bir ifadeyle nasıl tefsir yaptığını anlamayı zorlaştırmıştır. Ayrıca Esmerî, İbn Ebü'l İzz'in, eserlerinde başkasına nispet ettiği tefsirleri de almış ve bunların ona ait olmadığını açıklamamıştır. Öte yandan Esmerî, onun tefsirlerini değerlendirmemiş, sadece aktarmakla ve tahkik etmekle yetinmiştir. Bunun için ilgili çalışmanın, İbn Ebü'l İzz'in tefsirleri ve tefsir anlayışı hakkında bilgi vermekten uzak olduğu söylenebilir. Bu satırların yazarı da İbn Ebü'l-İzz'in Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metoduna yaklaşımını bir makale çerçevesinde incelemiş, ancak söz konusu çalışma da çok sınırlı olmuştur.[1]

1 Esat Özcan, "İbn Ebü'l-'İzz'in Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 183-190.

Çalışmada, önce kısaca İbn Ebü'l İzz'in hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgi verilecek, ardından onun tefsir anlayışı incelenecektir. Bu kapsamda onun kullandığı tefsir metotları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca onun itikadî ve fıkhî konularda nasıl bir yol izlediği, bağlı bulunduğu mezhebine muhalefet edip etmediği irdelenecektir.

İbn Ebü'l-İz ile ilgili yapılan ve yukarıda atıf yaptığımız çalışmaları kelâm ve fıkıh olarak iki kısma ayırarak liste hâlinde vermeye çalışacağız. Onun kelâm konusundaki düşüncesi çerçevesinde yapılan ve ulaşabildiğimiz çalışmalar şunlardır:

Abdullah b. 'Ubeyd b. 'Abbâd el-Hâfî, *Menhecü İbn Ebi'l-'İz el-Hanefî ve ârâ'uh fi'l-'akîde min hilâli şerhih li-Tahâviyye* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1424/2003-2004),

Talâl Visâm Ahmed, "el-Eserü'n-nahvî fi'l-usûli'l-'akdiyye 'inde'l-Kâdî İbn Ebi'l-'İz ed-Dımaşkî fî kitâbih Şerhi'l-'Akîdeti't-Tahâviyye", *Mecelletü Câmi'ati Tikrit li'l-'Ulûm* 19/1 (2012),

Muhammed el-Muʿtez el-Kâmil Muhammed Ahmed, *el-Kavâ'id ve'l-usûli'l-'akdiyye fî mebhaseyi'l-imân ve'l-ilâhiyyât fî şerhi İbn Ebi'l-'İz li-metni't-Tahâviyye* (Câmi'atü's-Sûdân li'l'Ulûm ve't-Teknûlucyâ, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2014),

Muhammed el-Muʿtez el-Kâmil Muhammed Ahmed – Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, "Ba'zu kâvâ'idi'l-kader min hilali şerhi İbn Ebi'l-'İz 'alâ metni't-Tahâviyye" *Mecelletü'l-'Ulûm ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* 16/2 (2015),

İlhan Timür, "Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017),

İbn Ebü'l-İzz'in fıkhî yönü görebildiğimiz kadarıyla sadece ülkemizde çalışılmıştır. Muhtemelen onun Hanefî olmasından dolayı fıkıhçı kimliği, Arap aleminin ilgisini çekmemiştir. Bu konuda ulaşabildiğimiz çalışmalar şunlardır:

Ayhan Şen, "et-Tenbîh Âlâ Müşkilati'l-Hidâye Adlı Eser Çerçevesinde Hanefî Fıkhında el-Hidâye Metnine Yönelik Eleştirilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013),

Ahmet İnanır, "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ'" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 1/2 (2013),

Ahmet İnanır, "İbn Ebi'l-İzz el-Hanefi ve Muhammed b. Ali es-Senûsî Örneğinde Kuzey Afrika'da İctihad Hareketleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015),

Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018),

Ahmet İnanır, "Hanefî Mezhebini Diğer Mezheplere Tercih Bağlamında İmam Buhârî'ye Yönelik Tenkitler ve Cevaplar Ekmeleddin el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İz el-Hanefî Örneği", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2020).[2]

1. İbn Ebü'l-İzz'in Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı Ebü'l-Hasan Sadruddîn Ali b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ebü'l-İz olan müfessir[3] büyük dedesinin isminden dolayı İbn Ebü'l-İz künyesi ile meşhur olmuştur. O, ayrıca Ezrâî ve Sâlihî nisbeleriyle de anılmıştır.[4] İbn Ebü'l-İz, 22 Zilhicce 731/26 Eylül 1331 tarihinde Dımaşk'ın Sâlihiyye mahallesinde dünyaya gelmiştir.[5]

İbn Ebü'l-İz, Memlük devletinde, siyasi istikrarın bulunduğu bir dönemde dünyaya gelmiştir. Ne var ki o, daha on yaşlarında iken devlette uzun bir süre hükümdarlık yapan ve siyasi istikrarı sağlayan Nâsır Muhammed'in (ö. 741/1341) ölmesi ve yerine gelen sultanların dirayetli olmaması, devlette siyasi sorunlar baş göstermiştir. Nitekim kırk sene zarfında on iki hükümdar değişmiştir. Bu da İbn Ebü'l-İzz'in, gençlik ve olgunluk çağını sorunlu bir ortamda geçirmesine neden olmuştur.

İbn Ebü'l-İzz'in yaşadığı dönemde olumlu durumlar da söz konusuydu. Zira Memlük Devleti, Zengîler ve Eyyûbîler döneminde başlayan cami, medrese, okul, tekke ve kütüphane inşasını devam ettirmiş;[6] bunun için büyük âlimler yetişmiş; her konuda çok sayıda eser kaleme alınmış ve ilme erişmek son derece kolaylaşmıştır.[7] Hatta bu durum, sadece ilimle iştigal

2 Özcan, "İbn Ebü'l-'İzz'in Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı", 179-180.

3 Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 4/387; Cemâleddin Yusuf İbn Tağrîberdî, *ed-Delîlü'ş-şâfî 'ale'l-Menheli's-Sâfî*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998), 1/465; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn, Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/726. İbn Ebü'l-İzz'in babasının adı, bazı kaynaklarda Muhammed şeklinde verilmektedir. Bk. Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/1143. Bazı kaynaklarda ise kendisinin adı Muhammed olarak kaydedilmektedir. Bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*, thk. Hasan Habeşî (b.y.: Lecnetü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), 1/408; Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/557.

4 Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/468.

5 İbn Tağrîberdî, *ed-Delîlü'ş-şâfî*, 1/465; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19/468.

6 Ramazan Şeşen, *Selahattin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlükler* (İstanbul: İsar Yayınları, 2007), 331; Müntasır Mahmud eş-Şatnâvî, *et-Terbiye ve't-ta'lîm fî bilâdi'ş-Şâm fî devleti'l-Memâlîki'l-Bahriyye* (Kerek: Câmiatü Mute, Doktora Tezi, 2008), 59-60.

7 Muhammed b. Ahmed Ebû Zehre, *İbn Teymiyye hayâtühû ve 'asruhû, ârâ'ühû ve fıkhüh* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1991), 132-133; Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 113.

eden ve bunu nesilden nesile aktarmaya çalışan bazı ailelerin oluşmasına da vesile olmuştur.[8] Bu ailelerinden biri de köklü bir ilim geleneğine sahip olan İbn Ebü'l-İzz'in ailesidir. Nitekim İbn Ebü'l-İzz'in dedesi kâdılkudâtlık, babası ve amcaoğulları da kadılık ve müderrislik görevlerini ifa etmişlerdir.[9] Bu da İbn Ebü'l-İzz'in ilmin revaçta olduğu ve ilme ulaşmanın çok kolay olduğunu bir ailede ve ortamda yetişmesine vesile olmuştur. O da bu fırsatlardan istifade etmiş ve kendisini çok iyi yetiştirerek dönemin önemli âlimlerinden olmuştur. Ayrıca İbn Ebü'l-İzz'in doğumundan üç sene önce vefat eden dönemin önemli âlimlerinden İbn Teymiyye'nin başlattığı tartışmalar, hararetli bir şekilde devam etmekteydi. Bu da âlimlerin, düşüncelerini desteklemek ve karşı fikirleri çürütmek adına daha fazla çalışmalarını sağlamıştır. Bu tartışmaların içinde doğup büyüyen İbn Ebü'l-İz, İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Nitekim Hanefî olmasına rağmen itikad konusunda Ehl-i hadîs'in yolunu takip etmiş,[10] fıkıh konusunda da Hanefîlerin bazı görüşlerini âyetler ve sahih kabul ettiği hadisler çerçevesinde revize etmeye çalışmıştır.[11]

İbn Ebü'l-İz, on altı yaşlarında iken Kaymâziyye Medresesi'nde,[12] daha sonra Rükniyye,[13] İzziyetü'l-Berrâniyye ve Cevheriyye medreselerinde müderris olarak çalışmıştır.[14] Ayrıca vekâleten Dımaşk Hanefî kadılığı ve ardından asaleten Mısır kadılığı da yapmıştır. Ancak birinci görevde yüz gün kalmış, ikinci görevi iki ay gibi kısa bir süre sonra bırakmıştır (776/1375).[15] İbn Ebü'l-İz, düşüncesinden dolayı görevlerinden alınmış ve hapse atılmıştır (784/1382). O, uzun ve sıkıntılı bir hayattan sonra eski görevlerine atanmış (791/1389), ancak bir sene sonra hayatını kaybetmiştir (792/1390).[16]

8 Memlük döneminin siyasi, sosyal ve ilmî durumu hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Esat Özcan, *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdî Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019), 34-60.

9 Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19/468-469; Şâyi' b. 'Abduh el-Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-'İz cem'an ve dirâseten", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 120 (ts.), 18.

10 Ali b. Ali İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnâût - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 2/481-487.

11 Ali b. Ali İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebû Zeyd (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/277-279.

12 Ebû Bekir b. Ahmed İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, thk. Adnan Dervîş (Dımaşk: el-Ma'hedi'l-Firinsî, 1994), 1/503.

13 Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnâût, "Mukaddime", *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, mlf. Ali b. Ali İbn Ebü'l-'İz, 5-119 (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1990), 78.

14 İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/260; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19/468; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-'İz", 24.

15 Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/387; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-'Askalânî, *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 65; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Husnü'l-muhâdare fî târîhi Mısır ve'l-l-Kahire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967), 2/185; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19/468-469; Esmerî, "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-'İz", 24.

16 İbn Hacer el-'Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/408-409; Muhammed b. Ali İbn Tolun, *es-Sağrü'l-bessâm fî zikri men vülliye kazâ'e'ş-Şâm*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Dımaşk: el-Mecma'u'l-'İlmiyyü'l-'Arabî, 1956), 201; Koca, "İbn Ebü'l-İz", 19/469.

2. İbn Ebü'l-İzz'in Tefsir Anlayışı

Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Ebü'l-İz bir tefsir yazmamıştır. Bu yüzden Esmerî'nin sözü edilen iki makalesinden yola çıkılarak onun tefsir anlayışı incelenmeye çalışılacaktır. Ne var ki Esmerî'nin İbn Ebü'l-İzz'in başkasına dayandırdığı tefsirleri de çalışmasına alması, ilgili tefsirlerin ona ait olmadığını söylememesi ve tefsirleri bağlamlarından kopuk bir şekilde aktarması, söz konusu tefsirlerin yer aldığı eserlere müracaat etmeyi de gerekli kılmıştır. Bunun için çalışmada değerlendirilecek tefsirler, İbn Ebü'l-İzz'in eserlerinden tespit edilerek aktarılacaktır.

2.1. Hz. Peygamber'in Tefsirlerini Nakletmesi

En önemli tefsir kaynağı bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen tefsirlerdir. Zira tebyin görevi ona bırakıldığı için onun tefsirleri gerçeğin ta kendisidir. Bunun için âlimler bir âyeti tefsir etmeden önce ilk olarak Hz. Peygamber'den sahih bir şekilde nakledilen bir tefsirin olup olmadığını kontrol etmenin önemini beyan etmişlerdir.[17]

İbn Ebü'l-İz de âyetleri anlamaya çalışırken Hz. Peygamber'in tefsirlerine müracaat etmiştir. Söz gelimi Fâtiha sûresinin 7. âyetini (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ "*Nimet verdiklerinin yoluna; gazaba uğrayanların ve sapanların yoluna değil…*")[18] ele alırken Hz. Peygamber'in "Şüphesiz Yahudiler gazaba uğratılmış, Hristiyanlar ise sapmışlardır."[19] dediğini belirterek Hz. Peygamber'in tefsirini nakletmektedir.[20]

İbn Ebü'l-İz, Tevbe sûresinin 31. âyetini (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ "*Allah'ı bırakıp, hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i rab edindiler.*") ele alırken Yahudi ve Hristiyanların din adamlarına ibadet etmediklerini, anacak onların helâl kıldıklarını helâl, haram kıldıklarını haram kabul ettiklerini, rab edinmenin anlamının bu olduğunu söylemekte, ardından Hz. Peygamber'in âyeti aynı şekilde tefsir ettiğini belirtmektedir.[21] Nitekim Hz. Peygamber, Yahudi ve Hristiyanların din adamlarını rab edinmediklerini ve onlara ibadet etmediklerini söyleyen Adî b. Hâtim'e (ö. 67/686) "Onların helâl kıldıkları helâl, haram kıldıklarını haram kabul etmiyorlar mı? İşte bu, rab edinmektir." demiştir.[22]

17 Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999-2000), 20/212; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 5/138-139.

18 Çalışmada başvurulan âyet meâlleri, DİB meâlinden istifadeyle verilmiştir. Bk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2009).

19 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsir", 2.

20 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/800.

21 Ali b. Ali İbn Ebü'l-'İz, *el-İttibâ'*, thk. Muhammed 'Atâ Hanîf - 'Âsım b. Abdullah el-Karyûtî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1405/1984-1985), 81-82.

22 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (b.y.: Dâru İhyâ'i't-

2.2. Sahâbenin Tefsirlerini Nakletmesi

Sahâbenin tefsirleri çok önemlidir. Zira onlar Hz. Peygamber'i gördüler, onun Kur'ân'a dair açıklamalarını duydular ve onun hayatını müşahede ettiler. Bunun için müfessirler sahâbe tefsirlerine çok önem vermiş, Mâtürîdî (ö. 333/944) ise tefsirin, âyetlerin inişine şahit olan sahâbeye ait olduğunu, diğerlerinin sadece teʾvilde bulanabileceklerini, muhtemel manalardan birini veya birkaçını söyleyebileceklerini ifade etmiştir.[23]

İbn Ebü'l-İz, Bakara sûresinin 158. âyetinin (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا "*Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için hac ve umre yapanın onları tavaf etmesinde bir günah yoktur.*") tefsirini yaparken ʿUrve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) teyzesi Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) Safâ-Merve arasında tavaf yapmayan kişi için herhangi bir sorunun bulunmadığını söylediğini, Hz. Âişe'nin ise "Yeğenim, çok kötü bir söz söyledin (yanlış bir tefsir yaptın). Zira bu âyetin anlamı senin dediğin gibi olsaydı ifade, 'أَنْ لا يَطَّوَّفَ بِهِمَا *onları tavaf etmemesinde*' şeklinde olacaktı. Bu âyet, ensar hakkında nazil oldu. Çünkü onlar Câhiliye'de Müşellel'de bulunan Menât putuna selam verirlerdi. Bunun için (Menât'ın bulunduğu yerden geçerek bu kötü âdeti hatırlamamak) için Hz. Peygamber'e Safâ-Merve arasında tavaf yapmak istemediklerini söylediler. Bunun üzerine bu âyet indi."[24] şeklinde bir açıklama yaptığını ifade ederek sahâbenin tefsirini nakletmektedir.[25]

Şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Ebü'l-İz, zaman zaman sahâbenin tefsirlerini naklettikten sonra bu tefsirlere muhalefet etmektedir. Mesela Bakara sûresinin 184. âyetini (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ "*Oruca gücü yetenler ise bir yoksul doyumu fidye verir.*") tefsir ederken bazı âlimlerin, "يُطِيقُونَهُ" fiilinin başında bir "لا" edatının gizli bulunduğunu, dolayısıyla âyetin anlamının "*oruca gücü yetmeyenler*" şeklinde olduğunu iddia ettiklerini, buna delil olarak Nisâ sûresinin 176. âyetini (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا "*Sapmayasınız diye Allah size açıklıyor.*") gösterdiklerini ifade etmektedir. Ardından burada olduğu gibi herhangi bir delil olmadan olumsuz bir edatın gizli olduğunu söyleyerek âyetin manasını olumsuza çevirmenin doğru olmadığını, böylece her olumlu ifadenin olumsuz olma ihtimalinin ortaya çıkacağını, kimsenin söylenen olumlu ifadelere güvenemeyeceğini belirterek bu görüşü reddetmektedir. Daha sonra bazılarının âyetin anlamının "*(genç iken) oruca gücü yetenler*" şeklinde olduğunu, dolayısıyla oruca güç yetiremeyecek yaşlıların kastedildiğini söylediklerini, İbn Abbas'ın (ö.

Türâsi'l-'Arabî, 1983), 17-92.

23 Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 1/349.

24 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasırunnasır (b.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422/2001-2002), "Hac", 79.

25 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 3/1019-1020.

68/687-688) da aynı görüşü paylaştığını ve âyeti وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ "*oruca dayanamayanlar*" olarak okuduğunu kaydetmektedir. Son olarak selef âlimlerin çoğuna göre ilk önce insanların oruç tutmakla tutmamak arasında serbest bırakıldıklarını, bu âyetin bir sonraki âyet (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ "*Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin.*")[26] ile neshedilip oruç tutmanın tek seçenek hâline getirildiğini, muhtemelen İbn Abbas'ın âyetin neshedildiğini bilmediğini söyleyerek onun görüşünü reddetmektedir.[27]

Kur'ân'ı Nüzûl Sebepleriyle Tefsir Etmesi

Nüzûl sebepleri rivayetleri, tefsirin önemli kaynaklarından biridir. Zira bu rivayetler vasıtasıyla âyetin hangi sınırlılıklar içerdiği, ondan hangi özellikteki insanların kastedildiği bilinebilmekte, dolayısıyla daha sağlıklı tefsirler yapılabilmektedir.

İbn Ebü'l-İz, zaman zaman âyetlerin nüzûl sebeplerini zikrederek onların doğru anlaşılmasına katkı sağlamaya çalışmaktadır. Nitekim Bakara sûresinin 177. âyetinin (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ "*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'a…*") tefsiri sadedinde sahâbenin imanın ne olduğunu sorduklarını ve bunun üzerine bu âyetin indiğini söyleyerek âyeti tefsir etmektedir.[28] Buna göre iman sadece kalple ve dille ilgili değildir. Aksine onun aynı zamanda amel yönü de vardır. Zira bu nüzûl sebebi çerçevesinde iman; Allah'a, kıyamete, meleklere, kitaplara ve peygamberlere inanmak, sevilen malları akrabaya, yetimlere, fakirlere, yolda kalmışlara, dilenenlere ve (efendisiyle azatlık anlaşması yapan) kölelere vermek, namaz kılmak, zekât vermek, sözlerin gereğini yapmak, sıkıntılarda ve savaşta sabretmektir. İbn Ebü'l-İzz'in bu tefsiri, onun itikadî düşüncesini ortaya koymaktadır. Zira malum olduğu gibi Eşʿarî ve Mâtürîdîlere göre amel, imanın bir parçası değildir.[29] Burada şunu da belirtmek gerekir ki ilgili nüzûl sebebi, bu şekilde sadece Selefîlerin kaynaklarında yer almaktadır. Diğer kaynaklara göre ise sahâbe, imanı değil, iyiliği sormuştur.[30]

İbn Ebü'l-İzz'in nüzûl sebeplerine başvurarak tefsir ettiği bir diğer âyet de Nisâ sûresinin 43. âyetidir (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ "*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın.*"). Nitekim bu âyeti tefsir ederken içki daha haram kılınmadan önce bir grup sahâbînin içki içip sarhoş olduktan sonra namaz

26 el-Bakara 2/185.

27 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 2/934-937.

28 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/485.

29 Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/213.

30 Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzuli'l-Kur'ân*, thk. 'Usâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân (Dammam: Dârü'l-Islâh, 1992), 49; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 22.

kıldırmak için bir arkadaşlarını öne geçirdiklerini, o da içkinin etkisiyle manayı değiştirecek kadar Kur'ân'ı yanlış okuduğunu ve bunun üzerine bu âyetin nazil olduğunu söylemektedir. Müfessir, bu âyeti tefsir ettikten sonra ceza gerektirecek sarhoşluk ölçüsü hakkında Hanefî mezhebinin farklı görüşlerine yer vermektedir. Onun aktardığına göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767), yalnız hiçbir şey anlamayacak ve kadınlarla erkekleri ayıramayacak kadar sarhoş olan kişilerin cezalandırılacağını söylemiştir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan'a (ö. 189/805) göre ise boş ve karışık konuşan sarhoş kişiler de cezalandırılacaktır. İbn Ebü'l-İz, bu bilgileri aktardıktan sonra örfe göre bu gibi kişilere sarhoş denildiğini, bunun için Hanefî âlimlerinin çoğunun ikinci görüşü tercih ettiğini, âyetin de bunlara delil olduğunu belirtmektedir. O, nüzûl sebebine dayanarak âyetin delil olma durumunu şöyle izah etmektedir: "Malum bu sahâbîler; namazın farziyetini, cemaatle kılınmasını, birisinin imam olmasının icap ettiğini, imam olan kişinin namazda Kur'ân okuyacağını ve ona tabi olunması gerektiğini bilecek durumdaydılar ve buna rağmen onlar, âyette sarhoş olarak nitelendirilmişlerdir."[31]

2.4. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Etmesi

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, Kur'ân'daki kelime ve ifadelerin manalarını Kur'ân'a göre belirlemek, âyetleri siyak-sibaka ve Kur'ân'ın bütünlüğüne göre tefsir etmektir.

İbn Ebü'l-İz, Fâtiha sûresinin 4. âyetinin (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ "*din gününün sahibi*") tefsirinde "*din*" kelimesinin karşılık manasında kullanıldığını söylemekte, kıyametin karşılık günü olduğunu beyan eden مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ "*Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa, o da sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.*"[32] âyetini vb. başka âyetleri hatırlatarak tefsirini teyit etmektedir.[33] Nitekim bu âyetlerde kıyamet, karşılık günü olarak beyan edilmiştir. Bu da ilgili âyetteki "*din*" kelimesinin de karşılık anlamında olduğunu göstermektedir. Zira bu âyetteki "*din günü*"nden maksat kıyamet günüdür.

Müfessir, Bakara sûresinin 178. âyetini (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ "*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse…*") tefsir ederken katilin, dolayısıyla büyük günah işleyenin mümin olduğunu, Hâricîlerin iddia ettikleri gibi kâfir, Muʿtezile'nin ileri sürdükleri gibi imanla küfür arasında olmadığını, çünkü âyette katilin de müminlerin kardeşi olarak tanımlandığını, bu kardeşliğin iman kardeşliği olduğunu söylemektedir. Ardından

31 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 4/183.

32 el-Enʿâm 6/160.

33 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/600.

söz konusu kardeşliğin imana dair olduğunu ispat etmek için Kur'ân'la tefsir metoduna başvurmaktadır. Ona göre Hucurât sûresinin 9. âyetinde (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا "*Eğer iki grup mümin çatışırsa aralarını düzeltin.*") çatışan grupların mümin olarak belirtilmesi, önceki âyette de iman kardeşliğinin kastedildiğini göstermektedir. Zira burada da Hâricî ve Muʿtezile'nin iddialarının aksine büyük günah işleyen insanlar, mümin olarak kabul edilmiştir.[34]

2.5. Kur'ân'ı Kıraatlerle Tefsir Etmesi

Kur'ân'ın bazı kelime ve ifadeleri Hz. Peygamber tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Kıraat olarak isimlendirilen bu farklı okuyuşlar, Kur'ân'ın birer parçasıdır. Zira bu farklı kıraatler vahiy mahsulüdür. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki kıraat olarak nakledilen, ancak sübûtu katʿî olmayan çeşitli okuyuşlar da mevzubahistir. Âlimler, genellikle bu okuyuşların şâz olduğunu ve Kur'ân'ın birer parçası olmadığını söylemiş,[35] ancak bu kıraatlerle tefsir yapmanın bir mahzuru bulunmadığını belirtmişlerdir.[36]

İbn Ebü'l-İz, Raʿd sûresinin 11. âyetini (لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ "*İnsanı önünden ve ardından takip edenler vardır. Allah'ın emriyle onu korurlar.*") tefsir ederken "يَحْفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ" cümlesinin "*Allah'ın emriyle onu korurlar.*" manasına geldiğini söyleyerek âyette yer alan "مِن" harfinin "ب" manasında[37] olduğunu ifade etmektedir. Delilini ise söz konusu âyet hakkında nakledilen ve âyetin "مِن" yerine "ب" harfiyle okunduğu (يَحْفَظُونَهُ بأمر اللّٰهِ)[38] başka bir kıraatten getirerek kıraatlerle tefsir yapmaya çalışmaktadır.[39]

Müfessirin kıraatlerle tefsir ettiği bir başka âyet de Âl-i İmran sûresinin 7. âyetidir (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا "*O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler.*"). Nitekim teʾvil kelimesinin, tefsir etmek, açıklamak manasına geldiğini; lafızların zahirine uyan ve

34 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/439-443.

35 Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003), 21.

36 Abdullah b. Hammâd el-Kureşî, "el-Kırâ'âtü'ş-şâzze ve eseruhâ fi't-tefsîr", *Mecelletü Ma'hedi'l-İmâmi'ş-Şâtıbî* 7 (1430/2009), 32-33.

37 Cer harflerinin her birinin bir asıl manası söz konusudur. Bk. Ahmed Matar el-'Atıyye, "Hurûfu'l-cer beyne'n-niyâbe ve't-tadmîn", *et-Türâsü'l-'Arabî* 112 (2008), 234-235.

38 Bk. Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî şevzâi'l-kıraât ve'l-izâh 'anhâ* (b.y.: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 1/355.

39 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/560.

uymayan teʾvillerin bulunduğunu; teʾvilin, (tefsir) ıstılahında bu anlamda kullanıldığını; doğru ve yanlış teʾvillerin olabileceğini belirttikten sonra bu âyetteki kıraatleri ele almaktadır. Müfessir, bu âyette iki kıraat olduğunu; bir kıraatte "اللَّهُ" ifadesine vakıf yapıldığını; başka bir kıraatte ise burada vakıf yapılmadığını; birinci kıraate göre müteşâbihin teʾvilini Allah'tan başka kimsenin bilmediğini; ikinci kıraate göre ise ilimde derinleşenlerin de bu tür âyetleri anladıklarını söylemekte ve her iki kıraatin hak, doğru olduğunu ifade etmektedir. Ona göre birinci kıraatte mutlak müteşâbih, Allah'ın bilgisini kimseyle paylaşmadığı âyetler, ikinci kıraatte ise ilimde derinleşenlerin de bildiği izafi müteşâbihler kastedilmiştir.

Müfessir, ardından ilk kıraate göre teʾvilin, az önce anlatılan ve tefsir ile aynı olan manasının kastedilmediğini; aksi takdirde Allah Teâlâ'nın, ilimde derinleşenler dâhil kimsenin bilmediği bir kelâm indirmiş olacağını ve o zaman ilimde derinleşenler ile derinleşmeyenler arasında bir fark kalmayacağını söylemekte ve şöyle devam etmektedir: Hâlbuki İbn Abbas "Ben ilimde derinleşenlerdenim." demiştir ve bu iddiasında da haklıdır. Çünkü Hz. Peygamber "Allah'ım onu dinde derin bilgi sahibi kıl ve ona teʾvili öğret." şeklinde ona dua etmiştir ve onun duası da makbuldür. Nitekim Mücâhid (ö. 103/721), Kur'ân'ı baştan sona kadar İbn Abbas'a okuduğunu ve her âyetin anlamını ona sorduğun söylemektedir. Ayrıca onun bütün Kur'ân'ı tefsir ettiğine ve hiçbir âyet için bu müteşâbihtir, Allah'tan başka kimse bunun anlamını bilmez demediğine dair çok sayıda rivayet vardır. Âlimlerin, müteşâbihin sadece hurûf-ı mukattaa olduğuna dair görüşleri var ve İbn Abbas'ın da böyle dediği nakledilmektedir. Bununla birlikte hurûf-ı mukattaanın anlamları hakkında çok sayıda âlim görüş beyan etmiştir. Eğer bu harflerin anlamı biliniyorsa demek ki müteşâbihler anlaşılabiliyor, eğer bilinmiyorsa o zaman müteşâbihler sadece bu harflerden ibaret olur. Öte yandan âyetlerin, muhkem ve müteşâbih olduğu belirtilmiştir. Oysa birçok âlime göre hurûf-ı mukattaa âyet değildir.[40]

Kanaatimize göre müfessirin birinci kıraate yönelik bu son açıklaması sorunludur. Zira o, teʾvilin tefsir anlamında olmadığını gerekçelendirmek için Allah Teâlâ'nın anlaşılmaz bir kitap göndermeyeceğini söylemektedir. Oysa ilgili âyette bütün Kur'ân'ın değil, sadece bir kasımının müteşâbih olduğu beyan edilmektedir. Ayrıca ona göre sadece hurûf-ı mukattaanın müteşâbih olduğu söylenebilir. Bu da birinci kıraatte de teʾvil kelimesinin tefsir anlamında olmasının her herhangi bir sorun teşkil etmediğini göstermektedir.

2.6. Kur'ân'ı Sünnetle Tefsir Etmesi

Tefsirin en önemli kaynaklarından biri, sünnet olarak bilinen Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri/onaylamalarıdır. Zira Hz. Peygamber'in görevlerinden biri de Kur'ân'ı tebyin etmektir. Hz. Peygamber de bu görevini sözlü, fiilî ve takrirî/onaylama olarak gerçekleştirmiştir.

40 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/253-256.

İbn Ebü'l-İz, Bakara sûresinin 78. âyetini (وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ "*Bunların bir kısmı, ümmîdir; Kitab'ı sadece okurlar. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar.*") tefsir ederken "أَمَانِيَّ" kelimesinin, "*anlamaktan uzak okuma tarzı*" manasına geldiğini, Kur'ân'la amel etmek için onu okuyan ve bir kısmını tam anlamadığı için âlimlere soran müminin bu âyetin kapsamına girmediğini, zira Hz. Peygamber'in "Kur'ân'dan bildiklerinizle amel edin, bilmediklerinizi bilenlere havale edin."[41] dediğini söyleyerek yorumunu sünnetle teyit etmeye çalışmaktadır.[42]

Müfessir, Âyetü'l-kürsî'yi (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ "*Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur… O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.*") tefsir ederken yine sünnete müracaat etmekte; "kürsî"nin, Allah'ın ilmi olduğuna dair görüşün ve bunu İbn Abbas'a nispet etmenin doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre kürsî, arşın önünde, merdiven gibi bir varlıktır. İbn Ebü'l-İz, bu tefsirini sünnetle teyit etmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, "Kürsînin arşa göre durumu, çöl ortasına atılmış demir bir halka gibidir." buyurmuştur. Müfessir, burada âyetleri literal bir şekilde okumakta; arş ve kürsîyi maddi birer varlık olarak tasavvur etmekte ve bunun için kürsînin Allah'ın ilmi olduğuna dair görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır.[43] Oysa Aʿrâf sûresinin 172. âyetini (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا "*Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da 'Evet, şahit olduk' demişlerdi.*") tefsir ederken literal okumaktan uzak durmakta, insanların Hz. Âdem'in belinden çıkarılmadığını, burada insanların üzerinde yaratıldıkları "fıtrat"ın kastedildiğini söylemekte ve âyeti literal okuyan müfessirleri eleştirmektedir.[44]

2.7. Kur'ân'ı Lügat İlmiyle Tefsir Etmesi

Lügati, kelimelerin manaları üzerinde duran ilim dalı şekline kısaca tanımlayabiliriz. Zira bu ilimde farklı şekillerdeki Arapça kelimelerin anlamları üzerinde durulmaktadır.

İbn Ebü'l-İz, Âl-i İmrân sûresinin 18. âyetinin (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ "*Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler.*") tefsirinde selef âlimlerinin "شَهِدَ" fiili için hükmetme, karar verme, bildirme, ilan etme ve açıklama manalarını verdiklerini, bu tefsirlerin hepsinin doğru olduğunu, aralarında her-

41 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/305.

42 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/785-786.

43 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/368-371.

44 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/302-314. İbn Ebü'l-İzz'in bu tefsiriyle ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Özcan, "İbn Ebü'l-'İzz'in Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsir Metoduna Yaklaşımı", 187-188.

hangi bir çelişkinin bulunmadığını, zira şahitlik etmede, şahidin konuşması, bildirmesi, ilan etmesi ve açıklaması söz konusu olduğunu söylemektedir. Ona göre şahitlik; bilme, bu bilgiyi söyleme, ilgili bilgiyi başkasına aktarma ve son olarak gereğini yaptırma şeklinde dört basamaktan ibarettir.[45] Şunu da kaydetmemiz gerekir ki dördüncü basamak (gereğini yaptırma), normal şahitler için değil, sadece otorite sahibi olanlar için söz konusudur. Görüldüğü üzere müfessir burada ilgili kelimenin bütün manalarını zikrederek lügatle tefsir etmeye çalışmaktadır.

Müfessir, Bakara sûresinin 222. âyetini de (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ "*Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: 'O bir rahatsızlıktır. Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın.*") lügatle tefsir etmektedir. İbn Ebü'l-İzz'in tefsirine geçmeden önce bu âyet hakkındaki farklı kıraatleri ve görüşleri ele almak lazımdır. Âyetteki "حَتَّى يَطْهُرْنَ" ifadesi, "حَتَّى يَطَّهَّرْنَ" şeklinde de okunmuştur.[46] Birinci kıraat, "*ay hâli sonlanıncaya kadar*" anlamındadır. İkinci kıraat ise ya aynı ya da "*yıkanıncaya kadar*" manasındadır. "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" ifadesi de "*ay hâli sonlanınca*" ve "*yıkanınca*" olmak üzere iki anlama gelebilir. Buna göre âyetin aşağıdaki anlamlara gelme ihtimali vardır:

"*Ay hâli sonlanıncaya kadar onlara yaklaşmayın. Ay hâli sonlandığı vakit…*"

"*Ay hâli sonlanıncaya kadar onlara yaklaşmayın. Yıkanma durumuna geldikleri vakit…*"

"*Ay hâli sonlanıncaya kadar onlara yaklaşmayın. Yıkandıkları vakit…*"

"*Yıkanıncaya kadar onlara yaklaşmayın. Yıkandıkları vakit…*"

Birinci ve ikinci ihtimalleri dikkate alan âlimler, kadının ay hâlinin sonlanması ile kocasına helâl olacağını söylemişlerdir. Üçüncü ve dördüncü ihtimallere göre hareket edenler ise kadının yıkanmadan kocasına helâl olmayacağı görüşünü savunmuşlardır. Hanefîler ise bütün ihtimalleri dikkate alarak şöyle bir hükme varmışlardır: Kadın, ay hâlinin en uzun süresi olan on günden önce temizlenirse yıkanmadan veya bunun üzerine bir namaz vakti geçmeden kocasına helâl olmaz, on günden sonra temizlenirse kocasına hemen helâl olur.[47]

İbn Ebü'l-İz, âyetin üçüncü anlamda olduğunu düşünmekte ve bunun için kadının kocasına helâl olmasının bir son (ay hâlinin sonlanması) ve bir şarta (yıkanma) bağlandığını, bu

45 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/44.

46 Muhammed Fehd Hârûf, *el-Müyesser fi'l-kıra'âti'l-erba'a 'aşer* (b.y.: Dâru İbn Kesîr, ts.), 35.

47 Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1984-1985), 2/36-37.

iki durum gerçekleşmeden kocasına helâl olmayacağını söyleyerek mezhebine muhalefet etmektedir.[48] Bu da onun Ehl-i hadîs'ten etkilenerek zaman zaman mezhebine muhalif görüşlerde bulunduğunu göstermektedir. Kanaatimize göre İbn Ebü'l-İzz'in değerlendirmesi yerindedir. Ancak "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" "yıkanınca/temizlenince" ifadesinin, ilgili uzvun temizlenmesi/yıkanması ile kadının kocasına helal olacağı söylenebilir.

2.8. Kur'ân'ı Nahiv İlmiyle Tefsir Etmesi

Nahiv ilmi, kısaca cümle bilgisi olarak tanımlanabilir. Bu ilimde Arapça cümlenin unsurları ve bu unsurların yapıları ve işlevleri üzerinde durulmaktadır.

İbn Ebü'l-İz, Nisâ sûresinin 176. âyetinin (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا "*Allah, sapmanızı istemediği için size (hükmünü) açıklıyor.*") tefsirinde bazı nahiv âlimlerinin "تَضِلُّوا" fiilinin başında bir "لا" edatının mukadder olduğunu ileri sürdüklerini, Müberred (ö. 286/900) ve bir kısım nahiv âlimlerinin buna karşı çıktıklarını ve fiilden önce "كَراهِية" şeklinde bir muzâf mukadder kabul ettiklerini söylemekte, ardından "Olumsuzluk edatı yerine amili mukadder kabul etmek evlâdır." diyerek ikinci görüşü tercih etmektedir.[49] Görüldüğü gibi İbn Ebü'l-İz, burada âyetin olumsuz bir mana içerdiğini kabul etmekte, ancak bu olumsuz manayı edatla değil, âmille sağlamaya, yani nahiv ilmiyle tefsir yapmaya çalışmaktadır.

Müfessirin nahiv ilmi kuralları ile tefsir ettiği bir diğer âyet ise Eʿâm sûresinin 145. âyetidir (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ "*De ki: 'Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan ve domuz etinden başka yenilmesi haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Çünkü o necistir.*"). Bu âyette ölü, akıtılmış kan ve domuz etinin haram olduğu belirtildikten sonra "*Çünkü o necistir.*" şeklinde bir ifadeye yer verilmektedir. Burada bulunan zamirin (فَإِنَّهُ) müfred ve müzekker olması, onun öncekilerden sadece bir tanesine döndüğünü göstermektedir. Bu da en yakın olan "*domuz*" veya "*domuz eti*"dir. Zira nahiv ilmine göre zamirin döndüğü yer belli değilse en yakın kelimeye döndüğüne karar verilir.[50] Zamirin öncekilerin hepsini gösterdiğini, hepsinin necis olduğunu söyleyen ve bu nahiv kuralının farkında olan müfessir, burada mahzûf bir mevsûfun bulunduğunu kaydetmektedir. Buna göre âyetin aslı şöyledir: "لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ شَيئًا مُحَرَّمًا". İbn Ebü'l-iz, asıl uzmanlık alanı olan fıkıhla ilgili bir hükmün gerekçesini ortaya koymak için burada nahiv ilminden istifade etmektedir. Zira sadece domuz veya domuz eti değil, ölü ve akıtılmış kan da necistir.[51]

48 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 1/415-416.

49 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 2/934.

50 Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/57; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Sıtkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999-2000), 7/331.

51 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 1/345.

2.9. Kur'ân'ı Şiirle Tefsir Etmesi

Araplarda, şiirin iki önemli fonksiyonu vardı. Birincisi şiir, övme ve yerme aracıydı. Hatta kavgalar bile bazen şiirlerle yapılırdı. Nitekim Mekke'nin Fethi sırasında Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Peygamber'in önünde şiir okuyan Abdullah b. Revâha'ya (ö. 8/629) "Ey İbn Revâha, Harem'de ve Resûlullah'ın önünde şiir ha!" diyerek onun şiir okumasını terk-i edep görmüş ve onu susturmaya çalışmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Onu rahat bırak. Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki onun sözleri, onlar (Mekkeliler) üzerinde isabetli oklardan daha etkilidir."[52] diyerek şiirin bu fonksiyonuna işaret etmiştir. Şiirin ikinci fonksiyonu, onun kayıt defteri mahiyetinde olmasıdır. Zira yazı gelişmediği ve malzemeleri çok kıt olduğu için dilin özellikleri ve önemli olaylar şiirlerle sonraki kuşaklara ulaştırılabilmiştir. Nitekim İbn Abbas, şiirin dil nakline dair bu özelliğine dikkat çekmek için "Kur'ân'dan bir kelimeyi/ifadeyi anlamadığınız zaman onun manasını şiirde arayın. Çünkü şiir, Arap'ın divanıdır (kayıt defteridir)." demiştir.[53]

İbn Ebü'l-İz, Bakara sûresinin 255. âyetini (وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا "*Onları koruyup gözetmek ona güç gelmez.*") şiirle tefsir etmektedir. Nitekim buradaki olumsuzluk edatının görevinin, يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا "*Onları koruyup gözetmek ona güç gelir.*" cümlesinin olumsuz olan manasını olumlu hâle getirmek olduğunu, bunun için âyetin, "*İkisini korumak ona ağır gelmez.*" değil, "*İkisini korumak onun için çok kolay, basit bir şeydir.*" manasına geldiğini ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarına dair Kur'ân ve sünnette geçen bu tür ifadeleri bu şekilde yorumlamak gerektiğini, zira olumsuzlukta övgünün söz konusu olmadığını söylemekte ve bu tefsirini şiirle teyit etmektedir. Ona göre قُبَيِّلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ ... وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلِ "*(Onlar), küçük bir kabile olup sözlerini ihlal etmezler ve hardal tanesi kadar insanlara zulmetmezler.*" beytinde kabile ifadesi musaggar getirilerek sözleri ihlal etmemenin ve zulmetmemenin övülecek bir durum olmadığı gösterilmiştir.[54]

Müfessirin şiirle tefsir ettiği bir diğer âyet ise Mâide sûresinin 6. âyetidir (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ "*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın.*"). Zira müfessir, bu âyette yer alan "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesindeki kıraatlerin anlamlarını ortaya koymak için şiire başvurmaktadır. Müfessir, burada "وَأَرْجُلَكُمْ" sözcüğünün hem mansûb hem de mecrûr okunduğunu söyledikten sonra

52 Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Metbû'âti'l-İslâmiyye, 1986), "Hac", 121.

53 Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990), 2/542.

54 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/68-69.

mansûb kıraatin, ayakların yıkanmasının vâcip olduğunu açık bir şekilde gösterdiğini belirtmekte, delilini ise şiirden getirmektedir. Ona göre "وَأَرْجُلَكُمْ" kelimesi, mansûb okunduğunda onu "بِرُءُوسِكُمْ" sözcüğüne değil, "وَأَيْدِيَكُمْ" kelimesine atfetmek gerekmektedir. Zira mansûb bir kelimeyi mecrûr bir kelimenin mahalline atfetmenin bir şartı var. O da iki kelimenin aynı manaya gelmiş olmasıdır. Örneğin ... فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْحَدِيدَا "*Biz dağ da demir de değiliz*." beytinde "بِالْجِبَالِ" kelimesindeki "ب" harfi, cümleye ilave bir mana katmadığı için "الْحَدِيدَا" sözcüğü ona atfedilmiştir. Ancak aynı durum bu âyette söz konusu değildir. Zira "بِرُءُوسِكُمْ" ifadesindeki "ب" harfi, ek bir mana vermektedir. Bunun için bu ifade ile "وَامْسَحُوا رُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ" cümlesi aynı anlamda değildir. Zira burada "ب" harfi, cümleye bitiştirme manası katmıştır. Onun için başın meshedilmesinde ellerin başa değdirilmesi gerekirken, ayakların yıkanmasında böyle bir şart söz konusu değildir. Müfessir, bu bilgileri verdikten sonra mecrûr kıraate göre de ayakların yıkanması gerektiğini söylemektedir. Ona göre mesh ifadesi, Arapçada hem mesh hem yıkama anlamındadır. "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" ifadesi ise burada yıkamanın kastedildiğini göstermektedir. Aksi takdirde ifade "إِلَى الْكِعَابِ" şeklinde çoğul olacaktı. Zira "الْكَعْبَيْنِ" ifadesi, topuklar değil, aşık kemikleri anlamındadır. Nitekim bu ifadeden topuklar murat edilmiş olsaydı, "الْمَرَافِقِ" kelimesinde olduğu gibi burada da çoğul ifade tercih edilecekti. Meshte sadece ayakların üstü meshedildiği için "*aşık kemiklerine kadar*" manasındaki "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" ifadesi, mecrûr kıraatin de ayakların yıkanmasını gerektirdiğini ortaya koymaktadır.[55] İbn Ebü'l-İz, abdestte ayakların meshedilmesi gerektiğini ve her iki kıraatin de buna delalet ettiğini iddia eden[56] Şîa'nın görüşünü reddetmektedir. Şunu da kaydetmek gerekir ki mecrûr kıraatin mest üzerine meshe işaret ettiğini ileri süren âlimler de olmuştur.[57] Müfessir, bu âyeti tefsir ederken abdestte tertibin sünnet değil, vâcip olduğunu, âyetin ve Hz. Peygamber'in uygulamasının bunu gösterdiğini söyleyerek yine mezhebine muhalefet etmektedir.[58]

Sonuç

Zeki bir kişiliğe sahip olan İbn Ebü'l-İzz'in; ilim ehli bir ailede dünyaya gelmesi ve ilmin, âlimlerin, eserlerin çokça bulunduğu, hoca ve talebeler için çok sayıda imkânın var olduğu bir bölgede ve dönemde yaşaması onun küçük yaşlarından itibaren ilimle tanışmasına ve iyi bir şekilde yetişmesine vesile olmuştur. Bunun için çok genç yaşlarında iyi bir tahsil almış ve daha on altı yaşlarında iken müderris olarak tayin edilmiştir.

55 İbn Ebü'l-'İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2/551-555.

56 Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-'Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/452.

57 Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 4/215.

58 İbn Ebü'l-'İz, *et-Tenbîh*, 1/277-279.

Ancak onun, itikadî ve fıkhî mezhep taassubunun hâkim olduğu, yöneticilerin, âlimlerin ve halkın farklı düşünce ve görüşlere müsamahayla yaklaşmadığı bir zaman diliminde yaşaması, çeşitli sıkıntılara maruz kalmasına neden olmuştur. Nitekim o, İbn Teymiyye ve Ehl-i hadîs'ten etkilenerek Ehl-i sünnet mezhepleri Eşʿarî ve Mâtürîdîliğe aykırı düşünceler savunmuş, bu da âlimlerin ve yöneticilerin tepkisini çekmiş, bunun için yargılanmış ve bir müddet hapsedilmiştir. Bu durum, onun görevlerinden azledilmesine ve uzun bir süre kendisine herhangi bir görev tevdi edilmemesine neden olmuştur.

İbn Ebü'l-İz, birçok eser kalem almıştır. Ancak onun eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. İbn Ebü'l-İzz'in zamanımıza ulaşan akide konusundaki *Şerhu'l-ʿAkîdeti't-Tahâviyye* ve fıkıhtaki *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye* adlı eserleri büyük bir rağbet görmüş ve onun meşhur olmasına vesile olmuştur. İbn Ebü'l-İz, müstakil bir tefsir yazmamıştır. Ancak söylediklerini kanıtlamak ve öteki görüşleri çürütmek için birçok âyete başvurmuş, tabiatıyla ilgili âyetleri tefsir etmiştir.

İbn Ebü'l-İzz'in çok yönlü bir âlim olması, başta kelâm, hadis ve fıkıh olmak üzere değişik İslâmî ve dil ilimlerinde uzman olması çeşitli metotlarla Kur'ân'ı tefsir etmesine vesile olmuştur. O, bunun için farklı metotlarla Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmış, ayrıca Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiîn ve diğer müfessirlerin tefsirlerini nakletmiştir. Nakillerde bulunurken genellikle tercihlerde bulunmuş, bazen uzlaştırma yöntemini kullanmış, kimi durumlarda ise ilgili görüşleri aktarmakla iktifa etmiştir. Hatta zaman zaman naklettiği hadisin sağlam olmadığını söylemiş ve söz konusu hadise muhalif bir açıklamada bulunmuştur. Kur'ân'ı nüzûl sebepleriyle, Kur'ân'la, kıraatlerle, sünnetle, lügat ve nahiv ilimleriyle tefsir etmeye çalışan İbn Ebü'l-İz, âyet ve hadisleri literal okumaktan kaçınmış, hadislerin zahirine muhalefet etmekten çekinmemiştir. Ancak muhtemelen Ehl-i hadîs'in etkisiyle zaman zaman bazı âyetleri literal bir şekilde okumuştur.

İbn Ebü'l-İz, hadisçi olması hasebiyle hadislerin sahih olmasına özen göstermiş, sahih kabul etmediği hadislere göre yapılan tefsirleri reddetmiş, başka âyetler, hadisler ve akli yöntemlerle söz konusu âyetleri farklı tefsir etmiştir. Bunun için bağlı bulunduğu Hanefî mezhebinin kimi görüşlerini bu çerçevede değerlendirmiş ve bunların doğru olmadığını savunmuştur.

İbn Ebü'l-İzz'in tefsir anlayışının itikadî ve fıkhî görüşlerine etkisi, kullandığı tefsir metotları, bu metotları kullanma yöntemi, ayrı ayrı çalışılmayı hakkedecek niteliktedir. Bu makale, bu konularda yol gösteren ve sınırlı da olsa bu hususlarda bilgi veren bir çalışma olmuştur. Bu makalenin bu konularda yapılacak geniş çalışmalara vesile olması en büyük temennimizdir.

Kaynakça / References

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 17. Basım, 2009.

'Atıyye, Ahmed Matar. "Hurûfu'l-cer beyne'n-niyâbe ve't-tadmîn". *et-Türâsü'l-'Arabî* 112 (2008), 233-261.

Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifîn, Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasırunnasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkı'n-Necât, 1422/2001-2002.

Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1984-1985.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 2. Basım, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıtkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999-2000.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed. *İbn Teymiyye hayâtühû ve 'asruhû, ârâ'ühû ve fıkhüh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1991.

Esmerî, Şâyi' b. 'Abduh. "Tefsîrü'l-İmâm İbn Ebi'l-'İz cem'an ve dirâseten". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 120 (ts.), 11-108.

Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.

Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kıra'âti'l-erba'a 'aşer*. b.y.: Dâru İbn Kesîr, ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî şevzâi'l-kıraât ve'l-izâh 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

İbn Ebü'l-'İz, Ali b. Ali. *el-İttibâ'*. thk. Muhammed 'Atâ Hanîf - 'Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1984-1985.

İbn Ebü'l-'İz, Ali b. Ali. *et-Tenbîh 'alâ müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir - Enver Salih Ebû Zeyd. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Ebü'l-'İz, Ali b. Ali. *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Şuayb el-Arnâût - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1990.

İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Ref'u'l-ısr 'an kudâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.

İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. b.y.: Lecnetü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1969.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fî şerhi'l-Mücellâ bi'l-ihtisâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

İbn Kâdî Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed. *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*. thk. Adnan Dervîş. 4 Cilt. Dımaşk: el-Ma'hedi'l-Firinsî, 1994.

İbn Tağrîberdî, Cemâleddin Yusuf. *ed-Delîlü'ş-şâfî 'ale'l-Menheli's-Sâfî*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1998.

İbn Tolun, Muhammed b. Ali. *es-Sağrü'l-bessâm fî zikri men vülliye kazâ'e'ş-Şâm*. thk. Selâhaddin el-Müneccid. Dımaşk: el-Mecma'u'l-'İlmiyyü'l-'Arabî, 1956.

İbnü'l-'İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâût - Mahmud el-Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Koca, Ferhat. “İbn Ebü’l-İz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/268-270. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Kureşî, Abdullah b. Hammâd. “el-Kırâ’âtü’ş-şâzze ve eseruhâ fi’t-tefsîr”. *Mecelletü Ma‘hedi’l-İmâmi’ş-Şâtıbî* 7 (1430/2009), 12-65.

Makrîzî, Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma‘rifeti düveli’l-mülûk*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1997.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2005.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü’l-Metbû‘âti’l-İslâmiyye, 1986.

Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek ‘ala’s-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir ‘Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1990.

Özcan, Esat. *Eyyûbî-Memlûk Döneminde Tefsir (Ezdî Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2019.

Özcan, Esat. “İbn Ebü’l-‘İzz’in Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsir Metoduna Yaklaşımı”. *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 176-193. https://doi.org/10.47145/dinbil.1022825

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu’l-gayb (et-Tefsîrü’l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420/1999-2000.

Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali. *Cem‘u’l-cevâmi‘*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2003.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Husnü’l-muhâdare fî târîhi Mısır ve’l-l-Kahire*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ’i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1967.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Lübâbü’n-nukûl fî esbâbi’n-nüzûl*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.

Şatnâvî, Müntasır Mahmud. *et-Terbiye ve’t-ta‘lîm fî bilâdi’ş-Şâm fî devleti’l-Memâlîki’l-Bahriyye*. Kerek: Câmiatü Mute, Doktora Tezi, 2008.

Şeşen, Ramazan. *Selahattin’den Baybars’a Eyyubiler-Memlükler*. İstanbul: İsar Yayınları, 2007.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu‘cemü’l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. 25 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2. Basım, 1983.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-‘Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.

Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin - Arnâût, Şuayb. “Mukaddime”. *Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye*. mlf. Ali b. Ali İbn Ebü’l-‘İz, 5-119. b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1990.

Vâhidî, Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzuli’l-Kur’ân*. thk. ‘Usâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân. Dammam: Dârü’l-Islâh, 1992.

II. KISIM - PART II

FIKIH DÜŞÜNCESİ VE LİTERATÜRÜ

FIQH THOUGHT AND LITERATURE

BÖLÜM 4 / CHAPTER 4

MEMLÜKLER DÖNEMİ HANEFÎ USUL LİTERATÜRÜ*

HANAFI USŪL LITERATURE IN MAMLUK PERIOD

Hasan Tuncay BAŞOĞLU

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

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.04

Öz

Memlükler dönemi Hanefîleri seksen civarında usul eseri yazmışlardır. Bu usul yazımının temel hususiyetlerinden biri belirli eserler etrafında odaklanmasının yanı sıra hatırı sayılır bir çeşitlilik de göstermesidir. Bir bütün olarak müteahhirûn dönemi Hanefî usul yazımındaki ana eğilimler -Maveraünnehir geleneğini sürdürme ve mütekellimûn yöntemine intibak çabaları- Memlük Hanefîleri için de geçerlidir. Bunun yanı sıra Memlük ilim ortamının getirdiği tartışmalar da kısmen Hanefî usul çalışmalarına yansımıştır, ancak -Kâfiyeci'nin eserleri istisna edilirse- diğer mezheplerin aksine kavâid, fetva âdâbı, ictihad-taklid literatürünün Hanefîlerde daha geç bir dönemde geliştiği söylenebilir. 7./13. ve 8./14. yüzyıllar boyunca Memlük Hanefîlerinin önde gelenleri, ağırlıklı olarak başka bölgelerden -özellikle Orta Asya'dan ve Anadolu'dan- gelerek Memlük topraklarına yerleşen âlimlerden oluşmaktadır. Bu âlimler füruda ağırlıklı olarak *Hidâye*, usulde ise Pezdevî'nin usulü ile 7./13. yüzyılda telif edilen muhtasarlar üzerine çalışmışlardır. Bu dönemde Habbâzî'nin *Muğnî'si* üzerine yazılan şerhler ile Siğnâkî ve haleflerinin Pezdevî usulüne şerhleri Hanefî usul yazımının belkemiğini oluşturur. 9./15. yüzyılda ise İbnü'l-Hümâm ve öğrencilerinin eserleri, usul çalışmalarının zirvesini teşkil eder. 9./15. yüzyıl Memlük Hanefîleri her ne kadar Sadrüşşerîa ve Teftâzânî'nin eser ve görüşlerine vâkıf olsalar da söz konusu coğrafyada Osmanlılardaki gibi bu eserler etrafında bir şerh-hâşiye geleneği oluşmamıştır. Benzer bir durum Îcî'nin *Şerhu'l-Muhtasar*'ı için de geçerlidir. Öte yandan Memlük Hanefîleri arasında İbnü's-Sââtî'nin açtığı yoldan giderek Hanefî ve Şâfiî usul görüşlerini karşılaştırmalı olarak işleyenler olduğu gibi, doğrudan Fahreddin er-Râzî veya İbnü'l-Hâcib'in eserleri üzerine çalışma yapan âlimler de söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Hanefî, Memlükler, Müteahhirûn, Muhtasar, Şerh.

Abstract

Mamluk Hanafi scholars wrote around eighty *usūl* works in a period comprising two and a half centuries. This literature has shown a remarkable amount of diversity, while most of them, written as glossaries, concentrated

* Bu çalışma daha önce İslam Tetkikleri Dergisi'nde (12/1) aynı başlıkla yayımlanmıştır.

around certain *mukhtasar* books. Generally speaking, main tendencies in Hanafi *usūl* writing in the late classical period of Islam, like continuation of Mā warāʾ al-nahr tradition and adjustment to the method of later *mutakallimūn*, i.e., al-Rāzī and al-Āmidī, can also be detected in the writings of Mamluk Hanafis. Besides, issues brought by and tendencies special to Mamluk scholarly environment were partly reflected in Hanafi *usūl* thought of this period. However, this reflection was not so visible in every usūl work. Excepting al-Kāfiyajī's *risālas*, we could say that independent works on *qawāʿid*, *adab al-fatwā*, and *idjtihād* and *taqlīd* developed later in Hanafis unlike other madhhabs. Prominent Hanafi scholars of 7th/13th and 8th/14th centuries consist of those coming from other regions, especially central Asia and Anatolia. These scholars studied overwhelmingly on *al-Hidāya* in *furūʿ al-fiqh*, and on *Usūl al-Bazdawī, al-Manār* of al-Nasafī which is depended on al-Bazdawī, and *al-Mughnī* of al-Khabbāzī which is in turn depended on *usūl* works of al-Sarakhsī and al-Bazdawī. In these two centuries, glossaries on *Usūl al-Bazdawī*, written by al-Sighnākī and his successors, and on *al-Mughnī* constitute the backbone of Hanafi *usūl* writing. Other than these main works, there are studies comparing Hanafi and Shāfiʿī *usūl* views as in *Jāmiʿ al-Usūl* of Rukn al-Dīn al-Samarqandī or building directly on the works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Ibn al-Hādjib or al-Subkī. On the other hand, *al-Tahrīr* of Ibn al-Humām and works of his disciples took the stage in the 9th/15th century. Ibn al-Humām followed the example of Iraqi Hanafi scholar Ibn al-Sāʿātī and built on him in his synthesis of Hanafi and *mutakallimūn* views in his *al-Tahrīr* which can be seen as the peak of Mamluk Hanafi *usūl* writing. Although Mamluk Hanafis have known the works of Sadr al-Sharīʿa al-Thānī and al-Taftāzānī, no such a tradition of *sharh-hāshiya* on their writings came out in the Mamluk environment as it did in Ottoman scholarly environment. The root of this, it may be said that, Mamluk and Ottoman scholarly environments followed two different intellectual/scholarly tradition. This is why we do not see a *sharh-hāshiya* tradition on al-Īdjī's *Sharh al-Mukhtasar* in the Mamluk environment, neither among Hanafis nor among other scholars.

Keywords: Usūl al-fiqh, Hanafism, Mamluks, Mutaʾakhkhirūn, Mukhtasar, Sharh, al-Bazdawī, *al-Mughnī, al-Manār*

EXTENDED ABSTRACT

The aim of this article is to map out *usūl* studies of Hanafis of the Mamluk period. According to our findings, 43 Hanafi scholars wrote around 80 *usūl* works throughout that period. However, it is possible to find new *usūl* works through more research in the manuscript libraries or historical sources. I pointed out the status of these works, whether they are extant as manuscripts or printed or edited as part of dissertations, or not extant and mentioned only in the bio-bibliographical sources. Although more than half of the works in our list are extant now, few of them were published through the scholarly critical edition, and few of them were studied by researchers.

Even if they were raised in other locations, I included those scholars who lived and died in Mamluk lands. During the Mamluk period, many prominent Hanafis from Central Asia and Anatolia moved to and settled in Mamluk lands in the 7th and 8th (13th and 14th) centuries. These scholars mostly studied and wrote *sharhs* on *al-Hidāya* in *furūʿ al-fiqh*, as well as *Usūl al-Bazdawī* and *mukhtasars* written in the 7th/13th century in *usūl al-fiqh* (with the exception of *al-Muntakhab* of al-Akhsīkathī, on which very few commentaries was produced in the Mamluk region). At this early phase, *sharhs* on *al-Mughnī* of al-Khabbāzī and *al-Manār* of al-Nasafī written by various scholars and *sharhs* on *Usūl al-Bazdawī* written by al-Sighnākī and his successors constituted the backbone of Hanafi *usūl* writing. There were a few *sharhs* on the work of Ibn al-Sāʿātī, an Iraqi Hanafi scholar of the 7th century, who wrote his *usūl* following the example of al-Āmidī. As to the 9th/15th century, the writings of Ibn al-Humām and his disciples constituted outstanding and mature examples in *usūl*.

Although this literature is known for its focus on some pivotal works, there is also a remarkable diversity, as evidenced by attempts to write new *mukhtasars* such as *al-Shāmil fī al-Usūl* by an unknown author, *Quds al-Asrār* by Ibn al-Rabwa al-Qūnawī and works by ʿAlāʾ al-Dīn al-Turkmānī. Some scholars, on the other hand, compared Hanafi and Shāfiʿī *usūl* viewpoints, following the path of Ibn al-Sāʿātī, like *Jāmiʿ al-Usūl* of Rukn al-Dīn al-Samarqandī and

al-Tahrīr of Ibn al-Humām, while others studied the writings of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Ibn al-Hādjib.

Although the Hanafi scholars of the Mamluk period had known the works and views of Sadr al-Sharīʿa al-Thānī and al-Taftāzānī, no *sharh and hāshiya* tradition developed among them, unlike their Ottoman contemporaries except al-Nuqrakār (Abdullah b. Muhammad al-Nīsābūrī) who wrote a commentary on *al-Tanqīh* of Sadr al-Sharīʿa, and Ibn Kutlūbughā who wrote a *hāshiya* on that commentary. A similar case is true for *Sharh al-Mukhtasar* of al-Īdjī. Although some Hanafis of this period wrote commentaries on *al-Mukhtasar* of Ibn al-Hādjib, there is no such writing of *hāshiyas* on the works of al-Īdjī, al-Taftāzānī, and al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī. This is another difference from Ottoman Hanafi scholars.

The overall tendencies in *usūl* writing of Hanafis of the late classical (*mutaʾakhkhirūn*) period, i.e., the continuation of Mā warāʾ al-nahr tradition on the one hand and adjustment efforts to *mutakallimūn usūl* on the other is recognizable in the writings of Mamluk Hanafis too. From the 8th century on, many of the Hanafi scholars – especially those coming from eastern lands– had a thorough training and competency in logic, *mutaʾakhkhirūn kalām*, and *falsafa*, as we may see the outcomes of this knowledge in style and content of the writings of Sirāj al-Dīn al-Ghaznawī al-Hindī, Ibn Mubārakshāh, al-Nuqrakār, Ibn al-Humām, and al-Kāfiyajī. Discussions on *kalāmī* (theological), logical, linguistic, and legal principles (*muqaddimāt*) are examples of the novelties in Hanafi *usūl* writing of that period.

Furthermore, many of the issues that the Mamluk scholarly environment brought about were mirrored in *usūl* works of Hanafis, but not all of them were evenly represented. Some scholars, such as Ibn al-Humām, debated matters such as *idjtihād*, *taqlīd*, and *intisāb* and *intiqāl* (following a madhhab and transition to another one). Not all Hanafis tackled these matters in accordance with the Hanafi *usūl* tradition, but some of them did so as they were articulated in al-Āmidī and later. We may add to this, mention of subsidiary or secondary sources like *ʿurf*.

Effects of widespread *hadith* culture may be seen in the *usūl* and *furūʿ* writings of Mamluk Hanafis. Besides this, criticism directed to Hanafis on issues related to *hadith* sciences triggered new works on *hadith* as well as more elaborated treatment of the related issues in *usūl* works. Moreover, there are some Hanafis of ahl al-hadith orientation like Sadr al-Dīn Ibn Abi'l-ʿIzz and Shams al-Dīn al-Qūnawī that have different approaches to some *usūl* issues like *madhhab* and *taqlīd*, different than the main group of Hanafis. However, the literature on *qawāʿid* and *adab al-fatwā* developed later in Hanafis in opposition to other madhhabs that had writings on these titles in the Mamluk period.

In sum, there is a vast field of research and need for scholarly publication of manuscripts that call for the contribution of young scholars. Considering the reshaping of Hanafi *usūl*, especially in the 8th/14th century, together with the discussions on new legal issues and the issues brought by the legal practices of the Mamluk legal system, it is interesting to find out how Hanafis of this period interpreted the madhhab and contributed to it, and how their thoughts and approaches were reflected in the Ottoman scholars and other Hanafis of later periods.

Giriş

Bu makalede Memlükler döneminde yaşamış olan Hanefî âlimlerin fıkıh usulü eserlerini gerek Hanefî usul yazımı gerekse Memlükler dönemi usul yazımı içerisinde sahip oldukları yer açısından ele almayı hedefliyoruz. Usul tarihi bakımından söz konusu eserlerin yazımında etkili olan gelişmelerin, yazıldıkları döneme özgü özelliklerin veya meselelerin bulunup bulunmadığı, diğer mezhep âlimlerinin ve önceki (mütekaddimûn dönemi) yahut sonraki (Osmanlı dönemi) Hanefîlerin eserleriyle karşılaştırıldığında ne tür bir benzerlik yahut farklılaşmanın bulunduğu gibi sorular etrafında konuyu inceleyeceğiz. Dönemin genişliği, eser sayısının çokluğu ve bir kısım eserlerin günümüze ulaşmamış olması, birçoğunun ise hâlen yazma hâlde bulunması gibi çeşitli sebeplerle makale daha çok döneme dair bir harita sunan, tasvir ağırlıklı bir çalışma durumundadır. Belirli meseleler ve terimlerin bu eserlerde işlenişini ele alan çalışmalarla birlikte, zamanla konuya dair daha iyi bir tarihî kavrayış elde etmek mümkün olacaktır.

Bu çalışmada başka bir beldede yetişmiş olsa bile ömrünün belli bir dönemini Memlük topraklarında geçiren ve orada vefat eden âlimler esas alınmıştır, öte yandan Molla Fenârî (ö. 834/1431) veya Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi hac veya eğitim amaçlı seyahat esnasında Memlük topraklarında bulunmuş olanlar dâhil edilmemiştir. Memlük Hanefîlerinin tamamı değil, bir usul eseri kaleme almış veya usule dair görüşlerini çeşitli eserlerinde ifade etmiş olanlar çerçevesinde bir inceleme yapılmaktadır. Eyyûbîler ve Memlükler dönemine dair daha önce yaptığımız bir araştırmada bir fıkıh eseri telif eden 109 Hanefî âlim tespit ettik.[1] Eyyûbîler döneminde -tespit edebildiğimiz kadarıyla- usul eseri telif eden sadece iki Hanefî âlim bulunduğundan[2] buradaki değerlendirmelerimiz ağırlıklı olarak Memlükler dönemiyle ilgilidir. Ekli listede de görüleceği üzere Memlük Hanefîlerinden kırk üç tanesinin en az bir usul eseri bulunmaktadır.

1 Bk. Tuncay Başoğlu, *el-Fıkhu fi'l-ahdeyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî – Hasâisu't-Te'lîf ve Serdu'l-Muellefât*, 39. Daha önce yazdığımız makalede bu sayıyı yüz üç olarak tespit etmiştik, bk. Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 242. Elbette söz konusu dönemde ve ilgili coğrafyadaki Hanefî âlimlerinin sayısı daha fazladır, yukarıdaki sayı, bir fıkıh eseri verdiği tespit edilenlere dairdir.

2 Eyyûbîler döneminde yaşamış Hanefî âlimlerden, -Kâsânî'nin Halep'te öğrencisi olan- Ahmed b. Muhammed el- Gaznevî'ye (ö. 593/1197) *Kitâb fî usûli'l-fikh* adlı bir eser nispet edilmektedir. Diğer âlim, Muvaffak el-Hassî el-Hârizmî'nin (ö. 634/1236) *el-Fusûl fi ilmi'l-usûl* adlı yazma hâldeki bir eseri vardır (eserin zahriyyesinde *Kitab fi kavâidi'l-hilaf* diye yazılıdır, içeride yirmi fasıl hâlinde usulde ihtilaflı konular ele alınmaktadır). Müellifi belirsiz olan ve yanlışlıkla Ahmed el-Gaznevî'ye nispetle yayımlanan *el-Hâvî el-Kudsî*'nin girişinde de usulle ilgili bir bölüm yer almaktadır. Bu sebeple ekli listede sadece Memlükler döneminde vefat eden âlimlere yer verilmiştir.

1. Müteahhirûn Döneminde Hanefî Usulünün Gelişimi

Hanefî fıkıh usulünün erken (mütekaddimûn) dönemdeki gelişimi üzerine şimdiye kadar tez ve makale şeklinde çok sayıda çalışma yapıldı. Hâlâ pek çok eksiklik bulunmasına ve konuyu derli toplu ele alan bir tarih çalışmasının henüz yazılmamış olmasına rağmen, mevcut çalışmalar konu hakkında birçok yönden bilgi sunmaktadır.[3] Öte yandan Hanefî usul literatürünün müteahhirûn dönemindeki gelişiminin çalışılması ise nispeten daha yenidir.[4] Bu makalede müteahhirûn terimini, genel olarak İslâm düşüncesinde olduğu üzere fıkıh usulünde de Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) nesli ile ortaya çıkan yeni dönemi ifade etmek üzere kullanıyoruz.

Erken dönemde Hanefî usulünün gelişiminde Iraklı Hanefîler ile Orta Asyalı (Mâverâünnehirli) Hanefîlerin rolleri dikkat çekicidir. Esasen Îsâ b. Ebân (ö. 221/836), Kerhî (ö. 340/952), Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981) ve Saymerî (ö. 436/1045) gibi konuyla ilgili eserleri veya görüşleri aktarılan Iraklı Hanefîlerin Muʿtezilî kelâm anlayışına yakın oldukları, hatta Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) hocası Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) gibi bazılarının doğrudan Muʿtezile'nin önde gelenleri içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Söz konusu dönemde Muʿtezile'ye mesafeli duran Kudûrî gibi çok sayıda Hanefî âlim de vardır. Ancak usul söz konusu olduğunda Iraklı Hanefîler içerisinde özellikle yukarıda sayılan isimler öne çıkar. Öte yandan -Hârizmliler dışında- Muʿtezile kelâmını benimsemeyen ve kendisini Ehl-i sünnet olarak gören Orta Asyalı Hanefî âlimler ise usul açısından iki ekol olarak karşımıza

3 Bu çerçevede pek çok eserde bilgi yer almaktaysa da öncelikle şunlara bakılabilir: Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Doktora Tezi, 2001); Mürteza Bedir, *The Early Development of Hanafi Usûl al-Fiqh* (Doktora Tezi, 1999); a. mlf., *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014); Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Doçentlik Tezi, 2001); Mehmet Boynukalın, "Neşetü usûli'l-fıkhî'l-Hanefî ve tatavvuruhu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 27-56; Heysem A. A. Hazne, *Tatavvuru fikri'l-usulî el-Hanefî* (Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007); Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Tarih ve Usûl* (Konya: Aybil Yayınları, 2014); Şevket Topal – M. Sait Arvas, "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 175 – 209; Zübeyde Dokak, *Maveraünnehir Hanefî Usulünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)* (İstanbul: İFAV, 2020).

4 Müteahhirûn dönemi -Osmanlı öncesi- Hanefî usulüyle ilgili bazı çalışmalar için bk. Dokak, *Maveraünnehir Hanefî Usulünde Sünnet.*; Mehmet Sait Arvas, *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi* (Doktora Tezi, 2018); Sezayi Bekdemir, *Sadrüşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)* (Doktora Tezi, 2016); Mehmet Ümütli, *Sadruşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri* (Doktora Tezi, 2018); Muhammed Ferruh Oruç, *Habbâzî'nin el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, 2015); Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsîketî'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 21-42; a. mlf. "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 589-609; Nurullah Agitoğlu, "Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşerîa Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017/3), 9-22; a. mlf., "Hanefî Usûlcü Habbâzi'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı", *Türkoloji Araştırmaları* 12/20 (2017), 53-62.

çıkarlar: Yazdıkları ile sonraki dönemlere damgasını vuran ve en önemli temsilcileri olarak üç usulcünün [Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090?) ve Pezdevî (ö. 482/1089)] öne çıktığı "Mâverâünnehir Hanefî fukaha ekolü" ile Mâtürîdî'nin kelâm görüşlerini dikkate alarak Hanefî usul anlayışını inşa etmeye çalışan "Mâtürîdî usul ekolü". Bu ikinci ekolden özellikle Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), Lâmişî (ö. 6./12. yüzyılın ilk yarısı) ve Üsmendî'nin (ö. 552/1157 [?]) eserleri günümüze gelmiştir. Alâeddin es-Semerkandî, Lâmişî ve Alâeddin el-Üsmendî'den sonra bir süre kesintiye uğramış görünen Hanefî usul çalışmalarının yeniden başlaması da 7./13. yüzyıla tekabül etmektedir.[5]

Müteahhirûn döneminde önceki Hanefîlerin eserleri arasında ağırlıklı olarak Pezdevî'nin usul eseri üzerine çalışma yapılmıştır. Bu tercihte benimsediği duruşun ve görüşlerin yanı sıra, muhtasar olmasına rağmen muhtevasının daha zengin ve gelişmiş oluşu, konu tertibinin daha derli toplu olması etkili olmuştur; ancak esas belirleyici çerçevenin, bir bütün olarak Mâverâünnehir Hanefîlerinin 5./11. yüzyıldan itibaren Hanefî mezhebine yön veren ilim çevresi oluşu ve Hanefîlerin ilim silsilelerinin onlar üzerinden devam etmesi olduğu göz ardı edilmemelidir.

Müteahhirûn dönemini kendi içinde kabaca erken (7.-9./13.-15. yüzyıllar) ve geç dönemler (10.-13./16.-19. yüzyıllar) olarak ikiye ayırarak ele alabiliriz. Erken müteahhirûn döneminde Mısır ve Bilâdüşşam yani Eyyûbî-Memlük toprakları, tüm İslâm âleminden ilim adamlarını kendisine çeken yeni bir ilim havzası/bölgesi olarak ortaya çıkmıştır. Buna mukabil, Moğol istilasıyla eski görkemini kaybetmiş olan Bağdat-Semerkant hattındaki bölgeler de bu erken müteahhirûn dönemi boyunca hâlâ önemli ilim adamları ve büyük eserler ortaya çıkarabilmiştir. Bu iki bölgede yaşayan âlimler dönemin ilmî üretimini ve yönelişini büyük oranda temsil edicidir. Öte yandan yeni ortaya çıkmakta olan Anadolu-Osmanlı, Hint alt kıtası ve Mağrib/Fas bölgeleri, daha çok 9./15. yüzyıldan itibaren önemli ürünler ortaya koyacaktır.

Hanefî âlimlerinin 6./12. yüzyıldan itibaren başlayan batıya doğru göçleri, Moğol istilasıyla birlikte daha da ivme kazanmış görünmektedir. Erken müteahhirûn döneminde Memlük topraklarında Habbâzî'den (ö. 691/1292) İbn Hümâm (ö. 861/1457) ve iki öğrencisine [İbn Emîrî Hâc (ö. 879/1474) ve İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)] kadar bir dizi Hanefî usulcü faaliyet göstermiştir. Aynı dönemde doğudaki bölgelerde Ahsîkesî (ö. 644/1246), Nesefî (ö. 710/1310), Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Sadrüşşerîa es-Sânî (ö. 747/1346), Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi pek çok Hanefî âlim yetişmiş, bunların bir kısmı [Habbâzî, Siğnâkî

5 Üsmendî ile Ahsîkesî arasındaki neslin daha çok fürû eserleri yazımına yöneldiği ve yukarıda bahsedilen Ahmed el-Gaznevî ve Muvaffak el-Hârizmî gibi birkaç âlimin eserlerinin yaygınlaşmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu ara dönem hakkında ayrıca bk. Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)* (İstanbul: İFAV Yayınları), 131 vd.

(ö. 714/1314), Etkânî (ö. 758/1357), Kâkî (ö. 749/1348) gibi] Memlük topraklarına intikal etmiştir. Anadolu'da ise 8./14. yüzyıldan itibaren Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397) ve Kadı Burhâneddin (ö. 800/1398) gibi çeşitli âlimler yetişmiş ve bir sonraki yüzyılda aralarında Molla Fenârî ve Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) de bulunduğu çok sayıda âlim usulle ilgili çalışmalar yapmışlardır.

Hanefî usulüne dair 7.-9./13.-15. yüzyıllar arasında yapılan çalışmaları incelediğimizde iki tür yönelişi ayırt edebiliriz: Bunlardan ilki, 5./11. yüzyıl Mâverâünnehir fukahasının (özellikle Serahsî ve Pezdevî'nin) yazım tarzına sadık kalan ve ağırlıklı olarak Pezdevî'nin usulünü esas alan çalışmalardır. Bunlar ihtisar ve şerh yazımı şeklinde, önceki eserlerin konu tertibi ve içeriğinden istifadeyle hazırlanmışlardır. Pezdevî'nin usulünü ihtisar eden Ahsikesî ve Nesefî'nin eserleriyle ağırlıklı olarak Serahsî'nin usulüne dayanan Habbâzî'nin eseri bu tarz muhtasar çalışmaların örnekleridir. Bu eserler daha çok ders kitabı ihtiyacını karşılamak üzere yazılan, tertipteki bazı tasarruflar dışında ana eserleri izleyen çalışmalar olmuştur. Bunlar Hanefî usul yazımına yenilik getiren eserler olmamakla birlikte her biri yeni şerh çalışmalarına konu olmuştur. Ancak içlerinde uzun süreli bir şerh geleneği oluşturduğu söylenebilecek tek eser Nesefî'nin *Menâr*'ıdır. Bu yönelişin müteahhirûn dönemindeki ürünleri, önceleri Pezdevî usulüne, daha sonra ise Nesefî'nin *Menâr*'ına yapılan bazı önemli şerh çalışmalarıdır.

İkinci yöneliş ise, Fahreddin er-Râzî ve Âmidî ile ortaya çıkan usuldeki yeni yazım tarzını, bir başka ifadeyle mantığa dayalı burhanî yöntemi, usul konularını ele almada tahkik metodunu ve bu mütekellimlerin konu tertibini -bazı farklılıklarla da olsa- benimseyen usulcülerden oluşur. Kısacası, Râzî ve Âmidî ile ortaya çıkan, âdeta mezhepler üstü bir bakışla konuları ele alan tahkik tavrına uzak kalmanın kenarda kalmak olduğu bilinciyle hareket eden bu usulcüler, Hanefî usul görüşlerini esas alarak eserlerini yazmışlardır. Bu yönde bildiğimiz ilk teşebbüs, İlhanlılar döneminde Bağdat-Semerkant hattında yaşayan Hanefîlerden geldi: Bu tarz ilk eser Iraklı, genç yaşta vefat eden Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'ye (Ahmed b. Ali, ö. 694/1295), ikincisi ise Sadrüşşerîa es-Sânî'ye aittir. Esasen Sadrüşşerîa'nın eserleri, Hanefî usulünün müteahhirûn dönemine yön vermiş, aynı zamanda şerh ve hâşiye yazımında tercih edilmiştir. Sadece Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi doğulu âlimlerce değil, Osmanlı âlimlerince tercih edilen de bu yöneliş olmuştur. Osmanlı uleması ve Anadolu'daki diğer âlimler her ne kadar *Menâr* üzerine de büyük miktarda çalışma yapmışlarsa da Molla Fenârî, Molla Hüsrev, İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) gibi önde gelen âlimlerin tahkik tavrını benimsediğini, usulde ana meşguliyetlerinin, iki ana şerh geleneği üzerinde [bir yandan *et-Tavzîh* ve onun hâşiyesi *et-Telvîh* ile diğer yandan Îcî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu'l-Muhtasar*'ı ve onun ilk hâşiyeleri etrafında] odaklandığını söyleyebiliriz.

Memlük coğrafyasına gelindiğinde, buradaki Hanefî âlimlerde de karşımıza aynı iki yöneliş çıkmakta, ancak önemli farklılaşmalar görülmektedir. Aşağıda bu konu ele alınacaktır.

2. Memlükler Döneminde Hanefî Usulcüler ve Usul Çalışmaları

Daha önce yayınladığımız bir makalemizin ekinde yer alan âlimlerin vefat yerlerinden de görüleceği üzere,[6] Hanefî âlimler Halep başta olmak üzere, Dımaşk, Kahire, Kudüs, Mekke gibi önemli ilim merkezlerinde eğitim faaliyeti yürütmüşler, ayrıca kadılık gibi çeşitli görevler almışlardır. Hanefîler, Mısır ve Bilâdüşşam bölgelerinde halkın çoğunluğunun mezhebi olan Şâfiî mezhebiyle rekabet içinde varlıklarını göstermeye çalışmışlardır.

Memlükler döneminde ilmî faaliyetlerini Memlük topraklarında sürdüren Hanefî usul âlimleriyle ilgili bir liste bu çalışmanın ekinde yer almaktadır. Görüleceği üzere Hanefîlerin ilk nesilleri Orta Asya'dan gelenlerden oluşmaktadır. Bunlar genellikle Mâverâünnehir Hanefî usul geleneğini takip etmişlerdir. Habbâzî, Siğnâkî, Rükneddin es-Semerkandî (ö. 701/1301), Kıvâmüddin el-Kâkî ve Emîr Kâtib el-Etkânî bunlar arasındadır. Bu âlimler içerisinde Müeyyedüddin el-Hârizmî (ö. 775/1373) gibi Hârizm bölgesinden gelen, Muʿtezilî eğilimli Hanefîler de vardır. Orta Asya'ya yakın bölgelerden gelen ve bu grupta mütalaa edilebilecek başka âlimler de bulunmaktadır. Kirman'dan Kıvâmuddin el-Kirmanî (ö. 749/1348), Nişaburlu Nukrekâr (ö. 776/1375), Gazneli Siraceddin Ömer el-Hindî (ö. 773/1372) gibi âlimler bunlar arasında sayılabilir. Görebildiğimiz kadarıyla Anadolu'dan gelenlerin aksine Orta Asyalı ve civar bölgelerden gelen âlimler, Memlük coğrafyasında ulema aileleri oluşturamamıştır.

İkinci bir grup Anadolu'dan gelenlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında en meşhurları Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Celaleddin et-Tirevî et-Tebbânî (ö. 793/1391), Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve Serûcî'dir (ö. 710/1310). Anadolu kökenli âlimlerin genellikle ilk nesillerinden ziyade Memlük topraklarında yetişen ikinci, üçüncü nesil çocukları arasından meşhur fıkıh ve usul âlimleri çıkmıştır. Aşağıdaki üçüncü grup genellikle bunlardandır.

Üçüncü grup, baba veya dedeleri köken olarak -genellikle- Anadolu veya Kıpçak bölgelerinden gelmekle birlikte kendileri Memlük topraklarında yetişen âlimlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357), Cemaleddin el-Konevî (ö. 770/1369), İbnü'r-Rabve el-Konevî (ö. 764/1363), İbn Balaban (ö. 739/1339), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ve İbn Kutluboğa sayılabilir. Bunların yanı sıra Mardinli Türkmânî ailesinden gelen birkaç fakih ile Halepli İbnü'ş-Şıhne ailesinden gelen fakihler [mesela Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne (ö. 882/1477) ve Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne (ö. 921/1515)] de bu grupta yer alır.

6 Tuncay Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", 273-332.

Dördüncü bir grup köken olarak Arap asıllı ve yerli olanlardan oluşmaktadır. Bunlar arasında Nureddin ez-Zengî zamanından itibaren Hanefî medreselerinin kurulduğu Halep'te yetişen veya Halepli olan âlimler daha fazladır. Bu âlimler arasında, Alâeddin el-Kudsî (ö. 746/1345), Sadreddin İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390), Kureşî (ö. 775/1373), Alâeddin et-Trablusî (ö. 849/1445'ten sonra), Kâriülhidâye (ö. 829/1426) ve İbn Emîrî Hâc el-Halebî gibi isimler ile Irak'tan bu bölgeye gelip yerleşen İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354) gibi bazı âlimler yer alır.

Bu dört ana grubun dışında Mağrib kökenli Yusuf el-Vannuğî (ö. 839/1435'ten sonra) ve -usul eseri telif etmemiş olan- Somali kökenli Zeylaî'ler gibi farklı bölgelerden âlimler de vardır.

Ekli listede görüleceği üzere Memlük Hanefîlerince yazılmış seksen civarında usul eseri tespit ettik. Bunlardan bazıları, ilgili müelliflerin Memlük topraklarına gelmelerinden önce yazılmıştır.[7] Tarihî kaynaklarda veya elyazması kütüphanelerinde yeni bazı eserlerin keşfedilmesiyle bu sayının biraz daha artması mümkün olmakla birlikte eldeki bilgiler genel resmi sunmaktadır. Söz konusu eserlerden -Memlük topraklarında yazılmış olanlar dikkate alındığında- kırk beşi günümüze ulaşmış (on sekiz tanesi matbudur, ikisi tahkik edilmekte olup basılacaktır, on beşi tez olarak çalışılmıştır, onunun mahtut nüshaları çeşitli kütüphanelerdedir), otuz bir tanesi ise kaynaklarda zikredilmekte olup herhangi bir nüshası tespit edilememiştir (ayrıntılı bilgi için bk. Ek-2 Memlükler Dönemi Hanefî Âlimlerinin Usul Eserleri).

2.1. Memlük Hanefî Usul Çalışmalarının Özellikleri

Yukarıda bahsedildiği üzere Memlük Hanefîlerinde de erken müteahhirûn döneminde karşılaştığımız iki yöneliş bulunmakta, ancak mesela Osmanlı dönemiyle karşılaştırıldığında önemli farklılaşmalar görülmektedir. Öncelikle 7. ve 8. (13. ve 14.) yüzyıllardaki âlimler, çoğunlukla erken dönem Hanefî usul geleneğini sürdürmüşler, ihtisar ve şerh çalışmaları yoluyla bu eserleri işlemişlerdir. Öte yandan Rükneddin es-Semerkandî ve Tâceddin et-Türkmânî (ö. 744/1343) gibi bir arayış içinde olan usulcüler de vardır. 8./14. yüzyıldaki Hanefî âlimlerin tıpkı Sadruşşerîa'da olduğu üzere iyi bir kelâm ve mantık eğitimi aldıkları, ancak bu birikimlerini şerhler içerisinde sundukları görülmektedir [Kirmânî, Siraceddin el-Gaznevî, Mîrek (ö. 784/1382), Nukrekâr bunlar arasında sayılabilir]. Mütekellimûn tarzı usul yazımına yönelik teşebbüsler bulunsa da Âmidî-İbnü's-Sââtî çizgisini izlemiş görünen İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi-ilk şârihi İbn Emîrî Hâc dışında tam olarak bunu gerçekleştirebilen bir âlimin bulunmadığı söylenebilir.

İkinci olarak Osmanlılarda yaygın olan *et-Telvîh* hâşiyeleri ve *Şerhu'l-Muhtasar* (Îcî) hâşiyeleri yazımı -az sayıdaki örnek dışında- Memlüklerde söz konusu değildir. Sadrüşşerîa'nın

7 Bunlar arasında Siğnâkî'nin *el-Vâfî*'si, Etkânî'nin *et-Tebyin şerhu'l-Müntehab* adlı eseri, İbnü'l-Fasîh'in *Nazmu Menâri'l-envar*'ı ve bu eserin şerhi yer almaktadır. EK-2'de bunların ayrıntılarına bakılabilir.

ve Îcî'nin eserleri 9./15. yüzyıldaki Memlük Hanefî âlimleri arasında tanınmaktaysa da Osmanlılardaki gibi yoğun bir hâşiye yazımı söz konusu olmamıştır. Bu, temelde Memlük ve Osmanlı ilim zihniyeti ve takip edilen gelenekler arasındaki farklılığa dayanmaktadır.

Üçüncü olarak Memlükler dönemindeki Ehl-i hadîs etkisi ve yaygın hadis kültürü bu dönemde yaşayan Hanefîleri de çeşitli yönlerden etkilemiş, gerek fıkhî tavırlarına gerekse çeşitli usul ve fürû görüşlerine bu yansımıştır. Hadis ilminin merkezî bir önem arz ettiği Memlük ilim çevrelerinde Hanefî fürû eserlerinde olduğu üzere usul görüşlerinde ve usul eserlerinde de hadis eksenli ilim anlayışının yansımalarına rastlanabilir. Nitekim fürûda Hanefîler, mezheplerinin sahih hadislere dayandığını ve amel edilmeyen hadislerin gerekçelerinin bulunduğunu göstermek üzere çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca İbn Ebü'l-İz örneğinde görüldüğü üzere Ehl-i hadîs yönelimli bazı Hanefî âlimlerin varlığı söz konusudur ve bu âlimler bazı usul ve fürû konularında farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.

Hanefî âlimlerin kelâm alanında daha çok *el-Akidetü't-Tahâviyye* şerhleri üzerinden yürüttükleri Mâtürîdîlik savunması da kendi görüşlerini Ehl-i hadîs düşüncesine göre kabul edilebilir kılma yönündeki kaygının bir başka yansımasıdır. Eyyûbîler ve Memlükler döneminde kelâmî-felsefi karakterinden ziyade tasavvuf ve hadis taraftarlığı yönü öne çıkarılmış bir Eşʿarîlik yorumu kabul görmüştü.[8] Bu bölgede azınlık durumunda olan Hanefîler, bir yandan Mâtürîdî kelâm düşüncesini bölgeye taşırken, diğer yandan Tahâvî akidesine şerhler yazarak Ehl-i hadîs düşüncesiyle ortak ilkeleri vurgulamaya çalışmışlardır.[9] Bu durum, Eşʿarîlik ve Mâtürîdîlik arası yakınlaşmayı da tetiklemiştir. Bu dönemde söz konusu iki kelâm anlayışının farklarının önemli itikadî esaslarla ilgili olmadığını vurgulayan çalışmalar yapılmıştır. Bu süreçte önce Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) ve oğlu Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ile Necmeddin et-Tarsûsî'nin, daha sonra ise İzzüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Cemâa (ö. 819/1416) ile onun öğrencisi İbnü'l-Hümâm'ın çalışmaları dikkat çekicidir.[10]

Dördüncüsü, Hanefîler azınlıkta oldukları bu coğrafyada uzun süre mezhep savunusuna ihtiyaç duymuşlardır. Öte yandan İbnü'l-Hümâm ve Kâfiyeci gibi birkaç usulcü dışında çoğu âlim, Memlükler döneminde yaygın olarak tartışılan, hakkında müstakil risâleler yazılan ictihad ve taklid, bir mezhebe ittiba zorunluluğu ve intikal gibi meseleleri usul eserlerinde ele almamıştır.

8 İbn Asâkir'in Eşʿarîliği yorumlayış tarzı hakkında bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 189-192.

9 Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*, 193-206.

10 Bu konuda bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi*, 209-216.

Beşinci olarak kavâid ve makâsıd eksenli bir usul yazımı, Hanefîler arasında görülmez. Bu anlamda Hanefîlerde eşbâh ve nezâir türü ilk eser yazan kişi olan İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) aynı coğrafyada yetişmiş olmakla birlikte Osmanlı dönemi âlimi olduğunu ve bu tarihin hayli geç bir tarih olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Orta Asya kökenli âlimlerden Habbâzî, Siğnâkî, Rükneddin es-Semerkandî, Kıvamuddin el-Kâkî, Emîr Kâtib el-Etkânî gibi pek çoğu, Pezdevî ve Serahsî'nin tarzında usul yazımını sürdürmüştür. Bunların bir kısmı -aşağıda geleceği üzere- müstakil eserler yazarken, bazıları aynı zamanda Pezdevî'nin usulüne ve/veya Sadrüşşerîa öncesi şöhret bulan üç muhtasar eserden (Ahsîkesî'nin *Müntehab*'ı, Habbâzî'nin *Muğnî*'si ve Nesefî'nin *Menâr*'ı) en az birine şerh yazmıştır.

Memlüklerde İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i öncesi mütekellimûn tarzı tahkik tavrını benimseyen bazı eserler de yazılmış olmakla birlikte bunlar şöhret bulmamıştır. Ayrıca Iraklı İbnü's-Sââtî'nin eseri üzerine -bazıları yarım kalmış- dört şerh, Sadrüşşerîa'nın eseri üzerine bir veya iki çalışma dışında bu eserlere ilgi duyulmamıştır. Râzî'nin *Mahsûl* ve *Müntehab* adlı eserleri, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ı ve Beyzâvî'nin (ö. 691/1292) *Minhâc*'ı çeşitli usul eserlerinde yararlanılan kaynaklar olmakla birlikte, Hanefîler bunlara dair şerh yazımına da yönelmemişlerdir. Tâceddin İbnü't-Türkmânî örneğinde olduğu üzere bu eserlerden bazılarına yönelik birer ikişer şerh veya ihtisar örneğine rastlanmaktadır. Bunlardan biri de İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ına çok sayıda tenkit yönelten Bâbertî'nin şerhidir.

Memlükler döneminde medrese eğitiminde okutulan usul eserleri, bunların hangi sırayla ve nasıl okunduğuna dair ayrıntılı bir araştırma yapılmamıştır. Ancak üzerine çokça şerh yazılan eserlerin eğitimde kullanıldığını, Pezdevî'nin usulü gibi standart olarak okunan bazı eserlerin yanı sıra hem müderrisin birikimine ve ilgisine göre hem de dönemlere göre okutulan eserlerde çeşitlilik bulunduğunu söyleyebiliriz. Mesela Alâeddin Ali el-Konevî ed-Dımaşkî'nin (Ali b. Mahmud b. Humeyd, ö. 749/1348), öğrencilerine Pezdevî'nin usulünü, İbnü's-Sââtî'nin *Bedîu'n-nizâm* adlı usul eserini, yine Beyzâvî'nin *Minhâc* ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ını, *el-Hâcibiyye*'yi ve Kazvînî'nin (ö. 665/1266) *el-Hâvi's-sağîr* adlı eserini okuttuğu nakledilir.[11] Kadı Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 902/1496), makûlâtta eğitim için Osmanlı ülkesine (*Rûm*) gitmiş, dönüşte Dımaşk'ta Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh*'ini okutmuştu ve tarihçi İbn Tolun (ö. 953/1546) bizzat bu derslere katılmıştı.[12]

11 Bk. İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye fî teracimi müteahhiri'l-Hanefiyye,* thk. Ali es-Seyyid Abdüllatif (İstanbul: İSAM - Beyrut: Daru'r-Reyahîn, 2022), "Ali b. Mahmud", biyografi no. 456 (buradan sonra sadece no. şeklinde verilecektir).
وكان يُقرئ الطَّلبة في البِزْدوي، وابن السَّاعاتي، وفي مِنهاج البَيْضاوي، وفي مختصر ابن الحاجب، وفي الحاجبية، وفي الحاوي الصَّغير للشافعية.

12 Bk. İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye*, "Muhammed b. Muhammed el-Halebî", no. 736.

2.2. Yazım Şekli Açısından Eser Türleri

Şekil açısından müteahhirûn dönemi eser türlerini bu âlimlerin usul yazımında da görürüz: Öncelikle hem eğitim amaçlı olarak hem de özlü, mesaili cemetmek üzere Memlük Hanefîleri tarafından da çeşitli usul eserleri yazılmıştır. Bunlar muhtasar, telhis, mukaddime gibi farklı başlıklar taşıyabilmektedir. Bunlar içerisinde en meşhurları Habbâzî'nin büyük ihtimalle Dımaşk'ta kaleme aldığı *el-Muğnî*'si ile İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'idir. Diğer bazı ihtisar denemeleri şöhret bulmamış görünmektedir.

İkincisi, Hanefî usulcüleri dönemin âdetine uygun olarak çoğunlukla şerh çalışmaları yapmışlardır. Etkânî'nin ve Bâbertî'nin Pezdevî şerhlerinde olduğu üzere, bu şerh çalışmalarının bazıları hayli hacimlidir.

Bazı usul çalışmaları tenkit, reddiye veya reddiyeye cevap şeklindedir. Sayısı fazla olmayan bu tür eserlerden biri, Bâbertî'nin İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasaru'l-usûlî* adlı meşhur eserine yönelik yazdığı *er-Rudûd ve'n-nukûd* adlı tenkidî eseridir. Şerh tarzı bir çalışma olarak kaleme alınmışsa da içeriği itibarıyla tenkidî bir şerh veya -ayrı bir tür sayılması hâlinde- reddiye durumundadır. İbn Kutluboğa'nın *Ecvibe an iʿtirâzâti'l-İzz İbn Cemâa* adlı çalışması da bu türden bir eser olarak görünmektedir.

Üçüncü bir tür hâşiye yazımıdır. Hâşiye özellikle 9./15. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan bir eser türü olup Osmanlıların aksine Memlük Hanefîlerinin çoğunda bu türde eser yazımı nadirdir; bu âlimlerin yazdığı bilinen seksen civarındaki usul eseri içerisinde sadece İbn Mevlânâzâde (ö. 859/1455), İbn Kutluboğa ve Nukrekâr'ın eserleri arasında hâşiye adıyla zikredilen üç eser vardır. Bu, Osmanlı dönemi usul yazımıyla önemli farklılıklardan birini oluşturur.[13]

Taʿlîka adını taşıyan dört çalışmadan hiçbiri günümüze ulaşmamış olup bunlardan üçü Taceddin İbnü't-Türkmânî'ye ve biri Celaleddin et-Tebbânî'ye aittir. Dolayısıyla bunların hâşiye ile aynı türden mi yoksa farklı bir yazım biçimi mi olduğuna, bu eserlerden hareketle karar verilemez.

Dördüncü olarak, hâşiye yazımına benzer şekilde Memlük Hanefîleri arasında usulle ilgili risâle yazımı da nadirattandır.[14]

13 Habbâzî'nin *Şerhu'l-Muğnî*'sini tahkik eden muhakkik, eserin aslında hâşiye olduğunu, ama tüm nüshalarda şerh diye adlandırıldığı için bu şekilde ibka ettiğini söyler, bk. *Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fıkh,* nşr. Muhammed Mazhar Bekā (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1426/2005), 1/11. Burada esasen hâşiye denilen yazım formunun tanımından kaynaklı bir farklı yaklaşım söz konusudur. Kanaatimizce, öncesinde taʿlik denilen bir notlandırma türü bulunmakla birlikte -8./14. yüzyılda Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî nesliyle birlikte aşina olduğumuz- hâşiye biçiminin, 7./13. yüzyılda varlığı -varsa eğer- istisnai bir şey olabilir.

14 Üçü de kaynaklarda zikredilmekle birlikte günümüzde nüshaları tespit edilemeyen, Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Refʿu'l-külfe ani'l-ihvan fi zikri ma kuddime fihi'l-kıyas ale'l-istihsan* adlı risâlesi, Celaleddin et-Tebbânî'nin

Beşinci olarak, Memlükler döneminde hemen tüm ilim dallarında rağbet edilen bir çalışma türü, önemli eserlerin hadislerinin tahrîciydi ve klasik usul eserlerindeki hadislerin tahrîcine yönelik çalışmalar da yapılıyordu. Ancak Hanefîlerde bu alanda yapılmış tek çalışma vardır: İbn Kutluboğa'ya ait *Tahrîcu ehâdîsi'l-Pezdevî*.

Bir başka tür, manzum eser telifi veya başka bir eserin nazma çekilmesidir. Memlük âlimleri arasında bir mensur eseri nazma çekme yaygın olmakla birlikte Hanefî usul müellifleri arasında bunun örnekleri Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne (ö. 815/1412) ile İbnü'l-Fasîh'e aittir. İbnü'ş-Şıhne *el-Ukûdü'l-cevâhir ve's-seb'u'z-zevâcir* adıyla kaydedilen (*el-Elfiyye fi'l-ulûmi'l-aşere* adlı eserinin bir parçası) eserinde fıkıh usulünü de özetle manzum olarak anlatır. Eserlerini genelde manzum olarak veren İbnü'l-Fasîh'in usulde de *Nazmu Menâri'l-envâr* adlı bir çalışması vardır. Ancak İbnü'l-Fasîh bu eseri ve şerhini Bağdat'ta iken kaleme almıştır.

2.3. Muhtasar veya Müstakil Usul Eserleri

Hanefî fakihlerin müteahhirûn döneminde telif ettikleri ve çeşitli şerhlere konu olan yahut rağbet gören muhtasar eserleri sekiz tanedir: Ahsîkesî'nin *Müntehab*'ı, Habbâzî'nin *Muğnî*'si, Nesefî'nin *Menâr*'ı, Sadrüşşerîa'nın *Tenkîh*'i, İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i, Molla Hüsrev'in *Mirkât*'ı, Muhibbullah el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Müsellemü's-sübût*'u, Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmiu'l-hakâik*'ı.[15] Bu muhtasarlardan ikisi, Memlük coğrafyasında yazılmıştır: Habbâzî'nin *Muğnî*'si ile İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i.

2.3.1. Habbâzî'nin el-Muğnî'si

Mâverâünnehir bölgesinde Hucend'de 629/1232'de doğan, ilmî eğitimini tamamladıktan sonra Hârizm ve Bağdat'a gidip buralarda bir süre müderrislik yapan Habbâzî, Dımaşk'a ve oradan hacca gitmiş, dönüşte tekrar Dımaşk'a gelmiştir. Buraya 680/1281'den sonra gelmiş ve vefat edinceye kadar yaklaşık on yıl kalmıştır. Muhammed Mazhar Ebü'l-Beka, bizzat müellife ait olan *Şerhu'l-Muğnî*'nin bir nüshasının istinsahının 686 yılı Zilhicce ayında (Ocak 1288) tamamlandığını bildirmektedir.[16] Bu durumda hem şerh hem de asıl metin bu tarihten önce telif edilmiş olmalıdır. *Muğnî*'nin tam yazılış tarihi bilinmemekle birlikte büyük ihtimalle müellif Orta Asya'dan ayrıldıktan sonraki bir tarihte, belki de Dımaşk'ta yazılmıştır. Çünkü -bildiğimiz kadarıyla- eserin doğu İslâm dünyasında (Bağdat-Semerkant hattında ve Hint alt kıtasında) herhangi bir erken tarihli nüshasının ve hiçbir şerhinin bulunmaması, o

Risâle fi'l-fark beyne'l-farzi'l-amelî ve'l-vâcib adlı eseri ve İbn Kutluboğa'nın *Risâle fi'l-usûl*'ü bu nadir örneklerden sayılabilir.

15 Bunlardan bazılarına bizzat müellifin kendisi şerh yazmıştır; Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev örneğinde olduğu üzere sonraki literatür, özellikle bu şerhler üzerinden devam etmiştir.

16 Bk. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, muhakkikin inceleme kısmı, 1/12-13.

bölgelerdeki Hanefîlerin en azından bir süre bu eserden haberdar olmadıklarının işaretidir; onlar *Usûlü'l-Pezdevî* ile birlikte daha çok *Müntehab* ve *Menâr* üzerine çalışmışlardır.

Habbâzî, *Muğnî*'yi ağırlıklı olarak Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerini temel alarak yazmış ve konu tertibi açısından Serahsî'nin usulündeki tertibi takip etmiştir. Memlükler döneminde bu esere yazılan şerhler genellikle 8./14. yüzyılla sınırlı kalmış; eserin iyi bir sistematiğe sahip olmaması, hemen sonraki yıllarda konu tertibi açısından daha gelişmiş başka eserlerin yazılması, *Muğnî*'nin bir süre sonra eğitim ve şerh açısından tercih edilmemesine yol açmıştır.[17]

2.3.2. İbnü'l-Hümâm'ın et-Tahrîr'i

İbnü'l-Hümâm, Memlüklerin son yüzyılında yetişen ve eserleriyle müteahhirûn Hanefîleri arasında seçkin bir yere sahip olan âlimlerdendir. İbnü's-Sââtî'nin eserine yazdığı şerh (*Şerhu'l-Bedîʿ*) natamam ve günümüze ulaşmamış olmakla birlikte öğrencisi İbn Emîrî Hâc bu eserden faydalanmıştır. Öte yandan muhtasar eseri *et-Tahrîr*, biri öğrencisi İbn Emîrî Hâc'a diğeri bir asır sonra gelen Emîr Pâdişah'a (ö. 987/1579) ait olmak üzere iki önemli şerhe konu olduğu gibi, İbn Nüceym'in ve Muhibbullah el-Bihârî'nin çalışmalarının da temelini oluşturur.

2.3.3. Diğer Eserler

Rükneddin es-Semerkandî *Câmiu'l-usûl* adıyla bir eser yazmış, ardından kendi eserini *Telhîsu Câmii'l-usûl* adıyla özetlemiştir. *Câmiu'l-usûl*, *Usûlü'l-Pezdevî* ve Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü dikkate alarak usul meselelerini mukayeseli bir şekilde işler. Ancak müellif, konu tertibi ve yöntem itibarıyla Mâverâünnehir Hanefî usul yazımına bağlı kalmıştır.

İsmini tespit edemediğimiz bir müellif ise (ö. 8./14. yüzyılın ikinci yarısı) *eş-Şâmil fi'l-usûl* adlı bir eser yazarak *el-Muğnî*, *el-Müntehab* ve *el-Menâr* metinlerini cemetmiş, ardından bunu *el-Kâmil* adıyla şerh etmiştir.[18]

İbn Kutluboğa'nın da *Risâle fi'l-usûl* adlı bir çalışması zikredilmektedir. Osmanlılar döneminde Ahmed b. Ali el-Menînî (ö. 1172/1759), bu risâleyi *el-Urfu'n-nâsim şerhu Risâleti Allameti'l-Kâsım* adıyla şerh etmiştir.

Bir başka eserin ihtisar edilmesi şeklinde çalışmalar da yapılmıştır. İbnü'r-Rabve'nin *Kudsü'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr* ve İbn Habîb el-Halebî'nin (ö. 808/1405) *Muhtasaru'l-Menâr* adlı

17 Eser ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri", 589-609. Aşağıda bu eserin şerhleri hakkında bilgi verilecektir.

18 Bu eser hakkında bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri", 605.

çalışmaları bu kabildendir. Bu meyanda ilginç bir çalışma, aslen Mağribli olan Vannuğî'nin Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedayî*'ini ihtisar ettiği *Gayetü't-tahrîri'l-câmiʿ* adlı eseridir.

Ayrıca Tâceddin el-Farazî'ye (İsmail b. Halil, ö. 739) kaynaklarda *Mukaddime fi usûli'l-fıkh*; Mısır Hanefî kâdılkudâtı olan Alâeddin Ali b. Osman İbnü't-Türkmânî'ye (ö. 750/1349) *Mukaddime fi usûli'l-fıkh* ve *es-Saʿdiyye (el-Maʿden) fi usûli'l-fıkh* adlı iki eser ve Cemâleddin el-Konevî'ye *Muhtasar fi usûli'l-fıkh* adlı bir eser nispet edilir.

Bu meyanda zikredilmesi gereken bir başka eser, Kâfiyeci'nin *el-Ferâh ve's-sürûr* adlı mezhep ilmini kurmaya yönelik çalışmasıdır. Memlükler döneminin en özgün eserlerinden biri olan bu eser ve şerhi *Neşâtü's-sudûr* aşağıda mezheple ilgili tartışmalar bağlamında ele alınacaktır.

2.4. Şerhler

Memlük dönemi Hanefîlerinin şerh yazdıkları eserler arasında öncelikle şu üçü gelir: Pezdevî'nin *Usûl*'ü, Habbâzî'nin *el-Muğnî*'si ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı. İbnü's-Sââtî'nin *el-Bedîʿu'n-nizâm*'ı üzerine de az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunların dışında Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Hâcib, Sadrüşşerîa, Molla Fenârî ve İbnü'l-Hümâm'ın eserleri üzerine de bir veya iki tane şerh-ihtisar türünden çalışma yapılmıştır.

2.4.1. Usûlü'l-Pezdevî Şerhleri

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, müteahhirûn döneminde Hanefîlerin -Sadruşşerîa ve Nesefî'nin eserleri yazılıncaya kadar- üzerinde en çok çalıştıkları eser Pezdevî'nin usulü olmuştur; ancak bu eser söz konusu iki eserden sonra da daima önemini korumuştur, zaten Nesefî'nin *Menâr*'ı Pezdevî'nin usulünün ihtisarıdır. Pezdevî'nin usulü üzerine Hâherzâde el-Kerderî'den (ö. 651/1254) Bahrülulûm el-Leknevî'ye (ö. 1225/1810) kadar yirmi beş şerh çalışması (hâşiye, fevâid gibi adlarla anılanlar dâhil) yapılmıştır, ayrıca İbn Kutluboğa'ya ait bir hadis tahrîci vardır. Şerhlerden bir kısmı kısmi, bir kısmı ise natamamdır.[19]

7./13 ve 8./14. yüzyıllarda Hanefî usulcüler ağırlıklı olarak Pezdevî geleneğini sürdürmüştür. Söz konusu iki yüzyılda dönemin hemen tüm bölgelerindeki Hanefîler arasında Pezdevî'nin *Usûl*'üne şerh yazımı yaygındır. Pezdevî şârihleri arasında önde gelenleri (Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Hüsameddin es-Siğnâkî, Kıvamuddin el-Kâkî ve Emîr Kâtib el-Etkânî) Orta Asyalıdır ve bunlardan Abdülaziz el-Buhârî hariç diğerleri Memlük topraklarına gitmiştir. Mevcut şerhler içerisinde en meşhur olanı da Abdülaziz el-Buhârî'ye ait olan

19 Bu konuda bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017), 514-526. Aşağıda da geleceği üzere, Boynukalın'ın makalesinde İbn Mübarekşah'a aidiyeti şüpheli olarak zikredilen *Tîbyânu'l-usûl* nüshası aslında *Bunyânu'l-usûl*'dür ve söz konusu nispet ve kitap adı hatalı bir kütüphane kaydından kaynaklanmaktadır, dolayısıyla yukarıdaki sayıya dâhil edilmemiştir.

Keşfü'l-esrâr'dır. *Keşf* adını taşıyan iki meşhur eserin karıştırılmaması için Abdülaziz el-Buhârî'nin *Usûl-i Pezdevî* şerhine *el-Keşfü'l-kebîr*, Nesefî'nin kendi eseri *Menâr*'a yazdığı şerhe de *el-Keşfü's-sağîr* denirdi.[20]

Memlükler dönemi Hanefîleri tarafından Pezdevî'nin *Usûl*'ü üzerine sekiz çalışma yapılmıştır:

1. Hüsameddin es-Siğnâkî, *el-Kâfî fî şerhi usûli'l-Pezdevî* (matbudur).
2. Kıvamuddin el-Kâkî, *Bunyânu'l-usûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevi*. Eser, Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır'a (Muhammed b. Kalavun, ö. 741/1341) ithaf edilmiştir. Müellif, eserde hocaları Abdülaziz el-Buhârî ve Siğnâkî'den rahmetle bahsetmektedir.[21] Bu bilgilere göre yüksek ihtimalle 730/1330'dan sonra ve 741/1341'den önceki bir tarihte Kahire'de yazılmıştır. Ekmeleddin el-Bâbertî'nin de hocası olan Kâkî, Kahire'de vefat etmiştir.[22] Eser, Ezher Üniversitesinde yüksek lisans tezi kapsamında öğrencilere paylaştırılarak tahkik ettirilmiştir.[23]
3. Emîr Kâtib el-Etkânî, *eş-Şâmil şerhu usûli'l-Pezdevi*. Etkânî, Dımaşk'ta vefat etmiştir. Bu hacimli eser, İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi ile Ezher Üniversitesinde öğrencilere paylaştırılarak yüksek lisans ve doktora tezleri şeklinde tahkik ettirilmiştir.[24] Ancak bu çalışmalar ilmî açıdan yetersiz olup eserin yeniden tahkikine ihtiyaç bulunmaktadır.
4. Celaleddin el-Kurlânî el-Hârizmî, *eş-Şâfî şerhu usûli'l-Pezdevî*. Doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.[25]
5. Ekmeleddin el-Bâbertî, *et-Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî*. Sekiz cilt hâlinde yayımlanmıştır.
6. Celaleddin et-Tebbânî, *Taʿlîka ala Usûli'l-Pezdevî*. Kaynaklarda adı geçen bu eser natamamdır.

20 Bu konuda bk. İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye*, no. 168.

21 Bk. *Bunyânu'l-vusûl*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 486, vr. 1b. Hatalı olarak *Tibyânu'l-vusûl fi şerhi'l-usûl* adıyla kaydedilen (İstanbul Üni, Arapça Yazmalar, 3258) ve Mîrek Muhammed b. Mübarekşah el-Herevî'ye nispet edilen eser, aslında Kıvamuddin el-Kakî'nin *Bunyânu'l-vusûl*'ünün ilk cildidir; *Bunyanu'l-vusûl*'ün Murad Molla Kütüphanesi'nde kayıtlı (Murad Molla, 669) nüshası da eserin bir başka cildidir, ancak bu başka bir hatla yazıldığı için ilkiyle aynı istinsah ürünü değildir.

22 Eser, Ezher Üniversitesinde yüksek lisans tezleri kapsamında birçok öğrenciye paylaştırılarak tahkik edilmiştir, bk. Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri*, 244, dn. 2.

23 thk. (hepsi Ezher Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak) Edheman Temmam Ferrâc, 2007; Mahmud Hâmid Muhammed, 2007; Muhammed İbrahim ed-Dehşurî, 2007; Seyyid Abdullatif Kessab, 2008; Türkiyye Mustafa eş-Şirbinî, 2010; Muhammed Abdulâtî Muhammed, 2011; Seyyid Abdullatif Kessab, 2011.

24 İmam Muhammed b. Suud Üniversitesinde yapılan tezlerin künyesi için Kaynakça kısmına bakınız.

25 thk. Şafi b. Müzekkir es-Sübey'î (1431/2010), Abdullah b. Selim ez-Zibyanî (1432/2011), Muhammed b. Avaz Revvas (1433/2012), Ali b. Reşid es-Saidî (1433/2012), Fayiz b. Himlan el-Azizî (1434/2013). Hepsi Medine İslâm Üniversitesinde hazırlanmış, basılmamış doktora tezleridir.

7. İbnü'z-Ziya el-Mekkî es-Sâgânî (ö. 854/1450), *Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Mekke kadısı olan bu zat, eseri kıyas bahsine kadar şerh etmiş olup son kısmını tamamlayamamıştır. Eserin mevcut bir nüshası bilinmemektedir.

8. İbn Kutluboğa ise *Tahrîcu ehâdîsi'l-Pezdevî* adlı eserinde Pezdevî'nin *Usûl*'ünde geçen hadislerin kaynaklarını gösterir.

2.4.2. Menâr Şerhleri

Memlük dönemi Hanefî âlimlerinin üzerine en çok çalışma yaptıkları eser, Nesefî'nin *Menâr*'ıdır:

1. Şücauddin et-Tarazî et-Türkistânî (Hibetullah b. Ahmed, ö. 733/1333), *Tabsıratü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*. Habbâzî'nin öğrencisi olan Tarazî, Dımaşk'ta vefat etmiştir. Eserin mevcut bir nüshası bilinmemektedir.[26]

2. Kıvamuddin el-Kâkî, *Câmiu'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*. Bu eser matbudur.

3. İbnü'l-Fasîh, Ahmed b. Ali el-Kûfî, *Nazmu Menâri'l-envâr* ve bu eserin şerhi olan *Şerhu'l-Envar*. Aslen Iraklı olan İbnü'l-Fasîh, Bağdat'ta müderrislik yapmış, ardından 741 yılında Dımaşk'a giderek kalan ömrünü orada geçirmiştir.

4. İbnü'r-Rabve el-Konevî, Muhammed b. Ahmed, *Kudsu'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr* ve bu eserin şerhi. Müellif, Kudüs'te iken yazdığı *Kudsu'l-esrâr*'ın, *Menâr* metninin yarısı kadar hacimde olduğunu, çocukların metni hıfz ve tekrar edebilmelerini sağlamak gayesiyle yazdığını söylemektedir.[27] Müellif eseri, Mekke'de iken *el-Mekkî el-Muhtar* adıyla şerhetmiştir.[28]

5. Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu'l-Menâr*.

6. Nukrekâr, Abdullah b. Muhammed,[29] *Şerhu'l-Menâr*. Tez kapsamında tahkik edilmiştir.[30]

7. Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah el-Herevî, *Medâru'l-fuhûl fi şerhi Menâri'l-usûl* ve bu eserin ihtisarı olan *Dâiru'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Kutbuddin er-Râzî'nin öğren-

26 Yanlışlıkla yukarıdaki eserin adıyla kaydedilen nüsha, Tarazî'nin *et-Tabsıra fi usûliddin* adlı kelâm eseridir, bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, 2190.

27 Bk. İbnü'r-Rabve el-Konevî, *Kudsu'l-esrâr*, Süleymaniye Ktp., Laleli, 3658, 86b.

28 thk. Mebruk b. Düheys er-Rifaî, "el-Mekkî el-Muhtar fî şerhi Kudsi'l-Esrar li-Nasıruddin İbnü'r-Rabve…Dirase ve Tahkik" (Medine İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1440).

29 Abdullah b. Muhammed en-Nişaburî el-Hüseynî (ö. 776/1375, Dımaşk), bk. Tahsin Özcan, "Nukrekâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01.12.2020).

30 thk. Sa'd b. Ivaz el-Harbî. (Medine İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1436/2015).

cisi olan, mantık ve matematik alanlarında ihtisas sahibi olan Mîrek'in bu iki eseri tez kapsamında çalışılmıştır.[31]

8. Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-Envâr fî Şerhi'l-Menâr*. Bir kısmı yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

9. Celaleddin et-Tebbânî, *Minhâcu'ş-şerîa*. Yazma nüshası vardır.

10. İbn Habîb el-Halebî, Tahir b. Hasan, *Muhtasaru'l-Menâr*. Bu eser üzerine aşağıda geleceği üzere İbn Kutluboğa ve Mansur el-Bilbisî birer şerh yazmıştır. Ayrıca Osmanlı âlimlerinden Şemseddin Ahmed es-Sivâsî (ö. 1006/1597) de *Zübdetu'l-esrâr* adıyla bir şerh yazmıştır ve bu şerhin Türkiye kütüphanelerinde yirmiden fazla nüshası bulunmaktadır.[32]

11. Mukbil b. Abdullah es-Seyfî (ö. 9./15. yüzyılın ilk çeyreği [?]), *Şerhu'l-Menâr*. Bu eserin dili Arapça ve Memlük Kıpçak Türkçesidir.[33]

12. Bedreddin el-Aynî, Mahmud b. Ahmed, *Şerhu'l-Menâr.*

13. İbn Kutluboğa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr li'bn Melek*.

14. İbn Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr* yahut asıl adıyla *Hulâsatu'l-efkâr fi şerhi Muhtasari'l-Menâr*. Bu, İbn Habîb el-Halebî'nin eserinin şerhi olup ona çeşitli yerlerde mezhebin esaslarını anlamadığı ve usul ilminde dirayet sahibi olmadığı şeklinde tenkit yöneltir.

15. Seyfeddin el-Bektemurî, Muhammed b. Muhammed (ö. 881/1477), *Şerhu'l-Menâr.*

16. Ebu'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne (ö. 890/1485), *Tenvîru'l-Menâr*.

17. Zeynuddin İbnü'l-Aynî, Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. 893/1488), *Şerhu'l-Menâr.* Matbu olan bu eser, muhtemelen eğitim amaçlı yazılmış muhtasar bir şerhtir.

---

31 *Medâru'l-fuhûl*, thk. Diyab Selîm Muhammed, 1995; Muhammed Abdulati Muhammed, 1998; Ramazan Muhammed Îd Hetîmî, 1998; Salahuddin Muhammed Abdulatî, 1996, 1999 ve 2000; Muhammed el-Musaylihî Abdurrezzak, 2001 (hepsi Ezher Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır).
Dâiru'l-vusûl, thk. Samiye bt. Ali el-Kahtanî (Kasîm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1437/2016).

32 Örnek olarak bk. Ebu's-Sena Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Arif ez-Zilî es-Sivasî, *Zübdetu'l-esrâr fi Şerhi Muhtasari'l-Menâr*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 2057, 74-111; Süleymaniye Ktp., Fatih, 1426, 28 vr. Eser Türkçeye de tercüme edilmiştir, bk. Şemseddin Sivâsî, *Zübdetü'l-esrâr fi şerhi Muhtasari'l-Menâr,* trc. Abdullah Kahraman (Sivas: Sivas Belediyesi, 2017).

33 Müellif, Memlük Sultanı Ferec b. Berkuk'un (1399-1412) hizmetinde bulunan memlüklerdendir, eser hakkında bk. Can Özgür, "Memlûk-Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Bir Fıkıh Kitabı: Şerhü'l Menâr", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam - Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2015* (haz. Ahmet Kartal – Hilmi Özden, Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 475-479. Bu makaleye dikkatimi çeken Sn. Recep Özdirek'e teşekkür ederim.

18. Bedreddin el-Mahallî, Muhammed b. Muhammed (ö. 896/1491), *Şerh alâ hutbeti'l-Menâr li'bn Melek*.

19. Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî (ö. 9./15. yüzyıl sonları), *Cevahiru'l-efkâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr*. Eser, tez çalışması kapsamında tahkik edilmiştir.[34] İbn Kutluboğa'nın öğrencisi olan Bilbisî'nin bu eseri, İbn Habîb el-Halebî'nin eserinin şerhidir ve kendisinden önceki İbn Kutluboğa'nın şerhinden faydalanarak ve ona ilaveler yaparak yazılmıştır. Bilbisî'nin şerhi öğretici ve kolay bir üslupla yazılmış olmasının yanı sıra, son dönem Memlük Hanefîlerinin usul kaynaklarını göstermesi açısından da önemlidir. Eserinde kullandığı usul eserleri arasında hocası İbn Kutluboğa'nın şerhi (*Hulâsatu'l-efkâr*) yanı sıra, Pezdevî'nin usulü, Siraceddin Ömer el-Gaznevî'nin *Şerhu'l-Muğnî*'si, Sadrüşşerîa'nın *et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh*'i, Teftâzânî'nin *et-Telvîh*'i, İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ve onun İbn Emîrî Hâc tarafından yapılan şerhi *et-Takrir ve't-Tahbîr* yer almaktadır.

2.4.3. Muğnî Şerhleri

Habbâzî'nin *Muğnî* adlı eseri üzerine kendi şerhiyle birlikte on beş şerh yazılmıştır (yukarıda adı geçen ve üç muhtasarı cemeden *eş-Şâmil* bunlara dâhil değildir). Bunların dokuzu Memlük Hanefîlerine aittir:[35]

1. Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*. Eser matbudur.

2. Celaleddin el-Kirmânî, *el-Mukni fi şerhi'l-Muğnî*. Yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiştir.

3. Alâeddin Ali b. Mansûr el-Kudsî, *Şerhu'l-Muğnî*. Eserin herhangi bir yazmasının olduğu bilinmemektedir.

4. Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Mardinî et-Türkmânî, *el-Kâşifu'l-mudnî fî şerhi'l-Muğnî*. Eserin herhangi bir yazmasının olduğu bilinmemektedir.

5. Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Ayıntâbî (ö. 767/1365), *Fethu'l-Mücni şerhu'l-Muğnî*. Tez kapsamında çalışılmıştır.[36]

---

34 Bu eser hakkında bk. Menaf Halid el-Hayrât – Yasir Abdülhamid en-Neccar, "Kitabu Cevahiri'l-Efkâr ala Muhtasari'l-Menâr li'l-Bilbîsî: Tahkik ve Dirase li-Mebhasi'l-Emr min Bidayeti'l-Mebhas ila Ahiri Fasli: ve'l-kuffar muhatabun bi'l-iman", *Mecelletu'l-Buhus ve'd-Dirasâti'ş-Şer'iyye*, 55 (1441), 57-108. Ayrıca eserin tümünün tahkiki için bk. thk. Mahmud b. Hamed el-Muaykılî (Medine İslâm Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1433/2012).

35 Eser ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri", 589-609. Geriye kalan şerhlerden üç tanesi Osmanlı âlimlerine aittir. Müellifi meçhul iki tanesinin aidiyeti bilinmemektedir, ancak biri 8./14. yüzyılda Sivas'ta telif edilmiştir, diğerinin de Osmanlı topraklarında yazılmış olması muhtemeldir. Bir tanesi ise Hârizmli bir âlime (Kâânî dışında bir başka Hârizmli âlime) ait olup yazıldığı yer belirsizdir.

36 thk. Rîm bt. Mâtır b. Abdillah el-Uteybî (Doktora Tezi; eserin ilk kısmı) - Hulud bt. Muhammed b. Mübarek

6. Cemâleddin el-Konevî, *Şerhu'l-müntehi ale'l-Muğnî*. Eserin herhangi bir yazmasının olduğu bilinmemektedir.

7. Sirâceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Şerhu'l-Muğnî*. Eser tez çalışması kapsamında tahkik edilmiş olup henüz matbu değildir.[37]

8. Müeyyeduddin el-Hârizmî el-Kâânî, *Şerhu'l-Muğnî*. Eser, tez olarak çalışılmıştır. Hârizm'de yetişen bu zatın vefat yeri Mekke'dir, eseri yazdığı yer tespit edilememiştir.

9. İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî, *Şerhu'l-Muğnî*. Eser kısmen tez olarak çalışılmıştır.[38]

10. Habbâzî'nin kendi şerhi dışında diğer sekiz şerhin tamamı 8./14. yüzyılda yazılmıştır. Sonrasında Memlük coğrafyasında yazılmış herhangi bir şerh bulunmamaktadır.

2.4.4. İbnü's-Sââtî'nin el-Bedîu'n-nizâm'ına Yazılan Şerhler

Iraklı Hanefî fakihi İbnü's-Sââtî'nin *el-Bedîu'n-nizâm*'ı[39] üzerine yazılan 12 civarındaki şerhten[40] sekizi Memlük dönemi Hanefî ve Şâfiî âlimleri tarafından kaleme alınmıştır, bunların dördü Hanefîlere aittir:

1. Muslihuddin Musa b. Muhammed et-Tebrîzî (ö. 736/1335), *er-Refî fi şerhi'l-Bedi'*. Yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilmiştir.[41]

2. Siraceddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *Kâşifu meâni'l-Bedîʿ ve beyânu muşkileti'l-menîʿ*. Bu eser tez kapsamında tahkik edilmiştir.[42]

3. İbn Mevlânâzâde, Sıbtu'l-Aksarayî, Muhammed b. Ahmed b. Bayezid, *Hâşiye alâ Bedii'n-nizâm.* Natamam bir çalışmadır. Mevcut bir nüshası bilinmemektedir.

4. İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Bedii'n-nizâm.* Mevcut bir nüshası bilinmemektedir.

---

el-Asîmî (Doktora Tezi; eserin ikinci kısmı), her ikisi de aynı tarihlidir: Ümmülkura Üniversitesi, 1436/2015.

37 thk. Satirya Efendi Zeyn-Muhammed Ahmed Kesuli (Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1406/1985).

38 thk. es-Seyyid el-Bedevi es-Seyyid Ebu'l-Futûh (Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).

39 Bu eser hakkında bk. Seyit Mehmet Uğur, "Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği", *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (2019/2), 689-724.

40 Eserin şerhleri hakkında bk. Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî* (Ebudabi: el-Mecmau's-Sekafî, 1425/2004), 1/449-450.

41 thk. Selame Karni es-Seyyid Zeydan, 2007; Muna Muhammed, 2008; Sabah Mahmud Osman, 2008. Hepsi Ezher Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

42 thk. el-Arabî b. Muhammed Meftuh (İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi, Doktora Tezi, 1418/1997); Salah Ahmed Abdurrahim (Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Nayil Abdülmecid Muhammed Ebu'l-Alâ (Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, ts.); Abdulkadir Ahmed Hıfnî (Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993).

2.4.5. Diğer Eserlere Yazılan Şerhler

Ahsîkesî'nin Pezdevî'nin usulünü ihtisar ettiği *el-Müntehab*'ı üzerine 24 şerh çalışması yapılmış olmakla birlikte Memlük topraklarında sadece Tâceddin et-Türkmânî'nin *Taʿlîka* adıyla bir eser telif ettiği zikredilir, bunun da nüshası bize ulaşmamıştır. Siğnâkî ve Emîr Kâtib el-Etkânî ise şerhlerini henüz Memlük topraklarına gelmeden önce telif etmişlerdir. Eserin daha çok Hint alt kıtasında şerh çalışmalarına konu olduğu görülmektedir.[43]

İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı da bazı Hanefî âlimlerin şerh yazdığı eserler arasında yer almıştır. Bunların en esaslısı, Bâbertî'nin reddiye amaçlı yazdığı *er-Rudûd ve'n-nukûd* adlı şerhidir. Celaleddin et-Tebbânî de *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib* adlı bir eser kaleme almıştır.

İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eseri öğrencisi İbn Emîrî Hâc tarafından *et-Takrîr* adıyla şerh edilmiştir. İbnü'l-Hümâm'ın Memlüklerin son yüzyılında yaşamış olması sebebiyle onun üzerine yapılan sonraki bazı çalışmalar (İbn Nüceym'in *Lübbu'l-usûl* ve Emîr Pâdişah'ın *Teysîru't-Tahrir* adlı eserleri gibi), Osmanlılar dönemine rastlar. Yine Bâbürlüler döneminde Muhibbullah el-Bihârî de kendi eserini telif ederken *et-Tahrîr*'i örnek almıştır.

Öte yandan Osmanlılarda çok önem verilen Sadruşşerîa'nın *et-Tenkîh* ve *et-Tavzîh*'i ile Teftâzânî'nin ona yazdığı *et-Telvîh* adlı hâşiyesi, Memlükler dönemi âlimleri tarafından okunmakla birlikte şerh açısından pek ilgi görmemiştir. Bunun istisnası Nukrekâr'ın *Şerhu't-Tenkîh* adlı çalışmasıdır. İbn Kutluboğa'nın da bu şerh üzerine bir hâşiye yazdığı söylenmektedir.[44]

Molla Fenârî'nin meşhur usul eseri üzerine yapılmış tek çalışma, Memlükler dönemi Hanefîlerinden Yusuf el-Vannuğî'ye aittir. O, *Gayetu't-tahriri'l-camiʿ* adlı eserinde Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâyiʿ* adlı eserini ihtisar etmiş, ardından *Keşfu'ş-şevârid* adıyla bunu şerh etmiştir.[45]

3. Memlükler Döneminde Hanefî Usulcülerin Tartıştıkları Meseleler

Müteahhirûn dönemi Hanefî usul eserlerinde önceki Hanefîlerin (Irak ve Mâverâünnehir Hanefîleri) eserlerinde yer verilmeyen konuların yanı sıra önceki konularda farklı bakış açıları geliştirip geliştirmedikleri de incelemeye değer bir husustur. Burada ikinci husus başka çalışmalara bırakılarak, ilkine dair bazı tespitlere yer verilecektir. Bu çerçevede Memlük dönemi Hanefîlerinin eserlerinde müteahhirûn dönemi mütekellimûn eserlerinde tartışılan meselelere

43 Bu eser ve şerhleri hakkında bilgi için bk. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsîketî'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri", 21-42.

44 Bk. Tahsin Özcan, "Nukrekâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01.12.2020); Boynukalın, *Fıkıh Usulü Alimleri*, 269.

45 *Keşfu'ş-şevârid* doktora tezi olarak tahkik edilmiştir, bk. Muhammed Ali es-Samerraî (Beyrut İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014).

paralel olarak yer verilen yeni meselelerin veya genel olarak yeniliklerin bulunup bulunmadığı üzerinde durulacak, ardından Memlükler dönemine özel tartışmaların veya Memlük ilim zihniyetine dair izlerin var olup olmadığına değinilecektir.

Mütekellimûn eserleriyle irtibatlı olarak Razî – Âmidî çizgisine hâkim olan metafizik-mantık dilinin ve tahkik yönteminin Memlükler dönemi Hanefî usulcüleri arasında da yankı bulduğunu, özellikle Râzî mektebini takip eden kelâmcı ilim geleneğinde yetişmiş olan âlimlerin (İbn Mübârekşah, Nukrekâr gibi) bu yöntemi, dili ve üslubu eserlerine yansıttıklarını görürüz. Bu genel etkinin dışında özellikle Âmidî'nin vurguladığı fıkıh usulünün konusu (mevzuu) etrafındaki tartışma, İbnü's-Sââtî, Sadrüşşerîa, Molla Fenârî ve Molla Hüsrev gibi Hanefî usulcülerin yanı sıra Memlük Hanefîlerinden İbnü'l-Hümâm'ın eserinde de yer bulur. Sadrüşşerîa'dan farklı olarak İbnü'l-Hümâm, -Âmidî'de olduğu gibi- usulün konusunu sem'î deliller olarak belirler.

Konu tertibi açısından şerhler genellikle şerh ettikleri asıl metinlere tabi oldukları için burada bir farklılıktan söz edemeyiz. Habbâzî gibi müstakil eser yazan âlimlerin eserleri de konu tertibi açısından önceki Hanefî eserlerine göre önemli farklılıklar yahut yenilikler içermez. Bu hususta birtakım yenilikler içeren Rükneddin es-Semerkandî'nin eseri, *el-Mahsûl*'ü de dikkate almasına rağmen Serahsî ve Pezdevî'nin usul yazımına bağlılığı daha fazladır. Müellifi belirsiz olan ve üç muhtasar eseri cemeden *eş-Şâmil* ve şerhi *el-Kâmil* de konu tertibi bakımından söz konusu üç eserin başlıklarını takip etmektedir. Öte yandan Memlükler dönemi Hanefî usulcüleri içerisinde özellikle İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i konu tertibi açısından zikredilmeye değer. Âmidî'nin konu tertibini ve usul yazımını adım adım izleyerek kendi eserini telif eden Iraklı Hanefî âlim İbnü's-Sââtî'nin *Bedîu'n-nizâm*'ını ima eden İbnü'l-Hümâm, onun, Hanefî ve Şâfiîlere ait iki yazım tarzının (*tarîk*) ıstılahlarını tam beyan edemediğini, kendisinin bu ikisini cemeden, her iki *tarîk*a muttali olma imkânı veren bir eser yazdığını söylemektedir.[46] *et-Tahrîr*, bir *mukaddime* ve üç *makale*den (ana bölüm) oluşmaktadır. Mukaddime kısmında ilmin adı, konusu, nazarın sahihinin fâsid olanından ayırt edilmesi, usulün başka ilimlerden istimdat ettiği alanlar olmak üzere dört mukaddime yer alır. Ana bölümler ise dile dair ilkeler, usulün mevzuuna müteallik meseleler (*ahvâlu'l-mevzu*) ve ictihad başlıklarını taşımaktadır. İbnü'l-Hümâm, ictihad konusunu, usulün aslından değil mütemmim olan mesailinden görmektedir.[47] İlkeler (*mebâdi*) kısmı, dille ilgili bahisleri içermektedir; *ahvâlu'l-mevzu* ise hükümler ve onların delilleri (ahkâm ve edilletu'l-ahkâm) olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. İbnü'l-Hümâm bu ikinci kısmı kitap, sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde ayrı ayrı işlemiş ve *ahvâlu'l-mevzu* başlıklı ana bölümü toplam beş alt bölüme (bâb) ayırmıştır.

46 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (*et-Takrîr ve't-Tahbîr* içinde, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/11-12.

47 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (*et-Takrîr ve't-Tahbîr* içinde), 1/15.

Bu dönemde diğer mezheplere mensup fakihlerin ihtilaflı deliller adıyla tartıştığı konular da Hanefîlerin gündemine girmiştir. Mesela Pezdevî'nin *el-Usûl*'ünde ve Nesefî'nin *el-Menâr*'ında örf konusuna değinilmezken, Nesefî *Keşfu'l-esrâr* adlı *Menâr*'a yazdığı kendi şerhinde örf ve âdetin kısaca tanımını verir.[48] İbn Habîb el-Halebî'nin *Muhtasaru'l-Menâr* adlı eserinin sonunda da benzer bir örf ve âdet tanımı verilmiştir: Örf, akılların şahitliği ile şöhret bulan ve (insan) tabiatının kabul ettiği şeydir; âdet ise insanların kendisine devam ettikleri ve alıştıkları şeydir.[49] Esasen günümüzdeki usul eserlerinde tali deliller olarak zikredilen diğer birçok delil türü yanı sıra örfün de bir delil veya tartışmalı bir delil olarak fıkıh usulünde ele alınışı Memlükler döneminden itibaren söz konusu olmuştur.[50]

Mâverâünnehir Hanefîlerinin her iki usul ekolünde (Hanefî fukahası ve Mâtürîdî mütekellimler), özellikle ilkinin temsilcileri olan Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinde ictihad, taklid, mezhep ve fetva konularına ya hiç yer verilmez veya 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 ictihad ve taklidle ilgili -özellikle Âmidî tarafından ortaya konulan ve tartışılan- meseleler, dönemin bir kısım Hanefî eserleri içerisinde de kendine yer bulmuştur. İctihad, taklid ve mezhebe intisabın bağlayıcılığı gibi konular, Memlükler döneminde çokça tartışılan meseleler arasındadır. Bu bakımdan Memlükler döneminden itibaren Hanefî usul eserlerinde bir yenilik söz konusudur.[51] İbnü'l-Hümâm, bu konuları fıkıh usulünün asli konuları içerisinde görmemekle birlikte, Âmidî – İbnü's-Sââtî çizgisini izleyerek *et-Tahrîr* adlı eserinin son bölümünde söz konusu meselelere nispeten ayrıntılı yer verir. Dolayısıyla öğrencisi İbn Emîrî Hâc da şerhinde bu konuları işlemiştir.

Aynı dönemde mezhep ve ictihad konularını ele alan bir başka usulcü, diğer birçok ilmin yanı sıra mezhep ilmini (*ilmü'l-mezâhib*) kurma teşebbüsünde bulunan Kâfiyeci'dir. O, *el-Ferâh ve's-sürûr* ve bunun şerhi olan *Neşâtu's-sudûr* adlı iki eser yazarak mezhep ilmini temellendirir ve bu ilmin ilkeleri kapsamında ictihadla ilgili meselelere değinir. Fakat asıl amacı mezhep ilminin kelâmî-mantıkî açısından temellendirilmesi olduğundan konuyu ayrıntılı olarak ele almamıştır.[52] Kâfiyeci, üç bölüm hâlinde düzenlediği *el-Ferâh ve's-sürûr*'da ilk

48 Nesefî, *Keşfu'l-esrâr şerhi'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/593.

49 Bk. İbn Habîb el-Halebî, *Muhtasaru'l-Menâr* (*Mecmuu mütun usuliyye* içinde, 2-26), nşr. Cemaleddin el-Kasımî (Dımaşk: el-Mektebetü'l-Haşimiyye, ts.), 25.

50 Örfün fıkıh usulüne girişi hakkında bk. Murtaza Bedir, "From Furūʿ to Uṣūl: Emergence of Custom as a Source of Islamic Law", henüz yayımlanmamış makale.

51 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Shahin Khanjanov, *Memlükler Dönemi Hanefilerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

52 Kâfiyeci'nin mezhep ilmi kurma teşebbüsü hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Eyyüp Said Kaya,

bölümü mezhebin tanımı, ictihad ve taklid meseleleri, mezhep-fıkıh ilişkisine ayırır; mezhep ilminin meşruiyetini, mevzu, gaye ve faydasını inceler. Fıkıh usulünü, ictihad ve taklidi ve mezhep ilmini birbirinden ayrı alanlar olarak gören Kâfiyeci'ye göre ictihad ve taklid de mezhep ilmi de fıkıh usulünün asli konuları arasında yer almaz. Hususi bir katkısını zikretmek gerekirse, nispeten daha ayrıntılı yer verdiği ictihadda isabet konusundaki yaklaşımları teorik açıdan dörde ayırarak ele alması, konuyu, fıkıh usulü eserlerine göre daha anlaşılır kılmıştır. Eserin ikinci bölümünde mukallidin kendi mezhebi ve diğer mezheplerle ilişkisi ve bunun inanç boyutu üzerinde durur. Üçüncü bölümde ise dört mezhep imamını örnek getirerek âlimlerde bulunması gereken takva ve ahlak üzerinde durur. Bu kısım, Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki yaklaşımını örnek almış görünmektedir. Kaya'nın da işaret ettiği üzere[53] Kâfiyeci, fıkıh – mezhep ilişkisini yeterince açıklayamadığı gibi, mezhebi bir ilim olarak temellendirmekle ilgilenmiş, onu tarihî ve sosyal olgu boyutuyla ele almamış, teorik olarak kurmaya teşebbüs ettiği ilmin mesailini de yeterince incelememiştir. Muhtemelen bu sebeple sonraki dönemlerde etkisi az olmuş, eserlerinin üzerine çalışma yapılmamıştır.

Memlük ilim çevresi ve zihniyetinden kaynaklanan önemli bir husus da Hanefîlerin hadis ilmiyle ilgili eksiklerini giderme ve önceki (gerek Iraklı gerekse Orta Asyalı) Hanefîlere nispetle hadisle daha ciddi bir şekilde ilgilenmeleri sonucunu doğurmuştur. Hanefîlerin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahih*'lerindeki rivayetler başta olmak üzere sahih rivayetlere muhalif görüşler benimsedikleri eleştirisi de onları buna zorlamıştır. Abdullah ez-Zeylaî (ö. 762/1360), İbn Kutluboğa, İbnü'l-Hümâm gibi birçok Hanefî âlimin hadis ilimleriyle ihtisas düzeyinde ilgilenmelerinin gerisinde, bulundukları bu çevrenin etkisi yatar. Bir kısım Hanefîlerin ise hadis ilminde ihtisas kazanmanın ötesinde Ehl-i hadîs tavrını benimsedikleri görülür. Bunlardan İbn Ebü'l-İzz'in görüşleri, Bâbertî'ye yönelttiği eleştiriler çerçevesinde aşağıda gelecektir. Ehl-i hadîs tavrını benimseyen bir başkası ise Şemseddin el-Konevî'dir (Muhammed b. Yusuf b. İlyas el-Hanefî, ö. 788/1368). Yöneticileri şiddetle eleştiren, emir bi'l-maʿrûf hususuna önem veren Şemseddin el-Konevî'nin hadislere dayalı olarak dört mezhebe muhalif görüşler benimsediği, ömrünün sonlarında hadisle iştigal ettiği ve başka bir şeyle ilgilenmediği nakledilir.[54] Memlük ilim çevresinin hadis tahrîciyle ve fürû eserlerinde sahih hadislere dayalı delillendirmeye önem verilmesiyle sınırlı kalmayan etkisinin, sünnet ve haber bölümleri başta olmak üzere usuldeki izleri araştırılmayı bekleyen bir konudur.

"Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 25/50 (2021/1), 1-44.

53 Kaya, "Mezhep İlmi", 35-39.

54 İbn Tolun, *el-Ğurafu'l-aliyye*, "Muhammed b. Yusuf", no. 799.
وصارت له اختيارات يخالف فيها المذاهب الأربعة لما يظهر له من دليل الحديث.

Memlükler döneminde çok mezhepli toplum ve devlet yapısının içerisinde -Selçuklu dönemindeki mezhep savunusu ağırlıklı eser yazımının aksine- mezhebe intisabın getirdiği hak ve yükümlülükler ile mezhepler arası ilişkilerin düzenlenmesine yönelik konular öne çıkmıştır.[55] Ancak Memlükler dönemindeki Hanefî fakihleri ilgilendiren önemli hususlardan biri, Hanefî mezhebinin azınlıkta olduğu bu bölgede mezhebi savunmak olmuştur ve bu husus, özellikle Memlüklerin ilk iki asrında onları daha çok meşgul etmiş görünmektedir. Hepsi 8./14. yüzyılın ikinci yarısında yazılan, Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk*, Siraceddin Ömer el-Gaznevî'nin *el-Gurretu'l-münîfe fî tahkiki ba'zi mesaili'l-İmam Ebî Hanife* ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin *en-Nüketu'z-zarîfe fî fî tercîhi mezhebi Ebî Hanife* adlı eserleri mezhebi savunma kaygısı taşır. Bu savunma diğer mezheplerden ziyade çoğunluğu teşkil eden Şâfiî mezhebine karşı yapılmıştır. Özellikle Mısır'da Hanefîlerin müntesiplerinin azınlıkta olması, onları sürekli bir mezhep müdafaasına zorlamış görünmektedir. Çoğunlukla Hanefî mezhebine mensup olan Memlük emîrlerinden de destek gören Hanefîler gerek devlet yönetiminde ve yargıda gerekse halkın gündelik hayatında Hanefî mezhebine uymanın daha kolay olduğunu göstermek üzere eserler yazmışlardır. Yukarıda da belirtildiği üzere Hanefîlerin sahih hadislerle amel etmedikleri, onlara muhalif görüşler benimsedikleri şeklindeki eleştiriler de yaptıkları savunmalarda bu hususa dair görüşler ortaya koymalarına yol açmıştır.

Ömrünün son dört yılında Mısır Hanefî kâdılkudâtı olarak görev yapan Gaznevî, 759/1358'de kaleme aldığı[56] *el-Gurretu'l-münîfe*'de Emîr Sargatmış en-Nâsırî'nin talebi üzerine Fahreddin er-Râzî'nin Farsça yazdığı *et-Tarîkatu'l-Bahâiyye* adlı hilâf eserini Arapçaya tercüme etmiş, Hanefîlerin ilgili meselelerdeki cevaplarını eklemiş ve görüşlerini savunmuştur. Eserin sonuna eklediği hâtime kısmında da niçin gerek yargıda gerekse gündelik hayatta Hanefî mezhebinin tercih edilmesi gerektiğini ifade eden örnekleri sıralamıştır.[57]

Ekmeleddin el-Bâbertî de benzer bir amaç güderek *en-Nüketu'z-zarîfe*'yi kaleme almıştır.[58] Hanefîlerin Bilâdüşşam'a nispetle daha da azınlıkta oldukları Mısır'da özellikle mezhep mensuplarını muhatap alan ve onların bağlılığını takviye amacını güden Bâbertî'nin eseri, Selçuklular döneminde doğu İslâm dünyasında mezhep müdafaası için yazılan menâkıb türü

55 Kaya da buna işaret etmiştir, bk. "Mezhep İlmi", 14-15.

56 Bk. Siraceddin Ömer el-Gaznevî, *el-Ğurretu'l-münîfe fî tahkîki ba'zı mesâili'l-İmam Ebî Hanife,* taʿlik: Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1370/1950), 203.

57 Bk. Gaznevî, *el-Ğurretu'l-münîfe*, 200-202.

58 Bu eserin metni, tercümesi ve eserle ilgili yorumlar hakkında bk. Bâbertî, *en-Nüketu'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanife*, thk. Belle el-Hasan Ömer Müsaid (Riyad: Melik Suud Üniversitesi, 1418/1997); Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin "En-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife" Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 71-93; M. Sadi Çöğenli, "Bâbertî ve "En-Nüketü'z-Zarife fi Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife" Adındaki Risalesi", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010* içinde, 281-302.

eserleri andırır. Eseri 776/1374'te kaleme alan Bâbertî, risâlenin amacını, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Buhârî'deki hadisleri bilmediği ve hadislere muhalefet ettiği şeklindeki ithamları cevaplandırmak ve bu ithamların özellikle bilgisi az ve bağlılığı zayıf kimseleri menfi yönde etkilemesini önlemek olarak açıklar. Bâbertî'nin risâlesi, mezhebi savunma amaçlı yazılan eserlerdeki tipik propaganda özelliklerini taşır; mübalağalı savunma veya karşı tarafı (burada Şâfiîleri) mübalağalı şekilde eleştirme, getirilen delillerin birçok defa ilmî olmaktan ziyade tahyîlî ve vehmî olması bu tür eserlerin özelliklerindendir.

Hanefîlerden Sadreddin İbn Ebü'l-İz,[59] Memlükler döneminde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) çizgisinde bir Ehl-i hadîs yaklaşımını benimseyen nadir Hanefî âlimlerdendir. Eyyûbîler-Memlükler döneminde Hanefî çevrelerde ortaya çıkan *Akidetu't-Tahâvî* şerhleri içerisinde -diğerlerinden farklı olarak- onun şerhinin bu akideyi Ehl-i hadîs çizgisinde yorumladığı görülmektedir.[60] İbn Ebü'l-İz, *el-İttibaʿ* adıyla yayımlanan eserinde Bâbertî'nin *en-Nüketu'z-zarîfe*'sine eleştiriler yöneltmiştir. Bâbertî'nin diğer mezhepleri eleştirerek Hanefî mezhebinin üstünlüğünü ve halkın bu mezhebi tercih etmesi gerektiğini savunmasına karşılık onu mezhep taassubuyla hareket ettiği ve Müslümanlar arasında birliği gözetmediği gerekçesiyle eleştirmektedir.[61] O, Bâbertî'nin yalnızca Şâfiîleri tenkide yönelik ifadelerinden "risâlesini" Şâfiîlerden birine karşı yazdığı sonucunu çıkarır.[62] İbn Teymiyye'nin görüşlerinden etkilenen, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) öğrencilik yapmış olan İbn Ebü'l-İz, Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'yi savunmak için diğer imamları kötülemesine gerek olmadığını, ayrıca avam Müslümanların muayyen bir fakihi taklit etmek yahut tüm meselelerde bir fakihi taklit etmek gibi bir yükümlülüğünün bulunmadığını, sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin de taklit edilebileceğini, tüm Müslümanlara vâcip olanın Kur'ân ve sünnete uymak olduğunu söyler. Memlükler dönemindeki farklı mezheplerden birçok âlimde görülen, hadislere uygun yaşama ve sahih hadisle amel etme vurgusunu onun ifadelerinde de görmekteyiz. Bu çerçevede Bâbertî'nin Buhârî'ye yönelik küçümseyici ifadelerini yersiz bulur, Buhârî ve Müslim savunusu yapar.[63] İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de Ebû Hanîfe'yle çağdaş olduğunu, esasen

59 Dımaşk ve Kahire'de kısa süreli Hanefî kadılığı da yapmış olan bu zat hakkında bk. Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.07.2021).

60 Bu konuda bk. İhsan Timür, "Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 53-72.

61 Bâbertî'nin risâleyi yazdığı yılın (776/1374) sonlarında İbn Ebü'l-İzz'in Mısır Hanefî kadılığına atanmasından ve Bâbertî'ye reddiye yazmış olmasından yola çıkarak tartışmanın farklı mezhepler arasında olmaktan ziyade ictihad ve taklid taraftarı Hanefîler arasında cereyan ettiği kanaatinde olan bir çalışma için bk. Ahmet İnanır, "Ekmeleddin Bâbertî'nin "En-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife" Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", 72-73.

62 İbn Ebü'l-İz, *el-İttibaʿ*, 55.

63 Bk. İbn Ebü'l-İz, *el-İttibaʿ*, 45-50.

şehirler içerisinde Hz. Peygamber'in sünnetini en çok yaşatan yerin Medine olması hasebiyle İmam Mâlik'e ittibanın da aynı derecede savunulabileceğini söyler. Burada *Sıhhatu Mezhebi Ehli'l-Medine* adlı bir risâlesi bulunan İbn Teymiyye'den etkilendiği görülmektedir.

Bilindiği üzere fetva usulü ile ilgili kaideler, erken dönemden itibaren gündeme gelmiş olmakla birlikte özellikle İbnü's-Salâh'tan (ö. 643/1245) itibaren fıkıh usulü ve fürû eserleri dışında müstakil bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde mezhep içi tercihin gerekliliği ve mukallid fakihlerin mezhepte râcih görüşle amel etmelerinin gerekliliği gibi hususlar, mezheplerin istikrar bulduğu bu dönemde daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu çerçevede İbnü's-Salâh, Nevevî (ö. 676/1277), Karâfî (ö. 684/1285) gibi fakihlerin ortaya koydukları görüşler, çeşitli mezheplerden fakihlerin konuyu tartışmalarının yolunu açmıştır. Memlük Hanefîleri de, -bir fakihin mutlak müctehid seviyesine çıkması mümkün olmakla birlikte- mutlak ictihad yoluyla yeni bir mezhep ihdasının mümkün olmadığının kabul edildiği ve mezheplerin istikrar bulduğu bu dönemde, mezhep içi tercih usulü ve bunun kaza ile fetvada mukallid fakihleri bağlayıcılığı konusu üzerinde durmuşlar, tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığına vurgu yapmışlardır.[64] Bunun özellikle o dönemde ortaya çıkan fiilî bazı durumlar veya uygulamalar sebebiyle tartışıldığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Memlük Hanefîleri, Mâverâünnehir Hanefîlerinden bir adım daha ileri giderek konuyla ilgili birtakım ayrıntılı meselelere değinmişler, Osmanlılar döneminde daha olgun hâliyle ele alınacak olan tercih usulü ve fetva usulü konularını işlemişlerdir. Bu çerçevede Necmeddin et-Tarsûsî'nin *Enfau'l-vesâil*'de ve İbn Kutluboğa'nın *et-Tashîh ve't-Tercîh* ile *Mûcebâtu'l-ahkâm ve vâkıâtu'l-eyyâm*'da konuyla ilgili söyledikleri önemlidir.[65] Bununla birlikte Memlükler dönemi Hanefîlerinde fetva usulüne dair müstakil bir eser yazımı ortaya çıkmamıştır.

Sonuç

Bu makalede Memlükler dönemi Hanefî usulcülerine, onların usul eserlerine ve tartıştıkları meselelere dair bir harita çıkarmaya çalıştık. Tespitlerimize göre, Memlük coğrafyasında yaşamış ve en az bir usul eseri kaleme almış kırk üç Hanefî usul müellifi bulunmaktadır (müellifi bilinmeyen bir eserin sahibi bu sayının dışındadır). Bu müellifler seksen civarında usul eseri telif etmiştir. Bununla birlikte yazma eser kütüphanelerinde, tarih ve tabakat eserlerinde yapılacak araştırmalar neticesinde ilave müelliflerin ve usul eserlerinin bulunması mümkündür. Bu eserlerin yarıdan fazlası günümüze ulaşmış olmasına rağmen ilmî bir şekilde

64 Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 205.

65 Bu fakihlerin ele aldıkları meseleler ve görüşleri için bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 209-212. İbn Kutluboğa ve -Memlükler dönemindeki- diğer bazı fakihlerin görüşleri için ayrıca bk. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü,* 312-318.

neşredilenlerin sayısı henüz çok az olduğu gibi, bu eserler ve usul âlimlerinin görüşleri üzerine yapılan çalışmalar da sınırlıdır. Dolayısıyla araştırma ve yayın ihtiyacı bulunan geniş bir alan, genç araştırmacıların katkısını beklemektedir. Dönemin Hanefî fürû eserleri, fıkhî tartışma konuları, Hanefî âlimlerinin ilmî, kazâî ve idari faaliyetleri de dikkate alındığında çalışılması gereken geniş bir alan karşımıza çıkmaktadır. Irak ve Mâverâünnehir bölgelerinden sonra Hanefîlerin bu yeni ilmî çevrede mezhebi nasıl yorumladıkları ve ne tür katkılarda bulundukları, sonrasında bu düşüncelerin başta Osmanlılar olmak üzere sonraki Hanefî fıkıh tarihinde nasıl mâkes bulduğu hususları cevap bekleyen sorulardır.

Kaynakça / References

Temel Kaynaklar

Abdülaziz el-Buhârî. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usuli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.

Abdülaziz el-Buhârî. "Reddu Kavadihi't-Tahkik: Dirase ve Tahkik". thk. Abdülaziz b. Yahya el-Mevlud eş-Şenkiti. Medine İslâm Üniversitesi, Doktora Tezi, 1433/1434.

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkam*. nşr. Seyyid el-Cemilî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1404/1984.

Ayıntabî, Şihabeddin Ahmed b. İbrahim. *Fethu'l-mucnî şerhu'l-Muğnî*. Süleymaniye Ktp. Fatih. 1380. (yazılış tarihi: 737h.); thk. Rîm bt. Mâtır b. Abdillah el-Uteybî (Doktora Tezi; eserin ilk kısmı) - Hulud bt. Muhammed b. Mübarek el-Asîmî (Doktora Tezi; eserin ikinci kısmı), Ümmülkura Üniversitesi, 1436/2015.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *el-Envâr fî şerhi'l-Menâr*. Süleymaniye Ktp., Carullah, 537.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *en-Nüketu'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanife*. thk. Belle el-Hasan Ömer Müsaid. Riyad: Melik Suud Üniversitesi, 1418/1997.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *er-Rudud ve'n-nukud şerhu Muhtasarı İbni'l-Hacib*. thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrir li-Usuli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. Abdüsselam Subhi Hamed. Kuveyt: Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Bilbisî, Mansur b. Ebi'l-Hayr. *Cevahiru'l-efkâr fî şerhi Muhtasari'l-Menâr*. Mektebetu İbn Abbas. 149.

Celaleddin et-Tebbânî, Celal b. Ahmed b. Yusuf et-Tirevî. *Minhacu'ş-şeria şerhu'l-Menâr*. Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa. 655.

Etkânî, Kıvamuddin Emîr Kâtib b. Ömer. *et-Tebyîn Şerhu'l-Müntehab*. thk. Sabir Nasr Mustafa Osman. Kuveyt: Vizaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Etkânî, Kıvamuddin Emîr Kâtib b. Ömer. *eş-Şâmil fi şerhi usuli'l-Bezdevî*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 487, 488. thk. (İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi'nde tez olarak her biri farklı bir parçasını tahkik etmiştir) Ahmed b. Süleyman b. Salih er-Râcihî. Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001; Hamed b. Abdullah el-Hammâd. Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001; Abdülkadir b. Yasin el-Hatîb. Doktora Tezi, 1423/2002; Saîd b. Sa'd Cum'ân el-Umerî. Doktora Tezi, 1424/2003; Faysal b. Âmir ez-Züveybî. Yüksek Lisans Tezi, 1424/2003; Faysal b. Suud el-Halîbî. Doktora Tezi, 1424/2003; İsa b. Muhammed el-Belhîd. Doktora Tezi, 1424/2003; Abdullah b. Nâsır en-Nâsır. Doktora Tezi, 1428/2007.

Gaznevî, Siraceddin Ömer b. İshak b. Ahmed. *el-Ğurretu'l-münîfe fî tahkîki ba'zı mesâili'l-İmam Ebî Hanife*. taʿlîk: Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1370/1950.

Gaznevî, Siraceddin Ömer b. İshak b. Ahmed. *Kâşifu meâni'l-Bedîʿ ve beyânu muşkileti'l-menîʿ*. Süleymaniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa. 531.

Gaznevî, Siraceddin Ömer b. İshak b. Ahmed. *Şerhu'l-Muğnî*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 533. thk. Satirya Efendi Zeyn-Muhammed Ahmed Kesuli. Mekke: Ümmülkura Üniversitesi Doktora Tezi, 1406/1985.

Habbâzî, Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Mazhar Bekā. Mekke 1403/1983.

Habbâzî, Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fıkh*. nşr. Muhammed Mazhar Bekā. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1426/2005.

İbn Ebü'l-İz el-Hanefî, Ali b. Ali es-Sâlihî. *el-İttiba'*. thk. Muhammed Ataullah Hanif - Asım b. Abdullah el-Karyutî. Amman: Âlemü'l-Kütüb, 1405.

İbn Emîrî Hâc, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *et-Takrir ve›t-tahbir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbn Habîb el-Halebî, Tahir b. Hasen. *Muhtasaru'l-Menâr* (*Mecmuu mütun usuliyye*, 2-26) içinde. nşr. Cemaleddin el-Kasımî. Dımaşk: el-Mektebetü'l-Haşimiyye, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvahid es-Sivasî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî usuli›l-fıkh*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1351/1932.

İbn Kutluboğa, Zeynuddin Kâsım. *Hulasatu'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. thk. Hafız Senaullah ez-Zâhidî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1424/2003.

İbn Kutluboğa, Zeynuddin Kâsım. *Risâle fi'l-usul.* Ahmed b. Ali el-Meninî'nin (ö. 1172) *el-Urfu'n-nâsim şerhu Risâleti Allameti'l-Kasım* adlı eseri içinde. thk. Terhib b. Rebî'an ed-Devserî. Yüksek Lisans Tezi. Medine İslam Üniversitesi, 1412.

İbn Kutluboğa, Zeynuddin Kâsım. *Tahrîcu ehâdîsi'l-Pezdevî* (*Usulu'l-Pezdevî* ile birlikte). thk. Said Bekdaş. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslâmiyye - Medine: Daru's-Sirac, 1436/2014.

İbnü'r-Rabve el-Konevî, Muhammed b. Ahmed. *Kudsu'l-esrâr fi ihtisari'l-Menâr*. Süleymaniye Ktp. Laleli. 3658. 86a-105b. Eser kısmi olarak tahkik edilmiştir: Perjîn Abdurrahman el-Cumûr. "قدس الأسرار في اختصار المنار لناصر الدين القونوي الحنفي (ت 764 هـ) من باب السنة إلى باب الإجماع -دراسة وتحقيق". *College of Education for Women Journal*. Irak Üniversitesi (el-Câmiatu'l-Irakiyye), 7/1 (2017), 61-96.

İbnü'r-Rabve el-Konevî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mekkî el-Muhtar fi şerhi Kudsi'l-esrâr*. Süleymaniye Ktp. Laleli. 764.

İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Muğnî*. Süleymaniye. Ayasofya. 987.

İbnü'ş-Şıhne, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *Tenvîru'l-Menâr*. Müellifin *Nihayetu'n-nihaye fî tahrîri takrîri'l-Hidaye* adlı eserinin ilk cildi içinde. Süleymaniye Ktp. Âşir Efendi. 108. vr. 8b-20b.

İbn Tolun, Şemseddin Muhammed b. Ali. *el-Ğurafu'l-aliyye fî teracimi müteahhiri'l-Hanefiyye*. thk. Ali es-Seyyid Abdüllatif. İstanbul: İSAM - Beyrut: İSAM - Daru'r-Reyahîn, 2022 (yayımlanacak).

Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Bergamavî. *el-Ferah ve's-surûr fî beyani'l-mezahibi'l-erbaati fi'l-usûr* (*Neşatu's-sudur* ile birlikte). thk. Hasan Özer. İstanbul: Daru'l-İrşad, 2011.

Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Bergamavî. *Neşatu's-sudur fî şerhi'l-Ferah ve's-surûr*. thk. Hasan Özer. İstanbul: Daru'l-İrşad, 2011.

Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Bergamavî. *el-Vecîzu'n-nizam fî izhari medariki'l-ahkam*. şu makale içinde: Hasan Özer. "Kâfiyecî ve "el-Kitâbü'l-Vecîzü'n-Nizâm fî Izhâri Medâriki'l-Ahkâm" adlı Risalesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007), 351-377.

el-Kâmil şerhu'ş-Şâmil fi'l-usûl. (Müellifi Meçhul). Beyazıt Ktp. Beyazıt. 1835.

Kâkî, Kıvamuddin Muhammed b. Muhammed el-Buharî. *Câmiu'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr.* thk. Fazlurrahman Abdulğafur el-Afganî. Mekke-Riyad: Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1426/2005.

Kâkî, Kıvamuddin Muhammed b. Muhammed el-Buharî. *Bunyanu'l-vusûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevî*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 486.

Kirmânî, Kıvamuddin Mesud b. Muhammed. *el-Mukni' fi şerhi'l-Muğnî*. thk. Yasir b. Derviş el-Ğamidî. Yüksek Lisans Tezi. Medine İslam Üniversitesi, 1433/2012.

Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah. *Medaru'l-fuhul fi şerhi Menâri'l-usûl*. Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa. 302.

Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah. *Dairu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Dâru'l-Kutubi'l-Katariyye. 71.

Muslihuddin et-Tebrîzî, Musa b. Muhammed. *er-Refi' fi şerhi'l-Bedi'*. Süleymaniye Ktp. Yeni Cami. 331 (eserin 2. cildi).

Müeyyedüddin el-Hârizmî el-Kaanî, Mansur b. Ahmed. *Şerhu'l-Muğnî*. thk. Muhammed Ferruh Oruç. "Habbâzî'nin el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili" içinde. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri Erciyes Üniversitesi, 2015.

Nesefî, Hafızüddin Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed. *Keşfu'l-esrar şerhi'l-musannif ale'l-Menâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Nukrekâr, Abdullah b. Muhammed. *Şerhu'l-Menâr*. Süleymaniye Ktp. Laleli. 760.

Nukrekâr, Abdullah b. Muhammed. *Şerhu't-Tenkîh*. Bayezid Ktp. Veliyyüddin. 967.

Rükneddin es-Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Camiu'l-usûl fi beyani'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve'ş-Şafiiyye fi usuli'l-fıkh*. 2 cilt. thk. İsmet Garibullah Şimşek. İstanbul: İSAM, 1441/2020.

Rükneddin es-Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed. *Telhîsu Câmii'l-usul*. Süleymaniye Ktp. Fatih. 1318. vr. 111b-133b.

Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali. *Kitâbü'l-vafi fî usuli'l-fıkh*. 5 cilt. thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemani. Kahire: Dâru'l-Kahire, 1423/2003.

Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. 5 cilt. thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.

Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd li's-Siğnaki*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. İstanbul: İSAM, 2020.

Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî. *Gayetu't-tahriri'l-cami'*. Süleymaniye Ktp. Carullah. 558.

Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî. *Keşfu'ş-şevârid şerhu Gayeti't-tahriri'l-cami'*. Mektebetu Muhammed b. Türkî et-Türkî (bu nüsha, Leiden nüshasına dayanmaktadır) https://www.alukah.net/library/0/134862/ (22.01.2022).

Zeynuddin İbnü'l-Aynî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhu metni'l-Menâr fi usuli'l-fıkh*. thk. Alâ Semir et-Tuhî et-Tavvaf. İstanbul: Daru'l-Beyrutî, 1442/2021.

Çağdaş Araştırmalar

Agitoğlu, Nurullah. "Hicri VIII. Asır Hanefî Usûlcülerinin Bazı Hadis Meselelerine Yaklaşımı: Sadrüşşerîa Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017/3), 9-22.

Agitoğlu, Nurullah. "Hanefî Usûlcü Habbâzi'nin (ö. 691/1292) Bazı Hadîs Usûlü Konularına Yaklaşımı". *Türkoloji Araştırmaları* 12/20 (2017), 53-62.

Arvas, Mehmet Sait. *Hicri VII. Asra Kadar Hanefî Usûlü Bağlamında Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

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

Başoğlu, Tuncay. *el-Fıkhu fi'l-ahdeyni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî – Hasâisu't-Te'lîf ve Serdu'l-Muellefât*. Beyrut: Dâru'r-Reyâhîn, 1443/2021.

Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Bedir, Mürteza. *The Early Development of Hanafi Usûl al-Fiqh*. University of Manchester, Doktora Tezi, 1999.

Bedir, Mürteza. *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Bekdemir, Sezayi. *Sadrüşşeria es-Sâni'nin Hukukçuluğu (et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh Adlı Eseri Bağlamında)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Alimleri ve Eserleri (III-XIII. Hicri Yüzyıl)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2017.

Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 487-526.

Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsîketî'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 21-42.

Boynukalın, Mehmet. "Hanefi Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefi Usûlündeki Yeri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 589-609.

Boynukalın, Mehmet. "Neşetü Usûli'l Fıkhî'l-Hanefî ve Tatavvuruhu". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 27-56.

Çöğenli, M. Sadi. "Bâbertî ve "En-Nüketü'z-Zarife fi Tercih-i Mezheb-i Ebi Hanife" Adındaki Risalesi", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010* içinde, 281-302.

Dokak, Zübeyde Özben. *Maveraünnehir Hanefî Usulünde Sünnet (V.-VIII. Asırlar Çerçevesinde Mukayeseli Bir Yaklaşım)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.

Ekmelüddin Baberti'yi Keşif Yolunda: I. Ekmelüddin Baberti Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010). ed. Selçuk Coşkun. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2014.

Esen, Bilal. *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.

Esen, Bilal. "İctihadda İsabet Meselesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Usulcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 269-298.

Günay, Hacı Mehmet. "İbnü't-Türkmânî, Tâceddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnut-turkmani-taceddin (03.08.2021).

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî*. Ebudabi: el-Mecmau's-Sekafî, 1425/2004.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik - Maturidilik İlişkisi.* Ankara: Ankara Okulu, 2019.

Kaya, Eyyüp Said. "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 25/50 (2021/1), 1-44.

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

el-Hayrât, Menaf Halid– Yasir Abdülhamid en-Neccar. "Kitabu Cevahiri'l-Efkâr ala Muhtasari'l-Menâr li'l-Bilbîsî: Tahkik ve Diraseki Mebhasi'l-Emr min Bidayeti'l-Mebhas ila Ahiri Fasli: ve'l-kuffar muhatabun bi'l-iman". *Mecelletu'l-Buhus ve'd-Dirasâti'ş-Şer'iyye*, 55 (1441), 57-108.

Heysem Abdulhamid Ali Hazne. *Tatavvuru fikri'l-usulî el-Hanefî: Dirase tarihiyye tahliliyye tatbikiyye.* Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007.

İnanır, Ahmet. "Ekmeleddin Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanife" Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 71-93.

Kahraman, Abdullah. "Bir İslam Hukukçusu Olarak Ekmelüddin el-Bâbertî". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 1-20.

Karataş, Fatih. *Babertî'nin el-İnâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Koca, Ferhat. "İbn Ebü'l-İz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebul-iz (16.07.2021).

Kumbasar, H. Murat. *Bâberti ile İbn Melek Arasındaki Fıkhi Tartışmalar: Tuhfe-Mebarık Özelinde*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Muhammed, Kadir Recep. *Bayburtlu Bir Alim: Ekmelüddin Baberti ve Kelam İlmindeki Yeri*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2015.

Oruç, Muhammed Ferruh. *Habbâzî'nin el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh Adlı Eserine Hârizmî Tarafından Yapılan Şerhin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Özcan, Tahsin. "Nukrekâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/nukrekar (01.12.2020).

Özen, Şükrü. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası". Doçentlik Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.

Özgür, Can. "Memlûk-Kıpçak Türkçesiyle Yazılmış Bir Fıkıh Kitabı: Şerhü'l Menâr". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam - Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2015*. haz. Ahmet Kartal – Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015, 475-479.

Rıdvanoğlu, Mahmut. "Habbâzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/habbazi (01.12.2020).

Sinanoğlu Mustafa. "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ubeydullah-b-muhammed (10.01.2021).

Şen, Yusuf. *Osmanlı'da Fıkıh Usulü Anlayışı -Baberti Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Timür, İhsan. *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Timür, İhsan. "Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 53-72.

Topal, Şevket - Mehmet Sait Arvas. "Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 175 – 209.

Uğur, Seyit Mehmet. "Fıkıh Usûlü Yazımında Memzûc Metot Üzerine Bir İnceleme: İbnü's-Sââtî'nin Nihâyetü'l-Vüsûl'ü Örneği". *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (2019/2), 689-724.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ümütli, Mehmet. *Sadruşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanefi Usul Geleneğindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Yaran, Rahmi. "Siğnâkī". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/signaki (30.11.2020).

Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Akīdetü'r-Rükniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/el-akidetur-rukniyye (10.01.2021).

Ek 1. Memlükler Dönemi Hanefi Usulcüleri				
	Müellif	**Müellifin Doğum Yeri ve Tarihi**	**Memlük Topraklarına Geliş Yeri ve Tarihi[66]**	**Vefat Yeri ve Tarihi**
1	Habbâzî	Hucend (Tacikistan) - 629/1232	Dımaşk – 680/1281'den sonra	Dımaşk 691/1292
2	Rükneddin es-Semerkandî	Semerkand? - ?	Dımaşk - ?	Dımaşk 701/1301
3	Hüsameddin es-Siğnâkî	Sığnak? (Kazakistan) - 620 civarı	Dımaşk? - ?	Halep 714/1314
4	Şücauddin et-Tarazî et-Türkistanî	Taraz (Kazakistan) – 671/1272	? - ?	Dımaşk 733/1333
5	Muslihuddin et-Tebrîzî	Tebriz? - ?	Dımaşk - ?	Medine civarı 736/1335
6	Tâceddin el-Farazî	? - ?	?	Kahire 739/1338
7	Tâceddin İbnü't-Türkmânî	Kahire - 681/1283	-	Kahire 744/1343
8	Alâeddin el-Kudsî	Kudüs? - ?	-	Kudüs 746/1345
9	Kıvamuddin el-Kirmânî	Kirman – 664/1266	? – 720/1320	Dımaşk 749/1348
10	Kıvamuddin el-Kakî	Hucend (Tacikistan) - ?	Kahire - ?	Kahire 749/1348
11	Alâeddin İbnü't-Türkmânî, Ali b. Osman	Kahire - 683/1284. Aslen Mardinli.	-	Kahire 750/1349
12	Şemseddin İbnü' t-Türkmânî	Kahire? - ? Aslen Mardinli.	-	Trablusşam 751/1350 civarı
13	İbnü'l-Fasîh	Kûfe - 680/1281	Dımaşk – 741 (1340)	Dımaşk 755/1354
14	Necmeddin et-Tarsûsî	Dımaşk/Mizze - 721/1321. Aslen Tarsuslu	-	Dımaşk 758/1357
15	Emîr Kâtib el-Etkânî	Fârâb/Etkan - 685/1286	ilk gelişi Dımaşk 720/1320	Kahire 758/1357
16	İbnü'r-Rabve el-Konevî	Dımaşk - 679/1280. Aslen Konyalı.	-	Dımaşk 764/1363
17	Şihabeddin el-Ayıntabî	Antep? - ?	?	Dımaşk 767/1365
18	Celâleddin el-Kurlânî	Hârizm? (Türkmenistan) - ?	?	Kahire? 767/1365
19	Cemaleddin el-Konevî	Dımaşk - 692 veya 694 / 1293 veya 1294. Aslen Konyalı	-	Dımaşk 770/1369
20	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	Gazne (Afganistan) - 704/1304	Mekke (hac için) ?; Kahire 740 (1339) yılından önce	Kahire 773/1372
21	Müeyyedüddin el-Hârizmî el-Kâânî	Hârizm (Türkmenistan) - ?	Mekke - ?	Mekke 775/1373
22	İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî	Kahire - 704/1304	-	Kahire 776/1375

66 Bir yandaki sütundan da görüleceği üzere Memlük topraklarında doğmuş olanlar (-) işaretiyle gösterilmiştir.

23	Nukrekâr, Abdullah b. Muhammed	Nişabur? - 706/1306?	Kahire - ?	Dımaşk 776/1375
24	Mîrek, Muhammed b. Mübârekşah	Buhara? - ?	Kahire? - ?	Kahire 784/1382
25	Ekmeleddin el-Bâbertî	Bayburt? – 710/1310'dan sonra	Halep – 740'tan önce	Kahire 786/1384
26	Celaleddin et-Tebbânî	Tire (İzmir)? - ?	?	Kahire 793/1391
27	İbn Habîb el-Halebî	Dımaşk veya Halep - 710/1310	-	Halep 808/1405
28	Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne	Halep - 749/1348	-	Halep 815/1412
29	Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî el-Mağribî	Kuzey Afrika/? - ?	Dımaşk? - ?	Dımaşk 839/1435 sonrası
30	İbnü'z-Ziya el-Mekkî es-Saganî	Mekke - 789/1387	-	Mekke 854/1450
31	Bedreddin el-Aynî	Antep - 762/1361	Halep -?	Kahire 855/1451
32	İbn Mevlânâzâde, Sıbtu'l-Aksarayî	? - ?	?	Mekke 859/1455
33	İbnü'l-Hümâm	İskenderiye - 790/1388. Aslen Sivaslı.	-	Kahire 861/1457
34	Zeynuddin el-Hümâmî el-Makdisî	? - ?	-	Kahire 873/1469
35	İbn Kutluboğa	Kahire - 802/1399	-	Kahire 879/1474
36	Muhyiddin el-Kâfiyeci	Bergama - 788/1386	Dımaşk 830/1427	Kahire 879/1474
37	İbn Emîrî Hâc	Halep - 825/1422	-	Halep 879/1474
38	Seyfeddin el-Bektemurî	? - ?	?	Kahire 881/1477
39	Ebu'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne	Halep - 804/1402	-	Kahire 890/1485
40	Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî	Bilbis (Mısır) - ?	-	Kahire? - 9./15. yy. sonları
41	Zeynuddin İbnü' l-Aynî	? - ?	-	Dımaşk 893/1488
42	Bedreddin el-Mahallî	? - ?	-	Kahire 896/1491
43	Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne	Halep - 851/1448	-	Halep 921/1515

Ek 2. Memlükler Dönemi Hanefî Âlimlerinin Usul Eserleri				
1	**Eser**[67]	**Müellif**	**Yazıldığı Yer ve Tarih**	**Eserin durumu**
2	*el-Muğnî fi usuli'l-fıkh*	Habbâzî (ö. 691/1292)	Dımaşk? – 686/1288'den önce68	Matbu
3	*Şerhu'l-Muğnî*	Habbâzî	Dımaşk? – 686/1288'den önce	Matbu
4	*Câmiu'l-usûl fî kavâidi'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiîyye*	Rükneddin es-Semerkandî (ö. 701/1301)	Dımaşk – 695/1296'dan önce[69]	Matbu
5	*Telhisu Câmii'l-usûl*	Rükneddin es-Semerkandî	Dımaşk – 695/1296'dan sonra	Tahkik
6	*el-Kâfi fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*	Hüsameddin es-Siğnâkî (ö. 714/1314)	Halep – 704/1304[70]	Matbu
7	*Tabsıratü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr*	Şücauddin et-Tarazî (ö. 733/1333)	Dımaşk? - ?	KZ
8	*Menâzilu ehli'l-ictihâd*	Şücauddin et-Tarazî	Dımaşk? - ?	KZ
9	*er-Refî' fi şerhi'l-Bedi'*	Muslihuddin et-Tebrîzî (ö. 736/1335)	Dımaşk veya Kahire? - ?	Tez
10	*Mukaddime fi usûli'l-fıkh*	Tâceddin el-Farazî (ö. 739/1338)	Kahire? - ?	KZ
11	*Ta'lîka ale'l-Mahsûl* (Karâfî'nin *Mahsûl* şerhi üzerine)	Tâceddin İbnü't-Türkmânî (ö. 744/1343)	Kahire? - ?	KZ
12	*Şerhu Müntehabi (Muhtasari)' l-Bâcî*	Tâceddin İbnü't-Türkmânî	Kahire? - ?	KZ
13	*Ta'lîk alâ Mukaddimetey İbni' l-Hâcib*	Tâceddin İbnü't-Türkmânî	Kahire? - ?	KZ
14	*Ta'lîka ale'l-Müntehab* (li'l-Ahsikesî)	Tâceddin İbnü't-Türkmânî	Kahire? - ?	KZ
15	*Şerhu'l-Muğnî*	Alaeddin el-Kudsî (ö. 746/1345)	Kudüs? - ?	KZ
16	*el-Mukni' fi şerhi'l-Muğnî*	Kıvamuddin el-Kirmânî (ö. 749/1348)	Kahire - 1-18 Receb 724 (1324)	Tez

67 Bu eserlerden mevcut olanların künye bilgileri için makalenin kaynakça kısmına, tez kapsamında çalışılanlar için metnin ilgili yerlerine bakınız.
Bu listede söz konusu âlimlerin Memlük coğrafyasında yazdığı eserlere yer verilmiştir. Bu sebeple Siğnâkî'nin Orta Asya'da iken yazdığı *el-Vafi şerhu'l-Müntehab* adlı eseri listeye alınmamıştır. Bu eseri, biri 692 yılı Safer ayında (Ocak 1293) Kelabaz'da (Buhara'nın bir semti/mahallesi), diğeri 693 yılı Zilhicce ayında (Ekim-Kasım 1294) Hârizm şehrinde olmak üzere öğrencilerine iki defa imla etmiştir. Bk. Siğnâkî, *el-Vâfî*, muhakkikin inceleme kısmı, 1/101. Benzer şekilde, Iraklı Hanefîlerden İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354), Bağdat'ta Mustansıriyye Medresesi'nde ders vermiş, 741/1341'de Dımaşk'a gidip yerleşmiştir. Usule dair *Nazmu Menâri'l-envâr* ve onun şerhi olan *Şerhu'l-Envâr fî nazmi Menâri'l-envâr*'ı büyük ihtimalle Bağdat'ta iken 730/1330 yılı civarında telif ettiği için listede yer verilmemiştir. Yine Emîr Kâtib el-Etkânî'nin Tüster şehrinde, 716/1316'da tamamladığı *et-Tebyin şerhu'l-Müntehab* adlı eseri de böyledir.

68 Habbâzî'nin *Şerhu'l-Muğnî*'sinin günümüze ulaşan bir nüshası, 686 yılı Zilhicce ayında (Ocak 1288) istinsah edilmiştir.

69 Eserin elimizdeki en eski tarihli nüshası (Murad Molla, 641), müellif hayattayken 695 yılı Cemâziyelevvel ayında (Mart 1296) istinsah edilmiştir. Bk. *Câmiu'l-usul*, inceleme kısmı, 28.

70 Eseri 18 Cemâziyelevvel 704 (17 Aralık 1304) tarihinde tamamladı. Bk. *el-Kâfî*, muhakkikin inceleme kısmı, 1/73; *Tesdîd*, muhakkikin (Türkçe) inceleme kısmı, 1/31, 32.

17	*Keşfu'l-Kâşifi'z-zihnî(el-mudnî) fi şerhi'l-Muğnî*	Kıvamuddin el-Kirmânî	Kahire? - ?	KZ
18	*Camiu'l-esrar fi şerhi'l-Menâr*	Kıvamuddin el-Kakî (ö. 749/1348)	Kahire? - ?	Matbu
19	*Bunyanu'l-vusûl fi şerhi'l-usûl li'l-Pezdevi*	Kıvamuddin el-Kakî el-Buhârî	Kahire - 730 -741 arası bir tarihte	Tez
20	*Mukaddime fî usûli'l-fıkh* (diğer adıyla: *es-Saʿdiyye (el-Maʿden) fî usûli'l-fıkh*)	Alâeddin İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349)	Kahire - ?	KZ
21	*el-Kâşifu'z-zihnî(el-mudnî) fi şerhi'l-Muğnî*	Şemseddin İbnü't-Türkmânî (ö. 751/1350 civarı)	? - ?	KZ
22	*Ref'u'l-külfe ani'l-ihvan fi zikri ma kuddime fihi'l-kıyas ale' l-istihsan*	Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357)	Dımaşk - ?	KZ
23	*eş-Şâmil şerhu usûli'l-Pezdevi*	Etkânî (ö. 758/1357)[71]	Kahire – 752/1351 - 758/1357	Tez
24	*eş-Şâmil fi'l-usûl*	? (ö. 760/1359 civarı)	? 760/1359'dan önce	Mahtut
25	*el-Kâmil şerhu'ş-Şâmil fi'l-usûl*	? (ö. 760/1359 civarı)	? 760/1359'dan önce	Mahtut
26	*Kudsu'l-esrâr fi'htisâri'l-Menâr*	İbnü'r-Rabve el-Konevî (ö. 764/1363)	Kudüs – 756/1355 veya daha önce	Matbu[72]
27	*el-Mekkî el-Muhtar fi şerhi Kudsi'l-esrar*	İbnü'r-Rabve el-Konevî	Mekke – 756/1355 yılı, Şevval'in başı ile Zilhicce'nin başı arası	Tez
28	*Fethu'l-mucnî şerhu'l-Muğnî*	Şihabeddin el-Ayıntabî (ö. 767/1365)	Dımaşk – 737/1337	Tez
29	*eş-Şâfi şerhu usûli'l-Pezdevî*	Celâleddin el-Kurlânî (ö. 767/1365)	? - ?	Tez
30	*Şerhu'l-Müntehi ale'l-Muğnî*	Cemaleddin el-Konevî (ö. 770/1369)	? - ?	KZ
31	*el-İʿcaz fi'l-itiraz ale'l-edilleti' ş- şer'iyye*	Cemaleddin el-Konevî	? - ?	Mahtut
32	*Muhtasar fi usûli'l-fıkh*	Cemaleddin el-Konevî	? - ?	KZ
33	*Kâşifu meâni'l-Bediʿ (l'ibni's-Saatî)*	Siraceddin Ömer el-Gaznevî (ö. 773/1372)	Kahire – 764/1364	Tez
34	*Şerhu'l-Muğnî*	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	? – 759/1358 veya daha önce	Tez
35	*Şerhu'l-Menâr*	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	? - ?	KZ
36	*el-Levami' fi şerhi Cem'i'l-cevami'* (natamam)	Siraceddin Ömer el-Gaznevî	? - ?	KZ
37	*Şerhu'l-Muğnî*	Müeyyedüddin el-Hârizmî (ö. 775/1373)	? - ?	Tahkik

71 Etkânî'ye *Şerhu Takvimi'l-Edille* adlı bir eser daha nispet edilir. Ancak bu bir şerh olmayıp, daha çok onun *Takvîmu'l-edille*'nin kenarına düştüğü notlardan ibaret görünmektedir. Bu sebeple listeye alınmamıştır.

72 Eser kısmi olarak tahkik edilip makale hâlinde neşredilmiştir.

38	*Şerhu'l-Menâr*	Nukrekâr, Abdullah b. Muhammed (ö. 776/1375)	? - ?	Tez
39	*Şerhu't-Tenkih*	Nukrekâr	? – 771/1370	Mahtut
40	*Şerhu'l-Muğnî*	İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî (ö. 778/1376)	? - ?	Tez
41	*Medaru'l-fuhul fi şerhi Menâri' l-usûl*	Mîrek, Muhammed b. Mübarekşah (ö. 784/1382)	? - ?	Tez
42	*Dairu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl (Medaru'l-fuhul*'un ihtisarı)	Mîrek	? - ?	Matbu
43	*et-Takrîr alâ Usûli'l-Pezdevî*	Bâbertî (ö. 786/1384)	Kahire - ?	Matbu
44	*er-Rudud ve'n-nukud*	Bâbertî	Kahire - ?	Matbu
45	*el-Envar fi şerhi'l-Menâr*	Bâbertî	Kahire – 769/1368 veya daha önce	Mahtut
46	*Minhacu'ş-şeria* (*Menâr* şerhi)	Celaleddin et-Tebbânî (ö. 793/1391)	? - ?	Mahtut
47	*Taʿlîka ala Usûli'l-Pezdevî* (natamam)	Celaleddin et-Tebbânî	? - ?	KZ
48	*Şerhu Muhtasari İbni'l-Hacib*	Celaleddin et-Tebbânî	? - ?	KZ
49	*Risâle fi'l-fark beyne'l-farzi'l-amelî ve'l-vacib*	Celaleddin et-Tebbânî	? - ?	KZ
50	*Muhtasaru'l-Menâr*	İbn Habîb el-Halebî (ö. 808/1405)	? - ?	Matbu
51	*Kitab fi'l-usûl*?	Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne (ö. 815/1412)[73]	? - ?	KZ
52	*Şerhu'l-Menâr* (Arapça-Türkçe)	Mukbil b. Abdullah (ö. 9./15. yüzyılın ilk çeyreği?)	Kahire - ?	Mahtut
53	*Gayetu't-tahrîri'l-camiʿ* (*Fusûlu'l-bedai'*nin ihtisarı)	Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî (ö. 839/1435 sonrası)	? – 832/1429	Mahtut
54	*Keşfu'ş-şevarid* (*Gayetu't-tahrîr*'in şerhi)	Yusuf b. İbrahim el-Vannuğî	? – 838/1435	Tez
55	*Şerhu Usûli'l-Pezdevî*	İbnü'z-Ziya el-Mekkî es-Saganî (ö. 854/1450)	? - ?	KZ
56	*Şerhu'l-Menâr*	Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451)	Kahire - ?	KZ
57	*Hâşiye alâ Bedii'n-nizâm* (natamam)	İbn Mevlânâzâde, Sıbtu'l-Aksarayî (ö. 859/1455)	? - ?	KZ
58	*et-Tahrîr*	İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)	Kahire – 851/1447 öncesi (son hâli 861/1457)	Matbu
59	*Şerhu Bedii'n-nizâm*	İbnü'l-Hümâm	Kahire - ?	KZ
60	*Şerhu't-Tahrîr* (natamam)	Zeynuddin el-Hümâmî (ö. 873/1469)	? - ?	KZ

73 Ayrıca *el-Elfiyye fi'l-ulumi'l-aşere* adlı on ilim dalını manzum olarak anlattığı eserinde usul de yer alır. Bilgi için bk. Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şıhne, Ebü'l-Velîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnus-sihne-ebul-velid (04.08.2021). Eserin bazı bölümleri çeşitli mecmualarda *ʿUḳūdü'l-cevâhir ve'ş-sebʿu'z-zevâhir* adıyla kayıtlıdır (bu ikincisinde usul kısmı için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 2743, 57a-60a).

61	*Tahrîcu ehâdîsi'l-Pezdevî*	İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)	Kahire - ?	Matbu
62	*Hulasatu'l-efkâr şerhi Muhtasari' l-Menâr*	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	Matbu
63	*Hâşiye alâ Şerhi'l-Menâr* (İbn Melek)	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	Mahtut
64	*Risâle fi'l-usûl*	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	Tez[74]
65	*Hâşiye alâ Şerhi't-Tenkih* (Nukrekâr)	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	KZ
66	*Şerhu'l-Varakat*	İbn Kutluboğa	Kahire - 821	KZ
67	*Ecvibe an itirazâti'l-İzz İbn Cemaa*	İbn Kutluboğa	Kahire - ?	KZ
68	*el-Ferâh ve's-sürûr fî beyâni' l-mezâhibi'l-erbaati fi'l-usûr*	Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474)	Kahire - 866/1462	Matbu
69	*Neşâtü's-sudûr fi şerhi'l-Ferâh ve's-sürûr*	Kâfiyeci	Kahire - 867/1463	Matbu
70	*el-Vecizu'n-nizam fi izhari medariki'l-ahkam*	Kâfiyeci	Kahire - ?	Matbu
71	*et-Takrir ve't-tahbir fi şerhi't-Tahrîr*	İbn Emîrî Hâc (ö. 879/1474)	Halep – 877/1472 (tebyizi)	Matbu
72	*Şerhu'l-Menâr*	Seyfeddin el-Bektemurî (ö. 881/1477)	? - ?	KZ
73	*Tenvîru'l-Menâr*	Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne (ö. 890/1485)	? - ?	Mahtut
74	*Cevahiru'l-efkâr fi şerhi Muhtasari'l-Menâr*	Mansur b. Ebi'l-Hayr el-Bilbisî (ö. ?)	? - ?	Tez
75	*Şerhu'l-Menâr*	Zeynuddin İbnü'l-Aynî (ö. 893/1488)	Dımaşk? – 868/1464	Matbu
76	*Şerh alâ hutbeti'l-Menâr* (İbn Melek)	Bedreddin el-Mahallî (ö. 896/1491)	? - ?	KZ
77	*Şerhu Cem'i'l-cevâmi'*	Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne (ö. 921/1515)	? - ?	KZ
Kısaltmalar: KZ: Kaynaklarda zikrediliyor; Tez: Lisansüstü tez çalışması dâhilinde tahkik edildi; Tahkik: Tahkik ediliyor				

74 Ahmed b. Ali el-Menînî'nin (ö. 1172/1759) şerhi *el-Urfu'n-nâsim şerhu Risâleti Allameti'l-Kasım* içinde. Menînî'nin bu eseri yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

BÖLÜM 5 / CHAPTER 5

HANEFÎ MEZHEBİNİN TARİHÎ SEYRİNDE BİR MERHALE: MEMLÜK HANEFÎLİĞİ*

A PHASE IN THE HISTORICAL COURSE OF THE HANAFI SCHOOL: MAMLUK HANAFISM

Yasir BEYATLI

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın, Türkiye
E-posta: ybeyatli@bartin.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.05

Öz

7./12. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının özellikle doğusunda yaşanan ve kısa sürede son bulmayan siyasi istikrarsızlıklar başta olmak üzere çeşitli nedenler Müslüman coğrafya içerisinde göç hareketliliğinin yaşanmasına yol açmıştır. Bu süreçte bilhassa Şam-Mısır hattının Zengîler ile başlayarak Eyyûbî ve Memlükler ile artış gösteren bir istikrar ve güven atmosferine kavuşması bu bölgeleri, yurtlarını terk eden Müslüman göçmenler için bir cazibe merkezi getirmiştir. Siyasi, iktisadi, toplumsal, askerî ve başka açılardan çeşitli neticelere sahip olan bu hareketlilik dönemin ilmî yapısı üzerinde de etkili olmuştur. Dört Sünnî fıkıh ekolünden biri olan Hanefî mezhebinin uzun bir süre sonra bu coğrafyada görünür biçimde bir varlık göstermeye başlaması ve mezhebin entelektüel faaliyet ve üretim merkezinin İslâm dünyasının doğusundan büyük ölçüde bu bölgeye intikal etmesi bu etkilerden bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölgenin Hanefî mezhebinin özellikle tedris ve telif faaliyetleri açısından yaklaşık dört asrı kapsayan bir süreç boyunca merkezî bir rol oynamış olması, çeşitli araştırmacılar tarafından Hanefî mezhebinin "Memlük safhası" yahut "Mısır Hanefîliği" gibi muhtelif isimlerle anılan bu dönemi Hanefî mezhebinin tarihi seyri açısından önemli kılmaktadır. Yaşanan bu bölgesel değişimin sebepleri, Memlük Hanefîliğinin ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği, temel özelliklerinin neler olduğu gibi hususlar bu çalışmanın cevap aradığı temel sorular arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mezhep, Hanefî, Memlük, Memlük Hanefîliği

Abstract

The political instability experienced in eastern territories of the Islamic world since the seventh century AH and which did not end in a short time, led to the migration mobility in the Muslim geography. In this process, the line extending from Greater Syria to Egypt, achieved an atmosphere of stability and safety starting with the Zangids and

* Bu çalışma, "Memlük Hanefîliği'nde İktâ Arazisinin İcâresi" isimli doktora tezinin birinci bölümünün ve Memlükler Dönemi İlim Geleneği-I XIII.-XIV. Yüzyıllar sempozyumunda sunulmuş "Hanefî Mezhebinin Tarihî Seyrinde Memlükler Dönemi Hanefîliği" isimli tebliğin geliştirilmiş halidir. Metni okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaşan Nedim Aydın'a, İbrahim Agah Sağır'a ve katkılarından dolayı Muhammet Furkan Karakaya'ya teşekkür ederim.

increasing with the Ayyubids and Mamluks, thus making this region the center of attraction for Muslim immigrants who left their homeland. Besides its political, economic, social, military consequences, also affected the scholarly structure of the period. One of these scholarly effects is that the Hanafi school began to have a visible presence in this geography after a long time and the intellectual center of the school moved to this region from the east of the Islamic world (Transoxiana) to a large extent. The fact that the Hanafi school in this region has played a central role throughout a period of about four centuries, especially in terms of teaching and compilation activities, makes this period, which is referred to by various researcher as the "Mamluk phase" of the Hanafi school or "Egyptian Hanafism", important for the historical course of it. What the reasons for this regional change were, when it started and when it ended, and what its basic features were are the basic questions to be discussed in this paper.

Keywords: Fiqh, Madhhab, Hanafism, Mamluk, Mamluk Hanafism

EXTENDED ABSTRACT

The present study focuses on the Mamluk period, which is accepted in some recent studies as one of the four main phases (Iraq, Transoxiana, Mamluk, Ottoman) in the historical course of the Hanafi school, which I call this period "Mamluk Hanafism". Particularly, the study examines issues such as the existence of the Hanafi school in the Greater Syria (*Bilād al-Shām*) - Egypt line, in the domain of the Mamluks, the transmission of legal accumulation and spread of the Hanafi school into this region, its domination in teaching and compilation activities, its position in Mamluk administrative and juridical systems, and the reproduction of legal accumulation through penning by various literary genres in this study. In summary, the study will provide information on the establishment and dissemination of Hanafism in Mamluk geography, its role in Mamluk politics and the judicial system, and the writings of Mamluk Hanafis.

Hanafism began to gain a foothold in Bilād al-Shām with the migrations of eastern jurists around two hundred years before the emergence of the Mamluk state. The movement of the scholar (*ʿulamāʾ*) from the Eastern Islamic World to this region, some traces of which were found at the end of the 5th/11th century, gained momentum in the next century under Nūr al-Dīn Mahmūd b. Zangī's rule. However, some authors argue that the migration of eastern scholars to Greater Syria and Egypt is directly related to the Mongol invasion, even though these migrations started nearly a century ago. Despite the political instability in the Eastern Islamic world, which started about one and a half-century ago and gained strong momentum with the Mongolian invasion, the political stability provided in this region, the financial opportunities provided to the scholars by the setting of many foundations and offices (*mansib*), the policies implemented to attract prominent scholars and as a result of scholarly accumulation arise from these migrations students preference this region to receive a legal (*fiqh*) education can be counted among the reasons behind these migrations. Throughout the 6th/12th century, Hanafi school emerged in Bilād al-Shām as the jurists migrated here, including Burhān al-Dīn al-Balkhī, Husām al-Dīn al-Rāzī, Radī al-Dīn al-Sarakhsī, and ʿAlāʾ al-Dīn al-Kāsānī. Shortly after the end of the Fatimids in the second half of this century, Egypt also joined this migration line.

This region turned into a hub and became a center for Hanafism due to these migrations at the beginning of the 7th/13th century. In my opinion, Jamāl al-Dīn al-Hasīrī (636/1238), who is originally from Bukhārā and had his *fiqh* education from the eminent Hanafi jurist Qādīhān, is the central actor in this regard. After studying *fiqh* and then *hadith*, al-Hasīrī settled in Damascus, worked as a *mudarris* (teacher) there, and provided *fiqh* and *hadith* education to many students. The first generation of native Hanafi jurists, who obtained important *mansibs* (offices) and compiled works in the region, are the students of al-Hasīrī, who died about ten years before the Mamluks appeared on the political scene. The era in which these students were active in the region overlaps with the beginning of the Mamluks period. In the next generations, the scholarly chain that progressed through al-Hasīrī has preserved its central position to a great extent. However, the migrations of the eastern Hanafis to the Bilād al-Shām and Egypt almost never stopped until the end Mamluks era. This situation led to the emergence of a cosmopolitan scholars (*ʿulamāʾ*) profile with regard to Hanafism in the region. For instance, some scholars in the region, such as al-

Khabbāzī (691/1292), al-Kākī (749/1348), and al-Atkānī (758/1357), came to the region after obtaining their education in the east, while some like Shams al-Dīn al-Sarūcī (710/1310), Shams al-Dīn al-Konawī (788/1386), Qāriʾ al-Hidāya (829/1426), Badr al-Dīn al-ʿAynī (855/1451), Ibn al-Humām (861/1457), and members of Ibn al-Shihna and Ibn al-Turkmānī families, got all or a significant part of their education in the Mamluk domain. This difference shows itself at times in the interest and style of the writings of these scholars.

The thought of the four right schools (Hanafi, Shāfiʿī, Mālikī, and Hanbalī schools) was the dominant mentality in the religious thought of the Mamluks period. In the writings of the period, there was a discourse that the difference is in the details (*farʿiyyāt*) by downplaying the conflicts in the field of belief of the members of the four schools. It appears that the central position of the hadith activities of the period has an important role in the establishment of this notion. Apart from dār al-hadith, which was established by Nūr al-Dīn Mahmūd b. Zangī, for the first time in the Islamic world in Damascus, *hadith* teaching and narration assemblies (*majlis*) were frequently carried out in different places and at different times of the year. Hadith transmission was accepted as a religious practice beyond an intellectual activity, and as a result of this, it attracted attention from different layers of society. The hadith assemblies, which had a character independent of the school (*madhhab*) identity, allowed scholars and students from different schools to establish a scholarly bond with each other. In addition to the impact of this situation on the studies in the field of hadith, its contribution to the establishment of the tolerant attitudes of scholars towards other schools cannot be denied. It is possible to make a similar interpretation for the Sufi assemblies, which also had a character independent of the schools of law.

The multi-madhhab judicial structure of the period, in addition to the different interpretations made on the subject, can be seen as an extension of this approach. In the early period of the Mamluks, in the period of al-Malik al-Zāhir Baibars, a quadruple judiciary was introduced in which each of the four schools was represented at the level of chief qadi (*qadi al-qudat*), first in Egypt and then in Damascus. Over time, other provinces (*niyāba*) also joined this system to a certain extent. In Egypt, which was the administrative center, the Hanafi school occupied second place in the official protocol after Shāfiʿism. In the history of the Mamluks, some unsuccessful attempts have been made occasionally to bring the Hanafi chief qadi to the same level as Shāfiʿism in terms of protocol and authority. However, Hanafism maintained its advanced position in the Mamluk domain, especially in Egypt, till the end of the Mamluks, in various administrative offices related to the scholars, apart from the chief qadi.

In this study, the written works of the Mamluk Hanafis are examined through the main literary types of the Hanafi school: *matn* (manual), *sharh* (commentary), and *fatāwā-wāqiʿāt*. The *matn* refers to the concise works used in the teaching activity, and the *sharh* refers to the works written to explain these works. Despite the higher position of *matn* than *sharh*, these two types of texts generally present the established doctrine of the madhhab. According to my determination, although there are some concise texts written in the region, the focus of attention of the Mamluk Hanafis was mostly the texts that had been written in Iraq and Transoxiana. The first of these is al-Marghīnānī's (593/1197) work called *al-Hidāya*. With around forty studies on *al-Hidāya*, Mamluk Hanafism has a favor that can be called "the period of *al-Hidāya* commentaries". Other works on which Mamluk Hanafis wrote the most (more than 10) commentaries are respectively as follows: al-Shaybānī's (189/805) *al-Jāmiʿ al-Kabīr*, al-Qudūrī's (428/1037) *al-Mukhtasar*, Ibn al-Sāʿātī's (694/1295) *Majmaʿ al-Bahrain*, Abū al-Barakāt al-Nasafī's (710/1310) *Kanz al-Daqāʾiq* and lastly Majd al-Dīn al-Mawsilī's (683/1284) *al-Mukhtār lil-Fatwā*.

Fatāwā-wāqiʿāt types, which are hierarchically lower than texts and commentaries in terms of displaying the doctrine, are the works that manage the phenomenon of change in *fiqh*. Of these, *fatāwā* is a collection of personal answers given to questions asked by a scholar. *Wāqiʿāt*, on the other hand, are works that aim to reveal the sectarian doctrine about frequently asked questions and issues that occur a lot, and although it makes significant use of *fatāwā* literature, it is at the top hierarchically. In the study, you will find information about the *fatāwā* and *wāqiʿāt* works of Mamluk Hanafis. It should be pointed out that the first striking thing about the *fatāwās* of the era is the scarcity of these works in terms of quantity.

It seems that the fact that not much effort was spent to gather the fatwas of the scholars by the later ones was effective in this. However, we come across some fatwas of the scholars of the period in different types of works, such as *fatāwās* of different scholars from Hanafis and other schools, *fiqh* commentaries, history books, and notes in some manuscript copies. This situation necessitates very comprehensive research to determine the fatwas of the period. One of the Hanafi *fiqh* writing features of the Mamluk period is the emergence of the *risāla*s (treatise) as a legal literary genre that also manages the phenomenon of change in *fiqh*. According to my determination, the first person who wrote the *fiqh* treatise in the Hanafi school was Shams al-Dīn al-Sarūcī, one of the eminent scholars of the period and one of the second-generation students of al-Hasīrī. After al-Sarūcī, the interest in the writing of treatises increased over time, and in the last period of the Mamluks, there were authors whose *risālas* created a voluminous work when compiled.

Another area that should be pointed out in terms of the written works of the period is the hadith and history fields. The widespread interest in the hadith of the period also showed itself in the works written by Hanafi scholars. In this period, Hanafis wrote various works to show that the Hanafi school has an authentic connection with *hadith* and *sunna* and to respond to those who criticize Hanafis in this respect. Also in this period, Hanafi scholars, for the first time, made explanations about the hadiths that exist in the works of *fiqh* from the perspective of *ʿulūm al-hadith*, wrote works on *ʿulūm al-hadith* and *rijāl*, and penned commentaries on hadith collections. In the same way, independent works for the examination of the hadiths in the books of *fiqh* (*takhrīj*) emerged in this period. The interest in history, which follows a parallel course with interest in hadith, is another issue that manifests itself in the period's writings. For instance, comprehensive and excellent examples of the works written about the Hanafi scholars' biographies (*tabaqāt*) appeared for the first time in the Mamluk period. Apart from this, judge (*qadi*) biographies and general historical works have also been compiled by many different names in this era.

Giriş: Memlük Hanefîliği Kavramı

Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalarda Hanefî mezhebinin tarihî süreci Irak (Bağdat), Mâverâünnehir, Memlük ve Osmanlı olmak üzere kabaca dört safhaya ayrılmıştır.[1] Elinizdeki çalışmada da esas alınan bu dönemlendirme, bahsedilen dönemlerin kronolojik ve mekânsal olarak birbirlerinden keskin sınırlarla ayrıldığını iddia etmemekte, temelde mezhep birikiminin aktarımı, seçkin fakihlerin yetişmesi, mezhep içerisinde otorite sahibi metinlerin yazılması, fıkhın çeşitli edebî türleri vasıtasıyla yeniden bir üretime tabi tutulması gibi hususlarda baskın olan bölge ve yüzyıllara işaret etmektedir. Söz gelimi ilk dönemde Irak bölgesi, sayılan fonksiyonların icrasında başat rol oynamakta iken zaman içerisinde bilhassa Buhara ve Semerkant olmak üzere Mâverâünnehir bölgesi fakihleri onların yerini almıştır. Üçüncü safha belli yüzyıllar için Şam-Mısır hattına vurgu yapmakta, dördüncü safha ise Osmanlı merkez toprakları olan Anadolu ve Balkanlar ile bir dereceye kadar Şam-Mısır bölgelerinin de beraber değerlendirildiği bir döneme işaret etmektedir.

Söz konusu dönemlendirmenin işaret ettiği zamansal çerçevenin çizilmesi yerinde olacaktır. Dönemlerin ilki olan Irak safhası mezhebin teşekkülünden başlayarak çeşitli nedenlerle bu bölgede nüfuzunu yitirdiği ve bölgenin birikiminin Mâverâünnehir'e intikal ettiği 5./11. yüzyılın başlarına kadar uzanan bir döneme işaret etmektedir.[2] Mâverâünnehir safhası Hanefî fıkıh edebiyatının ağırlıklı olarak burada üretildiği ve şekillendirildiği yaklaşık üç asırlık (5-7/11-13) bir dönemi kapsamaktadır. Üçüncü dönem, çalışmamızın merkezinde bulunan Memlük safhasıdır. Bu safha Şam-Mısır hattında yetkin Hanefî fakihlerinin görünür bir şekilde varlık göstermeye başladığı 7./13. yüzyıldan bölgenin Osmanlı hâkimiyetine girdiği 10./16. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Osmanlı safhası ise bu tarihten *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye*'nin hazırlanmasına kadar olan sürece işaret etmektedir.[3]

Memlükler, 648/1250 yılında Mısır'da kurulmuş ve yaklaşık on yıl gibi bir süre içinde Şam bölgesini de hâkimiyeti altına almış bir Türk kölemen devletinin ismidir. Şunu belirtmek gerekir ki "Memlük Hanefiliği" ile Hanefiliğin Memlük Devleti'nin belli bölgelerdeki siyasi hâkimiyetiyle sınırlı durumunu kastetmemekteyim. Aksine, temel olarak Hanefî mezhebinin başta Şam, ardından Mısır bölgesinde varlık göstermeye başladığı ve peşi sıra bu bölgelerin Hanefîliğin entelektüel üretim ve cazibe merkezi hâline geldiği bir dönemi kastediyorum. Bu süreç Selçukluların Şam[4] topraklarındaki hâkimiyeti ve büyük ölçüde Zengî hanedanı ile

1 Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 18.

2 Hanefî mezhebinin Irak'taki serencamı ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011), 1/621-632.

3 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 18, 56.

4 Şam derken bir bölge olan ve Suriye'nin kuzeyinden Filistin topraklarına kadar olan bölgeyi kapsayan

başlamış, Eyyûbîler döneminde belli bir ivme ile devam etmiş, fakat büyük ölçüde Memlükler döneminde tamamlanmış ve zirveye erişmiştir. Bu dönemi Memlük Hanefîliği olarak adlandırmamın sebeplerinden biri budur. Öte yandan, İslâm dünyasının doğu bölgelerinden Şam topraklarına göç ederek oradaki ilmî birikimi bu bölgeye taşıyan fakihlerin başlattıkları sürecin tamamlanarak Hanefîliğin Şam-Kahire havzasına ait bir görünüme kavuşmaya başlaması yaklaşık bir asırlık bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir ki bu Memlükler iktidarının başlarına tekabül etmektedir. Öncesinde bu bölgeye gelen fakihlerin temel işlevi Mâverâünnehir birikiminin bu topraklara intikalini sağlamak olmuştur. Mâverâünnehir fakihlerinin taşıdıkları birikim zaman içerisinde bu toprakların hususiyetleri ve dönemin şartları neticesinde kendine has birtakım özellikler edinecektir. Bu yeni tarzın olgun ürünleri de yine Memlük Devleti'nin hâkimiyeti altında ortaya çıkmıştır. İşte bu sebeplerden dolayı Hanefîliğin üçüncü önemli dönemi ve havzasını (Şam-Mısır) Memlük Hanefîliği olarak isimlendiriyorum.[5]

Memlük Hanefîliği tabirinin kapsamını daha da netleştirmek adına, tarihsel olarak bu dönemin 6./12. asrın başlarında Şam topraklarına yerleşmeye başlayan ve kahir ekseriyeti köken olarak İslâm dünyasının -Horasan, Mâverâünnehir gibi- doğu topraklarına mensup olan fakihlerin göçleriyle başlayan bir süreç olduğunu ifade edebilirim. İleride bazı isimler üzerinden değinileceği üzere bu yüzyılda doğulu Hanefîlerin Şam topraklarına göç etmelerinde Nûreddin Mahmud Zengî'nin (ö. 569/1174) önemli bir yeri vardır.[6] Şam bölgesine yerleşen doğulu fakihler ve onların yetiştirdiği talebeler sayesinde Hanefîlik bölgede varlık göstermeye başlamış ve zamanla önemli bir konum elde etmiştir. Mezhebin Mısır'da varlık göstermeye başlaması ise ancak İsmâilî-Fâtımî hilâfetinin tarihe karışmasının ardından, buraya göç eden doğulu ve Şamlı Hanefî fakihleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bunun dışında Eyyûbîler ve Memlükler dönemlerinde Şam ve Mısır topraklarının hem siyasi hem de ilmî ilişkiler ağı bakımından bir bütünlük arz etmesi dolayısıyla Memlük Hanefîliği tabirinin kapsamına bölgesel olarak Şam ve Mısır toprakları girmektedir.[7]

Bilâdüşşam'ı kastediyorum.

5 Bu dönem için farklı isimler de tercih edilebilir. Nitekim yakın zamanda kullanılan "Mısır Hanefîliği" bu alternatiflerden biridir. Ancak bu isimlendirmenin bölgesel olarak daha dar, zamansal olarak ise daha belirsiz bir çerçeve çiziyor olmasından dolayı kanaatimce "Memlük Hanefîliği" daha uygun bir isimlendirme olarak görünmektedir. Nitekim "Mısır Hanefîliği" kavramının sahibi Bekir Karadağ da bu kavram ile yaklaşık olarak bizim işaret ettiğimiz bölge ve yüzyılları kastetmektedir. Bkz. Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği: Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), XI.

6 Zengî'nin medrese kurma ve âlimleri celbetmesi dönem tarihçilerinin de dikkat çektiği bir hususdur. Örnek olarak bkz. el-Mevla's-Sâhib Kemaleddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Târîh-i Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417), 329. Aslında aynı durum diğer Sünnî fıkıh mezhepleri mesela Şâfiîlik için de söz konusu edilebilir.

7 Memlüklerin hâkimiyeti altında olan Hicaz'ın bu çerçeveye dâhil edilmemesinin sebebi, Hanefîlik açısından o dönemde Şam ve Mısır gibi merkezi konuma sahip olmamasıdır.

Memlük Hanefîliğinin ne zaman sona erdiği cevaplanması nispeten daha zor bir sorudur. Konumuz açısından Hanefîliğin Şam ve Mısır bölgesinde 6./12. asrın öncesindeki son derece zayıf mevcudiyeti, sürecin başlangıcının tespitini kolaylaştırmaktadır. 6./12. asır ile başlayan bu sürecin son bulmasında merkez topraklarının Anadolu ve Balkanlar olduğu, ilmiye sınıfının bir süredir önemli ölçüde bu topraklarda yetiştiği ve Hanefîlik açısından müstakil bir havza görünümüne kavuşmuş olan ve Hanefîliğin resmî mezhep konumunda olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nun 10./16. asrın ilk çeyreğinde bu bölgeyi hâkimiyeti altına alması önemli bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Ancak bu, Memlük Hanefîliği olarak isimlendirdiğimiz olgunun varlığının bir anda son bulduğu anlamına gelmemektedir. Bu açıdan, hicrî 10. asrın son çeyreğine (milâdî 16. asrın ikinci yarısı) kadar olan dönemin bir geçiş dönemi olması hasebiyle her iki safhanın özelliklerini bir ölçüde barındırdığı kabul edilebilir. Bir sınır çizmek zor olsa da 970/1563 yılında vefat eden ve ilmî eğitimini Memlük bakiyesi âlimlerden alan Zeynüddin İbn Nüceym'in siyasi olarak Osmanlı idaresinde yaşamış olsa da eserlerinde çeşitli konularda atıf yaptığı kaynak ve şahıslar, ilgilendiği meseleler, kullandığı kavramlar ve yansıttığı bakış açısı bakımından önemli ölçüde bir Memlük dönemi fakihinin özelliklerini yansıttığı söylenebilir.[8] Bu nedenle bir geçiş dönemi fakihi sayılabilecek olan, diğer bir deyişle Memlük ve Osmanlı pratikleri arasındaki gerilimin yaşandığı bir dönemde hayat sürmüş olan İbn Nüceym'e bu dönem kapsamında yer vereceğim.[9]

1. Mâverâünnehir Birikiminin Memlük Coğrafyasına İntikali: Hanefîliğin Şam-Mısır Hattında İntişarı

Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin (ö. 990/1582), Osmanlı ulemasının ilmî nesebini ortaya koymak gayesi güden *Ketâʾibü aʿlâmi'l-ahyâr min fukahâʾi mezhebi'n-Nuʿmâni'l-muhtâr* isimli tabakatının mukaddimesinde Hanefî mezhebinin tarihî ve coğrafi seyrine dair bir tasvir bulunmaktadır. Kefevî'nin buradaki anlatımına göre Hanefî fakihleri, Moğol istilaları öncesinde Irak ve doğusuna dağılmış durumdaydı. O, bu dönem için Şam ve çevresine dair herhangi bir atıf yapmamaktadır. Durum böyle iken Moğol yayılması başladı. Moğol istilasından kaçan insanlar Mısır ve Şam bölgelerine sığındılar. Hanefî fakihleri de sahip olduğu istikrar ve adaletli yönetimi sebebiyle o güne kadar sayıca az oldukları Şam bölgesine (Dımaşk ve Halep)

8 Daha geniş ölçekte bakılırsa Şam ve Mısır coğrafyası Hanefîlik açısından önemli konumunu Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar hiç yitirmemiştir. Osmanlı hâkimiyetinden sonra da bu bölgede önemli fakihler yetişmiş ve temsil kabiliyeti yüksek metinler üretilmeye devam etmiştir. Bununla birlikte 10./16. yy. sonrasını Memlük Hanefîliğine dâhil etmek yerine Osmanlı Hanefîliğinin içinde bir damar olarak ele almak daha uygun görünmektedir.

9 Şüphesiz Osmanlı idaresi altında yaşamış olan İbn Nüceym bu ve başka açılardan bir Osmanlı fakihi olarak da kabul edilebilir. Nitekim bir geçiş dönemi fakihi olması hasebiyle her iki safhanın özelliklerini belli ölçüde yansıtması muhtemeldir.

göç ettiler. Bunun neticesinde Şam bölgesinde o vakte kadar yok denebilecek ölçüde cılız bir durumda bulunan Hanefîlik, neşvünema buldu ve zamanla talebelerin fıkıh tahsili için seyahat ettikleri bir merkez hâline geldi.[10]

Kefevî'nin anlatımı Hanefîliğin tarihî süreci ve Osmanlı'ya intikaline dair oldukça öz bir tasvirdir. Tarihî seyri ana hatlarıyla yansıtsa da Hanefîliğin Memlük coğrafyasındaki intişarını Moğol yayılmasıyla başlatması ve tek sebep olarak onu göstermesi vakıanın tespitinde noksan bir görünüm sunmaktadır. Nitekim Moğol yayılması, Hanefîlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerden Memlük coğrafyasına göçlerini önemli ölçüde artırmış olsa da Hanefî fakihlerinin bu bölgelere göçü aslında bundan yaklaşık bir asır öncesinde başlamıştı.

Hanefîlik, teşekkülünden 6./12. yüzyıla kadar olan dönemde, Şam-Mısır hattında bu bölgelere atanan kadılar ve bazı istisnai isimler dışında hatırı sayılır bir varlık gösterememiştir. Bu durumun oluşmasında belli bir süre Şam'da da etkin olmakla birlikte esas yönetim merkezi Mısır olan Fâtımî Devleti'nin payı göz ardı edilmemelidir. Fâtımî hâkimiyeti sırasında, Sünnî mezheplere yönelik çok sıkı baskıların söz konusu olduğu çeşitli dönemlerin yaşandığı bilinmektedir. Bununla birlikte Fâtımî idaresi genel itibariyle Sünnî mezheplere karşı belli ölçüde müsamahalı bir yaklaşım benimsemiştir.[11] Bir örnek olarak, Fâtımîlerin kısa süreli dört kadılık tecrübesinde Şiîlerden İsmâilî ve İmâmî birer kadı, Sünnîlerden ise Mâlikî ve Şâfiî birer kadı atanmıştı. Bu uygulamada Hanefî mezhebinden bir kadı ataması yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Bu durum, bölgedeki doğal durumun bir yansıması olarak okunabileceği gibi Fâtımî idaresinin siyasi bir tercihi olarak da yorumlanabilir. Nitekim Ahmed Teymûr Paşa, Fâtımîlerin bu tutumunun Hanefî mezhebinin kendilerine rakip Abbâsî hilâfetinin mezhebi olmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.[12] Öyle görünüyor ki bu durum Fâtımîlerin hâkim oldukları Mısır ve Şam bölgelerinde zaten eskiden beri güçlü bir tabanı bulunmayan Hanefî mezhebinin neredeyse tamamen silinmesine yol açmıştır. Nitekim Hanefî mezhebinin bu bölgelerde varlık göstermesi ancak Fâtımî iktidarının bu bölgelerden çekilmesinin akabinde gerçekleşmiştir.

10 Kefevî, bundan sonra âlimlerin Anadolu topraklarına göç ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Mahmûd b Süleyman el-Hanefî el-Kefevi, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017), 1/41-44.

11 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340), 3/524; Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2016), 155.

12 Ahmed Teymûr Paşa, *Nazratun Târîhiyyetun fî Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyyeti'l-Erbaa el-Hanefî el-Mâlikî eş-Şâfiî el-Hanbelî ve İntişâruhâ inde Cumhûri'l-Müslimîn* (Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1411), 57; Ayrıca bkz. Wilferd Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2011), 392.

Doğulu Hanefî fakihlerinin neden Şam'a göç etmeye başladıkları sorusu önemlidir. Madelung, bilhassa erken göçlerin Selçukluların İslâm dünyasının batısına doğru yayılırken doğulu (Hanefî ve Şâfiî) âlimleri tercih etme ve gittikleri yerlere onları da beraberlerinde götürme siyasetlerinin bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir.[13] Kefevî'nin bu göçleri Moğol istilasına bağladığı yukarıda geçmişti. Ancak öyle anlaşılıyor ki bu göçlerin yaşanmasında tek bir siyasi hadiseden fazlası etkili olmuştur. Moğol istilalarından bir asır önce İslâm dünyasının doğusunda siyasi istikrarsızlık baş göstermiştir. Selçuklu Sultanı I. Melikşah'ın (ö. 485/1092) vefatından sonra yaklaşık yirmi beş yıl süren taht kavgaları, Selçukluların Karahıtaylar tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldığı Katvân Savaşı (536/1141), 533/1138'de başlayan ve uzun yıllar devam eden Hârizmşah isyanları, Selçuklu Sultanı Sencer'in (ö. 552/1157) Oğuzlar tarafından üç yıl gibi bir süreyle (548/1153-551/1156) esir edilmesi ve geniş çaplı Oğuz ayaklanmaları gibi amiller Horasan ve Mâverâünnehir'de istikrarsız bir ortamın oluşmasına yol açmış ve Büyük Selçuklu Devleti'ni oldukça zayıf düşürmüştü. Nitekim Sultan Sencer'in ölümüyle birlikte Büyük Selçuklu Devleti tarihe karışmıştır. Bu amiller aynı zamanda yaklaşık yarım asır sonra başlayan Moğol istilasının kolayca ilerlemesine imkân sağlamıştır. Benzer yıllarda Şam bölgesinde Suriye Selçukluları, ardından Zengîler (bilhassa Nûreddin Zengî) hâkimiyetinde doğuya göre daha istikrarlı bir ortam tesis edilmiştir. Siyasi vaziyetin dışında âlimlere verilen değer, yöneticilerin davetleri, yoğun medrese açma faaliyetleri ve sunulan imkânlar doğulu âlimlerin Şam bölgesine göçlerini teşvik eden diğer amiller arasında sayılabilir. Bir süre sonra Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fâtımî hilâfetine son vermesiyle Mısır da bu hatta dâhil olmuştur.

7./13. asrın başlarında başlayan Moğol yayılması ve 9./14. yüzyılın başındaki Timur seferleri de şüphesiz bu göçlerin ardındaki önemli etkenlerdendir ve halk kitleleriyle birlikte âlimlerin de batıya göçlerine bir ivme kazandırmıştır. Moğol istilası ve Timur seferleri sadece doğudan Şam-Mısır hattına göçlere yol açmakla kalmamış, aynı zamanda Memlük coğrafyası içinde de iç göçlere sebep olmuştur. Tarih ve tabakat eserlerinde hem Moğollar hem de Timur'un Şam'a saldırıları ve Halep, Dımaşk gibi bazı şehirleri ele geçirmeleri sırasında buralardan da Mısır'a göç eden âlimlerden bahsedilmektedir. Bu gibi sebeplerle farklı bölgelerden yurtlarını terk etmek zorunda kalan çok sayıda âlim, uzun yıllar boyunca Zengîler, Eyyûbîler ve nihayet Memlükler hâkimiyetindeki Şam-Mısır hattına yerleşmeyi tercih etmiştir. Bu göçlerin neticesinde bölgede oluşan ilmî canlılık da buraya yapılan göçleri teşvik eden bir başka unsur olmuştur. Başka bir ifadeyle istikrar ortamı, ulemaya verilen değer, açılan çok sayıda medrese ve ihdas edilen mansıplar[14] sayesinde yetişmiş âlimlerin bu bölgeye göç

13 Benzer bir şekilde Selçuklu siyasetinde buna paralel olarak doğulu (Horasan) Şâfiîler batılı yerel Şâfiîlere tercih edilmiştir. Bkz. Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", 392-393.

14 Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik,

etmeleri Şam-Mısır hattının önemli bir ilmî merkez olmasını sağlamıştır. Bu da beraberinde farklı bölgelerde nitelikli bir eğitim almak isteyen ilim taliplerinin tahsil için bu bölgeye göç etmelerini getirmiştir.[15]

1.1. el-Bilâdü'ş-Şâmiyye

Hanefîlik, tarihî olarak Şam'da Mısır'a göre daha erken varlık göstermeye başladığı için buradan başlamak yerinde olacaktır. Bu bölgede bilhassa Dımaşk ve Halep'in özel bir konumu bulunmaktadır. Zira Şam bölgesine ilk göç eden doğulu seçkin Hanefî fakihler genellikle bu iki şehre yerleşmişler ve buralarda faaliyet göstererek Mâverâünnehir'deki ilmî birikimin buralara intikalini sağlamışlardır. Kefevî'nin Hanefî mezhebinin tarihî seyrine dair tasvirinde bu iki şehrin ismine özellikle yer vermiş olmasının sebebi bu olmalıdır.[16]

Madelung'un tespitine göre Hanefîliğin bu bölgede intişar ettiği dönemde ve öncesinde Halep ve Dımaşk'ın birbirinden nispeten farklı sosyal yapıları bulunmaktaydı. Örneğin Dımaşk, Selçukluların hâkimiyeti öncesinde Sünnî yapısını büyük ölçüde muhafaza etmiş olmasına rağmen şehirde bu dönem için bir Hanefî varlığından söz edilememektedir.[17] Halep'te ise Zengî hâkimiyeti sırasında dahi etkin bir Şiî nüfus bulunmaktaydı.[18] Yine de Benî Cerâde (İbnü'l-Adîm) ailesi gibi Hanefî tabakatlarında kendilerine yer verilen şehrin yerlisi bazı Hanefî fakihlerinin varlığından haberdarız. Buna rağmen Halep de tıpkı Dımaşk gibi Hanefîlik açısından bir cazibe merkezi olmaktan oldukça uzaktı. Nitekim bu dönemde Halepli Hanefîlerin de genellikle buraya göç eden doğulu fakihlerden fıkıh tahsil ettikleri bilinmektedir.[19]

Hanefî mezhebinin Şam bölgesinde yayılması Selçukluların bu bölgeye hâkim olmasıyla başlamıştır. Madelung'a göre, doğulu Hanefîlerin batıya göçlerini sağlayan en temel unsur Selçukluların buralarda inşa ettikleri medreselerdi. Hatta öyle ki çoğu zaman bir medrese bi-

2014), 85; Memlükler döneminde ilmiye ile ilgili mansıplar için bkz. Tâceddin es-Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı (çeviri - metin)*, çev. Harun Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 102-232, vd.; Şemseddin Muhammed İbn Tolun, *Nakdu't-Tâlib li-Zeğali'l-Manâsıb*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân, Hâlid Muhammed Dehmân (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1412).

15 Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü"; Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri* (İstanbul: İLEM Yayınları, 2020), 6-31; Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

16 Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, 1/43.

17 Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2011), 361.

18 Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 365-366.

19 Örnek olarak bkz. Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cîze: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1413), 1/65; 2/488, 543; 3/407, 409, 628.

zatihi doğulu seçkin bir Hanefî fakihin desteklenmesi amacıyla yapılmaktaydı.[20] Bu bağlamda, bilhassa Nûreddin Mahmud Zengî'nin müstesna bir konuma sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Zira aşağıda işaret edileceği üzere bu dönemde İslâm dünyasının doğusundan bu bölgeye gelen seçkin fakihlerin neredeyse tamamı bir şekilde onunla ilişki içerisindedir.[21] Zengî'nin ulema ve ilmî faaliyetlere yönelik siyaseti, genellikle bölgede uzun yıllar hâkim olan Fâtımî yönetimi ve onun dinî anlayışına karşı Sünnî anlayışı yerleştirme çabası yahut Haçlılara karşı cihad ruhunu teşvik etmeye yönelik bir faaliyet olarak yorumlanmaktadır.[22] Kanaatimce Zengî'nin bu tutumunda dinî hassasiyetinin de önemli bir payı vardır. Zira Nûreddin Zengî'nin Hanefî fıkhında bilgi sahibi, hadis dinlemiş ve rivayet etmiş, dindarlığı oldukça yüksek bir hükümdar olduğu bilinmektedir.[23]

Medreselerin seçkin Hanefî fakihleri için Şam bölgesini cazip kılmada önemli bir unsur olduğu yerinde bir tespittir. En azından bu bölgeye gelen fakihlerin bir şekilde bu medreselerde mansıp sahibi olduklarını biliyoruz. Hatta bir fakihin birden fazla medresede müderrislik elde etmesi ve bu mansıplar için nâibler edinmesi dönem açısından alışıldık bir durumdur.[24] Bunun dışında, aşağıda temas edileceği üzere bazı durumlarda ilgilendiğimiz dönem için müderrislik bir medresede ders vermenin ötesinde daha üst yetkileri ifade eden bir anlama sahip olabilmekteydi.[25] Dolayısıyla Hanefîliğin bu bölgede yayılmasını incelerken bölgede kurulan ilk Hanefî medreselerinin müderrislerine yoğunlaşmak bir fikir verebilir. Bu bağlamda 6./12. asırda Şam bölgesine yerleşerek Mâverâünnehir'deki ilmî birikimi buraya taşıyan ve Hanefîliğin bu bölgede yayılmasında etkili olan sembolik bazı isimlerden bahsetmek yerinde olacaktır.

Selçuklu Sultanı Melikşah'ın kardeşi Tutuş'un (ö. 488/1095) Dımaşk'ı alarak Suriye Selçuklu Devleti'ni kurmasından (471/1079) yirmi yıl sonra yapılan ve aynı zamanda Dımaşk'ın

20 Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", 393.

21 Zengî'nin siyaseti takip edildiğinde benzer bir çıkarım muhtemelen diğer mezhepler için de söz konusu edilebilir. Nitekim onun kurduğu medreseler Hanefî medreselerinden ibaret değildi. Örnek olarak Zengî döneminde Dımaşk'ta altı medrese kurulmuştu. Bunlardan dördü Nûreddin Zengî'nin vakfıydı. Zengî'nin kurduğu bu dört medreseden ikisi Hanefî, ikisi de Şâfiî medresesiydi. Kalan diğer iki medresenin biri Hanefî, diğeri de Hanefî-Şâfiî medresesiydi. Bkz. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik, 2017), 319; Zengî döneminde Halep'te tesis edilen medreseler için bkz. Abdulkadir Turan, "Nûreddin Mahmud Zengî Devri'nde (569/1146-1174) İlmiye Sınıfı", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/3 (2018), 37-38.

22 Bahaeddin Kök, *Nûruddin Mahmûd bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 30; Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 25-26; Turan, "Nûreddin Zengî Devri'nde İlmiye Sınıfı", 36; Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 370; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 155.

23 İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417), 9/394-395; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404), 20/531-539; Kök, *Nûruddin Mahmûd bin Zengî*, 36-41.

24 Bkz. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 149-151.

25 Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 144-147.

ilk medresesi olma özelliğine sahip olan Sâdıriyye Medresesi bir Hanefî medresesiydi.[26] Bu medresenin ilk müderrisleri o dönem için şehrin Hanefî profili hakkında bir ipucu verebilir. Sâdıriyye Medresesi'nin bilinen ilk iki müderrisi fıkıh eğitimlerini Mâverâünnehir'de almış kişilerdi. Bunlardan ilki olan Ebü'l-Hasan Ali b. Mekkî el-Kâsânî'nin hayatı hakkında pek bilgiye sahip değiliz.[27] Nuaymî (ö. 927/1521) onun Dımaşk'ta 491/1098 yılında inşa edilen Sâdıriyye Medresesi'nin ilk müderrisi olduğunu söyler.[28] İbn Asâkir (ö. 571/1176) onun Mâverâünnehir'de fıkıh eğitimi aldığını, Dımaşk'a geldiğini, Sâdıriyye Medresesi'nde ders verdiğini, Hanefî mezhebine göre fetva verdiğini ve hilâf meselelerinde münazaralar yaptığını kaydeder. Ancak Sâdıriyye'nin ilk müderrisi olduğundan, herhangi bir eserinden veya vefat tarihinden söz etmez.[29]

Sâdıriyye Medresesi'nin bilinen ikinci müderrisi, el-Burhân (Burhânüddîn) el-Belhî olarak bilinen, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Muhammed el-Belhî el-Caʿferî'dir.[30] Belhî, Şam'da sadece tedris faaliyetinde bulunarak çok sayıda talebe yetiştirmekle kalmamış, aynı zamanda toplum ve siyasiler üzerindeki itibarı dolayısıyla çeşitli sosyal ve siyasi hadiselerin içerisinde bulunmuştur.[31] İbn Asâkir, Belhî'nin toplumun avam ve havassı üzerinde itibar sahibi olduğunu, Zehebî (ö. 748/1348) de devlet nezdinde tazim edildiğini söylerken buna işaret ediyor olmalıdır.[32] Herhangi bir eser telif etmiş olmamakla birlikte Belhî'nin Hanefîliğin Şam'da yayılmasında müstesna bir yeri vardır. Bundan dolayı Madelung, onun "Şam'daki Hanefî ilim

26 Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421), 41/339; Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 1/413.

27 Tarihî kaynaklarda Ali b. Ahmed'in nisbesi hususunda bir birlik yoktur. Kimi tarihçiler kendisinden "el-Kâsânî" veya "el-Kâşânî" nisbesiyle söz etmektedirler. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 43/252; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/561; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/413. Nisbesindeki ihtilaf göz önüne alınırsa aslen Horasan veya Mâverâünnehir bölgesinden olmalıdır.

28 Nuaymî'nin Dımaşk medreseleri tarihine dair kaleme aldığı *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris* isimli eserinin baskısında Ali b. Zengî el-Kâşânî olarak kaydedilmiştir. Bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/413.

29 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 43/252.

30 "el-Caʿferî" nisbesi soyunun Caʿfer b. Ebî Tâlib'e dayanması sebebiyledir. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/340; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/172-173.

31 Örneğin 532/1138 senesi İmadüddin Zengî ile Dımaşk sahibinin annesi ve Emîr Câvelî'nin kızı Hâtûn Safvetülmülk Zümrüd'ün nikahını el-Burhân el-Belhî kıymıştır. Bkz. Hamza b. Esed b. Ali et-Temîmî İbnü'l-Kalânisî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dâr Hassân li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1403), 418-419; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 314; Ayrıca 546/1151 senesinde Dımaşk sahibi ile Nûreddin Zengî arasında akdedilen sulhta elçilik yapan üç kişiden biri el-Burhân el-Belhî'dir. Bkz. İbnü'l-Kalânisî, *Târîhu Dımaşk*, 489; Belhî'nin kabrinin bir ziyaretgâha dönüşmesi de onun toplum nezdindeki itibar ve kabulüne delalet eden bir başka göstergedir. Bkz. Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhülislâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mucemmai'l-Meliki'l-Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1425), 27/112.

32 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/340; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîri'l-Aʿlâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413), 37/317.

geleneğinin kurucusu" olduğunu düşünür.[33] Kureşî onu "İslâm beldelerinde ilmi neşredenlerden biri" ve İbn Asâkir "ilmi yaymayı seven biri" şeklinde nitelerken Hanefîliğin bu bölgede yayılmasındaki rolüne dikkat çekiyor olmalıdırlar.[34]

Aslen Horasan bölgesindeki Belh şehrinden olan el-Burhân, Buhara'da Âl-i Burhân'ın sadrlık yapan ilk ferdi olan Burhânü'l-eimme Abdülaziz b. Ömer b. Mâze (ö. 518/1124) ve başkalarından fıkıh tahsil etti. Burhânü'l-eimme İbn Mâze ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den (ö. 508/1115) hadis dinledi.[35] *el-Fetâva'l-Velvâliciyye* sahibi Abdürreşid el-Velvâlicî (540/1146'da hayatta) Buhara'da ondan uzunca bir süre fıkıh tahsil etti.[36] 510'lu yıllarda Dımaşk'a geldi ve Sâdıriyye Medresesi'ne yerleşti. Bu sırada medresenin müderrisi yukarıda bahsi geçen Ali b. Mekkî'ydi. Belhî burada hilâfiyat ile ilgili münazaralarda bulundu ve bir vaaz meclisi (meclisü't-tezkîr) kurdu. İbn Asâkir'in kaydettiğine göre Belhî'nin gördüğü genel kabul Ali b. Mekkî'nin onu kıskanmasına neden oldu. Ayrıca Belhî, Hanbelîlere açıktan muhalefet etmesi sebebiyle onların muhalefetleriyle karşılaştı.[37] Bunun üzerine Dımaşk'ı terk ederek Mekke'ye gitti. Bir müddet Mescid-i Harâm'da Hanefîlerin imamlığını yaptı. Bir süre sonra Ali b. Mekkî, Belhî'nin gidişine nedamet duydu ve dönmesi hâlinde Sâdıriyye Medresesi'ni ona bırakacağını vadetti. Bu haberin kendisine ulaşmasından bir sene sonra, önce Bağdat'a, ardından Dımaşk'a gitti ve Sâdıriyye Medresesi'ni teslim aldı.[38] Tedris ve vaaz faaliyetleriyle meşgul oldu. Bu faaliyetlerin neticesinde çok sayıda talebesi oldu. Belhî'nin Dımaşk'ta imla meclisi kurduğu bilinmektedir.[39] Tabakat eserleri, Belhî'nin ilmî yetkinliğine işaret etmek için henüz kitaplarını Horasan'dan getirmemişken hocası Burhânü'l-eimme'nin *Tarîka*'sını Dımaşk'ta iki defa ezberinden okuttuğunu aktarırlar. Kitapları Horasan'dan getirildiğinde imla ettirdiği metinle orijinal metin arasında manayı etkileyecek bir farkın bulunmadığı fark

33 Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", 363.

34 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/340; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/560; İbnü'l-Kalânisî onun için "Hanefîlerin reisi" ifadesini kullanmıştır. Bkz. İbnü'l-Kalânisî, *Târîhu Dımaşk*, 499.

35 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/560-561; Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den naklettiği rivayet için bkz. Ebu'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/3562; İbn Mâze'den naklettiği bir rivayet için bkz. Taceddin Abdülhalık b. Esed, *Kitâbu'l-Mucem*, thk. Nebil Sadeddin Cerrâr (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 285.

36 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/417; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324), 120.

37 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/339. Madelung, el-Belhî'nin Hanbelîlere muhalefetinin "antropomorfist kelâm anlayışları sebebiyle Hanbelîleri açıktan eleştirmesi" olduğu varsayımında bulunur. Bkz. Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", 398.

38 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/339-340.

39 İbn Asakir, Belhî'nin imla meclisine bir defa katıldığını belirtir. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/341; Kemalüddin İbnü'l-Adim, Belhî'nin öğrencisi Râfi b. Abdullah'ın kendisine Belhî'nin Halep'te ona imla ettirdiği emâlîsini rivayet ettiğini ifade eder. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 8/3561.

edilir.[40] Halep'te Halâviyye'de, Dımaşk'ta Sâdıriyye'de ders verdi.[41] Ayrıca Dımaşk'taki Tarhâniyye,[42] Mescid-i Hâtûn[43] ve Belhiyye[44] medreselerinin ilk müderrisidir.[45]

Belhî'nin Şam bölgesinde ilmî faaliyette bulunduğu tek şehir Dımaşk değildir. İbn Asâkir, Belhî'nin Halep'e, "halkına fıkıh öğretmek ve sünneti yaymak" için gittiğini ifade eder.[46] Belhî'nin Halep seyahati Nûreddin Zengî'nin daveti üzerine gerçekleşmiştir. Nûreddin Zengî Halep'e hâkim olduktan sonra kiliseden muhavvel bir mescit olan Halâviyye'yi medreseye dönüştürdü. Bu medrese şehrin en fazla talebeye sahip, en prestijli ve maaşı (câmekiyye) en dolgun olan medreselerinden biriydi ve Halep'teki ilk Hanefî medresesi olma özelliğini taşıyordu. Nûreddin Zengî, 543/1148 yılında medresenin inşası tamamlandığında Dımaşk'ta bulunan Belhî'yi buranın müderrisliğine tayin etmek için Halep'e davet etti. Bu davet üzerine Halep'e gelen Belhî, Halâviyye müderrisliği vazifesini deruhte etti.[47] Ancak Belhî'nin buradaki faaliyetleri medreselerde ders vermekle sınırlı değildir. Mesela Halep'te ezanın aslına ircasında oynadığı rol meşhurdur. Önemli bir Şiî nüfusa sahip olan Halep'te Fâtımî hâkimiyetinin sona ermesinden sonra da ezanlar "hayya alâ hayri'l-amel" ziyadesiyle okunmaktaydı. Belhî'nin Halep'e gelmesinden kısa bir süre sonra Nûreddin Zengî, bu şekilde ezan okunmasını yasakladı. İbnü'l-Kalânisî, bu haberin Dımaşk'a 543 senesinin Recep ayında ulaştığını ve bu hususta el-Burhân el-Belhî ile Sünnîlerden bir grubun Zengî'ye yardımcı olduğunu ifade eder.[48] Bir süre Halep'te ikamet eden Belhî, Nûreddin Zengî'nin emîrlerinden biriyle aralarında geçen bir hadise üzerine Halep'ten ayrılarak Dımaşk'a döndü.[49] Sonra Busrâ'ya gitti. Bir müddet sonra Dımaşk'a geri dönen Belhî 548/1153 senesinde burada vefat etti.[50]

40 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/562.

41 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/561.

42 İbn Asâkir, buranın bizzat el-Burhân el-Belhî için medreseye çevrildiğini kaydeder. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/340.

43 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/384-388.

44 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/368-370.

45 Kureşî, el-Belhiyye yerine el-Emîniyye'yi kaydeder. Ancak bir Şâfiî medresesi olan el-Emîniyye hakkındaki bu bilgi doğru olmamalıdır. el-Emîniyye Medresesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/132-154.

46 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/340.

47 İzzuddîn Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra fi Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahya Zekeriyya Abbâra (Dımaşk: Menşûrâti'l-Vizâreti's-Sekâfe fi'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyyeti's-Sûriyye, 1991), 1-1/265-267; Ahmed b. İbrahim b. Halil Sıbt İbnü'l-Acemî, *Künûzu'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb*, thk. Şevkî Şa's, Fâlih el-Bekkûr (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî bi-Haleb, 1417), 1/344.

48 İbnü'l-Kalânisî, *Târîhu Dımaşk*, 468; Hadisenin daha ayrıntılı anlatımı için bkz. İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 331-332; İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*, thk. Kamil Selman el-Cubûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 6/83.

49 Hadisenin detaylı anlatımı için bkz. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra fi*, 1-1/266-267; Ömerî, *Mesâlik (DKİ)*, 6/83; Belhî'den sonra medresenin müderrisliğine getirilen isim bir başka doğu kökenli Hanefî fakihi olan Alaaddin Abdurrahman el-Gaznevî'dir. İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb*, 332.

50 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 41/341.

Ebû İshâk İbrahim b. Ahmed İbrahim el-Mevsılî (ö. 560/1165),[51] Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Havrânî el-Ukaylî (ö. 564/1168),[52] Burhaneddin Mesud b. Şücâ b. Muhammed el-Ümevî (ö. 599/1203),[53] Ebü'l-Meâlî Râfi' b. Abdullâh b. Nasr b. Süleyman (ö. 602/1205-6),[54] el-Bedru'l-Ebyad olarak bilinen Yusuf b. el-Hadır b. Abdullah el-Halebî (ö. 592/1196)[55] ve Ebu Muhammed Taceddin Abdulhalık b. Esed b. Sabit el-Hâfız (ö. 564/1168)[56] Belhî'nin öğrencilerinden bazılarıdır.

Erken dönemde Bilâdüşşam'a yerleşen Hanefî fakihlerinden bir diğeri Hüsâmeddin Ali b. Ahmed b. Mekkî er-Râzî'dir.[57] Nûreddin Zengî döneminde Halep'e yerleşmiştir. Hayatının

51 İbrahim el-Mevsılî, Belhî'nin Halep günlerinde onunla birlikteydi. Busrâ Medresesi'nde Belhî'nin nâibliğini yaptı. Sonrasında Sâdıriyye'de müderris oldu. Daha sonra İbn Asâkir'in dayısının oğlu olan Kadı ez-Zekî Ebü'l-Hasan'ın nâibliğini yaptı. Ruhâ'nın Frenklerden geri alınmasından sonra oranın kadılığını yaptı. Kureşî, İbn Asakir'e göre Ruhâ kadılığı yapanın İbrahim'in babası olduğunu belirtmektedir. İbrahim'in oğlu İsmail de ulemadandır. Ebû İshâk el-Mevsılî 560/1165 senesinde Dımaşk'ta vefat etti. Bkz. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421), 6/259; Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1413), 1/65-66; Temîmî'nin de dikkat çektiği gibi Kureşî'nin "İbrahim b. Muhammed, Ebû İshâk, el-Mevsılî, el-Kâdî" ismiyle kaydettiği kişi İbrahim b. Ahmed ile aynıdır. Bazı kaynaklarda aradaki iki ismin (Ahmed b. İbrahim) atlanması Kureşî'nin yanılmasına yol açmış olmalıdır. Krş. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/110; Takiyyuddin Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rıfâî, 1403), 1/173.

52 Muhammed b. Yusuf da Gaznelidir. Dedesi Gazne'den Şam'a geldi. Dımaşk'ta Belhî'den fıkıh eğitimi aldı. Bir süre Halep'te ikamet etti. Sonra Dımaşk'a döndü ve Dımaşk kalesinde müderrislik yaptı. Bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 56/319; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/409-410.

53 Dımaşk'ta doğdu. Fıkıh ile ilgili *el-Mültekatât fi'l-Mesâili'l-Vâkıât* isimli bir eser yazdı. Kazaskerlik ve en-Nûriyye ve el-Hâtûniyyetu'l-Cevvâniyye medreselerinde müderrislik yaptı. Zehebî, onun fıkıh tahsili için Buhara'ya gittiğini belirtir. Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 3/127; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/467-468; Takiyyuddin Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3391), 419b.

54 Menbiclidir. Belhî'den fıkıh tahsil etti. Onun Halep'teki imla meclisine katıldı ve emâlîsini rivayet etti. Menbic kadılığı ve Menbic Medresesi'nde müderrislik yaptı. İbnü'l-Adîm'in örnek olarak aktardığı pasajlardan Belhî'nin emâlîsinin hadis rivayetlerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 8/3561-3562; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/198-199.

55 Belhî'den fıkıh tahsil etti. Şeyrez kadılığı yaptı. Bir süre Halep'te ikamet ettikten sonra Dımaşk kadısı Muhammed b. Ali el-Kureşî'nin nâibliğini yapmak üzere oraya gitti. Vefatına kadar bu görevde kaldı. Oğlu Muhammed ve onun iki oğlu Ahmed ve Abdullah da fakihtir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/628, 4/361-362.

56 Dımaşk'ta doğdu. Hadis ve fıkıh tahsili için Bağdat, Hemedan ve İsfahan'a gitti. Şâfiî iken Belhî ile tanıştıktan sonra Hanefîliğe geçti. Dımaşk'taki Sâdıriyye ve Muîniyye medreselerinde müderrislik yaptı ve burada vefat etti. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 20/497-498; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/369-370; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/414. Bazı araştırmacılar Abdulhâlık'ın Şâfiîlikten Hanefîliğe geçişini el-Burhân el-Belhî'nin karizması ile ilişkilendirir. Bkz. Philipp Bruckmayr, "Mâturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)", çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO, 2011), 410-411. *Cevahiru'l-Mudiyye'nin* muhakkiki Abdülfettah Muhammed Hulv, Abdulhalık'ın hocası Belhî'nin el-Hüseyn b. Muhammed b. Hüsrev olduğunu söylerken yanılmaktadır. Nitekim Abdulhalık, hocalarını cemettiği *el-Mu'cem*'de el-Belhî'ye yer verirken el-Hüseyn b. Muhammed'den bahsetmez. Bkz. Abdülhalık b. Esed, *Kitâbu'l-Mucem*, 285-286; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/369 Muhakkikin notu.

57 Bazı eserlerde, burada bahsedilen Hüsâmeddin er-Râzî ile yukarıda Sâdıriyye Medresesi'nin ilk müderrisi olarak

daha önceki dönemi hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla aslen Horasanlıdır. Kureşî (ö. 775/1373), muhtemelen Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) Halep tarihi ile ilgili kaleme aldığı *Buğyetu't-Taleb*'in günümüze ulaşmayan kısımlarından yararlanarak onun hakkında bazı bilgiler sunar. Sonraki Hanefî tabakatları bu hususta büyük ölçüde onun verdiği bilgilere dayanırlar. Kureşî, onun ismini Ali b. Ahmed b. Mekkî er-Râzî el-İmâm, Hüsâmüddîn şeklinde kaydeder.[58] Burada yer alan bilgilere göre Hüsameddin er-Râzî, Nûreddîn Zengî döneminde, el-Alâ' (Alaaddin) el-Gaznevî'nin[59] (ö. 564/1169) müderrisliği sırasında Halep'e gelerek 543/1148 yılında kurulan ilk Hanefî medresesi olan el-Medresetu'l-Halâviyye'de[60] ikamet etmiştir. Kemâlüddin İbnü'l-Adîm'in amcası Ebu Gânim (ö. 628/1230-1231) ve bir grup kendisinden fıkıh tahsil etmiştir. Ömer b. Bedr el-Mevsılî (ö. 622/1225) kendisinden hadis dinlemiştir. Alâaddin el-Gaznevî vefat ettiğinde medresenin sorumluluğu oğlu Mahmud'a kalmıştır. Mahmud'un yaşı küçük olduğundan dolayı yetişmesi ve işlerinin idaresiyle Râzî ilgilenmiştir.[61] 598/1201-1202 senesinde vefat eden Hüsâmeddîn er-Râzî, Bâbu'l-Ferâdîs'in dış tarafına defnedilmiştir.[62] Kureşî, Râzî'nin *Hülâsatü'd-Delâil*

yer verilen Ali b. Mekkî el-Kâsânî'den aynı kişi olarak söz edilmektedir. Fakat iki şahsın biyografisindeki telifi zor bazı detaylar nedeniyle ikisi farklı kişiler olmalıdır. Belhî 510'lu (1117) yıllarda Dımaşk'a geldiğinde Kâsânî orada müderrislik yapıyordu. Bunun için Kâsânî'nin en erken beşinci asrın sonunda doğmuş olması gerekiyor. Hüsâmeddin er-Râzî'nin 598/1202 senesinde vefat ettiği göz önüne alındığında bunların aynı kişi olması hâlinde Râzî'nin yüzyılı aşkın yaşamış olması gerekiyor. Hâlbuki kaynaklarda buna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca görebildiğim kadarıyla erken dönem kaynaklarda Belhî'den önceki müderristen bahsedilirken Râzî nisbesine yer verilmemektedir. Yine Halep'te Halâviyye Medresesi'ne yerleşen fakih hakkında Kâsânî yahut Kâşânî nisbeleri zikredilmemektedir. Bu hususlar Râzî ve Kâsânî/Kâşânî'nin farklı kişiler olduğu ihtimalini desteklemektedir.

58 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/543.

59 Döneme yakın kaynaklar ittifakla o sırada müderrislik yapan ismin Alaaddin Abdurrahman el-Gaznevî olduğunu ifade ederken Kefevî bu ismi sehven Alâaddin el-Kâsânî olarak kaydetmiştir. Krş. İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîra fî*, 1-1/267; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/544; Kefevi, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 3/107. Ebu'l-Feth Alâaddîn Abdurrahman b. Mahmud el-Gaznevî, doğudan Şam bölgesine göç etmiş bir başka Hanefî fakihidir. Halep'teki Halâviyye Medresesi'nin ikinci müderrisidir. Vefatına kadar bu görevi sürdürmüştür. Bkz. Muhammed Rağıb el-Halebî et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ* (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî bi-Haleb, 1409/1989), 4/234.

60 Medresenin ismi Halâviyye olmakla birlikte Nûreddin Zengî tarafından yaptırılmış olduğu için el-Medresetu'n-Nûriyye yahut "el-Medresetu'n-Nûriyyetu'l-Halâviyye" şeklinde de anılmaktadır.

61 Dönem için babası vefat ettikten sonra mansıp elde eden çocuklar için yeterli erişkinliğe sahip oluncaya kadar gerekli vazifeyi onun yerine yürütecek bir nâib belirlenmesi alışıldık bir durumdu. Bkz. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 151. Alâaddin el-Gaznevî'nin vefat tarihi göz önüne alındığında Râzî'nin Halep'e geliş tarihi 543-569/1148-1169 yılları arasında olmalıdır. Yukarıdaki kayıttan, bir süre daha -muhtemelen Radıyyüddin es-Serahsî'nin medreseye müderris tayin edilmesine kadar- burada kaldığı anlaşılmaktadır.

62 Râzî'nin vefatı hakkında farklı tarihler bulunmaktadır. Kureşî 598/1202, İbn Dokmâk 523/1129, Kâsım b. Kutluboğa ise 593/1197 senesini kaydetmiştir. Râzî'nin Gaznevî'nin vefatından sonra hayatta olduğuna göre İbn Dokmak'ın kaydettiği tarih hatalı olmalıdır. Bkz. Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ*, 4/243. Kureşî ve Kâsım b. Kutluboğa'nın verdiği tarihler arasında kesin bir tercihte bulunamasak da sonraki tabakat yazarlarından Kefevî ve Temîmî'nin, 598/1202 senesini kaydetmiş olmaları sebebiyle Kureşî'nin kaydettiği tarihi tercihe şayan buldukları görünmektedir. Bkz. İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cümân fî Tabakâti Ashâbi İmâminâ'n-Numân* (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Petermann II 24),

ve Tenkîhu'l-Mesâil ile *Selvetu'l-Hümûm* isimli iki kitabından söz eder. Bunlardan birincisi Kudûrî'nin *Muhtasar*'ının bir şerhidir.[63]

Bu dönemde Şam bölgesine gelip yerleşen Mâverâünnehirli bir başka fakih Radıyyüddin es-Serahsî'dir. Buhârâ'da Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülaziz'den (ö. 536/1141) ders aldı. Nûreddin Zengî döneminde Halep'e geldi. Halâviyye Medresesi'ne müderris olarak atandı.[64] Ancak başlarını İftihârüddin el-Hâşimî'nin (ö. 616/1219) çektiği bir grup Hanefî fakihi tarafından, kendisine nispet ettiği kitabı *el-Muhît*'in aslında kendisine ait olmadığı ve dilindeki tutukluk sebebiyle metinleri yanlış okuduğu gibi gerekçelerle Nûreddin Zengî'ye şikâyet edilince bu mansıptan azledildi. Bunun üzerine Dımaşk'a gitti ve 571/1176 yılında vefat edene kadar buradaki el-Hâtûniyyetu'l-Berrâniyye Medresesi'nde müderrislik yaptı.[65] Serahsî'nin hayatı hakkında detaylı malumata sahip olmasak da uzun yıllar verdiği dersler ve eserleri ile etkili bir isim olduğunu söyleyebiliriz. İbn Emîru Hâc'ın (ö. 879/1474) "Bu *el-Muhît* [*el-Muhîtu'l-Burhânî*] bizim diyarımızda bulunmaz. Burada insanların elinde mevcut olan *el-Muhîtu'r-Radavî*'dir."[66] ifadesi Serahsî'nin eserinin bu bölgedeki yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.[67]

Serahsî'den sonra Halâviyye Medresesi'nin müderrisliğine getirilen isim Alâaddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî'dir. Kâsânî, Buhârâ'da Alâaddin es-Semerkandî'den (ö. 539/1144) çeşitli ilimleri okudu. Anadolu'ya gitti. Selçuklu Sultanı Mesud b. Kılıçarslan (ö. 550/1155) tarafından Nûreddin Zengî'ye elçi olarak gönderildi. Halep'e gelişi Radıyyüddin es-Serahsî'nin Halâviyye Medresesi'nden azledilmesiyle aynı döneme tesadüf eden Kâsânî'ye Zengî tarafından bu medresenin müderrisliği teklif edildi. Teklife olumlu karşılık veren Kâsânî elçilik görevini tamamladıktan bir süre sonra Halep'e geri dönerek vazifeyi teslim aldı.[68]

43a; Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Nuruosmaniye, 3391), 234a.

63 Kureşî bu eserden sitayişle söz eder. Onun belirttiğine göre bu kitap, kendisinin fıkıhta ezberlediği metindir. Onun hadislerini tahrîc etmiş, ayrıca Râzî'nin biyografisini yazdığı 759 senesi Şevvâl'inde (Eylül 1358) Şirket bölümüne kadar getirdiği bir de şerh kaleme almıştır. Tamamlamak niyazında bulunduğu bu şerhini derslerinde arz ettiğini ifade etmiştir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/543. Kureşî'nin talebesi İbn Dokmak, hocasının duasının kabul olduğunu ve verdiği derslerde şerhi tamamladığını belirtmiştir. Bkz. İbn Dokmâk, *Nazmu'l-Cümân* (Petermann II 24), 43a. Razi'nin eseri matbudur.

64 Özen, Serahsî'nin Halâviyye'ye müderris olarak atanmasının 565/1170 yılı civarında gerçekleştiğini düşünmektedir. Bkz. Şükrü Özen, "Serahsî, Radıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/542.

65 Özen, "Serahsî, Radıyyüddin", 36/542.

66 Kefevi, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 2/500.

67 Eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Özen, "Serahsî, Radıyyüddin", 36/542-543.

68 Bu medresenin müderrisliği Kâsânî'den önce o sırada Musul'da bulunan bir başka doğulu fakih Âlî b. İbrahim b. İsmail el-Gaznevî'ye de teklif edilmişti. Ancak Halep'teki fakihlerin Zengî'den talebi üzerine aynı teklif Kâsânî'ye de götürüldü. Bu teklife olumlu karşılık veren Kâsânî'nin Halep'e daha önce varması üzerine medresenin başına o geçti. Âlî el-Gaznevî ise Haddâdîn Medresesi müderrisliğine getirildi. Bkz. İbnü'l-Adîm,

Yüksek itibar sahibi olan Kâsânî 587/1191'de Halep'te vefat etti.[69] Kâsânî'nin fıkıh sahasında oldukça meşhur olan *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'i'* isimli eseri dışında, kelâma dair *es-Sultânu'l-mübîn fî usûli'd-dîn* adında bir eseri daha vardır.[70] Muhammed b. Yusuf b. el-Hadır (Hızır) el-Halebî (ö. 614/1217),[71] Ebü's-Serâyâ Halife b. Süleyman b. Halife el-Kureşî (ö. 638/1241),[72] Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsılî (ö. 622/1225-6),[73] Ebû Abdillâh Muhammed b. Said b. Selâme el-Halebî (ö. 617/1220),[74] Ebü'l-Fazl Şemseddin Necâ b. Sa'd b. Necâ (?)[75] ve Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-Gaznevî (ö. 593/1197'de hayatta)[76] Halep'te uzun yıllar tedris faaliyetinde bulunan Kâsânî'nin talebeleri arasında zikredilen isimlerdir.

Yukarıda temas ettiğimiz üzere kapsamının tüm ayrıntılarına tam olarak vâkıf olamasak da müderrislik bir medresede tedris faaliyeti yürütmekten daha kapsamlı bir anlama sahip olabilmektedir. Bu bağlamda İmâdüddin el-İsfahânî'nin (ö. 597/1201) kaydettiği Kâsânî'ye verilen atama menşuru onun elde ettiği mansıbın yetkilerine ve bölgede ulemaya sunulan imkânların boyutlarına dair önemli ayrıntılar sunmaktadır:

Buğyetü't-Taleb, 10/4351-4352. Kureşî, ismini Gâlî (غالی) şeklinde kaydetmiştir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/686 Muhakkikin notu.

69 Kâsânî'nin yöneticiler nezdindeki itibarına dair bazı hadiseler için bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 10/4352-4353.

70 Hayatı hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 10/4347-4354.

71 Halep'te doğan Muhammed b. Yusuf, kazaskerlik yapmasından dolayı Kâdı'l-asker ve Belhî'nin talebesi olan babası el-Bedru'l-Ebyad'a nispetle İbnü'l-Ebyad olarak bilinir. Babasından ve Kâsânî'den fıkıh eğitimi aldı. Halep, Dımaşk ve Mısır'da hadis dinledi. Meşhur tarihçi İbnü'l-Adîm'in hocasıdır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/407-408, 4/452.

72 Halep'te doğdu. Orada Kâsânî'den fıkıh eğitimi aldıktan sonra Acem diyarına giderek çeşitli hocalardan faydalandı. Şürût ilminde maharet sahibi olan Halife bazı kadıların kâtipliğini yaptı. Vefat ettiğinde Halep'teki iki medresenin müderrisiydi. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/176; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, 7/3369.

73 Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Musul'da doğdu. Halep'te Kâsânî'den fıkıh tahsil etti ve orada vefat etti. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/59.

74 Fakih ve edipti. Kâsânî ve İftihârüddin el-Hâşimî'den fıkıh tahsil etti. Halep'te vefat etti. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 4/476.

75 Kâsânî'den fıkıh tahsil etti. Busrâ Medresesi'nde müderrislik yaptı. Hocası Kâsânî'nin nüshasından *el-Bedâi*'i istinsah etti ve yedi ciltte temize çekti. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/531-532.

76 Kefevî, Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'yi Kâsânî'nin talebeleri arasında saysa da daha erken kaynaklar onun Kâsânî'nin Halaviyye Medresesi'ndeki muîdi olduğunu söylerler. Kureşî, Gaznevî'nin tercemesinde onun Ahmed b. Yusuf el-Hüseynî el-Alevî'den (648/1250) fıkıh tahsil ettiğini, Ahmed b. Yusuf'un tercemesinde de onun Gaznevî'nin talebesi olduğunu kaydetmiştir. Vefat tarihleri dikkate alındığında ikinci bilginin doğru olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh, usul ve kelâma dair eserler kaleme almıştır. İbadetlere dair *el-Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fi'l-Furûi'l-Hanefiyye*'nin İstanbul'da çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Bunun dışında *Ravzatu İhtilâfi'l-Ulemâ*, *Kitâbun fî Usûli'l-Fıkıh*, *Kitâbun fî Usûli'd-Dîn*, *Ravzatu'l-Mütekellimîn* ve onun ihtisarı olan *el-Müntekâ min Ravzati'l-Mütekellimîn* eserlerinden bazılarıdır. Halep'te vefat etmiştir. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/315-316; Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 13/486-487; Kendisine *el-Hâvi'l-Kudsî* isimli eser sıkça nispet edilmekte ve hatta eser onun adına basılmış olsa da bu nispet doğru olmamalıdır. Bkz. Arzu Yavuz, *M.Gaznevi'nin el-Havi'l-Kudsî Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 7-12.

> … Bu sebeple biz onu (Kâsânî'yi), yetkili kılındığı ve itimat edildiği Halep ve Rakka şehirlerindeki velayeti, nazarı ve riayeti altındaki Hanefî -Allah onları muvaffak kılsın- medreselerinin -ki onlar Cami'nin (Emevî Camii) batısında Bâbu'l-Halâviyyîn'in yanındaki en-Nûriyye Medresesi (el-Halâviyye Medresesi), el-Haddâdîn Medresesi, Câvelî Medresesi, Cami'deki (Emevî Camii) hızânetü'l-kütüb, Rakka'da Fırat'ın kenarındaki en-Nûriyye Medresesi'dir- idaresi (tevellî) ve bunların tamamının vakıflarının idaresinde (tevellî) tek (istiklâl) ve tam yetki (istibdâd) üzere, tarzında devamlı ve yönteminde (kâidetihi) istikrarlı olmak üzere yetkili kıldık (ikrâr). O, bu medreselere fakihlerden müderris, muîd, müfti ve müfid atayabilir. Azil, tevliye, tebdil, verme (atâ'), mahrum bırakma (men'), eşit tutma, üstün tutma, onlardan (atanan fakihlerden) her birini ehliyeti sebebiyle hak ettiği konuma göre tertip yetkisi ona aittir …[77]

Menşurdaki ifadelerden Kâsânî'nin Halâviyye Medresesi'nde bir müderris olmanın ötesinde bu ve başka medreselerin idaresi, ilmî mansıpların tevzii, vakıflarının idaresi, gelir ve giderlerin yönetimiyle ilgili oldukça geniş yetkilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Elimizdeki kaynaklarda açıkça belirtilmemiş olsa da yukarıdaki belgeden hareketle benzer yetkilerin daha önce Halâviyye Medresesi'nin -ve hatta Halep ve Dımaşk'taki diğer bazı medreselerin- başına getirilen fakihler için de -belki bu kadar çok sayıda kurumu kapsamasa da- geçerli olduğu söylenebilir. Bu durum Moğol yayılmasının henüz başlamamış olduğu altıncı asırda, uzak diyarlardaki yetişmiş fakihler için Şam bölgesini cazip kılan önemli bir unsuru büyük ölçüde açıklamaktadır. Yukarıda zikredilen isimler incelendiğinde bu âlimlerin İslâm dünyasının doğusunda yetiştikten sonra buraya gelerek çeşitli mansıplar elde ettikleri görülmektedir. Bu durum yaklaşık olarak bir yüzyıl içerisinde Hanefîlik için önemli eğitim kurumları ve seçkin fakihlere sahip olan Şam bölgesini Hanefî fıkhını tahsil etmek isteyen talebeler için de cazip bir merkez hâline getirmiştir.

Bu bağlamda zikredeceğimiz son isim, yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla Hanefîliğin Şam bölgesinde doğrudan ve Mısır'da dolaylı olarak yerleşmesi ve yayılmasında oldukça önemli bir konuma sahip olan Hasîrî'dir. Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâmid Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî el-Buhârî 546/1151 senesinde doğmuştur. Hasîrî nisbesi Buhara'da hasır dokumacılığıyla meşhur bir mahallede doğmuş olmasından kaynaklanmaktadır.[78] Hasîrî, fıkıh eğitimini Buharalı âlimlerden almıştır. Bunlar arasında en önemli hocası Fahreddîn Kâdîhân'a (ö. 592/1196) uzun yıllar talebelik yaparak *zâhirü'r-rivâye* olarak isimlendirilen metinleri -muhtemelen Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) şerhiyle birlikte- okumuş ve icâzet almıştır. Temîmî (ö. 1010/1601),

77 Ebû Abdillâh İmâdüddîn el-Kâtib Muhammed el-İsfahânî, *el-Berku'ş-Şâmî*, thk. Fâlih Hüseyin (Amman: Müessetü Abdülhamid Şûmân, 1987), 5/135.

78 Bazı kaynaklarda Hasîrî'nin Buhârâ'da "Hasîr" isimli bir köyden olduğu belirtilmektedir. Ancak yukarıdaki bilgi Hasîrî'nin bizzat kendisinden aktarılmaktadır. Krş. Cemaleddin Ebû Hâmid Muhammed b. Ali el-Mâhmûdî İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletu İkmâli'l-İkmâl fi'l-Ensâbi ve'l-Esmâi ve'l-Elkâb*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: Matbûâtu'l-Mecmau'l-İlmî el-Irâkî, 1377), 128; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-Ayân* (Beyrut: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 1434), 22/359.

Kâdîhân'ın Hasîrî'ye verdiği icâzet metnini kaydetmiştir.[79] Kaynaklarda Hasîrî'nin *el-Mebsût* ve *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*'i istinsah ettiği bilgisi yer almaktadır.[80]

Fıkıh yanında hadisle de iştigal eden Hasîrî, Nişabur ve Halep'te çeşitli hocalardan hadis dinlemiş ve bazı hadis koleksiyonlarını rivayet etmiştir. Zehebî, Hasîrî'nin daha erken hadis dinlemiş olması durumunda Şamlıların müsnidi olacağını, ancak orta yaşlarında Nişabur'da hadis dinlediğini ifade etmiştir.[81] Buhara'da fıkıh tahsilini tamamladıktan sonra Nişabur'a gelen Hasîrî, Ebü'l-Feth Mansur b. Abdulmunʿim b. Abdillah İbnü'l-Furâvî (ö. 608/1212), Ebü'l-Hasan el-Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî (ö. 617/1220), Ebû Sa'd Abdullah b. Ömer b. es-Saffâr (ö. 600/1204) ve Kâdî Ebü'l-Fadl İbrahim b. Ali b. Hamek el-Muğîsî (ö. 600/1204) ve başkalarından, Halep'te ise Kâsânî'den sonra Halâviyye Medresesi'nin başına geçen İftihârüddin el-Hâşimî'den hadis dinlemiştir.[82] Şam'da kendisinden hadis dinleyenler arasında Zekiyyüddin el-Birzâlî (ö. 636/1239), Mecdüddin İbnü'l-Hulvâniyye (ö. 666/1267-8), Mecdüddin İbnü'l-Adîm (ö. 677/1278), Cemâlüddîn İbnü's-Sâbûnî (ö. 680/1282), Kâdî İbnü'l-Huveyyî (ö. 693/1294), Kâdî Takiyyüddin Süleyman el-Hanbelî (ö. 715/1316) ve Fâtıma bt. İbrahim el-Batâihî (ö. 711/1311)[83] gibi isimler bulunmaktadır.[84]

79 İcâzet metnine göre Hasîrî hocası Kâdîhân'dan *zâhirü'r-rivâye* metinlerini okumuştur. Kâdîhân, icâzet metninde bu kitapları iki gruba taksim etmiş, birinci grupta, "Şeybânî'nin Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'den naklettiği metinler"e (*el-Mebsût* ve *el-Câmiu's-Sağîr*), ikinci grupta ise "Şeybânî'nin müstakil olarak telif ettiği eserler"e (*el-Câmiu'l-Kebîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât*) yer vermiştir. Bkz. Takiyyuddin Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 877), 326A; Takiyyuddin Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3295), 419a.

80 Edirne Selimiye Yazmalar Kütüphanesi'nde, 640 ilâ 650 seneleri arasında Dımaşk'ta Hasîrî'nin istinsah ettiği nüshadan istinsah edilmiş bazı *el-Mebsût* nüshaları bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 898-1), 377b; Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 898-10), 314a; Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 898-11), 295a. Hasîrî'nin istinsah yoluyla Mâverâünnehir birikiminin Şam bölgesine aktarımını sağladığı metinler elbette bunlarla sınırlı değildir. Yazmalar üzerinden yapılacak kapsamlı bir araştırma bu hususla ilgili detaylı bilgiler sunabilir. Örneğin onun bu bölgede dolaşıma soktuğu metinler arasında Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) bazı risâleleri de bulunmaktadır. Bkz. *Mecmua* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 1159), 8b, 10a, 10b, 27b, 57b.

81 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/309; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/54.

82 İbnü's-Sâbûnî, *Tekmile*, 127; Zehebî'nin kaydettiğine göre Hasîrî, hocası es-Saffâr'dan 598/1202 senesinde *Sünenu'd-Dârekutnî*'nin tamamını, Kâdılkudât el-Muğîsî'den *Muvatta*'ın Ebu Musʿab rivayetini ve 603/1206-1207 senesinde el-Furâvî ile el-Müeyyed et-Tûsî'den *Sahîh-i Müslim*'i dinlemiştir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/54.

83 Zehebî'nin kendisi de *Sahîh-i Müslim*'i Hasîrî'nin talebesi olan bu Fâtıma'dan dinlemiştir. Zehebî, kendisinin ve dolayısıyla Hasîrî'nin *Müslim* isnadını kaydetmiştir. Bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mucemu Şuyûhi'z-Zehebî*, thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 425; Hasîrî'nin hadisçilik yönüyle ilgili bir inceleme için bkz. Mehmet Eren, "Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) Hayatı, Eseleri ve Hadisçilik Yönü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 291-310.

84 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/309.

Hasîrî, 611/1214 senesinde Dımaşk'taki el-Medresetu'n-Nûriyye'nin müderrisi oldu ve vefatına (ö. 636/1238) kadar burada ders vermeye devam etti.[85] Hasîrî'nin, *el-Câmiu'l-Kebîr* üzerine, Türkiye kütüphanelerinde çokça nüshaları bulunan, biri geniş (*et-Tahrîr fî Şerhi'l-Camii'l-Kebîr*) ve diğeri kısa (*el-Vecîz fî Şerhi'l-Camii'l-Kebîr*) olmak üzere iki şerhi, bunun dışında *Hayru'l-Matlûb fî İlmi'l-Merğûb* isimli bir fürû fıkıh metni bulunmaktadır.[86]

Şam'da Şeybânî'nin (ö. 189/805) kitaplarının rivayeti hususunda teferrüd eden Hasîrî, Dımaşk'ta çok sayıda talebe yetiştirdi.[87] Bundan önce saydığımız isimler gibi Hasîrî de Mâverâünnehir'in ilmî birikimini Şam'a taşıdı. Ancak Hasîrî'nin Hanefîliğin bu bölgede intişarına katkısı diğerlerine göre çok daha merkezî bir konumdadır. Hasîrî, Dımaşk'ta Memlük coğrafyasında eser veren, eğitim, yargı ve hatta siyaset alanında etkin çok sayıda yerli fakih yetiştirdi. Hanefî ulemasının ilmî silsilelerini kaydetmeye özen gösteren Kefevî'nin *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr* isimli tabakat eseri incelendiğinde Hasîrî'nin sahip olduğu bu merkezî konum açığa çıkmaktadır. Kitabını hoca talebe ilişkisine göre belirlenen -ketîbe (bölük, alay) olarak isimlendirdiği- tabakalara göre tasnif eden Kefevî, Hasîrî'ye on ikinci ketîbede yer vermiştir. On üçüncü ketîbede yer alan yirmi sekiz ismin on üçü Şamlı yahut bu bölgeye ilim tahsiline gelen isimlerden müteşekkildir. Bunlardan on birini Hasîrî'nin talebeleri oluşturmaktadır. Burada dikkati çeken bir diğer husus bu on bir kişinin arasında Şamlıların yanında Sıbt İbnü'l-Cevzî ve Mecdüddin Abdullah el-Mevsılî gibi Şam dışından Dımaşk'a fıkıh tahsiline gelen isimlerin de bulunuyor olmasıdır. Bu durum Şam'ın artık Hanefî fıkhı tahsil etmek isteyen talebelerin ilgisini çeken bir cazibe merkezi hâline geldiğini göstermektedir.

Mısır'da Memlük Devleti'nin kurulmasından yaklaşık 10 sene önce Dımaşk'ta vefat eden Hasîrî, toplum ve yöneticiler nezdinde itibar sahibiydi.[88] O, bundan önce bahsedilen isimler-

85 Nuaymî, Hasîrî'nin el-Medresetu'n-Nûriyye'deki müderrisliğinin başlangıcı olarak 623/1226 senesini kaydetse de kaynakların çoğunluğu bunun 611/1214 senesinde olduğunda müttefiktirler. Hatta Ebû Şâme, daha fazla detay vererek Hasîrî'nin bu medresede 3 Rebîülevvel 611/13 Temmuz 1214 tarihinde müderrisliği deruhte ettiğini ve ilk dersine fakihlerle birlikte el-Melikü'l-Muazzam'ın da katıldığını kaydetmiştir. Bkz. Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî Ebû Şâme, *Terâcimu Ricâli'l-Karneyn es-Sâdis ve's-Sâbi' el-Mâruf bi'z-Zeyl ala'r-Ravzateyn (Kitâbu'r-Ravzateyn ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 5/133; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/54; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/309; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/475.

86 Bunun dışında hilâfa dair *et-Tarîkatu'l-Hasîrîyye fî İlmi'l-Hilâf beyne'ş-Şâfiiyye ve'l-Hanefiyye* isimli bir eserinden söz edilmekte ve *el-Câmiu's-Sağîr* ve *es-Siyeru'l-Kebîr* üzerine birer şerh yazdığı da söylenmektedir. Bkz. İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 2/405.

87 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/432.

88 el-Melikü'l-Eşref (ö. 635/1237) döneminde kelâmullah meselesi sebebiyle sultan tarafından hapse atılan Şâfiî fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm'ın serbest kalmasını sağlayan Hasîrî'dir. İbn Abdüsselâm'ın başına gelenleri öğrenen Hasîrî, sultanın sarayına giderek serbest kalmasını sağlamıştır. Hadisede sultanın Hasîrî karşısındaki ifade ve üslubu da Hasîrî'nin itibarının ne düzeyde olduğunu göstermektedir. Bkz. Muhammed b. Abdilaziz, *İzâhu'l-Kelâm fîmâ Cerâ li'l-İzz b. Abdisselâm fî Meseleti'l-Kelâm* (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 13; Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*,

den hem yetiştirdiği talebelerin diğerlerine göre sayıca fazla olması hem de bu talebelerin bölge ve mezhep açısından etkili kişiler olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Memlükler döneminde dört kadılık uygulamasına geçildiğinde atanan ilk Mısır Hanefî kâdılkudâtı olan Sadreddin Süleyman b. Vüheyb el-Ezraî (ö. 677/1278), *el-Muhtâr li'l-Fetvâ* sahibi Mecdüddin Abdullah el-Mevsılî (ö. 683/1284), Sadreddin el-Hılâtî (ö. 652/1254), Dımaşk Eyyûbî sultanları el-Melikü'l-Muazzam Şerefüddin İsa (ö. 624/1227) ve oğlu el-Melikü'n-Nâsır Salâhuddin Dâvûd (ö. 656/1258) Hâsîrî'nin çok sayıdaki öğrencilerinden bazısıdır. Hasîrî'nin yetiştirdiği öğrenciler üzerinden devam eden hoca-talebe ilişkisi, onun bölgedeki Hanefîlik açısından merkezî konumunu göstermektedir. Bu isim ve ilişkilerin hepsine değinmek bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Ancak Hasîrî'nin talebe ağını aşağıdaki tablo üzerinden görmek bu konuda yeterli bir fikir verecektir:



Tablo 1. Hasîrî üzerinden devam eden ilmî silsile.[89]

Tabloda Hasîrî üzerinden devam eden ilmî silsile görünmektedir. Burada yer alan isimler arasında iki sultan, çok sayıda kadı ve eserleriyle mezhep içerisinde seçkin bir konuma sahip

thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1399), 8/236-238; Bkz. Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Nuruosmaniye, 3391), 401a.

89 Bu tablonun hazırlanmasında Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'si ile Kefevî'nin *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr*'ı esas alınmıştır.

olan isimler yer almaktadır. Bunların bir kısmı Memlük coğrafyasının yerlisi olan isimlerdir ve hayatlarını burada sürmüşlerdir. Bir kısmı ise Anadolu ve Irak gibi bölgelerden fıkıh tahsili için Dımaşk'a geldikten sonra memleketlerine geri dönmüşlerdir. Özellikle Kureşî'ye doğru ilerleyen silsilede İbnü't-Türkmânî ailesi üyeleri gibi 8./14. asır Mısır'ındaki önemli Hanefî fakihlerinin yer aldığı görülmektedir.

1.2. ed-Diyârü'l-Mısriyye

Mısır'a ilk dönemlerde Hanefîliğin gelişi atanan kadılar vasıtasıyla olmuştur. Ancak Hanefîlik Mısır'da hiçbir zaman Mâlikîlik ve Şâfiîlik kadar güçlü bir zemine kavuşamamıştır. Erken dönemde Hanefîliği benimseyen Mısırlı Tahâvî (ö. 321/933), Mısır açısından istisnai bir isimdir. Onun da fıkhî mirası Mısır'dan ziyade Irak ve Mâverâünnehir'de karşılık bulmuştur.[90] Tahâvî'den sonra Mısır'da az miktarda Hanefî bulunmuşsa da bunlar etkili kişiler değildir. Hanefî kadıların atandığı erken dönemlerde dahi Mısır'da oldukça zayıf bir varlık gösteren Hanefîlik, Fâtımîlerin hâkim olmasıyla birlikte muhtemelen neredeyse yok olmuştur. Nitekim Tahâvî'den sonra Mısır'da bir Hanefîlikten bahsedebilmek ancak Fâtımî hâkimiyetinin sona ermesinden sonra mümkündür.[91] Bu, Hanefîliğin Mısır'da neden Şam'dan sonra varlık göstermeye başladığını anlaşılır kılmaktadır.

Selçuklular Şam bölgesine hâkim olduklarında bu bölgeyi âlimlerin göç etmeleri için cazip kılan medreseler inşa etmişlerdi. Aynı dönemde Mısır'da Şiî-İsmâilî Fâtımîler hâkimdi. Dönem dönem farklılık göstermekle birlikte Fâtımîlerin genel itibariyle Sünnîliği Mısır'dan tamamen silmeye yönelik bir politika izlemedikleri yahut izledikleri durumlarda da tam olarak başarılı olmadıkları kabul edilmektedir.[92] Hatta bazı dönemlerde Sünnî ulemadan bazı kadı

90 Tahâvî'nin talebeleri arasında zikredilen isimler arasında genellikle hadis râvileri yer almaktadır. Mısır'da onun mezhep içerisindeki ilmî mirasını devam ettiren talebeleri bilinmemektedir. Talebelerinden Mısırlı Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed es-Saʿdî (335/946-947) Hanefî olmakla birlikte *Fezâilu Ebî Hanîfe* dışında bir eseri bilinmemektedir. Yine kendisinden uzun yıllar fıkıh tahsil etmiş Ebû Bekr ed-Dâmeğânî de sonrasında Bağdat'a yerleşerek Tahâvî'nin görüşlerini burada yaymıştır. Bkz. Ebû Ubeydillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405), 170; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/318. Bunun dışında Memlükler dönemine gelene kadar Tahâvî'nin eserleri Irak ve Mâverâünnehirli Hanefîler tarafından çalışmalara konu edilmiş, görüşleri doğulu âlimlerin eserlerinde kaydedilmiştir. Bu nedenle Tahâvî'nin Mısır'da bıraktığı bir mirastan söz etmek biraz abartılı bir ifade olmalıdır. Bkz. Bekir Karadağ, *Hadisle Fıkhı Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakihi Bedruddîn Aynî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019), 17; Karadağ, *Mısır Hanefîliği*, 56; Muhammet Emin Canlı, *Memlük Kahiresi Hanefî Çevresi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14-15.

91 Kaynaklarda bu arada Mısır'da mevcut olan bazı isimler zikredilmektedir. Ancak bunlar telif veya görüşleriyle mezhep içerisinde önemli bir yere sahip değillerdir. Bir örnek olarak *Fezâilu Ebî Hanîfe* sahibi Ebü'l-Kâsım es-Saʿdî'nin torunu Ahmed b. Muhammed İbn Ebi'l-Avvâm es-Saʿdî (ö. 418/1027) zikredilebilir. Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh (ö. 411/1021) döneminde Mısır'da İsmâilî mezhebine göre hükmetmek şartıyla kadılık yapmıştır. Bkz. Ömerî, *Mesâlik (DKİ)*, 6/115; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/283.

92 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 155.

atamaları da yapılmış[93] ve Fâtımî hilâfetinin son dönemlerinde bazı Sünnî vezirler eliyle birkaç Sünnî medresesi dahi inşa edilmişti.[94] Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere Hanefîlik, Sünnîlere yönelik uygulanan müsamaha politikasının genel olarak dışındaydı. Mısır'daki ilk Hanefî medresesi Fâtımî hilâfetinin son bulmasından sonra kurulacaktır. Bu döneme kadar Şam bölgesine Hanefî fakihlerin yerleşerek talebeler yetiştirmiş olmaları ve Hanefî mezhebinin Şam'da güçlü bir varlık göstermeye başlamış olmasının bir neticesi olarak Hanefî mezhebini Mısır'a taşıyan fakihler arasında doğuluların yanında Şamlı fakihler de yer alacaktır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Fâtımî Devleti vezirliği sırasında Mısır'da bazı Sünnî medreseleri açmış olmakla birlikte bunlar arasında bir Hanefî medresesi bulunmamaktaydı.[95] Mısır'daki ilk Hanefî medresesi, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Fâtımî hilâfetine son verilmesinden yaklaşık beş yıl sonra Kahire'deki Süyûfiyye Çarşısı'nda 572/1177 senesinde yine onun tarafından vakfedilen Süyûfiyye Medresesi'dir. Eyyûbîler döneminde Mısır'da inşa edilen Hanefî medresesi sayısı Süyûfiyye ile birlikte toplam altıdır.[96] Ancak Süyûfiyye Medresesi bunların ilki ve en önemlisi olmakla öne çıkmaktadır.[97] Bu medresenin ilk müderrisi, fıkıh tahsilini Buhara, Semerkant ve Horasan'da çeşitli hocalardan yapan Mecdüddin Muhammed b. Muhammed el-Hotenî'dir (ö. 576/1180).[98] Uzun bir süre faaliyet gösteren bu medresede 8./14.

93 İsmâilî mezhebine göre hüküm vermek zorunda olan Hanefî Kadı İbn Ebi'l-Avvâm bir kenara bırakılırsa dört kadılık uygulamasının ilk defa Mısır'da Fâtımîler tarafından ortaya konduğu bilinmektedir. Bu kadılar İsmâilî, İmâmî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinden tayin edilmişti. Ahmed Teymûr Paşa, *Nazratun Târîhiyyetun fî Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyyeti'l-Erbaa el-Hanefî el-Mâlikî eş-Şâfiî el-Hanbelî ve İntişâruhâ inde Cumhûri'l-Müslimîn*, 56-57.

94 Fâtımî hâkimiyeti altında kurulan medreseler arasında Hanefîlere ait bir medrese bulunmamaktadır. Bkz. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 154-155.

95 Selâhaddîn-i Eyyûbî Mısır'a Nûreddin Zengî'nin bir komutanı olarak Mısır'a girmiştir. Burada bir süre Fâtımî devletine vezirlik yapmıştır. Sonrasında Zengî'nin emriyle 567/1171 senesinde Fâtımî hilâfetine son vererek Abbâsî hilâfeti adına hutbe okutmuştur. Mısır'ı bir süre Zengî'nin nâibi sıfatıyla idare etmiştir. Onun vefatından kısa bir süre sonra Mısır merkezli bağımsız Eyyûbî Devleti'nin sultanı olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. İbn Şeddâd, *Kâtibinin Gözünden Sultan Salâhaddîn Eyyûbî*, çev. Aydın Usta (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021), 53-82; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicrî 569-589/Milâdî 1174-1193)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 33-52; Ramazan Şeşen, *Kudüs Fatihi Selâhaddin Eyyûbî* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi - Karar, 2016), 33-60.

96 Bunlar Süyûfiyye, Ezkeşiyye, Gaznevîyye, Âşûriyye, Fahriyye ve Cehârkes medreseleridir. Bkz. Eymen Şahin Sellâm, *el-Medârisu'l-İslâmiyye fî Mısır fi'l-Asri'l-Eyyûbî ve Devruhâ fî Neşri'l-Mezhebi's-Sünnî* (Tanta: Tanta Üniversitesi, Doktora Tezi, 1420), 111-118.

97 Sellâm, *el-Medârisu'l-İslâmiyye fî Mısır fi'l-Asri'l-Eyyûbî ve Devruhâ fî Neşri'l-Mezhebi's-Sünnî*, 111; Kureşî'nin hocası tarihçi Kutbuddîn el-Halebî, bu medresede müderrislik yapanlarla ilgili bir cüz kaleme almıştır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/242.

98 Doğuda fıkıh tahsilini tamamladıktan sonra Şam bölgesine gelen Hotenî'ye Nûreddin Zengî Sâdıriyye Medresesi müderrisliğini tevdi etti. Bir süre sonra Mısır'a gelen Hotenî, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Süyûfiyye Medresesi'nin başına getirildi. Mısır'da halktan uşûr adında haksız vergiler toplandığından haberdar olunca Kahire'yi terk etti. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'nin matbu nüshası ve *et-Tabakâtu's-Seniyye*'nin bazı nüshalarında onun Ebü'l-Kasım eş-Şâtıbî ile birlikte Endülüs'e gittiği ifadesi yer alırken *et-Tabakâtu's-Seniyye*'nin diğer bazı nüshalarında ise Mısır'ın kuzeyindeki Burullis'e gittiği ifadesi yer almaktadır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/348; Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Nuruosmaniye, 3391), 379a; Takiyyuddin Abdülkadir et-

asrın başına kadar müderrislik yapan isimler incelendiğinde bunların fıkıh tahsilini büyük ölçüde İslâm dünyasının doğu toprakları ve Şam'da gerçekleştirmiş fakihler olmaları yanında Mısır'da fıkıh tahsil etmiş az sayıda kişiden oluştukları görülmektedir.[99]

6./12. asırda Şam'a ve ardından Mısır'a yapılan göçler, Hanefîliğin bu topraklarda intişarını ve Mâverâünnehir birikiminin bu topraklara intikalini sağlamıştır. Bu, Memlük coğrafyasının Hanefîler açısından bir havza hâline gelmesinde önemli bir aşamadır. Ancak Hanefîliğin bu topraklarda yeni bir biçim kazanması bir asırdan fazla sürmüştür. Bu sürecin sonunda Memlük coğrafyası kendi fakihlerini yetiştirmeye başlamışsa da bu, doğulu fakihlerin Memlük coğrafyasına göçlerinin son bulduğu anlamına gelmemektedir. Memlüklerin son dönemlerine kadar Hanefî fakihlerinin Şam ve Mısır topraklarına göçleri sürekli olarak devam etmiştir. Dolayısıyla Memlük Hanefîliğinin sosyal özelliklerinden biri -Memlük toplumuyla paralel bir şekilde- etnik bakımdan çeşitlilik gösteren bir yapıya sahip olmasıdır. Memlük coğrafyası bir yandan kendi dinamikleriyle kendi fakihlerini yetiştirmekteyken diğer yandan ilim talipleri ve yetişmiş âlimlerin mütemadiyen göç ettikleri bir cazibe merkezi olma vasfını uzun süre korumuştur.

Hanefî fakihlerinin Memlük coğrafyasına doğru neredeyse hiç kesintiye uğramayan göçleri Hanefîliğin doğudaki birikiminin Memlük coğrafyasına aktarımı noktasında bir süreklilik sağlamıştır. Ardı kesilmeyen bu göçler, Memlük coğrafyasındaki Hanefî muhitinin de kozmopolit bir yapıya sahip olmasını sağlamıştır. Fakihlerin yetişme tarzları ve yetiştikleri bölgelerde edindikleri nosyon, yazdıkları metinlerde kendini belli edebilmektedir. Karadağ, "Mısır tarzı istidlâl" ve "Mâverâünnehir tarzı yöntem" olarak adlandırdığı iki damardan bahsediyor-

Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3390), 314a. Hotenî'nin Kahire'yi terk etme sebebini öğrenen Selâhaddîn, ziyade vergileri (uşûr) ilga etti. Bunun üzerine medresesinin başına geri dönen Hotenî, Kahire'de vefat etti. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/348-349.

99 Kureşî, bu medresede müderrislik ve muîdlik yapan on dört müderrisin ismini kaydetmiştir. Buna göre ikinci müderris fıkıh tahsilini Bağdat'ta yapmış olan ve 584/1188-1189 senesinde vefatına kadar Süyûfiyye Medresesi'nde müderrislik yapan Abdullah b. Muhammed b. Sadullah el-Becelî el-Cerîrî'dir. (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/332-334; Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Nuruosmaniye, 3391), 192b.) Ondan sonraki müderris Halep'te Âlî b. İbrahim el-Gaznevî'den fıkıh tahsil eden ve el-Bedrü'l-Micen lakabıyla tanınan Abdülvehhab b. Yusuf b. Ali ed-Dımaşkî'dir. (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/489.) Ondan sonrakiler vefat tarihlerine göre sırasıyla şunlardır: Ebü'l-Cûd Radıyyüdddin Nedâ b. Abdülgani el-Ensârî (604/1208) (Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/352-353.) fıkıh tahsilini Süyûfiyye Medresesi'nin iki müderrisi Abdullah el-Becelî ve el-Bedrü'l-Micen'den yapan ve Kureşî'nin Süyûfiyye'nin beşinci müderrisi olduğunu kaydettiği Sakar b. el-Hasan b. İbrahim ed-Demîrî (623/1226); İbnü'l-Gaznevî olarak bilinen Ali b. Ahmed b. Mahmud (633/1236); el-Bedrü'l-Micen'in oğlu Muhammed b. Abdülvehhab İbnü'l-Micen (642/1244); Hasîrî'nin talebesi Sadreddin Muhammed b. Abbâd el-Hılâtî (652/1254); Buharalı Sâinüddin Ramazan b. el-Hüseyin Kutluğ Aba es-Sürmârî (675/1277); Hasîrî'nin talebelerinden Şihabüddin Mahmud b. Ebî Bekr (680/1281) ve son olarak İzzeddin Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülazim ez-Ziftâvî (731/1282). Kureşî'den ayrıca Süyûfiyye'de muîdlik yapan üç ismi öğrenmekteyiz: Birincisi fıkıh tahsilini Süyûfiyye'nin hocalarından olan Radıyyüddin Nedâ b. Abdülgani el-Ensârî'den yapan İbrahim b. Abdülvehhab el-Ensârî (642/1244); Dımaşklı en-Necîb Ebu'd-Dür Lülü b. Ahmed b. Abdullah (672/1274) ve son olarak Kureşî'nin kendisi. İzzeddin ez-Ziftavi'nin muîdliğinin onun elde ettiği ilk mansıptır. Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/218.

ken buna işaret etmektedir.[100] Nitekim dönemin fakihlerinin eğitim hayatları incelendiğinde karşımıza temelde iki profil çıkmaktadır. Birinci grupta Etkânî, Habbâzî ve Kâkî gibi tahsilini Mâverâünnehir bölgesinde tamamladıktan sonra Memlük coğrafyasına göç eden fakihler yer alırken diğer grupta Cemâleddin el-Konevî (ö. 770/1369), Bâbertî (ö. 786/1384), Şemseddin el-Konevî (ö. 788/1386), Kâriülhidâye (ö. 829/1426), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474); İbnü't-Türkmânî ve İbnü'ş-Şıhne aileleri gibi eğitimlerini tamamıyla Memlük coğrafyasında alan yahut temel eğitimlerini farklı bölgelerde aldıktan sonra yüksek eğitimlerini burada tamamlayan fakihler yer almaktadır. İlk grupta yer alan fakihler Mâverâünnehir bölgesinde, oranın tarz, kültür ve ilişki biçimleriyle yetişmiştir. Diğer bir ifadeyle bu grupta yer alan fakihler Memlük coğrafyasına yerleşmiş olsalar da daha ziyade bir Mâverâünnehir fakihi özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bu sebeple onların buradaki temel rolü Mâverâünnehir'deki birikimin aktarımına yöneliktir. Bunun yanında ikinci grubu teşkil eden fakihler Memlük coğrafyasında yetişmiş olmalarından dolayı bu havzanın özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bu farklı tarzların hissedildiği en temel alan hadistir. Örneğin, Mâverâünnehir'de yetişen fakihlerle Memlük coğrafyasında yetişen fakihlerin *el-Hidâye* şerhleri incelendiğinde hadis rivayetindeki titizlik ve kaynak hassasiyeti, isnad ve metin değerlendirmeleri gibi hususlarda belirgin bir farklılık göze çarpmaktadır.

Göçle gelenlerin yanı sıra bölgede zaman içerisinde etkin hâle gelen ulema ailelerine de işaret etmek yerinde olacaktır. İslâm tarihinin daha önceki devirlerinde de örnekleri bulunan ulema aileleri Memlükler döneminin ilim tarihi açısından önemli bir olgudur.[101] Bu dönemde nesiller boyunca ilmî sahada faaliyet sürdürmüş ve çeşitli mansıpları ellerinde tutmuş bazı Hanefî ulema ailelerine rastlanmaktadır. Bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, detaylı bir incelemeyi ileriki bir çalışmaya havale ederek bu ailelerin isimlerine işaret etmekle yetineceğim. Bunlar arasında Hasîrî, Tarsûsî, İbnü'l-Adîm (Benî Cerâde), İbnü'ş-Şıhne, İbnü'l-Kefrî, İbn Ebü'l-İz, İbnü't-Türkmânî (Mardînî) gibi Hanefî fıkıh tarihi açısından önem taşıyan bazı ulema aileleri öne çıkmaktadır. Bu ailelerin bir kısmının geçmişi Memlükler öncesine kadar uzanmaktadır.

2. Memlük Siyaseti ve Yargı Sisteminde Hanefîlik

2.1. Memlük Siyasetinde İnanç ve Mezhepler

Memlükler, siyasi bir yapı olarak Zengîler ve Eyyûbîlerin devamı niteliğinde bir devlettir. Sahip oldukları kurum ve stratejileri büyük ölçüde onlardan tevarüs etmişlerdir. Dolayısıyla bu

100 Karadağ, *Mısır Hanefîliği*, 60.

101 Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik, 2014), 103.

çizgi göz ardı edilerek Memlüklere dair yapılacak herhangi bir analiz muhtemelen noksan bir tasvir sunacaktır. Aynı durum dönem ve bölgenin ilmî yapısı için de geçerlidir. Bu bağlamda Memlükler tıpkı selefleri gibi İslâm dünyasında kargaşa, işgal ve savaşların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde var olmuştur. Bu nedenle düşmana karşı "cihad" bu üç devletin temel misyonu ve uzun vadeli dış siyaset stratejilerinin temel unsurudur. Zengîlerden itibaren bu devletler Haçlılar, Bâtınîler, Fâtımîler, Moğollar ve Timurlular gibi İslâm dünyası üzerinde tahrip gücü yüksek iç ve dış düşmanlara karşı mücadele etmişlerdir. Bu devletler askerî ve siyasi mücadelenin yanında ilme ve ulemaya sağladıkları imkânlarla da İslâm'ın bayraktarlığı ve Sünnîliğin hamiliğine soyunduklarını göstermişlerdir. İslâm dünyasının geri kalanında kargaşanın hâkim olduğu dönemlerde idareleri altındaki bölgelerde sağladıkları güven ve refah ortamı, İslâm dünyasının her tarafından bu bölgelere halk kitleleri ve âlimlerin göç etmelerinin en büyük amillerinden biridir. Diğer unsurlarına yukarıda değindiğimiz sürekli göçler, bu dönemde Şam-Mısır toplumlarının kozmopolit bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır. Bu durum ulema için de geçerlidir. Söz gelimi bu dönemde Mısır veya Dımaşk'taki bir âlimin köken olarak Semerkantlı, Belhli, Buharalı, Konyalı, Sivaslı, Kudüslü, Tunuslu veya İşbiliyeli olması olağan dışı bir durum değildir.

Zengî-Eyyûbî-Memlük çizgisinin ilme ve ulemaya yaptıkları yatırımlar ve sağladıkları imkânlar bilinen bir husustur. Onlar seçkin âlimlerin topraklarına gelmesi hususunda davetkâr davranmışlar ve onlara oldukça geniş imkânlar sağlamışlardır. Bu tavırda siyasi stratejinin etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Nitekim "kâfir" ve "sapkın"lara karşı kılıçla mücadele edilirken halkın bu anlayışa uygun şekilde organize edilmesi ulemadan beklenen misyon olmalıdır. Diğer bir deyişle onlar -farklı değerlendirmelere göre- Hristiyanlara (Haçlılar ve yerli Hristiyanlar) yahut Şiîlere (Fâtımîler ve Bâtınîler) karşı Sünnî bir dayanışma oluşturmak ve halkı buna göre organize etmek hususlarında ulemanın etkisinin farkındaydılar. Bu farkındalık onları ilme bu ölçüde yatırım yapmaya iten önemli saiklerden biri olmalıdır.[102] Nitekim bu dönemde ulema, yöneticiler ile halk arasında bir köprü vazifesi görmüş, yazdıkları eserler ile cihadı desteklemiş, hatta cihada katkıları zaman zaman fiili desteğe dönüşmüştür.[103]

102 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 121; Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 24. Bunu söylerken ilme verilen önem ve âlimlere sağlanan imkânların dinî hassasiyetten bağımsız bir şekilde pür siyasi saiklerden kaynaklandığını kastetmiyorum. Dinî hassasiyet ve saikler diğer birçok alanda olduğu gibi ilme ve ulemaya verilen desteğin arkasında siyasi ve dünyevi faaliyetlerden kolayca ayrıştırılamayacak hatta onlar üzerinde müessir olacak biçimde bulunmaktaydı. Nitekim Memlükler dönemi müelliflerinden olan İbn Haldûn'un Mısır'da çok sayıda medrese bulunmasıyla ilgili yorumu bu değerlendirmeyi desteklemektedir. O, Memlüklerde bilhassa emîrlerin çok sayıda medrese ve vakıf kurmalarında müsadereye uğrama ve vârislerine bir şey bırakamama korkusunun etkin olduğunu ifade etmekle birlikte uhrevi saiklerin daha baskın olduğunu belirtmektedir. Bkz. Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425), 2/170; Ayrıca bkz. Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 73-77.

103 Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 12-14; Tuncay Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 270.

Ehl-i sünnet, mezhep, medrese, hadis, uzlaşma ve sentez, Zengî-Memlük çizgisindeki dönemin ilmî yapısını tanımlayan anahtar kavramlar olarak düşünülebilir. 5./11. ve 6./12. yüzyıllarda Sünnî dünyada yaşanan mezhep kavgaları, bu bölgede düşmanlara karşı yaşam mücadelesi veren siyasi yapı tarafından da istenmeyen bir olgudur. Bu nedenle bir devlet politikası olarak Sünnî (bilhassa Eşʿarî) akide desteklenmiş, Şiîlik ve Bâtınîlik gibi ana akımın dışında kalan yapılara karşı menfi bir tavır sergilenmiştir.[104] Diğer bir ifadeyle Ehl-i sünnet çatısı altında bir anlamda homojen bir yapı oluşturmak istenmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde Kahire'de Eşʿarî akidesinin minarelerden okunması bu tavrın bir yansımasıdır.[105] Sünnîliğin tervicinde âlimler de tabii olarak önemli katkılar sağlamışlardır. Bunun dışında kendilerine imkân sağlanan âlimler talebe yetiştirmenin dışında umumi vaaz ve tezkîr meclisleri vasıtasıyla halkı bilinçlendirmeye yönelik faaliyetler yürütmüşlerdir. Netice itibariyle kelâmî olarak Eşʿarîlik, Mâtürîdîlik ve Ehl-i hadîs olarakʿ temsil edilen Sünnîlik meşru düşüncenin üst çatısı olarak kabul edilmiştir. Tahâvî'nin akide metni bu anlamda tarafların ortak kabulüne mazhar olmuştur. Bir örnek olarak Sübkî, Eşʿarî akidesinin Tahâvî'nin Ehl-i sünnet akidesini özetlediği metinde içkin olduğunu savunur.[106] Ona göre Sünnî ulema birbirleriyle mücadele yerine Şiîler gibi Ehl-i sünnet'in dışında kalan gruplar ve İslâm şehirlerinde bulunan Ehl-i kitap ile usûlü'd-dîne dair müzakerelerde bulunarak onların hidayete ermelerine vesile olmaya çalışmalıdır.[107]

Dört fıkhî mezhep (Şâfiîlik, Hanefîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik) hukuki düşüncenin meşru temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir. Diğer bir deyişle Ehl-i sünnet'in temsili, fıkhî olarak dört mezhebin inhisarındadır.[108] Ehl-i sünnet çatısı altındaki dört mezhebin itikadda -ferʿiy-

104 Menfi tavırdan kasıt en temelde mesela eğitim ve diğer alanlardaki mansıpların dört mezhebe mensup Sünnî ulemaya tahsis edilmesidir. Yoksa kitlelerin belli bir inancı kabulü ve terkine yönelik güç kullanımı anlamında değildir. Bkz. Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 217.

105 Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Vesâil ilâ Müsâmereti'l-Evâil*, thk. Esad Tals (Bağdat: Mektebetu'l-Vuzerâ, 1369), 10.

106 Sübkî, *Muʿîdü'n-Niʿam*, 138; Bununla birlikte Sübkî, Ehl-i sünnet'i İmam Eşʿarî'ye nispet etme veya başka bir ifadeyle Eşʿarîliğe hasretmeye meyillidir. Ona göre Hanefî ve Şafiîlerden Muʿtezilî olanlar ile Hanbelîlerden Mücessime olanlar dışında dört mezhep mensuplarının tamamı Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'nin yolundan gitmektedir. Sübkî, *Muʿîdü'n-Niʿam*, 138; Bundan başka o, Cemâleddin el-Hasîrî'yi kelâmullah meselesinde İbn Abdüsselâm'a arka çıktığı için Eşʿarîler arasında saymaktadır. Bkz. Sübkî, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, 3/365.

107 Sübkî, *Muʿîdü'n-Niʿam*, 138.

108 Mesela kimi zaman "Zâhirîlik" isnadı kovuşturulması gereken bir suç olmuştur. Bkz. Mehmet Sever, *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 72; 784/1382 senesinde meydana gelen bir hadise bu durumun iyi bir örneğidir. Dımaşklı bazı âlimlerin Zâhirî mezhebine mensup oldukları ve bu mezhebe davette bulundukları şayiası yayılmıştı. Konuyla ilgili çıkarılan fermanda (mersûm) iddianın doğruluğu hâlinde bahis konusu şahısların ellerinde tuttukları vazifelere "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e mensup âlimlerin" tayin edileceği ifadeleri yer almaktaydı. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-Ğumr bi-Ebnâi'l-Umr*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye - Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1392), 1/258-259.

yâttaki çok önemli olmayan bazı farklılıklarla birlikte- ortak oldukları anlayışı hâkimdir.[109] Dönemin dört mezhep algısını göstermesi açısından İbn Abdüsselâm'ın kelâmullah meselesinden dolayı kovuşturma geçirdiğinde Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Eşref Musa (635/1237) ile aralarındaki mektuplaşmalarda kullanılan bazı ifadeler anlamlıdır. Hadisenin ayrıntılarını bir kenara bırakırsak İbn Abdüsselâm, kendisi hakkındaki müctehidlik iddiasında bulunmak ve beşinci bir mezhep ortaya koymak ithamına şu cevabı vermiştir: "İctihad ve beşinci mezhep hakkında söylediklerine gelince, usûlü'd-dînde mezhep yoktur. Asıl tektir. Hilâf sadece fürûdadır."[110]

Hâkim olan bu anlayış çerçevesinde Zengîlerden itibaren kurulan medreseler ve diğer ilmî müesseseler dört mezhepten bir veya birkaçına tahsis edilmekteydi.[111] Şam-Mısır hattında (Hanefî-Şâfiî, Şâfiî-Mâlikî gibi) birden fazla mezhebin öğretiminin tek çatı altında gerçekleştirildiği müesseseler yaygın bir şekilde bulunmaktaydı.[112] Mısır Eyyûbîlerinin son sultanlarından olan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un 641/1243 senesinde Mısır'da kurduğu Sâlihiyye Medresesi, bu bölgede ilk defa dört mezhebin tamamının fıkhının tedrisine yönelik ayrı bölümlerin bulunduğu bir kompleks olarak tasarlanmıştı.[113] Yine kadılık gibi ulemayı ilgilendiren mansıplara atanabilmenin ön şartı dört mezhepten birine bağlı olmaktı.[114] Yani Zengîlerle başlayan süreçle Memlük coğrafyasındaki hukuki meşruiyet ve ilmî organizasyon tamamen dört mezhep zemini üzerinden şekillendirilmişti. Bu durum bu mezheplerin varlıklarını kurumsal olarak pekiştiriyor ve hukuki bir istikrar zemini oluşturuyordu.[115] Mutlak ictihad

109 Sübkî, *Mu'îdü'n-Ni'am*, 138. Tâceddin es-Sübkî, Mâtürîdî ve Eş'arîliğin birbirine yakınlığını göstermek için bir risâle telif etmiştir. Bkz. Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Sübkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*, thk. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul, 2000), 11-12.

110 Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Nuruosmaniye, 3391), 401a; Şam-Mısır hattında Selçuklulardan Memlüklere uzanan süreçte Sünnîliğin bir çatı olarak tesisi ve dört mezhebin (bilhassa Hanefîlik ve Şâfiîliğin) bu çatı altında konumlanmasıyla ilgili detaylı bir inceleme için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 166-186.

111 Takiyyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr fî Zikri'l-Hıtati ve'l-Âsâr*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 1424), 4/397; bu sebeple Nuaymî, Dımaşk medreselerinin tarihine dair çalışmasında medreseleri Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî medreseleri olarak gruplandırmıştır. Bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*.

112 Örneğin Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde Dımaşk'ta kurulan medreselerin üç tanesi Hanefî-Şâfiî medresesidir. Bkz. Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 249.

113 Sâlihiyye Medresesi türünün ilk örneği değildir. Ondan yaklaşık on yıl önce 630/1233 senesinde Abbâsî Bağdat'ında kurulan Mustansıriyye Medresesi dört mezhep fıkhının aynı çatı altındaki farklı bölümlerde tedris edildiği medreselerin ilki olma özelliğini taşımaktadır. Bkz. Sâmî es-Sakkâr - Nebi Bozkurt, "Müstansıriyye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/121.

114 Makrîzî, *Hıtat*, 4/397.

115 Örneğin Veliyyüddin el-Irâkî (826/1423), Takiyyüddin es-Sübkî'nin ictihad şartlarını taşıdığı hâlde Şâfiî mezhebine bağlı kalışının, dört mezhepten birine bağlı olma şartının bulunduğu mansıplardan mahrum kalacağı ve insanlar tarafından bid'at ehli olmakla suçlanıp fetva sorulmayacağı gibi sebeplerle bağlantılı olduğunu tahmin etmiştir. Bkz. Tuncay Başoğlu, "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 25-26 (2018), 28; Ayrıca bkz. Makrîzî, *Hıtat*, 4/397.

teorik olarak kabul edilse ve şartlarına yönelik yorumlar yapılsa da bu, pratikte istenmeyen bir durumdu. Dönem uleması arasında kendisinin mutlak müctehid olduğunu savunan veya başkaları tarafından kendilerine bu yakıştırma yapılan şahısların tamamının bir mezhebe bağlı oluşu muhtemelen bu durumla irtibatlıdır.[116] Meşru fıkhî yorumun dört mezhebin inhisarında oluşu hususunda dönemin uleması arasında da genel bir ittifak söz konusudur. Bununla ilgili dönemin âlimlerine ait çok sayıda ifadeyle karşılaşılabilir. Sembolik değeri dolayısıyla burada İbn Teymiyye çizgisinden gelen İbn Receb el-Hanbelî'nin dört mezhep dışında bir mezhebin taklit edilmesinin câiz olmadığını savunan bir risâle yazdığından bahsedebiliriz.[117]

Dört meşru mezhep anlayışının bir yansıması yargı sistemindeki değişimdir. İleride daha detaylı değinileceği üzere el-Melikü'z-Zâhir Baybars (1260-1277) döneminde Mısır'da dört kadılık uygulamasına geçildi. Bu, Mısır'da yargı alanında dört mezhebin her birinin kâdılkudâtlık seviyesinde temsil edilmesi anlamına geliyordu. Mısır'dan kısa bir süre sonra Dımaşk ve niyâbetlerde de farklı mezheplerden birer kadı atandı. İslâm tarihinde eşine pek rastlanmayan çok mezhepli bu yargısal organizasyon Memlük Devleti'nin sonuna kadar devam etti.

Bahsedilen Sünnî uzlaşmanın oluşmasında hadisin önemli bir rolü bulunmaktadır. Zengîler ile başlayan süreçte Şam-Mısır hattında hadis faaliyetlerinin teşvik edilmesinin sebepleri hakkında, en başından beri bunun bir devlet politikası olduğu, devletin ulemanın meylinden etkilendiği yahut Abbâsî hilâfet merkezinin başlattığı bir siyaseti sahiplendikleri şeklinde farklı yorumlar yapılabilir.[118] Ancak sebep ne olursa olsun böyle bir siyasetin varlığı ve hadis faaliyetlerinin böyle bir işlev gördüğü vakıadır. Nitekim İslâm tarihindeki ilk dârülhadis Nûreddin Mahmud Zengî tarafından 6./12. asrın sonlarında Dımaşk'ta inşa edilen Dârü'l-hadîsi'n-Nûriyye'dir.[119] Yukarıda bir kısmına işaret edildiği üzere doğudan gelen bazı Hanefî fakihlerinin de bu bölgeye geldiklerinde hadis meclisleri kurdukları yahut dârülhadislerde ders verdiklerini biliyoruz. Bu alan, farklı mezhep mensuplarının birbirleriyle ilmî bir bağ kurabildiği, mezhebî karakter taşımayan meclisler olarak mezhep mensupları arasındaki uzlaşmada önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu meclisler yoluyla farklı mezheplere mensup fakihler birbirleriyle hoca-talebe ilişkisi kurabilmiş yahut aynı hocanın talebeleri olmuşlardır.[120]

116 Süyûtî bunun güzel bir örneğidir. O kendisinin mutlak müctehid olduğunu düşünür. Bununla birlikte Şâfiî mezhebine bağlılığını sürdürmüştür. Yine onun mutlak müctehid olarak saydığı isimler de dört mezhepten birine bağlı âlimlerden oluşmaktadır. Bkz. Başoğlu, "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi", 27.

117 Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *er-Red alâ Men İttebea Gayre'l-Mezâhibi'l-Erbaa* (Medine: Merkezu'l-Mürebbî, 1437).

118 Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 215.

119 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/74.

120 Tasavvuf meclislerinin de herhangi bir mezhebî karakter taşımamaları hasebiyle benzer bir işleve sahip oluşuyla ilgili bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 217-218.

Ek olarak bu dönemde (özellikle 7.-8./13.-14. asırlar) hem hadis alanında bazı değişimler vuku bulmuş hem de hadis faaliyetlerinin yükselmesi beraberinde ilmî yapıyı etkileyen bazı sonuçlar doğurmuştur. Hadis disipliniyle ilgili vücut bulan en önemli yenilik râvilerin yerini kitapların almaya başlamasıdır. Yani bu yüzyıllar hadislerin sıhhatlerini tespit etmede râvi araştırmasından ziyade, güvenilir kitapların belirlendiği ve esas alınmaya başlandığı bir döneme tekabül etmektedir.[121] Bunun dışında, başta İbnü's-Salâh'ın metni olmak üzere klasik ulûmü'l-hadîs metinlerinin kahir ekseriyeti bu dönemde kaleme alınmıştır. Berkey, bu dönemde hadisin sahip olduğu önemi vurgulamak için, Müslüman toplumun hiçbir ilmî alanda hadis rivayetinde yer aldığından daha aktif bir şekilde yer almadığını ifade etmektedir.[122] Hadis meclisleri toplumun tüm tabakalarının katılım sağladığı meclislerdi. Hadis rivayeti bu dönemde hem ilmî bir faaliyet hem de dinî bir "amel" olarak sürdürülmekteydi. İlimle iştigal edenlerin dışında sıradan insanlar da dinî bir hassasiyet olarak Hz. Peygamber'e bir isnad zinciriyle bağlanmak, bunun bereketinden faydalanmak (teberrük) hususunda oldukça hevesliydiler. Bu sebeple dârülhadisler ve hadis tedrisi yapılan medreselerde ilimle uğraşanlara yönelik ihtisas amaçlı hadis faaliyetleri yanında, sarayda belli bir kitleye yönelik yahut çeşitli cami ve medreselerde halkın da katıldığı geniş katılımlı hadis meclisleri bulunmaktaydı. Bunun dışında geniş ölçekli sıkıntıların izalesi için *Sahîh-i Buhârî* hatimleri yapılırdı.[123] Hasılı hadis ulema yanında toplumun hemen tüm tabakaları için vazgeçilmez bir ilmî ve dinî faaliyetti. Diğer bir deyişle hadis, dört mezhebin de dâhil olduğu Memlük ilmî kültürünün müşterek bir zeminini teşkil ediyordu.[124]

Bu dönemde hadis sahasında belli metinlerin ön plana çıkması ve bu kitapların sünnetin naklî bilgisini kapsadığına yönelik anlayışın yerleşmesi, münferit hadis rivayetlerinin önemini azaltmıştır. Artık 6./12. asrın başlarında görüldüğü şekliyle âlimlerin hocaları üzerinden dinledikleri hadisleri rivayet etmenin yerini muteber kabul edilen hadis koleksiyonlarının rivayeti almaya başlamıştır.[125] Bu metinlerin sünnet bilgisinin güvenilir (sahih) kaynakları olduğu yönündeki anlayışın kök bulması; fakihlerin, mensup oldukları mezheplerin fıkhî birikimlerini bu rivayet malzemesi üzerinden ortaya koyarak mezheplerinin sahih sünneti içkin olduğunu gösterme ihtiyacını doğurmuştur. Bu bağlamda mezhep mensuplarının kaleme aldıkları hadis şerhleri, bağlı bulundukları mezhebin hadislere bağlı olduğunu göstermeye çalışan metinler,

121 Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, 5, 95-102.

122 Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 242.

123 Mesela bkz. Takiyyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-Marifeti Düveli'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 2/149, 268; 4/85, 366; 5/207, 224.

124 Memlük toplumunda hadisin önemi ile ilgili bkz. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 242-247.

125 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/180-181.

fıkıh metinlerine dair şerhler ve tahrîc türü eserler bu amaca hizmet etmiştir. Netice itibariyle dört mezhebin tamamının hadislerle otantik bir irtibatının bulunduğu genel bir kabul hâlini almıştır. Örneğin İbn Haldûn, müctehid imamların hadis konusundaki sermayelerinin az oluşu iddiasının taassup ve tahakkümden ileri geldiğini ifade etmiştir.[126] İbn Teymiyye de mezhep imamlarının tamamının sünnete bağlı olduklarını ortaya koymak maksadıyla *Ref'u'l-melâm an eimmeti'l-a'lâm* isimli bir risâle kaleme almıştır.[127] Diğer mezheplere mensup âlimler tarafından Ebû Hanîfe'nin biyografi ve menakıbına dair eserler kaleme alınmış ve onun hadis ve sünnete bağlılığı vurgulanmıştır.[128]

2.2. Memlük Yargı Sisteminde Hanefîlik

Yukarıda belirtildiği üzere Hanefî mezhebi, Memlük coğrafyasındaki fakihlerini büyük ölçüde Hasîrî'den sonra, yani 7./13. asırdan itibaren yetiştirmeye başlamıştır. Hasîrî'nin talebe neslinden itibaren Memlük coğrafyasında yetişen fakihler artık Hanefî mezhebi geleneği açısından temsil gücüne sahiptirler. Tabakat kitaplarında otorite ve liderlik belirten ifade kalıpları bu nesilden itibaren çoğunlukla bu coğrafyada yetişmiş fakihler için kullanılmıştır.[129] Yine bu nesilden itibaren bu bölgede yetişen Hanefî fakihleri, sonrakiler tarafından referans verilen ve şerh, hâşiye gibi çeşitli çalışmalara kaynaklık eden eserler vermişlerdir. Memlük âlimleri ve bununla uyumlu olarak dönemin Hanefîleri eser verme konusunda velut olmalarının yanı sıra nitelik itibariyle aşılamamış çok sayıda eser vermişlerdir. Nitekim son zamanlara kadar mezhebin tedrisi ve meselelerin tetkikinde müracaat edilen çok sayıda eser bu dönemde kaleme alınmıştır.[130] Bu durum, Memlük coğrafyasında Hanefîliğin artık yerleştiğini göstermektedir. Ancak bir Memlük Hanefîliğinden bahsedilecekse ortada bölgesel farklılıktan fazlası olmalıdır. Bu dönem fakihlerinin eserleri öncekilerle mukayese edildiğinde iki dönemin ulemasının literatür, konu ve içerik bakımından farklı yönelimlerinin bulunduğu fark edilmektedir. Fakat yine de Memlük Hanefîliğinin mahiyetine dair keskin sınırlar çizmek zor görünmektedir.

126 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/183.

127 Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Ref'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm* (Riyad: er-Riâsetu'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Dava ve'l-İrşâd, 1413), 8-9.

128 Örneğin Şâfiîlerden Zehebî (748/1348), Süyûtî (911/1505), Muhammed b. Yûsuf ed-Dımaşkî (942/1536) ve İbn Hacer el-Heytemî (974/1567); Hanbelîlerden ise İbnü'd-Devâlîbî (862/1458) ve İbnü'l-Mibred (909/1503) bu alanda müstakil menâkıb yazmış âlimlerdendir. Bkz. Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018), 184, 189, 192, 193, 195, 198, 202.

129 Bu ifade kalıpları ile, "انتهت إليه رئاسة الحنفية", "شيخ الحنفية", "رئيس أصحاب أبي حنفية" vb. ifade biçimlerini kastediyorum. Örnek olarak bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/122, 127; 2/386, 521, 522; İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî İbn Dokmâk - Samır Fattah Abbas, *İbn Dokmak'ın Hayatı ve "Nazmü'l-Cümân fî Tabakâti Ashabi İmâmına en-Nu'man" İsimli Eserinin Tahlîl ve Tahkîki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 3/201, 213, 326, 407, 424, 467; Kefevi, *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr*, 3/288, 301, 334, 371, 401.

130 Bilhassa şerh ve tahrîc türlerindeki temel tedris ve başvuru metinleri genel itibariyle Memlükler döneminde kaleme alınmıştır.

Çeşitli nedenlerden dolayı dönem ulemasının ortaya koyduğu eserler ve yönelimleri tekdüzelikten uzak bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla bu dönem Hanefîleri için çizilecek sınırları dar çerçeveler, bir grubu kapsarken başka bir grubu dışarda bırakabilecektir. Diğer bir deyişle Memlükler dönemi -ve Hanefîliği- istisnai unsurların bolca bulunduğu bir dönemdir. Bu sebeple Memlük Hanefîliği ile ilgili belirtilebilecek en kapsayıcı özellik, farklı tonları barındıran bir yapıya sahip olması olarak ifade edilebilir.

Hanefîliğe dönecek olursak benzer bir çeşitlilik Hanefî mezhebi açısından da geçerlidir. İfade edildiği üzere Hanefîlerin yaşadığı diğer bölgelerdeki istikrarsız ortam ve Memlük coğrafyasında ulemaya sunulan imkânlar bu çeşitliliğin ana nedenlerindendir. Memlükler öncesinde Hanefî mezhebi açısından göçmen âlimler daha baskınken, Memlükler döneminde eğitim faaliyetleri meyvelerini vererek bu coğrafyada yetişen fakihler görünür hâle gelmiş ve bir denge oluşmuştur. Bunun bir sonucu olarak mesela Memlük topraklarına göç ederek yerleşen Hanefîler ile Memlük coğrafyasında yetişen Hanefîlerin hadis, tarih gibi naklî ilimlere ilgilerinin farklı seviyede olmasıdır. Yukarıda işaret edildiği üzere bu dönem için yapılacak genellemelerin taşıdığı riski göz önünde tutarak birtakım tasvirler yapmak yerinde olacaktır. Bunun için önce Hanefîliğin idare ve yargı düzenindeki konumunu ele alacak, ardından dönemin telifatı üzerinden bir tablo sunmaya çalışacağım.

Memlük devlet yapısında mansıp ya da vazife olarak isimlendirilen idari ya da "resmî" kadrolar üç gruptan oluşmaktaydı. Memlükler döneminde idari makam (mansıp, vazife) sahipleri olan devlet ricali, üç sınıftan teşekkül etmekteydi. Bunlar erbâb-ı süyûf (zevi's-süyûf), erbâb-ı aklâm (hameletü'l-aklâm, zevi'l-aklâm) ve ulemadan (zevi'l-ilm) oluşmaktaydı.[131] Kalkaşendî, zevil'l-ilmin vazifelerini sultanın idare ettiği dâru'l-adl oturumlarına katılanlar ve katılmayanlar olmak üzere iki gruba ayırmıştır. İlk gruptaki mansıplar prestij açısından daha üstündür ve kâdılkudâtlık, kazaskerlik (kazâu'l-asker), dârü'l-adl müftülüğü (iftâü dâri'l-adl), beytülmâl vekilliği (vekâletu beytilmâl) ve hisbe olmak üzere beş tanedir. İkinci grupta yer alan mansıplar çok çeşitli ve sayıca çok fazladır.[132]

Memlük devlet yapısında ulema vazifelerinin en önemlisi kâdılkudâtlık makamıydı.[133] Eyyûbîler döneminde ve Memlüklerin başında kâdılkudâtlar Şâfiî mezhebindendi.[134] Mem-

131 Şihâbüddin İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, thk. Heyet (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfî, 1423), 3/451, 456; Makrîzî, *Hıtat*, 3/735; Farklı bir tasnif için bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/14, 16, 28, 43. İsimlerinden de anlaşıldığı üzere ilk grup askerî sınıf mensuplarına, son grup ise ilim ehline özel vazifelerden oluşmaktaydı. Erbâb-ı aklâm ise çeşitli divanlarda görev alan ve ilgili mansıba göre askerler, ulema yahut bu ikisi dışında belli bir eğitim seviyesindeki kişilerden oluşmaktaydı.

132 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/34-39.

133 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/35.

134 Bunun bir istisnasını İskenderiye Niyâbeti oluşturmaktadır. 768/1366 senesine kadar İskenderiye'de sadece Mâlikî kadısı bulunmaktaydı. Bu tarihte Mâlikî kadının yanına bir de Hanefî kadı tayin edilmiştir. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/63; Makrîzî, *Sülûk*, 4/297.

lüklerin erken döneminde el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars döneminde 663/1265 yılında Mısır'da[135] dört kadılık uygulamasına geçildi. Bu, dört mezhepten her birinin yargısal düzlemde kâdılkudâtlık seviyesinde temsili anlamına geliyordu. Kısa bir süre sonra Dımaşk gibi diğer büyük niyâbetlere her mezhepten birer kâdılkudât atandı. Zamanla diğer bazı niyâbetlere de Şâfiî mezhebinin yanında niyâbetin durumuna göre diğer mezheplerden bazı kâdılkudât atamaları yapıldı. Devam eden satırlarda Hanefî mezhebinin yerini göstermesi açısından Memlük idari merkezi olan Mısır'daki ve diğer niyâbetlerdeki durumla ilgili bazı bilgiler sunacağım.

Dört kâdılkudâtlı yargı düzeninin ortaya çıkmasının nedenleri ve arka planı hakkında farklı yorumlar bulunmaktadır. Bunlar arasında söz konusu düzenin yöneticilerin meyli nedeniyle Hanefîliğe yer açmak için ihdas edilen bir uygulama olduğu şeklindeki yorum Hanefî mezhebinin Memlüklerdeki konumunu göstermesi açısından önemlidir.[136] Dört kâdılkudâtlı yargı düzeni kâdılkudâtların her birinin hiyerarşik olarak aynı düzeyde olduğu anlamına gelmiyordu. Şâfiî mezhebi bu anlamda Eyyûbîler döneminden gelen hiyerarşik üstünlüğünü Memlüklerin sonuna kadar devam ettirdi. Şâfiî kâdılkudâtının diğer mezhep kâdılkudâtlarının sahip olmadıkları birtakım ayrıcalıkları vardı. 663/1265 senesindeki ilk uygulamada kâdılkudâtların her biri "tarha"[137] giyme ve Diyâr-ı Mısriyye'nin amellerinde[138] nâibler atama yetkisine sahip kılındılar. Ancak yetim malları ve vakıfların idaresi ve beytülmâlle ilgili davalara bakmak özel olarak Şâfiî kâdılkudâtının yetki alanında bırakıldı.[139] Öyle anlaşılıyor ki zamanla tarha kullanmak da amellere nâib atamak da Şâfiî kâdılkudâtına mahsus hâle geldiler.

135 Dönem metinlerinde "Mısır" ile kastedilen Fustat'tır. Kahire genellikle ayrıca zikredilmektedir. Bkz. Ömerî, *Mesâlik (DKİ)*, 3/334; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 11/209, 212.

136 Dört kâdılkudât uygulaması ve nedenleri hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Joseph H. Escovitz, "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlūk Empire", *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-531; Jorgen S. Nielsen, "Sultan al-Ẓāhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qāḍīs, 663/1265", *Studia Islamica* 60 (1984), 167-176; Şükrü Özen, "Kâdılkudât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/79; Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 72; Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlükler'de Dımaşk Kâdılkudâtları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 26-31; Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qāḍīs under the Mamluks", *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228; Burak Gani Erol, "Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 73-87; Fatih Yahya Ayaz - Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (2019), 286-290.

137 Tarha, Memlükler döneminde sarığın üstüne giyilen, boynun etrafından dolaştırılarak omuzlardan sarkıtılan bir giysinin ismiydi. Riham Youssef Ameen Al- Anany, "Dirâse Târîhiyye Tahlîliyye li-Tırazi'l-Ezyâ' fi'l-Asri'l-Memlûkî", *Alexandria Science Exchange Journal* 35/1 (2014), 77.

138 Memlükler döneminde "amel" niyâbetin altındaki idari bölgesel birimleri ifade etmekteydi. Kalkaşendî'nin kaydettiğine göre Mısır'da el-Vechu'l-Kıblî'de dokuz, el-Vechu'l-Bahrî'de dokuz olmak üzere toplam on sekiz amel bulunmaktaydı. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 3/396-410.

139 Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhab en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1342), 30/119; Nâsırüddîn Muhammed b. Abdirrahîm İbnü'l-Furât, *Târîhu'd-Düvel ve'l-Mülûk*, thk. Kostantin Züreyk (Beyrut: American Press, 1961), 6-1/178; Makrîzî, *Sülûk*, 2/28; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/36; Cemâlüddin Ebu'l-Mehâsin Yusuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1383), 7/122.

Diğer mezheplerin kâdılkudâtları sadece Mısır'ın merkezinde (Fustat ve Kahire) hüküm verme ve nâib atama yetkisine sahip oldular.[140] Bu bilgiler Şâfiî kâdılkudâtının hiyerarşik olarak birinci sırada yer aldığını göstermekle birlikte diğerlerinin kendi aralarındaki durumlarına dair bir malumat vermemektedir.[141]

Erken dönem müelliflerinden İbn Fazlullâh el-Ömerî (ö. 749/1349), dârüladl protokolünde kâdılkudâtların sultanın sağ tarafında sıralandığı bilgisini vermiştir.[142] İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) bu konuda verdiği bilgiler güvenilir kabul edilirse kâdılkudât protokolünde ikinci sıra dönemsel olarak Hanefî ve Mâlikî kadılar arasında el değiştirmiştir.[143] Fakat ilerleyen süreçte protokol düzeni Hanefî kâdılkudâtının lehine olacak şekilde yerleşmiştir.[144] Binaenaleyh erken dönemdeki bilinmezlik göz ardı edilirse Memlükler döneminde Hanefî kâdılkudâtının hiyerarşik olarak ikinci sırada yer aldığı söylenebilir. Nitekim başlarda Şâfiî kâdılkudâtına has bir vasıf olan tarha giymek, Kalkaşendî'nin verdiği bilgiye göre kendi yaşadığı dönemde Şâfiî kâdılkudâtın yanında Hanefî kâdılkudâtlarının da sahip oldukları bir imtiyazdı.[145] Hanefî kâdılkudâtlarının bazı dönemlerde Şâfiî kâdılkudâtıyla aynı hiyerarşik düzeye çıkarılmasına yönelik teşebbüste bulunulmuş olması da Hanefî mezhebinin Memlük Mısır'ında eriştiği güçlü konumu göstermesi açısından önemlidir.[146]

140 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/36, 11/174; Ebû Hâmid Muhibbuddîn Muhammed b. Halil el-Kudsî, *Kitâbu Düveli'l-İslâmi'ş-Şerîfeti'l-Behiyye ve Zikru mâ Zahara lî min Hikemillâhi'l-Hafiyye fî Celbi Tâifeti'l-Etrâk ile'd-Diyâri'l-Mısriyye*, thk. Subhi Lebîb, Ulrich Haarmann (Beyrut: Dâru'n-Neşr el-Kitâb el-Arabî, 1418), 42; Muhibbeddin Ebu Hamid Makdisî, *Mısır'daki İslâm Devletleri ve Türk Memlüklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 41.

141 Dört müstakil kâdılkudât uygulamasına geçilmeden önce Şâfiî kâdılkudâtı her mezhepten birer nâib edinmiştir. Bu, sonraki uygulamanın hazırlık aşamasıdır. İbn Abdüzzâhir'in bu süreç hakkındaki ifadelerine göre Şâfiî kâdılkudâtı bir Hanefî ve bir Mâlikî kadı nâib edinmiştir. Sayılarının azlığından dolayı Hanbelîlerden kadı nâib edinmemiş, bunun yerine onlar için bir "âkid" atanmıştır. Bu ifadelerden önem bakımından Hanefî ve Mâlikîlerden önce geldikleri sonucu çıkarılabilir. Bkz. Ebu'l-Fazl Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, thk. Abdülaziz el-Huveytır (Riyad, 1396), 182.

142 Ömerî, *Mesâlik (DKİ)*, 3/292.

143 İbn Battûta, Hanefî Kâdılkudâtı Şemseddin İbnü'l-Harîrî (728/1328) vefat ettiğinde yerleşik protokolün Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Hanefî Kâdılkudâtı İbn Abdilhak atandığında bu düzen Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî şeklinde değiştirilince İbn Abdilhak dârüladl oturumlarına katılmak istememiştir. Bkz. İbn Battûta, *Rıhletu İbn Battûta: Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, thk. Muhammed Abdülmunim el-Aryân (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1407), 63-64; Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal: Büyük Selçukîler, Andolu Selçukîlerî, Anadolu Beylikleri, Ilhânîler, Karakoyunlu ve Akkoyunlularla Memlûklerdeki Devlet Teşkitâtına Bir Bakış* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 386-387.

144 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/45; Halil b. Şahin ez-Zâhirî, *Kitâbu Zübdet-i Keşfi'l-Memâlik ve Beyâni't-Taraf ve'l-Mesâlik* (Paris: Ernest Leroux Editeur, 1894), 92; Ayaz - Eren, "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", 291.

145 Ömerî, *Mesâlik (DKİ)*, 3/303; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/42.

146 Bu teşebbüslerin ilki 773/1371 senesinde Kâdılkudât Sirâcüddîn Ömer b. İshak el-Hindî (773/1372), ikincisi ise 781/1379 senesinde Kâdılkudât Celâleddin Cârullâh (782/1380) dönemlerinde gerçekleştirilmiş ancak ikisi de amacına ulaşamamıştır. Bkz. Makrîzî, *Sülûk*, 4/345, 5/67; Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlükler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğâ el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal*

Dört kâdılkudât uygulaması Mısır'dan bir sene sonra Dımaşk'ta başlatılmıştır.[147] Memlük idaresindeki el-Bilâdü'ş-Şâmiyye'nin en önemli niyâbeti sayılan Dımaşk'ta da Hanefî kâdılkudâtı hiyerarşik olarak ikinci sırada yer almaktaydı.[148] Bu uygulamanın el-Bilâdü'ş-Şâmiyye'nin diğer niyâbetlerinde tatbiki ise Dımaşk'tan sonradır. Kalkaşendî'nin el-Bilâdü'ş-Şâmiyye'de bulunan niyâbetlerdeki kadılar hakkında verdiği bilgiye göre o dönemde niyâbetlerin tamamında dört kadılık uygulamasına geçilmişti.[149] Yine Kalkaşendî'nin verdiği bilgiye göre o dönemde Mısır'da birer Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî kazasker ve her mezhepten birer dârüladl müftüsü bulunmaktaydı.[150] el-Bilâdü'ş-Şâmiyye niyâbetlerinden Dımaşk, Halep, Trablus ve Safed'de Şâfiî ve Hanefî kazasker ve dârüladl müftüsü, Hama'da ise sadece Hanefî kazasker ve dârüladl müftüsü mevcuttu.[151]

3. Memlük Hanefîliğinin Fıkhî Mirası

3.1. Fürû Metin ve Şerhleri

Hanefî fıkıh edebiyatı, belli bir dönem sonrası için tabi tutulduğu bir taksime göre temelde metin, şerh ve vâkıât/fetâvâ türlerinden oluşmaktadır. Mâverâünnehir'de ortaya konan önceki dönemlerin zâhir, nâdir ve vâkıât görüşlerinin birlikte yahut müstakil olarak işlendiği hacimli eserler bir süre sonra yerini bu türlere bırakmıştır. Geçmiş birikime dayanarak mezhebin oturmuş doktrinini kısa ve sistemli bir şekilde sunmayı amaçlayan eserler "metin"e tekabül etmektedir. Ardından bu metinlerin açıklamalarına dair kaleme alınan "şerh"ler gelmektedir. Şerhler, metinlere göre oldukça hacimlidir ve nispeten daha sübjektif özellikler arz eden eserlerdir. Son olarak, fıkhî değişim ve sürekliliği yöneten, güncel sorulara cevaplar üreten fetva/fetâvâ ve vâkıât edebiyatı gelmektedir. Fetvalar, fakihlere sorulan güncel sorulara verilen cevaplardır ve diğer iki türe göre daha sübjektiftirler. Bir fakih tarafından verilen fetva zaman içinde kabul ve tekrar edilmekle hiyerarşik olarak daha üstte olan şerh ve metinlere girebilmektedir. İleride daha detaylı ele alınacağı üzere Memlükler döneminde "risâle" de yeni bir fıkhî yazın türü olarak fıkhî değişim ve sürekliliğin yönetildiği eserler kapsamına dâhil edilmelidir.[152]

Bilimler Enstitüsü Dergisi 16/1 (2007), 96-97; Ayaz - Eren, "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi", 292.

147 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 30/122; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1417), 17/464; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire*, 7/138.

148 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/192, 196.

149 Bunlar sırasıyla Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Safed ve Kerek niyâbetleridir. Kerek ile ilgili kısım ise boş bırakılmıştır. Kalanların tamamında dört kadı bulunmaktaydı. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/221, 234, 238, 240, 241.

150 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/36.

151 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 4/221, 234, 238, 240.

152 Metin-şerh-fetva ayrımı ve bu ayrımın iç hiyerarşisi hakkında bkz. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 167-168;

Muhtasar metinlerin yaygınlaşmasından önceki dönemlerde fıkıh tedrisi daha hacimli eserler üzerinden yapılmaktaydı. Hasîrî'nin, hocası Kâdîhân'dan aldığı icâzet metni yukarıda kaydedilmişti. Buna göre Hasîrî, hocasından *zâhirü'r-rivâye* olarak bilinen metinleri muhtemelen şerhleriyle birlikte okuduktan sonra iftâ ve tedris hususlarında yetkinlik kazanmış ve bunlara dair icâzet almıştı.[153] Oldukça hacimli ve tedris açısından yeterince sistemli olmayan bu kurucu metinler ve onların şerhleri üzerinden yürütülen tedris faaliyeti hâliyle çok uzun sürmekteydi. Zamanla bu uzun tedris süreci değişecek ve yerini daha pratik ve sistematik bir tarza bırakacaktır. Öyle görünüyor ki bunda medreselerin yaygınlaşması ve fıkhın tedris edildiği ana mekânlar hâline gelmesi de etkili olmuştur.[154]

6./12. yüzyıldan itibaren medreselerin yaygınlaşması dolayısıyla tedrisin daha sistemli ve pratik yürütülmesi ihtiyacı eğitimin formel yapısında birtakım değişikliklere yol açmış olmalıdır. Mesela, artık tedriste doktrini daha kısa ve sistemli bir şekilde sunan metinler tercih edilmiştir. Metinler, tedriste sağladığı pratik avantajlar sebebiyle eğitim sürecinde önceki kurucu ve hacimli eserlerin yerlerini almışlardır. Memlükler devri boyunca da Şam ve Mısır diyarlarındaki ulemadan fıkıh öğretimine dair mansıp sahibi olmayan neredeyse kimse yoktur. Bu durum fıkıh eğitiminde medreselerin ne denli merkezî bir konuma sahip olduklarını göstermektedir. Çeşitli medreselerde müderrislik yapan Memlük Hanefî fakihlerinin bazılarının kaleme aldıkları eserler hakkında o metni derslerde takrir ettiklerine dair ifadeleri, dönemin eser telifinde medreselerdeki derslerin rolünü göstermesi açısından önemlidir.[155]

Metinlere dönecek olursak, mezhep doktrinini pratik bir şekilde sunan kısa metinler bu dönemin tedris faaliyetlerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu amaçla kaleme alınan muhtasar metinlerin yanında mevcut eserlerin özet ve düzenlenmesiyle oluşturulan ihtisarlar ve telhisler de fıkıh tedrisinde kullanılan çalışmalar arasındadır. Örneğin yukarıda bahsi geçen Sadreddin Süleyman b. Vüheyb İbn Ebü'l-İz ve Sadreddin Hılâtî'nin, *el-Câmiu'l-kebîr*'i ihtisar etme gerekçelerini açıklarken fıkıh tahsil eden talebelere vurgu yapmaları bu duruma işaret etmektedir.[156] Bu iki muhtasar sahibinin hocası olan Hasîrî de medreselerin oldukça yaygın olduğu Dımaşk'ta *Hayru'l-matlûb fî ilmi'l-merğûb* isimli bir muhtasar metin kaleme almış-

Osman Bayder, *el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 41-47.

153 Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Ragıp Paşa, 877), 326A; Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye* (Ayasofya, 3295), 419a.

154 Başoğlu, "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi", 18; Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", 239.

155 Örnek olarak bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/543; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *el-İnâye (Fethu'l-Kadîr'in altında)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/3-4.

156 Sadreddin Muhammed b. Abbâd b. Melik el-Hılâtî, *Telhîsu Câmii'l-Kebîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 94), 2a; Sadreddin Süleyman b. Vüheyb İbn Ebü'l-İz, *el-Vecîzu'l-Câmi li-Mesâili'l-Câmi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 903), 1b.

tır.[157] Ancak üzerine bir çalışma yapılmamış olması ve fazla nüshasının bulunmaması, eserin diğer muhtasar metinler kadar rağbet görmediğini göstermektedir.[158] Hasîrî'nin bir başka talebesi olan Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud el-Mevsılî'nin *el-Muhtâr li'l-fetvâ* isimli eseri bu dönemde kaleme alınmış bir başka muhtasar metin örneğidir.[159] *el-Muhtâr*, mezhebin makbul metinleri arasında yer almış ve Hanefî mezhebindeki dört temel metin olan mütûn-i erbaadan biri sayılmıştır. Bunun dışında Mısır Kâdılkudâtı İbrahim İbn Abdilhakk'ın (ö. 744/1344) günümüze ulaştığı bilinmeyen *el-Müntekâ min furûi'l-mesâil* isimli eseri de adından anlaşıldığı kadarıyla bu türe dâhildir.

Yukarıda işaret edildiği üzere Memlükler dönemi Hanefîleri tarafından kaleme alınmış bazı muhtasar metinler olsa da dönemin rağbet gören eserleri genellikle Mâverâünnehir ve Irak bölgelerinde yazılmışlardır. Memlük coğrafyasında bir metin üzerine yapılan çalışmaların yoğunluğu dönem için o eserin gördüğü kabulün yanında fıkıh tedrisinde ne kadar merkezî bir konum işgal ettiğine dair bir gösterge olarak kabul edilebilir. Buna göre bir sıralama yapacak olursak, tespit edebildiğim kadarıyla dönemin üzerine en fazla (onun üzerinde) çalışma yapılan fürû metinleri sırasıyla şunlardır: Burhâneddin el-Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si, Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'i, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn*'i, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i ve Mecdüddîn el-Mevsılî'nin *el-Muhtâr li'l-fetvâ*'sı.[160] Aşağıda bunlardan ilk dördü üzerinden gelişen edebiyat hakkında biraz detaylı bilgi vereceğim.

el-Hidâye aslında muhtasar metin olmaktan ziyade bir şerhtir. Mergînânî, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ve Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'ini mezcederek oluşturduğu *Bidâyetü'l-müb-*

157 Ferağ kaydında eserin 634/1237 senesinde tamamlandığı kaydedilmiştir. Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî, *Hayru'l-Matlûb fî İlmi'l-Merğûb* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 725). *Keşfü'z-zunûn*'da bu eserin bir fetâvâ olduğu kaydedilmiş olsa da doğrusu muhtasar bir fıkıh metni olduğudur. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/727. Kureşî, Hasîrî'nin bu metni el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd b. el-Muazzam için kaleme aldığını belirtmiştir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/433.

158 Tespit edebildiğim kadarıyla eserin Türkiye kütüphanelerinde biri müellif nüshası olduğu belirtilen iki nüshası bulunmaktadır. Bkz. Hasîrî, *Hayru'l-Matlûb* (Feyzullah Efendi, 725); Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî, *Hayru'l-Matlûb fî İlmi'l-Merğûb* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa, 315).

159 Memlükler döneminde bu eser üzerine tahrîc ve şerh türünde ona yakın çalışma yapılmıştır.

160 Bu liste, üzerine çalışma yapılan ana metin merkeze alınarak sıralanmıştır. Örneğin Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı üzerine sadece ilkten yapılan çalışmalar değil, aynı zamanda mesela onun bir şerhi üzerine yapılan başka bir çalışma da *Muhtasar* üzerine yapılan bir çalışma olarak sayıya eklenmiştir. Ancak asıl itibariyle Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ve Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'ine dayanan Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si bunun dışında tutularak müstakil bir metin gibi değerlendirilmiştir. İkinci olarak bu listenin belirlenmesinde temelde iki esere dayanılmıştır. Birincisi ilk hacimli Hanefî tabakatı olan *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, diğeri ise Tuncay Başoğlu'nun "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı" isimli makalesidir. Hanefî metinleri açısından bu makalenin oluşturduğu liste TDV İslâm Ansiklopedisi ve Kâsım b. Kutluboğa'nın eser sahibi Hanefîlere dair kaleme aldığı tabakat eseri *Tâcü't-terâcim*'e dayanmaktadır.

tedî isimli metnin şerhidir.[161] Dört cüzden oluşan bu eser, Memlükler döneminde oldukça yoğun bir ilgiye mazhar olmuş ve bir metin gibi muamele görmüştür. Kendisi de *el-Hidâye* şârihlerinden biri olan Bedreddin el-Aynî, bu eserin "medreselerdeki müderrislerin umdesi" olduğunu ifade etmiştir.[162] Memlükler döneminde bu eser üzerine başta şerh olmak üzere çok sayıda çalışma yapılmıştır. Öyle ki Memlük döneminin Hanefîlik açısından bir "*el-Hidâye* şerhleri dönemi" olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla bu dönemde *el-Hidâye* üzerine farklı türlerde kırk civarında çalışma yapılmıştır. Bunların kahir ekseriyetini şerhler oluşturmaktadır.

Hanefîlik tarihi içerisinde üzerinde en fazla çalışmanın Memlük coğrafyasında yapıldığı bu eser, Hasîrî'nin muasırı sayılabilecek Burhâneddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197) tarafından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla Hasîrî ve muhtemelen onun Memlük coğrafyasındaki erken talebeleri bu eserden habersizdiler. Ancak *el-Hidâye*, devam eden göçler sayesinde sonraki doğulu göçmen fakihler vasıtasıyla Memlük coğrafyasına intikal ederek kısa sürede Memlük fakihleri arasında genel bir kabule mazhar olmuştur. *el-Hidâye*'nin başta Memlük coğrafyası olmak üzere İslâm coğrafyasına yayılmasında eserin müellifi Burhâneddîn el-Mergînânî'nin talebesi Şemsüleimme el-Kerderî'nin (ö. 642/1244) merkezî bir konumu bulunmaktadır.[163] Bu eser, onun yetiştirdiği ve *el-Hidâye*'yi okuttuğu talebeler ve onların talebeleri yoluyla Memlük coğrafyasına intikal etmiştir. Şüphesiz bu fakihler sadece *el-Hidâye*'yi bu topraklara getirmekle kalmamışlar, *el-Hidâye*'nin de bir parçası olduğu Mâverâünnehir'in ilmî birikiminin bu topraklara intikalinin de devamlılığını sağlamışlardır.

el-Hidâye'nin ilk şerhleri Dımaşk'ta vefatına kadar uzun yıllar müderrislik yapan Mâverâünnehirli Ebû Muhammed Celaleddin Ömer el-Habbâzî'nin şerhi (ö. 691/1292) ve sonrasında Mısır Kâdılkudâtı Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed es-Serûcî'nin yarım kalmış şerhidir.[164] Serûcî'nin şerhi *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye* Memlük coğrafyasında yetişmiş fakihlerin kaleme almış olduğu ilk *el-Hidâye* şerhidir. Bunların dışında *el-Hidâye* üzerine yazılan çok sayıda şerh arasında Hüsameddin es-Sığnâkî'nin *en-Nihâye*'si, Kıvâmuddîn el-Kâkî'nin *Mi'râcu'd-dirâye*'si, Kıvâmuddîn el-Etkânî'nin[165] *Gâyetü'l-beyân*'ı, Ekmeled-

161 Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/471.

162 Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433), 1/101.

163 Kerderî, *el-Hidâye*'nin sadece Şam-Mısır bölgesine değil, diğer coğrafyalara yayılmasında da kilit isimdir. Bayder, *el-Hidâye*, 97-98, 103-119.

164 Serûcî'nin şerhi yakın zamanda on beş cilt hâlinde yayınlanmıştır. Bkz. Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. İbrahim es-Serûcî, *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye*, thk. Heyet, ed. Adnan b. Fehd el-Abyât (Esfâr li-Neşr Nefîsi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 1442).

165 Yaygın olarak "İtkânî" şeklinde bilinmektedir. Ancak Bayder, Safedî ve Çivizâde'den yaptığı nakille doğru zaptın "Etkânî" şeklinde olduğunu kaydetmiştir. Bayder, *el-Hidâye*, 16.

din el-Bâbertî'nin *el-İnâye*'si, Bedreddin el-Aynî'nin *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*'si ve İbnü'l-Hümâm'ın (861/1457) *Fethu'l-kadîr*'i en çok bilinen ve sonraki dönemlerde en fazla müracaat edilen *el-Hidâye* şerhlerindendir. Sayılan şârihlerden ilk üçü eğitimlerini doğuda almış kişilerdir. Kronolojik olarak daha geç olan son üçü Memlük coğrafyasında yetişmiş fakihlerdir ve Memlükler dönemi Hanefî fıkıh eserlerinin olgun örneklerini temsil etmektedir. Bu eserlerden bir kısmı -bilhassa Bâbertî'nin *el-İnâye*'si ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'i- üzerine hâşiye ve taʿlikât türü çalışmalar kaleme alınmıştır.[166]

Hanefî kâdılkudâtlarından Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin (890/1485) *el-Hidâye* üzerine *Nihâyetü'n-nihâye fî tahrîri takrîri'l-Hidâye* isminde yarım kalmış bir şerhi bulunmaktadır. Bununla birlikte İbnü'ş-Şıhne'nin eseri, eklediği oldukça uzun giriş dolayısıyla zikredilmeye değerdir. Bu girişte o güne kadarki *el-Hidâye* şârihlerinin biyografileri ve uzunca bir Ebû Hanîfe menakıbı yer almaktadır. İbnü'ş-Şıhne bu girişte o güne kadar yazılmış on sekiz *el-Hidâye* şerhine yer vermiştir. Bu eserlerin şârihleri sırasıyla şunlardır: Hamîdüddîn ed-Darîr, Tâcüşşerîa, Habbâzî, Serûcî, Sığnâkî, İbnü'z-Zerkeşî, Abdülaziz el-Buhârî, Kıvâmuddîn el-Kâkî, Celâleddin[167] (el-Kurlânî?), Kıvâmuddîn Emîr Kâtib el-Etkânî, Kâdılkudât Cemâleddin el-Konevî, Kâdılkudât Sirâcüddin el-Hindî, Ekmeleddîn el-Bâbertî, Alaaddin el-Bahrî,[168] Zeyneddin Mustafa el-Karamânî, Kâdılkudât Sadeddin İbnü'd-Deyrî, Bedreddin el-Aynî ve İbnü'l-Hümâm.[169] İbnü'ş-Şıhne bu listede *el-Hidâye*'nin sadece mukaddimesi yahut çok az bir kısmını şerh edenlere yer vermediğini belirtmiştir. Bunun dışında Sadreddin Ali İbn Ebü'l-İzz'in *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hidâye* isimli şerhine yer vermeme gerekçesini şu şekilde açıklamıştır:

> İbnü'l-İzz'i zikretmedim. Çünkü onun hâşiyesi şerh değil, cerh sayılır. O, hâşiyesinde ayıplama, muaraza, red ve munakazadan başka bir şey amaçlamamıştır. Bununla birlikte itirazlarının çoğu merduttur. İtibar etmeye ve dikkate almaya layık değildir. Allah ona mağfiret etsin.[170]

İkinci sırada Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'i gelmektedir. Tespit edebildiğim kadarıyla Memlükler döneminde bu eser üzerine otuza yakın çalışma yapılmıştır. Öyle görünüyor ki bu esere yönelik rağbetin oluşmasında Hasîrî'nin özel bir etkisi olmuştur. Bu metin Hasîrî'nin

---

166 Bayder, *el-Hidâye*, 174.

167 Muhtemelen *el-Kifâye fî Şerhi'l-Hidâye* sahibi Celâleddin el-Kurlânî'ye (ö. 767/1366) işaret edilmektedir.

168 İbnü'ş-Şıhne, Alaaddin el-Bahrî'nin biyografisine dair bir bilgiye erişemediğini fakat şerhinin önceki şerhlerdeki önemli bilgileri içerdiğini belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Fazl Muhibbuddin Muhammed İbnü'ş-Şıhne, *Nihâyetü'n-Nihâye fî Tahrîri Takrîri'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 108), 37a.

169 İbnü'ş-Şıhne, *Nihâyetü'n-Nihâye fî Tahrîri Takrîri'l-Hidâye* (Aşir Efendi, 108), 33b-39b.

170 İbnü'ş-Şıhne, *Nihâyetü'n-Nihâye fî Tahrîri Takrîri'l-Hidâye* (Aşir Efendi, 108), 39b.

Dımaşk'taki müderrislik hayatında fıkıh öğretimi amacıyla kullandığı metinlerden biridir.[171] Yukarıda değindiğimiz gibi Hasîrî'nin kendisi de bir muhtasar metin kaleme almıştır. Ancak vefatından kısa bir süre önce tamamlamış olması sebebiyle bu metni pek fazla okutma imkânına sahip olamamıştır. Bu süreçte Hâsîrî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'i tedriste kullanması öğrencilerinin ilgisini bu esere yöneltmiş olmalıdır. Nitekim Hâsîrî'nin kendisi de eser üzerine biri hacimli (*et-Tahrîr fî şerhi Câmii'l-kebîr*), diğeri muhtasar (*el-Vecîz şerhu'l-Câmii'l-kebîr*) olmak üzere iki şerh yazmıştır. Bunlardan muhtasar olanın mukaddimesinde yer verdiği, "öğrencilerin tahsilde, öğretmenlerin de tedristeki tembelliklerini görmesi ve mutavvel metinlerin ezberlenmesine yönelik rağbetin zayıflığına vâkıf olması" şeklindeki ifadesi, eserin kaleme alınma sebebini ortaya koymaktadır.[172] Hasîrî'nin öğrencilerinden Kâdılkudât Sadreddin Süleyman İbn Ebü'l-İz (*el-Vecîzu'l-câmi li-mesâili'l-Câmi*) ve Sadreddin el-Hılâtî'nin (*Telhîsu'l-Câmii'l-kebîr*)[173] eseri ihtisar ettiğinden yukarıda bahsetmiştik. Hasîrî'nin bir başka öğrencisi olan Dımaşk Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Muazzam İsa b. Ebû Bekir, *el-Câmiu'l-kebîr* üzerine *Usûlu'l-Câmii'l-kebîr* isimli bir eser kaleme almıştır. Bunlardan başka İbn Balabân (ö. 739/1339), Fahreddin Osman b. İbrahim İbnü't-Türkmânî[174] (ö. 731/1331), oğlu Tâceddin Ahmed b. Osman İbnü't-Türkmânî (ö. 744/1343) ilmî silsileleri Hasîrî'ye uzanan ve *el-Câmiu'l-kebîr* ve ihtisarları üzerine eser yazan isimler arasında yer almaktadır.[175] Yine

171 Bazı kaynaklarda Hasîrî'nin, öğrencilerinden el-Melikü'l-Muazzam ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'ini ders metni olarak okuttuğu bilgisi yer almaktadır. Sıbt İbnü'l-Cevzî Hasîrî'den ayrıca Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını okumuştur. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 22/359.

172 Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed el-Hasîrî, *el-Vecîz Şerhu'l-Câmii'l-Kebîr* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1225), 1b.

173 Hılâtî'nin eseri daha çok rağbet görmüştür. İbn Balabân'ın eseri Hılâtî'nin ihtisarının şerhidir. Bunun dışında Ekmeleddin el-Bâbertî ve Molla Fenârî bu eser üzerine şerh yazan isimlerden bazılarıdır.

174 Fahreddin İbnü't-Türkmanî, bu şerhinin tamamını el-Mansûriyye Medresesi'ndeki derslerinde arz etmiştir. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/522.Fahreddin İbnü't-Türkmânî'nin eseri, Sadreddin Süleyman İbn Ebü'l-İzz'in ihtisarının şerhidir. Fahreddin Osman b. İbrahim el-Mardînî İbnü't-Türkmânî, *Şerhu Muhtasari'l-Câmii'l-Kebîr li-Sadreddîn Süleyman İbn Ebi'l-İzz b. Vüheyb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 855), 1a.

175 Bkz. Tablo 1. TDV İslâm Ansiklopedisi'nde, muhtemelen kataloglarda yer alan kayıtlardan dolayı, bu silsilede yer alan Serûcî'nin hocası Sadreddin Süleyman İbn Ebü'l-İzz'in ihtisarını tekrar ihtisar ettiği bilgisi yer almaktaysa da bu bilgi doğru olmamalıdır. Zira bu eser olduğuna işaret edilen Carullah Efendi Koleksiyonu 903 numaralı yazmanın 91-151 numaralı varakları arasında bulunan eser Kâdîhân'ın *ez-Ziyâdât* şerhinin Sadreddin Süleyman İbn Ebü'l-İz tarafından yapılan ihtisarıdır. Aynı eserin bir başka nüshası Carullah Efendi Koleksiyonu 679 numarada kayıtlıdır. Burada eserin mahiyeti belirttiğimiz şekilde açıklanmaktadır. Ayrıca Carullah Efendi Koleksiyonu 903 numaralı nüshanın zahriyyesinde nüshanın içerisinde yer alan iki eser hakkında şöyle bir bilgi notu düşülmüştür: "Birincisinin ismi *Vecîz*'dir. Hasîrî'nin talebelerinden Sadreddin Süleyman'a aittir. İkincisi ise *el-Hidâye* şerhi *el-Gâye*'nin sahibinin hocası Süleyman'ın *Müntehab*'ıdır (*Müntehabü's-Süleymânî*)." Nota göre iki farklı müellif varmış gibi görünse de aslında iki eser de aynı müellife aittir. Kataloglardaki hata bu notun dikkatsiz okunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Krş. Sadreddin Süleyman b. Vüheyb İbn Ebü'l-İz, *Müntehabü's-Süleymânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 903), zahriyye sayfası; Sadreddin Süleyman b. Vüheyb İbn Ebi'l-İz, *Müntehab min Şerhi'z-Ziyâdât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 679), Zahriyye Sayfası; Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/573.

İbn Kâdı'l-asker olarak bilinen Ali b. Halil ed-Dımaşkî (ö. 651/1254), Radıyyüddin İbrahim b. Süleyman el-Hamevî (ö. 731/1331), Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1343), Ali b. Sencer İbnü's-Sebbâk (ö. 661/1263) ve Cemaleddin Mahmud b. Ahmed el-Konevî *el-Câmiu'l-kebîr*'i şerh eden Memlük dönemi Hanefî fakihlerindendir.

Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, üzerine yapılan çalışmalar bakımından Memlükler döneminde rağbet gören üçüncü eserdir. Bu dönemde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yirmiye yakın çalışma yapılmıştır. *Muhtasar*'ın şerhleri arasında İbn Kutluboğa'nın *Tashîhu'l-Kudûrî*'si ile yukarıda bahsi geçen Mâverâünnehir'den Şam topraklarına göç eden ilk âlimlerden biri olan Hüsâmeddin er-Râzî'nin *Hülâsatü'd-delâil fî tenkîhi'l-mesâil* isimli eseri öne çıkmaktadır. Bunlardan özellikle Râzî'nin eseri Memlükler döneminde üzerine çeşitli çalışmalar yapılmış ve ders metni olarak okutulmuştur. Yukarıda geçtiği üzere tabakat sahibi Kureşî, *Hülâsatü'd-delâil* üzerine bir şerh kaleme almıştır. [176] İbnü't-Türkmânî ailesinden Tâceddin Ahmed b. Osman İbnü't-Türkmânî'nin *Hülâsatü'd-delâil* üzerine üç taʿlîkası vardır.[177]

Kudûrî'nin *Muhtasar*'ından sonra Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*'i gelmektedir. Bu eser, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile Ebû Hafs en-Nesefî'nin hilâfa dair eseri olan *el-Manzûmetu'n-Nesefiyye*'sinden oluşturulmuştur.[178] İbnü's-Sââtî'nin eseri muhtelif çalışmalara konu edilmiştir. Musannifin kendisinden başka Dımaşk kazaskeri Ebü'l-Abbas Şihâbeddin Ahmed b. İbrahim el-Ayntâbî (ö. 767/1365) ve Bedreddin el-Aynî eseri şerh ettiği kaydedilen fakihlerden bazılarıdır.[179] İbn Kutluboğa, Osmanlı müelliflerinden İbn Melek'in şerhine bir hâşiye yazmıştır. Bunun dışında Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Konevî ed-Dımaşkî, *Mecmau'l-bahreyn*'e Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşlerini de eklediği *Dürerü'l-bihâr fî mezâhibi'l-erbaati'l-ahyâr* isimli eser kaleme almıştır. Bu eser de bazı şerhlere konu olmuştur.[180] Bu eser üzerine yapılan çalışmalarla birlikte değerlendirildiğinde *Mecmau'l-bahreyn* üzerine yapılan çalışmalar on beş civarında olmaktadır. Konevî'nin eserini Ebü'l-Mehâsin Hüsamüddin er-Ruhâvî (770/1368'de hayatta) *el-Bihâru'z-zâhire* ismiyle nazma çekmiştir. Bu nazım daha sonra Bedreddin el-Aynî tarafından *ed-Dürerü'z-zâhire fî şerhi'l-Bihâri'z-zâhire* ismiyle şerh edilmiştir.

176 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/543.

177 Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413), 116-117.

178 Muzafferuddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Mecmau'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fıkhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 58.

179 Osmanlı müelliflerinden İbn Melek'in (821/1418'de hayatta) de eser üzerine bir şerhi bulunmaktadır.

180 Mesela İbn Vehbân, Şemseddin Muhammed el-Buhârî, Gânim el-Bağdâdî bu eserin şârihlerinden bazılarıdır.

Her ne kadar sayı olarak çok fazla şerhe konu edilmemiş olsa da İbn Vehbân olarak bilinen Ebû Muhammed Emînüddin Abdülvehhab b. Ahmed ed-Dımaşkî'nin (ö. 768/1367) manzum eserini de burada zikretmek uygun olacaktır. İbn Vehbân'ın *el-Manzûmetu'l-Vehbâniyye* olarak da bilinen *Kaydu'ş-şerâid ve nazmu'l-ferâid* isimli manzum metni ve şerhleri özellikle İbn Nüceym gibi geç dönem ulemasının çokça atıf yaptığı eserler arasında yer almaktadır. Bildiğimiz kadarıyla eserin Memlükler dönemine ait iki şerhi bulunmaktadır. Bunlardan ilki müellifin kendisine ait olan '*Ikdu'l-kalâid fî halli Kaydi'ş-şerâid* isimli şerhi, diğeri ise Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne'nin müellifin şerhinde eksik gördüğü yerlerin tekmili ve bazı beyitleri değiştirmek suretiyle kaleme aldığı *Tafsîlu 'Ikdi'l-ferâid ve tekmîlu Kaydi'ş-şerâid* isimli eseridir.[181]

3.2. Fetâvâ-Vâkıât ve Risâleler

3.2.1. Fetâvâ-Vâkıât Eserleri

Fıkıh edebiyatının oldukça önemli iki ana türü olan metin ve şerh edebiyatları yerleşik doktrinin sunumuna yönelik eserlerdir. Metinler mezhep doktrininin standart yapısını sunarlar. Güncel soru ve sorunlar, bir neticeye vardırılmamış ihtilaflı meseleler genellikle bu tür eserlerde yer almazlar. Fetva ise bir fakihin güncel bir meseleye verdiği bireysel cevap demektir. Fetâvâlar, müftünün bizzat kendisi yahut sonradan bir talebesi, oğlu gibi başkalarının bu cevapları derlemesiyle oluşan eserlerdir ve hiyerarşi sıralamasının en altındadırlar. Çünkü bu eserlerin arkasında metinlerde olduğu gibi mezhebin yüzyıllardan beri süregelen kabul ve test edilmişliğin sağladığı destek bulunmamaktadır.[182] Fıkhî sorulara bireysel cevaplardan oluşan bu eserler, Bedir'in tespitine göre 6./12. yüzyılın başlarından itibaren "vâkıât" isminde yeni bir türün ortaya çıkışına zemin oluşturmuştur.[183] Vâkıât türü, genellikle sık sorulan sorular ve çokça vaki olan meseleler hakkında doktrinin ne olduğunun ortaya konmasına hizmet etmektedir. Bu eserler esas itibariyle mezhep doktrininin ana iskeletinde (zâhirü'r-rivâye-nâdirü'r-rivâye/metin-şerh) yeri tam olarak belirlenmemiş meseleleri de içerebilmekle birlikte bu türden olmayan problemleri de ihtiva edebilmektedir.[184] Bir başka açıdan fetvalar, müsteftînin sorusuna müftînin verdiği cevapları ifade eder ve genellikle önceki kaynaklara atıf yapmazken vâkıât eserleri büyük ölçüde doktrini kayıt ve temsil eden metinler ve öncekilerin fetvalarına dayanır. Bu sebeplerden dolayı fetâvâ ve vâkıât eserleri, büyük ölçüde benzeşseler ve konuları

181 Ahmet Özel, "İbn Vehbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/443.

182 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 168.

183 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 94.

184 Bu durum, muhtemelen vâkıât edebiyatının doktrinde yer alan bazı hükümlerin güncel duruma uyarlanması, gerektiğinde değiştirilmesi işlevini yerine getirmesiyle de ilgilidir. Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî (Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn içinde)*, ts., 1/17.

büyük ölçüde kesişse de vâkıât eserleri doktrini temsil noktasında bireysel fetvalardan daha güçlü bir konumdadırlar.[185]

Bahsedilen fetâvâ ve vâkıât ayrımı esas alınarak değerlendirildiğinde Memlük Hanefîlerinin bu iki türe dâhil olan yirmi civarında eserini tespit edebildim. İlk bakışta dikkat çeken husus, bunların içinde fetva eserlerinin sayıca az olmasıdır. Memlükler dönemi Hanefî fetâvâ eserlerinden günümüze ulaştıklarını tespit edebildiklerim arasında en eskisi Kâriülhidâye adıyla meşhur Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali el-Kinânî'nin (ö. 829/1426) *Fetâvâ Kâri'i'l-Hidâye* adıyla bilinen eseridir. Türkiye kütüphanelerinde elliden fazla nüshası bulunan eser, İbnü'l-Hümâm tarafından hocasının dağınık hâlde bulunan yaklaşık üç yüz fetvasının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.[186] İbnü'l-Hümâm fetvaları bir araya getirirken sorulan soruları özet bir şekilde, hocası Kâriülhidâye'nin cevaplarını ise harfi harfine kaydettiğini belirtmiştir.[187] O, yazdığı mukaddimede hocasının fetvalarının, bazı hâkimler tarafından kendisine sorulmuş sorulara, mezhepte müftâ bih olan ve Hanefî imamları (ashab) arasında hilâf bulunan ve bulunmayan meselelerde amele uygun olana göre verdiği cevaplardan oluştuğunu ve bu fetvaları hocasının bizzat kendi el yazısından derlediğini ifade etmiştir.[188] İbnü'l-Hümâm'ın müsteftîler hakkında kullandığı "hâkimler" (hükkâm) ifadesi soruların en azından bir kısmının kadılar tarafından yöneltilmiş olduğu izlenimi uyandırmaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın derlemesinde fetvalar konu bakımından dağınık bir şekilde bulunmaktadır.[189] Bundan dolayı eser, Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (1006/1598) ve başkaları tarafından kullanımı kolaylaştırmak için fıkıh bablarına göre tertip edilmiştir.[190] Yazma eser kataloglarında Kâriülhidâye'nin fetâvâsı sık sık başka eserlerle karıştırılmaktadır. Örneğin eserin derleyicisi olan İbnü'l-Hümâm'a nispet edilen *Fetâvâ* ismindeki eserlerin tamamı aslında Kâriülhidâye'nin fetâvâsıdır.[191] Bunun dışında Kâriülhidâye ile isim benzerliği bulunan Ebû

185 Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 100-101.

186 Çok sayıda nüshası mevcut olan eser, Muhammed er-Rahîl Garâybe ve Muhammed Ali ez-Zuğûl tarafından Ürdün'de bulunan bir nüsha üzerinden neşredilmiştir. Bkz. Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Kitâbu Fetâvâ Kârii'l-Hidâye li-Sirâceddin Ömer b. Ali el-Hanefî*, thk. Muhammed er-Rahîl Garâybe, Muhammed Aliez-Zuğûl (Amman: Dâru'l-Furkân, 1999), 19.

187 Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141), 115b.

188 Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1269), 1b; Kâriülhidâye, *Fetâvâ* (Veliyyüddin Efendi, 1141), 115b.

189 Bkz. *Fihristu Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141), 112b-115a.

190 Bkz. Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*, Câmiatu'l-Melik Suûd, 1039, 1b, 34a; Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 669), 115a-161a; Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1423), 132b-161a.

191 Türkiye kütüphanelerinde İbnü'l-Hümâm'a nispet edilen fetâvâ nüshalarının incelenmesi neticesinde bu sonuca

Hafs Siracüddin Ömer b. İshak el-Gaznevî'ye nispet edilen fetva mecmuaları da genellikle Kâriülhidâye'nin fetâvâsıdır.[192]

Günümüze ulaşan bir diğer fetva eseri, dönemin velut âlimleri arasında yer alan İbn Kutluboğa'nın farklı konularda kendisine sorulan bazı sorulara verdiği cevapların derlendiği kısa hacimli eseridir.[193] Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne'ye nispet edilen boşanma, vakıf ve şahitlikle ilgili bazı meseleleri ihtiva eden bir eser de bulunmaktadır.[194] Zeynüddin İbn Nüceym'in hocaları arasında yer alan Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yunus İbnü'ş-Şelebî'nin fetvaları, torunu Ali b. Muhammed tarafından derlenmiştir. İbn Nüceym'in bir diğer hocası Eminüddin Muhammed İbn Abdilâl'e ait fetvalar da derlenmiş olup (*el-'Ikdu'n-nefîs li-mâ yuhtâcu ileyhi li'l-fetvâ ve't-tedrîs*) her iki eser de matbudur. Yine Zeynüddin İbn Nüceym'in fetvaları da derlenmiş ve bini aşkın fetvası talebesi Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî tarafından fıkıh bablarına göre tertip edilmiştir.[195]

Bunların dışında Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim es-Serûcî'ye nispet edilen *el-Fetâva's-Serûciyye*, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî'ye (ö. 773/1372) nispet edilen *el-Fetâvâ*,[196] Tâceddin Abdullah b. Ali es-Sincârî'ye nispet edilen *el-Bahru'l-hâvî fi'l-fetâvî* ve Şemseddin İbn Tolun'un hocası İbrahim b. Muhammed b. Süleyman b. Avn et-Tîbî eş-Şâğûrî'nin fetvalarını derlediği *en-Nefehâtu'l-Ezheriyye fi'l-Fetâva'l-Avniyye* isimli eserlerin günümüze ulaştıklarına dair bir bilgiye sahip değiliz.[197] Daha geç bir dönemde tasnif edilmiş olsa da Abdullah b. Hasan el-Afîf el-Kâzerûnî'nin (1102/1690-1691'den sonra) *İcâbetü's-sâilîn bi-fetva'l-müteahhirîn* isimli eserini burada zikretmek uygun olacaktır. Derle-

varılmıştır. Türkiye kütüphanelerindeki yanlış nispetli nüshalara örnek olarak bkz. Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 1520); Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, İskilip İl Halk, 1178); Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, İskilip İl Halk, 1289).

192 Mesela bkz. Kâriülhidâye, *Fetâvâ* (Ayasofya, 1423), 133b-161a; Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1268); Kâriülhidâye, *Fetâvâ* (Laleli, 1269).

193 Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser Abdülhalim Muhammed ed-Derviş ve Abdülalim Muhammed ed-Derviş tarafından hazırlanan *Mecmûatu Resâili'l-Allâme Kâsım b. Kutluboğa* adlı çalışmanın içerisinde Kâsım b. Kutluboğa'nın muhtelif risâleleri arasında basılmıştır. Ancak bu yayın, bir tahkik değil, bir nüshanın yayına hazırlanmasından ibarettir. Bkz. Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Mecmûatu Resâili'l-Allâme Kâsım b. Kutluboğa* (Dımaşk - Beyrut - Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1434), 13-14.

194 Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şıhne, Seriyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/226.

195 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Fetâva'z-Zeyniyye* (Riyad: Dâr Künûz İşbiliye, 1432/2011), 23; Ahmet Özel, "İbn Nüceym, Zeynüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/236.

196 Yazma eser kataloglarında Gaznevî'ye nispet edilen çok sayıda fetâvâ eseri kaydedilmiş olsa da aslında bunların çoğunluğu Kâriülhidâye'nin *el-Fetâvâ*'sı, geri kalan az bir kısmı da *el-Fetâva'l-Hindiyye*'dir.

197 Özel, "Serûcî", 36/573; Takiyyuddin Abdülkadir et-Temîmî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rıfâî, 1403), 1/229; Başoğlu, "Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", 308.

me şeklinde olan bu eser geç bir döneme ait olsa da çok sayıda Memlükler dönemi fetvasına yer vermektedir.[198]

Memlükler dönemi Hanefî fukahasının verdikleri fetvalar elbette bu eserlerle sınırlı değildir. Öyle anlaşılıyor ki bu dönemde verilen fetvaların birçoğu sonradan derlenmemiş olması nedeniyle kaybolmuştur. Zira tarih ve tabakat eserlerinde fetva verdikleri kaydedilen birçok ismin günümüze ulaşmış bir fetâvâsı bulunmamaktadır. Bununla birlikte dönemden günümüze ulaşan fetvaların tamamı fetâvâ eserleriyle sınırlı değildir. Mesela dönem müelliflerinin yazdıkları şerhlerde, kadı ve müftülere kılavuzluk etmesi amacıyla tasnif ettikleri eserlerde, çeşitli risâlelerde ve daha başka muhtelif eserlerde kendilerine ve başkalarına ait fetvalara rastlanabilmektedir.[199] Bunlardan başka bazı fetva derlemelerinde dahi farklı mezheplere mensup âlimlerin fetvaları yer alabilmektedir. Örnek olarak Şamlı bir Şâfiî fakihi olan Tâceddin el-Fezârî'nin fetvalarının derlendiği bir mecmuada dönemin Hanefî fukahasından bazı isimlerin fetvaları kaydedilmiştir.[200] Dolayısıyla döneme ait fetvaların tespiti için oldukça kapsamlı bir inceleme ve araştırmanın gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Vâkıât eserlerine gelince, bu eserler genellikle müftü ve kadılara rehberlik etmesi için kaleme alınmıştır. Bu tip eserler, kişisel fetvaların değil, daha ziyade çokça vaki olan ve hakkında çok soru sorulan meselelere dair hukukçular nezdinde makbul eserlerden derlenerek mezhebin o mesele hakkındaki geçerli hükmünün tespit edildiği ve kadı ve müftülere rehber kitap olması amacıyla hazırlanmış eserlerdir. Memlükler döneminde Mısır kâdılkudâtlığı yapmış İbrahim İbn Abdilhak'ın *Nevâzilu'l-vekâi*'i günümüze ulaşmasa da isminden bu türe dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde Memlük Hanefî fakihlerinin vâkıât türünde ilk ortaya koydukları eserin bu olduğu söylenebilir. Ondan kısa bir süre sonra, Dımaşk kâdılkudâtlarından Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) *Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil*'i[201] (ya da bilinen diğer adıyla *el-Fetâva't-Tarsûsiyye*) bu türün başarılı örneklerindendir.

198 Abdullah b. Hasan el-Afîf el-Kâzerûnî, *İcâbetu's-Sâilîn bi-Fetva'l-Müteahhirîn*, Câmiatu'l-Melik Suûd, 3018.

199 Örnek olarak bkz. Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 6/37; Ebu'l-Velîd Ahmed b. Muhammed Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, *Lisânü'l-Hükkâm fî Marifeti'l-Ahkâm (Muînu'l-Hükkâm'ın kenarında)* (Kahire: Matbaatu'l-Meymeniyye bi-Mısır, 1310), 151; Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Konevî, *Meseletu İcâreti'l-İktâ (Mecmua içinde)* (New Jersey: Princeton University Library, Islamic Manuscripts, Garrett 488Y), 58a; Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Emîru Hâc, *Halbetu'l-Mücellî ve Buğyetu'l-Mühtedî fî Şerhi Münyeti'l-Musallî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 754), 224b-227b.

200 Örnek olarak bkz. Tâceddin Abdurrahman el-Fezârî, *el-Fetâva'l-Mecmûa* (Dublin: Chester Beatty, Arabic Manuscripts, 3330), 57a, 78b, 109b.

201 Bu eser *el-Fetâva't-Tarsûsiyye* ismiyle de bilinmektedir. Ancak Kâdîhân'ın *Fetâvâ* ismiyle meşhur olan eseri gibi Tarsûsî'nin eseri de klasik bir fetva eseri değildir. Diğer yandan müellifin kendisi mukaddimede eserini önce *et-Tenkîh ve't-tahkîk ve't-tedkîk ve't-tenmîk* olarak isimlendirmeyi düşündüğünü, ancak sonra bu isimden vaz geçerek *Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil* olarak isimlendirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *el-Fetâva't-Tarsûsiyye ev Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Mizzî (Beyrut - Mekke: Müessesetü'r-Reyyân Nâşirûn - el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1435), 27.

Tarsûsî ele aldığı her bir mesele hakkında öncekilerin yazdıkları eserlerden nakillerde bulunur. Gerekli gördüğü yerde açıklamalar yapar. Sonunda ise ilgili meselede ulaştığı neticeyi ve amel edilmesi gereken hükmü kaydeder. Kitaptaki konular zekât, nikâh, nafaka, tedbîr (müdebber), Müslüman olma ve irtidad, vakıf, alış-veriş (beyʿ), kefalet ve yargı (kazâ) üst başlıkları altında toplanabilir. Tarsûsî'nin eseri, çok sayıda nüshasının bulunmasından da anlaşıldığı üzere yaygın kabul görmüştür.[202] Eser, aralarında Siracüddin İbn Nüceym'in de bulunduğu bazı müellifler tarafından ihtisar edilmiştir.[203]

Ebü'l-Velîd Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne (ö. 882/1477) tarafından Halep kadılığı sırasında çokça vaki olan meselelerle ilgili, hacimce kısa ve kadılara yardımcı bir rehber olması amacıyla hazırlanmış *Lisânü'l-hükkâm fî marifeti'l-ahkâm* isimli muhakeme usulüne dair eseri de burada zikredilebilir.[204] Otuz bölümden (fasıl) oluşan eser zaman zaman meselelerle ilgili dönem âlimlerinin fetvalarını da sunmaktadır. İbnü'ş-Şıhne'nin, yirmi birinci bölüm olan "Kerâhiyye"yi tamamladıktan sonra vefat etmesiyle yarım kalan eser, Burhâneddin İbrahim el-Hâlikî el-Halebî el-Adevî tarafından *Gâyetu'l-merâm fî tetimmeti Lisâni'l-hükkâm* adıyla tekmil edilmiştir.[205]

Memlükler dönemindeki önemli Hanefî vâkıât eserlerinin bir diğeri, Mısır Hanefî kâdılkudâtlarından İbnü'l-Kerekî olarak bilinen Burhâneddin İbrahim b. Abdurrahman el-Kerekî (ö. 922/1516) tarafından kaleme alınmıştır. Müellifin *Feyzu'l-Mevla'l-kerîm alâ ubeydihi İbrâhîm* olarak isimlendirdiği eser, *Feyz, Feyzu'l-Kerekî, Fetâva'l-Kerekî* olarak da bilinmektedir. Müellif eserini, "fetva ile iştigal edenlere bir yardım ve fıkıhta en üst matluba ulaşanlara hatırlatıcı" olarak kaleme almıştır. İbnü'l-Kerekî, bu maksadı dolayısıyla eserinde râcih ve mutemet görüşlere yer verdiğini ifade etmiştir.[206] Meselelerin sistematik bir tarzda ele alındığı eser, sonraki fakihlerin atıf yaptıkları önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.[207]

202 Eserin, Türkiye kütüphanelerinde otuzdan fazla nüshası bulunmaktadır.

203 Muharrem Kılıç, "Tarsûsî, Necmeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/114.

204 Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, *Lisanü'l-Hükkâm*, 2.

205 Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, *Lisanü'l-Hükkâm*, 245; Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şıhne, Lisânüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/225.

206 Burhanüddin İbrahim b. Abdurrahman İbnü'l-Kerekî, *Feyzu'l-Mevla'l-Kerîm alâ Ubeydihi İbrahim* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1574), 1b.

207 Örnek olarak bkz. Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (İbn Âbidîn hâşiyesi Minhatu'l-Hâlık ile birlikte)* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1333), 1/258; 3/311; Sirâceddin Ömer b. İbrahim İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed İzzû İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/159; Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm (Şürünbülâlî hâşiyesi ile birlikte)* (Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/25, 93, 107, 130, 271, 415; 2/84; Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *Hâşiyetu't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-Felâh Şerh Nûri'l-Îzâh*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 38, 136, 165; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr Şerh Tenvîri'l-Ebsâr*

Son olarak, Cemâleddin el-Konevî (ö. 770/1369) ile Bedreddin el-Aynî'nin Mâverâünnehir dönemi çalışmalarından yaptıkları derleme çalışmalarına da vâkıât eserleri bağlamında değinmek yerinde olacaktır. Dımaşk Hanefî kâdılkudâtlarından olan Cemâleddin Mahmud b. Ahmed b. Mesud el-Konevî ed-Dımaşkî, fıkıh, usul, kelâm ve hadis alanlarında eserler veren velut bir müelliftir.[208] Konevî'nin *el-Gunye fi'l-fetâvâ* isimli eseri, "çokça karşılaşılan ve vukuu genel olan fetâvâ ve vâkıât" meseleleri hakkında rehber bir kitap olarak Mâverâünnehir âlimlerinin eserlerinden derlemiştir.[209] Toplamda üç vâkıât eserinden derlenen *el-Gunye*'de her meselenin kaynaklık ettiği esere bir sembolle işaret edilmiştir. Bu eserler kitapta kendilerine işaret edilen sembolleriyle birlikte şunlardır: Fatîs ya da Hâssî olarak da bilinen Kadı Necmeddin Yusuf b. Ahmed el-Hârizmî'ye ait *el-Fetâva'l-kübrâ* (فك),[210] Kâdîhân'a ait *Fetâvâ Kâdîhân* (فق) ve Zahîrüddîn el-Buhârî'ye ait *el-Fetâva'z-Zahîriyye* (فظ).[211] Bedreddin el-Aynî de Zahîrüddin el-Buhârî'nin (ö. 619/1222) vâkıât eseri *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'sinden seçmeler yaptığı bir eser hazırlamıştır. *el-Mesâilü'l-Bedriyye el-müntehabe mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye* isimli eserde Aynî, *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'de bulunan meselelerden metinler (muhtasarât) ve şerhlerde bulunanları ayıklayarak çok fazla rastlanmayan ancak bilinmesine sıkça ihtiyacın vaki olduğu meseleleri seçerek bir araya getirmiştir.[212]

(Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 1/25, 96, 220, 232, 381, 436; 2/46, 105, 111, 124, 393; 3/33, 143, 155, 356; 4/112, 378, 514; 5/624; 6/87, 186, 223, 331; Abdülgani b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 1/6, 56; 2/ 30, 51, 142, 171, 217; Eserin metodu hakkında bir inceleme için bkz. Şevîş Hazâ el-Mehâmîd - İbrahim Sakar Karâle, "Melâmih Menhec İbni'l-Kerekî fi Kitâbihi 'Feyzu'l-Mevla'l-Kerîm alâ Ubeydihi İbrahim'", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'ş-Şeriyye ve'l-Kânûniyye* 28/4 (2020), 84-105.

208 Eserlerinin bir listesi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 3/435-436.

209 Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud el-Konevî, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1464), 1b.

210 Bu eser Sadruşşehid'in *el-Fetâva'l-Kübrâ*'sının Hâssî tarafından düzenlenmiş halidir. Konevî eseri ona nispet etmiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1222; Sadruşşehîd'in eseri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 99.

211 Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud el-Konevî, *el-Gunye fi'l-Fetâvâ* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1464), 1b; Konevî'ye nispet edilen *Müntehab mine'l-Fetâva'l-Kübrâ*, isimli eser Konevî'nin Sadruşşehid'in fetâvâsından yaptığı bir seçme olup Konevî ferağ kaydında (740/1340) Veliyyüddin Muhammed b. el-Hüseyin el-Kırşehrî için hazırladığını ifade etmiştir. Eserin bilinen tek nüshası Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'ndedir. Muhtevası da göz önüne alındığında *el-Gunye*'nin bir ön müsveddesi olması muhtemeldir. Nitekim eserin (bir mecmuanın içine dercedilmiş) ferağ kaydının bulunduğu son iki varağı *el-Evrâku'l-Âhire mine'l-Gunye fi'l-Fetâvâ* adıyla kaydedilmiştir. Kâtib Çelebi'nin hakkında bilgi verdiği nüsha bu olmalıdır. Krş. Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud el-Konevi, *Müntehab mine'l-Fetâva'l-Kübrâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1228; Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud el-Konevî, *el-Evrâku'l-Âhire mine'l-Gunye fi'l-Fetâvâ*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 006097-VII, 97a; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1228; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Konevî, Cemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/164; Ahmet Özel, "Sadrüşşehîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/426.

212 Macid b. Dahil b. Muhammed el-Ahmedî, *el-Mesâilü'l-Bedriyye el-Müntehabe mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye li'l-İmâm el-Aynî (726-855): min Bidâyeti'l-Kitâb ilâ Nihâyeti Fasl (fî Marifeti'l-Evliyâ ve Nikâhi's-Sığâr ve's-Sağâir)* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1435), 133.

3.2.2. Risâleler

Hanefî fıkıh edebiyatı açısından dönemin orijinal taraflarından biri, fıkhî bir yazım türü olarak risâlenin ortaya çıkmış olmasıdır. Öncesinde örneğine pek rastlanmayan risâleler bu dönemde ortaya çıkmış ve giderek yaygınlaşmıştır. Daha önceki dönemlerde kendisinden risâle adıyla bahsedilen çok az sayıda istisnai örnek bulunsa da bunlar günümüze ulaşmadıkları için mahiyetleri hakkında bir bilgiye sahip değiliz.[213] Memlükler dönemine gelindiğinde ise çeşitli fıkhî meselelere dair risâleler kaleme alan çok sayıda fakih bulunmaktadır. Yaptığım taramalarda bu dönemde kaleme alınmış yüz civarında risâle tespit edebildim. Bu dönemde risâleler, fıkhî değişim ve sürekliliğin yönetimini sağlayan eserler olarak fetâvâ-vâkıât edebiyatlarıyla yakın ilişkili görünmektedir. Fetvalara göre daha hacimli bir yapıya sahip olan risâleler genellikle, bazen çevre meseleleri ile birlikte, fetvalarda olduğu gibi tikel bir meseleye yoğunlaşmaktadırlar. Genellikle sorulan bir soru, ulema arasında yaşanan bir tartışma yahut meydana gelen bir hadise üzerine kaleme alınmaktadırlar. İçerik olarak ise telif amacına göre ilgili meseledeki doktrinin tespiti, açıklaması, mezhep savunusu, doktrini sunan metinlerde açıkça yer almayan yeni bir hadisenin (hâdisetü'l-fetvâ) hukukî değerlendirmesi, tartışmalı bir meselede bir görüşü müdafaa gibi muhtelif suretlere sahip olabilmektedirler. Bilhassa yeni ve tartışmalı meselelere dair risâleler, risâle müellifinin kişisel görüşünü ve dönemin tartışmalarını yansıtabilmektedir. Risâlelerde yer alan bu görüşler fetvalarda olduğu gibi, kabul görmeleri hâlinde zamanla hiyerarşik olarak daha üst sırada yer alan şerhler ve metinlere dâhil edilerek tartışılabilmekte ve doktrinin bir parçası hâline gelebilmektedir.[214]

Tespit edebildiğim kadarıyla kaynaklarda kendisinden risâle diye söz edilen ilk eserler Mısır Hanefî kâdılkudâtlarından olan Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. İbrahim es-Serûcî'ye (ö. 710/1310) aittir. Bunlar at etinin hükmüyle ilgili *Risâle fî kerâheti ekli lahmi'l-hayl* ve amellerin sevaplarının ölülere hediye edilmesiyle ilgili *Nefehâtu'n-nesemât fî vusûli's-sevâbi li'l-emvât* risâleleridir.[215] Daha geç dönemde yine Mısır Hanefî kâdılkudâtlarından olan Sadeddin İbnü'd-Deyrî'nin (ö. 867/1463) de sevapların ölülere hediye edilmesiyle ilgili *el-Kevâkibu'n-neyyirât fî vusûli sevâbi't-tâât ile'l-emvât* isimli bir risâlesi bulunmaktadır.

Serûcî ile aynı dönemde yaşamış olan diğer bir Mısır Hanefî Kâdılkudâtı Şemseddin İbnü'l-Harîrî'nin (ö. 728/1328) Memlükler döneminde birden fazla risâleye konu olan vakıf-

213 Örnek olarak bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 231, 255, 297.

214 Bazı örnekler için bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/76, 78, 89; 5/128; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 1/240, 396; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 1/192, 553; 2/226; 4/184, 194; 5/394, 406, 463; 6/434.

215 Bunların dışında Fâtiha sûresinin başındaki besmelenin sûreden bir âyet olmadığıyla ilgili *el-Huccetu'l-vâzıha fî enne'l-Besmelete leyset mine'l-Fâtiha*'nın günümüze ulaştığını tespit edemesek de konusu itibariyle bir risâle olduğu anlaşılmaktadır. Yine *Menâsiku'l-hac* (yahut *Risâle fi'l-hac*) isimli eserin bir risâle olması muhtemeldir.

ların istibdâli hakkındaki *Îzâhu'l-istidlâl alâ ibtâli'l-istibdâl* isimli risâlesi de erken dönem örneklerinden biridir. İbnü'l-Harîrî'nin istibdâl hakkındaki tavrı ve risâlesi başka müelliflerin de bu konuda bazı risâleler kaleme almasına yol açmıştır. Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un sarayına ek yapmak için II. Baybars'a ait bazı vakıflara istibdâl yoluyla el koymak istemesi üzerine Kâdılkudât İbnü'l-Harîrî bunun câiz olmadığına yönelik fetva vermiş ve bu fetvası sebebiyle görevinden azledilmiştir. İbnü'l-Harîrî'nin ardından Serûcî, bu vakıfların istibdâline fetva vermesi şartıyla Mısır kâdılkudâtlığına getirilince İbnü'l-Harîrî bu fetvanın yanlışlığını ispatlamak için adı geçen risâleyi kaleme almıştır.[216] Daha sonra Osman İbnü't-Türkmânî (ö. 730/1330) istibdâle karşı çıkmakla birlikte İbnü'l-Harîrî'yi eleştiren bir risâle kaleme almıştır.[217] Memlükler dönemi Hanefîlerinin istibdâl ile ilgili bunlar dışında yazdıkları İbn Kutluboğa'ya ait bir, Kâfiyeci'ye ait iki ve İbn Nüceym'e ait bir risâle bulunmaktadır.[218]

Bir başka Mısır Hanefî kâdılkudâtı olan İbrahim İbn Abdilhak'ın vakıfların uzun süreli kiralanmasıyla ilgili bir risâlesi, kâfire karşı Müslümana kısas uygulanmasıyla ilgili *Meseletu katli'l-müslimi bi'l-kâfir* isimli risâlesi ve iktâ arazilerinin kiraya verilmesinin meşruiyeti ile ilgili tartışmalardan dolayı kaleme aldığı bir risâlesi bilinmektedir. İktâ arazilerin icâresiyle ilgili daha sonra Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Konevî (ö. 788/1386), İbn Kutluboğa ve Zeynüddin İbn Nüceym de birer risâle kaleme almıştır.

8./14. asrın başından itibaren örneklerine rastladığımız risâleler dokuzuncu asırdan itibaren oldukça yaygınlaşmıştır. Bu dönemden itibaren risâleleri çeşitli mecmualarda bir araya getirilerek hacimli eser çapına ulaşan müellifler bulunmaktadır. Tespit edebildiğim kadarıyla İbn Kutluboğa ve sonraki yüzyılda İbn Nüceym, en fazla risâle kaleme alan müelliflerdir. İbn Kutluboğa'nın yayımlanan eksik bir resâil nüshasında toplam yirmi beş risâle yer almaktadır.[219] İbn Nüceym'in toplam kırk bir risâlesi *Resâilu İbn Nüceym* ve *Resâilu İbn Nüceym el-iktisâdiyye* ismiyle iki farklı tahkikle neşredilmiştir.[220]

216 Yasin Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 24-25.

217 Erden bu risâlenin Cemaleddin İbnü't-Türkmânî'ye ait olduğunu savunmaktadır. Fakat risâlenin dibacesinde "Fahreddin Osman b. İbrahim b. Mustafa" ismi yer almaktadır. Bkz. Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 18, 50.

218 Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 20-22.

219 Tahkik olduğu söylenen yayın aslında İbn Kutluboğa'nın çeşitli risâlelerinin yer aldığı bir mecmuanın neşrinden ibarettir. Bkz. İbn Kutluboğa, *Mecmûatu Resâil*, 13.

220 İkincisinde daha az olmakla birlikte her iki neşir de hatalardan salim değildir ve tahkik tekniği itibariyle problemleri bulunmaktadır. Bkz. Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *Resâilu İbn Nüceym*, thk. Halil el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400); Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *Resâilu İbn Nüceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Sarâc, Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999).

Şüphesiz Memlük Hanefîlerinin fıkha dair eserleri bunlarla sınırlı değildir. Yargı, şürût, ceza ve siyâset-i şerʿiyye alanlarına dair Serûcî'nin *Edebü'l-kazâ*'sı, Tarsûsî'nin *el-İlâm bi-mustalahi'ş-şuhûdi ve'l-hükkâm*'ı, Trablusî'nin (849/1445'te hayatta) *Muînu'l-hükkâm*'ı, İbnü'l-Gars'ın (894/1489) *el-Fevâkihu'l-Bedriyye fi'l-akziyeti'l-hukmiyye*'si, Togan (Doğan) Şeyh el-Muhammedî el-Eşrefî'nin (ö. 881/1477) *el-Mukaddimetu's-sultâniyye fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye*'si gibi bazı eserler ve irili ufaklı birtakım telifat kaleme alınmıştır. Bunlardan başka vakıf, hac, ibâdât gibi fıkhın belli bir bölümüne dair müstakil eserler; furûk, kavâid, elğâz, fevâid, usûl-i fıkıh alanlarında çalışmalar ve daha başka alan ve konularda çok sayıda eser yazılmıştır.[221] Memlük Hanefîleri fıkıh eserlerinin tüketici bir listesini sunmak bu çalışmanın sınırları dışında olduğu için bu kadarına işaret etmekle yetineceğim.

3.3. Hadis ve Tarih Çalışmaları

Memlük coğrafyasında hâkim olan hadis ve isnad kültüründen yukarıda bahsedildi. Bu coğrafyada hadisin önemi, Orta Çağ merkez topraklarında ilim ve ulema hakkında yapılan çalışmaların ittifak ettikleri bir olgudur. Aslına bakılırsa hadisin Şam-Mısır hattındaki güçlü konumu daha eskilere dayanmaktadır. 4./10. asırda Mısır'da yaşayan müstesna bir Hanefî fakihi olan Tahâvî'nin, Hanefî mezhebini savunmak adına Ehl-i hadîs'in rivayet malzemesini kullandığı hacimli bir eser kaleme almış olmasında muhtemelen yaşadığı coğrafyanın önemli bir etkisi bulunmaktadır. Nitekim aynı ve sonraki yüzyıllarda Irak ve Mâverâünnehir'deki herhangi bir Hanefî fakihi tarafından hadis alanında Tahâvî'ninkine benzer hacim ve nitelikte bir çalışma ortaya konmamıştır.[222]

Hanefî fakihleri 6./12. yüzyılda, ulema ve toplum nezdinde hadis ve rivayet kültürünün mezhepler üstü bir konumda bulunduğu bir coğrafyaya yerleşmeye başladılar. Bu tarihler münferit hadis rivayetlerinin yerini otorite hadis mecmualarına bırakmaya başladığı dönemlerdir. Zaman içerisinde, 3-4./10-11. yüzyıllardaki Ehl-i hadîs tarafından derlenen bazı hadis koleksiyonları (özellikle *Kütüb-i hamse* veya *Kütüb-i sitte* olarak bilinen koleksiyonlar), nebevî sünnetin bilgisini içeren sahih kitaplar olarak kabul edildiler. Bunun bir sonucu olarak münferit rivayetler yerine bu kitapların aktarımında âlî isnada erişmek matlup bir olgu ve bunun bir sonucu olarak bu kitapların râvisi olmak ilmî bir statünün göstergesi hâline geldi. Bu kitaplardan birini âlî isnadla rivayet eden râvinin, mezhebî bağlılığına bakılmaksızın,

221 Dönemin Hanefî fıkıh usulü literatürüne dair bir çalışma için bkz. Tuncay Başoğlu, "Memlükler Dönemi Hanefî Usul Literatürü", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 55-92.

222 Ancak *Şerhu Maâni'l-Âsâr*'ın Irak ve Mâverâünnehir'de Hanefîlerin okudukları hadis çalışmaları arasında yer aldığını biliyoruz. Irak ve Mâverâünnehir'deki *Şerhu Meʿâni'l-âsâr* isnadlarıyla ilgili bazı örnekler için bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 2/412, 430; 3/133, 282, 286, 424.

isnad zincirine eklemlenmek rağbet edilen bir eylemdi.[223] Diğer bir deyişle hadis rivayetinde bilhassa âlî isnada dâhil olmak için farklı mezheplere mensup talebelerin bulunduğu bir mecliste farklı mezheplere mensup âlimlerin talebesi olmak yaygın bir durumdu. Nitekim tabakat eserleri incelendiğinde bu dönemdeki birçok âlimin farklı mezheplerin mensuplarıyla hadis üzerinden hoca-talebe ilişkisi kurdukları görülmektedir. Bunun mezhepler arası uzlaşı zemininin oluşumuna etkisine yukarıda işaret etmiştik. Burada değinmek istediğimiz husus hâkim hadis kültürünün Hanefîler açısından etkileridir.

Öncelikle diğer mezheplerin mensupları gibi Hanefîler de belli hadis koleksiyonlarının aktarım ağlarına katıldılar. Tabakat kitaplarında buna dair yeteri kadar malumat bulunmaktadır. Bu dönemde kaleme alınan ve Hanefî mezhebi mensuplarına tahsis edilen tabakatların (örneğin Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-mudiyye*'si ve Şemseddin İbn Tolun'un *el-Gurefu'l-aliyye*'si) müellifleri, kaydını tuttukları âlimlerin hadis tahsilleri ile ilgili bilgilere yer vermeye oldukça özen göstermişlerdir.

Hanefîler, bulundukları ortam sebebiyle yahut haklarında eskiden beri dile getirilen hadislere yeteri kadar önem vermeme, kıyası hadise takdim etme gibi suçlamaların[224] bazı Ehl-i hadîs taraftarları tarafından tekrar edilmesi dolayısıyla mezhep savunusu ve mezheplerinin hadislere bağlılığını ortaya koyan metinler kaleme almışlardır. Sıbt İbnü'l-Cevzî, Dımaşk Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî mezhebine geçmesi üzerine, Ebû Hanîfe ve Hanefîlik savunusuna dair *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh* ismini verdiği bir eser kaleme almıştır.[225] Muhaddislerin Ebû Hanîfe hakkındaki ithamlarına cevaplarla Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin üstünlüğüne dair konuların işlendiği kitabın son bölümü, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve -*Buhârî*, *Müslim* gibi güvenilir koleksiyonlarda bulunan- sahih sünnete göre amel ederken diğer mezhep imamlarının ona muhalefet ettiği meselelere ayrılmıştır.[226] Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir başka eser, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriya el-Menbicî'nin *el-Lübâb fi'l-cemʿ beyne's-sünneti ve'l-Kitâb* isimli eseridir. Eser, fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlenmiş olup Hanefî mezhebinin hükümlerinde dayandığı hadisleri ortaya

223 Zehebî'nin, *Müslim* ve *Muvatta* gibi bazı hadis koleksiyonlarının râvisi Hasîrî hakkında, "Eğer gençliğinde hadis dinlemiş olsaydı Şam'ın müsnidi olurdu." sözü burada hatırlanmalıdır. Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 46/309; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 23/54.

224 İlerleyen dönemlerde Ehl-i hadîs bu dili yavaş yavaş terk ederek daha uzlaşmacı bir dil kullanacaktır. Yukarıda bunun bazı örneklerine işaret edildi. Bir başka örnek zikretmek gerekirse bir Hanbelî fakihi olan İbn Kayyım, Ebû Hanîfe'nin zayıf (hasen) hadisi reʾye öncelediğini savunmaktadır. Bkz. Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424), 63.

225 Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh* (Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1360), 5.

226 Bkz. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh*, 18-30.

koymaktadır. Bu anlamda Tahâvî'nin *Şerhu Meʿâni'l-âsâr*'ına benzemekle birlikte hacimce ondan daha küçüktür. Müellif eseri kaleme alma sebebini, bazı insanların Hanefîlerden hadis öğrenmesine rağmen onları hadis bilmemekle suçlaması ve insanlar arasında sadece Hanefîlerin kıyasla amel ettiğini yaymaları olduğunu belirtmiştir.[227] Memlükler döneminde önceki Ehl-i hadîs taraftarlarının Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilerine karşı metinler de kaleme alınmıştır. Örneğin el-Melikü'l-Muazzam'ın kendisi de daha sonra Hatib el-Bağdâdî'nin Ebû Hanîfe ile ilgili yazdıkları hakkında *es-Sehmu'l-musîb fi'r-redd-i ale'l-Hatîb* isimli bir eser kaleme almıştır.[228] Siracüddin el-Hindî olarak bilinen Mısır Hanefî kâdılkudâtlarından Ömer b. İshak el-Gaznevî (ö. 773/1372), Fahreddin er-Râzî'nin Hanefîlerin Şâfiîlerle ayrıştıkları meselelerde Şâfiîliği savunmak için Farsça kaleme aldığı *el-Burhânü'l-Bahâiyye* isimli eserini Arapçaya tercüme ederek Râzî'nin itirazlarına karşı Hanefî mezhebinin delillerini kaydettiği bir eser kaleme almıştır.[229] Tabakat yazarı Abdülkadir el-Kureşî'nin *ed-Dürerü'l-münîfe fi'r-red alâ İbn Ebî Şeybe fîmâ evredehu alâ Ebî Hanîfe*'si de bir başka örnek olarak zikredilebilir. Alâaddin Ali b. Osman İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1349) *el-Cevheru'n-nakiy fi'r-reddi ale'l-Beyhakî* isimli eseri bunlardan biraz farklıdır. İbnü't-Türkmânî'nin bu eseri Hanefîlerin perspektifiyle hadis ve usul ilimleri açısından Beyhakî'nin hadislerle yaptığı istidlâllere eleştiri ve itirazların yöneltildiği bir metindir.[230] Meşhur *el-Hidâye* şârihlerinden olan Ekmeleddin Muhammed el-Bâbertî (ö. 786/1384), Ebû Hanîfe'nin yeterli hadis bilgisi olmadığı iddialarını cevaplamak, Hanefî mezhebinin üstünlüğü ve Hanefî mezhebinin görüşlerine muhtaç olunduğunu göstermek için *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercîhi mezhebi Ebî Hanîfe* isimli bir risâle kaleme almıştır. Bâbertî, söz konusu risâlesinin mukaddimesinde Hanefî mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğü, Ebû Hanîfe'nin ictihaddaki üstün konumu, Ebû Hanîfe ve ashabının yeterli hadis bilgisine sahip oldukları ve Hanefî mezhebinde *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan hadislere aykırı hükümlerin bulunmasının mezhep hakkında bir kusur sayılamayacağı konularını işlemiştir. Ardından Şâfiî mezhebi yerine Hanefî mezhebinin tercih edilmesi hâlinde başta toplumsal ve idari olmak üzere çeşitli alanlarda sıkıntıların ortaya çıkacağı toplam on altı meseleye yer

227 Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyyâ el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-Cem beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 19.

228 Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından *Kitâbu'r-Red alâ Ebî Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî* ismiyle basılan ve İbnü'n-Neccâr'a nispet edilen kitap aslında el-Melikü'l-Muazzam'ın reddiyesidir. Nitekim kitabın sonunda bunu gösteren bir kayıt da bulunmaktadır. Bkz. Muhibbuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud İbnü'n-Neccâr, *Kitâbu'r-Red alâ Ebî Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 148.

229 Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. İshak el-Gaznevî, *el-Gurretu'l-Münîfe fî Tercîhi Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Salâh Ebu'l-Hâc (Merkezu Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 1441), 301.

230 Bkz. Ali b. Osman Alâaddin İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-Nakiy fi'r-Reddi ale'l-Beyhakî* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisu Dâireti'l-Maârifi'n-Numâniyye, 1316), 2.

vermiş[231] ve hâtime kısmıyla risâlesini sonlandırmıştır.[232] Bâbertî'nin risâlesine onun muasırı ve oldukça kısa bir süre Mısır Hanefî kâdılkudâtlığı yapmış olan Dımaşklı Sadreddin Ali İbn Ebü'l-İz[233] (ö. 792/1390) *el-İttibâ* ismiyle reddiye mahiyetinde bir metin telif etmiştir.[234] Dımaşk Hanefî kâdılkudâtlarından Necmeddin et-Tarsûsî'nin (ö. 758/1357) siyâsetnâme yahut nesâihu'l-mülûk[235] türünde kaleme aldığı eseri *Tuhfetü't-Türk* de burada zikredilebilir. Tarsûsî bu eserinde sık sık Hanefî mezhebinin üstünlüklerine değinmiş ve çeşitli vazifeler için Hanefîlerinin görevlendirilmesinin daha elverişli olduğunu savunmuştur.

Hadisin son derece önemli olduğu bir bölgede mezhebin hadislere sıkı sıkıya bağlı olduğunu ispatlamak, toplum ve ilmî sınıf nezdindeki meşruiyet zeminini kaybetmeme çabası olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle *Sahîhayn* ve belli hadis kaynaklarının otorite metinler olarak kabul edildiği bir ilmî kültür içerisinde, mezhebin hükümlerinin bu hadislerle irtibatı gösterilmeden sünnete dayandığını ispatlamak imkân dâhilinde değildi.[236] Sünnetten kopuk bir

231 Yukarıda bahsi geçen *el-Gurretu'l-münîfe*'nin hâtimesinde de buradakine benzer şekilde Hanefî mezhebinin taklit edilmesine ihtiyaç bulunan on mesele listelenmiştir. Bkz. Gaznevî, *el-Gurretu'l-Münîfe fî Tercîhi Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 541-543.

232 Metnin neşir ve tercümesi için bkz. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *Tercîhu'l-Mezhebi'l-Müsemmî: en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, thk. Bella el-Hasan Ömer Müsâid (Riyad: Isdâratu'l-Merkezi'l-Buhûsi't-Terbeviyye, 1418); Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", nşr. Ahmet İnanır, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 71-93; Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus Bâbertî, Hanefî mezhebinin tercih edilmesi gerektiği on altı meseleye yer vermekle birlikte Hanefî mezhebinin "resmî mezhep" olarak uygulanmasına yönelik bir talebinin olmamasıdır. O dönemde zaten dört mezhebin her biri "resmî" düzeyde temsil edilmekteydi. Bu ifadeyle adli hiyerarşide Hanefî mezhebinin Şâfiî mezhebine takdim edilmesinin talep edildiği kastediliyorsa bu iddia tahkike muhtaçtır. Zira Bâbertî'nin yaşadığı dönemde Hanefî kâdılkudâtının bu yöndeki bir girişiminin gerçekleşmesine bizzat Bâbertî'nin kendisi karşı çıkmıştır. Krş. Makrîzî, *Sülûk*, 5/67; Bâbertî, "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi", 73 (neşredenin girişi).

233 Sadreddin Ali İbn Ebi'l-İz, Hasîrî'nin talebesi ve ilk Mısır Hanefî Kâdılkudâtı Sadreddin Süleyman b. Vüheyb İbn Ebü'l-İz ile karıştırılmamalıdır. Bahsi geçen isimlerin her ikisinin aynı lakaba sahip olması, Mısır kâdılkudâtlığı yapmış olmaları ve İbn Ebü'l-İz şeklinde anılmaları zaman zaman karışıklığa yol açabilmektedir. "İbn Ebü'l-İz" isimlendirmesi bu iki şahsın mensup oldukları aileyi ifade etmektedir. İbn Ebü'l-İz ailesi Memlükler döneminde uzun bir süre çok sayıda âlim çıkarmış önemli bir ulema ailesidir. Burada söz konusu edilen *el-İttibâ* isimli eserin müellifi, *el-Akîdetu't-Tahâviyye* şerhiyle meşhur olan İbn Ebü'l-İz'dir. Müellifin hayatı hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

234 Sadreddin Ali b. Ali İbn Ebi'l-İz, *el-İttibâ*, thk. Muhammed Atâullah Hanîf - Asım b. Abdillah el-Karyûtî (Âlemu'l-Kütüb, ts.), 21-22.

235 Eserin türüyle ilgili değerlendirmeler için bkz. Muharrem Kılıç, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi -Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (2009), 119-120; Kılıç, "Tarsûsî, Necmeddin", 40/114; Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali Tarsûsî, *Tuhfetu't-Türk fîmâ Yecibu en Yu'mele fî'l-Mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Merkez İbnü'l-Ezrak li-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsî, 1432), 25-26; Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*, thk. Muhammed Usame Onuş, çev. Muhammed Usame Onuş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 18.

236 Helen Pfeifer, "A New Hadith Culture? Arab Scholars and Ottoman Sunnitization in the Sixteenth Century", *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*, ed. Tijana Krstić - Derin Terzioğlu (Boston: Brill, 2020), 39.

İslâm yorumu ise gayrimeşru (bidʿat) kabul edilerek zamanla görünürlüğünü yitirecektir. Diğer yandan Hanefîlerin eserlerinde hadislerle ilgili değerlendirmeleri ve atıfları hızlıca gözden geçirildiğinde bile hadisle ilgili hâkim paradigmayı önemli ölçüde benimsedikleri veya iyi bir şekilde uyum sağladıkları görülecektir. Örneğin Hanefî usul edebiyatında bu dönemde ilk defa hadisle "hadis" olması açısından ilgilenilmiş ve sahih hadis koleksiyonlarına atıflar yapılmıştır. Bunun dışında usul kitaplarında klasik haber teorisinde yer alan râvinin fakih olması, Ebû Hüreyre'nin fakihliği gibi meselelerde daha uzlaşmacı bir dil kullanılmıştır.[237] Bu bağlamda fıkıh eserlerinde ilk defa bu dönemde sahih hadis koleksiyonlarına atıf yapıldığı görülmektedir. Mesela Serahsî, *Mebsût*'unda genellikle kaydettiği hadisler hakkında hadis koleksiyonlarına atıf yapma hassasiyetine sahip değildir. Ancak Memlük Hanefîlerinin yazdıkları eserlerde bu hassasiyet açık bir şekilde görülmektedir.[238] Yine bu dönemde, başta şerhler olmak üzere, fıkıh metinlerinde hadislere ulûmü'l-hadîs perspektifinden yaklaşılmakta ve hadisler bu disiplinin kavramlarıyla değerlendirilmektedir. *el-Hidâye* şerhlerinden Serûcî'nin *el-Gâye*'si, Aynî'nin *el-Binâye*'si ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'i burada örnek olarak zikredilebilir.

Bununla birlikte bu dönem Hanefîliğini "hadis merkezli fıkıh düşüncesi" ile tasviri tartışmaya açıktır. Eğer bu ifadeyle dönem fakihlerinin ahkâmın hadisler yahut Ehl-i hadîs'in tasnif ettiği koleksiyonlarda bulunan rivayetlerle organik bir ilişkisinin bulunduğunu göstermeye yönelik bir gayretin bulunduğu kastediliyorsa bu iddia doğru olabilir. Bu durumda önceki dönemle farklılık ahkâmın sunum tarzıyla ilgili olmaktadır. Ancak eğer bu ifade ile belli koleksiyonlarda yer alan hadisleri merkeze alarak doktrini süzgeçten geçirme yahut merkezinde hadislerin bulunduğu bir fıkhî üretim kastediliyorsa bu tartışmaya açıktır. Hadislerin zaman zaman fakihlerin tercihlerini etkilediğine şahit olsak da bunun genel bir tavır olduğunu söylemek oldukça zordur. Nitekim ilk seçenekteki tavrı sergileyen İbn Ebü'l-İzz'in *el-Hidâye* şerhinin sonraki şerhler tarafından pek dikkate alınmamış olması ve ayrıca Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin bu eser hakkındaki yukarıda geçen ifadeleri dönem âlimlerinin ilgili metne ve bu tavra karşı bakış açısını ortaya koymaktadır. Fıkhî üretim boyutunda ise Memlükler dönemi Hanefî fetva eserlerinde buna dair bir ize rastlayamadım. Yine yeni meselelere (hâdisetü'l-fetvâ) dair ortaya konan fetva ve risâlelerde hadisler üzerinden yapılan bir fıkhî üretime değil, daha ziyade doktrindeki yerleşik hükümlerden yapılan tahrîc faaliyetlerine şahit olmaktayız. Bunun dışında dönemin canlı tartışma konuları olan iktâ ve istibdâl hakkında kaleme alınan risâleler, bina vakfı ve daha başka bazı örneklerdeki fetvalarda da aynı durum söz konusudur. Bu tür metinlerde hadisler yer aldıklarında ahkâmın üretildiği yahut doktrinin

237 Bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 214, 235-253.

238 Örneğin meşhur ihyâ-i mevât hadisi ile ilgili krş. Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1409), 23/166; Aynî, *Binâye*, 12/281-284.

süzgeçten geçirildiği değil, doktrini destekleyici unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. [239]

Hanefîlerin, erken dönemlerde Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin, sonrasında Tahâvî'nin bazı eserleri ve başka birkaç istisnai çalışma dışında hadis ilminin teknik bilgi ve uzmanlık gerektiren edebiyatlarında eser vermekle pek ilgilenmedikleri görülmektedir. Ancak 8./14. asırdan itibaren Hanefî çevrelerden bu disiplinle özel olarak ilgilenen ve cerh-taʿdîl, ricâl gibi alanlarda uzmanlık gerektiren eserler veren âlimler mevcut olmuştur. Ricâl ve cerh-taʿdîl ilimlerinde zayıf râvilerle ilgili Mısır Hanefî kâdılkudâtlarından Alaaddin İbnü't-Türkmânî zayıf râviler hakkında *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* isimli bir eser kaleme almış; Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Esmâu'd-duafâ ve'l-vazzâîn ve zikrü men cerehahüm mine'l-eimmeti'l-kibâri'l-hâfızîn*'i üzerine bir zeyil yazmıştır. Yine Moğultay b. Kılıç, Mizzî'nin *Tehzîbu'l-kemâl* isimli ricâl eserine bir zeyil ve yazılışları benzer fakat okunuşları farklı olan isim, lakap, künye, nisbelerin zaptı hakkındaki müʾtelif-muhtelif alanında *Zeyl alâ tekmileti'l-İkmâl* isimli bir eser kaleme almıştır.[240] Kâsım b. Kutluboğa *Kütüb-i sitte*'de bulunmayan sika râvilere dair alfabetik düzene göre tertip edilmiş ansiklopedik bir eser hazırlamıştır.[241] Bedreddîn Aynî, *Şerhu Meʿâni'l-âsâr*'da yer alan ricâle dair *Meğâni'l-ahyâr fî ricâli Meʿâni'l-âsâr* isimli bir eser kaleme almıştır. Ulûmü'l-hadîse dair çalışmalar arasında Alaaddin İbnü't-Türkmânî'nin *Mukaddimetu İbn Salâh* ihtisarı, Moğultay b. Kılıç'ın aynı esere dair eleştirilerini ihtiva eden *Islâhu İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs* isimli çalışması ve İbn Kutluboğa'nın hocası İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetu'l-fikr*'i ve Zeynüddîn Irâkî'nin *Fethu'l-muğîs*'ine yazdığı hâşiyeleri de burada zikredebiliriz.

Memlükler döneminde Hanefîler tarafından hadis koleksiyonlarına dair şerh, ihtisar, taʿlik gibi türlerde ortaya konan çalışmalar da bulunmaktadır. Sadreddin Hılâtî'nin *Sahîh-i Müslim* üzerine taʿliki ve *Müsned-i Ebî Hanîfe* ihtisarı çalışmaları göz önüne alınırsa bu tür çalışmala-

239 Karadağ, *Mısır Hanefîliği*, 65, 160; Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 38-62; Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *el-Kelâmu alâ Vakfi'l-Binâ bi-Dûni'l-Arz* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 652), 119b-123b; Ebu'l-Berekât Seriyyüddin Abdülber b. Muhammed İbnü'ş-Şıhne, *Şerhu Manzûmeti İbn Vehbân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1813), 95a. Hatta hadisçi kimliğiyle ön plana çıkan önemli Şâfiî kâdılkudâtlarından İbn Hacer el-Askalânî'nin beytülmâl arazilerinin satışıyla ilgili yaşanan bir tartışma üzerine kaleme aldığı risâlesinde dahi hükmün belirleyici bir unsuru olarak hadislere yer verilmemiş, bunun yerine fıkıh metinleri ve fetva kitaplarına atıflar yapılmış ve hükmün tespiti bunlar üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kelâm alâ Meseleti Şirâi's-Sultân min Beyti'l-mâl Şey'en li-Nefsihi* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1629).

240 M. Yaşar Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/229, 231.

241 Eser, ikinci tabakadan müellifin dönemine kadar olan dönemi kapsamaktadır. "Mim" harfine kadar olan kısmı dokuz cilt hâlinde yayınlanmıştır. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem Yakaʿ fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Numân (Sana: Merkezu'n-Numân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve Tahkîki't-Türâc ve't-Terceme, 1432), 253-257.

rın ilk örneklerinin 7./13. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı kabul edilebilir.[242] Bu çalışmalar 8./14. yüzyılda bir yoğunluk kazanmış ve 9./15. asırda Bedreddîn el-Aynî, Şâfiî İbn Hacer'e *Sahîh-i Buhârî*'ye şerh yazma konusunda rakip olmuştur.[243] Memlükler döneminde *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Ebû Dâvûd*, *Sahîh-i İbn Hibbân*, *Sünen-i İbn Mâce* gibi hadis koleksiyonları Hanefîler tarafından çeşitli çalışmalara konu edinilmiştir. Bunun dışında *Müsnedü Ebî Hanîfe* ve Tahâvî'nin *Şerhu Meʿâni'l-âsâr*'ı gibi Hanefî geleneğe ait hadis eserleri üzerine de çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Başta ricâl, cerh-taʿdîl olmak üzere hadis ilimleri tarih ilmini olumlu yönde etkilemektedir. Diğer bir deyişle İslâm toplumlarının hadis ilgisinin güçlü olduğu yerde genellikle tarihe ilgi de güçlü olmaktadır. Hadis râvilerinin hayatlarının kaydı ile başlayan bu ilgi zamanla geniş bir tarihçiliğin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu çerçevede Memlük dönemi âlimlerinin tarihe ilgisi İslâm tarihinin belki hiçbir dönemiyle kıyaslanamayacak kadar güçlüdür. Nitekim bu dönemde siyer, genel tarih, bir şehrin/beldenin veya müessesenin tarihi, tabakat, biyografi gibi alanlarda çok sayıda eser verilmiştir. Tarih ilgisinin bir semeresi olarak diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefî tabakatlarının en mükemmel örnekleri de ilk defa bu dönemde ortaya çıkmıştır. Örneğin Abdülkadir el-Kureşî'nin *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*'si, İbn Dokmâk'ın *Nazmu'l-cümân fî ashâbi imâminâ Ebî Hanîfete'n-Nu'mân*'ı, İbn Kutluboğa'nın eser vermiş Hanefîlere dair kaleme aldığı *Tâcü't-terâcim*'i ve Şemseddin İbn Tolun'un *el-Gurafu'l-aliyye fî terâcimi müteahhiri'l-Hanefiyye*'si Memlükler döneminde kaleme alınmış Hanefî tabakatları olarak zikredilebilir. Yine Necmeddin et-Tarsûsî, Hanefî fakihlerinin vefat tarihlerine dair Alaaddin İbnü't-Türkmânî'ye kadar getirdiği bir nazım (urcûze) kaleme almıştır.[244] Bunlar dışında kadıların listelerinin tutulduğu ve hayat hikâyelerinin yer aldığı eserlerden de söz edilebilir. Mesela, Necmeddin et-Tarsûsî, Hanefî fıkhına dair kaleme aldığı manzum eseri *el-Fevâidu'l-fıkhiyye*'nin şerhi olan *ed-Dürretü's-seniyye*'nin üçüncü bölümünde "Kitâbü't-tevârîh" başlığı altında manzum bir şekilde Dımaşk'ta kâdılkudâtlık yapan Hanefîlerin isimlerini listeleyerek hayat hikâyelerini kaydetmiştir.[245] Şemseddin İbn Tolun

242 Ziriklî Hasîrî'ye *en-Necmu'l-Hâdi's-Sârî ilâ Halli Elfâzi Sahîhi'l-Buhârî* isimli bir şerh nispet etmektedir. Suudi Arabistan'da el-Mektebetu'l-Merkeziyye'de 6970 numarada Hasîrî adına böyle bir eser kaydedilmiştir. Ancak Ziriklî dışında bu kitaba hiç değinilmemiş olması nedeniyle bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bkz. Hayreddin Ziriklî, *el-Aʿlâm Kâmûs Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müstaribîn ve'l-Müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 7/161.

243 Pfeifer, "A New Hadith Culture? Arab Scholars and Ottoman Sunnitization in the Sixteenth Century", 39.

244 Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *el-Urcûze fî Vefeyâti'l-Ayân min Mezhebi Ebî Hanîfe en-Numan* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 84), 201b-205b.

245 Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 84/1), 188b-194b; Bu bölümün tercüme ve neşri için bkz. Ömer Sadıker, "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin Kitabü't-Tevârîh'i: (Tahkik - Tercüme - Değerlendirme)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 176-200.

ise Dımaşk'ın fethinden itibaren orada kadılık yapanlara dair dört mezhebe göre düzenlediği *es-Sağrü'l-bessâm fî zikri men vülliye kazâe'ş-Şâm* isimli bir eser kaleme almıştır.[246]

Hâkim hadis kültürünün fıkıhtaki bir başka tezahürü ise fıkıh metinlerindeki hadislerin kaynaklarını ve isnad yönünden değerlendirmesini içeren tahrîc eserlerinin ortaya çıkmasıdır. 8./14. ve 9./15. yüzyıllar muhtelif mezheplere mensup fakih ve muhaddislerin mensup oldukları mezheplere ait önemli fıkıh metinlerindeki hadisleri kaynak ve isnad yönünden değerlendiren çok sayıda eser ortaya koymuş olmaları sebebiyle bu dönem "klasik tahrîc eserlerinin altın çağı" olarak isimlendirilmektedir.[247] Hanefîler de ilk defa ve en yaygın olarak bu dönemde tahrîc çalışmaları yapmışlardır. Bu dönemde Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı, *el-Hidâye*, *el-Muhtâr* gibi temel metinlere yönelik tahrîc eserleri yazılmıştır. *el-Hidâye* üzerine bilinen altı tahrîc çalışmasından beşi bu dönemde kaleme alınmıştır.[248]

Tablo 2. Hanefî âlimler tarafından fıkıh eserlerine yönelik olarak hazırlanmış tahrîc eserleri

No	Müellifin Adı	Eser İsmi	Üzerine Çalışma Yapılmış Eser
1	Tâceddin Ahmed İbnü't-Türkmânî (ö. 744/1343)	*Tâlîka alâ Hulâsati'd-delâil fî tenkîhi'l-mesâil*	*Hülâsatu'd-delâil fî tenkîhi'l-mesâil*
2	Alâaddin Ali İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349)	*el-Kifâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*	*el-Hidâye*
3	Cemâleddin Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî (ö. 762/1360)	*Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*	*el-Hidâye*
4	Abdülkadir el-Kureşî (ö. 775/1373)	*et-Turuku ve'l-vesâil ilâ marifeti ehâdîsi Hülâsati'd-delâil*	*Hülâsatu'd-delâil fî tenkîhi'l-mesâil*
5	Abdülkadir el-Kureşî (ö. 775/1373)	*el-İnâye bi-marifeti ehâdîsi'l-Hidâye*	*el-Hidâye*
6	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)	*Tahrîcu ehâdîsi'l-Pezdevî*	*Usûlu'l-Pezdevî*
7	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)	*Tahrîcu ehâdîsi'l-Feraizi's-Secâvendiyye*	*el-Ferâizu's-Sirâciyye*
8	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)	*Münyetü'l-elmaî fîmâ fâte min tahrîci ehâdîsi'l-Hidaye li'z-Zeylaî*	*el-Hidâye*
9	Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474)	*et-Tarîf ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdîsi'l-İhtiyâr*	*el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*

246 Eserin aslını Nuaymî'nin Dımaşk kadıları hakkındaki eseri oluşturmaktadır. Nuaymî bu eserinde sadece Şâfiî mezhebine mensup kadılara yer vermiştir. İbn Tolun, esere Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kadıları eklemiştir. Bkz. Şemseddin Muhammed İbn Tolun, *Kudâtu Dımaşk: es-Seğru'l-Bessâm fî Zikri men Vülliye Kazâe'ş-Şâm*, thk. Salahuddin el-Müncid (Dımaşk: Matbûâtu'l-Mecmau'l-İlmî'l-Arabî bi-Dımaşk, 1956).

247 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, 306; Mehmet Görmez, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/420.

248 Bu beş eserden biri bir Şâfiî fakihi olan İbn Hacer el-Askalânî'nin *ed-Dirâye fî Marifeti Ehâdîsi'l-Hidâye* isimli çalışmasıdır. Bu eser Zeylâî'nin *Nasbu'r-Râye*'sinin bazı ilavelerle birlikte yapılmış bir muhtasarıdır. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/522.

Sonuç

Hanefî mezhebine mensup fakihler 6./12. asırda, öncesindeki bazı istisna isimler dışında hatırı sayılır bir varlık gösteremedikleri Şam bölgesine göç etmeye başladılar. Fâtımî devletinin Mısır'dan izale edilmesiyle Mısır da bu göç hattına dâhil oldu. Doğuda yaşanan siyasi istikrarsızlıklar, Şam ve ardından Mısır'daki hâkim siyasi güçlerin tercih ve ilim politikaları, âlimlere sunulan geniş imkân ve mansıplar ve bu sebepler neticesinde bölgede meydana gelen ilmî canlılık bu göçlerin sebepleri arasında zikredilebilir. Doğu İslâm dünyasından Şam ve Mısır topraklarına göç eden fakihler Hanefî mezhebinin o güne kadarki birikiminin bu topraklara intikalini sağladılar ve medreselerdeki tedris faaliyetleriyle öğrenciler yetiştirdiler. Doğudan Şam topraklarına göç eden bu fakihler arasında Hasîrî'nin müstesna bir yeri bulunmaktadır. Memlük Devleti'nin kurulmasından yaklaşık on sene önce Dımaşk'ta vefat eden Hasîrî'nin talebeleri neslinden itibaren artık bu coğrafya Hanefîlik açısından; kendine yeten, fıkıh tahsil etmek isteyen talebeleri cezbeden, önemli mansıplara atanan, mezhep içinde temsil gücü bulunan eserler veren fakihlerin bulunduğu bir bölgedir. Memlükler döneminin son bulmasında Osmanlı'nın Mısır'a girmesi önemli bir kırılma noktasıdır. Ancak ilmî sürekliliğin, siyasi süreklilik gibi bir anda kesilmemiş olması nedeniyle metinde Memlük Hanefîliğinin bu yüzyılın (10/16) son çeyreğine kadar sürdüğü kabul edildi.

Memlükler dönemi genel olarak çeşitlilikleri barındıran bir yapı olsa da dönemin ilim muhitiyle ilgili olan genel özellikleri âlimler arasında görülen etnik çeşitlilik, siyasiler tarafından ilme verilen önem, Ehl-i sünnet inancının meşru dinî düşüncenin çatısı olarak belirlenmesi, buna bağlı olarak meşru fıkhî yorumun dört mezhebe münhasır kılınması, önceki dönemlere nazaran bu mezhepler arasında bir yakınlaşma ve sentezin görülmesi, son olarak toplumun hemen her tabakası tarafından ilmî ve dinî saiklerle hadise önem verilmesi sayılabilir. Benzer bir çeşitlilik dönemin Hanefîleri açısından da geçerlidir. En başta ardı kesilmeyen göçler sayesinde oluşan yoğun bir etnik çeşitlilik bulunmaktadır. Bu dönemde Memlük coğrafyasındaki Hanefî fakihleri etnik açıdan genellikle doğulu ve yerli fakihlerden oluşmaktadır. Bu farklılığın en önemli sonucu fakihlerin eserlerindeki hadis değerlendirmelerinde belirginleşmektedir. Yerli Hanefî fakihlerinin eserlerindeki hadis değerlendirmeleri doğudan göç eden fakihlerin eserlerindeki değerlendirmelere göre daha teknik ve güçlü bir yapı arz etmektedir.

Memlükler döneminde Hanefîlik el-Melikü'z-Zâhir Baybars döneminde dört kadılık uygulamasına geçilmesinden itibaren diğer mezhepler gibi yargısal düzeyde temsil edilmiştir. Bu düzende dört kâdılkudâtın bulunduğu yönetim merkezi Mısır'da Hanefîlik adli protokolde Şâfiîlikten sonra gelen mezhep olmuştur. Yani Hanefîlik hiyerarşik olarak ikinci sırada yer

almaktadır. Hanefî kâdılkudâtlarının hiyerarşik olarak Şâfiî kâdılkudâtıyla eşit seviyeye yükselmeye yönelik teşebbüsleri Hanefîlerin sahip oldukları güçlü konumu göstermesi açısından önemlidir.

Memlükler dönemindeki çeşitliliğin yapılacak tasvir hususunda barındırdığı riskleri göz önüne almakla beraber metin, şerh ve fetâvâ/vâkıât ayrımı esas alınarak dönemin telifatı üzerinden bir tasvir yapılması tercih edildi. Bu çerçevede dönem fakihlerinin eserleri üzerinden ilgi odağı olan metinler ortaya çıkarılmaya çalışıldı. Buna göre Memlükler dönemindeki Şam ve Mısır bölgelerinde yaşamış fakihlerin telif ettikleri bazı muhtasar metinler mevcut olsa da bunlar pek ilgi görmemiş, Memlük Hanefîlerinin ilgi odağındaki metinler Irak ve Mâverâünnehir bölgesinde yazılmış metinler olmuştur. Tespitlerime göre Memlükler dönemi Hanefîlerinin en fazla rağbet ettikleri metinler şunlardır: Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si, Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-kebîr*'i, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, İbnü's-Sââtî'nin *Mecmau'l-bahreyn*'i, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i ve Mevsılî'nin *el-Muhtâr li'l-fetâvâ*'sı. Görüldüğü üzere ilk sırada Mâverâünnehir'de üretilmiş bir metin olan *el-Hidâye* yer almaktadır. Gerçekten de Memlükler döneminin Hanefîlik açısından bir "*el-Hidâye* şerhleri dönemi" olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır. Zira yaklaşık üç asırlık dönemde Hanefî âlimler tarafından *el-Hidâye* üzerine başta şerh olmak üzere kırktan fazla çalışma yapılmıştır.

Fıkhî değişimi yönetmek için kaleme alınan eserler hakkında fetâvâ-vâkıât şeklindeki ayrımı esas aldım. Buna göre fetâvâ eserleri müsteftînin sorduğu sorulara fakihin (müftî) verdiği kişisel cevaplardan oluşan eserleri teşkil ederken vâkıât eserleri ise sık sorulan sorular ve çokça vaki olan meseleler hakkında doktrinin ortaya konması, râcih görüşün tespiti gibi amaçlara hizmet etmeye yönelik, müftü ve kadılara rehber kitap olması için hazırlanan yahut önceki fetva ve başka eserlerden bu amaçlarla derlenen çalışmalardan oluşmaktadır.

Bu iki türde yaklaşık yirmi çalışma tespit edebildim. Bunların yarıya yakını fetâvâ eserlerinden oluşmaktadır. İlk bakışta fetâvâ eserlerinin nicelik açısından oldukça sınırlı olduğu görünmektedir. Öyle görünüyor ki birçok âlimin fetvaları, daha sonra derlenmemiş olması nedeniyle kaybolmuştur. Çeşitli kaynaklarda yazılı olarak fetva verdiklerini öğrendiğimiz bazı âlimlerin fetva mecmualarının bulunmaması buna işaret etmektedir. Günümüze ulaşan fetva eserleri arasında en eskisi, öğrencisi İbnü'l-Hümâm tarafından derlenen ve içinde yaklaşık üç yüz adet fetvanın bulunduğu Kâriülhidâye'nin eseridir. Aldığı atıflar ve çok sayıda yazma nüshasının bulunması bu esere olan rağbeti göstermektedir.

Memlükler dönemi Hanefî vâkıât eserlerinden tespit edebildiğim kadarıyla günümüze ulaşmış ilk örnek Necmeddin Tarsûsî'nin *Enfau'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil*'idir. Bunun dı-

şında Burhanüddin İbnü'l-Kerekî'nin *Feyzu'l-Kerekî* olarak bilinen *Feyzu'l-Mevla'l-kerîm alâ ubeydihi İbrâhîm* isimli eseri ve ayrıca Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne'nin muhakeme usulüne dair kaleme aldığı *Lisânü'l-hükkâm*'ı bu türün örnekleri arasında sayılabilir. Cemaleddin el-Konevî'nin Mâverâünnehir âlimlerinin fetvalarından derlediği *el-Gunye fi'l-fetâvâ* ve Aynî'nin Zahîrüddin el-Buhârî'nin vâkıât eseri *el-Fetâva'z-Zahîriyye*'sinden seçmeler yaparak hazırladığı *el-Mesâilü'l-Bedriyye el-müntehabe mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye* isimli eseri önceki âlimlerin eserlerinden derlenen çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Memlükler dönemi Hanefî fıkıh literatüründe risâle türüne fıkhî değişim ve sürekliliğin yönetimini sağlayan metinler kapsamında yer verilmesi gereken eserlerdir. Bu durum Memlükler dönemi Hanefî fıkıh edebiyatının özgün taraflarından biridir. Zira tespit edebildiğim kadarıyla Hanefî mezhebi açısından bir fıkhî telif türü olarak risâleler bu dönemde ortaya çıkmış ve giderek yaygınlaşmıştır. Tespitlerime göre kendisinden risâle diye bahsedilen ilk örnekler Mısır Hanefî kâdılkudâtlarından Şemseddin es-Serûcî'ye aittir. Sonrasında da çok sayıda âlim tarafından kaleme alınan risâlelerin sayısı yüzü aşmaktadır. Bunlardan bazıları aynı mesele hakkında farklı âlimlerin kaleme aldıkları çalışmalardan oluşmaktadır. Memlüklerin son dönemlerine gelindiğinde İbn Kutluboğa ve İbn Nüceym gibi, risâle mecmuaları müstakil eserler oluşturacak hacme ulaşan müellifler bulunmaktadır.

Son olarak dönemin hadis kültüründen Hanefîler de müstağni kalmamışlar ve bu alanda çok sayıda eser kaleme almışlardır. Münferit rivayetlerin yerine belli koleksiyonların sünnet bilgisini içeren güvenilir metinler olduğu kabulü Hanefî âlimlerinin eserlerinde bu koleksiyonlara atıf yapmaları, mezhep birikiminin sünnetle ilişkisini göstermek için bu koleksiyonlara referansta bulunmaları, bu koleksiyonlara yönelik çeşitli türde çalışmalar ortaya koymaları yanında ulûmü'l-hadis alanında eserler kaleme almaları bu dönemde ortaya çıkan yeniliklerdendir. Hadis ilgisinin fıkhı en yakından ilgilendiren sonucu belki de tahrîc çalışmalarıdır. Hanefî mezhebinde de bu edebiyatın ilk ve en mükemmel örnekleri bu dönemde üretilmiştir.

Hadis ilgisinin bir uzantısı olarak bu dönemde tarihe de yoğun ilgi duyulmaktaydı. Hatta bu dönem İslâm tarihinin tarih eserleri açısından en zengin dönemi olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda çeşitli Hanefî âlimler tarafından siyer, genel tarih, şehir tarihi, biyografi gibi alanlarda tarih çalışmaları ortaya konmuştur. Tarih ilgisinin fıkhı yakından ilgilendiren bir sonucu fukaha tabakatlarıdır. Hanefî fukaha tabakatlarının en kapsamlı ve mükemmel örnekleri ilk defa bu dönemde üretilmiştir.

Kaynakça / References

Abdülhalık b. Esed, Taceddin. *Kitâbu'l-Mucem*. thk. Nebil Sadeddin Cerrâr. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.

Ahmed Teymûr Paşa. *Nazratun Târîhiyyetun fî Hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyyeti'l-Erbaa el-Hanefî el-Mâlikî eş-Şâfiî el-Hanbelî ve İntişâruhâ inde Cumhûri'l-Müslimîn*. Beyrut: Dâru'l-Kâdirî, 1411.

Ahmedî, Macid b. Dahil b. Muhammed. *el-Mesâilü'l-Bedriyye el-Müntehabe mine'l-Fetâva'z-Zahîriyye li'l-İmâm el-Aynî (726-855): min Bidâyeti'l-Kitâb ilâ Nihâyeti Fasl (fî Marifeti'l-Evliyâ ve Nikâhi's-Sığâr ve's-Sağâir)*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1435.

Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî, Ahmed b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/486-487. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Alâaddin İbnü't-Türkmânî, Ali b. Osman. *el-Cevheru'n-Nakiy fi'r-Reddi ale'l-Beyhakî*. 2 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisu Dâireti'l-Maârifi'n-Numâniyye, 1316.

Anany, Riham Youssef Ameen. "Dirâse Târîhiyye Tahlîliyye li-Tırazi'l-Ezyâ' fi'l-Asri'l-Memlûkî". *Alexandria Science Exchange Journal* 35/1 (2014), 61-84.

Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlükler Döneminin Büyük Emîrlerinden Yelboğâ el-Ömerî (ö. 768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16/1 (2007), 81-100.

Ayaz, Fatih Yahya - Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. "Memlük Devletinde Sultan ve Emîrlerin Hanefîliğe İlgisi". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 284-296.

Aynî, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. "Ekmeleddin Bâbertî'nin 'en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe' Adlı Risalesinin Metin ve Tercümesi". nşr. Ahmet İnanır. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 71-93.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *el-İnâye (Fethu'l-Kadîr'in altında)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *Tercîhu'l-Mezhebi'l-Müsemmî: en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*. thk. Bella el-Hasan Ömer Müsâid. Riyad: Isdâratu'l-Merkezi'l-Buhûsi't-Terbeviyye, 1. Basım, 1418.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

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

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

Başoğlu, Tuncay. "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 25-26 (2018).

Bayder, Osman. *el-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.

Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.

Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2004.

Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. C. 1. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011.

Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. İstanbul: Klasik, 2016.

Bruckmayr, Philipp. "Mâturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)". çev. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. ed. Sönmez Kutlu. 391-406. Ankara: OTTO, 2011.

Canlı, Muhammet Emin. *Memlük Kahiresi Hanefî Çevresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik, 2014.

Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.

Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum: Haçlı ve Moğol Saldırıları Gölgesinde Hadis Âlimleri*. İstanbul: İLEM Yayınları, 1. Basım, 2020.

Ebû Şâme, Şihâbüddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *Terâcimu Ricâli'l-Karneyn es-Sâdis ve's-Sâbi' el-Mâruf bi'z-Zeyl ala'r-Ravzateyn (Kitâbu'r-Ravzateyn ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Erden, Yasin. *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Eren, Mehmet. "Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'nin (ö. 636/1238) Hayatı, Eseleri ve Hadisçilik Yönü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 291-310.

Erol, Burak Gani. "Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılıklarının Kuruluşu ve İşleyişi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 73-87.

Escovitz, Joseph H. "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlūk Empire". *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-531.

Fezârî, Tâceddin Abdurrahman. *el-Fetâva'l-Mecmûa*. Dublin: Chester Beatty, Arabic Manuscripts, 3330.

Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. İshak. *el-Gurretu'l-Münîfe fî Tercîhi Mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Salâh Ebu'l-Hâc. Merkezu Envâri'l-Ulemâ li'd-Dirâsât, 1. Basım, 1441.

Görmez, Mehmet. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/419-420. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed. *el-Vecîz Şerhu'l-Câmii'l-Kebîr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1225.

Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed. *Hayru'l-Matlûb fî İlmi'l-Merğûb*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 725.

Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddin Mahmud b. Ahmed. *Hayru'l-Matlûb fi İlmi'l-Merğûb*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa, 315.

Hılâtî, Sadreddin Muhammed b. Abbâd b. Melik. *Telhîsu Câmii'l-Kebîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 94.

İbn Abdüzzâhir, Ebu'l-Fazl Muhyiddin. *er-Ravzu'z-Zâhir fî Sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. thk. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad, 1. Basım, 1396.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Hâşiyetu Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr Şerh Tenvîri'l-Ebsâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî (Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn içinde)*. 2 Cilt, ts.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421.

İbn Battûta. *Rıhletu İbn Battûta: Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*. thk. Muhammed Abdülmunim el-Aryân. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1. Basım, 1407.

İbn Dokmak, İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî. *Nazmu'l-Cümân fî Tabakâti Ashâbi İmâminâ'n-Numân*. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Petermann II 24.

İbn Dokmak, İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî - Abbas, Samır Fattah. *İbn Dokmak'ın hayatı ve "Nazmü'l-Cümân fî Tabakâti Ashabi İmâmına en-Nu'man" isimli eserinin tahlîl ve tahkîki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

İbn Ebü'l-İz, Sadreddin Ali b. Ali. *el-İttibâ*. thk. Muhammed Atâullah Hanîf - Asım b. Abdillah el-Karyûtî. Âlemu'l-Kütüb, ts.

İbn Ebü'l-İz, Sadreddin Süleyman b. Vüheyb. *el-Vecîzu'l-Câmi li-Mesâili'l-Câmi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 903.

İbn Ebü'l-İz, Sadreddin Süleyman b. Vüheyb. *Müntehab min Şerhi'z-Ziyâdât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 679.

İbn Ebü'l-İz, Sadreddin Süleyman b. Vüheyb. *Müntehabu's-Süleymânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 903.

İbn Emîr Hâc, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *Halbetu'l-Mücellî ve Buğyetu'l-Mühtedî fî Şerhi Münyeti'l-Musallî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 754.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-Kelâm alâ Meseleti Şirâi's-Sultân min Beyti'l-mâl Şey'en li-Nefsihi*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1629.

İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *İnbâu'l-Ğumr bi-Ebnâi'l-Umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye - Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1392.

İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'reb, 1425.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1424.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1417.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *el-Kelâmu alâ Vakfi'l-Binâ bi-Dûni'l-Arz*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 652.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *es-Sikât mimmen lem Yaka' fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl Numân. 9 Cilt. Sana: Merkezu'n-Numân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve Tahkîki't-Türâc ve't-Terceme, 1432.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *Mecmûatu Resâili'l-Allâme Kâsım b. Kutluboğa*. Dımaşk - Beyrut - Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1434.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *Tâcü't-Terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413.

İbn Nüceym, Sirâceddin Ömer b. İbrahim. *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. thk. Ahmed İzzû İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik (İbn Âbidîn hâşiyesi Minhatu'l-Hâlık ile birlikte)*. 7 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübrâ, 1333.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Fetâva'z-Zeyniyye*. Riyad: Dâr Künûz İşbiliye, 1432/2011.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *Resâilu İbn Nüceym*. thk. Halil el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1400.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *Resâilu İbn Nüceym el-İktisâdiyye*. thk. Muhammed Ahmed Sarâc, Ali Cuma Muhammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.

İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed. *er-Red alâ Men İttebea Gayre'l-Mezâhibi'l-Erbaa*. Medine: Merkezu'l-Mürebbî, 1437.

İbn Şeddâd. *Kâtibinin Gözünden Sultan Salâhaddîn Eyyûbî*. çev. Aydın Usta. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Basım, 2021.

İbn Şeddâd, İzzuddîn Muhammed b. Ali. *el-A'lâku'l-Hatîra fi Zikri Ümerâi'ş-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahya Zekeriyya Abbâra. Dımaşk: Menşûrâti'l-Vizâreti's-Sekâfe fi'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyyeti's-Sûriyye, 1991.

İbn Tağrîberdî, Cemâlüddin Ebu'l-Mehâsin Yusuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1383.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu Fetâvâ Şeyhülislâm Ahmed b. Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 37 Cilt. Medine: Mucemmai'l-Meliki'l-Fehd li-Tıbâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1425.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Ref'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-A'lâm*. Riyad: er-Riâsetu'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Dava ve'l-İrşâd, 1413.

İbn Tolun, Şemseddin Muhammed. *Kudâtu Dımaşk: es-Seğru'l-Bessâm fî Zikri men Vülliye Kazâe'ş-Şâm*. thk. Salahuddin el-Müncid. Dımaşk: Matbûâtu'l-Mecmau'l-İlmî'l-Arabî bi-Dımaşk, 1956.

İbn Tolun, Şemseddin Muhammed. *Nakdu't-Tâlib li-Zeğali'l-Manâsıb*. thk. Muhammed Ahmed Dehmân, Hâlid Muhammed Dehmân. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1412.

İbnü's-Sâbûnî, Cemaleddin Ebû Hâmid Muhammed b. Ali el-Mâhmûdî. *Tekmiletu İkmâli'l-İkmâl fi'l-Ensâbi ve'l-Esmâi ve'l-Elkâb*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Matbûâtu'l-Mecmau'l-İlmî el-Irâkî, 1377.

İbnü'ş-Şıhne, Ebu'l-Berekât Seriyyüddin Abdülber b. Muhammed. *Şerhu Manzûmeti İbn Vehbân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1813.

İbnü'ş-Şıhne, Ebu'l-Fazl Muhibbuddin Muhammed. *Nihâyetü'n-Nihâye fi Tahrîri Takrîri'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 108.

İbnü'l-Adîm, Ebu'l-Kâsım Kemâleddin Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Adîm, el-Mevla's-Sâhib Kemaleddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah. *Zübdetü'l-Haleb min Târîh-i Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.

İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebu'l-Hasan Ali eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.

İbnü'l-Furât, Nâsırüddîn Muhammed b. Abdirrahîm. *Târîhu'd-Düvel ve'l-Mülûk*. thk. Kostantin Züreyk. 9 Cilt. Beyrut: American Press, 1961.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâye Şerh Bidâyeti'l-Mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

İbnü'l-Kalânisî, Hamza b. Esed b. Ali et-Temîmî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dâr Hassân li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1403.

İbnü'l-Kerekî, Burhanüddin İbrahim b. Abdurrahman. *Feyzu'l-Mevla'l-Kerîm alâ Ubeydihi İbrahim*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1574.

İbnü'n-Neccâr, Muhibbuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu'r-Red alâ Ebî Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü's-Sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali. *Mecmau'l-Bahreyn ve Mülteka'n-Neyyireyn fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

İbnü't-Türkmânî, Fahreddin Osman b. İbrahim el-Mardînî. *Şerhu Muhtasari'l-Câmii'l-Kebîr li-Sadreddîn Süleyman İbn Ebi'l-İzz b. Vüheyb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 855.

İsfahânî, Ebû Abdillâh İmâdüddîn el-Kâtib Muhammed. *el-Berku'ş-Şâmî*. thk. Fâlih Hüseyin. Amman: Müessetü Abdülhamid Şûmân, 1987.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.

Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *Subhu'l-A'şâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1340.

Kallek, Cengiz. "el-Hidâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Kandemir, M. Yaşar. "İbn Hacer el-Askalânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/514-531. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Kandemir, M. Yaşar. "Moğultay b. Kılıç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/229-231. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Karadağ, Bekir. *Hadisle Fıkhı Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakihi Bedruddîn Aynî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2019.

Karadağ, Bekir. *Mısır Hanefîliği: Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*. Ankara: Astana Yayınları, 1. Basım, 2020.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1269.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. Riyad: Câmiatu'l-Melik Suûd, 1039.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 669.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1423.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Burdur İl Halk, 1520.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, İskilip İl Halk, 1178.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, İskilip İl Halk, 1289.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1268.

Kâriülhidâye, Ebu Hafs Siracüddin Ömer b. Ali. *Kitâbu Fetâvâ Kârii'l-Hidâye li-Sirâceddin Ömer b. Ali el-Hanefî*. thk. Muhammed er-Rahîl Garâybe, Muhammed Aliez-Zuğûl. Amman: Dâru'l-Furkân, 1999.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâr İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kâzerûnî, Abdullah b. Hasan el-Afîf. *İcâbetu's-Sâilîn bi-Fetva'l-Müteahhirîn*. Riyad: Câmiatu'l-Melik Suûd, 3018.

Kefevî, Mahmûd b Süleyman el-Hanefî. *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2017.

Kılıç, Muharrem. "Tarsûsî, Necmeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/114-115. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Kılıç, Muharrem. "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi -Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/9 (2009), 115-129.

Koca, Ferhat. "İbn Ebü'l-İz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/468-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Konevî, Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud. *el-Evrâku'l-Âhire mine'l-Gunye fi'l-Fetâvâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 006097-VII.

Konevî, Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud. *el-Gunye fi'l-Fetâvâ*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1464.

Konevî, Cemâlüddin Mahmud b. Sirâcüddin Ahmed b. Mesud. *Müntehab mine'l-Fetâva'l-Kübrâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1228.

Konevî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf. *Meseletu İcâreti'l-İktâ (Mecmua içinde)*. New Jersey: Princeton University Library, Islamic Manuscripts, Garrett 488Y.

Kök, Bahaeddin. *Nûruddin Mahmûd bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

Kudsî, Ebû Hâmid Muhibbuddîn Muhammed b. Halil. *Kitâbu Düveli'l-İslâmi'ş-Şerîfeti'l-Behiyye ve Zikru mâ Zahara lî min Hikemillâhi'l-Hafiyye fî Celbi Tâifeti'l-Etrâk ile'd-Diyâri'l-Mısriyye*. thk. Subhi Lebîb, Ulrich Haarmann. Beyrut: Dâru'n-Neşr el-Kitâb el-Arabî, 1. Basım, 1418.

Kureşî, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cîze: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1413.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324.

Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne, Ebu'l-Velîd Ahmed b. Muhammed. *Lisânü'l-Hükkâm fî Marifeti'l-Ahkâm (Muînu'l-Hükkâm'ın kenarında)*. Kahire: Matbaatu'l-Meymeniyye bi-Mısır, 1310.

Madelung, Wilferd. "11.-13. Asırlarda Hanefi Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü". çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. ed. Sönmez Kutlu. 391-406. Ankara: OTTO, 2011.

Madelung, Wilferd. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik: Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. ed. Sönmez Kutlu. 325-390. Ankara: OTTO, 2011.

Makdisî, Muhibbeddin Ebu Hamid. *Mısır'daki İslâm Devletleri ve Türk Memlüklerin Faziletleri*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr fî Zikri'l-Hıtati ve'l-Âsâr*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetu'l-Furkân li't-Turâsi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 1424.

Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-Marifeti Düveli'l-Mülûk*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.

Mehâmîd, Şevîş Hazâ - Karâle, İbrahim Sakar. "Melâmih Menhec İbni'l-Kerekî fi Kitâbihi 'Feyzu'l-Mevla'l-Kerîm alâ Ubeydihi İbrahim'". *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'ş-Şeriyye ve'l-Kânûniyye* 28/4 (2020), 84-105.

Menbicî, Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyyâ. *el-Lübâb fi'l-Cem beyne's-Sünneti ve'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Meydânî, Abdülgani b. Tâlib el-Guneymî. *el-Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

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

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm (Şürünbülâlî hâşiyesi ile birlikte)*. 2 Cilt. Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Muhammed b. Abdilaziz. *Îzâhu'l-Kelâm fîmâ Cerâ li'l-İzz b. Abdisselâm fî Meseleti'l-Kelâm*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.

Nielsen, Jorgen S. "Sultan al-Ẓāhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qāḍīs, 663/1265". *Studia Islamica* 60 (1984), 167-176. https://doi.org/10.2307/1595513

Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.

Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1342.

Ömerî, İbn Fazlullâh. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. thk. Kamil Selman el-Cubûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Ömerî, Şihâbüddin İbn Fazlullâh. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. thk. Heyet. 27 Cilt. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekâfî, 1423.

Özel, Ahmet. "İbn Nüceym, Zeynüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/236-237. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Özel, Ahmet. "İbn Vehbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/442-443. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Özel, Ahmet. "Sadrüşşehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/425-427. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Özel, Ahmet. "Serûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/572-573. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Özen, Şükrü. "İbnü'ş-Şıhne, Lisânüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/224-225. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Özen, Şükrü. "İbnü'ş-Şıhne, Seriyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Özen, Şükrü. "Kâdılkudât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/77-82. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Özen, Şükrü. "Serahsî, Radıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/542-544. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik, 2014.

Pfeifer, Helen. "A New Hadith Culture? Arab Scholars and Ottoman Sunnitization in the Sixteenth Century". *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*. ed. Tijana Krstić - Derin Terzioğlu. 31-61. Boston: Brill, 2020.

Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlīd: The Four Chief Qāḍīs under the Mamluks". *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.

Sadıker, Ömer. "Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin Kitabü't-Tevârîh'i: (Tahkik - Tercüme - Değerlendirme)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 176-200.

Sakkâr, Sâmî - Bozkurt, Nebi. "Müstansıriyye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/121-123. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Saymerî, Ebû Ubeydillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405.

Sellâm, Eymen Şahin. *el-Medârisu'l-İslâmiyye fi Mısır fi'l-Asri'l-Eyyûbî ve Devruhâ fî Neşri'l-Mezhebi's-Sünnî*. Tanta: Tanta Üniversitesi, Doktora Tezi, 1420.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 898-1.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 898-10.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Edirne: Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, Selimiye, 898-11.

Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Kitâbu'l-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1409.

Serûcî, Ebu'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. İbrahim. *el-Gâye fî Şerhi'l-Hidâye*. ed. Adnan b. Fehd el-Abyât. thk. Heyet. 15 Cilt. Esfâr li-Neşr Nefîsi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 1442.

Sever, Mehmet. *Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Sıbt İbnü'l-Acemî, Ahmed b. İbrahim b. Halil. *Künûzu'z-Zeheb fî Târîh-i Haleb*. thk. Şevkî Şa's, Fâlih el-Bekkûr. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî bi-Haleb, 1417.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğlu. *el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh*. Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1360.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yusuf b. Kızoğlu. *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-Ayân*. Beyrut: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 1434.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Vesâil ilâ Müsâmereti'l-Evâil*. thk. Esad Tals. Bağdat: Mektebetu'l-Vuzerâ, 1369.

Sübkî, Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakâtu'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâr İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1399.

Sübkî, Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr*. thk. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul, 2000.

Sübkî, Tâceddin. *Mu'îdü'n-Ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı (çeviri - metin)*. çev. Harun Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Şeşen, Ramazan. *Kudüs Fatihi Selâhaddin Eyyûbî*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi - Karar, 2016.

Şeşen, Ramazan. *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicrî 569-589/Milâdî 1174-1193)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Tabbâh, Muhammed Rağıb el-Halebî. *İ'lâmü'n-Nübelâ bi-Târîhi Haleb eş-Şehbâ*. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî bi-Haleb, 1409/1989.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetu't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-Felâh Şerh Nûri'l-İzâh*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

Tarsûsî, Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali. *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 84/1.

Tarsûsî, Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali. *el-Fetâva't-Tarsûsiyye ev Enfau'l-Vesâil ilâ Tahrîri'l-Mesâil*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed Mizzî. Beyrut - Mekke: Müessesetü'r-Reyyân Nâşirûn - el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1435.

Tarsûsî, Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali. *el-Urcûze fi Vefeyâti'l-Ayân min Mezhebi Ebî Hanîfe en-Numan*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 84.

Tarsûsî, Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali. *Tuhfetu't-Türk fimâ Yecibu en Yu'mele fi'l-Mülk*. thk. Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Merkez İbnü'l-Ezrak li-Dirâsâti't-Türâsi's-Siyâsî, 2. Basım, 1432.

Tarsûsî, Ebû İshak Necmeddin İbrahim b. Ali. *Tuhfetü't-Türk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. çev. Muhammed Usame Onuş. thk. Muhammed Usame Onuş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2018.

Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rıfâî, 1403.

Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3391.

Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 877.

Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3295.

Temîmî, Takiyyuddin Abdülkadir. *et-Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 3390.

Turan, Abdulkadir. "Nûreddin Mahmud Zengî Devri'nde (569/1146-1174) İlmiye Sınıfı". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/3 (2018), 35-50.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal: Büyük Selçukîler, Andolu Selçukîlerî, Anadolu Beylikleri, Ilhânîler, Karakoyunlu ve Akkoyunlularla Memlûklerdeki Devlet Teşkitâtına Bir Bakış*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Basım, 1988.

Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlükler'de Dımaşk Kâdılkudâtları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Konevî, Cemâleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/164-165. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Arzu. *M. Gaznevi'nin el-Havi'l-Kudsî Adlı Eserinin Fıkıh Usûlü Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

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

Zâhirî, Halil b. Şahin. *Kitâbu Zübdet-i Keşfi'l-Memâlik ve Beyâni't-Taraf ve'l-Mesâlik*. Paris: Ernest Leroux Editeur, 1894.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men ğaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mucemu Şuyûhi'z-Zehebî*. thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Heyet. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâti'l-Meşâhîri'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1413.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm Kâmûs Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müstaribîn ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002.

Fihristu Fetâvâ Kâriü'l-Hidâye. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1141.

Mecmua. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 1159.

III. KISIM - PART III

HANEFÎ FIKHI VE HADİS ÇALIŞMALARI

HANAFI FIQH AND HADITH STUDIES

BÖLÜM 6 / CHAPTER 6

HANEFÎ HADİS VE SÜNNET ANLAYIŞININ 8./14. ASIRDA HADİS İLİMLERİ AÇISINDAN İHYASI ÇABALARI: İBNÜ'T-TÜRKMÂNÎ VE ÖĞRENCİLERİ

UNDERSTANDING THE HANAFITE HADITH AND SUNNA EFFORTS TO REVIVE HADITH SCIENCES IN THE 8TH CENTURY: IBN AL-TURKMĀNĪ AND HIS STUDENTS

Yusuf ACAR

Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye
E-posta: yusuf.acar@selcuk.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.06

Öz

Konjonktürün farklı düşünceden âlimlerin buluşma noktası haline getirdiği 8./14. asır Kahire'sinde geleneksel olarak Hanefî mezhebini benimseyen Türklerin/Memlüklerin de desteğiyle idari ve medrese görevlerinde Hanefî ulemanın görünürlüğü artmıştır. Fakat bu durum, ilk günden itibaren farklı çevrelerce Hanefîlere yönelik "sünnete muhalif olmak, re'yi esere tercih etmek ve zayıf hadisle amel etmek" şeklinde özetlenebilecek ithamların da canlanmasını beraberinde getirmiştir. Kureşî (ö. 775/1373) mezhep harici etkenler ile polemiklerden ve savunmacı söylemlerden sarf-ı nazar ederek bu töhmetin temelinde, müteahhir Hanefî ulemanın Tahâvî (ö. 321/933) ve Kudûrî (ö. 428/1037) gibi önceki alimlerin ıstılahında yerleşik hale gelen usule güvenerek bu konulara çalışmalarında fazla yer vermemeleri yattığı tespitini yapmıştır. Kureşî'nin bu teşhisinden hareketle fakih ve muhaddis kimliği haiz olan İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) ile iki öğrencisi Kureşî ve Zeylaî (ö. 762/1361) bahis konusu töhmetin mesnetsiz oluşunu, Hanefî fıkıh kitaplarında yer alan rivayetlerin hadis kaynaklarında mevcut olduğunu gösteren ve sıhhat durumlarını ortaya koyan kapsamlı tahrîc çalışmalarıyla göstermeye çalışmışlardır. Aynı âlimler bir taraftan da mezhebin ilk müçtehitlerinin fıkhî hüküm elde ederken dayandıkları rivayetleri isnadlı bir halde en geniş kapsamlı bir araya getiren eser hüviyetindeki Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-âsâr'ının rivayet usulü açısından en az Şâfiîlerde benzer bir görevi deruhte eden Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı kadar güvenilir olduğunu ispat etmeye gayret etmişlerdir. Hadis ilmi açısından bakıldığında İbnü't-Türkmânî öncülüğündeki fakih muhaddislerin 8./14. asırda ortaya koydukları çabaların, Hanefîlik adına bir ihya hareketi olarak değerlendirilmesi hatalı olmayacaktır. Takip eden dönemde Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi fakih muhaddisler de çalışmalarıyla bu ihya hareketini geliştirmişlerdir. Tahâvî'nin tarihî kişiliği etrafında Mısır coğrafyasında 8./14. asırda neşvünema bulan bu ihya hareketinin ya da akımın, fıkıh perspektifinden "Mısır Hanefîliği" şeklinde adlandırılması mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Memlükler, Hanefî Hadis Anlayışı, İhya, İbnü't-Türkmânî

Abstract

In 8th/14th-century Cairo, where the conjuncture made it a meeting point for scholars of different opinions, the visibility of Hanafi scholars in administrative and madrasa positions increased with the support of the Turks/Mamluks, who traditionally adopted the Hanafi madhhab. However, this situation has brought about the revival of accusations against the Hanafis, which can be summarized as "opposition to the sunna, preferring raʾy to athar, and practicing with weak hadith" by different circles from the earliest times. al-Qurashī (d. 775/1373), scrutinizing non-sectarian factors, polemics and defensive discourses, based this accusation on the terminology of earlier scholars such as al-Tahāwī (d. 321/933) and al-Qudūrī (d. 428/1037) by the late Hanafi scholars. Relying on the method that has become so, he determined that they did not give much space to these issues in their studies. Based on this diagnosis, ʿAlāʾ al-Dīn ibn al-Turkmānī (d. 750/1349), who has the identity of a jurist and muhaddith, and his two students al-Qurashī and al-Zaylaʿī (d. 762/1361) indicate that the said accusation is groundless, and they tried to show that these hadiths in the Hanafī fiqh books were available in the hadith sources through comprehensive tahrīj studies that revealed their authenticity. The same scholars, on the other hand, likewise believe that al-Bayhaqī, who assumed a similar task in the Shāfiʿīs, at least in terms of the method of narration of al-Tahāwī's Sharḥ Maʿāni al-āthār, which is a work that brings together the most comprehensive narrations on which the first mujtahids of the madhhab relied on while obtaining the jurisprudence. They tried to prove that he was as reliable as his al-Sunan al-kubrā. From the perspective of the science of hadith, it would not be wrong to consider the efforts of the jurist-muhaddiths led by Ibn al-Turkmānī in the 8th/14th century as a revival movement on behalf of Hanafism. In the following period, the jurist-muhaddiths such as al-ʿAynī (d. 855/1451), Ibn al-Humām (d. 861/1457), and Ibn Kutlūbughā (d. 879/1474) developed this revival movement with their works. It is possible to call this revivalist movement or current, which flourished in Egypt in the 8th/14th century around the historical personality of al-Tahāwī, "Egyptian Hanafism" from the perspective of fiqh.

Keywords: Hadith, Mamluks, Hanafi Hadith Understanding, Revival, Ibn al-Turkmānī

EXTENDED ABSTRACT

With the Mongol invasion in the east of the Islamic world and the Crusades in the west in Andalusia, Cairo and Damascus, the two important centers of the Mamluks, became a refuge for many scholars. From the second half of the seventh century to the end of the ninth century AH, the Cairo-Damascus cultural area witnessed intense studies in the field of *hadith* and *sunna* as well as in all branches of Islamic sciences. Especially since the middle of the eighth century AH, the enormous works produced in such fields as *tabaqāt*, *rijāl*, *sharḥ*, *ḥāshiya*, *takhrīj*, and *taʾlīk* have made this century known as the "Period of Commentary and Annotation" or the "Period of Maturity". It should be noted that the enormous opportunities offered by statesmen and the esteem in which scholars were held also had an impact on the formation of this image.

On the other hand, there are also assessments that the scientific studies in the Mamluk period, which reached an enormous scale quantitatively, were not at the same level qualitatively. While some scholars say that sectarian fanaticism and imitation dominated the *fiqh* studies of this period, other scholars argue that no scholar who presented an important scientific study came out in this period. According to Abū Zahra, who stated that the most important feature of the eighth-century AH was not the development of thought but the dissemination of knowledge and the proliferation of scholars, people in this period could not show any effort in identifying and compiling activities to think freely about the source and value of information and to distinguish between accurate and incorrect opinions. Some researchers have claimed that intellectual dynamism in the field of religious sciences was deliberately suppressed by the rulers and that a kind of intellectual inactivity occurred, leading people to turn to the hadiths and mysticism, which they believed represented pure Islamic life in the first centuries, to get rid of the disasters that occurred. It should be noted that such generalizations are debatable, at least from the perspective of hadith sciences, and should be taken with caution.

It is worth noting that many hadith scholars who gave momentum to hadith science in the eighth century AH, from Ibn Taymiyya (d. 728/1328), who lived between al-Dimyātī (d. 705/1306) and al-Haythamī (d. 807/1405), to al-Zaylaʿī (d. 762/1361) and Ibn Rajab (d. 795/1393), were also *fiqh* scholars and created a uniform image among the sects. Until this century, however, the Hanafis were unable to see such a picture in Egypt, which historically had been the center of the Shāfiʿī sect. Due to the migration of Hanafi and Hanbali scholars from Transoxiana and Anatolia to the west and the migration of Mālikite scholars to the east with the fall of Andalusia, Cairo, the ancient center of the Shāfiʿīs, has become the meeting place of the *fiqh* schools. It is only natural that this tremendous meeting would lead to some convergence, interaction, and discussion between the schools.

Thus, the Hanafi-Shāfiʿī debates, which took place mainly in a theoretical context, began to spread to practical life. Problems such as the Qurayshism of the caliphate, the situation of *al-ard al-mawāt*, and the confiscation of the wealth of the rich in the event of war were the scene of heated debates, and mutual repudiations were drafted. It is also possible to read this atmosphere as a resurgence of the *athar-raʾy* conflict in the eighth century, which is one of the longest-running and most dynamic debates in the history of Islamic scholarship. al-Qurashī's mention of narratives about the accusation of the Hanafis as a school that acts on weak *hadith* and even rejects the *sunna* shows this. For him, this accusation is a mere misconception resulting from the difference in terminology between the classification period and the period after, and the main reason why this perception could not be dispelled is that the Hanafi scholars after al-Tahāwī (d. 321/933) and al-Qudūrī (d. 428/1037) did not deal sufficiently with the hadith sciences. Indeed, although the soundness of the hadiths used by the Shāfiʿīs in the *fiqh* was investigated by al-Bayhaqī (d. 458/1066), al-Hāzimī (d. 584/1188), al-Nawawī (d. 676/1277), Ibn Daqīq al-ʿĪd (d. 702/1302), and their followers, it is difficult to say that the same studies were conducted in the Hanafite school after al-Tahāwī. For al-Qurashī, therefore, the baselessness and unfoundedness of this accusation should be exposed by the *takhrīj* of the traditions in the Hanafi *fiqh* sources according to the criteria of hadith sciences and by emphasizing the methodological difference in the Hanafis' understanding of *hadith-sunna*.

ʿAlāʾ al-Dīn ibn al-Turkmānī (d. 750/1349), from Cairo and originally from Mardin, and his two disciples al-Zaylaʿī and al-Qurashī (d. 775/1373) differ from the other hadith scholars in that they conducted studies of the hadith in the *fiqh* books of the Hanafi school and of the Hanafis' understanding of *hadith-sunna*. The studies conducted during this period on the Hanafis' understanding of hadith focused mainly on two issues.

First, the aforementioned jurists-muhaddiths worked on *takhrīj* books to show that the narrations in the Hanafi *fiqh* books are present in the hadith sources and reveal their authenticity, and thus wanted to strengthen the relationship between the school and the tradition. Second, they wanted to show that al-Tahāwī's *Sharḥ Maʿāni al-āthār*, the most comprehensive work used by the early mujtahids of the Hanafi school in making judgments after Abū Yūsuf (d. 182/798) and Imam Muhammad (189/805), does not differ in narrative style from al-Bayhaqī's *al-Sunan al-kubrā*, who undertook a similar task among the Shāfiʿīs. In doing so, it is possible to evaluate the fact that *al-Sunan al-kubrā* was chosen instead of *Maʿrifa al-Sunan*, which includes critiques of al-Tahāwī and the Hanafis among its main targets, with the following verdict: "*Sharḥ Maʿāni al-āthār* is as reliable as *al-Sunan al-kubrā* in terms of the evidence of the Shāfiʿī school," avoiding polemics and defensive psychology.

The efforts of Ibn al-Turkmānī and his two students, both of whom sought *takhrīj* works to show the place of the narrations in *al-Hidāya* (one of the most popular books of all time in Hanafi circles and in the curricula of madrasas) in the hadith sources and to determine their authenticity, and the al-Tahāwī-centered studies, were a turning point. The fact that al-Tahāwī was chosen is also significant. This is because al-Tahāwī is in the position of an eminent muhaddith-jurist who brings together the traditions that are directly or implicitly identified as the basis in the fatwas of the sect's founding imams, along with counter-evidence, and evaluates them in terms of both form and content. Although al-Tahāwī stated that he wrote *Sharḥ Maʿāni al-āthār* for a different reason, his service to the Hanafi understanding of hadith has come to the fore in the historical process by including the evidence of the madhhab based on tradition, thus showing the invalidity of the opinions that the Hanafis prefer *raʾy* and *qiyās* to tradition.

On the other hand, besides Ibn al-Turkmānī and his students, more than ten Hanafi jurists in the eighth century, such as Ibn Balaban (d. 731/1331) and Moghultāy b. Qilīj (d. 762/1361), produced considerable literature in some areas, such as *al-jarh wa'l-taʿdīl*, *rijāl*, and *sharḥ*, which are considered the main subjects of hadith scholarship, and they were among the sources of muhaddith, such as al-ʿIrāqī and Ibn Hajar, who came after them. In particular, it should not be forgotten that Moghultāy's commentaries on *Sahīh al-Bukhārī* and the *sunan*s of Abū Dawūd and Ibn Māja served as sources for later commentaries, and his extensive studies in the field of *usūl* and *rijāl* are considered the earliest products of *zawāʾid* literature.

From the perspective of hadith scholarship, it would not be wrong for us to consider the efforts of jurists of Ibn al-Turkmānī's generation in the eighth century as an act of revival in the Hanafi school. Subsequently, jurists such as al-Bābartī (d. 786/1384), al-ʿAynī (d. 855/1451), Ibn al-Humām (861/1457), and Ibn Kutlūbughā (d. 879/1474) complemented this movement. We think it is a reasonable assessment that this revival movement or tendency, which developed around the historical figure of al-Tahāwī, who is also a child of the same country, was called "Egyptian Hanafism" from the perspective of *fiqh*. In a sense, then, we can say that the action to "strengthen the relationship between the sect and the tradition" carried out in the fifth century by al-Bayhaqī on behalf of the Shāfiʿīs and by Ibn ʿAbd al-Barr (d. 463/1071) and al-Bājī (d. 474/1081) on behalf of the Mālikīs was carried out for the Hanafi school with a delay of three centuries.

We can say that the work on the *takhrīj* of the hadiths in the Hanafi *fiqh* books was done by Abū al-ʿAbbās al-Sarūjī (d. 720/1320) from Harran, expanded by Ibn al-Turkmānī and his students al-Qurashī and al-Zaylaʿī, and finally completed by scholars such as al-ʿAynī (d. 855/1451), Ibn Humām (d. 861/1457), and Ibn Kutlūbughā (d. 879/1474). It is quite remarkable that three original works were written in the same period, in the same city, and even in the environment of the same madrasa, directly referring to the hadiths of *al-Hidāya*. These are Ibn al-Turkmānī's *al-Tanbīh ʿala ahādīth al-Hidāya wa'l-Khulāsa*, al-Qurashī's *al-ʿInāya bi maʿrifa ahādīth al-Hidāya* and al-Zaylaʿī's *Nasb al-rāya fī takhrīj ahādīth al-Hidāya*. al-Zaylaʿī's *Nasb al-rāya* has been among the crucial sources for hadith scholars from various sects, including al-Zarkashī, Ibn al-Mulaqqin, and Ibn Hajar, who have books on *fiqh al-hadith*. This is because it deals with the hadiths from which the Hanafi school infers in comparison with the evidence of other madhhabs and it is compatible with the hadith evaluation method, which has reached a certain standard among hadith scholars with Ibn al-Salāh. The *tahkrīj* works of Ibn al-Turkmānī and al-Qurashī remained weak and could not be included in the reference books.

To show that the criticisms leveled at Hanafis in the context of hadith are unfounded, another study conducted in the eighth century in the Mamluks by jurist-muhaddiths of the Hanafi sect aims to respond to the refutations made since Ibn Abī Shayba (d. 235/849). Ibn al-Turkmānī and his students al-Zaylaʿī and al-Qurashī draw attention in responding to the refusals, much as they did in the field of *takhrīj*. It is clear from these works that Ibn Abī Shayba and al-Tahāwī were their primary subjects.

According to the available sources, al-Qurashī's book *al-Durar al-munīfa fī al-radd alā Ibn Abī Shayba* was the first independent effort to address the claims of Ibn Abī Shayba.

al-Qurashī wrote *al-Hāwī fi bayān athār al-Tahāwī* to demonstrate that the majority of the hadiths in Tahāwī's work are included in primary hadith sources such as *Sahīhayn* and *sunan*s, and then al-ʿAynī expanded on this. This was done in response to the predominance of discourse and attitude as goes "We do not know hadith books other than *Sahīhayn*" in the scientific circles of the eighth century. "By Allah, I did not find anything in this book that would substantiate what al-Bayhaqī held regarding al- Tahāwī," said al-Qurash in his assessment of this work. al-Turkmānī, on the other hand, authored his book *al-Jawhar al-naqiyya fī al-radd ʿalā al-Bayhaqī* to show that al-Bayhaqī's critiques of al-Tahāwī are likewise true for al-Turkmānī. In light of this, it may be claimed that Ibn al-Turkmānī and al-Qurashī made a joint effort on al-Tahāwī, something they were unable to do in their research on *al-Hidāya*'s hadiths. al-Turkmānī, on the other hand, wrote his book *al-Jawhar al-naqiyya fī al-radd ʿalā al-Bayhaqī* to demonstrate that al-Bayhaqī's criticisms of al-Tahāwī are also valid for him. Thus, it can be said that Ibn al-

Turkmānī and al-Qurashī made a collective effort on al-Tahāwī, which they could not provide in their studies on *al-Hidāya*'s hadiths. al-Turkmānī also takes on the challenge of demonstrating *Sharḥ Maʿāni al-āthār* is not distinct from al-Bayhaqī's *al-Sunan al-kubrā* in terms of both function and content, while al-Qurashī examines the authenticity of the narrations in *Sharḥ Maʿāni al-āthār* in terms of *isnād* and text.

Hanafis were successful in proving the fallacy of the accusation, which can be summed up as "opposing the *sunna*, preferring *raʾy* to the narration, and acting with weak *hadith*," through the narrations in the *fiqh* corpus, but they were unsuccessful in achieving this success in the area of hadith methodology, or, in other words, in compensating for Hanafis' divergent understanding of hadith by muhaddiths. Although *takhrīj* studies attempted to raise awareness, the progress of the original hadith method studies was unsuccessful.

Giriş

İslâm dünyasının doğusu Moğol, batısı ve Endülüs coğrafyasının Haçlı istilasına uğramasıyla Memlük toprakları, memleketlerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığınağı olmuş, böylece Kahire ile Dımaşk İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi hâline gelmiştir. Bu sayede 7./13. asrın ikinci yarısından 9./15. asrın sonlarına kadar Memlüklerin hüküm sürdüğü iki buçuk asırlık zaman diliminde Kahire-Dımaşk kültür havzası, İslâmî ilimlerin bütün dallarında olduğu gibi hadis ve sünnet sahasında da yoğun çalışmalara sahne olmuştur. Hassaten 8./14. asrın ortasından itibaren tabakat, ricâl, şerh, hâşiye, tahrîc ve taʿlik gibi alanlarda gerçekleştirilen devasa çalışmalar bu asrın *Şerh ve Hâşiye Dönemi* ya da bu ilimlerin *Olgunluk Dönemi* olarak anılmasını sağlamıştır.[1] Bütün siyasi ve ekonomik istikrasızlığa rağmen Memlükler Devleti'ndeki hemen tüm yöneticilerin inşa ettirdikleri çok sayıdaki medreselerin sundukları geniş imkânlar ve ulemaya verdikleri değerin de bu tablonun oluşumunda etkisinin bulunduğu söylenebilir.[2]

Diğer taraftan nicelik itibariyle devasa bir hacme ulaşan Memlükler dönemindeki ilmî çalışmaların nitelik açısından arzu edilen seviyede olmadığı yönünde değerlendirmeler de mevcuttur. Örneğin bu dönemi Muhammed Kürd Ali (ö. 1953) "büyük bir ilmî çalışmaya imza atan veya herhangi bir ilim dalında dikkat çekici bir çaba ortaya koyan hiçbir âlim çıkmamıştır." şeklinde tavsif ederken Hayrettin Karaman da dönemin fıkıh çalışmalarına mezhep taassubunun ve taklidin hâkim olduğunu söylemiştir.[3]

Ebû Zehra'nın söz konusu dönemin en temel özelliğinin "düşüncenin gelişmesi değil, ilmin yayılması ve âlimlerin çoğalması" olduğunu ifade etmesi ise dikkat çekicidir. Ona göre 8./14. asırda insanlar tevarüs ettikleri bilgi hazinesinin bir araya getirilmesine ve elde edilmesine ilgi gösterirken, aynı çabayı bu bilgilerin kaynağı ve değeri üzerinde özgürce düşü-

1 Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 76; Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 59, 197.

2 Memlükler dönemi Kahire'sindeki kültürel ve ilmî hayatı en iyi özetleyen tarihçilerin başında İbn Haldûn gelmektedir: "Sultanlar medrese, ribât ve zâviye yapımına aşırı derecede ağırlık verdiler ve gelir getirici vakıflar kurarak buraları desteklediler. Koruyup kollamak ve idare etmek üzere kendi çocuklarını bu vakıflara ortak yaptılar. Bununla birlikte o vakıf idarecilerinin çoğu, gelirleri vakıfların amacına uygun işlerde kullandı. Bunun neticesinde de vakıflar büyüdü ve gelirleri de iyice arttı. Elde edilen bu zengin vakıf kaynakları sayesinde de ilim öğrenmek ve öğretmek isteyenlerin sayısı çoğaldı. Böylece batıdan ve doğudan insanlar ilim aşkıyla buraya akın ettiler. Neticede Mısır'ın ilmî saygınlığı iyice arttı ve tam bir eğitim-öğretim merkezi hâline geldi..." Bkz. Ebû Zeyd ʿAbdurrahman b. Muḥammed İbn Ḫaldûn, *Mukaddime*, thk. ʿAbdullah Muḥammed ed-Dervîş (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.), 1/435. Ulemanın Mısır'a yönelmesiyle ilgili ayrıca bkz. Muhammed Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 389-412.

3 Geniş bilgi için bkz. Muḥammed Kürd ʿAli, *Ḫıṭaṭu'ş-Şâm* (Dımaşk: y.y., 1927), 4/55; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 256.

nebilme ve doğru görüşlerle yanlış kanaatlerin ayırt edilmesi noktasında sergileyememişler, mezhep saplantısından ve sabit fikirlilikten arınamadıklarından ulaşabildikleri her bilgiyi ezberleme cihetine gitmişlerdir.[4]

Hatta bazı araştırmacılar bu dönemde siyaset, sanat, edebiyat, estetik ve inancın serbestçe yayılması gibi alanlarda herhangi bir baskı olmadığı için zengin eserlerin ortaya konulduğunu söylemişlerdir. Fakat bilinçli bir şekilde dinî ilimler sahasında yöneticiler marifetiyle entelektüel dinamizm bastırıldığı için de bir nevi *entelektüel hareketsizlik* oluştuğunu belirtmişlerdir. Neticede karşılaşılan felaketlerden kurtulabilmek için insanların ilk asırlardaki saf İslâm yaşayışını temsil ettiğini düşündükleri hadis ve tasavvufa yöneldiklerini ileri sürmüşlerdir.[5] Bu tür genellemelerin en azından hadis ilimleri zaviyesinden tartışmaya açık olduğunu ve ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söylemek istiyoruz.

8./14. asrın önemli hadisçilerine göz atmak dahi bu dönemin hadis adına ilmi hareketliliğini anlamaya kafi gelebilir: Dimyâtî (ö. 705/1306), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Balabân (ö. 731/1331), İbn Seyyidi'n-Nâs (ö. 734/1333), Yûsuf el-Mizzî (ö. 742/1342), ez-Zehebî (ö. 748/1347), Alâuddîn İbnüt-Türkmânî (ö. 750/1349), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Zeylaî (ö. 762/1361), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Abdulkâdir el-Kureşî (ö. 775/1373), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Receb (ö. 795/1393), İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), Hâfız el-Irâkî (ö. 806/1403) ve Heysemî (ö. 807/1405).

Bu listedeki isimlerin aynı zamanda birer fıkıhçı olmaları ve üç mezhep arasında (Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî) eşit dağılımlı bir tablo oluşturmaları dikkat çekicidir. Zira bu asra gelinceye kadar Hanefîler açısından, tarihsel olarak Şâfiî mezhebinin merkezi durumundaki Mısır coğrafyasında böylesi bir tabloyu görmek pek mümkün değildi. Yine bu tabloda, Moğol istilası sebebiyle Mâverâünnehir, Mezopotamya ve Anadolu'dan Hanefî ve Hanbelî ulemanın Batı'ya; Endülüs'ün dağılmasıyla da Mâlikî âlimlerin Doğu'ya doğru hareketinden dolayı âdeta Şâfiîlerin kadim merkezi Kahire'nin *fikhî ekollerin buluşma noktası* hâline geldiği görülür. Bu muazzam karşılaşmanın ekoller arasında birtakım yakınlaşmalara, etkileşimlere ve tartışmalara yol açması tabiidir.

Anadolu'dan göç ederek Kahire'ye yerleşen ve Mardinli bir aileye mensup olan Alâuddîn İbnü't-Türkmânî, bu asırda hadis ilimlerine dair çalışma yapan âlimlerin dikkat çekenlerinden biridir. İki öğrencisi Zeylaî ve Kureşî ile birlikte İbnü't-Türkmânî'yi çağındaki diğer

4 Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İbn Teymiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 1991), 132.

5 Bu dönemin geniş değerlendirmesi için bkz. Ḳâdiruddîn Aḥmed Ḳâdiruddîn, *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*, çev. Ertuğrul Aytekin (İstanbul: İlke Yayınları, 1992), 10; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 76, 77; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 7/252.

hadisçilerden ayıran fark, Hanefî mezhebinin fıkıh kitaplarında yer alan hadisler üzerine ve Hanefîlerin hadis-sünnet anlayışlarıyla ilgili çalışmalar yapmış olmalarıdır. Bu nitelikleriyle İbnü't-Türkmânî ve öğrencileri aynı şekilde Kevserî'nin sekizinci asırda tespit ettiği diğer on kadar Hanefî muhaddisten de ayrılmaktadırlar.[6]

Hanefîlerin hadis anlayışıyla ilgili bu dönemde yapılan çalışmaların iki konuda yoğunlaştığı görülmektedir.

1. Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Hadislerle İlgili Yapılan Çalışmalar

Mansûriyye Medresesi'nde aile boyu hocalık yapan Türkmânî veya Mardînî olarak bilinen aileden Alâuddîn İbnü't-Türkmânî, hem Kureşî'nin hem de Zeylaî'nin hocasıdır. Dimyâtî (ö. 705/1306), İbnü's-Savvâf (ö. 712/1312), Ebü'l-Abbâs es-Serûcî (ö. 720/1320), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Fahrüddîn Osman b. İbrâhim (ö. 731/1331) her üç ismin de ortak hocalarıdır. Zeynüddîn el-Irâkî (ö. 806/1403) her üçünden de ilim tahsil etmiştir. Her üç âlim de telifinden itibaren Hanefî çevrelerde oldukça meşhur olan ve medrese müfredatında da yer alan Ebû Bekr b. ʿAbdilcelîl el-Merġînânî'ye (ö. 593/1197) ait *el-Hidâye* adlı fıkıh kitabının hadisleriyle ilgili birer çalışma kaleme almışlardır. Yine her üçünün de Hüsâmeddin er-Râzî'nin (ö. 598/1201) *Ḫulâṣatü'd-delâil fî tenkîḥi'l-mesâil* isimli fıkıh kitabı üzerine de tahrîc çalışması bulunmaktadır. Aynı dönemde, aynı şehirde ve hatta aynı medrese çevresinde aynı konularda eserlerin telif edilmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte bu eserler amaç, kapsam ve metot açısından farklılık arz etmektedirler.[7]

el-Hidâye'nin hadislerini tahrîc ettiği *el-Kifâye* adlı eserini 730/1330 yılında tamamlayarak hocası Alâuddîn'e takdim eden Kureşî, hocasının da aynı isimle ve aynı konuda benzer bir eser yazdığını öğrenince yine onun önerisiyle kitabının adını *el-İnâye* olarak değiştirmiştir.[8] Aynı medresenin Kureşî ile birlikte bir diğer öğrencisi olan Zeylaî de tam olarak tarihi bilinmemekle birlikte bu iki çalışmayı gördükten sonra *Nasbu'r-râye* isimli kitabını kaleme almıştır.[9]

6 Kevserî bu tespiti, *Nasbu'r-râye*'ye yazdığı takrizde yapmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Muḥammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Naṣbu'r-râye li-taḫrîci ehâdîṯi'l-Hidâye*, thk. el-Meclisü'l-İlmî (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdı'l-Hadîse, ts.), 1/46.

7 Geniş bilgi için bkz. Yusuf Acar, *Kureşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri* (Konya: Erman Ofset, 2011), 222-249.

8 Bkz. Ebû Muḥammed Muḥyiddîn ʿAbdulḳâdir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefîyye*, thk. ʿAbdulfettaḥ Muḥammed el-Ḥulv (Riyad, 1993), 2/583 (T. no. 984).

9 Zeylaî'nin *Nasbu'r-râye*'de altmış altı yerde hocası İbnü't-Türkmânî'yi eleştirmesi ve o hataların üçte birinin isim vermeden Kureşî'yi taklitten kaynaklı olduğu tespitlerimiz neticesinde *Nasbu'r-râye*'nin diğer iki eserden sonra yazıldığı sonucuna kesin kanaat getirmiş olduk. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Acar, "Zeylaî'nin İbnü't-Türkmani ile Kureşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler", *Marife Dergisi* 11/2 (2011), 86-97.

1.1. İbnü't-Türkmânî'nin Çalışmaları

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî (ö. 750/1349), *et-Tenbîh ʿalâ eḥâdîṣi'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa* adıyla[10] Hanefî mezhebinin iki önemli fıkıh kitabındaki hadislerin tahrîcine yönelik bir çalışma yapmıştır. Her ne kadar müellif ile öğrencisi Kureşî arasındaki diyalogda eserin adı *el-Kifâye* şeklinde ifade edilse de birisi Carullah ve diğeri de Haraççıoğlu Koleksiyonu olmak üzere elde ettiğimiz iki farklı nüshasında da bu isim kullanılmıştır.[11] İnceleme imkânı bulduğumuz *et-Tenbîh* nüshalarında mukaddime bulunmaması nedeniyle yazılma amacına yönelik tespitler ancak eserin isminden ve muhtevasından hareketle belirlenebilmektedir. İbnü't-Türkmânî bu eserinde *Hidâye ve Hulâsa*'da yer alan bütün hadisleri değil, sadece sıhhat durumlarının bilinmesine ihtiyaç duyduğu hadislerin muhtasar tahrîcini yapmıştır. İlk varakta yer alan on üç hadisin mezkûr fıkıh kitaplarındaki yerleriyle yapılan karşılaştırmada bu durum hemen anlaşılmaktadır. Hadisler, metinleri yazılmaksızın 'حديث المستيقظ، تثليث الوضوء، استيعاب المسح'/uykudan uyanan kişi hadisi, abdestte uzuvların üçer kez yıkanması hadisi, kaplama mesh hadisi' tarzında rivayet isimleriyle yer almakta ve her birinin kısaca kaynağı ile sıhhat durumu ifade edilmektedir. Yani İbnü't-Türkmânî, eserini ismiyle müsemma kılmıştır.[12] Bu bir varaklık tetkikte söylenenler, eserin tamamı için de geçerlidir.

1.2. Abdülkâdir el-Kureşî'nin Çalışmaları

Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî (ö. 775/1373), Hanefî tabakatına dair *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefîyye* isimli eseri sebebiyle "Hanefî fakihi ve biyografi yazarı"[13] olarak bilinse de yaptığımız doktora çalışmasında onun hadisçilik yönünün fıkıhçılığından önde olduğu görülmüştür.[14]

10 Eser adıyla ilgili olarak TDV İslâm Ansiklopedisi'ndeki ve tahrîc edebiyatına dair yapılan bir doktora tezindeki bilgilerin tashihi icap etmektedir. Bkz. Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/235; Cemal Abdullah Aydın, *Hadiste tahrîc* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 117.

11 Ebu'l-Ḥasen ʿAlâüddîn ʿAlî b. Oṣmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbîh ʿalâ eḥâdîṣi'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 261). Nüshanın sonunda, istinsah tarihi olarak 759/1358 yılı yani müellifin vefatından dokuz yıl sonrası müstensih tarafından tarihlendirilmiştir. Müstensihi ise, başlangıç cümlesinden anlaşıldığına göre müellifin öğrencisidir ama ismi bilinmemektedir; Ebu'l-Ḥasen ʿAlâüddîn ʿAlî b. Oṣmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbîh ʿalâ eḥâdîṣi'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa* (Bursa İnebey Genel Kütüphanesi, Haraççıoğlu Koleksiyonu, 385). Doğrudan eser adıyla başlayan nüshanın müstensihi, son varaktaki ifadeye göre Yusuf b. Ali b. Muhammed'dir. Fakat bunda da istinsah tarihi yoktur.

12 Bkz. İbnü't-Türkmânî, *et-Tenbîh ʿalâ eḥâdîṣi'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa* (Carullah Koleksiyonu, 261), 1ab.

13 Bkz. Ahmet Özel, "Kureşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/441.

14 2011 Yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Hadis Bilim Dalında "Abdulkâdir Kureşi'nin (775/1373) Hadis Anlayışı ve el-İnâye Bi Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri" adıyla yaptığımız tez çalışması "Kureşi'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri" adıyla (Erman Ofset, 2011 Konya) yayımlanmıştır.

Kureşî de tıpkı hocası İbnü't-Türkmânî gibi *el-Hidâye*'deki ve Hüsâmeddin er-Râzî'nin *Ḫulâṣatü'd-delâil fî tenkîḥi'l-mesâil*[15] adlı fıkıh kitaplarındaki hadislerin tahrîcini yapmıştır.

1.2.1. el-İnâye bi maʿrifeti eḥâdîṯi'l-Hidâye

Kureşî'nin hadis birikimini yansıtan ve en hacimli iki eserinden birisi olan -diğeri *el-Cevâhiru'l-muḍıyye*'dir- bu çalışması, *el-Hidâye*'de yer alan hadislerin tahrîc edilerek hadis tekniği açısından değerlendirilmesinden müteşekkil olup iki yüz varak civarındadır. Müellifin vefatını takip eden 10-15 yıl içerisinde ve üstelik birisi de müellif nüshasından istinsah edilen dört nüshasının tarafımızdan baştan sona karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesi neticesinde ismi-nin *el-İnâye bi maʿrifeti eḥâdîṯi'l-Hidâye* oluşunda ve kâmilen günümüze intikal ettiğinde bir tereddüt kalmamıştır.[16] Kureşî bu eserini on yıl gibi uzun bir zaman diliminde ikmal etmiş ve 730/1330 yılında son hâlini vermiştir.[17]

Hanefîlerin hadis-sünnet anlayışını ve 8./14. asırda buna dair çabaları gayet güzel ortaya koyması bakımından, çalışmamızın sınırlarını zorlasa da eserin mukaddimesinden bir bölümü arz etmek istiyoruz. Zira bu kısım, *el-İnâye*'nin yazılış gerekçesinin yanı sıra Hanefîlerin hadis anlayışı ve hadis kullanma teknikleri ile Hanefîlere yöneltilen tenkitler gibi konular hakkında da önemi detaylar içermektedir.

> … Doğrusu ahkâm konularında zayıf rivayetlere güvenilemez. Âlimler sadece amellerin fazileti ve kıssalar mevzuunda zayıf hadislerle amel edilmesine müsaade etmişlerdir. Bizim mezhep imamlarımızın sünnete uyma noktasında başkalarından daha hassas ve gayretli olduklarının farkında olmalısın. Zira Hanefîler tamamen, mürsel hadisi delil olarak kabul eden selefe ittiba etmişlerdir. Taberî, mürselin delil olduğu noktasında ulemanın icmâ ettiğini ve hicrî ikinci yüzyılın başlarına kadar hiç kimsenin bunu inkâra yeltenmediğini ifade etmiştir. Taberî'nin buradaki icmâya ilk muhalefet eden ile imam Şâfiî'yi kastettiğini *Temhîd*'inde İbn Abdülber de açıklamaktadır.[18]

15 Bu eser Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî'nin tahkikiyle 2007 yılında iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Ancak Kettânî'nin iddia ettiği gibi Râzî'nin eseri bir tahrîc çalışması değil, bir şerhtir. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Ḥasenî el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstaṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 186.

16 Yazma nüshaları Fatih, Yeni Cami, Feyzullah Efendi ve Üçüncü Ahmed kütüphanelerinde mevcuttur. Müellif nüshasının da Mısır'da mevcudiyeti ifade edilse de ulaşma imkânı bulamadık. Geniş bilgi için bkz. Acar, *Kureşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, 79-84.

17 Bkz. Muḥyiddîn Ebû Muḥammed ʿAbdulḳadir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-ʿInâye bi maʿrifeti eḥâdîṯi'l-Hidâye* (İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).), 2a. *el-İnâye*'nin Kitabü'l-hac kısmına kadar 2018 yılında Hüseyin Bâsim Nâcî Ubeyd tarafından tahkik edildiğini görmek sevindiricidir. Bkz. http://search.mandumah.com/Author/e?author=%D8%AD%D8%B3%D9%8A%D9%86%D8%8C+%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%85+%D9%86%D8%A7%D8%AC%D9%8A+%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D8%AF.

18 Ebû ʿOmer Yûsuf b. ʿAbdillâh b. Muḥammed b. ʿAbdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-Meʿânî ve'l-ʾEsânîd*, thk. Muṣtafa b. Aḥmed el-'Alevî, Muḥammed 'Abdülbekir el-Bekrî

Hanefîleri sünnete muhalefet eden ve zayıf hadisle amel eden bir ekol olarak itham edenler yanılmaktadırlar. Bu yanılgının sebebi şudur: müteahhirûn âlimler hadisi sahih, hasen, zayıf, mürsel, münkatıʿ ve muʿdal gibi bugünkü hadis ilimlerinde bilinen şekliyle kategorize ederek kavramlaştırmışlar ve mürselden itibaren geriye kalanlarını reddetmişlerdir. İlk dönem selef âlimleri ise mürsel, sahih ve hasen gibi bir ayırım yapmaksızın mürsel kavramı ile münkatıʿ ve muʿdal hadisi kastetmişler ve peşinen herhangi bir redde başvurmamışlardır. Böylece kendi ıstılahlarında zayıf saydıkları mürsel bir hadisi delil olarak kullandığımızı gördüklerinde muhaliflerimiz bizi zayıf hadisle amel etmekle itham etmektedirler. Hâlbuki mütekaddim Hanefî âlimlerimiz kitaplarında hep delil olan sünneti ortaya koymaya çalışmışlar ve Tahâvî, Ebû Bekir er-Râzî ile Kudûrî gibi pek çok Hanefî âlimi hadislerin sahih olanlarını zayıflarından ayırt etmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Ancak son dönem Hanefî âlimlerinin, mütekaddim Hanefîlerin ıstılahında yerleşik hâle gelen usule güvenerek bu konulara çalışmalarında fazla yer vermemeleri sonucunda muhalifler Hanefîleri sünneti ihmal ya da terk etmekle itham etmişlerdir. Hiç kimsenin Hanefîleri bu şekilde töhmet altında bırakması doğru değildir.

Muhalifler bir taraftan Hanefîleri eleştirirken diğer taraftan kendileri de aynı duruma düşmüşlerdir. Örneğin *el-Mühezzeb*'de Ebû İshâk, *en-Nihâye*'de İmâmü'l-Harameyn ve daha pek çokları zayıf hadislerle hüküm istinbat etmenin sayısız örneklerini sergilemişlerdir. Bunlardan mütekaddimûna ait olanlarını Beyhakî ve müteahhirûna ait olanlarını da Nevevî ve Münzirî ortaya koymuşlardır. Hatta İmâmü'l-Harameyn'in müteaddit defalar zayıf hadisleri sahih şeklinde zikrettiğini ve bunun hatalı olduğunu bizzat İbnü's-Salâh ve Nevevî gibi muhaddisler ifade etmektedirler. Hanefîler ise böyle yapmak yerine selefin yolunu takip ederek müsned olduğu kanaatiyle mürsel hadisleri delil olarak kabul etmişlerdir…

Yarım kalmakla birlikte Şemsüddin es-Surûcî'nin çalışması dışında *el-Hidâye* üzerine söz söyleyenlerin, sahih ve zayıf hadisleri açıklamadıklarını gördüm. Bunun üzerine *el-Hidâye* ve *el-Hulâsa* hakkında birer çalışma yapmayı ve orada hadislerin sahih, hasen, zayıf, muttasıl, mürsel, münkatıʿ, muʿdal, maklûb, meşhur, garîb, azîz, mütevâtir, âhâd, ferd, şâz, münker, maʿlûl, mevzû, müdrec, nâsih-mensuh ve diğer türlerini açıklamayı arzu ettim…[19]

1.2.2. eṭ-Ṭuruk ve'l-vesâil ilâ maʿrifeti eḥâdîṯi Ḫulâṣati'd-delâil

Kureşî eserlerinde er-Râzî'nin *Ḫulâṣatü'd-delâil* adlı fıkıh kitabında yer alan hadislerle ilgili de bir tahrîc çalışması yaptığını da söylemekte ve açıkça bu ismi zikretmektedir.[20] Birkaç yerde Kureşî "Bu hadis hakkında doyurucu bilgileri *el-Mecmûʿ ʿalâ eḥâdîṯi Ḫulâṣa* adlı

(Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387), 1/4.

19 Bkz. Kureşî, *el-ʿInâye* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).), 2a-2b.

20 Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 1/440, 4/588, 589; Kureşî, *el-ʿInâye* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).), 3a.

eserimizde verdik." demektedir.[21] Genelde âlimlerin kendi kitaplarını kullanırken kitabın tam adını zikretmek yerine farklı isimlerle atıf yapmaları varsayımından hareketle *eṭ-Ṭuruk* ve *el-Mecmûʿ* isimleriyle aynı kitabın kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira en son eseri olan *el-Cevâhir*'de *el-Mecmûʿ* adlı bir eserinden bahsetmemektedir. Her iki isimle de olsa bu eserin günümüze intikaline ilişkin herhangi bir tespite rastlayamadık.

1.3. Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf ez-Zeylaî'nin Çalışmaları

Hanefî fakihi ve hadisçi Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî (ö. 762/1360), yukarıda ifade edildiği gibi İbnü't-Türkmânî'nin ve Kureşî'nin aynı konudaki eserlerini gördükten sonra *Naṣbu'r-râye li-taḫrîci ehâdîṯi'l-Hidâye* adlı eserini telif etmiştir. Yazıldığı günden itibaren büyük ilgiye nail olan *Naṣbu'r-râye* üzerinde tekmile ve ihtisar nitelikli pek çok çalışma yapılmıştır.[22]

Zeylaî eserinin ne başında ne de muhtevasında amaç, metot ve kapsama dair herhangi bir açıklamaya yer vermiştir. Fakat yaptığımız tetkik neticesinde Zeylaî'nin amacını, *el-Hidâye'deki hadisler bağlamında Hanefîlerin rivayete dayalı delilleri ile ihtilaflı konularda başta Şâfiîler olmak üzere diğer mezheplerin karşı delil olarak kullandıkları hadislerin ulaşılabilen bütün kaynaklardan yerlerini tespit etmek ve tespit edilen bu hadislerin sıhhat durumlarını ortaya koymak* şeklinde ifade etmek mümkündür. *Nasbu'r-râye*, Hanefî mezhebinin istidlâlde bulunduğu hadisleri diğer mezheplerin delilleriyle mukayeseli olarak ele aldığından dolayı, ahkâm hadisleriyle ilgili telifatları bulunan ez-Zerkeşî, İbnü'l-Mülakkın ve İbn Hacer gibi farklı mezheplerden olan hadisçilerin önemli kaynakları arasında yer almıştır.[23]

Zeylaî'nin de *Ḫulâṣati'd-delâil* üzerine bir tahrîc çalışması yaptığı ifade edilmekle birlikte herhangi bir nüshası henüz bulunamadığından değerlendirme imkânı yoktur.[24] Bağlam harici olsa da Zeylaî'nin, ez-Zemahşerî'nin tefsirindeki rivayetleri tahrîce yönelik eserini de unutmamak gerekir.

Bu üç âlimin haricinde aynı dönemde İbn Balabân (ö. 739/1339) ve Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1360) gibi Hanefî fakih muhaddisler de bulunmakla birlikte Hanefî fıkıh kitaplarındaki hadislerin tahrîcine dair onların bir çalışmasına rastlanmamaktadır.

---

21 Bkz. Kureşî, *el-ʿInâye* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).), 43b, 81b, 107a.

22 İlk kez Kevserî, Keşmîrî ve Şebbîr Osmanî gibi önemli zevattan oluşan el-Meclisü'l-İlmî tarafından Kahire'de 1938 yılında tahkikli olarak dört cilt hâlinde yayımlanan eserle ilgili çalışmalar ve değerlendirmeler için bkz. Nuri Tuğlu, *Abdullah Bin Yusuf ez-Zeyla'î (762/1360) ve Nasbu'r-Râye Adlı Eserindeki Hadisçiliği* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 10; Ebubekir Sifil, "Zeylaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/353.

23 Bkz. Zeyla'î, *Naṣbu'r-râye*, 1/9. Tahkik heyetinin mukaddimesi.

24 Bkz. Tuğlu, *ez-Zeyla'î ve Nasbu'r-Râye*, 9, 10.

Hanefî fıkıh kitaplarında -*el-Hidâye* özelinde- yer alan hadislerin tahrîcine yönelik çalışmaların fitilini Harranlı Ebu'l-Abbâs es-Surûcî'nin (ö. 720/1320)[25] ateşlediğini söylemek yanlış olmaz. Zira İbnü't-Türkmânî ile öğrencileri Kureşî ve Zeylaî'nin yanı sıra İbn Balabân ve el-Vâsıtî (ö. 744/1344) gibi dönemin Hanefî fukahasına hocalık yapan Surûcî, Ebû Hanîfe'ye kadar senetli bir şekilde Hanefî fıkhına sahip olduğunu vurgulayarak fıkıhçı kimliğini öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte Kureşî'nin ifadesiyle *el-Hidâye hadislerinin sahihlerini zayıflarından ayırt etmeye yönelik ilk çaba içine giren* kişi o olmuştur.[26] Fıkhî bir şerh olmakla birlikte hadislerin de değerlendirildiği anlaşılan Surûcî'nin *el-Gâye* adlı eseri müellifçe tamamlanamamış ve daha sonra Saʿdüddîn İbnü'd-Deyrî (ö. 867/1463) tarafından ikmal edilmiştir.[27] Neticede 8./14. asırda başlayan bu çaba, 9./15. asırda da Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi daha ziyade el-Hidâye'nin fıkhî yönüyle ilgilenen ama aynı zamanda hadisleri hakkında da belirli ölçüde değerlendirmelerde bulunan âlimler ile devam etmiştir.

2. Hanefîlerin Hadis ve Sünnet Anlayışına Yöneltilen Tenkitlerin Cevaplandırılması

Memlük ülkesinde 8./14. asırda Hanefî mezhebine mensup *muhaddis fakih* kimliğini haiz âlimlerin, Hanefîlere yöneltilen "sünnete muhalif olmak ve zayıf hadisle amel etmek" şeklinde özetlenebilecek ithamların doğru olmadığını ortaya koyma sadedinde iki tür çalışma yaptıkları görülmektedir. Yukarıda özetlediğimiz gibi bir taraftan Hanefî fıkıh kitaplarındaki hadisler tahrîc edilerek söz konusu iddiaların pratikte bir karşılığının bulunmadığı gösterilmeye gayret edilmiş, diğer taraftan da İbn Ebû Şeybe'den (ö. 235/849) itibaren kaleme alınan reddiyelere cevap verilmeye çalışılmıştır.

25 Tam adı Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî el-Harrânî'nin meşhur nisbesi olarak DİA maddesinde "Serûcî" ve vefat tarihi de 710/1310 şeklinde verilmiştir ki muhtemelen nisbenin okunuşunda Semʿânî'ye ve vefat yılında da bu zatın *Edebü'l-ḳażâʾ* adlı eserini yayına hazırlayan muhakkikin tercihine itimat edilmiştir. Fakat bizzat Ebü'l-Abbâs'ın öğrencisi olan ve Hanefî ulemanın biyografilerini kaleme alan Kureşî'nin vefat tarihi olarak kaydettiği 720/1320 senesinin tercihe şayan olduğu kanaatindeyiz. Aynı şekilde Harran'daki Suruç şehrine nisbetin de Türkçe okunuşuyla "es-Surûcî" şeklinde zaptının daha münasip olduğunu düşünüyoruz. Bkz. Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/572; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1962), 7/127; Ebu'l-ʿAbbâs Şemsüddîn Aḥmed b. İbrâhîm b. ʿAbdilġanî el-Ḥarrânî es-Surûcî, *Edebu'l-ḳaḍâ'*, thk. Sıddîkī b. Muhammed Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 39, 40; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 1/53 (no. 65).

26 Bkz. Kureşî, *el-ʿInâye* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).), 2b; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 1/53; Bkz. Zeyla'î, *Naṣbu'r-râye*, 1/147, 278, 2/32, 36, 3/124, 261, 4/273. DİA'daki "Serûcî" maddesi ile Nuri Tuğlu'nun yüksek lisans tezinde Zeylaî-Surûcî ilişkisi kurulmasa da *Nasbu'râye*'de gayet sarih bir şekilde hoca-talebe ilişkisi görülmektedir.

27 Eserle ilgili bilgi için bkz. Acar, *Kureşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, 103.

Tıpkı tahrîc alanında olduğu gibi reddiyelerin cevaplandırılmasında da yine Alâuddîn İbnü't-Türkmânî ile öğrencileri Zeylaî ve Kureşî dikkati çekmektedir. Bu çalışmaların İbn Ebû Şeybe ile Tahâvî çevresinde yoğunlaştığı görülmektedir.

2.1. İbn Ebû Şeybe'nin Reddiyesine Karşı Reddiye

Hadis edebiyatının oluşum ya da tasnif dönemindeki eser-reʾy çatışması İbn Ebû Şeybe ile birlikte hadis literatürüne yansımış ve müellif *el-Musannef*'in içerisinde *Kitâbu'r-Red alâ Ebî Hanîfe* adıyla müstakil bir bölüm oluşturmuş, Ebû Hanîfe'nin 125 konuda hadise muhalefet ettiğini ileri sürerek toplam 485 rivayetle bunlara kendince cevap vermiştir. Ancak bunu yaparken kendi delillerini senedli bir şekilde sunmuş, Ebû Hanîfe'ye atfettiği görüşleri ve haberleri ise senedsiz ve de meçhul sîgalarla zikretmiş, "Bu konuda Ebû Hanîfe şöyle demiştir." diyerek sadece onun kanaatini aktarmıştır.[28]

Mevcut kaynaklara göre İbn Ebû Şeybe'nin söz konusu iddialarına cevap vermek maksadıyla müstakil olarak ilk defa eser kaleme alan kişi, *ed-Düreru'l-münîfe fi'r-red alâ İbn Ebî Şeybe an Ebî Hanîfe* adlı eseriyle Kureşî olmuştur. Ancak biyografilerde ismen zikredilen bu çalışmayı,[29] Kevserî çok aramasına rağmen eserin müsvedde veya istinsah edilmiş herhangi bir nüshasına ulaşamadığını ifade etmektedir.[30] 5./11. asır âlimlerinden Ahmed b. Abdullah b. Ebü'l-Ḳāsım el-Belḫî el-Ḳāḍî'nin *el-İbâne fi'r-red ʿale'l-muşenniʿîn ʿalâ Ebî Ḥanîfe* isimli risâlesi ise muhaliflerce Hanefî mezhebine yöneltilen belli başlı eleştirilere naklî ve akli delillerle cevap verme şeklindedir.[31]

2.2. Tahâvî'nin Eserleri ve Yöneltilen Tenkitler Hakkındaki Çalışmalar

Sahîhayn'ın otoritesinin zirve yaptığı 8./14. asır ilim çevrelerinde "Biz *Sahîhayn*'dan başka hadis kitabı tanımayız." şeklinde bir söylemin ve tutumun yaygınlık kazanması karşısında Hanefî idareciler rahatsızlıklarını Kadı İbnü't-Türkmânî'ye iletmişler ve Tahâvî'nin kitabının da nazar-ı dikkate alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kadı İbnü't-Türkmânî, Tahâvî'deki hadislerin çoğunun *Sahîhayn* ve sünenler gibi hadis kaynaklarında yer aldığını belirtmesi

28 Bkz. Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-'Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 7/277-325; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 237-239; Nihat Yatkın, *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Musannef'i* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998), 42, 43; Ataullah Şahyar, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 29.

29 Bkz. Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Ebu'l-ʿAdl Ḳâsım İbn Ḳutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muḥammed Ḫayr Ramaḍân Yusuf (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 196.

30 Bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe fi't-taḥaddüṯ ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 200M.S.), 6.

31 Söz konusu risâle Mehterhan Furkani tarafından tahkik edilerek dergide yayımlanmıştır. Bkz. Mehterhan Furkani, "Kadı Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait el-İbâne fi'r-red ale'l-muşeniîn alâ Ebî Hanîfe Adlı Risalenin İncelemesi ve Tahkiki", *İslam Araştırmalar Dergisi* 43 (2019), 73-181.

üzerine kendisinden bu eserin hadislerine yönelik bir tahrîc çalışması yapmasını istemişlerdir. Bunun üzerine İbnü't-Türkmânî, kendisinin böyle bir uğraşı için zamanının olmadığını ama bu işi yapabilecek bir arkadaşının olduğunu övgü dolu sözlerle ifade ederek mezkûr yöneticileri Abdülkâdir Kureşî'ye yönlendirmiştir.[32] İbnü't-Türkmânî'nin o esnada Beyhakî'nin bir başka yönüyle yani Tahâvî'ye yönelttiği eleştirilerin kendisi için de geçerli olduğunu sergilemek üzere kaleme aldığı *el-Cevherü'n-naḳiyyi fi'r-raddi ʿale'l-Beyhaḳî* adlı eseriyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Böylece İbnü't-Türkmânî ile Kureşî'nin *el-Hidâye* hadisleriyle ilgili çalışmalarında sağlayamadıkları kolektif çabayı Tahâvî konusunda gerçekleştirdikleri söylenebilir.[33] Zeylaî ise Tahâvî'nin *Şerhu Meʿâni'l-âsâr*'ını ihtisar etmekle yetinmiş ve âdeta tüm mesaisini *Nasbu'r-râye*'ye harcamıştır.

Şerhu Meʿâni'l-âsâr Tahâvî'nin ifadesiyle görünürde birbirleriyle çelişen rivayetleri ele alıp hatalı anlamaları ortadan kaldırmaya matuf yönüyle *muhtelifu'l-hadîs* ve bu nitelikli haberlerin yalnızca ahkâm içerikli olanlarını ihtiva etmesi cihetiyle bir *fıkhu'l-hadîs* kitabı olarak değerlendirilir. Ama aynı zamanda yine bu iki vasfı bulundurmakla birlikte Hanefîler ile Şâfiîlerin ihtilaf ettikleri konular ve delilleri merkeze alındığı için esasen Hanefî mezhebinin ilk müctehidlerinin hüküm istinbatında yararlandıkları rivayetleri bir araya getiren en kapsamlı eser hüviyetindedir. İlk dönem Hanefî müctehidlerin fıkhî hüküm elde ederken dayandıkları rivayetleri isnadlı bir hâlde kapsamlı olarak bir araya getiren hadis kitabının, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in eserlerinden sonra *Şerhu Meʿâni'l-âsâr* olduğunu söylemek yanlış olmaz. Nitekim İbnü't-Türkmânî ve Kureşî de çalışmalarını sırf bu sebebe binaen Tahâvî'nin diğer eserlerine değil de *Şerhu Meʿâni'l-âsâr*'ı üzerine yoğunlaştırmışlardır.

İbnü't-Türkmânî ile Kureşî'nin kolektif çalışmasından kastımız ise şudur: *Şerhu Meʿâni'l-âsâr'*da yer alan rivayetlerin isnad ve metin açısından sıhhat durumlarını tetkik etmeyi Kureşî üstlenirken, Müzenî'nin *el-Muḫtaṣar*'ını temel alarak Şâfiî mezhebinin Kitap ve sünnete dayanan bir mezhep olduğunu kanıtlamak maksadıyla Beyhakî tarafından telif edilen *es-Sünenü'l-kübrâ*'nın da[34] *Şerhu Meʿâni'l-âsâr'*dan farkının olmadığını göstermeyi de İbnü't-Türkmânî deruhte etmiştir. Zira Beyhakî, birisi İmam Şâfiî'nin delillerini ortaya koymak[35] ve diğeri de Hanefîlerin delillerini göstermek suretiyle muhaliflerin "reʾyi hadise tercih ve zayıf hadisle amel etmek" ile ithamlarına cevap niteliğini haiz olan *Şerhu Meʿâni'l-âsâr'*a

32 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 4/571. Kureşî aynı yerde Sübkî'nin *Tabakat*'ında yer alan ve Cüveynî'nin Beyhakî'yi Şâfiî'den üstün gördüğüne ilişkin kanaati de eleştirir.

33 Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 4/571-572.

34 Bkz. Mehmet Efendioğlu, "es-Sünenü'l-kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/148.

35 Bkz. Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer, *Taʿcîlü'menfeʿa bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaʿa*, thk. İkrâmullâh İmdâdülḥak (Beyrut, 1996), 1/239.

reddiye yapmak şeklinde iki maksada binaen *Maʿrifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ı kaleme almış ve 62 konuda Tahâvî'yi tenkit etmiştir.[36] Tahâvî ve eserine Beyhakî'nin uyguladığı bu muamelenin aynısını bu defa İbnü't-Türkmânî *el-Cevherü'n-naḳiyy* isimli çalışmasıyla Beyhakî ve eserine uygulamıştır. Böylece gerek İmam Şâfiî'nin fetvalarından oluşan bab başlıklarının yer yer muhtevadaki rivayetlerle mutabık olmadığı gerekse mezhebin delili olarak gösterilen hadisler arasında isnad ve metin açısından zayıf olan pek çok rivayetin bulunduğu eleştirilerini yöneltmiştir.[37]

Kureşî'ye gelince, *Maʿrifetü's-sünen* adlı eserinde Beyhakî'nin Tahâvî'ye yönelik tahkir ifadelerinden[38] rahatsız olduğu için zaten yazmayı tasarladığı *el-Ḥâvî fî beyâni Âṯâri'ṭ-Ṭaḥâvî* isimli eserine hocasının ricası üzerine derhâl başlamış ve otuz yılı aşkın bir zamanda ikmal etmiştir.[39]

Kureşî 771/1371 yılında tamamladığı *el-Cevâhir*'inde *el-Ḥâvî fî beyâni Âṯâri'ṭ-Ṭaḥâvî* isimli kitabının dörtte birini tamamladığını ifade etmekte,[40] geriye kalan dört yıllık ömründe eserin devamını yazıp yazmadığına ilişkin herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Mevcut matbu *el-Hâvî* nüshası da tek bir yazma nüsha üzerinden yayına hazırlanmış olup iki bin civarındaki rivayeti muhtevi olan ibadet kısmından ibarettir. Müellif bu çalışmasında kendi ifadesiyle *Şerḥu Meʿâni'l-âsâr*'daki hadislerin ve eserlerin Kütüb-i sitte ve diğer hadis kaynaklarındaki yerlerine işaret etmiş, hadislerin senetleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuş ve senetsiz nakledilen haberlerin senetlerini tespit etmiştir. Kureşî netice olarak kanaatini şöyle dile getirir: "Vallahi ben bu kitapta Beyhakî'nin Tahâvî hakkında söylediklerini haklı çıkartacak bir şey görmedim."[41]

Şüphesiz ki Kureşî'nin de işaret ettiği gibi 8./14. asra gelinceye kadar, Hanefîlerin hadise değer vermedikleri ve reʾyi tercih ettikleri yönündeki ithamların doğru olmadığını göstermek üzere Hanefîler ve Şâfiîler arasında ihtilaflı olan fıkhî konular ekseninde telif edilen

36 Geniş bilgi için bkz. Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 41-42, 71.

37 Bkz. Adem Dölek, *İbnu't-Türkmânî'nin Beyhakî ile Hadis Sahasındaki İlişkileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 45-104; Efendioğlu, "es-Sünenü'l-kübrâ", 38/148-150.

38 Bkz. Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. ʿAlî el-Ḫusrevcirdî el-Beyhaḳî, *Maʿrifetu's-sunen ve'l-âṯâr*, nşr. ʿAbdulmuʿṭî Emîn Kalʿacî (Karaçi, 1991), 1/127.

39 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 4/570.

40 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 4/570.

41 Bkz. Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 4/570-572; Ebû Muḥammed Muḥyiddîn ʿAbdulḳâdir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, *el-Ḥâvî fî beyâni Âṯâri'ṭ-Ṭaḥâvî*, thk. Yusuf Aḥmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Ilmiyye, 1999).

Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*'i,[42] Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Ruûsü'l-mesâil*'i[43] ve Menbicî'nin (ö. 686/1287) *el-Lübâb fi'l-cemʿi beyne's-sünne ve'l-kitâb*'ı[44] gibi çalışmalar da söz konusudur. Fakat bunlar hilâf türü çalışmalardır. Doğrudan Tahâvî'nin eserine yönelik olarak Menbicî'nin bir şerhinin olduğu ve bir bölümünün yazma hâlinde bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır.[45]

3. Hadis Usulü Alanında Yapılan Çalışmalar

Yukarıda detaylandırdığımız iki alanda parlak çalışmalara sahne olan 8./14. asrın, Hanefî hadisçiler dikkate alındığında *usûl-i hadîs* açısından son derece kısır kaldığı göze çarpmaktadır.

Usule dair ortaya konan çabalar, mevcut bilgilerimize göre İbnü's-Salâh'ın *ʿUlûmi'l-hadîs*'ine yönelik birkaç ihtisar ve ıslah nitelikli risâleden ibarettir. Bunlar, Irâkî ve İbn Hacer tarafından "İbnü's-Salâh'ın maksadını daha iyi ortaya koyan başka birini bilmiyoruz." şeklinde sitayişlere nail olan İbnü't-Türkmânî'nin *el-Münteḫab fî ʿUlûmi'l-ḥadîṯ* adlı risâlesi[46] ile Moğultay b. Kılıç'ın bazı itirazları ve istidrâkleri de muhtevi olan *İṣlâḥu kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ* isimli eseridir. Bu son risâle, *ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*'in bazı hatalarının tashihini ve daha iyi anlaşılmasına yönelik derkenarları içermenin yanı sıra rivayet teknikleriyle alakalı birtakım itirazları da ihtiva etmekle *Mukaddime*'nin kâmil hâle gelmesine büyük katkı sağlamakta,[47] lakin örneğin kapsam ve hücciyet açısından mürsel hadisin ele alınış biçiminde olduğu gibi[48]

42 Eser hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Mutlu Gül, "Kudûrî'nin (ö. 428/1037) Tecrîd Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 123-166.

43 Eser matbudur, Bkz. Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muḥammed ez-Zemaḫşerî, *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilü'l-ḫılâfiyye beyne'l-Ḥanefiyye ve'ş-Şâfiʿiyye)*, thk. ʿAbdullah Nezîr Aḥmed [İstanbul: Mehmet Nuri Nas (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), ts.]. Bu eseri bir grup öğrenciyle takririmiz esnasında Zemahşerî'nin her iki mezhebin delillerini doğru yansıtmada ve rivayetleri hadis kaynaklarında yer aldığı şekliyle nakletmekte titiz davranmadığını müşahede ettik.

44 Eserin telif amacıyla ilgili bkz. Ebû Muhammed ʿAli b. Zekeriyyâ el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cemʿi beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muḥammed Faḍl ʿAbdulazîz (Peşaver: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 1994), 1/26-27; Adem Sadoğlu, *Ali b. Zekeriyye el-Menbicî ve el-Lübâb fi'l-Cemʿi Beyne's-Sünne ve'l-Kitâb Adlı Eserinde Hadis-Fıkıh İlişkisi* (Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 21.

45 Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âṯârü'l-muṣannifîn*, thk. Rıfat Bilge vd. (İstanbul: Maârif Matbası, 1951), 2/713; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Ḥâvî fî beyâni Âṯâri'ṭ-Ṭaḥâvî (Makâlât içerisinde)* (Kahire: Matbaatu'l-Envar, 1368), 34.

46 Risâlenin mukaddimesinde müellif yaptığı işi ve maksadını salt bir ihtisar olarak belirtmiş ve tetkikimize göre muhteva da maksada muvafık oluşturulmuştur. Bkz. Ebu'l-Ḥasen ʿAlâüddîn ʿAlî b. Oṯmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî İbnü't-Türkmânî, *el-Münteḫab fî ʿUlûmi'l-ḥadîṯ*, thk. ʿAvvâr el-Ḥalef (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008), 43-44; Irâkî'nin ve İbn Hacer'in sitayişleri için bkz. Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî el-ʿAsḳalânî İbn Ḥacer, *Rafʿu'l-işr ʿan ḳuḍâti Mışr*, thk. ʿAli Muḥammed ʿÖmer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1998), 278.

47 Eserle ilgili muhakkikin tespitleri için bkz Ebû 'Abillah 'Alâüddîn Moğultay b. Kılıç Moğultay, *İṣlâḥu Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, thk. Nâṣır ʿAbdulazîz Ferac Aḥmed (Riyâd: Advâü's-Selef, 2007), 1/500-515.

48 Bkz. Moğultay, *İṣlâḥu Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, 2/187-212.

Hanefîlerin yaklaşımının *usûl-i hadîse* yansıtılması bağlamında herhangi bir farklılık ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla Moğultay'ın bu eserini, 8./14. asırda *Muḳaddime* üzerine yapılan diğer ihtisar ve nüket gibi çalışmalar kabilinden değerlendirmek hatalı olmayacaktır.[49]

Kaynaklarda Kureşî'nin de *el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-eṯer* adlı bir eserinin bulunduğu bilgisi yer almakta[50] ve yazma nüshalarına işaret edilmektedir.[51] Fakat tetkikimiz neticesinde Brockelmann ve el-Hulv'un işaret ettikleri yazma nüshaların Kureşî'ye değil de Kâfiyeci'ye ait olduğu anlaşılmıştır.[52] Mevcut bilgilerimize göre mezkûr dönemde Hanefî âlimlerce telif edilen başkaca da bir hadis usulü eseri bilinmemektedir.

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, sünnetin kaynak değeri hususunda diğer âlimlerden farklı düşünmedikleri,[53] lakin sünnetin en önemli verileri durumundaki hadislerin hem sübûtunu tespit yöntemi diyebileceğimiz *hadis usulü*nde hem de rivayetlerden fıkhî hüküm elde etmede veya kısaca delâletlerinde farklı bir sistematiğe sahip oldukları müsellemdir. Ebû Hanîfe'nin hadis rivayet usulleri noktasında *tahdîs* metoduna ancak "ezberden olması" şartıyla cevaz vermesi ve *delâlet* yöntemiyle de hadislerin nakledilebileceği görüşünü benimsemesi, sıhhat değerlendirmesinde ise şekil şartlarının yanı sıra muhteva açısından Kur'ân'a ve akla uygunluk gibi bazı kriterler muvacehesinde hadis tercihinde bulunması, onun hadislere yaklaşımını gösteren belli başlı ölçütlerdir.[54] Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımını Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed eserlerinde ortaya koymaya gayret etmişler ve böylece mezhebin hadis-sünnet anlayışının temelleri büyük oranda bu iki imamın eserlerinde yer almıştır.[55] Şüphesiz bu anla-

49 8./14. asırda ulûmü'l-hadîs üzerine yapılan çalışmalar için Bkz. Hasan Yerkazan, "El-Kâfî fî 'Ulûmi'l-Hadîs Örnekliğinde Hicrî VIII. Yüzyılda Hadîs Usûlünün Serencamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 310-311.

50 Bkz. İbn Ḳutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 196 (no. 150); Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẕ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge (İstanbul: Maârif Matbası, 1941), 1/616, 617; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Ḥâşiye ʿala Laḥẓı'l-elḥâẓ (Zeylü Teẕkirati'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1347), 157-160.

51 Bkz. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)* (Leiden, 1949), 2/96; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fî ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*, 1/54 (Muhakkik el-Hulv'un mukaddimesi).

52 Geniş bilgi için bkz. Acar, *Kureşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*, 56-57.

53 Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) huzurunda şikâyet bağlamında dile getirilen ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi önemli bir hadisçi tarafından nakledilen bir diyalog sünnetin hücciyetine dair Ebû Hanîfe'nin tutumunu sarih bir şekilde ortaya koymaktadır. Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn b. ʿAvn İbn Maʿîn, *Târîḫu İbn Maʿîn bi rivâyeti'd-Dûrî*, thk. Aḥmed Muḥammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1979), 4/63; Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî el-Beyhaḳî, *el-Medḫal ile's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Muḥammed Ḍıyâü'r-Raḥmân el-ʿAẓamî (Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kütübi'l-İslâmî, 2015), 203.

54 Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin hadis tercihinde benimsedikleri yönteme dair geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Ebû Hanîfe ve Hadis", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 77-80; Ünal, E*bû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 83-123.

55 Her iki imamın hadis ve sünnet anlayışına dair sadra şifa çalışmalar yapılmış olup geniş bilgi için o çalışmalara müracaat edilebilir. Bkz. Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı* (İstanbul: Klasik, 2011); Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği-* (İstanbul: İFAV, 2015).

yışın sistematik hâle gelişi zaman içerisinde Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi usulcüler marifetiyle gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan sünnetin elde edileceği merviyatın gerek söyleyeni/kaynağı açısından merfû-mevkuf gerekse sıhhati itibariyle sahih-hasen-zayıf gibi değerlendirmelere dair kavramların 3./9. asırla birlikte oluşmaya başladığı kabul edilmektedir.[56] Dolayısıyla örneğin Ebû Hanîfe döneminde seneddeki her türlü inkıtâ mürsel olarak görülüp tek başına irsalin zaʿfı gerektirmeyeceği ve yine mervi yalnızca sahih/sakim-zayıf şeklinde taksim edildiğinden daha sonra hasen kavramı içinde mütalaa edilen bazı rivayetlerin onun döneminde zayıf kategorisinde değerlendirildiği bilinen bir vakıadır.[57]

Netice itibariyle özellikle Kureşî tarafından bu durum yüksek sesle dile getirilmiş ve mümkün mertebe tahrîc çalışmalarında buna dikkat çekilmiş olmakla birlikte bahis konusu farklılıkların, tasnif dönemiyle oluşmaya başlayan ve İbnü's-Salâh ile birlikte sistematik hâle gelen *usûl-i hadîs* muhtevasına dâhil edilmesini veya en azından orada tartışılmasını sağlayacak özgün *hadis usulü* çalışmalarının yapılamadığı görülmektedir.

Sonuç

Konjonktür gereği ve siyasi iradenin ilmî faaliyetlere olan büyük desteği sayesinde Kahire-Dımaşk hattı 8./14. asırda her düşünceden ve mezhepten âlimin buluşma merkezi hâline gelmiştir. Bu buluşma, geleneksel olarak Hanefî mezhebini benimseyen Türklerin/Memlüklerin hâkimiyetindeki Kahire'nin tarihsel olarak Şâfiî mezhebine göre şekillenmiş olan demografik yapısında olmasa bile idari ve medrese görevlerinde Hanefî ulemanın görünürlüğünün artmasına yol açmıştır. Böylece daha evvel büyük oranda teorik bağlamda cereyan eden Hanefî-Şâfiî fikir tartışmaları pratik hayat üzerinden yürütülmeye başlamıştır. Hilâfetin Kureyşîliği, mevât arazilerin durumu ve savaş hâlinde zenginlerin mallarının müsaderesi gibi konular hararetli tartışmalara sahne olmuş ve karşılıklı reddiyeler kaleme alınmıştır.[58]

56 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 1996), 153-170; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 111 vd.

57 Bkz. ʿEbû ʿAmr Takıyyuddîn ʿOs̱mân b. ʿAbdirraḥmân İbnü's-Ṣalâḥ, *Maʿrifetu envâʿiʿulûmi'l-ḥadîs̱= Muḳaddime*, thk. Nûreddîn ʿItr (Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâṣır, 1986), 51-52; Kureşî, *el-ʿInâye* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).), 2a, 2b; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, 99-101; ʿAbdülmecid et-Türkmânî, *el-Medḫal ilâ uṣûli'l-ḥadîs̱ ʿalâ menheci'l-Ḥanefîyye* (Beyrut, 2018), 95.

58 Geniş değerlendirme için bkz. Nagihan Emiroğlu - Fatmanur Alibekiroğlu Eren, "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlükler Dönemi-Hanefî-Şafiî Bağlamında)", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 446-448.

Bu atmosferi, İslâmî ilimler tarihinin en uzun soluklu ve dinamik fikir tartışmalarının başında gelen eser-reʾy çatışmasının 8./14. asırda yeniden alevlenmesi şeklinde okumak da mümkündür. Kureşî'nin "Hanefîlerin zayıf hadisle amel eden hatta sünnete muhalefet eden bir ekol olarak ithamı"ndan söz etmesi de bunu göstermektedir. Ona göre bu töhmet tamamen tasnif dönemi ile sonrasındaki ıstılah farkından kaynaklı bir yanılgıdır ve bu algının izale edilememesinin başlıca sebebi, Tahâvî ve Kudûrî'den sonra Hanefî âlimlerin rivayet ilimleriyle yeterince meşgul olmamalarıdır. Gerçekten de Şâfiîlerin fıkıhta yararlandıkları hadislerin sıhhat durumları üzerinde Beyhakî'den sonra Hâzimî (ö. 584/1188), Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Dakîkulʿîd (ö. 702/1302) gibi hadisçilerce çalışıldığı hâlde Tahâvî'den (ö. 321/933) sonra aynı çalışmaların Hanefî mezhebi adına yapıldığını söylemek zordur. Dolayısıyla Kureşî'ye göre bahis konusu töhmetin yersiz ve mesnetsiz oluşu, Hanefî fıkıh külliyatı içerisinde yer alan rivayetlerin hadis ilimleri kriterleri muvacehesinde tahrîc edilmesi ve bu yapılırken Hanefîlerin hadis-sünnet anlayışındaki yöntem farklılığının vurgulanması suretiyle ortaya konulmalıdır.

İşte böyle bir vasatta İbnü't-Türkmânî ile öğrencileri Kureşî ve Zeylaî, tespit ettikleri ihtiyacı karşılamak üzere iki alanda yoğun bir çaba içerisine girmişlerdir.

1. Hanefî fıkıh kitaplarında yer alan rivayetlerin hadis kaynaklarında mevcut olduğunu gösteren ve sıhhat durumlarını ortaya koyan kapsamlı tahrîc çalışmaları yapmışlar, böylece mezhep fıkhının rivayet ile ilişkisini güçlendirmeyi hedeflemişlerdir.

2. Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in eserlerinden sonra Hanefî mezhebinin ilk müctehidlerinin hüküm istinbatında yararlandıkları rivayetleri isnadlı bir hâlde en geniş kapsamlı bir araya getiren eser hüviyetindeki Tahâvî'nin *Şerhu Meʿâni'l-âsâr*'ının, Şâfiîlerde benzer bir görevi deruhte eden Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sından rivayet usulü açısından farkının bulunmadığını göstermek istemişlerdir. Bu yapılırken başlıca hedefleri arasında Tahâvî'nin ve onun üzerinden Hanefîlerin tenkidini de ihtiva eden *Maʿrifetü's-sünen*'in değil de *es-Sünenü'l-kübrâ*'nın seçilmiş olmasını, polemikten ve savunma psikolojisinden kaçınarak "Şâfiî mezhebinin delilleri bakımından *es-Sünenü'l-kübrâ* ne kadar güvenilirse, *Şerhu Meʿâni'l-âsâr* da o kadar güvenilirdir." yargısını tescil etmek şeklinde görmek mümkündür.

İbnü't-Türkmânî ve iki öğrencisinin hem Hanefî çevrelerde tüm zamanların en popüler kitapları arasında ve medrese müfredatlarında yer alan *el-Hidâye*'deki rivayetlerin hadis kaynaklarındaki yerlerini göstermeye ve sıhhat durumlarını tespit etmeye yönelik tahrîc çabaları hem de Tahâvî merkezli çalışmaları âdeta bir dönüm noktası olmuştur. Tahâvî'nin seçilmiş olması da anlamlıdır. Çünkü Tahâvî, mezhebin kurucu imamlarınca verilen fetvalarda sarahaten veya işareten dayanak olarak gösterilen rivayetleri karşı deliller eşliğinde bir araya getirerek

hem şekil hem de içerik açısından değerlendirmeye tabi tutan önemli bir muhaddis fakih konumundadır. Her ne kadar Tahâvî *Şerhu Meʿânî'l-âsâr* adlı eserini farklı bir gerekçeyle telif ettiğini ifade etse de[59] mezhebin rivayete dayalı delillerini muhtevi olması ve böylece Hanefîlerin reʾyi ve kıyası rivayete tercih ettikleri yönünde şüyu bulan kanaatlerin yersizliğini göstermesi bakımından tarihî süreç içerisinde Hanefî hadis anlayışına hizmeti öne çıkmıştır.[60]

Diğer taraftan İbnü't-Türkmânî ve mezkûr talebelerinin yanı sıra İbn Balabân ve Moğultay b. Kılıç gibi ondan fazla 8./14. asır Hanefî kökenli fakih muhaddisler, hadis ilimlerinin temel konularından addedilen cerh-taʿdîl, ricâl ve şerh gibi alanlarda da hatırı sayılır bir telifat ortaya koymuşlar ve kendilerinden sonra gelen Irâkî ile İbn Hacer gibi hadisçilerin kaynakları arasında yer almışlardır. Hassaten Moğultay'ın Ebû Dâvûd ile İbn Mâce'nin sünenlerinin yanı sıra *Sahîh-i Buhârî*'ye yazdığı şerhlerin sonraki şerhlere kaynaklık etmesini, usul ve ricâl alanında yaptığı kapsamlı çalışmaların da zevâid edebiyatının ilk mahsulleri olarak kabul edildiğini unutmamak gerekir.[61]

Hadis ilimleri zaviyesinden bakıldığında İbnü't-Türkmânî kuşağı fakih muhaddislerin 8./14. asırda ortaya koyduğu çabaların, *Hanefîlik adına bir ihya hareketi* olarak değerlendirilmesinin hatalı olmayacağı kanaatindeyiz. Takip eden dönemde Bâbertî (786/1384), Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (861/1457) ve İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi fakih muhaddisler ise bu hareketin mütemmimi olmuşlardır. Aynı toprakların çocuğu olan Tahâvî'nin tarihî kişiliği etrafında neşvünema bulan bu ihya hareketinin ya da akımın, fıkıh perspektifinden "Mısır Hanefîliği" şeklinde adlandırılmış olmasını[62] yerinde bir değerlendirme olarak görüyoruz. Böylece bir anlamda Şâfiîler adına Beyhakî'nin (ö. 458/1066) ve Mâlikîler namına da İbn Abdülber (ö. 463/1071) ile Bâcî'nin (ö. 474/1081) 5./11. asırda gerçekleştirdikleri "mezhep fıkhının rivayet ile ilişkisini güçlendirme" ameliyesi, üç asırlık bir gecikmeyle Hanefî mezhebi için de yerine getirildiği söylenebilir.

Bu ihya hareketinin kendisine belirlediği iki temel hedeften, Hanefîlere yöneltilen *sünnete muhalif olmak, reʾyi esere tercih etmek ve zayıf hadisle amel etmek* şeklindeki ithamının

59 Tahâvî telif sebebi olarak, birbirine muarız olan ve anlaşılamadığı için bazılarınca reddedilen rivayetleri bir araya getirip müşkilatı gidermek ve âlimlerin birbirlerine karşı delil olarak dile getirdikleri rivayetleri birlikte değerlendirip doğrusunu göstermek şeklinde açıklamaktadır. Bkz. Ebû Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed el-Mışrî eṭ-Ṭaḥâvî, *Şerḥu Meʿâni'l-Âṯâr*, nşr. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr-Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1994), 1/11.

60 Bkz. Bahattin Akbaş, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 210; Çelik, *Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*, 38.

61 Bkz. İbrahim Tozlu, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri* (Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 293-294.

62 Bkz. Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 53-64.

geçersizliğini fıkıh külliyatındaki rivayetler üzerinden ortaya koymada başarılı olduğu kanaatindeyiz. Fakat *Hanefilerin farklı hadis anlayışının hadisçiler tarafından göz ardı edilişini telafi etmede* yani *hadis usulü* alanında aynı başarıyı gösterdiği söylenemez. Her ne kadar tahrîc çalışmalarında bir farkındalık oluşturulmaya çalışılsa da özgün *hadis usulü* çalışmaları ortaya konulamamıştır.

Kaynakça / References

Acar, Yusuf. *Kureşî'nin el-İnâye'si ve Hidâye Hadisleri*. Konya: Erman Ofset, 1. Basım, 2011.

Acar, Yusuf. "Zeylaî'nin İbnü't-Türkmani ile Kureşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler". *Marife Dergisi* 11/2 (2011), 77-99.

Akbaş, Bahattin. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Aydın, Cemal Abdullah. *Hadiste Tahric*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âṯârü'l-muṣannifîn*. thk. Rıfat Bilge vd. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbası, 1. Basım, 1951.

Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. ʿAlî el-Ḫusrevcirdî. *Maʿrifetu's-sunen ve'l-âṯâr*. nşr. ʿAbdulmuʿṭî Emîn Kalʿacî. 15 Cilt. Karaçi, 1991.

Beyhaḳî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî. *el-Medḫal ile's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Muḥammed Ḍıyâü'r-Raḥmân el-ʿAẓamî. Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kütübi'l-İslâmî, 1. Basım, 2015.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*. 2 Cilt. Leiden, 2. Basım, 1949.

Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf Beyhakî'nin Tahâvî'ye İtirazları*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2019.

Dölek, Adem. *İbnu't-Türkmânî'nin Beyhakî ile Hadis Sahasındaki İlişkileri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Ebû Zehra, Muḥammed. *İbn Teymiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-ʿArabî, 1991.

Efendioğlu, Mehmet. "es-Sünenü'l-kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Emiroğlu, Nagihan - Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. "Mezhep Faktörünün Muhaddisler Üzerindeki Etkisi (Memlükler Dönemi-Hanefî-Şafiî Bağlamında)". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2019), 444-457. https://doi.org/DOI: 10.21733/ibad.632570

Furkani, Mehterhan. "Kadı Ebû Ca'fer el-Belhî'ye Ait el-İbâne fi'r-red ale'l-muşeniîn alâ Ebî Hanîfe Adlı Risalenin İncelemesi ve Tahkiki". *İslam Araştırmalar Dergisi* 43 (2019), 73-181.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 1997.

Gül, Mutlu. "Kudûrî'nin (ö. 428/1037) Tecrîd Adlı Eserinde İsnada Dair Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2020), 123-166.

İbn 'Abdilberr, Ebû ʿOmer Yûsuf b. ʿAbdillâh b. Muḥammed b. ʿAbdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvaṭṭaʾ mine'l-Meʿânî ve'l-ʾEsânîd*. thk. Muṣtafa b. Aḥmed el-'Alevî, Muḥammed 'Abdülbekir el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1. Basım, 1387.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḥammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-'Absî el-Kûfî. *el-Muṣannef fi'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1989.

İbn Ḥacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî el-ʿAsḳalânî. *Rafʿu'l-işr ʿan ḳuḍâti Mışr*. thk. ʿAli Muḥammed ʿÖmer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncı, 1. Basım, 1998.

İbn Ḥacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ʿAlî el-ʿAsḳalânî. *Taʿcîlü'menfeʿa bi zevâidi ricâli'l-eimmeti'l-erbaʿa*. thk. İkrâmullâh İmdâdülḥak. 2 Cilt. Beyrut, 1. Basım, 1996.

İbn Ḫaldûn, Ebû Zeyd ʿAbdurrahman b. Muḥammed. *Mukaddime*. thk. ʿAbdullah Muḥammed ed-Dervîş. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.

İbn Ḳutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn Ebu'l-ʿAdl Ḳâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muḥammed Ḫayr Ramaḍân Yusuf. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1992.

İbn Maʿîn, Ebû Zekeriyyâ Yaḥyâ b. Maʿîn b. ʿAvn. *Târîḫu İbn Maʿîn bi rivâyeti'd-Dûrî*. thk. Aḥmed Muḥammed Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1. Basım, 1979.

İbnü'ṣ- Ṣalâḥ, ʿEbû ʿAmr Taḳıyyuddîn ʿOs̱mân b. ʿAbdirraḥmân. *Maʿrifetu envâʿiʿulûmi'l-ḥadîs̱= Muḳaddime*. thk. Nûreddîn ʿItr. Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Muâṣır, 1. Basım, 1986.

İbnü't-Türkmânî, Ebu'l-Ḥasen ʿAlâüddîn ʿAlî b. Os̱mân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî. *el-Münteḫab fî ʿUlûmi'l-ḥadîs̱*. thk. ʿAvvâr el-Ḥalef. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2008.

İbnü't-Türkmânî, Ebu'l-Ḥasen ʿAlâüddîn ʿAlî b. Os̱mân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî. *et-Tenbîh ʿalâ eḥâdîs̱i'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, 261.

İbnü't-Türkmânî, Ebu'l-Ḥasen ʿAlâüddîn ʿAlî b. Os̱mân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî. *et-Tenbîh ʿalâ eḥâdîs̱i'l-Hidâye ve'l-Ḫulâṣa*. Bursa İnebey Genel Kütüphanesi, Haraççıoğlu Koleksiyonu, 385.

Ḳâdiruddîn, Ḳâdiruddîn Aḥmed. *İslam Dinamizmi ve Entelektüel Atalet*. çev. Ertuğrul Aytekin. İstanbul: İlke Yayınları, 1. Basım, 1992.

Karadağ, Bekir. *Mısır Hanefîliği Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*. Ankara: Astana Yayınları, 1. Basım, 2020.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah. *Keşfu'ẕ-ẕunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbası, 1. Basım, 1941.

Kettânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Ḥasenî. *er-Risâletü'l-müstaṭrafe li-beyâni meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1993.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-Ḥâvî fî beyâni Âs̱âri'ṭ-Ṭaḥâvî (Makâlât içerisinde)*. Kahire: Matbaatu'l-Envar, 1368.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü'ṭ-ṭarîfe fi't-taḥaddüs̱ ʿan rudûdi İbn Ebî Şeybe ʿalâ Ebî Ḥanîfe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 200M.S.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Ḥâşiye ʿala Laḥẓı'l-elḥâẓ (Zeylü Teẕkirati'l-ḥuffâz li'ẕ-Zehebî içinde)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1347.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2000.

Kureşî, Ebû Muḥammed Muḥyiddîn ʿAbdulḳâdir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ebi'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-muḍıyye fi ṭabaḳâti'l-Ḥanefiyye*. thk. ʿAbdulfettaḥ Muḥammed el-Ḥulv. 7 Cilt. Riyad, 2. Basım, 1993.

Kureşî, Ebû Muḥammed Muḥyiddîn ʿAbdulḳâdir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ebi'l-Vefâ. *el-Ḥâvî fî beyâni Âs̱âri'ṭ-Ṭaḥâvî*. thk. Yusuf Aḥmed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'Ilmiyye, 1999.

Kureşî, Muḥyiddîn Ebû Muḥammed ʿAbdulḳadir b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ebi'l-Vefâ. *el-ʿInâye bi maʿrifeti eḥâdîs̱i'l-Hidâye*. İstanbul Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, 288 (Arşiv no: 34 Fe 288).

Kürd ʿAli, Muḥammed. *Ḫıṭaṭu'ş-Şâm*. Dimeşk, 1927.

Menbicî, Ebû Muḥammed ʿAli b. Zekeriyyâ. *el-Lübâb fi'l-cemʿi beyne's-sünne ve'l-kitâb*. thk. Muḥammed Faḍl ʿAbdulazîz. 2 Cilt. Peşaver: el-Mektebetü'l-Hakkâniyye, 2. Basım, 1994.

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

Moğultay, Ebû 'Abdillah 'Alâüddîn Moğultay b. Kılıç. *İṣlâḥu Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. thk. Nâṣır ʿAbdulazîz Ferac Aḥmed. 2 Cilt. Riyâd: Advâü's-Selef, 1. Basım, 2007.

Özel, Ahmet. "Kureşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Özel, Ahmet. "Serûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özşenel, Mehmet. *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2011.

Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları-Şeybânî Örneği-*. İstanbul: İFAV, 2015.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1997.

Polat, Salahattin. "İbnü't-Türkmânî Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/235. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sadoğlu, Adem. *Ali b. Zekeriyye el-Menbicî ve el-Lübâb fi'l-Cemʿi Beyne's-Sünne ve'l-Kitâb Adlı Eserinde Hadis-Fıkıh İlişkisi*. Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Semʿânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1962.

Sifil, Ebubekir. "Zeylaî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Surûcî, Ebu'l-ʿAbbâs Şemsüddîn Aḥmed b. İbrâhîm b. ʿAbdilġanî el-Ḥarrânî. *Edebu'l-ḳaḍâ'*. thk. Sıddîkī b. Muhammed Yâsîn. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1997.

Şahyar, Ataullah. *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 1. Basım, 2011.

Ṭaḥâvî, Ebû Caʿfer Aḥmed b. Muḥammed el-Mıṣrî. *Şerḥu Meʿâni'l-Âṯâr*. nşr. Muḥammed Zuhrî en-Neccâr-Muḥammed Seyyid Câdilḥaḳ. 5 Cilt. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1994.

Tozlu, İbrahim. *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*. Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Tuğlu, Nuri. *Abdullah Bin Yusuf ez-Zeyla'î (762/1360) ve Nasbu'r-Râye Adlı Eserindeki Hadisçiliği*. Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2011.

Türkmânî, ʿAbdülmecid. *el-Medḫal ilâ uṣûli'l-ḥadîṯ ʿalâ menheci'l-Ḥanefiyye*. Beyrut, 1. Basım, 2018.

Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe ve Hadis". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 75-81.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 1994.

Yatkın, Nihat. *Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve Musannef'i*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998.

Yerkazan, Hasan. "El-Kâfî fî 'Ulûmi'l-Hadîs Örnekliğinde Hicrî VIII. Yüzyılda Hadîs Usûlünün Serencamı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 301-334.

Yiğit, İsmail. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 1991.

Yücel, Ahmet. *Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 1996.

Zemaḫşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muḥammed. *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilü'l-ḫılâfiyye beyne'l-Ḥanefiyye ve'ş-Şâfiʿıyye)*. thk. ʿAbdullah Nezîr Aḥmed. İstanbul: Mehmet Nuri Nas (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), ts.

Zeyla'î, Ebû Muḥammed Cemâlüddîn 'Abdullāh b. Yûsuf. *Naṣbu'r-râye li-taḫrîci ehâdîṯi'l-Hidâye*. thk. el-Meclisü'l-İlmî. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdı'l-Hadîse, 2. Basım, ts.

BÖLÜM 7 / CHAPTER 7

MEMLÜKLER DÖNEMİ FIKIH-HADİS İLİŞKİSİNDE BİR DÖNÜM NOKTASI: FIKIH ESERLERİNDE TEMEL HADİS KAYNAKLARININ YER ALMASI (HANEFÎ MEZHEBİ ÖRNEĞİ)

A MILESTONE IN THE RELATIONSHIP BETWEEN FIQH AND HADITH IN THE MAMLUK PERIOD: INCLUDING BASIC HADITH SOURCES IN FIQH WORKS (THE EXAMPLE OF THE HANAFI MADHHAB)

Bekir KARADAĞ

Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Gaziantep, Türkiye
E-posta: bekir.karadag@gibtu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.07

Öz

İslâmî ilimlerin teşekkül etmesiyle beraber birbiriyle yakın ilişki içerisinde olan ilimlerden ikisi fıkıh ve hadis ilimleri olmuştur. İki ilim dalı arasındaki bu ilişki bilgi değeri açısından olabileceği gibi disiplinlerin tedvin felsefesiyle de ilgilidir. İlk dönemlerde fıkıh disiplininin tedvin felsefesi, hadis ilimlerini etkilemişken sonraki dönemlerde bu etkilenme nispeten ters yönde değişmiştir. Buna göre belli bir dönemden sonra tedvin edilen fıkıh eserlerinde bazı yönlerden değişim gözlemlenmiştir. Temel hadis kaynaklarının otorite haline gelmeye başladığı bu dönemde hadis, hem fıkıh düşüncesini yönlendirmiş hem de fıkıh eserlerinin içeriğini kısmen de olsa değiştirmiştir. Bu dönemden sonra artık bazı fıkıh eserlerinde yer yer bir hadis eserini çağrıştıracak kadar hadis ve hadis ilimlerine yer verildiği görülmektedir. Fıkıh ilminin donuk olmadığını aksine canlı ve sürekli gelişen bir ilim dalı olduğunu gösteren bu durum, diğer Sünnî fıkıh mezheplerinde de görülmesine rağmen Hanefî mezhebine daha geç bir dönemde sirayet etmiştir. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde somut örnekleri görülen bu değişim, Hanefî mezhebinde ise Memlükler dönemine tekabül etmektedir. Bu çalışmada daha önce mezhepte pek görülmeyen Memlükler dönemi Hanefî fakihlerinin telif ettiği fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarına yer verilmesi olgusu ele alınacaktır. Bu bağlamda temel hadis kaynaklarına yönelmenin sebepleri ve Hanefi fıkıh düşüncesi üzerindeki etkisi incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hadis, Temel Hadis Kaynakları, Hanefî Mezhebi, Memlükler

Abstract

With the formation of Islamic sciences, two of the sciences that were in close relationship with each other were *fiqh* and *hadith*. This relationship between the two disciplines may be related to the value of knowledge, but it is also

related to the philosophy of the disciplines. While in the early periods, the philosophy of the discipline of *fiqh* influenced the hadith sciences, in later periods, this influence changed relatively in the opposite direction. Accordingly, after a certain period, a change was observed in some aspects of the works of *fiqh* that were edited. In the period when the main hadith sources began to become authoritative, hadith both guided *fiqh* thought and partially changed the content of *fiqh* works. After this period, some *fiqh* works began to include hadith and hadith sciences to the extent that they resembled a work of hadith. This situation, which shows that *fiqh* is not a frozen science but rather a lively and constantly evolving branch of science, was also seen in other Sunni *fiqh* sects, but it spread to the Hanafi sect at a later period. This change, which has concrete examples in the Mālikī and Shāfiʿī sects, corresponds to the Mamluk period in the Hanafi sect. In this study, the phenomenon of including basic hadith sources in the *fiqh* works written by Hanafi jurists in the Mamluk period, which was not seen in the sect before, is discussed. In this context, the process of turning to the main hadith sources is mentioned, and the reasons for this phenomenon are analyzed. In addition, some of the effects of this phenomenon and its consequences on Hanafi *fiqh* thought are analyzed.

Keywords: Fiqh, Hadith, Basic Hadith Resources, Hanafi Madhhab, Mamluks

EXTENDED ABSTRACT

With the formation of Islamic sciences, two of the sciences that were in close relationship with each other were *fiqh* and *hadith*. This relationship between the two disciplines may be related to the value of knowledge, but it is also related to the philosophy of the disciplines. While in the early periods, the philosophy of the discipline of *fiqh* influenced the hadith sciences, in later periods, this influence changed relatively in the opposite direction. Accordingly, after a certain period, a change was observed in some aspects of the works of *fiqh* that were edited. In the period when the main hadith sources began to become authoritative, hadith both guided *fiqh* thought and partially changed the content of *fiqh* works. After this period, some *fiqh* works began to include hadith and hadith sciences to the extent that they resembled a work of hadith. This situation, which shows that *fiqh* is not a frozen science but rather a lively and constantly evolving branch of science, was also seen in other Sunni *fiqh* sects, but it spread to the Hanafi sect at a later period. This change, which has concrete examples in the Mālikī and Shāfiʿī sects, corresponds to the Mamluk period in the Hanafi sect.

In this study, the phenomenon of including basic hadith sources in the *fiqh* works written by Hanafi jurists in the Mamluk period, which was not seen in the sect before, is discussed. In this context, the process of turning to the main hadith sources is mentioned, and the reasons for this phenomenon are analyzed. In addition, some of the effects of this phenomenon and its consequences on Hanafi *fiqh* thought are analyzed.

Accordingly, it is possible to say that the inclusion of basic hadith sources in the Hanafi madhhab predates the Mamluks. In this sense, important jurists such as al-Sarahsī, al-Kāsānī, and al-Marghīnānī occasionally mentioned basic hadith sources. However, these are also very limited. This is clearly seen when classical Hanafi works such as *al-Mabsūt*, *al-Badāʾī*, and *al-Hidāya* are analyzed. On the other hand, prominent Hanafi jurists of the Ayyubid period, such as al-Manbijī and Sibt Ibn al-Jawzī, played an important role in shaping the *fiqh* thought around the basic hadith sources in the Hanafi madhhab. Nevertheless, it was only during the Mamluk period that the main hadith sources came to dominate the works of *fiqh*. In this sense, it has been determined that the jurist in whose person Egyptian Hanafism began to form was al-Sarūjī. These findings are supported by many arguments. This phenomenon, which technically started with al-Sarūjī, was continued by many Hanafi jurists who came after him. When the important *fiqh* works of this period, such as *al-Ghāya* by al-Sarūjī, *al-Bināya* by al-ʿAynī, and *Fath al-Qadīr* by Ibn al-Humām, are analyzed, it will become clear that this influence has become a tradition.

The research revealed that there is more than one reason for this change in Hanafi *fiqh* works. The first is that the main hadith sources, especially the *Sahīh*s of al-Bukhārī and Muslim, became authoritative. Ibn al-Salāh, who

reinforced the process of al-Bukhārī and Muslim becoming authorities in earlier periods, formalized the authority of *Sahīhayn*. According to him, Ibn al-Salāh, by classifying the authentic hadiths, determined these two works as the main criterion for the acceptance of authentic hadiths. Although this was a general position, Ibn al-Humām, Ibn Amīr al-Hāj, and some of their followers opposed this organization. Ibn al-Humām addressed this issue in his works *Fath al-Qadīr* and *al-Tahrīr* and criticized this position severely.

Although some Hanafi jurists, such as Ibn al-Humām and his student Ibn Amīr al-Hāj, objected to this ranking, Ibn al-Salāh's classification of the acceptance of al-Bukhārī and Muslim's hadiths was generally accepted. In this context, Hanafi jurists saw it as an obligation to review the hadiths in the basic works of the madhhab based on the prominent hadith sources. Even Ibn al-Humām, who criticized Ibn al-Salāh's view, followed the method he criticized and had to refer to these sources in almost every hadith in his work.

Another important reason for the Hanafis of the Mamluk period to turn to hadiths and to include basic hadith sources in their *fiqh* works is the influence of other sects. After the Mongol invasion, the Hanafis were forced to migrate from the east, where they were in the majority, and settle in Syria and Egypt, where there were more followers of other sects, and they began to live together with the scholars of the Shāfiʿī and Hanbalī sects, who had the tradition of ahl al-hadith.

The role of other sects in this regard can be considered from three perspectives. First, the scholars of these sects criticized the Hanafis in terms of hadith. These criticisms enabled the Hanafi jurists of the Mamluk period to educate themselves in the science of hadith and express their thoughts this way.

The second issue in this regard is that the followers of other sects helped the Hanafis to compensate for their deficiencies in terms of hadith by teaching them. This is because many Hanafi jurists, whom we accept as part of this movement, took hadith lessons from scholars of other sects.

The third factor in this regard is the role of jurists who converted to the Hanafi school from other sects. Faqihs such as Abū al-Yumn al-Kindī, Sibt Ibn al-Jawzī, and al-Sarūjī were initially Hanbalī jurists but later converted to the Hanafi school.

The use of basic hadith sources in the *fiqh* works written during the Mamluk period led to some changes in the content of *fiqh* works and the formation of *fiqh* thought. Accordingly, the Hanafi jurists of the Mamluk period began to analyze the hadiths in Hanafi *fiqh* works based on the main hadith sources. In this context, it should be noted that the Hanafi jurists also had to rely on the main hadith sources, which had become an authority in the field of hadith. In this respect, an important feature of the period is that the hadiths in the works that had become authoritative in the sect were analyzed. Many independent works were written for this purpose.

The Hanafi jurists of this period wrote *rijāl* works that were closely related to hadith analysis. Although the writing of *rijāl* works can be considered an endeavor solely related to hadith, it is actually a type of writing closely related to *fiqh*. In this sense, writing *rijāl* works is very important in terms of showing the degree of authenticity of the hadiths used by the jurist. As it is known, the authenticity of a hadith is mostly related to its being problem-free in terms of its *sanad*.

After the formation of the sects, some of the jurists attempted to justify and support the sect's view with hadith. This activity, which can be seen in the works of jurists such as al-Tahāwī, al-Jassās, and al-Qudūrī in the Hanafi madhhab, was interrupted after a certain period, especially during the *al-mutaʾakhkhirūn* period. In the Hanafi madhhab, this effort, which was interrupted during the *al-mutaʾakhkhirūn* period, started again with the Egyptian Hanafis. While supporting the madhhab with hadith, the Hanafi jurists of this period had to take into account the evaluations of muhaddiths who had become authorities in the field of hadith. In this sense, both the early muhaddiths and the hadith critics, who came after them, played an important role in this regard. In addition, names such as al-Nawawī and Ibn al-Salāh, who lived shortly before the beginning of Egyptian Hanafism, were also recognized as authorities.

The fact that the Hanafi jurists of the Mamluk period used the main hadith sources shows that their *fiqh* thought was centered around hadith. In this sense, it is sometimes seen that there is a hadith-based orientation in intra-sect preferences.

The use of the main hadith sources by the Hanafi jurists of the Mamluk period indicates that their jurisprudential thoughts were centered around hadith. In this sense, it is seen that sometimes there is a hadith-based orientation in intra-sect preferences. In addition, the fact that hadith was at the center of the jurisprudential thoughts of the Hanafi jurists in this period may lead to rulings contrary to the sect. Therefore, it is seen that the issues that the muhaddith jurists, who were the representatives of Egyptian Hanafism, disagreed with the madhhab were based on hadith. It is possible to find many examples in the works of these jurists.

Giriş

İslâm tarihi boyunca fıkıh ve hadis ilimleri arasında sürekli ve zaruri bir ilişki olmuştur. Söz konusu ilişkiyi iki yönden ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi, iki disiplinin sağladığı bilgi değeri yönündendir. Bu açıdan hadis ilminin konusu olan hadisler, fıkhın temel kaynaklarından biridir. Fıkıhçı, hadis ilminin sağladığı malzemeyi kullanarak fıkıh disiplini içinde bazı sonuçlara varır. Bu yönden iki ilim dalı arasındaki ilişki, ilk dönemlerden günümüze kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan devam edegelmiştir.

Fıkıh ve hadis ilimleri arasında tespit edilebilecek ikinci ilişki ise -konumuz açısından önemli olan da bu ilişkidir- iki ilim dalının birer disiplin olması yönünden tedvin düşüncesi ile ilgilidir. Bu bakımdan ilk dönemlerde iki disiplin arasındaki ilişki daha çok fıkıh lehine gelişmiş; fıkıh ilmi, hadis ilminin gelişimine katkı sağlamıştır. Nitekim ilk dönem hadis eserleri olan câmiʿler (sahihler), sünenler vs. hadis kaynakları fıkhî konulara göre telif edilmişlerdir. Zira genelde ilk dönem fıkıh anlayışı, hadis literatürünü etkilemiş ve ilk hadis kaynakları fıkıh düşüncesine uygun olarak telif edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla ilk dönemlerde fıkıh düşüncesi, ilk hadis kaynaklarının telifatını etkileyerek aslında iki disiplin arasındaki ilişkiye fıkıh disiplinin hâkim olmasını sağlamıştır.[1]

İki ilim dalı arasındaki ilişkide fıkıh ilminin hâkimiyeti, özellikle temel hadis kaynaklarının otorite hâline gelmesiyle son bulmuştur. Bu süreçte fıkıh-hadis ilişkisinde önceleri belirleyici olan fıkıh ilmi iken bundan sonra belirleyici olan hadis ilmi olmaya başlamıştır. İleride değinileceği üzere söz konusu dönemde telif edilen fıkıh eserleri incelendiğinde önemli bir kısmının artık bir hadis eseri görüntüsü vermeye başladığı görülmektedir.[2]

Fıkıh ve hadis disiplinleri bağlamındaki bu dönüşüm, hemen hemen bütün fıkhî mezheplerde görülmektedir.[3] Buna göre uzun süre fıkıh eserlerinde hadisler ele alınırken temel hadis kaynakları dediğimiz hadis eserleri pek referans gösterilmemiştir. Buna karşın sonraki dönemlerde telif edilen fıkıh eserlerindeki hadislerin tamamen hadis eserlerindeki kaynakların

1 Bk. Ömer Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 20 (2005), 136-137.

2 Burada şu iki hususu da belirtmek gerekir: Birincisi, fıkhî mezheplerin imamları çoğunlukla kendileri de aynı zamanda birer muhaddis olduklarından birer hadis kaynağı olarak da görülmüştür. Kaldı ki meşhur hadis kaynaklarının müellifleri, fıkhî mezhep imamlarından sonraki dönemlerde yaşamışlardır. Bunun için mezhep imamlarının söz konusu hadis kaynaklarını itibara alması tarihî vakıaya aykırıdır. İkincisi ise normal şartlarda fıkıhçı ile hadisçinin hadise bakış açıları arasında bazı farklılıklar vardır. Bu tutum, uzun bir süre devam etmiştir. Daha sonraki süreçte ise fıkıhçının hadise bakışı da hadisçinin hadise bakışına yaklaşmaya başlamıştır. Bu bağlamda fıkıh eserleri âdeta bir hadis eserine dönmüş gibidir. Dolayısıyla okuyucu bir fıkıh eserini okuduğunda bir hadis eseri okuyormuş hissine kapılabilir.

3 Yusuf Eşit, "Fukahânın Temel Hadis Kaynaklarına Referansı ve Bu Kaynakların Fukahâ Üzerindeki Etkisi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017), 1011-1030.

hegemonyasına girdiği söylenebilir. Diğer mezheplerde de benzer bir durum bulunmakla beraber Hanefî mezhebindeki bu olgu, takriben yüz elli-iki yüzyıl sonra meydana gelebilmiştir. Örneğin Şâfiî mezhebinde bu durum genelde Zengîler dönemi (1127-1233) ve daha öncesine tekabül eden dönemlerde (6./12. yüzyıl başları) gerçekleşirken Hanefî mezhebinde ancak Memlükler döneminde (7./13. yüzyıl ortaları) gerçekleşebilmiştir.[4]

Hanefî mezhebi açısından temel hadis kaynaklarının fıkıh eserlerinde yer almaya başlamasının sebebi ve bazı sonuçları üzerinde durmak istiyoruz.

1. Temel Hadis Kaynaklarının Fıkıh Eserlerinde Yer Almaya Başlaması

Hanefî mezhebinde temel hadis kaynaklarının kullanımı Memlüklerden daha önceki dönemlere rastlamaktadır. Örneğin Kâsânî (ö. 587/1191) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi önemli fakihler yer yer temel hadis kaynaklarına değinmişlerdir. Fakat bunların da çok sınırlı olduğu görülmektedir. *el-Mebsût*, *Bedâîu's-sanâi'*, *el-Hidâye* gibi klasik Hanefî eserleri incelendiğinde bu durum net bir şekilde görülmektedir.

Bunun yanında Eyyûbîler dönemi Hanefî fakihlerinden Menbicî (ö. 686/1287) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) gibi isimler temel hadis kaynakları etrafındaki fıkıh düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır. Buna rağmen temel hadis kaynaklarının fıkıh eserlerine hâkim olması Memlükler döneminde gerçekleşmiştir. Bu anlamda Mısır Hanefîliğinin şahsında başladığı Serûcî (ö. 710/1310) ile Mâverâünnehir fıkıh ekolünün temsilcisi durumunda olan Sığnâkî'yi (ö. 711/1311) kıyaslamak isabetli olacaktır. Serûcî, Mısır Hanefîleri tarzı istidlâlde bulunurken Sığnâkî, Mâverâünnehir tarzı bir yöntem kullanmıştır. Bu anlamda Serûcî'nin, hadisle istidlâlde bulunurken temel hadis kaynaklarını sık sık kullandığı görülmektedir.[5] Sığnâkî ise hadisle istidlâlde bulunurken çoğu kez hadis kaynaklarına yer vermemektedir. O, temel hadis kaynakları yerine daha çok Hanefî mezhebinin fıkıh eserlerini kullanmıştır.[6] Bu anlamda Sığnâkî'nin takip ettiği yöntem ile Serahsî'nin *Mebsût*'ta takip ettiği yöntem arasında herhangi bir farklılık göze çarpmamaktadır.[7] Nitekim Kureşî'ye göre *el-Hidâye* üzerine Sığnâkî ve son dönem Hanefîlerin yazdıkları şerh ve hâşiyeler ona ne ka-

4 Bununla birlikte Mısır havzası dışında dönemin Anadolu havzasında -genel itibariyle- durumun klasik Hanefî fıkhındaki düşüncenin etkisinde olduğu söylenebilir.

5 Bk. Hasan b. Hamîd b. Hammâdî el-Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b.Abdulganî es-Serûcî (ö. 710) min evveli'l-Kitâb ila nihâyeti bâbi'l-hayzi ve'l-istihâze* (Medine: el-Câmitü'l-İslâmiyye, Külliyetü'ş-Şerî'a, Doktora tezi, ts.), 163, 164, 172, 177, 178, 188, 189, 221,231, 232, vd.

6 Zaher Alqudah, *es-Siğnâkî'nin "en-Nihaye fî şerhi'l-Hidâye" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 151.

7 Bk. Bekir Karadağ, Mısır Hanefîliği (Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi) (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 60-62.

dar önem verildiğini göstermesine rağmen Serûcî dışında *el-Hidâye* üzerine söz söyleyen hiç kimse bu eserdeki hadisleri incelememiş ve onların sahihini zayıfından ayırt edememiştir.[8]

Bu dönemin önemli fıkıh eserleri olan Serûcî'nin *el-Gâye*, Aynî'nin *el-Binâye*, İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr* gibi çalışmaları incelendiğinde yer yer bir hadis eserini çağrıştıracak düzeyde hadisler üzerinde mesai harcandığı görülecektir. Bunun bir neticesi olarak söz konusu dönemdeki fıkıh çalışmalarında sıklıkla temel hadis kaynaklarına yer verildiği ve hadis tahrîci yapıldığı görülmektedir. Dahası bu fakihler ricâl çalışması, hadis tahrîci ve makbul görülen temel hadis eserleri üzerine şerhler yazmışlardır.[9]

2. Temel Hadis Kaynaklarının Fıkıh Eserlerinde Yer Almaya Başlamasının Sebepleri

Fıkıh eserlerinde delil olarak zikredilen hadislerin belli bir dönemden sonra temel hadis kaynaklarından verilmeye başlanması, sadece bir etkenle izah edilmeyecek bir durumdur. Biz Hanefî mezhebi açısından bu durumun tespit edebildiğimiz sebeplerinden birkaçını zikretmekle iktifa edeceğiz.

2.1. Temel Hadis Kaynaklarının Fıkıh İlminde Otorite Hâline Gelmesi

Fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarının yer almasının en önemli sebebi, Buhârî ve Müslim'in sahihleri başta olmak üzere temel hadis kaynaklarının otorite hâline gelmesidir.[10] Kendisinden daha önce başlayan Buhârî ve Müslim'in otorite hâline gelme sürecini pekiştirerek *Sahîhayn*'ın otoritesine resmiyet kazandırmış olan İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)[11] sahih hadisleri tasnife tabi tutarak bu iki eseri, hadislerin sahih kabul edilmesinin temel ölçütü olarak belirlemiştir. Buna göre söz konusu iki eserde geçen hadislerin tamamının sahih olduğu ve bunlarda zayıf hadis bulunmadığı kabul edilmiştir. Dahası sahih hadisler tasnif edilirken bu iki kaynak temelinde bir mesai harcanmıştır. Buna göre sahih hadislerin kısımları şunlardır:

1. Şeyhayn'ın ittifak ettikleri hadisler.

2. Buhârî'nin tek başına rivayet ettiği hadisler.

8 Kureşî, *İnâye*, 1a.

9 Bu çalışmalar için bk. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 130, 150, 181, 199; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (Ensar Neşriyat, İstanbul 2004), 254-255.

10 İbn Haldûn'a göre Buhârî ve Müslim'in otorite hâline gelerek üzerinde görüş birliği oluşmasının sebebi, onların kitaplarına aldıkları hadisler için koştukları şartlar hususunda ümmetin görüş birliği etmiş olmasıdır. Bk. İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2/621-622.

11 Buhârî'nin otorite hâline gelmesinin süreci hakkında bk. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci" *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

3. Müslim'in tek başına rivayet ettiği hadisler.

4. Her ikisinin şartlarına uyduğu hâlde eserlerine almadıkları hadisler.

5. Sadece Buhârî'nin şartlarına uyduğu hâlde eserine almadığı hadisler.

6. Sadece Müslim'in şartlarına uyduğu hâlde kitabına almadığı hadisler.

7. Buhârî ve Müslim'in dışındaki âlimlerin sahih olarak kabul ettikleri hadislerdir.

Öyle ki muhaddislerin bu sıralama üzerinde ittifak ettikleri hatta âlimlerin bu hususta icmâ ettiği bile ileri sürülmüştür.[12] İbn Teymiyye daha da ileri giderek *Sahîhayn*'da bulunan hadislerin çoğunun Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Eşʿarî âlimlerinin geneline göre sahihliği bilinen hadisler olduğundan bunların mütevâtir grubunda yer alacağını belirtir. O, bu anlamda hadisçilerin ekseriyetinin *Buhârî* ve *Müslim*'de yer alan hadislerin çoğunun sahih olduğunu kesin olarak kabul ettiklerini ifade eder. Ona göre hadisçilerin bir hadisin sahih olduğu konusundaki icmâı, fıkıhçıların bir meselenin hükmü hakkındaki icmâı gibidir.[13]

Bu konudaki genel görüşe mukabil İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc ve bunlara tabi olan bazı âlimler bu sıralamaya muhalefet etmişlerdir.[14] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* ve *et-Tahrîr* isimli eserlerinde bu konuya değinmiştir.[15] Müellif İbnü's-Salâh'ın görüşlerini naklettikten sonra şu sözleri kullanır:

> Bu bir tahakkümdür (zorbalık) ve taklit edilmesi câiz değildir. Hadisin en sahih oluşu muhaddislerin râvide aradıkları şartların râvide bulunmasıyla mümkündür. *Sahîhayn*'ın dışında herhangi bir hadisin râvilerinde, bu şartların olduğu farz edilse *Sahîhayn*'da olmadığı için bu hadise en sahihtir şeklinde hükmedilemez mi? Eğer bu şekilde düşünülürse işte bu tahakkümün (zorbalık) ta kendisidir…[16]

İbnü'l-Hümâm'ın bu konudaki düşüncesine katılan İbn Emîru Hâc, hocasını desteklemek amacıyla şu ifadeleri kullanmaktadır:

12 Bk. Takiyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs: Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nureddin Itr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 14-25; Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri,* 149-151. Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Sahîhân Üzerinde İcmâʿ Mes'elesi", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10, 11, 12 (Ağustos, Eylül, Ekim, 98); İhsan Buğrahan, *Sahîhayn Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

13 Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2018), 143.

14 Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri,* 149-151.

15 İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351/1932), 374.

16 İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/445.

> Dikkat çekilmesi gereken hususlardan bir tanesi de bu iki kitabın, diğerlerine nispetle derece yönünden daha sahih olmalarıdır. Ancak bu durum kendilerinden sonra gelen âlimlere göredir. Kendilerinden önce gelen müctehidlere göre ise böyle değildir. Bu durum açıkça belli olmasına rağmen bazılarınca anlaşılmamakta veya bununla mugalata yapmaktadırlar…[17]

Zâhid el-Kevserî, Hâzimî'nin *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse* adlı eserini tahkik ederken yazdığı taʿlikte şunları söyler:

> "Şeyhayn ve sünen müellifleri fıkıh ilminin tedvin döneminden sonra yaşamış, birbirleriyle çağdaş olan ve hadis ilmiyle uğraşmış kişilerdir. Onlardan önceki müctehid imamların ellerinde merfû, mürsel, sahâbe ve tâbiîn fetvası gibi birçok hadis ve malzeme vardı. Kaldı ki müctehidin görüşü sadece bu hadis çeşitleriyle sınırlı değildi. Câmiʿ ve musannef türü eserlere dikkat et! Bu eserlerin her bir babında müctehidin müstağni kalamayacağı hadis çeşitleri bulunmaktadır. Hadis hafızlarından olan Kütüb-i sitte'den önceki câmiʿ ve musannef türü eserlerin sahipleri, müctehid imamların öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileriydi. Bu imamların kullandıkları hadislerin senetlerine ulaşmaları, bu tabakaya yakın olmalarından dolayı müctehidin delil olarak kullandığı hadisi tashih etmesi daha kolaydı. Kütüb-i sitte'ye olan ihtiyaç, bu eser sahiplerinden sonra gelenler içindir…[18]

İbnü'l-Hümâm ve öğrencisi İbn Emîru Hâc[19] gibi bazı Hanefî fakihler bu sıralamaya itiraz etmiş olsalar da İbnü's-Salâh'ın bu tasnifi genelde kabul edilmiştir. Bu bağlamda Hanefî fakihler, mezhebin temel eserlerinde yer alan hadisleri öne çıkan hadis kaynaklarını esas alarak gözden geçirmeyi bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. İbnü's-Salâh'ın görüşünü eleştiren İbnü'l-Hümâm bile eleştirdiği usule uymuş, eserinde hemen her hadiste bu kaynaklara atıfta bulunmak zorunda kalmıştır. Dahası Bedir'in ifadesiyle ilk defa fıkıh usulü kaynaklarında sahih hadis mecmualarına atıfta bulunulmuştur.[20] Bunun önemli örnekleri İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr* adlı eserinde görülmektedir.[21]

2.2. Diğer Mezheplerin Etkisi

Memlükler dönemi Hanefîlerinin hadislere yönelerek fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarına yer vermelerinin başka önemli bir sebebi ise diğer mezheplerin etkisidir. Zira Hanefîler Moğol istilası ile beraber çoğunlukta oldukları doğudan göç ederek diğer mezhep mün-

17 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403), 3/30.

18 Ebu Bekr Muhammed b. Mûsa el-Hâzimî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.), 61.

19 Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri,* 149-151.

20 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 214.

21 İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 329, 335.

tesiplerinin daha fazla bulunduğu Suriye ve Mısır bölgelerine yerleşmek zorunda kalmışlar ve burada Ehl-i hadîs geleneğine sahip Şâfiî ve Hanbelî mezhebine müntesip âlimlerle bir arada yaşamaya başlamışlardır.

Diğer mezheplerin bu hususta ki rolünü üç açıdan düşünmek mümkündür. Birincisi, bu mezheplere müntesip âlimlerin Hanefîleri hadis açısından eleştirmeleri, Memlükler dönemi Hanefî fakihlerin kendilerini hadis ilmi açısından yetiştirmelerini ve düşüncelerini bu yöntemle ifade etmelerini sağlamıştır. Mısır Hanefîliğinin ilk temsilcilerinden kabul edebileceğimiz Kureşî'nin şu sözleri bu durumu yansıtmaktadır:

> …Müteahhirûn ashabımız, mütekaddimûn ashabımızın ıstılahında yerleşik hâle gelen usule güvenerek bu konularda (hadisle istidlâl) ihmalkâr davranmışlardır. Bundan dolayı muhalifler, ashabımızı sünneti terk etmekle itham etmişlerdir. Hiç kimsenin ashabımızı bu şekilde itham etmesi helâl (doğru) değildir. Sonra muhalifler kendilerinde bulunan kusurdan dolayı bizi ayıplıyorlar…[22]

Kureşî'den daha önce Hanefîler hakkındaki böyle bir tenkidi Menbicî (ö. 686/1287) dile getirmiş ve bunu çürütmek için *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne'l-Kitâbi ve's-Sünne* adlı bir kitap telif etmek zorunda kalmıştır. Menbicî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

> …Bazı insanlar hadis ilmini bizden çekip almaya çalışıyor ve bunu bizim için bir ayıp ve kusur sayıyorlar… Onlar görüşlerini desteklemek için bunu kendi aralarında izhar edip insanlar arasında olduklarında ise yalanlarını gizliyorlar. "*Onlar ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar, kâfirlerin hoşuna gitmese de Allah nurunu tamamlayacaktır*"[23]… Onlar bize sadece kıyasla amel etmeyi nispet ediyorlar ve bunu insanlar arasında izhar ediyorlar. Onlar bunu kinayeli olarak da değil sarahaten söylüyorlar ve söylediklerinde de Allah'ın rızasını gözetmiyorlar…[24]

Menbicî ile çağdaş sayılan Hârezmî (ö. 665/1257), İmam Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'lerini bir araya getirme faaliyetine girişmesinin sebebini yine bu konudaki tenkitlere bağlamaktadır. İfade ettiğine göre eserini yazarken Şam'da bulunan bazı cahiller, başkalarını yüceltirken Ebû Hanîfe'yi küçük görmüşlerdir. Bunlar İmam'a hakaret ederek onun az hadis bildiğini iddia etmişlerdir. Müellife göre bunlar Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'leri ile istidlâlde bulunurken Ebû Hanîfe'nin böyle bir *Müsned*'i olmadığını iddia ediyorlar.[25]

---

22 Bk. Kureşî, *İnâye*, 1a; Krş. Acar, "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri", 222.

23 Bu konudaki âyetler için bk. Tevbe 9/32; Saff 61/8.

24 Cemâluddîn Ebu Muhammed Ali b. Ebî Yahya Zekeriyya Mesud el-Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne'l-Kitâbi ve's-Sünneti*, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murâd (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1994), 1/37

25 Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud el-Harezmî, *Câmi'u mesânîdi'l-İmâmi'l-A'zam* (Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Meʿârif, 1332), 1/4.

Kureşî, Menbicî ve Hârezmî'nin sitem ettiği ve hatta Menbicî'nin hakarete varacak kadar ağır bir şekilde tenkit ettiği grubun kim olduğu ve bunların hangi dönemde yaşadıkları hususu, önem arz etmektedir. Bu dönemde telif edilen hadis-fıkıh merkezli eserlerin bazılarında; Hanefîlerin hadis konusundaki tutumuna dair yapılan tenkitlere cevaplar verilmesi, ilk olarak bu cevapların kendi dönemlerinde Hanefîleri tenkit edenlere karşı olduğunu akla getirmektedir. Nitekim Kureşî ve Menbicî'nin sözlerinden yaşadıkları dönemdeki insanların hadis konusunda Hanefîlere karşı olumsuz bir yargılarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Memlük Hanefîleriyle çağdaş olan veya bunların dönemine yakın olan Nevevî ve Münzirî gibi Şâfiî âlimler önemli tenkitler yöneltmişlerdir. Bunun yanı sıra önceki dönemlerde yaşamış olan Şîrâzî ve Cüveynî gibi Şâfiî âlimlerin hatırı sayılır bazı tenkitleri görülmektedir.[26]

Hanefîlerin hadis açısından tenkit edilmeleri onları yeni arayışlara yönlendirmiştir. Bu durumu Menbicî, Sıbt İbnü'l-Cevzî ve Kureşî gibi fakihlerin tutumlarında görmek mümkündür. Hanefîler hakkındaki yanlış algıdan bahseden Menbicî, bunu bertaraf etmek için eserinde takip ettiği şu yöntemden bahsetmektedir:

> …Onların azgınlık ve hasetlerini ortaya çıkarmak, çalışma kasıtlarını ortaya koymak için bir yola girdim. İhtilaflı konularda ashabımızın temessük ettiği hadisleri zikrettim. Burada insaf yolunu tuttum. Kitaba bakıp insaf edenlere izhar olması için hadisleri, onları tahrîc eden kişiye dayandırdım ve en meşhur, en açık tariklerini getirdim. Biz, insanların Allah'ın kitabına en fazla boyun eğenleriyiz; Resûlullah'ın sünnetine en şiddetli ittiba edenleriyiz. (Biz hak yola sülük etmede üstün başarı sergiledik) …[27]

Bu konuda önceleri Hanbelî iken daha sonra Hanefî mezhebini tercih eden, meşhur Hanbelî fakih İbnü'l-Cevzî'nin torunu ve Menbicî'nin çağdaşı sayılabilecek Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), *Îsâru'l-insâf fî âsâri'l-hilâf* adlı eserinin mukaddimesinde şu ilginç bilgileri aktarmaktadır:

> Bazı fukaha kardeşlerim -Allah onların sayılarını artırsın, medetlerini bollaştırsın- hadisleri bir araya toplamamı ve her bir grubun sahih olan ve olmayanlarını beyan etmemi istediler. İki şeyden dolayı bundan imtina ettim. Birincisi, ahkâmla ilgili bütün hadisleri *el-Muhtasaru'l-lâmi' ala şerhi'l-muhtasar ve'l-câmi'* adlı eserimde zikrettim. İkincisi, zannımca bu kitaptaki tarikler yeterli olup muradı hasıl etmekte ve isteyene şifa vermektedir. Fakat taʿliklerin çoğuna baktığımda onların

26 Bk. Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi Kitâbi'n-Nukâye,* İ'tena bihi Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418/1997), 1: 24. Mısır Hanefilerinden Aynî, erkek çocuğun bevlinin necâseti ile ilgili konuyu ele alırken İbn Dakîkulʿîd'in Hanefîlerin hadisi terk edip kıyasa gittikleri yönündeki sözlerini aktarmaktadır. Bk. Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b.Musa, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 3/131.

27 Menbicî, *el-Lübâb,* 1/37.

> bu ilimde yetersiz olduğunu gördüm. Bu taʿliklerde istidlâl eden kişi, bazen kimden rivayet edildiğini bilmediği hadise itimat ediyor. Hâlbuki Resûl'ün hadislerinin sahihini sakiminden, salimini seliminden ayırt etmeyi bilmeden nasıl iyi fakih olunur! Çoğunlukla münazaralarda duyduğum acayip şeylerden biri de şudur: Sahih hadislerden bahseden kişi "bu hadis bilinmiyor" der. Hâlbuki kendisi "o hadisi" bilmiyor. Bazen de bir hadisi sabit zannediyor, hâlbuki, farkında olmadan vâhî/zayıf hadisle ihticâc ediyor. Bazen de mezhebine muhalif olan zayıf bir hadis getiriyor ve onun kusurunu beyan ediyor. Eğer mezhebine muvafık ise fakihe yakışmayan bir sükûtla susuyor…[28]

O, devamında şöyle demektedir: "…Mezhebimizin ve muhalifin mezhebini takrir etmek ve bilgiye götüren hadislerin inceliklerinin kapalılığını gidermek gayesiyle onların isteklerine cevap verme hususunda Allah'a istihârede bulundum."[29]

Bu konudaki ikinci husus ise diğer mezhep müntesiplerinin Hanefîlere hocalık yaparak onların hadis açısından söz konusu eksikliklerini telafi etmelerine yardımcı olmalarıdır. Zira bu akımın içinde kabul ettiğimiz birçok Hanefî fakihin, diğer mezheplere mensup âlimlerden hadis dersleri aldıkları görülmektedir. Hadis konusunda Hanefî fakihlerin istifade ettiği bazı âlimler şunlardır: İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) meşhur öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye,[30] Şâfiî Tâceddin Ahmed b. Ali b. Dakîkulʿîd (ö. 702/1302), Yunus b. İbrahim el-Kinânî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ömer el-Vâfî, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî (ö. 742/1341) ve İbn Seyyidinnâs,[31] Ebû Hayyân el-Endelüsî ve İbn Kudâme el-Makdisî,[32] Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr,[33] Sirâceddin el-Bulkînî (ö. 805/1403), Zeynüddin el-Irâkî (ö. 806/1404), Nûreddin el-Heysemî (ö. 807/1405) ve Ebü'l-Feth el-Askalânî,[34] Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa (ö. 819/1416), Ebû Zürʿa İbnü'l-Irâkî (ö. 826/1423), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Cemaleddin Yusuf b. Muhammed el-Humeydî, Mâlikî fakih Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî (ö. 842/1439),[35] İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Şerefuddîn Musa b. Ahmed es-Sübkî, Şem-

28 Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Îsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, thk. Nâsır el-Ali en-Nâsır el-Halîfî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1987), 33-34

29 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Îsârü'l-insâf*, 33-34

30 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 123; Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları: 2000), 21/234.

31 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1993), 8/337; Malatî, *Neylu'l-emel*, 1/332; M. Yaşar Kandemir, "Moğultay b. Kılıç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2005), 30/229.

32 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşî (Mısır: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 1/298; Malatî, *Neylü'l-emel*, 2/219; Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/378.

33 Ferhat Koca, "İbn Ebü'l-İz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/468.

34 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâm'*, 10/131; Ali Osman Koçkuzu, "Aynî, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/271.

35 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 8/131; Suyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât*, 1/166; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hümâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/87.

süddin İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî (ö. 842/1439) ve Takıyyüddin el-Makrîzî (ö. 845/1442) gibi muhaddisler bunlar arasında sayılabilir.[36]

Bu konudaki üçüncü etken ise diğer mezheplerden Hanefî mezhebine geçen fakihlerin rolüdür. Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217),[37] Sıbt İbnü'l-Cevzî[38] ve Serûcî[39] gibi fakihler önceleri Hanbelî mezhebine müntesipken sonradan Hanefî mezhebini tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Hanbelî mezhebinin bu dönem Hanefî fıkıh düşüncesinin oluşmasında önemli katkıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Mısır Hanefîliğinin hazırlayıcılarından Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *Îsâru'l-insâf* adlı eserinin mukaddimesinin dedesi İbnü'l-Cevzî'nin *et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf* adlı eserinin mukaddimesine benzemesi, bu hususta Sıbt'ın dedesinden etkilendiğini göstermektedir. Bu anlamda Mısır Hanefîlerinin hadis merkezli anlayışlarının oluşmasına özellikle Hanbelî mezhebinin olumlu etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür.

3. Temel Hadis Kaynaklarına Yer Vermenin Fıkıh Düşüncesine Etkisi

Memlükler döneminde telif edilen fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarının kullanımının, fıkıh eserlerin muhtevasında ve fıkhî düşüncenin oluşumunda bazı değişikliklere yol açtığı söylenebilir.

3.1. Fıkhî Eserlerin Muhtevasında Meydana Getirdiği Değişiklik

3.1.1. Hadis Tahrîci Yapma

Sözlükte "çıkarmak", "hüküm elde etmek" anlamlarına gelen tahrîc, ıstılahî olarak hadis ilminde hicrî ilk dört asır ve sonraki dönemler olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Hicrî ilk dört asırda, muhaddisin/âlimin *bir hadisi sözlü veya yazılı olarak ilk kaynaklarından alıp senediyle birlikte eserine alması* anlamında kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde ise *bir eserde Hz. Peygamber'e veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmek* gibi anlamlarda kullanılmıştır.[40]

36 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/184-185; Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/152.

37 Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/570; Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/351.

38 Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Süllemü'l-vüsûl ila tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: Mektebetü İrsîkâ (IRCICA), 2010), 1/114; Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, el-*Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye,* tsh. ve tlk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 230; Ali Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/87.

39 Ziriklî, *A'lâm*, 1/86; Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1/114; Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/572.

40 Bk. Mehmet Görmez, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:

Memlükler dönemi Hanefî fakihlerin tahrîclere geçmeden önce tahrîcden kastımızın söz konusu eserlerde bulunan hadisleri, temel hadis kaynaklarına dayandırma olduğunu söylememiz gerekmektedir. Yoksa muhaddis Hanefî fakihler, hadisleri Hz. Peygamber'e ulaştırma şeklinde bir gayrete girmemişlerdir. Zaten bu dönemde böyle bir ameliyeye ihtiyaç da kalmamıştır. Bu bağlamda Hanefî fakihlerin de hadis alanında otorite hâline gelen temel hadis kaynaklarına itibar etmek durumunda olduklarını belirtmek gerekir.

Bu dönemin önemli bir özelliği, mezhepte otorite hâline gelmiş eserlerdeki hadislerin tahrîclerinin yapılmış olmasıdır. Bunun için müstakil birçok eser telif edilmiştir. Bu çalışmaları *Mısır Hanefîliği* adlı çalışmamıza havale ederek esasen fıkıh eserlerinde yapılan tahrîc hakkında bilgi vermek istiyoruz.

Fıkıh eserlerindeki hadislerin, temel hadis kaynaklarından tespiti şeklindeki bu yöntem konusunda bazı fakihlerin ifadeleri bizim için yol gösterici niteliktedir. Örneğin, bu yöntemin temel nüanslarını veren Menbicî, hadisleri tahrîc eden kişiye dayandırdığını, en meşhur ve en açık tariklerini getirdiğini[41] ifade etmektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, hilâfla ilgili bir çalışma olan, *İsârü'l-insâf adlı* eserinde hadisleri naklederken meşhur hadis imamlarına dayandırdığını ifade eder. Müellif, Ahmed b. Hanbel (حد), Buhârî (خ), Müslim (م), Ebû Dâvûd (د), Tirmizî (ت), İbn Mâce (جه), Nesâî (نس) ve Dârekutnî (ق) rumuzlarını kullanır.[42] Menbicî ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin ifade ettiği, fıkıh eserlerindeki hadisleri temel hadis kaynaklarına dayandırma ameliyesi, bu dönemde Hanefî fakihlerin yazdıkları şerhlerde açık bir şekilde görülmektedir. *el-Gâye*, *el-İnâye*, *el-Binâye*, *Fethu'l-kadîr* gibi eserler bu hususta oldukça zengin malzemeler sunmaktadır.

Hanefî fakihlerin hadis alanında tahrîc çalışmalarına yoğunlaşmaları, bölgede buna duyulan yaygın ihtiyacın bir göstergesidir. Bu ihtiyaç da fıkıh eserleri yahut hadis eserlerinde geçen hadislerin meşhur kaynaklardan kontrol edilip tekrar gözden geçirilme düşüncesidir. Belki de bundan dolayı muhaddis Hanefî fakihler yeni eserler telif etme yoluna pek gitmeyip var olanları tekrar bir elekten geçirmeye çalışmışlardır. Öyle ki Hanefî fakihler arasında hadisleri aktarırken onu temel hadis kaynaklarına dayandırmamak, tenkit sebeplerinden biri hâline gelmiş ve hadis kaynaklarına muttali olmamanın da bir kusur kabul edildiği görülmektedir. Merğînânî "Su iki kulle olduğunda pislik taşımaz." hadisinin Ebû Dâvûd tarafından zayıf

419; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 136-138, 154; Ali Budak, *Tahric Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri* (Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 6-20.

41 Menbicî, *el-Lübâb*, 1/37.

42 Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, thk. Nâsır el-Ali en-Nâsır el-Halîfî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1987), 33-34.

kabul edildiğini ifade etmektedir. Moğultay ise, kendisinin Ebû Dâvûd'un *Sünen*'ine baktığını ve Merğînânî'nin bahsetmiş olduğu hadisle ilgili böyle bir değerlendirmeyi göremediğini ifade etmiştir.[43]

Mısır Hanefîlerinin tahrîc kapsamında yaptıkları hadis değerlendirmeleri de önem arz etmektedir. Kureşî, *el-İnâye* adlı eserinde *el-Hidâye*'nin hadislerinin tahrîcini yaparken şu ifadeleri kullanmaktadır: "…Bu iki eserde (*el-Hidâye* ve *el-Hulâsa*) bulunan bütün hadislerin sahih, hasen, zayıf, muttasıl, mürsel, münkatıʿ, muʿdal, maklûb, meşhûr, garîb, azîz, mütevâtir, âhâd, ferd, şaz, münker, maʿlûl, mevzû, müdrec, nâsıh, mensuhlarını vs. beyan ettim…"[44] Bu hususiyet fıkıh eserleri üzerine yazılan şerhlerde de görülmektedir. Bu bağlamda Mısır Hanefîlerinin fıkıh eserlerinde hadis değerlendirmeleri oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Hatta bazı muhaddis Hanefî fakihlerin diğer Hanefîleri hadis değerlendirmeleri konusunda tenkit ettikleri bile görülmektedir. Örneğin, Moğultay b. Kılıç, Hanefî fukahasından bazılarının söz konusu râvileri tazʿîf ettiklerini söyleyerek bu hususta onları tenkit etmiştir.[45] Aynî, İtkânî'nin delil olarak getirdiği bir hadis hakkında onu tenkit sadedinde şöyle demektedir: "Bu hadisin aslı yoktur ve hiçbir hadis imamı bunu zikretmemiştir. Etrâzî'ye (İtkânî) hayret doğrusu! Bu karanlık bir yoldur, nasıl orada yürüyor."[46]

3.1.2. Ricâl Eserleri Yazma

Bu dönemde yaşayan Hanefî fakihler, hadisle uğraşmalarından ötürü birçok ricâl eseri yazmışlardır. Ricâl eseri yazma, her ne kadar salt hadisle ilgili bir uğraşı olarak kabul edilebilirse de aslında fıkıhla yakından ilgili bir yazı türüdür. Bu anlamda ricâl eseri yazma, fakihin kullandığı hadislerin sıhhat derecesini göstermesi yönünden oldukça önemlidir. Zira bilindiği üzere hadisin sahihliği, daha çok onun sened itibariyle problemsiz olmasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle hadisin sıhhati, onu rivayet eden kişinin sika kabul edilip edilmemesiyle ilgilidir. Senedin de râvilerden müteşekkil olduğu izahtan varestedir. Böylelikle râvilerinde problem olmayan hadis, sahih hadis anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Hanefî fakihlerin ricâl eserleri yazmaları, kullandıkları hadislerin sahih kabul edilmesi işlevini görecektir. Dolayısıyla bu ilim, zayıf hadisleri kullanmakla itham edilen Hanefî fakihlerini söz konusu töhmetten kurtarmak için çok iyi seçilmiş bir araçtır. Hâliyle Hanefî fakihlerin ricâl eserlerine yönelmeleri, bir zaruret hâline gelmiştir. Bu bakımdan dönemin Hanefî muhaddis fakihleri önlerinde hazır buldukları ricâl eserleriyle yetinmeyip kendileri de ricâl alanında eserler vermişlerdir. Dönemin önemli muhaddis fakihlerinden Kureşî, ricâl alanında *Tehzîbü'l-esmâʾi'l-vâkıʿa fî*

43 Tozlu, Moğultay *b. Kılıç*, 256.

44 Kureşî, *İnâye*, 1b.

45 Tozlu, Moğultay *b. Kılıç*, 261.

46 Aynî, *Binâye*, 3/84.

kütübi ashâbine'l-ulemâ adında bir eser telif etmiştir. Bunun yanında Kureşî, Hanefî imamların eserlerinde geçen sahâbe, tâbiîn, Hanefî imamları ve talebelerinin isimlerini inceleyen eserler kaleme almıştır.[47] Keza dönemin önde gelen muhaddis fakihlerinden Aynî, Tahâvî'nin *Şerhu Meʿâni'l-âsâr* adlı eserinde geçen râvilerin durumunu ele almak için *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmi ricâli Meʿâni'l-âsâr* isimli bir eser yazmıştır. Aynı eser üzerine dönemin başka bir muhaddis fakihi İbn Kutluboğa, *el-Îsâr bi ricâli Meʿâni'l-âsâr* adlı bir çalışma yapmıştır.[48] Bunun yanında ricâl eseri olmayan birçok fıkıh eserinde bile râvilerin durumundan bahsedilmektedir. Örneğin Serûcî, *el-Gâye* adlı *el-Hidâye* şerhinde bazen hadisleri rivayet eden râvilerin durumuna değinmektedir.[49] Bu anlamda bu tür kitaplarda bile ricâl bilgisi önemli bir yer işgal etmektedir.

3.2. Fıkhî Düşüncenin Oluşumundaki Etkisi

Fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarındaki rivayetlere yer verilmesi Hanefî fakihlerin görüşlerinin de hadis merkezli olmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Mısır Hanefîleri, mezhep içinde oluşan görüşlerden birini hadis nedeniyle tercih ederken, bazen de yine hadis kaynaklı olarak mezhep görüşüne muhalefet etmişlerdir.

3.2.1. Mezhebi Hadisle Destekleme

Mezheplerin teşekkül etmesinden sonra müntesip fakihlerin bir kısmı, mezhep görüşünü hadisle temellendirme ve destekleme çabasına girmişlerdir. Hanefî mezhebinde Tahâvî, Cessâs ve Kudûrî gibi fakihlerin çalışmalarında görülen bu faaliyet, belli bir süre sonra özellikle müteahhirûn döneminde akamete uğramıştır. Hanefî mezhebinde ise müteahhirûn döneminde kesintiye uğrayan söz konusu çaba, Mısır Hanefîleriyle tekrar başlamıştır. Dolayısıyla Mısır Hanefîlerinin mezhep görüşlerini muteber hadis kaynaklarına dayandırarak yeniden temellendirmeye çalışmalarını, dönem için geç kalınmış bir faaliyet olarak görmek mümkündür. Bu dönemde yaşayan hadisçi Hanefîler, mezhebi hadislerle destekleyerek bir anlamda mezhebi müdafaa etmeye çalışmışlardır. Örneğin, Aynî, Hanefîlere göre namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozduğunu ispatlamak için dördü mürsel yedisi müsned on bir hadis aktarmaktadır.[50] İbnü'l-Hümâm, hükümlere delil olmak üzere yeterince hadis zikredip bunları sened ve metin bakımından değerlendirmeye tabi tutmaktadır.[51]

47 Ahmet Özel, "Kureşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/442.

48 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1728. Bu çalışmaların küçük bir listesi için bk. Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 130, 150, 181, 199; Bedir, *Fıkıh*, *Mezhep ve Sünnet*, 254-255.

49 Bk. el-Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulganî es-Serûcî*, 170, 231.

50 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/49.

51 Hakkı Aydın, *Sivaslı İbni Hümâm ve Tahrîri* (Sivas: Sivas Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 1993), 123.

Bu dönem Hanefî fakihleri mezhebi hadisle desteklerken hadis alanında otorite hâline gelen muhaddislerin değerlendirmelerini itibara almak durumunda kalmışlardır. Bu anlamda gerek erken dönemlerde yaşamış muhaddisler gerekse de onlardan sonra gelen hadis eleştirmenleri bu hususta önemli bir yer teşkil etmiştir. Bunun yanı sıra Mısır Hanefîliğinin başlamasından kısa bir süre önce yaşamış olan Nevevî ve İbnü's-Salâh gibi isimlerin de otorite olarak kabul edildikleri anlaşılmaktadır.[52] Ayrıca Mısır Hanefîlerinin Hanefî mezhebinde hadis otoritesi olan Tahâvî ve Kudûrî gibi muhaddislerin değerlendirmelerine de sık sık atıflar yapmışlardır. Buna karşın bu dönemdeki Hanefî fakihlerin söz konusu hadis otoritelerinin hâkimiyetini mutlak anlamda kabul ettiklerini söyleyerek onlara haksızlık da yapmamak gerekir. Zira Mısır Hanefîlerinin söz konusu hadis otoritelerini tenkit etmeleri sıklıkla görülen bir durumdur. Örneğin Aynî'nin hadis otoritelerini tenkit ettiği görülmektedir. Aynî; Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce hakkında "…onların kitapları sakim hadisler ve zayıf senetler ihtiva etmiştir..." ifadelerini kullanmıştır.[53] Aynı şekilde Dârekutnî hakkında da "…onun kendisi zayıf görülmeye müstahaktır. O, *Müsned*'inde sakim, illetli, münker, garîb ve uydurma hadisler rivayet etmiştir..." demektedir.[54]

Eleştiri konusu olan diğer bir hadis otoritesi ise Hâkim'dir. Zeylaî, İbn Dıhye'nin Hâkim hakkında; "Ehl-i hadîs'in, Hâkim'in sözlerinden sakınması gerekir. O sıkça hata yapan ve saktı açık biridir."[55] ifadelerini aktarırken Aynî, onun hakkında, "O, mütesahil birisidir. Zayıf, hatta uydurma hadisleri bile tashih ettiği bilinen bir şeydir." demektedir.[56]

Daha önce uzunca izah ettiğimiz üzere bu dönemde tamamen otorite hâline gelen Buhârî ve Müslim'in otoritesi bile İbnü'l-Hümâm başta olmak üzere bazı Mısır Hanefîleri tarafından eleştirilmiş[57] ve bir anlamda Buhârî ve Müslim'in otoritesine itiraz edilmiştir.

Memlük Hanefîleri, hadis konusunda tenkit konusu olan Ebû Hanîfe ve Tahâvî'ye dönük eleştirileri reddederek mezhep savunusu yapmışlardır.

Mezhep imamı Ebû Hanîfe ile ilgili gerek özel gerekse umumi çalışmalarda onun hadisçi yönünün vurgulanması ve onun muhaddis olduğunun ispatlanması bölgedeki mezhep müntesiplerini hadis konusunda birçok ithamdan koruyacaktır. Dönemin muhaddis fakihlerinden

52 Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri*, 66.

53 Bk. Aynî, *Binâye*, 2/206.

54 Bk. Aynî, *Binâye*, 2/316.

55 Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, *Nasbü'r-raye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut-Cidde: Müessesetü'r-reyyân-Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418/1997), 1/11, 341.

56 Aynî, *Binâye*, 2/207.

57 Leknevî, *Temel Hadis Meseleleri*, 150-151.

Kureşî, bir tabakat kitabı olan *el-Cevâhiru'l-mudiyye* adlı eserinin girişinde Kalaycı'nın ifadesiyle *hadisçi yaklaşım biçimiyle* Ebû Hanîfe'yi hadiste yetkin biri olarak göstermeye çalışmıştır. Bu noktada hadisçilerin Ebû Hanîfe hakkındaki değerlendirmelerine yer vermiş ve onu taʿdîl etmiştir.[58] Birçok meselede Hanefî fakihlerini eleştiren ve daha çok İbn Teymiyye etkisinde kalan İbn Ebü'l-İzz'in bile belli bir oranda Ebû Hanîfe'yi savunduğu görülmektedir. Örneğin, bir meselede Ebû Hanîfe'nin hadis gördüğü yerde kıyasa yönelmediğini ifade etmiştir.[59] Mısır Hanefîlerinin yaptığı mezhep savunusunun, bu dönem fakihlerinin karakteristik bir özelliği hâline gelmesinde devrin yöneticileri tarafından teşvik görmesinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî, dönemin Bâmiyan Emîri Bahâeddin Sâm b. Muhammed adına Şâfiîlerin Hanefîlerden ayrıldığı meseleleri zikredip Şâfiîliği savunmak için *el-Berâhînü'l-Bahâ'iyye, Risâle-i Bahâ'iyye* veya *et-Tarîkatü'l-Bahâ'iyye* diye de bilinen Farsça bir eser kaleme almıştır. Dönemin Memlük emîrlerinden Sargatmış en-Nâsırî (ö. 759/1358), bu eserin Arapçaya tercüme edilmesini ve buna bir reddiye yazılmasını talep etmiştir. Sirâceddin el-Hindî, söz konusu risâleyi *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkîki'l-İmâm Ebî Hanîfe* adlı eser içinde Arapçaya tercüme etmiş ve Râzî'nin görüşlerini eleştirmiştir.[60]

Mısır Hanefîlerinin savundukları diğer önemli bir şahsiyet olan İmam Tahâvî, onlardan önce Mısır'da yaşamış ve hadisçi kimliğiyle temayüz etmiştir. Bu açıdan Tahâvî'nin hadisçiliği, bu dönem Hanefî fakihleri tarafından oldukça ön plana çıkarılmış ve önem atfedilmiştir. Bu anlamda hadis konusunda mezhebin en önemli fakihini savunmak, aynı zamanda mezhebi hadis konusunda savunmak anlamına gelmektedir. Belki de bundan dolayı bu akımın önde gelen fakihlerinden Kureşî, tabakatında Hanefî fakihlerini ele alırken neredeyse Ebû Hanîfe'den sonra en fazla Tahâvî'nin hâl tercümesine yer vermiştir.[61] Bunun yanında Kureşî, aynı eserin sonunda Beyhakî'nin Tahâvî'ye yönelttiği eleştirileri cevaplamaya çalışmıştır.[62] Fakat bu hususta en geniş kapsamlı ve disiplinli cevabın İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349) tarafından verildiği söylenmektedir.[63]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İmam Ebû Hanîfe dâhil Hanefîler hadis konusunda eleştirilmişlerdir. Bu bağlamda Hanefîlerin sahih ve mütevâtir sünnetleri terk edip zayıf hadisleri

58 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 194.

59 İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Alaeddin Ali b. Muhammed, *et-Tenbîh ala müşkilâti'l-Hidâye*, thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 2/623.

60 Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin Er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/94; Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ömer b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/487.

61 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 194.

62 Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, 194.

63 Bk. Acar, "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri", 222.

kullandıkları iddia edilmiştir.[64] Mısır Hanefîlerinin mezhep savunusunun temelinde mezhebi hadis konusunda destekleme gayretlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Mısır Hanefîliğinin öncülerinden biri kabul edebileceğimiz Menbicî'nin bu konudaki sözleri oldukça ilgi çekicidir. Menbicî, *el-Lübâb fi'l-cemʿi beyne'l-Kitâbi ve's-Sünne* adlı eserinin mukaddimesinde insanların hadis ilmini Hanefîlerden çekip almaya çalıştıklarını hatta bu konuyu Hanefîler için ayıp ve kusur olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ardından Hanefîler aleyhindeki bu algıyı bertaraf etmek için hadislere en fazla ittiba edenlerin Hanefîler olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bunun için de eserinde Hanefîlerin görüşlerine delil olabilecek hadisleri serdetmiştir.[65]

3.2.2. Mezhep İçi Tercihlerde Hadisin Rolü

Memlükler dönemi Hanefî fakihlerinin temel hadis kaynaklarını kullanması, fıkıh düşüncelerinin hadis etrafında temerküz ettiğini göstermektedir. Bu anlamda bazen mezhep içi tercihlerde hadis kaynaklı bir yönelimin olduğu görülmektedir. Örneğin Mısır Hanefîliğinin önemli isimlerinden olan Serûcî, Hanefî mezhebinde iki görüşün oluştuğu 'kedinin artığının hükmü' konusunda tercihte bulunurken hadise uygun olan görüşü benimsemiştir. Ona göre kedinin artığının tenzîhen mekruh olduğunu kabul eden görüş, hadise muvafık olduğu için en sahih görüştür.[66]

Merğînânî, misvak kullanma konusunda esah olan görüşün müstehap olduğunu söylerken İbn Ebü'l-İz, bu görüşü tercih etmez. Ona göre Hz. Peygamber'in teşvikinden dolayı esah olan görüş, misvakın sünnet olmasıdır.[67] Aynı şekilde Merğînânî, abdestte tertibin sünnet olduğunu ifade ederken, İbn Ebü'l-İz, Hz. Peygamber'in tertibe devamından yola çıkarak bunun vâcip olduğunu ifade etmiştir.[68] Aynı hassasiyet, İbnü'l-Hümâm secde esnasında taʿdîl-i erkânın hükmüyle ilgili tercihte bulunurken görülmektedir. Müellif, bu konuda ilgili hadisleri değerlendirerek Hanefî mezhebinde sünnet olarak kabul edilen görüşün aksine bunun vâcip olduğu sonucuna varmıştır.[69] Aynı şekilde Hanefî mezhebinin meşhur olan görüşüne göre "celse" sünnet olmasına rağmen, İbnü'l-Hümâm'ın tercih ettiği ve daha sonra İbn Âbidîn'in de delillere daha uygun bulduğu diğer görüşe göre ise vâciptir. İbnü'l-Hümâm bu hususta şöyle demektedir: "Delillerin muktezasından anlaşıldı ki, tumaʾnîne, kavme ve celsenin hepsi vâciptir."[70]

64 İbn Hazm'ın Hanefî fakihlerine yönelik eleştirisi için bk. Zekeriya Güler, *Hadis Tetkikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 236-237.

65 Bk. Menbicî, *el-Lübâb*, 1/37.

66 Cehdelî, *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulganî es-Serûcî*, 738.

67 İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 1/204.

68 İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 1/206.

69 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/301.

70 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/302.

3.2.3. Mezhep Görüşüne Muhalefette Hadisin Rolü

Hadisin bu dönemdeki Hanefî fakihlerinin fıkhî düşüncelerinin merkezinde olması, bazen ister istemez mezhebe aykırı hükümlerin verilmesine yol açabilmektedir. Bu sebepten olsa gerek yapılacak detaylı bir çalışmayla Mısır Hanefiliğinin temsilcileri olan muhaddis fakihlerin mezhebe muhalefet ettikleri hususların hadis temelli olduğu görülecektir. Bu âlimler, benimsedikleri sistem gereği hadisle uzlaştıramadıkları mezhep görüşlerini genelde kabul etmemişledir. Örneğin kadının kadınlara imâmeti meselesinde Zeylaî, Aynî ve İbnü'l-Hümâm gibi Mısır Hanefî fakihleri, mezhepte kabul gören görüşü benimsememişlerdir. Bu fakihlerin dayandığı deliller ise konuyla ilgili nakledilen hadislerden başka bir şey değildir.[71] İbnü'l-Hümâm, konuyla ilgili hadislerden dolayı mezhepte muteber olan görüşlere muhalefet ederek, abdestten önce besmele çekmeyi (tesmiye) vâcip görmektedir.[72] Aynı şekilde hocası Aynî'nin görüşünün de tesiriyle Hanefî mezhebine aykırı olarak[73] Hz. Peygamber'e söven zimmînin ahdinin bozulacağını ve bundan dolayı öldürüleceğini düşünen İbnü'l-Hümâm, bu görüşe varırken konuyla ilgili hadislerden yola çıkmaktadır.[74] Keza İbnü'l-Hümâm, Hz. Peygamber'in bir gecede vitir dâhil on bir rekʿattan fazla nâfile namaz kılmadığı yönündeki hadislere dayanarak teravihin sekiz rekʿat olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Hümâm, sekizden sonra kılınan on iki rekʿatın müstehap olduğunu belirtmiştir.[75] Mısır Hanefîleri arasında önemli bir yeri olan İbnü'l-Hümâm, mezhepler arası ihtilaflı konuları geniş bir şekilde tartışmış ve sadece Hanefî mezhebi içindeki farklı ictihadlarda değil diğer mezheplere ait görüşler arasında da tercihlerde bulunmuştur.[76]

İbnü'l-Hümâm'ın vakfedilen malın vâkıfın mülkiyetinde kalıp kalmaması konusunda İmam Mâlik'in görüşünü benimsemesi, Mısır Hanefîlerinin ferʿî meselelerde diğer mezheplerden etkilenmesine iyi bir örnek teşkil etmektedir. Zira İbnü'l-Hümâm, bu hususta İmam Mâlik'in görüşünü benimseyerek müntesip olduğu mezhepten farklı bir görüş benimsemiştir. İmam Mâlik'e göre vakfedilen mal, vakfedenin mülkiyetinde kalmakta, ancak satma, hibe etme ve miras bırakma gibi tasarruflara konu olamamaktadır. İbnü'l-Hümâm'a göre bu meseledeki görüşlerin her birinin lehine, mezhep birikiminden ve kıyastan delil getirilebilir. Zira her iki görüşe göre de vakfın şeriatta benzerleri vardır. Ayrıca her iki görüş sahibinin delil olarak ileri sürebileceği hadisler de mevcuttur. İlgili hadisleri değerlendiren İbnü'l-Hümâm,

71 Bk. Bekir Karadağ, *Hadisle Fıkıh Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakihi: Bedruddîn Aynî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 121-125, 241.

72 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/23.

73 Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî, *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/213-215.

74 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/62.

75 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/468.

76 Koca, "İbnü'l-Hümâm", 21/87-90.

bunlardan hareketle vakfedilen şeylerin, vakfeden kişinin mülkiyetinden çıktığının ispatlanamayacağını söyler. Ona göre vakfedilen malın vakfedenin mülkiyetinden çıkmadığı ve vakfedilen malın satım vb. tasarruflara konu olamayacağı hususları da kesindir. Bu iki hususu ihtiva eden görüş ise İmam Mâlik'in görüşüdür.[77]

Mısır Hanefîlerinin mezhebe muhalefet ettiği hususların birçoğunda daha önce mezhepte kabul edilen görüş, söz konusu meseleyle ilgili herhangi bir hadisin mevcut olmaması varsayımından hareketle ortaya çıkmıştır. Özellikleri itibariyle hadis bilgisi fazla olan Mısır Hanefîleri, bu konuyla ilgili hadis gördüklerinde mezhepte oluşan görüşe muhalefet etmişlerdir. Bu anlamda İbn Ebü'l-İz, *el-Hidâye* üzerine yazdığı şerhte birçok hususta Hanefî mezhebine muhalefet etmiştir. Örneğin Merğînânî, sarık üzerine mesh etmeyi câiz görmezken İbn Ebü'l-İz, konuyla ilgili hadisleri zikrederek sarık üzerine mesh etmenin câiz olduğunu ileri sürmüştür.[78]

Sonuç

İslâm medeniyetinin önemli iki ilim dalı olan fıkıh ve hadis ilimleri müstakil birer disiplin olmalarına karşın sürekli birbirlerinden istifade etmişlerdir. Fıkıh ilmi, hadisleri kaynak olarak kullanmak bakımından hadisten istifade ederken hadis ilmi ise ilk dönemlerde eser telif metodu olarak fıkıh ilminden faydalanmıştır. Fakat bu husus belli bir süre sonra bir değişiklik arz etmiş, özellikle temel hadis kaynaklarının otorite olmaya başlamasıyla fıkıh eserlerine etki etmiştir.

Hanefî mezhebi açısından "Mısır Hanefîliği" diye kavramsallaştırdığımız Memlükler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesine sahip fakihler, artık fıkıh eserlerinde kullandıkları hadisleri temel hadis kaynaklarından almaya yönelmişlerdir. Bu süreç Zengîler ve Eyyûbîler dönemi Hanefî fakihleri ile başlamasına rağmen Memlük fakihleri bu durumu istikrara kavuşturmuşlardır. Hanefîlerin temel hadis kaynaklarına yönelmiş olmalarının sebepleri arasında en önemlileri, hadis eserlerinin otorite hâline gelmesi ve diğer mezhep müntesiplerinin etkileridir. Bu bağlamda farklı mezhep müntesiplerinin tenkitleri, bu mezheplere müntesip olanların Hanefî fakihlere hocalık yapmış olmaları ve bazen bu mezheplerden Hanefîliğe geçen bazı fakihlerin oluşturduğu etki zikredilebilir.

Hanefî fakihlerin temel hadis kaynaklarına yönelmeleri, telif ettikleri eserlerindeki muhtevanın ve fıkıh düşüncelerinin değişmesine yol açmıştır. Bu dönemde telif edilen fıkıh eserleri artık belli bir oranda hadis eserlerine benzeşmeye başlamıştır. Bu anlamda hadis tahrîcleri yapılmaya başlanmıştır. Bunun yanında gerek mezhep içi tercihlerde gerekse de mezhebe muhalif bazı görüşlerin ortaya çıkmasında hadis merkezli düşüncenin etkili olduğu söylenebilir.

77 İbnü'l-Hümâm, *Fethul-kadîr*, 6: 204. Ayrıca bk. Aydın, *Sivaslı İbn-i Hümâm ve Tahrîri* 122-123; Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 49.

78 İbn Ebü'l-İz, *et-Tenbîh*, 1/205, 252-253.

Kaynakça / References

Acar, Yusuf. "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivayetlerin Hadis Açısından Problemleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31(2011), 222.

Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî, Ömer b. İshak". 13/487-488. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi Kitâbi'n-Nukâye.* İ'tena bihi Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418/1997.

Aydın, Hakkı. *Sivaslı İbni Hümâm ve Tahrîri.* Sivas: Sivas Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 1993.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî.* Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci. Karaçi: Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.

Budak, Ali. *Tahric Literatürü ve Hadis Tenkidindeki Yeri.* Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Buğrahan, İhsan. *Sahîhayn Üzerinde İcmâ Meselesinin Tahlili.* Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Cehdelî, Hasan b. Hamîd b. Hammâdî. *el-Gâye fî şerhi'l-Hidâye telîfu Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b.Abdulganî es-Serûcî (t. 710) min evveli'l-kitâb ila nihâyeti bâbi'l-hayzi ve'l-istihâze.* Medine: el-Câmitü'l-İslâmiyye, Külliyetü'ş-Şerî'a, Doktora Tezi, ts.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye- Medine: Dârü's-Sirac, 1431/2010.

Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3 (1997), 100-109.

Dihlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm Fârûkî. *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1404.

Duman, Soner. *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi.* İstanbul: Beka Yayınları, 2018.

Gaznevî, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. İshak b. Ahmed, *el-Gurretü'l-münîfe fî tahkîki ba'zı mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe.* b.y.: Müessetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1046/1986.

Görmez, Mehmet. "Tahrîc". 39/419-420. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Güler, Zekeriya. *Hadis Tetkikleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Hâzimî, Ebu Bekr Muhammed b. Mûsa. *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Alaeddin Ali b. Muhammed. *et-Tenbîh ala müşkilâti'l-Hidâye*. thk. Abdülhakim b. Muhammed Şakir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.

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

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebü›l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Îsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*. thk. Nâsır el-Ali en-Nâsır el-Halîfî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1987.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351/1932.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-kadîr.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü's-Salâh, Takiyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs: Mukaddimetü İbnü's-Salâh*. thk. Nureddin Itr. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Karadağ, Bekir. *Hadisle Fıkıh Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakihi: Bedruddîn Aynî.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Karadağ, Bekir. *Mısır Hanefiliği (Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi).* Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ila tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût. İstanbul: Mektebetü İrsîkâ (IRCICA), 2010.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid. *Fıkhu ehli'l-Irâk ve hadîsuhum.* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002.

Koca, Ferhat. "İbn Ebü'l-İz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hümâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kudûrî, Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî.* çev. Soner Duman - Osman Güman. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed. Kahire: Dârü's-Selam, 1427/2006.

Kureşî, Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-Hanefî. *el-İnâye bi-Ma'rifeti ehâdîsi'l-Hidâye.* İstanbul: Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 288.

Leknevî, Abdülhay. *Temel Hadis Meseleleri*. Çev. Harun Reşit Demirel. Konya: Hüner Yayınları, 2014.

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye.* tsh. ve tlk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.

Menbicî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahya Zekeriyya Mesud. *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne'l-Kitâbi ve's-Sünneti*. thk. Muhammed Fadl Abdulaziz El-Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.

Moğultay b. Kılıç, Alâuddîn. *Islâhu Kitâbu İbnü's-Salâh*. thk. Muhyiddin Cemal el-Bekkârî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007.

Özel, Ahmet. "Kureşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 26/441-442. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.

Özpınar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 129-150.

Polat, Salahattin. "İbnü't-Türkmânî, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21/234-235. İstanbul: TDV Yayınları: 2000.

Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 20/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Tozlu, İbrahim. *Moğultay b. Kılıç (ö.762/1361) ve Hadis İlmindeki Yeri* (Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 286.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin Er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yıldırım, Enbiya. "Sahîhân Üzerinde İcmâʿ Mes'elesi". *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*. 10, 11, 12 (Ağustos, Eylül, Ekim, 98).

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbü'r-raye li-ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut-Cidde: Müesssetü'r-reyyân-Dâru'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418/1997.

BÖLÜM 8 / CHAPTER 8

HANEFÎ BİR ÂLİMİN YARIM KALAN BUHÂRÎ ŞERHİ: KUTBÜDDİN EL-HALEBÎ'NİN *EL-BEDRÜ'L-MÜNÎRÜ'S-SÂRÎ*'Sİ

A HANAFI SCHOLAR'S INCOMPLETE COMMENTARY ON AL-BUKHĀRĪ: QUTB AL-DĪN AL-HALABĪ'S *AL-BADR AL-MUNĪR AL-SĀRĪ*

Muhammed Yakup KEPENEK

Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Edirne, Türkiye
E-posta: myakupkepenek@trakya.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.08

Öz

Memlükler döneminin hadis ilmi açısından son derece parlak bir dönem olduğu izahtan varestedir. Zira bu dönem cerh-taʿdîl, tabakat, şerh, tahrîc ve diğer birçok alanda zirve eserlerin telif edildiği bir dönemdir. Bu dönemde yaşamış olan âlimlerden biri, Sahîh-i Buhârî'ye yazdığı şerhle kendinden sonraki şerhlere kaynak olan Kutbüddin el-Halebî'dir (ö. 735/1335). Her ne kadar tamamlanamamış bir şerh de olsa onun el-Bedrü'l-münîrü's-sârî fi'l-kelâmi ale'l-Buhârî adlı eseri başta İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1404) ve Aynî (ö. 855/1451) olmak üzere birçok şârihin istifade ettiği bir çalışmadır. Buna rağmen ne Kutbüddin el-Halebî ne de Buhârî'nin Sahîh'ine yaptığı bu şerh ülkemizde herhangi bir çalışmaya konu edilmiştir. Bu tebliğde Kutbüddin el-Halebî ve şerhi incelenecektir. Memlükler, gerek Moğol saldırıları gerekse Timur sebebiyle yoğun bir göç almıştır. Bu göçler neticesinde Memlükler Devleti'ne sığınan Hanefî ulema burada önemli bir yekûn oluşturmuştur. Öyle ki Hanefîlik ikinci resmî mezhep haline gelmiştir. Hadis ilmine dair çalışmaların ön planda olduğu bu yerde Hanefîler de hadis ilmiyle ilgilenmişler, hatta bu dönem onların cerh-taʿdîl, ricâl, tahrîc gibi hadis ilminde uzmanlığı gerektiren alanlarda eser telif ettikleri bir dönem olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Hanefî bir âlim olan Kutbüddin el-Halebî'nin şerhi ayrı bir öneme sahiptir. Ayrıca Halebî, Sahîh-i Buhârî'ye yazdığı şerhi günümüze ulaşan ilk Hanefî âlim olması hasebiyle de dikkat çekmektedir. Bu yüzden bu tebliğin amaçlarından biri de ilgili şerhteki mezhebî tavrın tespit edilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, Hadis, Hanefî, Kutbüddin el-Halebî, Şerh, Bedrü'l-münîrü's-sârî

Abstract

The Mamluk period is recognized as a significant era in Islamic history, characterized by the contributions of numerous eminent scholars and works. This epoch experienced intense pedagogical and literary activity in fundamental Islamic sciences, particularly in the domain of hadith science. This assertion is substantiated by the seminal works in al-jarh wa'l-taʿdīl, tabaqat, commentary (sharh), takhrīj, and various other fields produced during

this time. Qutb al-Dīn al-Halabī (d. 735/1335), a scholar of the Mamluk period, authored an unfinished commentary titled al-Badr al-munīr al-sārī fī al-kalām ʿalā al-Bukhārī on al-Jāmiʿ al-sahīh, which has served as a resource for subsequent commentaries. Several commentators, particularly Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1404) and al-ʿAynī (d. 855/1451), have drawn from this work. Despite its significance, neither Qutb al-Dīn al-Halabī nor his commentary on al-Bukhārī's al-Jāmiʿ al-sahīh has been the subject of any scholarly inquiry. This paper aims to examine both Qutb al-Dīn al-Halabī and his commentary.

The Mamluk State experienced significant immigration due to both Mongol invasions and Timur. Consequently, Hanafi ulama, who sought refuge in the Mamluk State, constituted a substantial presence, leading to Hanafism becoming the second official sect. In this environment, where hadith studies were prominent, Hanafis also engaged in hadith scholarship, authoring works in specialized fields such as al-jarh wa'l-taʿdīl, rijāl, and takhrīj. Qutb al-Dīn al-Halabī's commentary, as a work of a Hanafi scholar, holds particular importance. Furthermore, al-Halabī is noteworthy as the first Hanafi scholar whose commentary on al-Bukhārī's al-Jāmiʿ al-sahīh has survived, warranting an investigation into the sectarian attitude in the relevant commentary.

Keywords: Mamluks, Hadith, Hanafism, Qutb al-Dīn al-Halabī, Commentary, al-Badr al-munīr

EXTENDED ABSTRACT

The Mamluk period is recognized as a significant era in Islamic history, characterized by the contributions of numerous eminent scholars and works. This epoch experienced intense pedagogical and literary activity in fundamental Islamic sciences, particularly in the domain of hadith science. This assertion is substantiated by the seminal works in *al-jarh wa'l-taʿdīl*, *tabaqat*, commentary (*sharh*), *takhrīj*, and various other fields produced during this time. Renowned Mamluk State scholars include Mughultāy b. Qilīj (d. 762/1362), al-Zarkashī (d. 794/1392), Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1401), Ibn Hajar (d. 852/1449), Badr al-Dīn al-ʿAynī (d. 856/1451), and commentators such as al-Sakhāwī (d. 902/1497), al-Suyūtī (d. 911/1505), and al-Kastallānī (d. 923/1517).

Qutb al-Dīn al-Halabī (d. 735/1335), a scholar of the Mamluk period, authored an unfinished commentary titled *al-Badr al-munīr al-sārī fī al-kalām ʿalā al-Bukhārī on al-Jāmiʿ al-sahīh*, which has served as a resource for subsequent commentaries. Several commentators, particularly Ibn al-Mulaqqin (d. 804/1404) and al-ʿAynī (d. 855/1451), have drawn from this work. Despite its significance, neither Qutb al-Dīn al-Halabī nor his commentary on al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-sahīh* has been the subject of any scholarly inquiry. This paper aims to examine both Qutb al-Dīn al-Halabī and his commentary.

The Mamluk State experienced significant immigration due to both Mongol invasions and Timur. Consequently, Hanafi ulama, who sought refuge in the Mamluk State, constituted a substantial presence, leading to Hanafism becoming the second official sect. In this environment, where hadith studies were prominent, Hanafis also engaged in hadith scholarship, authoring works in specialized fields such as *al-jarh wa'l-taʿdīl*, *rijāl*, and *takhrīj*. Qutb al-Dīn al-Halabī's commentary, as a work of a Hanafi scholar, holds particular importance. Furthermore, al-Halabī is noteworthy as the first Hanafi scholar whose commentary on al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-sahīh* has survived, warranting an investigation into the sectarian attitude in the relevant commentary.

Qutb al-Dīn al-Halabī, believed to have been born 5-6 years following the Mongol conquest of Aleppo, migrated to Cairo with his uncle al-Manbijī (d. 719/1319) at a young age. In Cairo, he studied under numerous prominent scholars and later instructed many of them. Several scholars have acknowledged his aptitude for hadith science. His commentary on *al-Jāmiʿ al-sahīh* reflects his interest in hadith. However, despite being widely used by many scholars, this incomplete commentary has not been critically edited until recently. Due to the attention of a publisher, it was determined that a manuscript, previously attributed to another author, is actually Qutb al-Dīn al-Halabī's

commentary on *al-Jāmiʿ al-sahīh*. This is because the manuscript contains statements by scholars who were born after the death of the previously attributed author. Furthermore, the sentences and paragraphs quoted from Qutb al-Dīn al-Halabī by Ibn al-Mulaqqin, Ibn Hajar, and al-ʿAynī in their commentaries are entirely present in this manuscript.

The commentary initially offers explanations about the hadith text. Utilizing the phrase "qawluhū", the commentator clarifies each expression in the hadith texts, providing insights into the etymology of words and grammar. Additionally, the commentator enumerates lessons and provisions that can be derived from the hadith texts and further examines contentious or significant issues under a new heading.

Some scholars estimate the unfinished work spans fifteen to sixteen volumes. While some hadiths feature extensive explanations in the commentary, the commentator occasionally refrains from providing explanations, directing readers to other sections where the hadiths have been previously discussed. Although the referenced chapters have not survived, these statements offer indications of the extent of commentary on al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-sahīh*.

Fiqh explanations are prominently featured in the commentary. However, the commentator typically maintains an impartial stance when addressing controversial issues between the sects. On matters with divergent opinions among the sects, Qutb al-Dīn al-Halabī presents all opinions with evidence and often refrains from stating his preferred view. This approach aligns with the methods employed by many other scholars of his time in *fiqh* books, such as al-Kākī's (d. 749/1348) *Miʿrāj al-dirāya ilā sharh al-Hidāya* and al-Sarūjī's (d. 710/1310) commentary on *al-Hidāya*, named *al-Ghāya*. Nonetheless, there are instances where Qutb al-Dīn al-Halabī defends the Hanafi's view, providing a comprehensive presentation of the Hanafi's position, elaborating on the evidence, and addressing potential questions after discussing other *madhahib*'s evidence in detail.

Another notable aspect of the commentary is *atrāf*. It appears that Qutb al-Dīn al-Halabī made a concerted effort to indicate the occurrences of discussed hadiths in hadith books other than al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-sahīh*. This feature can be observed in the commentary of almost every hadith. In fact, this characteristic, which might be considered the most salient issue in the commentary, has led some scholars to criticize the commentary. For example, Mughultāy b. Qilīj (d. 762/1361) refers to *al-Badr al-munīr* and contends that this commentary resembles an *atrāf* study more than a commentary. Although Mughultāy's criticism may be deemed unjust and somewhat exaggerated, this approach is evident throughout the commentary. Nonetheless, it would be erroneous to assert that the work is solely an edifying piece. The commentary distinguishes itself from other commentaries through various features, ranging from *fiqh* explanations to linguistic interpretations, and from lessons that can be drawn from hadiths to evidence analysis.

Another significant feature of the commentary is the careful citation of sources and individuals that the commentator has utilized or benefited from. Qutb al-Dīn al-Halabī explicitly mentions the sources and individuals in his commentary. This attribute enhances the significance of the commentary, as it has also drawn from sources that have not survived to the present day. This situation increases the commentary's value in emphasizing the relevant sources.

One of the points that stand out in the commentary is the explanations about the *isnād*. al-Halabī typically provides detailed explanations about the *isnād*, mentioning the narrator's details regarding his name, his *ʿadl*, and his record. He also addresses the death dates and the *al-jarh wa'l-taʿdīl* provisions concerning the narrators. There are sections with in-depth explanations about the *isnād*, so much so that sometimes he gives these explanations at length with the title of the *sanad*.

Issues that are less prominent in the commentary include the following: Although al-Halabī occasionally offers explanations about al-Bukhārī's copies, these explanations are not abundant in the commentary. Similarly, language and grammar issues can be considered among the less covered subjects in the commentary. Explanations on the record of the names of *rāwī* and place names are provided as needed.

Various speculations can be proposed as to why *al-Badr al-munīr* was left unfinished. However, no statement was made about this issue, neither by Qutb al-Dīn al-Halabī nor by later scholars. Regardless of the reason for it not being completed, such unfinished works should be introduced to the world of scholarship. By shedding light on the life, methodology, and works of Qutb al-Dīn al-Halabī, the existing knowledge base can be expanded, and the unique contributions of this remarkable Mamluk-period scholar can be better appreciated within the academic sphere.

1. Kutbüddin el-Halebî, Hayatı ve Eserleri

Bu bölümde Halebî'nin hayatı ve eserleri ele alınacaktır. İlk başlıkta hayatı, hoca-talebe ilişkileri ve ilmî temayülü ile ilgili bilgiler verildikten sonra ikinci başlıkta eserlerinin tanıtımı yapılacaktır.

1.1. Hayatı

Adı tabakat kitaplarında Abdülkerim b. Abdunnûr b. Münîr b. Abdülkerim b. Ali b. Abdülhak b. Abdussamed b. Abdunnûr el-Halebî el-Mısrî olarak geçmektedir. Doğum yeri Halep olmakla birlikte Mısır'da yetişmiş ve Kahire'de vefat etmiştir.[1] Doğumu için verilen 663-664/1265-1266 tarihleri dikkate alındığında Moğolların Halep'i işgalinden (658/1260) beş-altı yıl sonra dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Yetişmesinde büyük emeği olan dayısı Menbicî (ö. 719/1319) ile 660/1262'li yıllarda Kahire'ye geldiği varsayılırsa çok küçük yaşlarda Kahire'ye yerleştiği söylenebilir.

Halebî, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip kıraat eğitimi aldı. Ardından Ebû Tahir İsmail el-Melîcî (ö. 681/1282) ve dayısı Menbicî'ye yedi kıraati okudu. Dayısından birçok ilimde istifade etti.[2] Özellikle hadis alanına olan eğiliminde dayısının rolü olduğu söylenebilir. Zira Menbicî *Kütüb-i sitte*'nin çoğunu icâzet yoluyla elde etmiş bir âlim olarak ön plana çıkmaktadır.[3]

Halep'te doğup Kahire'ye yerleşen ve burada vefat eden Halebî, Şam bölgesinin yanı sıra Mekke ve Medine'ye rihleler yapmıştır. Hatta çağdaşı olan Zehebî onunla Kahire'de ilmî müzakerelerde bulunduğu gibi Mekke'de de birbirlerinden istifade ettiklerini belirtmektedir.[4]

Bini aşkın hocaya sahip olan Halebî'nin bazı önemli hocaları şöyledir: İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Kelâbâzî (ö. 700/1300), İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), Dimyâtî (ö. 705/1306).

Halebî'nin ders verdiği öğrencilerin bir kısmı da şöyledir: İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), İbn Râfî (ö. 774/1372), İbn Balabân (ö. 739/1339), Abdulkadir el-Kureşî (ö. 775/1373) ve Sübkî (ö. 771/1370).

---

1 Abdulkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Gize, Mısır: Hicr Yayınları, 1413/1993), 2/454; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1403/1983), 4/375.

2 Safedî, *A'yanü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebu Zeyd - Nebil Ebu Aişe - Muhammed Mevid - Mahmud Salim, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998), 2/136.

3 Menbicî'nin biyografisi için bkz.: Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/538-540; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, (İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi, 3295), 460ba.

4 Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtassu bi'l-muhaddisîn*, nşr. Muhammed el-Habîb el-Hîle, (Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408/1988), 150.

Hâkimî Camii'nde hadis müderrisliği yapan Halebî Kahire'de çeşitli yerlerde muîdlik de yapmıştır. Kitap ödünç verirken son derece müsamahakâr olan Halebî, tabakat kitaplarında güzel ahlaklı, fazilet sahibi, güzel konuşan ve vaktini çok iyi değerlendiren bir âlim olarak anlatılır. Hicrî 735 Recep ayının sonlarında (Mart 1335) bir pazar günü Kahire'de Nasr Kapısı dışındaki evinde 72 yaşında vefat etmiştir. Dayısı Nasr el-Menbicî'nin yanına defnedilmiştir.[5]

1.2. Eserleri

Halebî'nin bini aşkın hadis hocasının olduğuna dair veriler onun hadis ilmine olan merakına delalet etmektedir.[6] Ayrıca Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Safedî (ö. 764/1363) ve diğer birçok âlimin onu tanıtırken kullandığı muhaddis, hadis hâfızı, ricâl ve hadis tenkit uzmanı gibi ifadeler onun hadis alanındaki uzmanlığını göstermektedir.[7] Nitekim eserlerinin hemen hepsinin hadise dair olması da bu durumu teyit etmektedir. Kaynaklarda kendisine nispet edilen eserler şöyle sıralanabilir:

- *Erbeîn Buldâniyyât*
- *Erbeîn Tüsâ'iyyât*
- *Erbeîn Mütebâyinât*
- *el-Kıdhu'l-muallâ fi'l-kelâmi alâ ba'zi ehâdîsi kitâbi'l-Muallâ*
- *el-Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî*
- *el-Mevridü'l-azbi'l-henî fi'l-kelâmi alâ sîreti Abdilğani*[8]
- *Târîhu Mısr*[9]
- *Hıtatu Mısr*

5 Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye,* (Ayasofya, 3295), 460ba. Halebî'nin biyografisi için ayrıca bkz.: Kutbüddin Halebî, *el-Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Dımaşk: Dâru Atââti'l-İlim-Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1442/2021), naşirin girişi, 1/13-18.

6 Vâdîâşî, *Bernâmecu Vâdîâşî*, nşr. Muhammed Mahfûz, (Beyrut, Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1400/1980), 77.

7 Zehebî, *el-Mu'cemü'l-muhtassu*, 150; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Kahire: Dâru Hicr, 1424/2003), 14/171; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed Arnavut - Türkî Mustafa, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 19/56.

8 Abdulğani el-Makdîsî'nin (ö. 600/1203) yazdığı siyerin şerhidir. Kitap Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde yapılan iki yüksek lisans teziyle tahkik edilmiştir. Abdullah b. Ali el-Kahtâni 2007'de Hz. Peygamber'in mucizeleri bölümünden cennetle müjdelenen aşere-i mübeşşereye kadar tahkik etmiş, Saliha bt. Reşid el-Kassâmî ise 2008'de Tufeyl b. Amr Seriyyesi'nden Hz. Peygamber'in eşleri bölümüne kadar tahkik etmiştir.

9 8./14. asrın ilk çeyreği ile ilgili önemli bilgilerin bulunduğu anlaşılan bu eser tamamlanamamış olsa da başta İbn Hacer olmak üzere birçok âlimin istifade ettiği bir kaynaktır. İbn Hacer, tamamlansaydı yirmi cilde ulaşacağını ifade etmektedir: İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1(2)/242. Eser ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

- *Mu'cemu'ş-şuyûh*
- *el-İhtimâm bi telhisi Kitâbi'l-ilmâm li'bni Dakîk el-Îd*
- *Şerhu Hidâyeti'l-hikmeti'l-mensûbe li Ebherî*[10]

2. *el-Bedrü'l-münîrü's-sârî fi'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî*

Bu başlık altında Kutbüddin el-Halebî'nin şerhi ele alınacaktır. Eserin müellife aidiyeti ve nüshalarının ardından şerhin genel özellikleri hakkında bilgi verilip diğer *Sahîh-i Buharî* şerhleri arasındaki yeri belirlenecektir. Son olarak müellifin Hanefî kimliğinin şerhteki yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Eserin Adı, Müellife Aidiyeti ve Nüshaların Tespiti

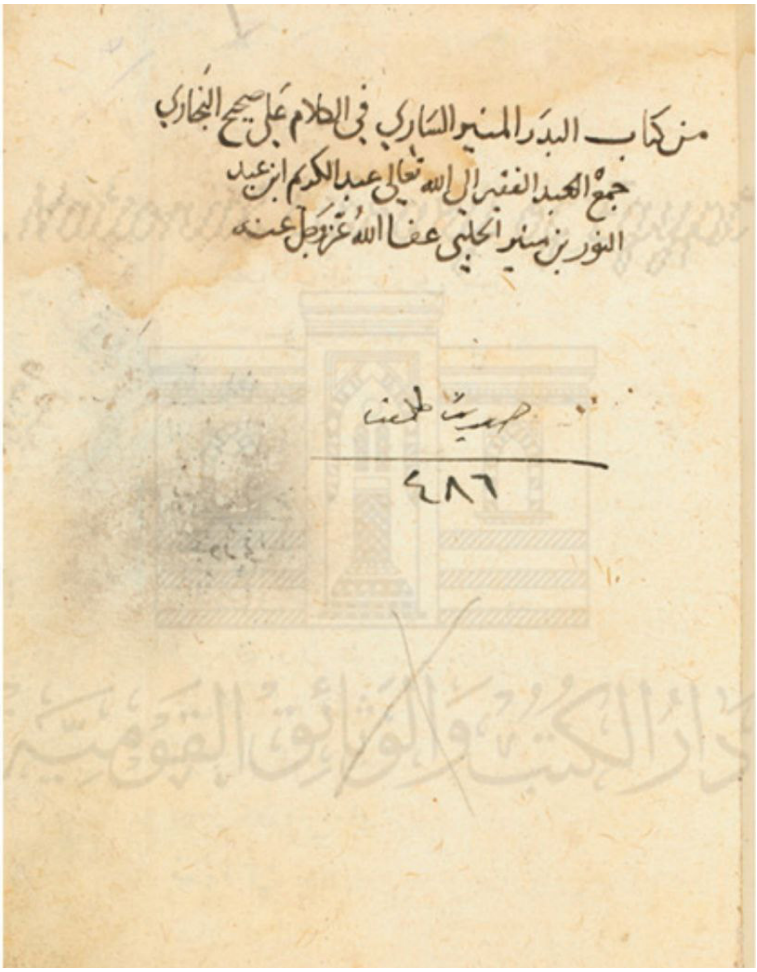
Kutbüddin el-Halebî'nin *Sahîh-i Buhârî*'nin yarısını veya önemli bir kısmını şerh ettiği bilgisi Halebî'yi ele alan hemen her tarih ve biyografi kitabında yer almaktadır. Hüseynî (ö. 765/1364) onun *Sahih-i Buhârî*'nin yarıdan fazlasını birkaç ciltte şerh ettiğini,[11] İbn Hacer de yarıya yakınını şerh ettiğini söylemektedir.[12]

Şerhin Halebî'ye nispeti ve tam adı hususu, Mısır'daki bir yazma ile açıklığa kavuşmaktadır. Kitabın adı ve yazarı aşağıda nüsha fotoğraflarında görüleceği üzere şöyle belirtilmektedir:

10 İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1950), I/610.

11 Hüseynî, *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 7.

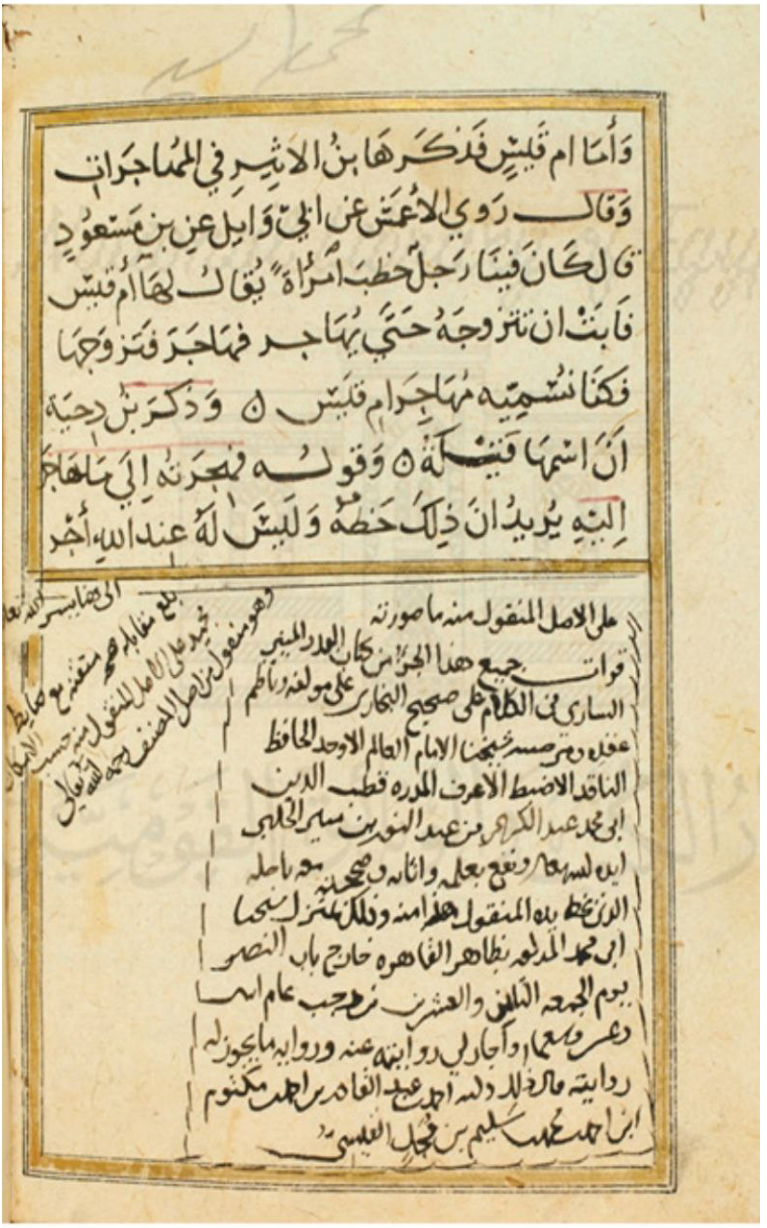
12 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 1(2)/242.



من كتاب البدر المنير الساري في الكلام على صحيح البخاري جمع العبد الفقير إلى الله تعالى عبد الكريم ابن عبد النور بن منير الحلبي عفا الله عز وجل عنه

Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye Kütüphanesi'nde 486 numara kayıtlı bu nüsha on dokuz varaktan oluşmaktadır. Her varakta iki sayfa ve her sayfada on beş satır bulunmaktadır.[13] Ferağ kaydının da yer aldığı son varakta şu bilgiler yer almaktadır:

13 Bu yazma iki kez tahkik edilmiştir. Bkz.: Halid Abdülazim Huveynî, "Şerhu Hadîsi İnneme'l-A'mâlü bi'n-Niyyât min Kitâbi el-Bedrü'l-Münîri's-Sârî fî'l-Kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî", *Mecelletü't-Türâsi'n-Nebevî*, 1/3 (2018) 301-343; Meryem bt. Ahmed Halid, "el-Bedrü'l-münîri's-Sârî fî'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî ceme'a el-abdu'l-fakîru ilâ'llahi Teâlâ Abdülkerîm b. Abdünnûr b. Müneyyir el-Halebî 'afa'llahu azze ve celle anhu", *Mecelletü Camiati'l-Bâha li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 18 (Receb/Nisan 1440/2019) 201-236.



إلى هنا يسر الله تعالى... بلغ مقابلة مصححة متقنة مع ضابطه... على الأصل المنقول منه حسب الإمكان. وهو منقول من أصل المصنف رحمه الله تعالى

قرأت جميع هذا الجزء من كتاب البدر المنير الساري في الكلام على صحيح البخاري على مؤلفه وناظم عقده... شيخنا الإمام العالم الأوحد الحافظ الناقد الأضبط الأعرف الدرة: قطب الدين، أبي محمد، عبد الكريم بن عبد النور بن منير الحلبي أيده الله تعالى ونفع بعلمه وأثابه، وصححْته معه بأصله الذي بخطِ يده المنقول هذا منه. وذلك بمنزل شيخنا أبي محمد

المذكور بظاهر القاهرة خارج باب النصر يوم الجمعة الثاني والعشرين من رجب عام اثنين وعشر وسبع مئة. وأجاز لي روايته عنه ورواية ما يجوز له روايته

قال ذلك وكتبه: أحمد بن عبد القادر بن أحمد بن مكتوم بن أحمد بن محمد بن سليم بن محمد القيسي

Görüldüğü üzere 27 Recep 712/28 Kasım 1312 tarihinde yazımı tamamlandığı anlaşılan bu nüshada kitabın adı, yazarı ve istinsah tarihi yer almaktadır. Müstensih bu nüshayı Kutbüddin el-Halebî'nin Kahire'deki evinde müellifle gerekli düzeltmeleri yapıp Halebî'nin hattıyla karşılaştırarak istinsah ettiğini belirtmektedir. 72 yaşında vefat eden müellifin o sırada 49 yaşında olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda iki kez tahkik edildiği belirtilen bu nüshanın yanı sıra İstanbul'da yanlışlıkla İbnü'd-Dübeysî el-Vâsıtî'ye (ö. 637/1239) nispet edilen ancak gerçekte Kutbüddin el-Halebî'nin şerhi olduğu tespit edilen bir yazma daha mevcuttur. Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu'nda 439 demirbaş numaralı bu yazma *Şerhu Müşkîli'l-Sahîhi'l-Buhârî* adıyla kayıtlıdır. 152 varaktan oluşan bu nüshada *Sahîh-i Buhârî*'nin "İlim" bölümündeki 59-134 arası hadislerin şerhi yer almaktadır. Nüshanın ilk sayfası şöyledir:



Bu yazma, şerhin neşredilmesinde istifade edilen en önemli ikinci kaynaktır. 75 hadisin şerhinin yer aldığı bu yazma her ne kadar İbnü'd-Dübeysî'ye nisbet edilse de muhakkik bu nüshanın Halebî'nin *el-Bedrü'l-münîr* adlı eseri olduğunu söylemektedir. Zira bu yazmada İbn Dakikulʿîd gibi İbnü'd-Dübeysî'nin vefatından sonra dünyaya gelmiş âlimlere atıflar vardır. Sadece bu durum ilgili nüshanın İbnü'd-Dübeysî'ye ait olmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan İbnü'l-Mülakkın, İbn Hacer ve Aynî'nin Buhârî şerhlerinde Kutbuddîn el-Halebî'den alıntı yaptıkları cümle ve paragraflar bu yazmada eksiksiz biçimde yer almaktadır. Yazmanın yoğun biçimde Halebî'den yapılan alıntılarla örtüşmesi de iddiayı ikna edici hâle getirmektedir. Bu yazmanın Halebî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhi olduğunu tespit eden ve aynı zamanda tahkik eden Abdülcevvad el-Hammâm giriş bölümünde alıntıları birebir karşılaştırarak iddiasını ispatlamaktadır.[14]

2.2. Eserin Şekli, Hacmi ve Muhtevası

Hadis; şerh ve sened olmak üzere iki başlık altında şerh edilmektedir. Kimi zaman önemli görülen konular alt başlıklar hâlinde incelenmektedir. [15] Şerhte öncelikle hadisin metnine yönelik açıklamalara yer verilmektedir. Şârih *kavluhu* ibaresiyle hadis metnindeki ifadeleri tek tek açıklamaktadır. Burada kelimelerin gerek kökenine dair açıklamalar gerekse dilbilgisiyle ilgili izahlar mevcuttur. Özellikle bazı kavramların etimolojik açıklamaları üzerinde durulmakta ve yer yer iʿrab bilgilerine de yer verilmektedir (1/65-69). Şârih hadisin senedine geçmeden son olarak hadis metninden çıkarılabilecek ders ve hükümleri sıralamaktadır. İzahı gerektiren tartışmalı veya önemli konuları yeni bir başlık altında değerlendirmektedir (1/190; 2/91).

Eserin hacmine dair eseri gören âlimlerin ifadeleri olduğu gibi eldeki metinlerden hareketle bir tahminde bulunmak da mümkündür. Vâdîâşî, eserin tamamlanamamış hâlinin on beş cilt olduğunu ifade etmekte,[16] İbnü'l-Mülakkın da on altı ciltlik bir hacme sahip olduğunu beyan etmektedir.[17] Ayrıca şerhte bazı hadisler için uzun açıklamalara yer verilmekle birlikte bazen hadislerin şerhinin daha önce yapıldığı ifade edilerek şerh edilmemekte ve okuyucu diğer bölümlere yönlendirilmektedir. Yönlendirme yapılan bölümler günümüze ulaşmamış olsa da bu ifadeler *Sahîh-i Buhârî*'nin hangi bölümlerinin şerh edildiğine dair ipucu vermekte ve şerhin hacminin genişliğini de teyit etmektedir.[18] Şerhin genel yapısını, şekil ve muhtevasını yansıtması açısından aşağıdaki örnek faydalı olabilir:

قال البخاري رحمه الله:

باب غسل الدم

حدثنا محمد بن المثنى، حدثنا يحيى، عن هشام، قال: حدثتني فاطمة، عن أسماء، قالت: جاءت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: أرأيت إحدانا تحيض في الثوب، كيف تصنع؟ قال: تحته، ثم تقرصه بالماء، وتنضحه، وتصلي فيه.

14 Ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Kutbüddin Halebî, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/33-6.

15 Birkaç örnek için bkz.: *el-Kelâmu ale'l-hadîsi min vücûh* 1/310; Mevzû hadis nasıl bilinir 1/316; İmamın önünde sütre olup olmaması hakkındaki tartışmalar 1/190; 1/276-280.

16 Vâdîâşî, *Bernâmecu Vâdîâşî*, 77.

17 İbnü'l-Mülakkın, *et-Tevdîh li şerhi'l-Cami'i's-Sahîh*, (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 33/601.

18 Kutbüddin el-Halebî, *el-Bedrü'l-münîr,* 1/233.

ويأتي في الطهارة في كتاب الحيض من رواية مالك عن هشام. وأخرجه باقي الجماعة في الطهارة. وقال الترمذي: وفي الباب عن أبي هريرة وأم قيس بنت محصن، وحديث أسماء في الغسل الدم حديث حسن صحيح.

أما حديث أبي هريرة أن خولة بنت يسار أتتْ النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ليس لي إلا ثوب واحد وأنا أحيض فيه، قال: فإذا طهرت فاغسلي موضع الدم ثم صلي فيه. قالت: يا رسول الله إن لم يخرج أثره؟ قال: يكفيك الماء، ولا يضركِ أثره. فأخرجه الإمام أحمد.

أما حديث أم قيس بنت محصن أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيضة يصيب الثوب؟ فقال: حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر. فأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجة، ذكر أبو الحسن بن القطان أن هذا في غاية الصحة.

وفيه مما لم يذكره الترمذي: ما رواه الإمام أحمد وأبو داود عن امرأة من بني غفار قالت: أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم على حقيبة رحله. وفيه: فأناخ ونزل عن حقيبة رحله، وإذا بها دم مني، وكانت أول حيضة حضتها، قالت: فتقبضت إلى الناقة واستحييت، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بي ورأى الدم قال: ما لك لعلك نُفِستِ؟ قالت: نعم. قال: فأصلحي من نفسك ثم خذي إناءً من ماءٍ واطرحي فيه ملحا، ثم اغسلي ما أصاب الحقيبة من الدم ثم عودي لمركبك. قالت: وكانت لا تطهر إلا جعلت في طهورها ملحا.

وفيه عن معاذة قالت: سألت عائشة عن الحائض يصيب ثوبها الدمُ؟ قالت: تغسله فإن لم يذهب أثره فلتغيره بشيء من صفرة. قالت: ولقد كنت أحيض عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حيض جمعا لا أغسل لي ثوبا. أخرجه أبو داود.

وعن مجاهد قال: قالت عائشة: ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابها شيء من دمٍ بَلَّتْهُ بريقها ثم قصعتْهُ بريقاها. لفظ أبي داود، وأخرجه البخاري. وقال يحيى القطان: مجاهد لم يسمع من عائشة.

وفي أبي داود من حديث أم سلمة قالت: قد كان يصيبنا الحيض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فتلبثُ إحدانا أيام حيضها ثم تطهر فتنظر الثوب الذي كانت فيه، فإن أصابه دمٌ غسلناه وصلينا فيه، وإن لم يكن أصابه شيء تركناه ولم يمنعنا ذلك أن نصلي فيه.

و **(أسماء)** هذه بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما.

و **(فاطمة)** هي بنت المنذر، واشتهر عنها. فرواه عنها زوجها هشام بن عروة وابن إسحاق، وعن هشام ما يزيد على عشرة أنفسٍ منهم:

(يحيى) وهو ابن سعيد القطان. وعن يحيى **(محمد بن المثنى)** ومحمد بن حاتم.

قولها: **(تحيض في الثوب)** فيه دليل على أن قليل دم الحيض وكثيره سواء في وجوب الغسل من حيث إنه لم يفرق بينهما في محل البيان عن وقت الحاجة إلا إن كانت علمت قبل ذلك أن القليل معفو عنه.

وهذا الحديث أصل في غسل النجاسات من الثياب، وأن دم الحيض نجس. ولما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم **(كيف تصنع؟)** علمها عليه السلام كيف تغسله فقال:

(تحته) بتائين مثناتين من فوق بينهما حاء مهملة، والحتُّ والحك والقشر سواء.

وقوله: **(ثم تقرصه)** روي بفتح التاء المثناة من فوقُ وإسكان القاف وضم الراء. وروي بضم التاء وفتح القاف وكسر الراء المشددة. قال عياض: رويناه بهما جميعا. والقرص والتقريص: الدلك بأطراف الأصابيع والأظفار مع صب الماء عليه

حتى يذهب أثره، وهو أبلغ في غسل الدم من غسله بجميع اليد. وقيل تُقرّصُه ـ بالتشديد ـ التقطيع ليتحلل بذلك ويخرج من الثوب.

ذكر قاضي خان: وفي «المحيط والمفيد» : ألوان الدم ستة؛ السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة - ومنهم من أنكر الخضرة وقال: لعلها أكلت شيئا من أنواع البقول، وذكر أبو علي الدقاق : هو نوع من الكدرة ـ والثرية.

قوله: **(بالماء)** استدل به على [أن] غسل النجاسة إنما يكون بالماء دون غيره من المائعات؛ لقوله: **(لتقرصه بالماء)** والأمر للوجوب، وهذا قول مالك والشافعي ومحمد بن الحسن وزفر وعامة الفقهاء، ولهم أيضا أن غير الماء من المائعات فيه كثافة تمنع النفوذ في الثوب فلا يزيل ما تخلله من النجاسة ولا كذلك الماء. ولأن غسله بالخل وماء الورد وغير ذلك إضاعة للمال، وهو منهي عنه. ولأن الماء طهور، وهو الطاهر في نفسه المطهِّر لغيره، وغيره ليس بطهور فلا يلحق به.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: يجوز تطهير النجاسة بكل مائع طاهر يمكن إزالتها به كالخل وماء الورد وماء الخلاف، والنوفر، واللسان، وماء الأشجار والثمار والبطيخ والقثاء والباقلا والجبن وغير ذلك، لما رواه البخاري من حديث مجاهد قال: قالت عائشة: «ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه، فإذا أصابه شيء من دم الحيض قالت بريقها فمصعته بظفرها»، وفي أبي داود: «بلته بريقها ثم قصعته بريقها»، فلو كان الدم بالدلك بريقها لا يطهر لكان ذلك تكثيرا للنجاسة، ومع الكثرة لا يعفى.

ولحديث أم سلمة قالت: يا رسول الله إني امرأة أطيل ذيلي وأجرُّه في المكان القذر، فقال بالا: «يطهره ما بعده»، ومعلوم أن ليس بعده إلا التُراب، فدل أن لغير الماء مدخلا في تطهير النجاسة. ولأن الخل وما في معناه يزيل العين واللون والدسومة، بخلاف الماء، وهو أقدر على الإزالة من الماء.

وأجاب الحنفية عن قوله في الحديث: **(بالماء)** أنه لو لم يقل بالماء لكان ربما يغلب على الظن أن الحث والقرص كاف فيه، ولأن لفظة الماء مفهوم اللقب، وهو ليس بحجة عند أكثر الأصوليين، قال الله تعالى: **(محمد رسول الله)** [الفتح: 29] لا تنفي رسالته إبراهيم وموسى وغيرهم من المرسلين. ولأنه أيضا خرج مخرج الغالب في الاستعمال لا الشرط كقوله تعالى: **(ولا طنر يطير بجناحيه)** [الأنعام: 38]، وقوله: **(يكتبون الكتاب بأيديهم)** [البقرة: 79]، وكذا قوله تعالى: **(يقولون بأفواههم)** [آل عمران: 167]. ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا ينفي الحكم عما عداه عندهما، وهو المتصور عند الأصوليين.

وقولهم: «الأمر للوجوب» أجيب بأن: لا نسلم أنه أمر بالغسل بالماء؛ بل الأمر يتعلق بنفس الغسل والإباحة بوصف الماء، كقوله تعالى: **(فأنكحوهن بإذن أهلهن)** [النساء: 25] يتعلق الأمر بالإذن والإباحة بنفس النكاح. فثبت بهذا أن يكون أحدهما واجبا والآخر مباحا، وإنفاق المال في غرض صحيح يجوز ولا يكون إضاعة للمال، ولأن بعض الآثار لا يزيله إلا الخل، ولأنه قد يوجد الماء ولا يمكن استعماله إما لعطش أو لأنه مغصوب.

وحكي مذهب ثالث عن ابن أبي ليلي والأصم أن إزالة النجاسة ورفع الحدث بغير الماء من المائعات يجوز استعماله في الحدث والنجس، وذكر عنهما أنه طاهر مطهر.

وقوله: **(وتنضحه)** ـ بكسر الضاد ـ كذا قاله الجوهري وغيره، ومعناه هنا تغسله، ويأتي في باب غسل دم الحيض هذا الحديث، وفيه: «فلتفرضه ثم لتنضحه». وعقبه حديث عائشة: «كانت إحدانا تحيض ثم تفترص الدم من ثوبها عند تطهرها فتغسله وتنضح على سائره»، فكانت تغسل ما أصاب الدم وتنضح باقي الثوب.

وفيه أن إزالة النجاسة لا يشترط فيها العدد بل يكفي فيها الإنقاء، وإذا كانت النجاسة لا تشاهد بالعين كالبول ونحوه وجب غسلها مرة، ولا تجب الزيادة ولكن يستحب الغسل ثانية وثالثة لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه ثلاثا»، ذكر ذلك النووي، ومذهب أبي حنيفة أنه يغسله حتى يغلب على ظن الغاسل أنه قد طهر، وليس فيه عدد مسنون.

وأما إذا كانت النجاسة عينية كالدم وغيره فلا بد من إزالة عينها، ويستحب غسلها بعد زوال العين ثانية وثالثة، وهل يشترط فيه عصر الثوب إذا غسله؟ فيه وجهان للشافعية الأصح أنّه لا يشترط.

وإذا غسل النجاسة العينية فبقي لونها لم يضره بل قد حصلت الطهارة، وقالت الحنفية: إن بقي من أثره ما يشق إزالته ترك لما روى النسائي من حديث خولة بنت يسار: قالت: فإن لم يخرج الدم يا رسول الله؟ قال: «يكفيك الماء لا يضرك أثره». وإن بقي طعمها فالثوب نجس فلا بد من إزالة الطعم، وإن بقيت الرائحة ففيه قولان للشافعي أصحهما يطهر، والثاني لا يطهر، قال ذلك النووي.

ثم إذا غسله واقتصر على الغسل ولم يحثه جاز عند فقهاء الأمصار، وعن بعض أهل الظاهر أن الحت والقرص واجبان، وهما شرطان في ذلك.[19]

Şerhi çok kısa yapılan hadisler olsa da genel olarak hadislerin şerhi böyle bir hacme sahiptir. Görüldüğü gibi öncelikle hadisin farklı kaynaklardaki durumu incelenmekte ve seneddeki râvilerin kimlikleri hakkında bilgi verilmektedir. Ardından hadis metni *kavluhu* ibaresiyle tek tek ele alınmakta ve aşağıda daha tafsilatlı açıklanacağı üzere fıkhî izahlar üzerinde durulmaktadır.

2.3. Şerhin Genel Özellikleri

Şerhin genel özellikleri dikkate alındığında ilk olarak fıkha dair açıklamalardan bahsedilmelidir. Zira şerhte fıkhî izahlara genişçe yer verildiği görülmektedir. Ancak mezhepler arasındaki ihtilaflı meseleler ele alınırken şârih çoğu zaman tarafsız bir duruş sergilemiştir. Mezhepler arasında farklı görüşlerin olduğu konularda Halebî tüm görüşleri delilleriyle birlikte zikretmekte, çoğu zaman da tercih ettiği görüşü belirtmemektedir. Halebî'nin bu tavrı çağdaşı olan diğer birçok âlimin fıkıh kitaplarındaki metodunu akıllara getirmektedir. Zira yine bu dönemde yazılan gerek Kâkî'nin (ö. 749/1348) *Mi'râcü'l-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* adlı eseri gerekse Serûcî'nin (ö. 710/1310) *el-Gâye* adlı *el-Hidâye* şerhleri de fürûya dair meselelerde dört mezhebin görüşlerini sıralamakta ve tercihte bulunmamaktadır.[20]

19 Kutbüddin el-Halebî, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/233, 2/139-145.

20 Serûcî, *Kitâbu edebi'l-kazâ*, nşr. Sıddıki b. Muhammed Yasin, (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997), 35; Kıvâmüddin el-Kâkî*, Uyûnü'l-mezâhibi'l-kâmilî fi fürû'i'l-mezâhibi'l-erbaa*, nşr. Ahmed İzzü İnaye, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004), 13; Dönemin bu özelliğine dair ayrıntılı açıklamalar için bkz.: Shahin Khanjanov, *Memlükler Dönemi Hanefîlerinde İçtihad ve Taklid Tartışmaları*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 232-242.

Bununla birlikte Halebî'nin Hanefî mezhebinin görüşünü savunduğu yerler de mevcuttur. Kimi zaman karşı tarafın delillerini etraflıca ele aldıktan sonra Hanefî mezhebinin görüşünü tüm tafsilatıyla vermektedir. Örneğin kâfire karşılık Müslümana kısas uygulanması (1/341-2), nebizle abdest almanın câiz olup olmaması (2/210-224) ve diğer birçok örnekte (1/65-66, 161, 312, 2/155, 279, 280) Halebî tüm görüşlerin delilerini vermekle birlikte Hanefîlerin delillerini tafsilatlı bir şekilde zikredip akla takılabilecek soruları cevaplandırmaktadır.

Şerhte ön plana çıkan bir diğer husus da tahrîctir. Kutbuddin Halebî'nin şerhte ele alınan hadislerin Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i dışındaki hadis kitaplarında geçtiği yerleri verme hususunda özel bir gayret içinde olduğu görülmektedir. Bunu hemen her hadisin şerhinde görmek mümkündür.[21] Hatta şerhte en çok ön plana çıkan husus olarak sayılabilecek bu özellik bazı âlimlerin şerhe yönelik tenkidine de sebep olmuştur. Örneğin Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) *el-Bedrü'l-münîr*'den bahsederken bu şerhin bir şerhten çok etraf çalışmasına benzediğini belirtmektedir.[22] Moğultay'ın bu eleştirisi haksız ve biraz abartılı bulunsa da[23] şârihin bu tavrı şerhin sonuna kadar kendini hissettirmektedir. Bununla birlikte eserin tahrîc çalışmasından ibaret olduğunu söylemek hatalı bir hüküm olur. Zira şerh, fıkhî izahlardan dilsel açıklamalara, hadisten çıkarılabilecek derslerden sened tahlillerine varıncaya kadar birçok özelliğiyle diğer şerhleri aratmamaktadır.

Şârihin alıntı yaptığı veya istifade ettiği kaynakları belirtmedeki hassasiyeti ön plana çıkan bir diğer özellik olarak zikredilebilir. Zira Halebî şerhinde yaralandığı kaynakları ve kişileri ismen zikretmektedir. Bu özellik şerhin önemini artırmaktadır. Çünkü şerhte günümüze ulaşmayan kaynaklardan da istifade edilmiştir. Bu durum ilgili kaynaklara ışık tutması açısından şerhin önemini artırmaktadır.

Şerhte dikkat çeken hususlardan biri de senede dair açıklamalardır. Halebî genellikle senede dair ayrıntılı açıklamalara da yer vermektedir. Râvinin gerek isim gerek adalet ve zabtına yönelik açıklamaları zikrettiği gibi vefat tarihleri ve râviler hakkındaki cerh-taʿdîl hükümlerini ele almaktadır. Kimi zaman hadisin metniyle ilgili kısa; senediyle ilgili tafsilatlı izahların yer aldığı bölümlere de rastlanmaktadır. Hakkında cerh ifadelerinin bulunduğu râvilerin güvenilir olduğuna dair taʿdîl ifadelerini açıklamaların sonunda zikrederek ilgili râvinin adaletine işaret etmektedir (1/85, 125, 131-134). Sened başlığı altında bazen önemli râvilere dair tafsilatlı açıklamalara da yer verilmektedir (1/179, 267, 200, 330-339).

21 Birkaç örnek için bkz.: Kutbüddin el-Halebî, *el-Bedrü'l-münîr,* 1/88, 95-6, 173, 381; 2/64-76.

22 Kutbüddin el-Halebî, *el-Bedrü'l-münîr,* naşirin girişi, 1/31: " وأما القطعة التي شرحها شيخنا أبو محمد المنبجي -يعني القطب الحلبي- وإن كان معظم فوائدها عنَ المتأخرين مُبثَّرة، وأكثرُ ألفاظهم فيها متكرّرة، غيرُ محررة، فهي بكتاب الأطراف أشبه منها بالشَّرح"

23 Sehâvî, *el-Cevâhiru ve'd-dürer fî tercemeti şeyhilislâm İbn Hacer*, nşr. İbrahim Bâcis Abdülmecid, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1999), Kutbuddin el-Halebî, *el-Bedrü'l-münîr,* naşirin girişi 1/31.

Şerhte bu hususlara nazaran biraz daha geri planda kalan meselelere de işaret etmekte fayda vardır. Halebî yer yer Buhârî nüshalarına dair açıklamalar yapsa da (1/245) bu izahların şerhte yoğun olarak hissedilmediği söylenebilir. Yine dil ve gramer konularını şerhin az işlenen konuları arasında saymak mümkündür (birkaç örnek için bkz.: 1/248, 2/361, 395, 397, 1/88, 93). Râvi isimleri ve yer adlarının zabtına yönelik açıklamalar ise ihtiyaç düzeyinde yer almaktadır.

Şerhin diğer şerhler arasındaki yeri hakkında bazı kıyaslamalar şerhin zihinlerde daha iyi yerleşmesini sağlamak açısından faydalı olabilir. Gerek kronolojik yakınlık gerekse birinin fıkhî izahlar diğerinin de dil, gramer ve zabt hususunda ön plana çıkan şerhler olmaları sebebiyle Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Sahîh-i Müslim* şerhi ile Kirmânî'nin *Sahîh-i Buhârî* mukayese için kullanılabilir. Nevevî'nin şerhine nazaran mezhep savunusuyla ön plana çıkan bir şerh olmadığı söylenebilir.[24] Ancak mezhepler arasındaki ihtilaflı konuların yoğun bir şekilde ele alındığını da vurgulamak gerekmektedir. Gerek dil ve gramer gerekse isim ve yer adlarının zabtı konusunda Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserindeki gibi[25] bir yoğunluğun yer aldığı söylenemez. Ancak bu açıklamalar ihtiyaç hâlinde verilmektedir.

Sonuç

Memlükler dönemi ilim hayatının etkili isimlerinden Halebî'nin Buhârî'nin *el-Câmi-u's-sahîh*'ine yazdığı şerh olan *el-Bedrü'l-münîri's-sârî fî'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî* Hanefî mezhebinin ilk hadis şerh örneklerindendir. Dört mezhebin birlikte yaşadığı bir coğrafyada telif edilen bu şerhin fıkhî ihtilafları tafsilatlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Şerhte kimi yerlerde Hanefî mezhebinin görüşleri tercih edilen görüş olarak sunulsa da genel olarak tüm görüşler delilleriyle zikredilip tercihte bulunulmamaktadır. Şerhin bir diğer özelliği de alıntı yapılan veya istifade edilen kaynakların ismen zikredilmesidir. Halebî'nin bu hususdaki hassasiyeti diğer kaynaklara ulaşma açısından şerhin önemini artırmaktadır.

Şerhte ön plana çıkan bir diğer husus da hadislerin diğer kaynaklardaki yeri ve durumu hakkındaki detaylı açıklamalardır. Şerhe çoğu zaman hadisin tahrîciyle başlanıp uzun sayfalar boyunca tahrîc yapıldığı vakidir.

Şerhte sened ve ricâle dair açıklamalar yoğun bir şekilde gözlemlenmektedir. Hemen her hadiste sened başlığı altında seneddeki râviler tanıtılmakta, seneddeki bazı hususlar hadis ilimleri çerçevesinde incelenmektedir.

24 Nevevî'nin şerhindeki mezhebi tavır için bkz.: Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü*, (İstanbul: İFAV, 2020), 1/360-1.

25 Kirmânî'nin şerhindeki bu tutuma dair açıklamalar için bkz.: Özkan, Topgül, Mustafa Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü*, 1/202.

Dil, gramer izahları ve kelime zabtının diğer unsurlara göre biraz daha geri planda olduğu anlaşılsa da şerhin genel olarak müteahhir dönemin hadis şerh yazımının temel özelliklerini taşıdığı söylenebilir.

Kaynakça / References

Bağdâdî, İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1950.

Bedir, Mürteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet*. İstanbul: Ensar yay., 2016.

Canlı, Muhammet Emin. *Memlük Kahiresi Hanefî Çevresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Halebî, Kutbuddin. el-Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî. nşr. Meryem bt. Ahmed Halid. "El-Bedrü'l-Münîri's-Sârî fî'l-Kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî Ceme'a el-Abdu'l-Fakîru İlâ'llahi Teâlâ Abdülkerîm b. Abdünnûr b. Müneyyir el-Halebî 'Afa'llahu Azze ve Celle Anhu". *Mecelletü Camiati'l-Bâha li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 18 (Receb/Nisan 1440/2019), 201-236.

Halebî, Kutbuddin. *el-Bedrü'l-münîri's-sârî fî'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî.* "Şerhu Hadîsi İnneme'l-A'mâlü bi'n-Niyyât min Kitâbi" nşr. Halid Abdülazim Huveynî. *Mecelletü't-Türâsi'n-Nebevî*, 1/3, 1440/2018, 301-343.

Halebî, Kutbuddin. *el-Mevridü'l-azbi'l-heni alâ Sireti Abdulğani, min Seriyyeti Tufeyl b. Amr İlâ Nihâyeti Ezvâci'n-Nebiyyi*. nşr. Saliha bt. Reşid el-Kassâmî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisan Tezi, 2008.

Halebî, Kutbuddin. *el-Mevridü'l-azbi'l-heni alâ Sireti Abdulğani*. nşr. Abdullah b. Ali el-Kahtâni. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Halebî, Kutbüddin. *el-Bedrü'l-münîri's-sârî fi'l-kelâmi alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 2 cilt. Dımaşk: Dâru Atââti'l-İlim-Dâru'l-Minhâci'l-Kavîm, 1442/2021.

Hüseynî. *Zeylü Tezkireti'l-huffâz*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. nşr. Abdülvâris Muhammed Ali. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Kahire: Dâru Hicr, 1424/2003.

İbnü'l-Mülakkın. *et-Tevdîh li şerhi'l-Cami'i's-Sahîh*. nşr. Dârü'l-Felâh. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.

Kâhî, Kıvâmüddin. *Uyûnü'l-mezâhibi'l-kâmilî fi fürû'i'l-mezâhibi'l-erbaa*. nşr. Ahmed İzzü İnaye. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1425/2004.

Karadağ, Bekir. *Mısır Hanefiliği*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü I*. 2 cilt. İstanbul: İFAV, 2020.

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

Kureşî, Abdülkâdir. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Gize Mısır: Dâru Hicr, 1413/1993.

Safedî. *A'yanü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebu Zeyd, Nebil Ebu Aişe, Muhammed Mevid, Mahmud Salim. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998.

Safedî. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed Arnavut-Türkî Mustafa. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

Sehâvî. *el-Cevâhiru ve'd-dürer fî tercemeti şeyhilislâm İbn Hacer*. nşr. İbrahim Bâcis Abdülmecid. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1999.

Serûcî. *Kitâbu edebi'l-kazâ*, nşr. Sıddıki b. Muhammed Yasin. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1997.

Temîmî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1403/1983.

Temîmî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Ayasofya Kütüphanesi, 3295, 1a-534b.

Vâdîâşî. *Bernâmecu Vâdîâşî*, nşr. Muhammed Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Mağribi'l-İslâmî, 1400/1980.

Zehebî. *el-Mu'cemü'l-muhtassu bi'l-muhaddisîn*, nşr. Muhammed el-Habîb el-Hîle. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408/1988.

IV. KISIM - PART IV

KELÂM

KALĀM

CHAPTER 9 / BÖLÜM 9

ISLAMIC THEOLOGY IN THE MAMLUK PERIOD: IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA AND THE DIVINE ATTRIBUTES

Miriam OVADIA

Bar-Ilan University, Israel
E-mail: miriam.ovadia@biu.ac.il

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.09

Among the scholarly circles of 8th/14th century Mamluk Damascus, the majority of the theological activity involved controversies between two trends of Islamic traditionalists, the Ḥanbalites and the Ashʿarites.[1] These controversies were not always purely theological; they were also shaped by the power relations between the religious scholars (*'ulamā'*) in the city. The highbrow religious establishment in Mamluk Damascus held Ashʿarite theological stances and promoted the speculative or dialectical theology known as *Kalām*. The elitist Ashʿarites were the ones to set the norms of the religious discourse, as they followed the philosophical theology of the later-Ashʿarite scholar Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209).[2] In this scholarly setting, the renowned activist, Taqi 'l-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya (d. 728/1328), and his devoted disciple, Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350; henceforth Ibn al-Qayyim), advocated a unique version of Ḥanbalism, while openly denouncing the hegemonic Ashʿarite theology.[3] Both the master and his disciple confronted the most powerful among their contemporary Damascene *ʿulamāʾ* and rattled the socio-political conditions in the city.[4] Whereas

1 Throughout this paper I use the term 'traditionalist' which refers to the core Islamic theology. Scholars who affiliated themselves with traditionalist trends relied on the Quran and the Sunna (i.e., Hadith) in their teachings, while incorporating rational considerations; Binyamin Abrahamov, "Scripturalist and Traditionalist Theology," in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014). DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.025.

2 Ayman Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (1999): 141–179.

3 Jon Hoover, "Ḥanbalī Theology," in Sabine Schmidtke (ed.), *Oxford handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 633–643.

4 For an overview, see: Caterina Bori and Livnat Holtzman (eds.), "Introduction: A Scholar in the Shadows", *A*

Ibn Taymiyya's theology has been the focus of numerous studies, Western research on the thought of Ibn Qayyim al-Jawziyya—who systemized, popularized and spread his master's teachings—has gained considerable momentum only in the past few decades.

The following paper concentrates on selected highlights of the theological thought of Ibn Qayyim al-Jawziyya in his *magnum opus* entitled *al-Ṣawā'iq 'l-mursala ʿala 'l-jahmiyya wal-muʿaṭṭila* (The Unleashed Thunderbolts Directed against the Heretics and the Deniers [of the Divine Attributes]). In this massive work, Ibn al-Qayyim strove to refute the Ashʿarite accusations of corporealism (*tajsīm*) and anthropomorphism (*tashbīh*) which were made against the Ḥanbalite literal understanding of particularly challenging divine attributes (*ṣifāt Allāh*) in the Quran and Ḥadīth literature. While doing so, Ibn al-Qayyim attacked the fundamental premises of the Ashʿarite metaphorical interpretation method (*ta'wīl majāzī*).[5] Relying on the scholastic model of Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim based his theology on the writings of his traditionalist predecessors, known as *ahl al-sunna wa'l-ḥadīth* (i.e., the people of the Sunna and Hadith). Ibn al-Qayyim responded the speculative theology of the Ashʿarites in sophisticated writing that systemized and developed his mentor's unique theological views. Ibn al-Qayyim's constant engagement with the Damascene milieu, its educated elite and laypeople alike, taught him the necessity of expanding the boundaries of the theological discussion beyond the borders of the standard traditionalistic discourse. This standard discourse is mostly represented in verbatim citations from the Islamic sources. Deliberating the central theological issue of divine attributes, Ibn al-Qayyim was prepared to go beyond the simplistic *bi-lā kayfa* formula which means affirming (*ithbāt*) the attributes and anthropomorphisms "without asking how" they realize or without inquiring further;[6] namely, understanding them literally and avoiding any interpretation. This *bi-lā kayfa* formula was also apparent in the Ashʿarite concept of *tafwīḍ*, i.e., delegating the ontic meanings of problematic divine attributes to God or to the Prophet Muḥammad. But unlike the Ashʿarite recourse to metaphorical interpretation (*ta'wīl*), the Taymiyyan approach to the divine attributes combined the known *bi-lā kayfa* formula with a linguistic inquiry that emphasizes the actual realities that the attributes represent and their depiction of God's absolute perfection.[7]

Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim Al-Ǧawziyyah, Oriente Moderno XC/1 (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2010), 13-44.

5 Yasir Qadhi, "'The Unleashed Thunderbolts' of Ibn Qayyim al-Jawziyya: An Introductory Essay," in: Caterina Bori and Livnat Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah*, Oriente Moderno XC/1 (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2010), 135–149; Belhaj, Abdessamad, "Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah et sa contribution à la rhétorique arabe," in: Caterina Bori and Livnat Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah*, Oriente Moderno XC/1 (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2010), 151–160.

6 Binyamin Abrahamov, "The "Bi-lā Kayfa" Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42/1–3 (1995): 365–379.

7 Hoover, "Ḥanbalī Theology", 637-639; Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of*

Adhering to Ibn Taymiyya's approach, in *al-Ṣawāʿiq* Ibn al-Qayyim offered elaborate answers to the questions of the educated non-scholarly elite about theological issues that stimulated the imagination. Ibn al-Qayyim's theology therefore represents his contribution to a new form of Islamic traditionalism that does not hesitate to profess its credo in the rationalistic language of *Kalām*.[8] Therefore, this paper aims at demonstrating Ibn al-Qayyim's use of the *Kalām*ic discourse in *al-Ṣawāʿiq* both in terms of contents and structure. The first part of this paper presents the text of *al-Ṣawāʿiq* as a whole and outlines its themes. The second part focuses on highpoints of Ibn al-Qayyim's discussions in this work. Overall, this paper summarizes some of the most important findings and conclusions I have reached to in my book published by Brill in 2018, entitled *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes: Rationalized-Traditionalistic Theology*.

As already noted, the work *al-Ṣawāʿiq*,[9] together with its more popular abridgement (*mukhtaṣar*),[10] is a large-scaled piece of dialectical theology that befits the discourse of *Kalām*. *Al-Ṣawāʿiq* is widely perceived as one of Ibn al-Qayyim's most important and mature works, which was written towards the end of his life.[11] The work's title originates in verse 13:13 in the Quran "He [God] sends thunderbolts to strike whoever He will. Yet still they dispute about God—He has mighty plans."[12] In referring to this verse, Ibn al-Qayyim discloses the fury that motivated and accompanied his writing. In fact, a*l-Ṣawāʿiq* can be characterized in a distinct martial tone, similar to that of the theological and intellectual debates in the public sphere (i.e., *munāẓarāt*). In the work's title, Ibn al-Qayyim also condemns his ideological rivals with

Traditionalism, 700–1550 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 318–320.

8 Livnat Holtzman and Miriam Ovadia, "On Divine Aboveness (*al-Fawqiyya*): The Development of Rationalized Ḥadīth-Based Argumentations in Islamic Theology", in: Yohanan Friedmann and Christoph Markschies (eds.), *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam* (Berlin: De Gruyter, 2019), 224-269; Miriam Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes: Rationalized-Traditionalistic Theology* (Leiden: Brill, 2018), 68-75 (For an elaboration on the relationship between Ibn Taymiyya's and Ibn al-Qayyim's writing, see pages 75-81).

9 Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad, *al-Ṣawāʿiq al-mursala ʿala 'l-Jahmiyya wal-muʿaṭṭila*, ed. ʿAlī al-Dakhīl Allah, third edition in 4 vols. (Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1418/1998).

10 Ibn al-Mawṣilī, Shams al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Muḥammad (d. 774/1372), *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq al-mursala ʿala 'l-jahmiyya wal-muʿaṭṭila*, originally written by Ibn Qayyim al-Jawziyya, ed. Al-ʿAlawī, Al-Ḥasan ibn ʿAbd al-Raḥman, in 4 vols. (Riyadh: Aḍwāʾ al-Salaf, 1425/2004). Another noteworthy (yet sparse) abridgement of *al-Ṣawāʿiq* was written by Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb (d. 1206/1792), the chief ideologue of the Wahhābi movement in Saudi Arabia of early modern times. See: Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-ṣawāʿiq al-mursala*
ʿala 'l-jahmiyya wal-Muʿaṭṭila, the abridgement of Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb, ed. Daghash ibn Shabīb al-ʿAjmī, in 1 vol. (Kuwait: Maktabat Ahl al-Āthār, 2016).

11 Birgit Krawietz, "Ibn Qayyim al-Jawzīyah: His Life and Works", *Mamlūk Studies Review*, 10/2 (2006): 19–64; Livnat Holtzman,"Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292–1350)", in Joseph E. Lowry and Devin Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 201–222.

12 Translation of Quranic verses is taken from: M.A.S. Abdel Haleem, *The Qurʾan: A new translation*, Oxford World's Classics (Oxford: Oxford University Press, 2008).

specific derogatory labels. The group referred to as the *Muʿaṭṭila* is the ultra-rationalistic Muʿtazilites, who negated the reality of divine attributes (*nafī*) and practiced *taʿṭīl*, namely stripping God from His attributes; the second group that Ibn al-Qayyim targets with the derogatory label *Jahmiyya* is the Ashʿarites, who are often described in loathing in Ibn al-Qayyim's writing. These groups applied figurative interpretation (*ta'wīl*) on the anthropomorphic expressions that appear in the Quran and Hadith and saw them as metaphors (*majāz*).[13] In Ibn al-Qayyim's opinion, metaphorical interpretation of challenging divine attributes distorts the original meaning of the texts sacred to Islam. In *al-Ṣawāʿiq* Ibn al-Qayyim articulates radical criticism—which is originated in Taymiyyan teachings—against the Muʿtazilite and Ashʿarite approaches to the issues of divine attributes and anthropomorphic expressions.

Ibn al-Qayyim's prime objective in his work *al-Ṣawāʿiq* is to disprove four fundamentals of the rationalistic epistemological views and hermeneutical techniques which the Ashʿarites commonly applied in theological debates. Ibn al-Qayyim designates these four fundamentals with the Arabic word *ṭawāghīt* (singular: *ṭāghūt*). The Quranic meaning of this word is "false idols" (Q 2: 256 "whoever rejects false gods [*ṭawāghīt*] and believes in God …"); however, according to Ibn al-Qayyim's terminology in his other works, he understands this word in an abstract meaning as a false and destructive principle, conviction or a way of thinking that leads to heresy.[14] These *ṭawāghīt* are formulated in the following arguments, that Ibn al-Qayyim ascribes to the Ashʿarites. As will be discussed hereinafter, all these principles are mainly derived from the thought of the later-Ashʿarite scholar Fakhr al-Dīn al-Rāzī:

1. The texts of the Qurʾan and the Hadith contain verbal evidence (*adilla lafẓiyya*) which do not produce certain knowledge (*'ilm yaqīn*).
2. In case of conflict, Reason (*'aql*) is prior to Revelation (*naql*).
3. Anthropomorphic expressions are metaphors (*majāzāt*) of no reality (*ḥaqīqa*).
4. Prophetic traditions with a limited number of chains of transmissions (such as *ḥadīth al-āḥād*) cannot produce certain knowledge.[15]

13 Wolfhart Heinrichs, "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of *Majāz*", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92): 253–255; idem, "On the Genesis of the *Ḥaqīqa-Majāz* Dichotomy", *Studia Islamica* 59 (1984): 111–117; Kees Versteegh, *Arabic Grammar and Qurʾanic Exegesis in Early Islam* (Leiden: Brill, 1993), 122.

14 See Ibn al-Qayyim's abstract use of the term *ṭāghūt* in his other works: *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Ibrāhīm, in 4 volumes (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1411/1991), 1: 39–40, 186; idem, *al-Kāfiya al-shāfiya fi 'l-intiṣār lil-firqa 'l-nājiya: al-qaṣīda 'l-nūniyya*, ed. ʿAbdallāh ibn Muḥammad al-ʿAmīr (Riyadh: Dār Ibn Khuzayma, 1417/[1996]), 275–276.

15 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Ṣawāʿiq al-mursala*, 2: 632.

This list comprises what Ibn al-Qayyim identifies as the four fundamentals that caused the dangerous intellectual deterioration of the entire Islamic community as a direct consequence of the vast use of the method of *ta'wīl.* Each of the four *ṭawāghīt* is refuted in a separate part of the work *al-Ṣawā'iq*. The four parts are preceded by a lengthy introduction of 24 sections, whose main argument is against *ta'wīl* as a linguistic and intellectual phenomenon. Observing the contents of *al-Ṣawāʿiq* in a linear reading, the interior order of the text closely resembles the guidelines of a *Kalām* manual.[16] This order consists of a discussion on epistemology (first, second and fourth *ṭawāghīt* refutations) and the theoretical definitions of the certain knowledge (*'ilm yaqīn*) required for theological discussions, as opposed to presumptions (*ẓann, pl. ẓunūn*) that supply deficient knowledge for theological argumentation. Then, Ibn al-Qayyim continues to an advanced deliberation on hermeneutics and interpretation devices of the subject of divine attributes (third *ṭāghūt* refutation). The second *ṭāghūt*, on the preference of Reason (*'aql*) to Revelation (*naql*) when the two collide, refers to al-Ghazālī's (d. 505/1111) 'General Rule' of interpretation (*al-qānūn al-kullī fī 'l-ta'wīl*) which was later perfected by Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[17] Ibn al-Qayyim's *al-Ṣawāʿiq* therefore targets the very core of the later-Ashʿarite epistemological and hermeneutical theories. Ibn al-Qayyim emphasizes the skeptical aspect of al-Rāzī's approach to the Islamic textual sources (*nuṣūs 'l-waḥy*), namely: the Quran and Hadith (*kalām Allāh wa-kalām rasūlihi*).[18] Ibn al-Qayyim notes that in al-Rāzī's opinion, these texts cannot produce certainty, but only presumptions (*ẓann*, pl. *ẓunūn*), "unless ten conditions are ascertained".[19] Setting conditions for the certainty of the textual sources is unconceivable, according to Ibn al-Qayyim. Under the thematic scope of the issue of divine attributes, in *al-Ṣawāʿiq* Ibn al-Qayyim attacks four major rationalistic modes of argumentation, while systematically engaging with their underlying theories of epistemology and hermeneutics.

As Ibn al-Qayyim attacks the later-Ashʿarite theoretical modus operandi as he perceives it, he also didactically unfolds his positive epistemological and hermeneutical alternative approaches to the issue of divine attributes. Ibn al-Qayyim advanced the Taymiyyan theological creed and its epistemic optimism, according to which, the texts of the Quran and Hadith produce certainty

16 Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, 81-89.

17 Ayman Shihadeh, "From al-Ghazālī to al-Rāzī", 171–172.

18 Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden, Boston: Brill, 2006), 181–199; al-Rāzī's pessimistic approach is first a derivative of his opinion on human agency; however, this is also appropriate to his view on the prospects of achieving certain knowledge. For a fuller discussion on the developments in al-Rāzī's epistemological view regarding this topic, see: Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, 138-145

19 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Ṣawāʿiq al-mursala*, 2: 632-638. See also: Tarik Jaffer, "Muʿtazilite Aspects of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's Thought", *Arabica* 59/5 (2012): 510–535.

since they were delivered by God and His Prophet.[20] The Taymiyyan claim thus opposes the idea that any contradiction between Reason and Revelation may arise, because it considers Reason as inherent to the Revelation.[21] Therefore, the divine attributes in these texts are to be understood at face value in their apparent meanings (*ʿalā ẓāhirihi*) and according to their containing context, as describing real essences of God (*ḥaqīqa*, pl. *ḥaqāʾiq*) in the most appropriate and perfect way possible. Applying figurative interpretation on the texts alters their meanings as intended by their Godly speaker and is therefore forbidden.[22] Ibn al-Qayyim adopts Ibn Taymiyya's basic analysis, according to which the division of the language into *ḥaqīqa* (literal meaning) and *majāz* (non-literal metaphorical meaning) is alien to the ancient and authentic science of Arabic grammar. In Ibn al-Qayyim's view, the *majāz* is a mere hermeneutical device that the Muʿtaziltes invented to allegorically interpret divine attributes that implied God's corporeality.[23] The Ashʿarite theologians who were willing to incorporate rationalistic and philosophical methods in their teachings, adopted the device of *majāz* of the Muʿtaziltes.

One of Ibn al-Qayyim's more general aims throughout *al-Ṣawāʿiq* is to revalidate the epistemic status of the Hadith literature when dealing with theological issues and with the divine attributes in particular. Ibn al-Qayyim offers a tradition-based epistemic solution to the question of anthropomorphism, as he positively emphasizes the certitude produced by the Prophetic traditions. This statement appears in the first *ṭāghūt* refutation in *al-Ṣawāʿiq*, where Ibn al-Qayyim argues that the texts of the Qurʾan and Hadith produce certain knowledge (*ʿilm yaqīn*). In *al-Ṣawāʿiq*'s fourth refutation, Ibn al-Qayyim addresses the case of Prophetic traditions with a limited number of chains of transmissions (such as *ḥadīth al-āḥād* or *khabar al-wāḥid*), a category in which many anthropomorphic traditions of the divine attributes were classified (i.e., *aḥādīth al-ṣifāt*). This type of traditions of limited transmission chains was mostly regarded as much inferior to traditions classified as *mutawātir* (namely: massively transmitted) or *manshūr* (namely: well-known, widely distributed) in their epistemic value and the kind of knowledge they might produce for legal rulings and theological discussions.[24]

20 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *al-Ṣawāʿiq al-mursala*, 2: 766-794, 4: 796-909, 1091-1095, 1514-1515.

21 Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World* 82/3–4 (1992): 257.

22 Ibn al-Qayyim, *al-Ṣawāʿiq al-mursala*, 1:178–180. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq* (the abridgement of Ibn al-Mawṣilī), 2:690–750. Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Richmond, Surrey: Routledge, 2000). Ibn al-Qayyim's dismissal of *majāz* also relies on his mentor's view in the issue of the origin on language (*aṣl al-lugha*). For further discussion, see: Mustafa Shah, "Classical Islamic Discourse in the Origin of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", *Numen* 58 (2011) 314–343; Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, 201-206, 238-243.

23 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq* (the abridgement of Ibn al-Mawṣilī), 2:821–823.

24 Muḥammad Z. Siddiqi, and Abdal H. Murad, *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features*,

For the requirement of certainty in theological subjects, the Muʿtazilites did not hesitate to discard the credibility of *aḥādīth al-ṣifāt* with limited transmission chains and rejected these traditions—or simply ignore them—in their discussions. Ashʿarite scholars, whose commitment to the textual sources did not allow them to reject *aḥādīth al-ṣifāt* altogether, accepted them while accommodating the method of *taʾwīl* in order to allegorically interpret *aḥādīth al-ṣifāt* in an appropriate manner to the discourse about God (i.e., without interpreting their modality).[25] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, for example, perceived *akhbār al-āḥād* as invalid for attaining knowledge about God and His attributes, since they only produce presumptions (*inn*[a] *aḥbār*[a] *ʾl-āḥād*[i] *maẓnūnat*[un]).[26] In contrast, Ibn al-Qayyim articulated the Taymiyyan conviction that considers the entire corpus of traditions on the divine attributes to be indicative evidence (*dalīl*, pl. *dalāʾil*), since they corroborate one another, comply with the stories in the Quran (*qiṣaṣ al-qurʾān*) and preserve the Prophet's expressions and intended meanings. Therefore, *aḥādīth al-ṣifāt* necessarily produces certain and beneficial knowledge, including traditions of limited transmission chains.[27] Like his mentor Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim accuses the Muʿtazilites of avoiding the use of traditions of a limited number of transmitters in their theology, deceptively thinking that this secures them against error. Ibn al-Qayyim makes a similar accusation against his contemporary Ashʿarites and argues they misuse verse Q 42:11 "there is nothing like Him" in order to reject sound traditions (*aḥādīth ṣaḥīḥa*).[28]

In a wider perspective, it seems that Ibn al-Qayyim deliberately structured the text of *al-Ṣawāʿiq* to reflect his stance in favor of the epistemic value of the Hadith literature. In fact, the contents and structure of *al-Ṣawāʿiq* demonstrate that this work is a direct response to Fakr al-Dīn al-Rāzī's influential work *Asās al-taqdīs*, which was explicitly written to sponsor the rationalistic use of figurative interpretation (*taʾwīl*) and counter the traditionalistic hermeneutical approach. In addition, considering the contents constituting *al-Ṣawāʿiq* and its four *ṭawāghīt* refutations, it becomes obvious that Ibn al-Qayyim does not display a typical linear manner of authorship when connecting the different parts of the work. Rather, Ibn al-Qayyim designs a literary structure of symmetry that highlights the position of the Islamic textual sources, with special consideration given to the Hadith literature. By creating a clear connec-

2nd ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 1–13, 107–110; Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Resources in Arabic and Islamic Studies (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2013), 7–13.

25 Holtzman, *Anthropomorphism in Islam*, 301–302, 306–308.

26 Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn ʿUmar (d. 606/1209), *Asās al-taqdīs*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1406/1986), 215–219.

27 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq* (the abridgement of Ibn al-Mawṣilī), 4: 1401-1449ff.

28 Ibid, 4:1531–1556, 1609-1645. Ibn al-Qayyim quotes here the opinion of the Ẓāhirite scholar Ibn Ḥazm.

tion between the first and fourth *ṭawāghīt*, Ibn al-Qayyim creates a Hadith-binding for his rationalized-traditionalistic alternative to the later-Ashʿarite ideas, which to a certain degree depart from the texts and turn to exterior means of reasoning. Thus, Ibn al-Qayyim adeptly organizes his arguments in a symmetrical fashion to frame and accentuate his epistemological conceptions. This is but a single representation of Ibn al-Qayyim's sensitivity to literary aesthetics and his appealing authorial command, combining the dialectical with the didactic.[29]

Ibn al-Qayyim's discussion on the divine attribute of aboveness (*al-fawqiyya*) in *al-Ṣawāʿiq* is a brilliant illustration of his theological approach. His discussion of the divine aboveness is based on two leading principles: the literal and essential meaning of divine attributes, and their absolute perfection.[30] He opens his systematic investigation of the attribute of aboveness with numerous citations of Qurʾānic verses and evidence from the Hadith. Thereafter his linguistic inquiry sets off. As a starting point, he emphasizes the importance of the customary use of the preposition "above" (*fawq*[a]) in Arabic. Against the Ashʿarite understanding of God's aboveness as a metaphor for God's superiority and great strength, Ibn al-Qayyim claims that Arabic language does not allow for such a figurative interpretation of the divine aboveness:

> The literal and essential meaning of aboveness [*ḥaqīqat al-fawqiyya*] is that a thing is higher than other things. However, the *Jahmiyya* falsely claim that it is a metaphor [*majāz*] for a superiority of status and strength, as is customarily said: Gold is above silver [in value; *al-dhahab*[u] *fawq*[a] *'l-fiḍḍa*[ti]], and: the Emir is above his deputy [in rank; *wa'l-amīr*[u] *fawq*[a] *nāʾibih*[i]]. Even if this were true regarding God, denying the essentiality of His aboveness and forcing an interpretation according to the *majāz* on the word *fawqiyya* is wrong. … When the speaker says: "gold is above silver", the context [*al-siyāq*] and the conventions of language lead to the understanding of two things: that they are both in the same place [*makān*] and that they are different in their status [*makāna*]. Thus, the discourse [*al-khiṭāb*] refers to what the listeners know and what is not ambiguous for them. Is there a similar linguistic convention regarding God's aboveness, which takes into consideration such an understanding of the listener? … Linguistic conventions [*ʿahd*], human instincts [*fiṭar*], human minds [*ʿuqūl*], religious law [*sharāʾiʿ*] and all of God's revealed books oppose [the use of *majāz*]. God Himself [*bi-dhātih*[i]; in His essence] is above the world. The discourse about His aboveness emanates from what is firmly established in the human instincts, the human mind and the books of Revelation.[31]

29 Ovadia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes*, 283-289.

30 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq* (the abridgement of Ibn al-Mawṣilī), 3: 1060-1100; Holtzman and Ovadia, "On Divine Aboveness (*al-Fawqiyya*)", 252-256.

31 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq* (the abridgement of Ibn al-Mawṣilī), 3: 1061-1062; Holtzman and Ovadia, "On Divine Aboveness (*al-Fawqiyya*)", 257.

The linguistic convention according to which the word *fawq*[a] (above) is a preposition in Arabic, provides the basic argument that allows Ibn al-Qayyim to invalidate the rationalistic argument for a figurative understanding of God's aboveness. Then, Ibn al-Qayyim's speculative argumentation about the perfection of the divine aboveness runs as follows: God's aboveness is one of His attributes of perfection (*ṣifat kamāl*). As the Creator of all beings, God is the most perfect essence; hence, only attributes that express absolute perfection with no hint of deficiency (*naqṣ*) can be ascribed to Him. As the sole source of perfection, God is necessarily more perfect than His creation. Consequently, God's attributes are more perfect than those of the creatures He created. Several attributes that do not denote perfection in the creatures, denote perfection in God. Their absence would necessarily entail imperfection in God. Thus, God is necessarily above his creation in His essence in the most perfect manner; otherwise, He would have been described with the opposite attribute. "The opposite of "aboveness" is "belowness" [*sufūl*]", Ibn al-Qayyim explains, "and it is a completely reprehensible attribute because it is the abode of the arch devil Iblīs and his soldiers. … Altitude and aboveness are attributes of perfection [concerning God]."[32]

Using the Islamic textual sources as the basis of his ideas, Ibn al-Qayyim expresses the traditionalistic view that God is above the world. At the same time, his discussion on the *fawqiyya* provides a splendid example of the distinctive approach, shared by both Ibn al-Qayyim and Ibn Taymiyya, of combining rationalistic argumentations with evidence from the Quran and Hadith. Ibn al-Qayyim employs the scholastic devices of *Kalām*ic dialectical theology for the purpose of negating the *Kalām*ic worldview. This is not a standard traditionalistic method of argumentation, but an advanced technique practiced only by Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim. Compared to the writings of the later-traditionalists who were active in Mamluk Damascus and Cairo and similarly followed Ibn Taymiyya's approach, such as the Hadith scholars and historians Shams al-Dīn al-Dhahabī (d. 749/1348) or ʿImād al-Dīn Ibn Kathīr (d. 774/1373), Ibn al-Qayyim's work *al-Ṣawāʿiq* represents a major leap forward towards rationalized Hadith-based argumentation mode.

References / Kaynakça

Primary Sources

Ibn al-Mawṣilī, Shams al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Muḥammad (d. 774/1372), *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq al-mursala ʿala 'l-jahmiyya wal-muʿaṭṭila*, originally written by Ibn Qayyim al-Jawziyya, ed. Al-ʿAlawī, Al-Ḥasan ibn ʿAbd al-Raḥman, in 4 vols. (Riyadh: Aḍwāʾ al-Salaf, 1425/2004).

32 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Mukhtaṣar al-Ṣawāʿiq* (the abridgement of Ibn al-Mawṣilī), 3: 1094; Holtzman and Ovadia, "On Divine Aboveness (*al-Fawqiyya*)", 258-260.

Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn Abū Bakr Muḥammad (d. 751/1350), *Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan rabb al-ʿālamīn*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām Ibrāhīm, in 4 volumes (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1411/1991)

—, *al-Kāfiya al-shāfiya fi 'l-intiṣār lil-firqa 'l-nājiya: al-qaṣīda 'l-nūniyya*, ed. ʿAbdallāh ibn Muḥammad al-ʿAmīr (Riyadh: Dār Ibn Khuzayma, 1417/[1996]),

—, *al-Ṣawāʿiq al-mursala ʿala 'l-Jahmiyya wal-muʿaṭṭila*, ed. ʿAlī al-Dakhīl Allah, third edition in 4 vols. (Riyadh: Dār al-ʿĀṣima, 1418/1998).

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn ʿUmar (d. 606/1209), *Asās al-Taqdīs*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā (Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1406/1986).

Secondary Literature

Abrahamov, Binyamin, "The "Bi-lā Kayfa" Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology", *Arabica* 42/1–3 (1995): 365–379.

—, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", *The Muslim World* 82/3–4 (1992): 256–272.

—, "Scripturalist and Traditionalist Theology", in Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2014). DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.025.

Ali, Mohamed M. Yunis, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (Richmond, Surrey: Routledge, 2000).

Bori, Caterina and Holtzman, Livnat (eds.), "Introduction: A Scholar in the Shadows", *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim Al-Ǧawziyyah*, Oriente Moderno XC/1 (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2010), 13-44.

Heinrichs, Wolfhart, "Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majāz", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch islamischen Wissenschaften* 7 (1991/92): 253–284.

—, "On the Genesis of the Ḥaqīqa-Majāz Dichotomy", *Studia Islamica* 59 (1984): 111–140.

Holtzman, Livnat, *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism, 700–1550* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

—, "Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292–1350)," in Joseph E. Lowry and Devin Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 201–222.

Holtzman, Livnat and Ovadia, Miriam, "On Divine Aboveness (*al-Fawqiyya*): The Development of Rationalized Ḥadīth-Based Argumentations in Islamic Theology", in: Yohanan Friedmann and Christoph Markschies (eds.), *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam* (Berlin: De Gruyter, 2019), 224-269.

Hoover, Jon, "Ḥanbalī Theology," in Sabine Schmidtke (ed.), *Oxford handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 625–646.

Jaffer, Tarik, "Muʿtazilite Aspects of Faḫr al-Dīn al-Rāzī's Thought", *Arabica* 59/5 (2012): 510–535.

Krawietz, Birgit, "Ibn Qayyim al-Jawzīyah: His Life and Works." *Mamlūk Studies Review*, 10/2 (2006): 19–64.

Ovadia, Miriam, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes: Rationalized-Traditionalistic Theology* (Leiden: Brill, 2018).

Qadhi, Yasir, "'The Unleashed Thunderbolts' of Ibn Qayyim al-Jawziyya: An Introductory Essay," in: Caterina Bori and Livnat Holtzman (eds.), *A Scholar in the Shadow: Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah*, Oriente Moderno XC/1 (Rome: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 2010), 135–149.

Shah, Mustafa, "Classical Islamic Discourse in the Origin of Language: Cultural Memory and the Defense of Orthodoxy", *Numen* 58 (2011) 314–343.

Shihadeh, Ayman, "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (1999): 141–179.

—, *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī* (Leiden, Boston: Brill, 2006).

Siddiqi, Muḥammad Z., and Abdal H. Murad, *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development and Special Features*, 2nd ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

Versteegh, Kess, *Arabic Grammar and Qurʾanic Exegesis in Early Islam* (Leiden: Brill, 1993).

Zysow, Aron, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, Resources in Arabic and Islamic Studies (Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2013).

BÖLÜM 10 / CHAPTER 10

BİR MEKTUBUN SERÜVENİ, ZEHEBÎ'NİN İBN TEYMİYYE'YE YAZDIĞI VARSAYILAN MEKTUBU: *EN-NASÎHATÜ'Z-ZEHEBİYYE Lİ-İBN TEYMİYYE**

THE ADVENTURE OF A LETTER: AL-DHAHABĪ'S ASSUMED LETTER TO IBN TAYMIYYA: *AL-NASĪHA AL-DHAHABIYYA LI-IBN TAYMIYYA*

Münevver TİYEK

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
E-posta: myesilyurt@ankara.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.10

Öz

648-923/1250-1517 yılları arasında varlığını sürdüren, yoğun Moğol ve Haçlı saldırılarına rağmen ilim ve âlime verilen önemin yüksek seviyede olduğu, hadis ve tarih başta olmak üzere diğer pek çok ilimde zengin bir literatürün oluştuğu Memlük Devleti'nde, dört mezhep için kâdılkudât ataması yapılarak bir denge politikası takip edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu politikaya rağmen özellikle Eşʿarî-Hanbelî mezhepleri müntesiplerinde görülen mezhep taassubu anlaşmazlıkların ciddi tartışmalara dönüşmesine sebep olmuştur. Kaynaklar incelendiğinde bu tartışmaların odağında, dönemin güçlü Eşʿarî âlimlerinden Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1371); Eşʿarîliğin karşısında en büyük engellerden biri olarak gördüğü hocası Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) olduğu görülmektedir. Bu tebliğde, öncelikle Zehebî'nin hocası İbn Teymiyye'ye yazdığı varsayılan mektubunun ona aidiyeti, bu hususta yapılan değerlendirmeler ve Zehebî-İbn Teymiyye arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte, Memlük dönemi kaynaklarında izini süremediğimiz bu mektup üzerinden, doğruluğu net olarak tespit edilememiş bir veriye itimat edilerek geriye dönük nasıl bir zihin okuması ve tarih inşası yapılabildiği de ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, Zehebî, İbn Teymiyye, Eşʿarî, Hanbelî

Abstract

In the Mamluk State, which continued its existence between 648/1250 and 923/1517, the importance given to science and scholar was at a high level despite the intense Mongol and Crusader attacks, and where a rich literature was formed in many other sciences, especially *hadith* and history. The four sects were appointed *qadi al-qudat* to

* Konuyla ilgili zaman zaman faydalı müzakerelerde bulunduğumuz hocalarım Mehmet Emin Özafşar, Muhammed Emin Eren ve Recep Gürkan Göktaş'a katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Konunun ele alınışında ortaya çıkan her türlü hata ve akıştaki problemler tarafıma aittir.

provide a balance between them. However, despite this policy, the sect fanaticism seen especially among the followers of the Ashʿarī-Hanbalī sects caused the disagreements to turn into serious debates. According to the data in the sources, the focus of these discussions is Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1371), one of the powerful Ashʿarī scholars of the period; his teacher, al-Dhahabī, who according to him is one of the biggest obstacles to Ashʿarism, and Ibn Taymiyya. In this paper, first of all, it will be emphasized that the letter of al-Dhahabī assumed written to his teacher Ibn Taymiyya, the evaluations made on this issue, and the relationship between al-Dhahabī and Ibn Taymiyya. On the other hand, through this letter, which we cannot trace in the Mamluk period sources, it will be revealed how a retrospective mind reading and history construction can be done by relying on data whose accuracy has not been determined.

Keywords: Mamluk State, al-Dhahabī, Ibn Taymiyya, Hanbalism, Ashʿarism

EXTENDED ABSTRACT

The Mamluk State (648-963/1250-1517) became a new and safe harbor for Islamic societies, which went into a great depression with the invasion of Baghdad by the Mongols and the threats of the Crusaders; however, it was not easy to remove the material and moral damage and to heal the wounds. However, the military and political successes achieved, the stabilization, albeit partially, and the economic developments created a suitable environment for scholars from all over to carry out their scientific activities in a safe atmosphere. In addition, when the interest and support of the Sultans and Amirs to science and scientists are added to this, the period has witnessed scientific developments that will justify its name as the "Second Classical Period".

In this period, when Damascus and Cairo were the centers of learning, a visible change occurred in the information system with the effect of logic and philosophy. These new information systems, which entered the agenda of Muslim scholars more effectively than in previous periods, have led to the evolution of a field in almost every science, especially *hadith*. In addition, the institutionalization of education should be mentioned among the substantial factors affecting the style of scientific activities. Besides these, relations and tensions between sects and schools, especially between Hanbalism and Ashʿarism, acted as a driving force; in this way, scientific activities were revived, and the works written were diversified. In this period, *kalām* and *fiqh* schools were systematized; sufism has completed its institutionalization. Similarly, schools have emerged in Arabic language and literature. Undoubtedly, the most important developments occurred in the field of *hadith*. It is obvious that these have clear reflections on the *hadith* literature.

In this era, the educational attainment of a more systematic structure and the increase in institutions brought about competition among the scholars, who were the substantial elements of the Mamluk lands. Of course, this is not a one-way situation that can only be explained with educational institutions. The existence of various sects and schools mentioned above and the claims that they are representatives of mainstream Sunnism are another aspect of competition. When the projection turned to the period is brought closer, and the Ashʿarī and Hanbalī tensions are focused, here we come across the Ashʿarī-Shāfiʿī al-Subkī family, who sees himself as the representative of Sunnism, and Ibn Taymiyya, the representative of the movement, which is described as the new Hanbalism. In fact, when a question such as "Who are the leading scholars of the seventh and eighth centuries?" is asked, the answer to be given by almost everyone is Ibn Taymiyya, ʿAlam al-Dīn al-Birzālī (d. 739/1339), Jamāl al-Dīn al-Mizzī (d. 743/1343), Shams al-Dīn al-Dhahabī (d. 748/1348), Taqī al-Dīn al-Subkī (d. 756/1355) and his son Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370), two members of the al-Subkī family. There are many narratives in history and biography sources, especially about the teacher-student and friendship relationship between Ibn Taymiyya, ʿAlam al-Dīn al-Birzālī, Jamāl al-Dīn al-Mizzī, Shams al-Dīn al-Dhahabī. However, the most important figure of the period is undoubtedly Ibn Taymiyya, a charismatic personality who has not lost his enthusiasm for telling the truth throughout his life. His scientific competence was also accepted by his opponents, and he wrote valuable works on almost every subject. Students from many lands came to study with Ibn Taymiyya, who attracted attention with his sharp mind, command

of the subjects and energy, and benefited from him. However, his language and style, which can be described as harsh and sharp, used against his interlocutors; his sharp views on some issues also caused him to make many enemies. This situation affected not only himself but also his close colleagues many times. As a matter of fact, al-Mizzī found the hall empty in his first lesson in Dār al-Hadith al-Ashrafiyya; al-Dhahabī also witnessed the arrest of a critical person in his first lecture at the Tomb of Umm al-Sālih.

Seems that Taqī al-Dīn al-Subkī and his son Tāj al-Dīn al-Subkī, who was also one of the prominent students of al-Dhahabī, were disturbed by their relationship with Ibn Taymiyya despite all their respect and love for their teacher. In fact, al-Dhahabī was also displeased that he was seen in a position that fully approves Ibn Taymiyya. When the biographies that al-Dhahabī wrote about him and the references he made examined, it is understood that he kept a certain distance in his relationship with him compared to names such as al-Mizzī and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350). Yes, according to al-Dhahabī, Ibn Taymiyya has an important place in the scientific sense and has made significant contributions to his development and shaping of his ideas. However, he does not unconditionally accept all the thoughts and views of Ibn Taymiyya. He states that he thinks differently with him on some primary and secondary issues.

The subject of this study is the issue of the belonging of the letter named *al-Nasīha al- Dhahabiyya li-Ibn Taymiyya*, which is stated to belong to al-Dhahabī. Although there is no direct reference to the letter in any classical source, the fact that it was published together with al-Dhahabī's *Bayān zagal al-ʿilm* by Muhammad Zāhid al-Kawtharī (ö. 1952) drew attention to this letter. There are many criticisms that can be used by those who oppose Ibn Taymiyya's stance and ideas, and even many refutations that are certain against what he said. However, although its belonging is uncertain, a letter that was criticized so harshly by one of his close students and colleagues attracted a lot of attention. However, this interest seems to have emerged after Zāhid al-Kawtharī, as mentioned. On the other hand, modern Salafists have revealed that the letter does not belong to him. On the other hand, interestingly, Bashar Awwad Marouf, who is regarded as an expert on al-Dhahabī in the Arab world, accept that it was al-Dhahabī who wrote this letter. Again, some Western researchers, whose studies focused on the Mamluk period, accept that the letter in question belongs to al-Dhahabī. Both those who accept that the letter was written by al-Dhahabī and those who do not, have commented that the letter, which is in the nature of criticism against Ibn Taymiyya, can be used in the discussions that it belongs to al-Dhahabī.

In this study, I will mention the relationship between al-Dhahabī and Ibn Taymiyya. Then, I will analyze the evidence put forward by those who accept and reject that the letter was written by al-Dhahabī. And I will argue for the accuracy of the evidence they put forward. It is possible to determine the probable reasons why this letter, the existence of which cannot be denied, is attributed to al-Dhahabī. Of course, what we can say about the adventure of the letter consists of speculations. However, there are some guesses as to who wrote the letter. Besides, I will refer to these guesses here. In the end, with this study, I will reveal through this letter how a retrospective mind-reading and history-construction can be done by relying on data whose accuracy has not been determined, which we cannot trace in the Mamluk Period sources.

Giriş

Memlükler Dönemi (648-923/1250-1517) hem İslâm tarihi açısından hem de hadis ilmi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Özellikle Haçlı ve Moğol istilalarına karşı kazanılan zaferler Memlüklerin İslâm dünyasında karizmatik bir yere oturmasını sağlamış; Endülüs, Kuzey Afrika gibi ilim merkezlerinden göç eden âlimlerle birlikte[1] Mısır ve Şam ilmin yeni merkezi hâline gelmiştir. Farklı coğrafya ve mezhepten pek çok âlimin bir araya gelmesi sebebiyle Memlük hâkimiyetindeki yaklaşık iki buçuk asır "sentez çağı" olarak isimlendirilebileceği gibi; ilmin kurumsallaşması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan literatür, bütün dış tehditler ve içerde yaşanılan (siyasi istikrarsızlıklar, deprem, sel gibi doğal afetler) olumsuz gelişmelere inat yoğun ilmî faaliyetler ve üretimin yapılması açısından "açılım dönemi" olarak da kabul edilebilir.[2]

Dönemin ilmî gelişmelerini etkileyen pek çok unsur olmakla birlikte, medrese, dârülhadis gibi eğitim kurumlarının hayli yaygınlık kazanması ve buna bağlı olarak âlimler arasında mansıp rekabetinin ortaya çıkması; ayrıca bu duruma mezhep taassubu ve benzeri hususların da eklenmesiyle âlimler arasında büyük tartışmalara varan anlaşmazlıklar hasıl olmuş; bunlar kaleme alınan eserlere de yansımıştır. Bu tartışmalar en çok Hanbelî-Eşʿarî âlimler arasında kendisini hissettirmektedir ve bu gerilimin merkezinde Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1371), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) isimleri sık sık karşımıza çıkmaktadır. İbn Teymiyye heyecanlı, mücadeleci kimliği ve sert diliyle pek çok kesimden düşman edinmiş ve açık muhalif pozisyonda yer almıştır. Zehebî'nin geniş bir kesime hitap eden üslubu ve daha önemlisi sahip olduğu saygınlık onun, Sübkî başta olmak üzere Eşʿarî temsilcileri tarafından Eşʿarîlik karşısında İbn Teymiyye kadar açık değil, fakat daha güçlü bir rakip olarak görülmesine sebep olmuştur.[3] Bununla birlikte Sübkî, Zehebî'nin talebelerindendir ve anlaşılan o ki aralarında sevgi ve saygı temelli bir hocalık-talebelik ilişkisi mevcuttur.[4] Ancak Sübkî, dönemin meşhur âlimlerinden Birzâlî (ö. 739/1339), Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî'nin İbn Teymiyye ile olan ilişkisinin onlara olumsuz şekilde yansıdığını ifade etmekten de geri durmamıştır.[5]

---

1 Memlük topraklarında göçmen/muhacir âlim kitlesi dönemin demografik dengeleri açısından olduğu kadar ilmî alanlarda yaşanan gelişmeler için de hayli önem arz etmektedir. Yalnızca Kudâme/Makdisî ailesi örneği dahi incelendiğinde döneme dair pek çok veri elde etmek mümkündür. Bk. Selim Demirci, Kriz Döneminde Hadis ve Yorum (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 8-10; Rıdvan Kalaç, "Kudâme Ailesinden Ziyauddin el-Makdisi ve Hadis Literatürüne Katkısı", Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1, (2020), 235-280.

2 Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005), 34; Ferhat Gökçe, "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları", *TALİD* 11/21, (2013), 42.

3 Bu tespit ve ilgili değerlendirmeler için bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağı'nda Din, Hukuk, Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 59-61.

4 Sübkî, *Tâbakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: y.y., 1964), 9/100-101, 10/396-398.

5 Sübkî, *Tâbakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ,* 10/400.

Modern Selefîler, Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye kayıtsız şartsız bir bağlılığının olduğunu düşünmekte; onun İbn Teymiyye'yi eleştirmesini dahi kabul etmemektedir. Ancak günümüze ulaşan kaynaklarda yer alan verilere göre Zehebî, İbn Teymiyye'nin ilmî kişiliğine sonuna kadar saygı duymak ve takdir etmekle birlikte, onun her görüşünü onaylamamakta, İbn Teymiyye'yi hatalardan berî biri olarak tasavvur etmeyip, dengeli bir yaklaşım sergilemektedir. Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye hitaben yazdığı kabul edilen bu mektubu da onun İbn Teymiyye karşısındaki konumu hakkında bir argüman olarak kullanılmıştır. Ancak mektubun bu konuda bir delil olmak bir yana Zehebî'ye aidiyeti tartışmalıdır.

1. Zehebî ve İbn Teymiyye İlişkisi

Zehebî günümüze ulaşan müstakil İbn Teymiyye biyografisinde[6], İbn Teymiyye'nin doğum tarihi, doğduğu bölge ve o sırada bölgede yaşanan birtakım olaylar hakkında özet bilgiler vererek başlamış; daha sonra İbn Teymiyye'nin ders aldığı hocalardan önde gelenleri zikretmiştir.[7] Bundan sonraki pasajlarda, onun ilmî hususlardaki yetkinliklerine işaret eden Zehebî, ricâl, cerh-taʿdîl, tabakat, âlî-nâzil, sahih-sakim başta olmak üzere hadis ilimleri konusunda başkalarıyla kıyaslanamayacak kadar bilgi sahibi olduğunu ifade etmiştir.[8] Daha sonra İbn Teymiyye'nin ihtisas alanlarına ve bu alanlarda kaleme aldığı bazı eserlere temas ettikten sonra salihlerden, âlimlerden, asker ve komutanlardan, tüccar ve önde gelen diğer insanlardan

6 Caterina Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67/3 (2004), 321-348; Zehebî, *Tercemetü Şeyhi'l-İslâm İbni Teymiyye*, thk. Hâlid b. Suleymân b. Ali (Dımaşk: er-Risâletü'l-âlemiyye, 2013). Aslında Bori'nin üzerinde çalıştığı biyografinin bir ismi yoktur; fakat girişindeki ifadeler nedeniyle (هذه نبذة من سيرة شيخ الاسلام ...) *Nübze* (نبذة) olarak isimlendirilmiştir. Söz konusu biyografinin otantikliğinin en önemli kanıtlarından biri de İbn Abdilhâdî (ö. 744/1343) ve İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) gibi isimler başta olmak üzere önde gelen tarihçilerin kendisinden önemli ölçüde alıntılar yapmış olmasıdır. Hanbelî fakih ve muhaddis İbn Abdilhâdî, İbn Teymiyye'nin en gözde öğrencilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'nin hayatına dair kaleme aldığı *el-Ukûdü'd-dürriyye fî menâkıbi Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye* eseri, İbn Teymiyye hakkında ulaşılan ilk derli toplu kaynaklardan biridir. Bk. Ferhat Koca, "İbn Abdülhâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/ 273-274. Yine İbn Teymiyye'nin talebelerinden İbn Receb el-Hanbelî de İbn Ebî Yaʿlâ'ya (ö. 526/1131) ait *Tabakâtü'l-Hanâbile* isimli eserin zeyli olan *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile* isimli eserinde yer alan İbn Teymiyye biyografisinde *Nübze*'den alıntılar yapmıştır. Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Suleymân el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2005), 4/507. krş. Zehebî, *Tercemetu Şeyhi'l-İslâm İbni Teymiyye,* 120; Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 324-326; Cengiz Kallek, "İbn Receb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/243-247. İbn Abdilhâdî'nin ve İbn Receb el-Hanbelî'nin *Nübze*'den yaptığı alıntılar da değişmektedir. Nitekim İbn Abdilhâdî, Zehebî'nin İbn Teymiyye'nin kişiliği ile ilgili daha sert görünen ifadelerine yer vermezken; İbn Receb el-Hanbelî, İbn Teymiyye'nin agresif ve tatsız, insanlara itici gelen huylarına da işaret etmiştir. Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, IV, 507; Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya"*,* 325. İbn Receb'in bu ifadelere yer vermesi hocasına taassup derecesinde bağlı olmamasından kaynaklanıyor olabilir. Ayrıca İbn Receb'in, İbn Teymiyye ile ortak fetvaları nedeniyle eleştirildiği; İbn Teymiyye'den farklı fetvalar verdiğinde ise bu defa da onun taraftarlarınca eleştiriye tabi tutulduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bk. Kallek, "İbn Receb", *19/* 244.

7 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 331; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye,* 117.

8 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 332; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye,* 118.

sevenleri olduğunu ifade etmiş; bunun nedeninin İbn Teymiyye'nin gece ve gündüz hem dili hem kalemiyle onların faydası için çabalaması olduğuna işaret etmiştir.[9] Bununla birlikte, İbn Teymiyye'nin cesareti, ilmî çalışma yaparken sahip olduğu hiddet,[10] nezaketsizliği ve tartışmacı kişiliğine değinen Zehebî, onun -diğer bütün fakihler gibi- fakir olduğunu belirtmiş ve bazı fiziksel özelliklerini zikretmiştir.[11]

Ona göre, İbn Teymiyye esasında insanların itibar ettiği, kendisini dinlemek için etrafında insanların toplandığı bir kimsedir. Ancak bazı konulardaki konuşmaları nedeniyle kendisine muhalif bir kitle de ortaya çıkmıştır. Bu muhalif kitlelerden biri Zehebî'nin de belirttiğine göre zâhid ve sûfî çevrelerdir.[12] Ders vermek için Kahire'de bulunduğu zamanlarda, başlangıçta pek çok insanın İbn Teymiyye'ye gittiklerini, onun sohbetlerini dinlediklerini ifade eden Zehebî, vahdet-i vücûd konularında konuşmaya başladığında sûfîlerin kendisine muhalif bir zümre oluşturduğunu ve seçkin evliyalarını küçümseyerek rencide ettiği suçlamalarında bulunduklarına işaret etmiştir.[13] Zehebî bu biyografide hocasının hayatını muhtasar bir biçimde ele aldığını ifade ettikten sonra, insanları İbn Teymiyye hakkındaki yaklaşımlarına göre üç gruba ayırmıştır:

9 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 334; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 119. Ayrıca bk. İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylu Tabakati'l-Hanâbile*, 4/506.

10 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 334; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 120. Zehebî onu araştırma yaparken, savaşçı bir yılana benzetmiştir. (وله حدة قوية تعتريه في البحث حتى كأنه ليث حرب) Özer de İbn Teymiyye'nin bu durumunu şu cümlelerde ifade etmiştir: "İbn Teymiyye'nin hadisçiliği ile ilgili önemli bir hususa daha işaret etmek gerekir. İbn Teymiyye'nin dili ve üslubu, onun yanlış anlaşılmasının en önemli etkenlerindendir. O, tartıştığı konularda çoğu kez haklı olmasına rağmen, kendi görüşünü ve mantığını kabul etmeyenlere; cahil, bu tam bir cehalettir veya benzeri aşağılayıcı ifadelerle hitap etmesi nedeniyle büyük tepki çekmiş ve muhataplarının kendisini yanlış anlaması ve anlatması için ortam hazırlamıştır." Bk. Salih Özer, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 126.

11 *Bori,* "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 334; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 120.

12 *Bori,* "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 336; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 121-122. İbn Teymiyye birtakım çevreler tarafından tasavvufa tamamen karşı gibi gösterilmesine karşın günümüzde yapılan çalışmalarda onun mutlak bir tasavvuf karşıtlığının olmadığı; hatta Kâdirî tarikatı mensubu olduğuna dair tespitler yapılmıştır. Bk. Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağı'nda Din, Hukuk, Eğitim*, 189-200. Makdisi, İbn Teymiyye'ye dair kabul görmüş olan bu tasavvuf karşıtlığı görüşünün Ignaz Goldziher ile başlayıp D.B. McDonald ile devam ettirildiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte, İbn Teymiyye *Mecmû'u'l-fetâvâ* isimli eserinin onuncu cildini ilmü's-sulûk'a; on birinci cildini ise ilmü't-tasavvuf'a ayırmış; her iki ciltte de tarihî seyir ile birlikte bu ilimlere dair ayrıntılı bilgilere, eleştirilerine ve kabullerine yer vermiştir. Bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ* (Suud: Vizâratü'ş-şuûni'l-islâmiyye ve'd-daʿve ve irşâdi's-suûdiyye, 2004).

13 *Bori,* "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 336. İbn Receb el-Ḥanbelî de Zehebî'nin konuya dair benzer değerlendirmelerine yer vermiştir. Buna göre Mısır ve Şam ehlinden onu bidʿatçı olmakla suçlayan bir grup vardır. Fakat İbn Teymiyye'nin karakteri sağlamdır ve riyakâr davranmaz. O, ictihadı, güçlü zihni, geniş sünnet bilgisi, veraʿı, kemâl-i fikri, hızlı idraki ve Allah korkusuyla şöhret bulmuştur. Ancak onunla bu grup arasında bir çatışma vuku bulmuştur. Bununla birlikte Allah onların saldırıları karşısında İbn Teymiyye'yi kurtarmıştır. Bk. İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/503. İbn Teymiyye'nin bu grupta en çok karşı çıktığı isim İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1340). Tevhidin en önemli unsurunun Allah'a ibadet olduğunu düşünen İbn Teymiyye, şeriata dayanan bir tasavvuf vurgusu yapmakta bu bağlamda vahdet-i vücûd doktrinine şiddetle karşı çıkmaktadır. İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî ile ilgili görüşleri için bk. Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983), Konuya dair daha geniş tartışmalar ve tespitler için bk. Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağı'nda Din, Hukuk, Eğitim*, 189.

1. İbn Teymiyye'ye, onun ilmine, dinine, zühdüne güvenen; onun İslâm'ı desteklemek için elinden ne geliyorsa yaptığına inanan insanlar.
2. İbn Teymiyye'nin ilmî konulardaki yetkinliğini kabul etmekle birlikte onda kararsızlık, acelecilik, hiddet ve idareci olma arzusu olduğunu söyleyip karşısında yer alan insanlar.
3. İbn Teymiyye'yi küfürle suçlayanlar. Zehebî'ye göre bunlar, mütekellimler, vahdet-i vücûd doktrinini savunan sûfîler, zikir hocaları ve İbn Teymiyye'nin küstürdüğü[14], rencide ettiği, abartılı bir şekilde yerdiği kimseler.[15]

Biyografinin son kısımlarında Zehebî, İbn Teymiyye'nin çoğu zaman öğle ve akşam yemeği yemediğini ve ondan daha cömert, parayla bu derece ilgilenmeyen birini görmediğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin hamiyet sahibi olduğunu, öğrencilerini desteklediğini ve onların ihtiyaçlarını karşıladığını vurgulaması, Zehebî'nin hocası hakkındaki fikirlerinin genel çerçevesini ortaya koyabilmek için önemli detaylardır.[16]

Zehebî *el-İber* isimli eserinde, İbn Teymiyye'nin doğum ve vefat tarihlerine, bazı hocalarına yer vermiş; bununla birlikte onun tefsir, hadis, ihtilaf ilimlerinde, hadis ve fıkıh usullerindeki yetkinliğine işaret ederek keskin bir zekâya sahip olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra İbn Teymiyye'nin cesaretine, yiğitliğine, cömertliğine, aza kanaat ettiğine vurgu yapmıştır.[17]

Tezkiretü'l-Huffâz isimli eserinde Zehebî, öncelikle İbn Teymiyye ile ilgili temel bilgilere ve temayüz ettiği ilimlere dair bilgi vermiş; daha sonra Mısır, Kahire, İskenderiye ve Dımaşk kalelerinde hapsedildiğini ve Dımaşk kalesinde vefat ettiğini söylemiştir. İbn Teymiyye'nin bazı fetvalarında tek kaldığını ve kendi ilim denizinde batmış olduğunu da belirten Zehebî Allah'a onun için dua etmiş; bununla birlikte gözlerinin onun gibisini görmediğini de belirtmeden geçmemiştir.[18]

14 Zehebî, hocasının çoğu zâhid olduğunu iddia eden seçkinlerle ilgili düşüncelerinin bazılarının doğru, bazılarının ise onun ictihadı olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, Zehebî'ye göre onun doktrini, insanları kapsayıcı ve kimseyi hukuki bir kanıt olmadan imansız olarak nitelemeyen bir doktrindir. Bk. Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 337; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 123.

15 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 337; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 123. Bori"A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 322. Biyografinin geneli dikkate alındığında, uzun bir zaman diliminde, hatta bir kısmının İbn Teymiyye hayatta iken kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bori, bu biyografi için birkaç ihtimalden bahsetmektedir: 1. Zehebî, söz konusu biyografiyi, çeşitli zamanlarda yazılan biyografi parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşturmuştur. 2. Bir diğer ihtimal de ismi bilinmeyen birinin Zehebî tarafından kaleme alınan bu biyografileri birleştirmiş olmasıdır. Ancak Bori, biyografide yer alan bazı bilgi tekrarları nedeniyle başka bir yazarın Zehebî'nin İbn Teymiyye ile ilgili yazmış olduğu farklı parçaları bir araya getirerek bu biyografiyi ortaya çıkardığı görüşünün daha uygun olduğunu da belirtmektedir. Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 322-323.

16 *Bori,* "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 336-337; Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye*, 123.

17 Zehebî, *el-İber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), 4/84.

18 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/192.

İbn Teymiyye hakkında genel bazı bilgiler ve ilimdeki payesine işaret eden Zehebî, *Muʿcemü'l-Muhtas*'ta "Düşmanlarının dilinin ve kaleminin zenginliğine güç yetiremeyenlerin iftiralarından dolayı defalarca hapsedildi. 728/1328 yılında, Dımaşk kalesinde tutuklu olarak ölünceye kadar görüşlerinden geri dönmedi,[19] kendisine nasihat edene aldırmadı." diyerek hocasına bazı kesimlerce birtakım nasihatlerin yapıldığını ancak onun kendi bildiğinden şaşmadığını ifade etmiştir. [20]

Zehebî *Muʿcemü'ş-Şüyûh*'ta "Allah'a hamd olsun ki biz ne ona aşırı bağlı/düşkün ne de ondan sakınan/kaçanlardan değiliz." diyerek onunla ilgili dengeli duruşunu işaret etmiş; burada serdettiği kısa biyografisini İbn Teymiyye'nin hocaları ve ölüm tarihi ile ilgili bilgi verip, onun ilmine sahip, ona denk birisinin daha gelmediği vurgusuyla bitirmiştir.[21]

Zehebî'nin *Beyânü zeğali'l-ʿilm*[22] isimli küçük risâlesi de İbn Teymiyye ile ilgili eleştiri mahiyetinde ifadeler içerdiği düşünülen bir başka eseridir.[23] Zehebî, bu risâlenin "Şâfiîlik" bölümünün son kısmında, İbn Teymiyye'den daha âlim, daha zeki kimseyi görmediğini ifade ettikten sonra, yıllarca İbn Teymiyye hakkında (insanların ona karşı duruşları hakkında) değerlendirme yaptığını, araştırdığını ve sonunda Mısır ve Şam ehlinin İbn Teymiyye'den hoşlanmamalarının ve ona "yalancı" demelerinin sebebi olarak onun kibri, kendini beğenmişliği, diğer âlimlerden daha üstün olma ve öne çıkma arzuları gibi özelliklerini tespit ettiğini açıklamıştır. Bu durum ondan daha iyi, daha ilim sahibi ya da zâhid olmayanların İbn Teymiyye'ye karşı cephe almasına sebep olmuştur. Zehebî'ye göre, bu insanlar kendi arkadaşlarının, meslektaşlarının suç ve günahlarına gözlerini kapattılar.

> Fakat Allah, onlara -içlerindeki Allah korkusu ve celâletleri için değil- İbn Teymiyye'nin günahları nedeniyle ona cephe alacak gücü verdi. Ancak, Allah'ın İbn Teymiyye'ye ve takipçilerine desteği, onun (İbn Teymiyye'nin) düşmanlarına olan desteğinden daha büyüktür. Onlar sadece hak ettikleri cezanın bir kısmını çektiler.[24]

19 Kaynaklarda İbn Teymiyye'nin pek çok görüşünden dolayı meclisler düzenlenerek sorgulandığına dair bilgiler yer almaktadır. Mesela 705/1306 yılında Allah'ın arş üstünde istiva etmesi konusuyla ilgili bir oturum için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981), 14/37-38; yine aynı yıl Kitap ve sünnetin bağlayıcılığı konusunda Ahmedîlerle tartışmıştır. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/37-38; 720/1320 yılında talâk fetvası nedeniyle saltanat nâibinin yanında bir oturum düzenlenmiş ve hapsedilmiştir. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 14/98.

20 Zehebî, *Muʿcemü'l-muhtas bi'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed el-Habib Heyle (Taif: Mektebetu's-Sıddîk, 1988), 25-27.

21 Zehebî, *Muʿcemü'ş-şüyûh*, thk. Muhammed Habîb Heyle (Taif: Mektebetu's-Sıddik, 1988), 1/56-57.

22 Söz konusu kitaba ismiyle bizim ulaşabildiğimiz kadarıyla şu eserlerde işaret edilmiştir: İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/114; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 8/434; el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârül-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/1033- 1034.

23 Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Zâhid el-Kevserî (Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.)

24 Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, 17. Zehebî'ye ait eserler dışında, diğer bazı âlimlerin kendi

Zehebî burada hocasının kibir, öne çıkma arzusu gibi olumsuz özelliklerini zikretmekle birlikte, İbn Teymiyye'ye karşı cephe alan insanların bunu yapabilmesinin nedeninin, Allah korkuları veya faziletlerinden kaynaklanmadığını; aksine İbn Teymiyye'nin kendisinden kaynaklandığına vurgu yapmaktadır. Zehebî, İbn Teymiyye karşısında yer alanları, başkalarına karşı müsamahakâr davranırken, İbn Teymiyye'ye karşı aynı tavrı sergilemedikleri için eleştirmekte; hocasının da eleştirmelerine sebep olacak tavırlar sergilemesi nedeniyle böyle bir muamele ile karşılaştığını belirtmektedir. Ancak neticede yine Allah'ın desteğinin hocasından yana olduğunu söylemeyi ihmal etmemiştir.

Zehebî aynı kitabının "ʿilmü usûli'd-dîn" isimli bölümünde de İbn Teymiyye'ye dair şu cümleleri kaleme almıştır:

> Usul ve buna bağlı mantık, felsefe, geçmiştekilerin fikirleri ve akli ilimlerde başarılı olabilirsin. Kur'ân'a, sünnete ve selefin yoluna/usulüne sarılabilirsin ve akılla nakli de birleştirebilirsin. Ancak bu hususlarda, İbn Teymiyye'nin seviyesine erişemezsin, hatta onun seviyesine yaklaşamazsın. Onun -doğru ya da yanlış- nasıl aşağılandığını, terk edildiğini; imansız, yalancı ve yanlış yolda olmakla suçlandığını gördün. İbn Teymiyye bu işlere (mantık, felsefe vb.) girmeden önce yüzünde selefin iziyle parıl parıl parlıyordu. Ancak daha sonra bazı insanlara göre yüzündeki o nur kayboldu. Düşmanlarına göre o düzenbaz, hilekâr ve imansızdı. Seçkin ve faziletli insanlara göre ise mükemmel, doğru ve olağanüstü bir yenilikçi idi. Takipçilerine göre ise din diyarının koruyucusu, İslâm bayrağının taşıyıcısı, sünnetin ihya edicisiydi.[25]

Zehebî burada hocasının mantık, felsefe gibi akli ilimlerle fazla meşgul olmasını örtük bir biçimde eleştirmektedir. Zira bunlar takip edilmesi gereken selefin yöntemi ile bağdaşmamaktadır.[26] Fakat bu cümlelerinden Zehebî'nin İbn Teymiyye'yi bu konuda başarısız olarak nitelendirmediği de anlaşılmaktadır. Daha ziyade karşıtları gözünde düştüğü durumu vurgulamış görünmektedir. İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) Zehebî'nin *Muʿcemü'ş-şüyûh* isimli eserinden naklettiğine göre, Zehebî İbn Teymiyye'nin akli ilimler ile meşgul olmasını daha nötr bir dille ifade etmiş; kelâmcıların sözlerini öğrenerek onların ortaya attıkları fikirlere reddiyeler yaptığına işaret etmiştir.[27]

---

eserlerinde Zehebî'den İbn Teymiyye hakkında naklettikleri de incelemeye tabi tutulmuş fakat tebliğ sınırlarını aşacağından dolayı burada yer verilmemiştir. Bk. İbn Nâsırüddin, *er-Reddü'l-vâfir*, thk. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 66-73; es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 7/11; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/160.

25 Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, 23.

26 Zehebî'ye göre selefin kelâm, usûlü'd-dîn ile kastettiği şey, Allah'a, kitaplarına, peygamberlerine, meleklerine, sıfatlarına, kadere, Kur'ân'ın mahlûk olmayıp Allah'ın kelâmı olduğuna iman etmek ve sahâbenin hepsini sevmektir. Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, 23.

27 İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 4/497. İbn Receb'in Zehebî'den yaptığı bu alıntılar bize ulaşan *Muʿcem*'de yer almadığından dolayı İbn Recep el-Hanbelî kaynak olarak zikredilmiştir.

Zehebî'nin akli ilimler, mantık, kelâm gibi konuların öğrenilmesi ve bu konularda derinleşmesine dair zaman zaman sert bir tutuma sahip olduğu bilinmektedir. İbn Teymiyye'nin bu konulara girdiğine ilişkin yukarıda söylediklerine çok benzer birtakım ifadeleri Mizzî ile ilgili de dile getirmiştir. İbn Teymiyye ve Mizzî'nin hadis semâ etme ve birtakım ilmî faaliyetlerde bir arada olduklarını ifade ettikten sonra, Mizzî'nin sünnette selef yolunu takip etmekle birlikte kelâmî kaidelere girdiğini ve bu konuda onunla arasında muarazaların olduğuna da işaret ederek aslında bu konulara girmemenin daha evla olduğunu vurgulamıştır. İbn Teymiyye'yi olduğu gibi Mizzi'yi de bu konularla/ilimlerle meşgul olduğu için direk yermemiş yalnızca bu ilimlerle meşgul olmamanın daha iyi olacağına işaret etmekle yetinmiştir.[28]

Bununla birlikte, Zehebî'nin buradaki ifadeleri onun İbn Teymiyye ile ilgili kendince dengeli duruşu ile de uyumlu olduğu söylenebilir. Nitekim Sehâvî'nin (ö. 902/1497) naklettiği şu cümlelerde bu husus ortaya çıkmaktadır:

> Zamanımızda insanlar İbn Teymiyye hakkında iki gruba ayrıldılar: Birinci grup, onun sözlerinin tamamını gökten inmiş vahiy gibi zannettiler ve onun görüşlerini, cumhura muhalif de olsa veya ondan daha üstün âlimlerin beyanlarına aykırı da olsa alıp benimseyerek ifrata kaçtılar. Diğer grup ise, bunların aksine İbn Teymiyye'yi cumhura aykırı bazı görüşleri sebebiyle, Ehl-i sünnet'ten saymamaktadırlar. Ben bu iki grubun arasında bir yolu benimsemekteyim.[29]

Safedî (ö. 764/1363) en meşhur eseri *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'ta İbn Teymiyye'nin biyografisinde Zehebî'den "Şeyh Şemsuddin şöyle dedi." diyerek alıntılar yapmıştır. Safedî'nin yaptığı bu alıntılarda onun ilmî yetkinliklerine dair birtakım ifadeler yanında, zühdüne, dünya nimetlerinden uzak durmasına değinilmiştir.[30] Daha sonraki alıntı ise İbn Teymiyye'nin eserlerine, karakteri ve fiziki özelliklerine ve vefatına dair bilgiler içermektedir.[31] Safedî söz konusu biyografisinde *Nâsîha*'dan hiç bahsetmediği gibi, Zehebî'den de İbn Teymiyye hakkında herhangi olumsuz bir cümle nakletmemiştir. Elbette bu durum Safedî'nin İbn Teymiyye ile ilgili görüşünün bir yansıması olarak kabul edilebilir.

İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) İbn Teymiyye biyografisinde[32] Zehebî'den naklettiği pasajlar da yukarıda işaret edilenlerle benzer nitelikli eleştirileri ihtiva etmektedir. Söz konusu biyografide Zehebî, İbn Teymiyye'nin ilimdeki yerine ve birtakım kişilik özelliklerine değindikten sonra, İbn Teymiyye ile arkadaşlık edip onu tanıyanların bu sözlerinin İbn Teymiyye'yi anlat-

28 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 4/194.

29 Sehâvî, *el-İ'lân*, 77.

30 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 7/11.

31 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 7/12.

32 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım* (Beyrut: Muessetü'r-risâle, 1992), 5/261-262.

mak için yeterli olmadığını düşündüklerini; ancak İbn Teymiyye ile anlaşmazlık yaşayanlara göre ise sözlerinin abartılı ifadeler olarak değerlendirildiğine işaret etmiştir.[33]

Yine İbnü'l-Vezîr'in kaydettiği pasajlarda Zehebî, İbn Teymiyye'nin tamamen masum olduğuna inanmadığını, aksine ilminin genişliğine, cesaretine, zekâsına rağmen onun da bir insan olduğunu, ilmî hususlarda hiddet ve sinirlilik hallerinin var olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'ye karşı adil davrananların yanında aşırıya kaçanların olduğuna da işaret etmiştir. Ona göre, önde gelen âlimlerin yapmış olduğu birtakım hataların affedilip; İbn Teymiyye'nin hatalarının affedilmemesi adaletsizliktir. Eğer "İbn Teymiyye kâfirdir, Allah ve Resûlü'nün düşmanıdır, o yüzden affedilemez." denilirse ilim ve din ehlinden pek çok kimse şöyle der: "Biz onu ancak namazına, abdestine, Ramazan orucuna dikkat eden; zahiren ve bâtınen şeriatı yücelten; zekâsı yüksek, ilmi taşkın denizler kadar geniş, Kitap ve sünneti anlayan ve bu konuda bir benzeri olmayan, dinle dalga geçmeyen bir mümin olarak biliriz."[34] İbn Teymiyye kendi nefsi ve arzularıyla fetva vermez; aksine fetvaları icmâ'a dayanır, Kur'ân, hadisler veya kıyastan deliler getirir.[35] Zehebî, İbn Teymiyye'nin biyografisini kaleme alırken ictihadda hataya bir ecir; isabete iki ecir verileceği hususuna işaret etmiş ve bir mesele hakkında hevâsı ile delilsiz olarak veya ilim tecrübesi olmadığı hâlde fetva verenlerin ise zemmedileceğini vurgulamıştır. Bu cümlelerden sonra Zehebî, bir âlime düşmanları tarafından yöneltilen zem ifadelerine kesinlikle itibar edilmeyeceğini belirtmiştir. Zira hevâ ve öfke insanı insaftan uzaklaştırır. Aynı şekilde sevgi de insanı kişinin kusurlarını görmezden gelmeye yönlendirir. Sonuç olarak Zehebî, söz konusu biyografinin genelinde İbn Teymiyye ilgili yapılan değerlendirmelerin adil olmadığına vurgu yapmakta, dininin ve aklının onun iyi hasletlerini ve faziletlerini saklamaya izin vermediğini; yaptığı hataların, işlediği günahların Allah tarafından affedildiğini ve onun hatalarının ilim denizinde sönük kalacağını belirtmiştir.[36]

İbn Teymiyye'yi "Şeyhülislâm" olarak kabul edenlerin kâfir olduğunu ve onların arkasında namaz kılınamayacağını iddia edenlere reddiye olarak kaleme aldığı[37] *er-Reddü'l-vâfir*

33 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım,* 5/262.

34 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım,* 5/263.

35 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım,* 5/263.

36 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım ve'l-kavâsım,* 5/264. İbnü'l-Vezîr'den aktarılan bu pasajların bazı kısımları tamamen bazı kısımları ise kısmen Zehebî'nin yukarıda zikri geçen müstakil İbn Teymiyye biyografisiyle uyuşmaktadır. Bundan dolayı bu kısımdaki alıntıların İbnü'l-Vezîr'den verilmesi tercih edilmiştir.

37 İbn Nâsırüddin, *er-Reddü'l-vâfir*, thk. Muhammed Züheyr eş-Şaviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1980). Müellif kitabı telif etmesinin sebebini açıklarken belirli bir isim zikretmeden "İbn Teymiyye'yi şeyhülislâm olarak isimlendirenler kâfirdir. Onların arkasında namaz kılınmaz." diyenlere reddiye olduğunu belirtmektedir. İbn Nâsırüddin, *er-Reddü'l-vâfir*, 50. Ancak İslâm Ansiklopedisi'nde "İbn Nâsırüddin" maddesini yazan Yaşar Kandemir, açıkça belirtilmemiş olmakla birlikte reddiyenin İbn Teymiyye'ye muhalifliği ile tanınan ve İbn Teymiyye'yi şeyhülislâm olarak isimlendirenleri kâfir olmakla itham eden Hanefi fakihi Alâeddin el-Buhârî'ye karşı yazıldığını ifade etmiştir. Bk. Yaşar Kandemir, "İbn Nâsırüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

isimli eserde İbn Nâsırüddin (ö. 842/1438), önce İbn Teymiyye hakkında ortaya atılan iddiaları tartışmış; onu Şeyhülislâm şeklinde anan kişilere kısa biyografileri ile birlikte yer vermiştir. İbn Nâsırüddin, Zehebî'ye ayırdığı bölümde onun hayatından çok özet bir şekilde bahsetmiş; Zehebî'nin İbn Teymiyye ile olan ilişkisine temas etmiş ve onun hakkında kaleme aldığı -diğer eserlerden farklı olmayan- biyografilerden pasajlar nakletmiştir.[38]

Benzer şekilde İbn Hacer'de (ö. 852/1449) İbn Teymiyye ile ilgili Zehebî'den birtakım nakillerde bulunmuştur. Zehebî'nin burada nakledilen cümleleri de diğer kaynaklarda yer alanlardan çok farklı değildir:

> Dile getirdiği bir muhalif görüşü desteklemek için Kur'ân âyetlerini ezberden okuma konusunda ondan daha hızlı ve metinleri sayfasına satırına varana kadar hatırlama konusunda ondan daha başarılı bir kimse görmedim. Gerçekten, sanki bütün bir hadis külliyatı gözlerinin önünde ve dilinin ucundaymış gibiydi.[39]

2. Mektubun Zehebî'ye Aidiyeti Hususundaki Tartışmalar

2.1. Kabul Edenler ve Gerekçeleri

Araştırmacılardan Selahaddin Müneccid, söz konusu mektubun Zehebî'ye aidiyetinin kimi çevrelerde kabul edilmediğini; ancak kendi nazarında mektubun Zehebî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir tereddüt bulunmadığını ifade etmektedir. Müneccid, bu konuda iki gerekçe öne sürmektedir. Birincisi mektubu nakleden İbn Kâdî Şühbe'nin, onun Zehebî'ye aidiyetini reddetmemesi; ikincisi ise mektupta kullanılan üslubun Zehebî'nin üslubu ile uyuşmasıdır.[40]

Beşşâr Avvâd'ın da mektubun Zehebî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüdü bulunmadığı anlaşılmaktadır. O, Sehâvî'nin *el-İʿlân* isimli eserinde bu mektuptan bahsettiğini ifade etmiş; mektuptaki üslubun da Zehebî'ye uygun olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Beşşâr Avvâd'a göre burada Zehebî, hem hocası hem de arkadaşı olan İbn Teymiyye'ye dostluk duygusuyla nasihatte bulunmuştur.[41]

Hem Zehebî'nin eserlerini tahkikle hem de onun eserleri üzerine yaptığı ilmî çalışmalarla tanınan Beşşâr Avvâd ve Selahaddin Müneccid gibi Kevserî de mektubun Zehebî'ye ait olduğunu savunmaktadır. Hatta bu mektubu *Beyânü zeğali'l-ʿilm* isimli eserle birlikte neşretmiştir. Kevserî, önceleri etrafındaki insanların İbn Teymiyye'ye taassupla bağlı olduklarını ancak

(İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/226-229.

38 İbn Nâsırüddin, *er-Reddü'l-vâfir*, 66-73.

39 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/160.

40 Selahaddin Müneccid, *Şeyhülislâm İbn Teymiye: siretuhû ve ahbaruhû inde'l-müerrihîn* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1976), 14.

41 Beşşâr Avvâd Maʿrûf, *Zehebî ve menhecühû fi kitâbi't-Târîhi'l-İslâm* (Kâhire, 1976), 146.

daha sonra insanların ona sözlü ve yazılı olarak nasihatlerde bulunmaya başladıklarına işaret etmiş ve Zehebî'nin nasihatinin bu konuda yeterli bir kanıt olduğunu ifade etmiştir.[42]

Kevserî'nin bu kanaatini dayandırdığı deliller şöyledir:

1. Söz konusu mektubun Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe (ö. 851/1448) tarafından istinsah edilmiş nüshası mevcuttur. Bu nüsha geriye doğru Burhâneddin İbn Cemâa (ö. 790/1388) ve Alâî'ye (ö. 761/1359) dayanmaktadır. Alâî ise doğrudan Zehebî'nin nüshasından istinsah etmiştir.[43]
2. Sehâvî, *el-İʿlân bi't-tevbîh* isimli eserinde bu mektuptan bahsetmiştir.[44]

Kevserî, Sıddîk Hân el-Kannûcî'nin Zehebî'nin İbn Teymiyye hakkındaki görüşlerinde açık bir tenakuz olduğunu beyan ettiğini nakletmiş ve şöyle devam etmiştir:

> Durum şudur ki, âlimlerden pek çoğu İbn Teymiyye'yi övme ve ona kayıtsız şartsız tabi olma konusunda aceleci davrandılar. Daha sonra bu sözlerinden dönmek onlara zor geldi fakat birer birer ondan ayrıldılar. Bunlar arasında Kazvînî, Konevî, Cerîrî ve daha başka kimseler de var. Zehebî de aynı şekilde düşmanlarının şiddetini hafifletmek için ondan uzaklaşmıştır. Bu onun hayatı hakkında araştırma yapanların gözden kaçırmayacağı bir hususdur.[45]

İbn Teymiyye'ye reddiye yazanlarla ilgili kaynaklarda bir tarama yapıldığında Kevserî'nin zikrettiği bu isimler yanında, Kemâlüddin İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi isimlere de rastlanır. Tabakat müellifi İbn Müflih (ö. 884/1478), İbn Teymiyye biyografisinde İbnü'z-Zemlekânî'den İbn Teymiyye'nin bilgisinin genişliği; fakihlerin ondan mezhepleri hakkında bilgi aldıkları ve ictihadın bütün şartlarının onda toplandığına dair cümleler nakletmiştir.[46] Yine İbn Müflih, Ebû Hayyân el-Endelüsî'den İbn Teymiyye'yi öven beyitleri nakletmiştir.[47] Zehebî'nin söz konusu mektubu yazdığını savunan kesim, bahsi geçen iki müellifin önceleri İbn Teymiyye ile samimi olmalarına rağmen daha sonra ona muhalefet edip ondan ayrıldıklarını iddia etmektedir. Ancak kaynaklarda buna dair net bir bilgi yer almamaktadır. İbnü'z-Zemlekânî'nin *ed-Dürretü'l-müdıyye fi'r-red alâ İbn Teymiyye* veya *er-Red alâ İbn Teymiyye fî mesʾeleti't-talâk* isimli reddiyeleri kaleme aldığı

42 Sübkî, *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red alâ İbn Zefîl* (Kâhire: Matbaatü's-saâde, 1937), 185, Kevserî'nin dipnotu.

43 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *el-Akîde ve ilmu'l-kelâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 551-559; Sübkî, *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red alâ İbn Zefîl*, 185.(Kevserî'nin dipnotu.)

44 Kevserî, *el-Akîde ve ilmü'l-kelâm*, 551-559. Sübkî, *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red alâ İbn Zefîl*, 185-186. (Kevserî'nin dipnotu.)

45 Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, 24.

46 İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed fî zikri ashâbi(ʿl-İmâm) Ahmed*, nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, (Riyad, 1990), 1/135-136.

47 İbn Müflih, *el-Maksadü'l-erşed,* 1/137-138.

bilinmektedir.[48] Ayrıca Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin de İbn Teymiyye ile arasının Basra nahiv okulunun önemli temsilcilerinden meşhur dil âlimi Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) yönelttiği eleştiriler nedeniyle aralarının açıldığı kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. Zira Ebû Hayyân, Sîbeveyhi'ye özel bir muhabbet beslemektedir ve İbn Teymiyye'nin eleştirisine tahammül edememiştir. Bunun yanında, Ebû Hayyân'ın *Kitâbu'l-ʿarş* isimli kitabını okuyup, muhtevası sebebiyle Mücessime'den olduğuna kanaat getirdiği İbn Teymiyye'den uzaklaştığına dair bir rivayet de nakledilmiştir.[49] Fakat bütün bunlar, aralarındaki ilişkinin tamamen bittiğine delil olmadığı gibi Zehebî'nin İbn Teymiyye'den tamamen uzaklaştığının, bağlantısını kopardığının ve onun hakkındaki görüşlerinin tamamen değiştiğinin bir kanıtı olarak da kabul edilemez.

Kevserî ayrıca, Safiyyüddin el-Hanefî el-Buhârî'nin *el-Kavlü'l-celî fî tercemeti şeyhilislâm İbn Teymiyye el-Hanbelî* isimli eserinde, Zehebî'nin İbn Teymiyye'yle ilgili tutumu hakkında şunları söylemiştir:

> "Eğer, ilk teliflerinde Zehebî'den nakledilenleri kendi kitabı *Raculü'l-ilm*'de[50] kendisi nakzetmiştir dersen" ben şöyle derim: "Zehebî kelâm ilminin keraheti konusunda selef yolunu takip ediyordu. Muhaddislerin çoğu kelâmla iştigal etmeyi bidʿat olarak kabul ediyordu. İbn Teymiyye de bu kapıdan girmişti (kelâm ilmiyle meşgul olmaya başlamıştı). Sonra Eşʿarî ve Mâtürîdîlerin yaptığı gibi İbn Teymiyye de onların sözlerini inceledi ve muhalif olanları reddetti. Zehebî onu selef akidesinden olmakla niteledi; Ehl-i hadîs'ten olması ve Ehl-i hadîs ile aynı akideyi paylaşmasından dolayı onu övdü ancak kelâmcıların ve cedelcilerin yoluna girdiğinde onu zemmetti. Zehebî onun faziletini, iyiliğini, itikadının doğruluğunu inkâr etmez. Eğer bununla ilgili araştırma yapmak istersen *Târîhü'l-İslâm*'a, *Tabâkâtü'l-huffâz*'a[51] bak. Zehebî, Hafız Mizzî'yi övgüde de aşırıya kaçmış ancak bununla birlikte onun tercemesinde kelâm ve felsefe ile ilgili konuları bildiğini de ifade etmiştir. Bununla sanki Mizzî'yi zemmetmiş gibi görünmektedir…"[52]

Kevserî, Safiyyüddin el-Buhârî'ye yaptığı bu referansla kendisine destek aramıştır. Ancak kanaatimizce kaçırdığı birtakım detaylar vardır. Öncelikle Safiyyüddin el-Buhârî, Zehebî'nin İbn Teymiyye ile olan tutumunda zaman bakımından bir değişiklik olduğunu iddia etmemiştir. Bir başka deyişle, onun önceleri İbn Teymiyye'yi methederken daha sonra zemmetmeye başladığını söylememiştir. Sadece, birtakım özellikleri dolayısıyla İbn Teymiyye'yi övdüğü-

48 Hacı Mehmet Günay, "İbnü'z-Zemlekânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/242-243.

49 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/64.

50 Safıyyüddin el-Buhârî, *el-Kavlü'l-celî fî tercemeti şeyhilislâm İbn Teymiyye*, (Dârü Leyneti li'n-neşri ve't-tevzî', ts.), 46-47. Burada bir yazım hatası olmalıdır. Müellif Zehebî'nin *Beyânü zeğali'l-ʿilm* isimli eserini kastetmiş olmalıdır. Kevserî de ilgili değerlendirmesinde *Zağlü'l-ilm* olarak kaydetmiştir. Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, 24.

51 Müellif burada Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz* isimli eserini kastetmiştir.

52 Safıyyüddin el-Buhârî, *el-Kavlü'l-celî,* 46-47.

nü ancak diğer başka özellikleri dolayısı ile de eleştirdiğini belirtmiştir. Bununla birlikte Kevserî'nin Zehebî'nin İbn Teymiyye hakkındaki duruşunu tasvir etmede de tutarsız olduğu görülmektedir. Kevserî, hem Zehebî'nin İbn Teymiyye hakkında birbirini nakzeden görüşleri olduğunu ifade etmekte, hem de onun İbn Teymiyye ile ilgili detaylı araştırma yapıp hakkındaki gerçekleri öğrendikten sonra onu övmekten vazgeçtiğini ima etmektedir. Peki Kevserî'nin *Beyânü zeğali'l-ʿilm* de dâhil olmak üzere Zehebî'nin İbn Teymiyye biyografisini içeren pek çok eserini bir tarafa bırakıp Zehebî'ye aidiyeti net olarak bilinmeyen, ismi açıkça hiçbir yerde geçmeyen ve hatta *Risâle* şeklinde yalnızca Sehâvî'de geçtiği iddia edilen bir mektubu referans alması nasıl açıklanacaktır? Ayrıca burada dikkat çeken bir diğer husus da Kevserî'nin Safiyyuddîn el-Buhârî'nin sözünü "يعارضه ما ذكر هو نفسه في زغل العلم" şeklinde nakletmesidir. Oysa Safiyyüddin el-Buhârî sözlerine "Şayet dersen..." ifadesiyle başlamış ve bu iddiaya cevap sadedinde yukarıda naklettiğimiz cümleleri zikretmiştir.

Öte yandan Safiyyüddin el-Buhârî'nin, Zehebî'nin *Beyânü zeğali'l-ʿilm* dışında diğer eserlerinde İbn Teymiyye'yi mübalağalı bir şekilde övdüğü izlenimini vermesi de ilginçtir. Zira bizim de bu makalede işaret ettiğimiz pek çok alıntıda *Beyânü zeğali'l-ʿilm*'de yer alan eleştiri unsurları yer almaktadır ve her birinde olduğu gibi *Beyânü zeğali'l-ʿilm*'de de Zehebî hocasına karşı bütünüyle eleştirel yaklaşmamış, dengeli ve durumu anlamaya yönelik bir tutum sergilemeye çalışmıştır. Sonuçta yine gönlü hocasını büsbütün karalamaya ve terk etmeye razı olmamıştır. Bütün bunlar Kevserî ve onun gibi Zehebî'nin İbn Teymiyye hakkındaki görüşlerinde açık bir tutarsızlık arayışında olanları nakzeden detaylardır.

Memlük dönemi ile ilgili çalışmaları ile tanınan Little, *Did Ibn Taymiyya Screw Loose* isimli makalesinde, İbn Battûta'nın (ö. 779/1368-69) İbn Teymiyye'nin "akli dengesinin" yerinde olmadığına ve garip davranışlar sergilediğine dair değerlendirmelerinin[53] ne derece doğru olduğunu tartışmıştır. İbn Teymiyye'ye yöneltilen birtakım eleştirilerden ve yazılan reddiyelerden bahseden Little, İbn Teymiyye'ye yapılan en net, belirgin eleştirilerden biri olarak ifade ettiği *en-Nasîha*'ya da değinmiş, mektubu reddedenlere ve kısaca ret gerekçelerine yer verdikten sonra itirazlarının ikna edici olmadığını belirtmiştir.[54]

Little es-Sehâvî'den Zehebî'nin şu pasajını alıntılayarak mektubun Zehebî'ye aidiyetine delil olarak zikretmiştir:

53 İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr fî ğarâ'ibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr* (Beyrut Dârü'l-ihyâi'l-ulûm, 1987), 111. Özervarlı, İbn Battûta'nın ilgili ifadelerinin İbn Teymiyye'nin aklıyla ilgili olumsuz ithamlar olarak anlaşıldığını fakat bu ifadelerden kastın onun "aklından zoru olacak derecede" girişkenliği ve başına gelecekleri önemsemeyen karakterini açıklamaya yönelik vurgulu bir cümle olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Bk. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 41-42.

54 Donald Little, "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose*", Studia Islamica* 41, (1975), 100-102.

> İbn Teymiyye'ye saygı duymak ve onu anlamak için yıllarımı harcadım. Mısırlıların ve Şamlıların ondan neden nefret ettiği, neden onu küçümsedikleri ve ona yalancı ve imansız dediklerine dair bulduğum sebepler: Onun gururu, kibri, liderlik arzusu ve şöhret olma isteğidir. [55]

Little'a göre, Zehebî ve İbn Teymiyye ortak ilgilere, birtakım konularda görüş birliğine sahip olsalar da Zehebî'nin ona olan hayranlığı ve takdiri her zaman kayda değer bir şüphe nedeniyle azalmaktadır.[56] Zehebî'nin kendisinin de farkında olduğu bu duygu ikilemi, kararsızlık İbn Hacer'in naklettiği bir pasajda ortaya çıkmaktadır. Burada Zehebî, bazı insanların kendisini İbn Teymiyye konusunda adaletli olmadığı ve övgülerini abarttığı için suçladıklarını, hem İbn Teymiyye'nin taraftarları hem de düşmanları tarafından kendisine çirkin saldırıların olduğunu ifade etmektedir. Zehebî devamında İbn Teymiyye'nin tamamen hatasız bir insan olduğunu düşünmediğini, hatta onunla temel ve ikincil birtakım hususlarda ayrıştığını belirtmiştir. Ona göre İbn Teymiyye geniş bilgisine, olağanüstü cesaretine, berrak zekâsına, dinî mukaddesleri korumaya yönelik dikkatine rağmen bir insandı.[57]

Little, İbn Teymiyye'nin kişiliğinin onun inişli çıkışlı, reformcu kariyerinde iki türlü etkisinin olduğunu belirtmiştir. Bu etkilerden biri, Zehebî'nin *en-Nasîha*'da ve *Beyânü zeğali'l-ʿilm*'de ifade ettiği, İbn Teymiyye'nin başına gelen bütün olumsuz olayların, onun akranı olan âlimler ve Memlük Devleti otoriteleri ile olan ilişkilerindeki nezaketsiz, kontrolsüz davranışlarından kaynaklanmasıdır. Eğer böyle olmasaydı İbn Teymiyye hem kendisini hem de iletişimde olduğu kişileri üzüntüden kurtarır hem de düşüncelerini yayma konusunda daha fazla başarı elde edebilirdi.[58] Little, direkt Zehebî'den değil, ondan İbn Teymiyye'ye dair nakledilen ve Bori'nin de işaret ettiği değerlendirmeleri zikrettikten sonra şu soruyu sormuştur: "Zehebî'nin İbn Teymiyye ile ilgili görüşünün kendi duygu ve hisleriyle çarpıtılmadığından emin olabilir miyiz?"[59]

Caterina Bori, Zehebî'nin İbn Teymiyye ile ilgili *Nübze* ismini verdiği biyografiyi ele aldığı makalesinde, *Nasîha Zehebiyye'*den de bahsetmiş ve bu biyografi ve mektubun içeriğinin paralelliğine işaret etmiştir. Ona göre bu mektup, Zehebî'den İbn Teymiyye'ye açık yüreklilikle yapılmış bir sitemdir. Bu mektupta Zehebî, İbn Teymiyye'nin İslâm'ın esas meselelerine kafa yormaktan çok neticesiz tartışmalarla meşgul olmasından, kibrinden ve akranı

55 Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*, thk. Franz Rosenthal, çev. Sâlih Ahmed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 127. Ancak Little'ın alıntıladığı bu pasaj, *en-Nasîha*'da değil, *Beyânü zeğali'l-ʿilm* isimli kitabında yer almaktadır. Krş. Sehâvî, *el-İ'lân*, 127-128; Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, 18, 23-24.

56 Little, "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose*",* 104.

57 Little, "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose*",* 104. İbn Hacer, *ed-Dürer*, 1/150-151.

58 Little, "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose*",* 109.

59 Little, "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose*",* 105.

olan âlimlere olan nezaketsizliğinden şikâyet etmektedir. Mektubun dili bazen kinayeli bazen de ciddidir ve İbn Teymiyye'nin bencilliğine dair temel bir eleştiriyi içermektedir.[60]

Bori'ye göre, İbn Teymiyye'nin Şam bölgesindeki âlimlerle olan mücadelesi ve anlaşmazlığı dolayısıyla bulunduğu konum, onun yakın talebelerini de etkilemiştir. Zehebî de bunlardan biridir. Söz konusu biyografinin içeriği de Zehebî'nin bu rahatsızlığını gösterdiği gibi, onun övgü ve eleştiride dengeli olmaya çalıştığını göstermektedir.[61] Bu biyografide Zehebî'nin İbn Teymiyye için kullandığı eleştiri ifadeleri ikisi arasında var olan bir gerginliği ve Zehebî'nin İbn Teymiyye'nin talebelerinin ona aşırı bağlılık göstermesinden duyduğu rahatsızlığı da ortaya koymaktadır.[62]

2.2. Mektubu Reddedenler ve Gerekçeleri

Söz konusu mektubun Zehebî'ye aidiyetinin inkârına dair Selefî tandanslı pek çok internet sitesinde değerlendirmeler mevcuttur. Bununla birlikte konuyla ilgili tespit edilen müstakil çalışmalar da mevcuttur.[63] Bu çalışmaların ortak olarak vardığı sonuca göre, Zehebî'nin Selefî çizginin en önde gelen isimlerinden biri olan hocası İbn Teymiyye'ye bu içerikte ve böylesine sert bir üslup ile mektup yazması mümkün değildir. Bu üslup, genel anlamda Zehebî'nin üslubu ile de uyuşmamaktadır. Varlığı inkâr edilemeyen bu mektubun Zehebî'ye nispeti doğru olmamakla birlikte şu ihtimaller göz önünde bulundurulmalıdır:

1. İbn Teymiyye'nin düşmanları Zehebî'nin el yazısını taklit ederek bu mektubu yazmış olabilir. Mektup Zehebî'nin talebesi Alâî'nin eline geçtiğinde onu hocasına ait zannederek kendisi için istinsah etmiştir.

2. Mektup yine İbn Teymiyye'nin düşmanları tarafından Zehebî'nin ağzıyla ancak Alâî hattıyla yazılmış ve İbn Cemâa'nın eline geçmiştir.

3. Veya aynı hata İbn Cemâa hattıyla yazılan mektubun, İbn Kâdî Şühbe tarafından bulunması ve kendi hattıyla istinsah edip bize ulaşmış olması da söz konusudur.[64]

Daha sonra Zehebî'nin eleştirel cümleleri ile ilgili değerlendirme yapan Konevî, Zehebî'nin İbn Teymiyye'yi önce övdüğünü hemen sonrasında da sözlerinin değiştiğini, söyle-

60 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 327.

61 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 327-328.

62 Bori, "A new source of Biography of Ibn Taymiyya", 328.

63 Ebü'l- Fadl Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Konevî, *Edvâun ale'r-Risâleti'l-mensûbeti ile'l-Hafızı'z-Zehebî "en-Nâsîhatü'z-Zehebiyye li İbn Teymiyye* (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, 2002); Muhammed b. İbrahim eş-Şeybânî, *et-Tavdîhü'l-celî fi'r-reddi ale'n-Nasîhati'z-Zehebiyyeti'l-menhûleti ale'l-İmâmi'z-Zehebî* (Kuveyt, 1993).

64 Konevî, *Edvâun ale'r-Risâleti'l-mensûbeti ile'l-Hafızı'z-Zehebî,* 15-16.

diklerinde açık bir ihtilaf olduğunu ifade etmiştir.[65] Bir müellifi eleştirmenin belirli bir usulü olduğu bilinen bir gerçektir. Zehebî'nin de eleştirilerinde insaflı ve nezaketli olma gayreti de eserlerine aşina olanlar tarafından fark edilen bir hususdur. Bir müellifi eleştirmeden önce onun iyi hasletlerinden bahsetmek, daha sonra eleştiri noktalarına işaret etmek genel bir üsluptur. Kanaatimizce, Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye dair övgülerini zikrettikten sonra birtakım eleştirilerine de yer vermesinde şaşılacak bir şey olmadığı gibi, bu eleştirilerin ardında enteresan nedenler aramaya da gerek yoktur.[66]

Hâlid b. Süleyman b. Ali de tahkik ettiği Zehebî'nin İbn Teymiyye biyografisinde, bu tercemenin özellikle Zehebî tarafından İbn Teymiyye'ye yazıldığı söylenen mektubun ona ait olmadığını ispatlama noktasında önemli bir kaynak olduğunu ifade etmiştir. Yazara göre, mektubu Zehebî'ye nispet eden ilk kişi İbn Kâdî Şühbe'dir (ö. 851/1448). Nitekim mektup bize onun el yazısı ile ulaşmıştır. İbn Kâdî Şühbe ise İbn Teymiyye'nin hasımlarından biridir.[67] Bu nedenle, çok açık bir karine olmadan şahitliği kabul edilemez. Mektubu Zehebî'ye nispet eden diğer kişi ise Sehâvî'dir ve onun da İbn Teymiyye hakkında olumsuz ifadeleri vardır.[68] Zehebî'ye bu mektubu nispet edenler arasında Zâhid el-Kevserî'yi de zikreden muhakkik, onun İbn Teymiyye'nin ve selef akidesinin düşmanı olduğunu, Zehebî'nin fikirlerini de aslında eleştirdiğini, dolayısıyla mektupla ilgili şahitliğinin kabul edilemeyeceğini vurgulamıştır. Yazar, Zehebî'nin İbn Teymiyye hakkındaki bütün tercemeleri ile mektuptaki içerik karşılaştırıldığında mektubun ona ait olmadığının anlaşılacağını düşünmektedir. Zira İbn Teymiyye ile ilgili bize ulaşan bütün o tercemeleri kaleme alan Zehebî mektupta yer alan ifadeleri asla söyleyemez. [69]

Meşhûr b. Hasan Ali Süleyman Ebû Ubeyde de İbn Kâdî Şühbe'yi şüpheli olarak göstermekte ve İbn Teymiyye ile aralarında bir husumet olduğunu ifade etmektedir. Ebû Ubeyde mektubun Zehebî'ye ait olmama sebeplerini şöyle sıralamaktadır:

1. Zehebî'nin eserlerini listeleyen hiçbir müellif bu mektubu zikretmemiştir.

65 Zehebî, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*, thk. Konevî, 81.

66 Selefîler için İbn Teymiyye gibi Zehebî de önemli isimler arasındadır. Nitekim pek çok meselede Zehebî'ye dayanmak, ondan referans göstermek zorunda kalmaktadırlar. Ancak İbn Teymiyye'ye eleştiri söz konusu olduğunda maalesef Zehebî'nin haksızlığını ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir.

67 Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye,* 13.

68 Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye,* 13.

69 Zehebî, *Tercemetü Şeyhilislâm İbni Teymiyye,* 13-14. Bununla birlikte yazarın ortaya koymaya çalıştığı İbn Teymiyye'yi hiç eleştirmeyen Zehebî portresi *Beyânü zeğali'l-ʿilm* isimli, Zehebî'ye aidiyetinden neredeyse hiç şüphe olmayan -yazarın bu konuda da şüphesi var gibi görünmektedir- risâle ile bozulmaktadır. Ancak yazarın bu soruna da bir çözümü vardır: Söz konusu risâlede İbn Teymiyye hakkında yer alan ifadeler Zehebî'ye ait değildir.

2. Zehebî, İbn Teymiyye'nin uzun süre talebesi olmuştur. Aralarındaki bu mülazemet İbn Teymiyye'nin vefatına kadar devam etmiştir.
3. Zehebî'ye ait olduğunda şüphe olmayan bütün kitaplarında İbn Teymiyye ile ilgili kaleme aldıkları mektubun kendisine nispetinin doğru olmadığını göstermektedir.
4. Bu mektup İbn Teymiyye'nin bir hasmı tarafından kaleme alınmıştır.
5. Bu zamana kadar söz konusu mektubun Zehebî'ye ait olduğuna dair güvenilir bir delil ortaya konulmamıştır.
6. İbn Kâdî Şühbe'den sonra Sehâvî'ye kadar mektubu Zehebî'ye nispet eden kimse olmamıştır ki onun da kastının söz konusu mektup olduğu açık değildir.
7. Zamanımızda mektubu Zehebî'ye nisbet edenlerin bir kısmı İbn Kâdî Şühbe'nin mezhep ve meşrebindendir. Diğer bir kısmı da delilsiz konuşmaktadır. [70]

3. Mektubun Müellifi Zehebî Değilse Kim Olabilir?

Mektubun Zehebî'ye aidiyetinin reddedilmesi durumunda karşımıza mektubun kim tarafından yazıldığı sorusu çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından mektubu İbn Teymiyye'ye yazan kişinin İbn Teymiyye ve Zehebî ile aynı dönem ve aynı bölgede yaşayan ve tasavvufi kimliği ile tanınan Rifâî tarikat silsilesine dâhil[71] "İbnü's-Serrâc (ö. 747/1347)" isimli kimse olduğunu ifade etmektedir. Tam adı Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdulvehhâb b. Muhammed b. Tâhir el-Kâdî İzzûddîn Ebû Abdullâh b. es-Serrâc ed-Dımeşkî eş-Şâfiîdir.[72]

Her ne kadar İbn Teymiyye'nin tarikata intisabına dair bazı tespitler yapılmış olsa da onun tasavvufi düşüncenin aşırılıklarına karşı mücadele ettiği bilinmektedir.[73] Memlükler döneminde tasavvufun kurumsallaşması, tarikatların teşekkülü ve benzeri amillerle[74] sûfîler devlet

70 Meşhûr b. Hasan, *Kütübün Hazzera minha'l-ulemâ* (Riyad: Darü's-sâmiî, 1995), 309-310.

71 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhü'l-ervâh*, haz. Nejdet Gürkan- Mehmet Necmettin Bardakçı-Mehmet Saffet Sarıkaya (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 13-14; Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 18.

72 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine* (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifi'l-Usmâniyye, 1349), 4/67; İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, thk. Adnan Derviş (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1994), 2/500.

73 İbn Teymiyye ve taraftarlarının karşı çıktıkları husus hulûl ve ittihâd inançlarıdır; başka bir deyişle onların reddettikleri spekülatif ve felsefi teorilerle iç içe geçmiş tasavvuftur denilebilir. Bu durumda, toptan bir zühd ve tasavvuf karşıtlığından bahsetmek mümkün değildir. İbn Teymiyye'nin hulûl ve ittihâd ile ilgili eleştirilerini içeren kitabı *Buğyetü'l-murtâd*; tasavvuf felsefesine yönelik eserleri: *el-İstikâme*, *İktidâu sırâti'l-müstakîm*'dir.

74 Tasavvufun bu bölgede yaygınlık kazanmasının en önemli nedeni Haçlı ve Moğol istilaları ile sarsılan toplumun her kesiminden insanın ve yine bu bölgeye göç edenlerin manevi bir ihtiyaç hissetmesidir. Nitekim bu ihtiyaçla birlikte tasavvufun kurumsallaşma süreci bu döneme denk gelmektedir. Ayrıntılı tasvir için bk. Öztürk, *Velilik ve Delilik Arasında*, 49-73.

nazarında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu sebeple onlara karşı sert eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye'ye hem hayatta iken hem de vefatından sonra pek çok reddiye yapılmıştır. Muasırı İbnü's-Serrâc da bu isimlerin başında gelmektedir.

Doğum tarihi net olarak bilinmeyen İbnü's-Serrâc, hayatını çoğunlukla Şam'da geçirmiş, 747/1347 yılında Kahta'da vefat etmiştir.[75] Yaşadığı yıllarda, Şam dışında kadılık yaptığı Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri de Memlükler hâkimiyetindedir.[76] İbnü's-Serrâc'ın kadılık yapması dolayısıyla iyi bir fıkıh eğitimi aldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında hadis, kelâm, İslâm tarihi gibi alanlarda da birikim sahibidir.[77] Kadılık görevi nedeniyle uzun sayılabilecek bir süre boyunca Anadolu'da kalan İbnü's-Serrâc, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi de tanımaktadır.

İbnü's-Serrâc Şâfiî mezhebi ve Rifâî tarikatı mensubudur. Nitekim günümüze ulaşan tek eseri de tasavvufi bir eserdir. *Teşvîkü'l-ervâh ve'l-kulûb ila Zikri Allâmi'l-ğuyûb* isimli bu eserinde, döneminde tasavvufa karşı cephe alan kişi ve kesimleri hedef almış, bunlara karşı tasavvufi öğretilerini (evliya-keramet gibi) İslâm kültürü içinde temellendirmeye çalışmıştır. Eserin en önemli özelliği, 7./13. yüzyıl hakkında İbnü's-Serrâc'ın başka kaynaklarda yer almayan sözlü kültürle aktarıla gelen birtakım bilgileri nakletmesidir. Yine eserin en temel özelliği yukarıda da değinildiği üzere tasavvuf mensuplarını savunmaktır. İbnü's-Serrâc bu savunmayı zaman zaman çok sert bir biçimde yapmakta, karşıt görüşte olanlara hakarete varacak sözler sarf etmektedir. Hedefinde ise döneminde tasavvufa en çok karşı olan fukaha ve özellikle İbn Teymiyye vardır.[78]

İbnü's-Serrâc ve İbn Teymiyye birbirlerini yakinen tanımaktadır. Hatta *Teşvîkü'l-ervâh* isimli eserinin *Tuffâhü'l-ervâh* isimli bölümünde, Şam'da iken İbn Teymiyye'ye çokça nasihat ettiğini belirtmektedir.[79] Bazı kaynaklarda, gençliklerinde birlikte eğitim öğretim almalarına ve birlikte çalışmalarına rağmen daha sonra farklı kulvarlarda devam ettiklerine dair tespitler yer almaktadır: İbn Teymiyye selef yolunu; İbnü's-Serrâc ise Eşʿarî-sûfî çizgiyi takip etmiştir. İbnü's-Serrâc İbn Teymiyye'nin ilmî yetkinliğini kabul etmekle birlikte, tasavvuf konusundaki fikirlerini değiştirmesi durumunda, manevi anlamda da ilerleme kaydedeceğini düşünmekte-

75 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, 2/500.

76 Kendi eserlerinde yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, 700/1300-1301 yılında Halep'te bulunmuş; 701/1302 yılından itibaren üç yıl Besni'de kadılık görevi yaptıktan sonra görevinden azledilse de 710/1310-1311 yılında tekrar Besni'de kadılık görevini üstlenmiş ve buradan sonra Kahta'da kadı olmuştur. Bk. Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında*, 13.

77 İbn Kâdî Şühbe'nin İbn Râfi'den aktardığına göre tefsir ve hadis içerikli *el-İltimâs* isimli bir kitap cemetmiştir. Bk. İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, 2/500.

78 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhül-ervâh*, 15-20.

79 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhül-ervâh*, 325.

dir. Kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, İbnü's-Serrâc, özellikle bu konuda İbn Teymiyye'ye nasihat içerikli pek çok mektup göndermiştir. Ayrıca, tasavvuftan yüz çevirerek nefsini büyük gördüğü, kendisine fayda vermeyecek şeylerle uğraşmaması gerektiği gibi tavsiyelerde de bulunmuştur.[80]

İbn Teymiyye ve İbnü's-Serrâc arasındaki ilişkiye dair yukarıda özet olarak nakledilen bilgiler dikkate alındığında söz konusu mektubun Zehebî değil, İbnü's-Serrâc tarafından yazıldığı iddia edilmektedir. Çünkü dili ve içeriği sûfîlerin İbn Teymiyye'ye karşı kullandıkları üsluba benzemektedir. İbnü's-Serrâc, İbn Teymiyye'ye pek çok sayıda nasihat yazdığını ifade etmektedir ve İbn Teymiyye'nin kendisine asla cevap vermediğinden de yakınmaktadır. Bu tebliğin konusu olan mektup da bu minvaldeki nasihatlerden biri olabilir ve ismi Zehebî'ye nispetle *Zehebiyye* değil de altın öğütler (the golden advice) anlamında olabilir. Bu durumda mektubun Zehebî'ye nispeti yanlışlıkla olmuş; mektup İbn Kâdî Şühbe'ye ulaşana kadar da bu yanlışlık böyle devam etmiştir.

Sonuç

en-Nasîha'nın metininin tamamı veya bazı kısımlarının kaynaklarda yer alıp almadığına dair tarama yapılırken Zehebî'nin de Sübk'nin[81] eleştirilerine karşı hocasını savunduğu bir mektup kaleme aldığı; Sübk'nin de bu mektuba karşılık cevap yazdığı bilgisine ulaşılmıştır. Zehebî'nin yazdığı mektubun tam metni tespit edilememiştir. Bununla birlikte İbn Hacer, Zehebî'nin bu mektubu Sübk'nin İbn Teymiyye hakkındaki eleştirilerine cevap olarak yazdığını belirtmiştir.[82] İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) de, Takıyyüddin es-Sübk'nin İbn Teymiyye ile ilgili Zehebî'ye yazdığı mektubu bulduğunu ifade etmiştir. Bu mektupta Sübk Zehebî'yi haklı bulmaktadır.[83] Sübk'nin eleştirilerinden bu kadar çabuk vazgeçip, Zehebî'nin söylediklerini -maalesef onun Sübk'nin eleştirilerine yönelik kaleme aldığı mektubuna ulaşılamamıştır- kabul etmesi ve oldukça olumlu ve övgü dolu bir karşılık vermesi de merak konusudur. Burada dikkat çekici başka bir husus İbn Receb'in de İbn Teymiyye'ye yapılan suçlamaları zikrederken Zehebî'nin mektubuna hiç değinmemiş olmasıdır. Aksine burada

80 İbnü's-Serrâc, *Tuffâhül-ervâh*, 325.

81 İbn Hacer bu kişiyi Sübkî olarak zikrederken İbn Receb Ebü'l-Hasen es-Sübkî şeklinde ifade etmiştir. İbn Receb'in kullanımından anlaşılan bahsi geçen kişi Takıyyüddin es-Sübkî'dir. Onun da oğlu Tâceddin gibi İbn Teymiyye'nin görüşlerini reddettiği bilinmektedir. Bk. Bilal Aybakan, "Sübkî, Takıyyuddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/14-15.

82 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 159.

83 İbn Receb el-Hanbelî, *Zeylü Tabakâti'l-Hanâbile*, 4/503; İbn Müflih, *el-Maksadu'l-erşed*, thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990), 1/136. İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkî de bu mektuba işaret etmiş ancak İbn Receb veya İbn Hacer'den daha farklı bir bilgiye yer vermemiştir. Bk. İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkî, *er-Reddü'l-vâfir*, nşr. Zuheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1973), 52.

bahsi geçen mektuplar Zehebî'nin, hocası İbn Teymiyye'ye yöneltilen eleştirileri cevaplama ve savunma amaçlı mektuplarıdır.

Tebliğ boyunca zikredilen bütün görüş ve değerlendirmeler, günümüze Alâî- Burhânuddîn İbn Cemâa-İbn Kâdî Şühbe kanalıyla ulaşan ve Zehebî'ye nispet edilen söz konusu mektubun ona aidiyetini şüpheli hâle getirmektedir. Kişisel bir mektubun dili ve üslubunun, kamuya açık bir eserde kullanılan dil ve üslup ile farklı olabileceği gerçeği de akılda tutularak, mektupta kullanılan bazı kilit kelimeler Zehebî'nin eserlerinde taranmış ve onun herhangi bir eserinde bu ifadelere rastlanmamıştır. Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye dair biyografilerinde başkalarının yapmış olduğu nasihatlerden bahsetmesine rağmen, kendisinin bu minvalde bir mektup kaleme aldığına dair en ufak bir imanın dahi bulunmaması da mektubun Zehebî'ye ait olma ihtimalini hayli düşürmektedir. Mektubu İbnü's-Serrâc'ın yazmış olma ihtimali ise şu anda elimizde doğrudan bir veri olmaması dolayısıyla yalnızca bir spekülasyondan ibarettir. Ancak mektuptaki ibarelerinden hareketle sûfî biri tarafından yazılmış olması da muhtemel görünmektedir. Mektubun Alâî tarafından Zehebî'nin zannedilmesi ise Zehebî'nin hocasına yazılan bu mektubu ele geçirip kendisi için kopya etmesi ihtimalinden kaynaklanabilir.

Kevserî ve diğer bazı araştırmacıların Sehâvî'nin söz konusu mektuba işaret ettiğine dair vurguları da isabetli görünmemektedir. Zira Sehâvî'nin yaptığı alıntılar mektuptan değil, *Beyânü zeğali'l-ʿilm*'dendir. Bu durum da bize Sehâvî'nin *risâle*den kastının *Beyân* olduğunu düşündürmekle birlikte, bunu neden "… ve risâleten ketebehâ li İbn Teymiyye…" şeklinde ifade ettiği de anlaşılamamaktadır. Çünkü *Beyân* bize ulaşan şekliyle kişiye özel bir mektup olma özelliği taşımamaktadır. Yine de söz konusu risâlenin/kitabın Zehebî'nin İbn Teymiyye ile ayrıştığı konulara değinmek veya birtakım fikirlerini eleştirmek için dolaylı olarak kaleme alınan bir kitap olduğunu düşünmek de mümkündür.

Mektubun Zehebî'ye aidiyetine gösterilen delillerden bir diğeri de hattıyla günümüze ulaşan İbn Kâdî Şühbe'nin söz konusu mektubu reddetmediğidir. Doğrusu bu delili dile getirenlerin İbn Kâdî Şühbe'nin mektubun aidiyetini reddetmemesinden tam olarak ne kastettikleri anlaşılamamaktadır. Onun mektubu istinsah etmiş olmasının Zehebî'ye aidiyeti için ne kadar güçlü bir delil değeri taşıdığı sorgulanabilir. Pekâlâ, bir yanlış anlaşılma ile İbn Kâdî Şühbe de mektubun Zehebî tarafından yazılmış olduğunu zannetmiş olabilir. Zira İbn Kâdî Şühbe bu mektubu ne *Târîh*'inde Zehebî'nin kitapları arasında zikretmiş[84] ne de *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*'de İbn Teymiyye'ye yapılan reddiye ve eleştirilerden bahsederken bu mektuba değinmiştir.[85]

84 İbn Kâdî Şühbe, *Târîhu İbn Kâdî Şühbe*, 2/534-536. İbn Kâdî Şühbe burada yer verdiği biyografide İbn Teymiyye'den hiç bahsetmemiştir dahi.

85 İbn Ebî Dücâne'nin reddiyeleri için bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü'ş-şâfiʿiyye*, thk. el-Hâfız Abdulâlim Hân

Elimize ulaşan *Beyân* nüshalarında Zehebî'nin İbn Teymiyye ile ilgili pasajlarının neden olumsuz eleştiri olarak algılandığı da başka bir sorundur. O Şâfiîlik kısmında, İbn Teymiyye'ye neden bu kadar karşı gelindiğine dair yaptığı araştırmada vardığı sonucu "...الا الكبر و العجب و الفرط الغرام في رياسة المشيخة و الازدراء بالكبار..." ifadeleriyle kaydetmiştir. Burada kibir ve diğer olumsuz özellikler İbn Teymiyye'ye atfedilebileceği gibi onun karşıtlarına da atfedilebilir görünmektedir. Ayrıca bunlar İbn Teymiyye için söylenmiş olsa dahi, karşıtları tarafından dile getirilen hususlar olarak da yorumlanabilir. Nitekim Zehebî, bu çalışmada da işaret edilen müstakil biyografisinde bu özellikleri, İbn Teymiyye karşıtlarının onun için kullandığı nitelemeler olarak zikretmiştir. Yani söz konusu kısımlarda Zehebî'nin büyük ölçüde kendisinin değil, İbn Teymiyye karşıtlarının değerlendirmelerine ve bunların nedenlerine değinmiş olduğu da düşünülebilir. Bu manada Zehebî'nin İbn Teymiyye'nin kişiliğine dair en temel eleştirisi belki sert üslubu ve eleştirinin dozunu kaçırması olabilir. Onun dışında ilmî konularda ondan farklı görüşlere de sahip olduğunu ifade etmekten kaçınmamakla birlikte, İbn Teymiyye'nin bilgi ve yetkinliğini her zaman takdir etmiştir. Fakat Sehâvî'nin de bu kısımları İbn Teymiyye'ye olumsuz eleştiri olarak yorumlayışı da dikkat çekici ve daha detaylı tetkik edilmesi gereken bir husustur.

Netice itibariyle, elimizdeki bu mektup Zehebî'ye aidiyetini kabul edenler tarafından İbn Teymiyye'ye yönelik en gözde talebelerinden birinin eleştirisi olması bakımından güçlü bir delil olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple kime ait olduğunun tespiti önemlidir. Zira böyle bir eleştiriyi Zehebî'nin yapması ile İbn Teymiyye karşıtlarından birinin yapması konuyu farklı şekillerde değerlendirmemizi sağlayacaktır. Diğer taraftan, İbn Teymiyye Hanbelîliğin nazariyatını geliştirmiş ve Laoust'un ifadesiyle[86] bu "Yeni Hanbelîlik" statüko karşıtı bir harekete evrilmiştir. Yine bu dönemde Hanbelîlik Eşʿarîlere karşı, bazı Şâfiî ve Hanefîlerin desteğini de alarak toplumsal bir zemin de kazanmış; hem söylemleri hem de birtakım sert uygulamaları ile şiddetli tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İbn Teymiyye ile olan ilişkisini ifade biçimlerinden Zehebî'nin, İbn Teymiyye ve Hanbelîlerin sahip olduğu olumsuz imajdan kendisini korumak istediği; bütün saygısı ile birlikte onun her fikrini ve davranışını desteklemediğini de vurgulama ihtiyacı hissettiği düşünülebilir. Zira onun bir yerde İbn Teymiyye

(Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 2/291-292; İbn Cehbel'in reddiyesi için bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü'ş-şâfiʿiyye*, 2/256; Halîl b. Keykeldî'nin kabir ziyareti ile ilgili rivayetleri toplayıp, İbn Teymiyye'nin davası için hocası Burhâneddin'e yazması bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü'ş-şâfiʿiyye*, 3/ 93; koyu bir Eşʿarî âlim olan Afîfuddîn Ebû Muhammed el-Yafi'înin İbn Teymiyye'yi zemmetmesi bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü'ş-şâfiʿiyye*, 3/ 95-96; yine Ebûbekr Muhammed b. Abdülmümin'in ciddi bir Hanbelî İbn Teymiyye karşıtı olması bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakatü'ş-şâfiʿiyye*, 4/76-77. İbn Kâdî Şühbe'nin İbn Teymiyye'ye yönelik yazılan reddiyelere ve ona karşı taraf alanlara verdiği örneklerdir.

86 Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 283, 369.

ile olan irtibatının hem kendisine hem de Mizzî'ye birtakım zararları olduğundan bahsettiği tespit edilmiştir. İbn Teymiyye Mizzî'nin Eşrefiyye Dârülhadisi'nde, Zehebî'nin de Ümmü Sâlih Türbesi'nde görev alabilmesi için hayli çaba sarf etmiş ve nihayet her ikisi de bahsi geçen kurumlarda göreve başlamıştır. Bununla birlikte Zehebî, İbn Teymiyye'nin kendileriyle ilgili bu girişim ve destekleri sebebiyle akidelerinin sorgulanması ve benzeri durumların ortaya çıktığını, Mizzî'nin bunlar için yazılı olarak cevap verdiğini ancak kendisinin bunu yapmadığını ifade etmiştir.[87]

Ek-I

Mektubun Çevirisi

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla,

Hamd yalnızca Allah'adır. Ya Rabbi! Hatalarımdan dolayı bana merhamet et, tökezlersem beni kaldır. İmanımı muhafaza et.

Gamsızlığıma ne kadar çok üzülürüm!

Kaybolan sünnet ve sünnet ehline ne kadar üzülürüm!

Ağlarken bana yardımcı olan mümin kardeşlerime ne kadar özlem duyuyorum!

İlmin kandilleri, takvâ ehli ve iyilikler hazinesi olan insanların kaybolmasına ne kadar üzülürüm!

Ah! Keşke helâl bir dirhem ve samimi bir dost bulabilsem.

Kendi kusuru ile meşguliyeti başkalarının kusurlarını görmekten alıkoyana ne mutlu! Başkalarının kusuru ile uğraşmaktan kendi kusurunu göremeyene de ne kadar yazık!

Ne zamana kadar kardeşinin gözündeki küçük parçacığı görüp, kendi gözündeki merteği unutacaksın?

Ne zamana kadar kendini, gereksiz sözlerini, ifadelerini övüp; âlimleri zemmedecek ve Resûlullah'ın "Ölülerinizi ancak hayırla anın. Çünkü onlar geldikleri yere geri dönmüşlerdir." rivayetiyle yasaklamasına rağmen insanların kusurlarının peşine düşmeye devam edeceksin?

Biliyorum ki sen kendini kurtarmak için şöyle diyeceksin:

87 Zehebî, *Selâsetü Terâcimi'n-Nefise min kitâbi Zeyli Târîhi'l-İslâm*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî (Kuveyt, 1995), 56. Catherina Bori, "Ibn Taymiyya wa-Jamāʿatuhū: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle" *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 39.

Benim sözlerim, ancak İslâm'ın kokusunu almayanlara ve Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem'in getirdiğini -ki bu cihaddır- bilmeyenedir.

Hayır! Allah'a yemin olsun ki onlar, amel ettiklerinde kurtuluşa erecekleri şeylerden daha fazlasını biliyorlardı. Bununla birlikte, kendilerini ilgilendirmeyen şeylerden çoğunu da bilmiyorlardı. Nitekim kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesi kişinin iyi Müslüman olmasındandır.

Be Adam, sana Allah'ın adıyla yalvarıyorum ki bizden vazgeç!

Sen hiç dinlenmeden uyumadan tartışırsın. Dinde aşırılık olarak kabul edilen şeylerden sakının!

Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) bu meselelerle meşgul olmaktan hoşlanmamış ve kınamıştır. Ayrıca çok soru sormayı yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: "Ümmetim için en çok korktuğum şey bilgili münafıklardır."

Helâl ve haram konularında delilsiz olarak çokça konuşmak kalbi katılaştırır. Böyle iken, Yûnusîlerin,[88] filozofların ve kalbi körleştiren bu küfürleri ile ilgili ne demek gerekir! Allah'a yemin olsun ki âlemde gülünç duruma düştük. Ne zamana kadar akıllarımızla reddedelim diye filozofların küfürleri inceliklerini ortaya döküp duracaksın?

Ey Adam, filozofların zehirlerini ve eserlerini defalarca yuttun! Zehirleri çok tüketmek vücudunu ona alıştırır ve Allah'a yemin ederim ki onlar bedende gizlenir.

İçinde tedebbürle birlikte tilâvetin, haşyetle birlikte zikrin, sessizlikle birlikte tefekkürün olduğu meclise ne kadar hasretim! Bu öyle bir meclistir ki içinde iyiler anılır, iyiler böyle anıldığında Allah'ın rahmeti de iner. Ancak rahmet, salih kimseler tahkir ve lanetle anıldığında inmez. Nitekim Haccâc'ın kılıcı ile İbn Hazm'ın dili kardeş idiler. Sen her ikisi ile de kardeş oldun!

Allah'a yemin olsun ki, Perşembe bidʿatı ve tahıl yemekten vazgeçin! Biz zamanında sapıklık olarak kabul ettiğimiz bidʿatları zikrederken onları sahih sünnetin ve tevhidin esası olarak kabul ettiler. Bunları bilmeyen ya kâfirdir ya da eşektir! Kim de bunları küfür olarak nitelemezse o Firavun'dan daha kâfirdir. Hristiyanlar da bizim gibi kabul ediliyor! Allah'a yemin olsun ki kalplerde şüpheler var! Eğer iki şehadet ile imanın sağlam kalırsa ne mutlu sana...

88 Yûnusiyye, Yunus b. Avn en-Nemîrî'ye nispet edilen Mürcie fırkalarından biridir. Kaynaklarda teşbîh inancını benimsediği belirtilen söz konusu fırkaya göre iman Allah'ı bilmek, Allah'ı sevmek ve Allah'a karşı kibirlenmekten kaçınmaktır. Bunlar dışında kalan diğer iyi davranışlar imana dâhil değildir. Bk. Sönmez Kutlu, "Mürcie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41-45.

Sana tabi olacak kişi ne hüsrandadır! Çünkü o bu tabiiyetiyle zındıklık ve yozlaşmaya maruz kalacaktır. Özellikle de ilmi ve dini az, boş gezen ve şehvetine düşkün ise. Bu kişi eliyle ve diliyle senin için mücadele ederek sana yardımcı olur. Ancak hâli ve kalbiyle sana düşmandır. Sana tabi olanların çoğu hareket etmeyen, konuşamayan, aklını kullanamayanlar; yalancılar ve zihni tutuklar, garip ve kurnazlar veya iyi ama anlayışsızlar değil mi? Eğer benim dediklerimin doğru olduğunu düşünmüyorsan onları incele ve adaletle değerlendir.

Ey Müslüman! Şehvet eşeğin seni övmek için öne çıktı! Ne kadar zaman daha onu tasdik edeceksin ve iyilere düşmanlık yapacaksın?

Ne zamana kadar onu tasdik edecek ve iyileri küçük göreceksin?

Ne zamana kadar daha şehvetini yüceltip dindarları (âbidleri) küçümseyeceksin?

Ne zamana kadar onu dost edinip, zâhidleri hor göreceksin?

Ne zamana kadar kendi sözlerini övmeye devam edeceksin? Allah'a yemin olsun ki *Sahîhayn*'daki hadisleri bile bu kadar övmüyorsun!

Keşke *Sahîhayn* hadisleri senden kurtulabilseydi… Bu hadislerin zayıf ve bâtıl olduğunu söyleyerek veya teʾvil ve inkâr yoluyla onlara sürekli saldırıyorsun!

Artık bunları bırakma zamanın gelmedi mi?

Artık tövbe etme ve kefaretini ödeme vaktin gelmedi mi?

Yetmişli yaşlarına geldin, ölümün yaklaştı. Ama Allah'a yemin ederim ki ben senin ölümü zikrettiğini/andığını hatırlamıyorum? Aksine sen ölümü zikredenleri küçümsüyorsun!

Benim sözlerimi dikkate alacağını, nasihatimi dinleyeceğini zannetmiyorum. Aksine sende, bu mektubu nakzetmek için ciltlerce kitap yazma ve benim sözlerimi kesmeye büyük bir azim var. Ben sana "sustum" diyene kadar da galibiyetin devam edecek. Ama benim nazarımdaki durumun böyle iken –ki ben senin şefkatli ve seni seven dostunum- düşmanlarının nazarındaki durumun nasıl olacak? Allah'a yemin ederim ki düşmanlarının arasında salih, faziletli ve akıllı kimseler vardır. Dostlarının arasında ise günahkârlar, yalancılar, cahiller, boş gezenler ve rezil insanlar vardır.

Senin bana açıkça sövmenden ama gizliden gizliye de benden istifade etmenden razı oldum. Allah kusurlarımı gösteren kişiye rahmet etsin. Benim çokça kusurum ve günahım vardır. Eğer tövbe etmezsem bana yazıklar olsun!

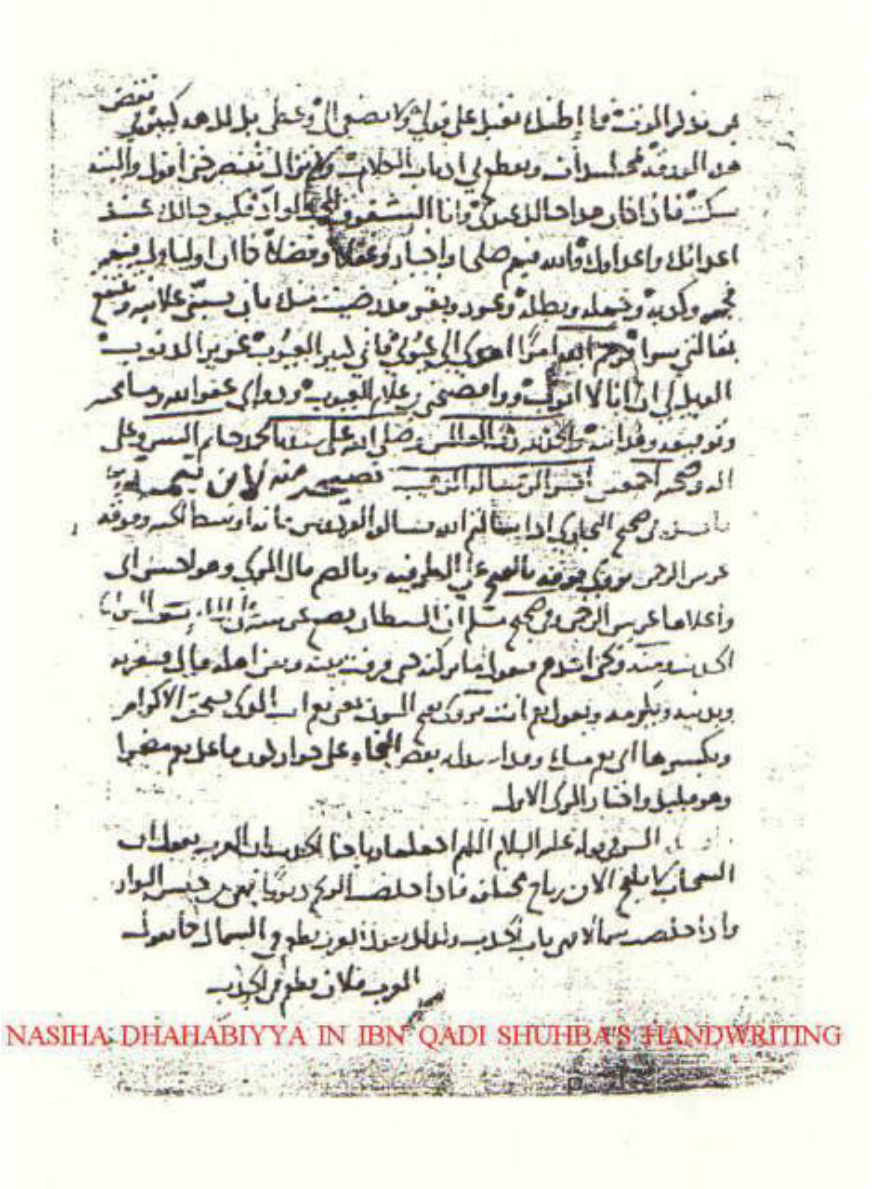
Benim her şeyi bilen Allah'a karşı olan bu durumum ne kadar kötüdür! Benim ilacım

Allah'ın affı, bana müsamaha göstermesi, bana başarıyı nasip etmesi ve yol göstermesidir.

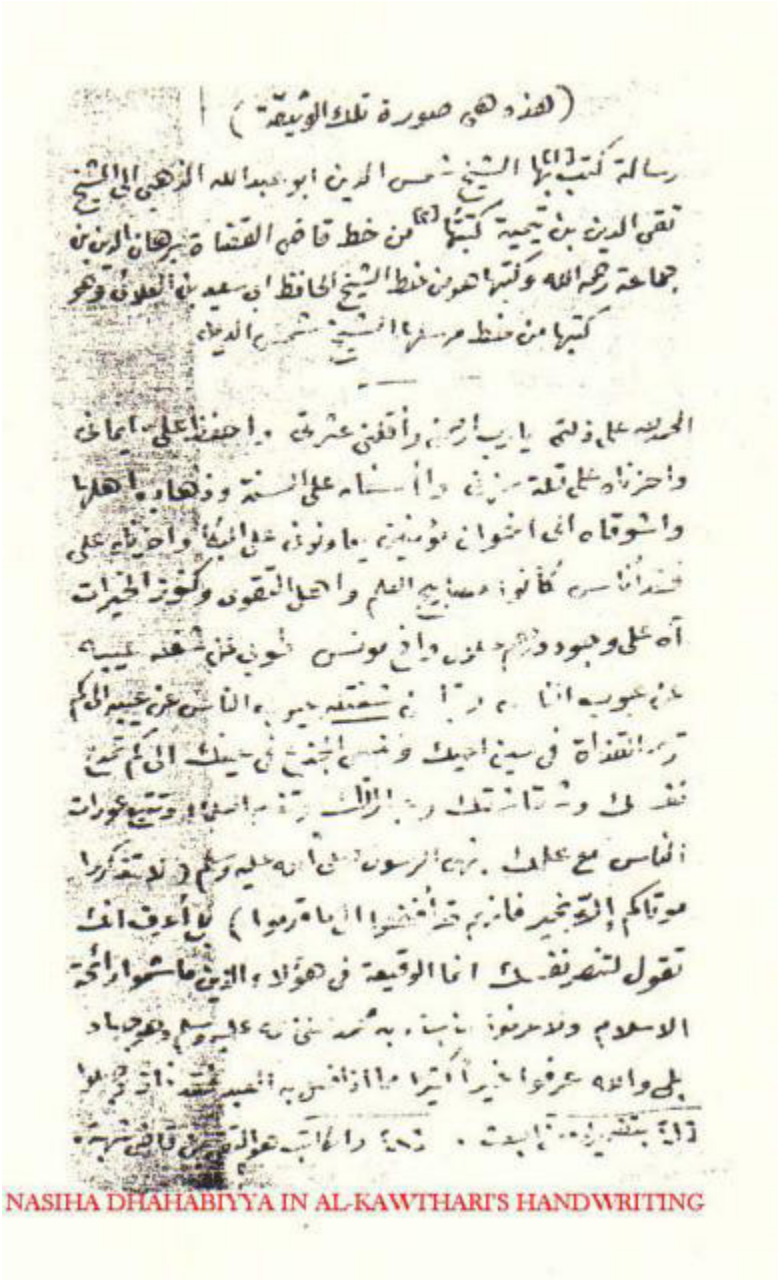
Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'adır.

Allah son Peygamber olan Efendimiz Hazreti Muhammed'e ve ashabına salat eylesin.

Ek-II *en-Nasîha*'nın İbn Kâdî Şühbe ve Kevserî'ye Ait El Yazmaları



Mektubun İbn Kâdî Şühbe'ye Ait El Yazması



NASIHA DHAHABIYYA IN AL-KAWTHARI'S HANDWRITING

Mektubun Kevserî'ye Ait El Yazması

Kaynakça / References

Aybakan, Bilal. "Sübkî, Takıyyuddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 38/14-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Beşşâr Avvâd Ma'rûf. *ez-Zehebî ve menhecuhû fi kitâbi't-Târîhi'l-İslâm*. Kahire, 1976.

Bori, Catherina, "A New Source of Biography of Ibn Taymiyya". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67/3 (2004), 321-348.

Bori, Catherina. "Ibn Taymiyya wa-Jamāʿatuhū: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle" *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed. Karachi: Oxford University Press, 2010.

Demirci, Selim. *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.

Gökçe, Ferhat. "Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları". *TALİD* 11/21 (2013), 41-88.

Günay, Hacı Mehmet. "İbnü'z-Zemlekânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/242-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kalaç, Rıdvan. "Kudâme Ailesinden Ziyauddin el-Makdisi ve Hadis Literatürüne Katkısı". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2020), 235-280.

Kara, Mustafa. *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî.* Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983.

Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *Fihrisü'l-fehâris*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-Akîde ve ilmu'l-kelâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Koca, Ferhat. "İbn Abdülhâdî, Şemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 19/273-274. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kutlu, Sönmez. "Mürcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Konevî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Abdullâh. *Edvâun ale'r-Risâleti'l-mensûbeti ile'l-Hafızı'z-Zehebiyyi "en-Nasihiyyetu'z-Zehebiyye li İbn Teymiyye"*. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, 2002.

Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Little, Donald. "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose". *Studia Islamica* 41 (1975), 93-111.

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağı'nda Din, Hukuk, Eğitim*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Meşhûr b. Hasan. *Kütübün Hazzera minha'l-ulemâ*. Riyad: Darü's-sâmiî, 1995.

Özer, Salih. *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.

Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

İbn Battûta, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Tuhfetü'n-nüzzâr fî ğarâ'ibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*. Beyrut: Dârü'l-ihyâi'l-ulûm, 1987.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Haydarabad: Dâiratü'l-maârifi'l-Osmâniyye, 1349.

İbn Hacer. *İnbâü'l-ğumr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Kesîr, Ebü›l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1981.

İbn Müflih, Ebû İshâk Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed. *el-Maksadu'l-erşed*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.

İbn Nâsırüddin, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr. *er-Reddu'l-vâfir*. nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

İbn Receb, Ebü›l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin. Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 2005.

İbn Teymiyye, Ebü›l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdulhâlim. *Mecmû'ü'l-fetâvâ*. Suud: Vizâratü'ş-şüûni'l-islâmiyye ve'd-daʿve ve irşâdi's-suûdiyye, 2004.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-Zeheb*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım.* Beyrut: Muessetü'r-risâle, 1992.

Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.

Safıyyüddin el-Buhârî. *el-Kavlü'l-celî fî tercemeti şeyhilislâm İbn Teymiyye*. Dârü Leyneti li'n-neşri ve't-tevzî', ts.

Salahüddin Müneccid. *Şeyhülislâm İbn Teymiye: siretühû ve ahbarühû inde'l-müerrihîn*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1976.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed. *el-İ'lân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*. thk. Franz Rosenthal. çev. Sâlih Ahmed Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Sehâvî. *ed-Dav'ü'l-Lâmî li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut, 1992.

İbnü's-Serrâc. *Teşvîkü'l-ervâh*, haz. Nejdet Gürkan-Mehmet Necmettin Bardakçı-Mehmet Saffet Sarıkaya. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin. *Tâbakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kâhire, 1964.

Sübkî. *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red alâ İbn Zefîl*. Kâhire: Matbaatü's-saâde, 1937.

Şeybânî, Muhammed b. İbrahim. *et-Tavdîhü'l-celî fi'r-reddi ale'n-Nasîhati'z-Zehebiyyeti'l-menhûleti ale'l-İmâmi'z-Zehebî*. Kuveyt, 1993.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muhaddisîn*. thk. Muhammed el-Habib Heyle. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988.

Zehebî. *Muʿcemü'ş-şüyûh*. thk. Muhammed Habîb Heyle. Taif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988. Zehebî. *el-İber fî haberi men ğaber.* thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.

Zehebî. *Tercemetu Şeyhi'l-İslâm İbni Teymiyye*. thk. Hâlid b. Süleymân b. Ali. Dımaşk: er-Risâletu'l-âlemiyye, 2013.

Zehebî. *Selâsetü Terâcimi'n-Nefise min kitâbi Zeyli Târîhi'l-İslâm*. thk. Muhammed b. Nâsır el-Acemî. Kuveyt, 1995.

Zehebî. *Beyânü zeğali'l-ʿilm*. thk. Zâhid el-Kevserî. Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ts.

Zehebî. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

BÖLÜM 11 / CHAPTER 11

MEMLÜKLER DÖNEMİ ANSİKLOPEDİK ESERLERDE İSLÂM MEZHEPLERİNİN TASNİFİ VE İNCELENMESİ: *MESÂLİKÜ'L-EBSÂR FÎ MEMÂLİKİ'L-EMSÂR* ÖRNEĞİ

CLASSIFICATION AND ANALYSIS OF ISLAMIC MADHĀHIB IN ENCYCLOPEDIC WORKS OF THE MAMLUK PERIOD: THE EXAMPLE OF *MASĀLIK AL-ABṢĀR FĪ MAMĀLIK AL-AMṢĀR*

Mehmet SEVER

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bayburt, Türkiye
E-posta: msever@bayburt.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.11

Öz

Memlükler dönemi, İslâm düşünce tarihi açısından önemli bir kavşak noktasıdır. Moğol ve Haçlı saldırılarının ardından İslâm dünyasında dinî ve siyasi yönden toparlanma ve yeni arayışların yaşandığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde ulema, kendilerine kadar ulaşan dinî, felsefi ve kültürel birikimi, yeni bir üslup ile değerlendirmiş ve İslâm ansiklopedi geleneğinin en güzel eserlerini telif etmişlerdir. el-Hârizmî'nin *Miftâhu'l-Ulûm*'u ile başlayan bu gelenek Memlükler döneminde Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî (ö. 733/1333) ile başlayan süreçte İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349), el-Kalkaşendî (ö. 821/1418) ve Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî (ö. 845/1442) ile zirveye ulaşmıştır. Yazıldıkları dönemin kültür, ilim, sanat, mimari ve folklorik özelliklerini barındıran ansiklopedik tür eserler aynı zamanda sonraki dönem müelliflerine kaynaklık eden temel başvuru kaynakları olmuşlardır. Dönemin en ünlü ansiklopedilerinden biri olan *Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr* adlı eser İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) tarafından yazılmıştır. İbn Fazlullah, Memlük topraklarının muhtelif şehirlerinde eğitimini tamamlamış ve daha sonra Memlük bürokrasisi içinde farklı görevler üstlenmiştir. Yaşadığı dönemin birçok âliminden ders alan el-Ömerî, bunu eserine yansıtmayı başarmıştır. Eser, tarih ve coğrafya merkezli telif edilmiş olsa da özellikle milel ve nihal geleneğini yansıtması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Müellifin, itikadî ve siyasi İslâm mezheplerine dair vermiş olduğu bilgiler, dönemin entelektüel birikiminin kaynakları göstermesi yönüyle önem taşımakta aynı zamanda İslâm mezheplerinin incelenmesi noktasında hâkim olan eğilimi de yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebṣâr*, Memlükler, Mezhep, Tasnif.

Abstract

The Mamluk period was an important crossroads in aspects of the Islamic thought history. After the Mongolian invasion and the Crusades, this era draws attention as a period of recovery both religiously and politically; and also it was an era in which the Islamic world followed new quests. In this time, Muslim scholars had evaluated all the religious and philosophical and cultural inheritance with a new perspective, and they produced the most precious samples of the Islamic encyclopedia tradition. This tradition which was started with al-Khwārizmī's *Miftāh al-ʿulūm* in the Muslim world, as for Mamluk dynasty period it was begun with ʿAbd al-Wahhāb al-Nuwayrī (d. 733/1333) and it had reached the peak with Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī (d.749/1349) and al-Kalkashandī (d. 821/1418) and Taqī al-Dīn al-Maqrīzī (d. 845/1442). These encyclopedical works, which contain the cultural, scientifical, artistic, architectural and folkloric features of the era in which they were written, besides they had become the main references for the later periods' scholars. One of the most famous encyclopedias of the period, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* was authored by Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī. Ibn Faḍl Allāh had fulfilled his education all around the Mamluk territories, and then he took charge in Mamluk bureaucracy various tasks. al-ʿUmārī had who studied from many scholars of the period reflected this variety to his works successfully. Although the book was authored by focusing on the geography and the history, it has a great importance in aspect of reflecting the tradition of the *al-Milal wa'l-nihal*. The creedal and political knowledge regarded to Islamic sects that the author had given in this work has a great deal of importance in terms of showing the sources of the intellectual inheritance of the period. In addition to this, the book shows what prevailing attitudes were of the era about examining the Islamic sects.

Keywords: Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī, *Masālik al-abṣār*, Mamluks, Islamic Sects, Classification

EXTENDED ABSTRACT

The Mamluk period includes the centuries when Islamic scholarship experienced a second golden age. This period, when the socio-cultural and political crisis experienced after the Mongolian invasions were resolved, also attracted attention as a century in which scientific studies gained pace. In this period of Islamic science, historical heritage started to be interpreted again, and the works called the second classics were written then. Except for the Islamic sciences compiled and written on certain subjects, as another interesting fact, encyclopedic works with broader scopes started to be written in this period. These "collected works", analyzing many of the scientific fields in the face of their contents, have become basic texts with their quality of functioning as a source for the works to be published in the following centuries.

The writer of the book Shihāb al-Dīn (Abu'l-ʿAbbās) Aḥmad b. Yahyā Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī was born on 3 Shawwāl 700 (11 June 1301) in Damascus. Descending from a family from Kerman, Ibn Faḍl Allāh later moved to Cairo due to his father's work as a clerk. Ibn Faḍl Allāh's family served in the *dīwān al-inshāʾ*, where government correspondence was made, for a very long time. Having had the chance to learn from many scholars in different cities, Cairo being in the first place, like Alexandria and Hijaz, Ibn Faḍl-Allāh was a student to many scholars who were influential with their views during the Mamluk Period. Having been authorized to preach in compliance with the Shāfiʿī school in Cairo, the writer attracted more attention due to his bureaucratic position. Starting work as a privy secretary in Damascus, Ibn Faḍl-Allāh moved to Cairo in 728/1328, and after working there for some time, he returned to Damascus. In 733/1333, he was reassigned to the position of privy secretary. The writer has a number of works. The main work bringing glory to Ibn Faḍl Allāh is the history and geography book named *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. As a source for the later works, this book contains information, history, geography being in the first place, biographical information on not well-known people from the Mamluk period, the history of religions and Islamic sects, economic data, and the history of Islamic states.

The work starts with a description of the creation of the universe and contains a wide range of subjects covering information such as the qualities a sultan must have, the effects of geography on the human spirit, the conditions of monarchism, and their relations to the public. This work by al-Nuwayrī, in which he states that he will act more

explanatory in terms of presenting the connections between causes and incidents about the science of history neglected by the past historians, attracts attention with the information it provides regarding the sects at that time and especially about the Shīʿa of that particular region. Although *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* by Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī (749/1349), who died after al-Nuwayrī, is mainly a geography book, the chapter of the book on the history of religions and sects is one of the sources depicting the view of the time towards sects. Generally touching upon the government correspondence within the state bureaucracy, the information it provided on sects served as a significant source in determining the relationship between politics and sects.

Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī wrote the book in a way that the chapter on the history of religions and sects was a separate chapter. It is possible to observe the sophisticated perspective seen all across the work in this chapter, as well. In this chapter, Ibn Faḍl Allāh mentioned the variety caused by nations as they are from different races and they live in different parts of the world, and the scientific and artistic works produced by this difference as well as their opinions and languages. Similarly, the writer considered religions and their way of living, namely sects, as a natural characteristic of humanity and religion. According to him, the verse "*…To each of you We have ordained a code of law and a way of life. If Allah had willed, He would have made you one community, but His Will is to test you with what He has given ˹each of˺ you. So compete with one another in doing good. To Allah you will all return, then He will inform you ˹of the truth˺ regarding your differences*." (Sūra al-Māʾida, 5/48) speaks of differentiation which is an existentialist feature of religion and humanistic thought. For this reason, it is a natural process for religions to start fractionation and sectarianisation over time, just like humanity was differentiated by different races and languages. According to Ibn Faḍl Allāh, this is a natural case stated with the verse "*Had your Lord so willed, He would have certainly made humanity one single community ˹of believers˺, but they will always ˹choose to˺ differ— except those shown mercy by your Lord—and so He created them ˹to choose freely˺. And so the Word of your Lord will be fulfilled: "I will surely fill up Hell with jinn and humans all together."* (Sūra Hūd, 11/118-119), and the *hadiths* by the Prophet "Whoever lives after me will see many conflicts" and "You would tread the same path as was trodden by those before you inch by inch and step by step so much so that if they had entered into the hole of the lizard, you would follow them in this also". Ibn Faḍl Allāh considered the sectarianisation and differentiation processes, presented by sociological acceptances and studies of the history of religions, clearly as a humanistic phenomenon and analyzed them in this way.

According to him, it is not quite possible to limit monotheistic and humanistic religions with numbers due to this variety. Maybe, what needed to be done was to make a classification as basic categories just as Ibn Ḥazm (d. 456/1064) did. Within this context, another important element to mention is the influence of Ibn Ḥazm seen on the Mamluk scholars of the period, Ibn Faḍl Allāh being in the first place. This influence can openly be seen in the classification by Ibn Faḍl Allāh regarding the sects. Moreover, this effect can also be felt in the writer's evaluation of different opinions as part of the discussions concerning the number of sects.

No matter how most of the fraction literature sources tried to explain the number of Islamic fractions with seventy-three concerning the fractionation *hadith*, this approach mostly did not fit in with reality. There were classifications made without concerning this seventy-three number stated by the *hadith*, by Imām al-Ashʿarī in the first place. At this point, Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmārī did not regard in his classification the difference between the sects and the change of the traditions as a natural result of this change. However, he stated that it would be more accurate to explain the sects under certain basic headings in order to make them easier to understand, and he specified the Islamic sects under five basic sections. In the classification he stated, the writer is seen to have preferred to make the classification in compliance with that of Ibn Ḥazm. Ibn Faḍl Allāh provides the basic views of the sects he analyzed as a summary. Another element attracting attention in Ibn Faḍl Allāh's approach to sects is that before he goes on with explaining the sub-sects of the main sects, he addresses the fundamental principles upon which all these sub-groups have agreed. These fundamental principles also function as preparation for the part where he criticizes the mentioned fractions. Here the writer does not appreciate considering all of the claims of the sect he addresses. What

matters to him is to deal with the matter on the ground of the most basic differentiation. The matter on which the writer dwells is the evidence on which the views of the sects depend. As Ibn Faḍl Allāh did not want to rumble on the matter, he believed it was enough to put forward the most important views. In this context, according to the writer, the most fundamental approach of the Khawārij is the courage they have in interpreting the *mutashābih* verses of Qurʾān.

The Mamluk period is a time when many developments in the history of Islamic thinking occurred. Following the Mongolian invasion, scholars from different parts of the Islamic world migrated to Mamluk lands, Damascus and Cairo being in the first place, and this ensured the Islamic scholarship tradition continued even more strongly. Many of the sources we possess today were written during this time. In addition to the *hadith sharḥs*, books written in encyclopedic styles, together with especially *tabaqāt*, historical sources, and geographical works consist the most important written products of the time. Within this context, the Mamluk century is the most productive century of the Islamic encyclopaedists. *Masālik al-amṣār* is one of these works, functioning as a guide for the works to be written in the following periods. It is a work containing the life histories, which cannot be seen in previous works, addressing the history and geography of the Islamic countries and touching upon financial and cultural history. Providing knowledge on various fields of anthropogeography as well as physiography, this book also addresses subjects on the progress of religious thinking in the style of *Kitāb al-milal wa'l-niḥal*. Being the fundamental resource for bureaucratic correspondence, this work not only introduced the reader to the accumulation of division and religion literature but also addressed matters like a *milal* work. It presents the matters of naming the sects, first representatives, founders, and fundamental principles with the arguments they advocated. It depicts sects' developments within the historical process, especially on sub-fractions. The book also adopts a cautious style to transform faith-related ideas into an official code. Within this scope, *Masālik al-amṣār* attracts attention as a remarkable source in which we can observe the fields over which the ideas of Ibn Ḥazm, a significant theoretician especially of Ẓāhirī thinking, during the Mamluk period, the development of faith-related thinking and how the Sunnism conception was interpreted.

Giriş

Memlükler dönemi (1250-1517), İslâmî ilimlerin ikinci altın çağını yaşadığı yüzyıllardır. Moğollar sonrası yaşanan sosyo-kültürel ve siyasi krizlerin çözüme kavuşturulduğu dönem, ilmî çalışmaların da hız kazandığı bir asır olarak dikkat çekmektedir. Şiî/İsmâilî Fâtımîler (909-1171) ile Sünnî Abbâsîler (750-1258) arasında bölünmüş İslâm topraklarının Eyyûbîler ile siyasi birlikteliği temin edilmiş, Memlükler döneminde ise İslâm düşünce tarihinin ağırlık merkezi Kahire ve Şam olmuştur. İslâm ilim geleneğinin bu döneminde tarihî miras yeniden yorumlanmaya başlamış ve ikinci klasikler denilen eserler telif edilmiştir.[1] Belli konulara göre telif edilmiş temel İslâmî ilimlerin haricinde dikkat çeken bir diğer husus, daha geniş çaplı ansiklopedik eserlerin de bu dönemde telif edilmeye başlamasıdır. Muhtevaları itibarı ile birçok ilim dalını inceleyen "külliyatlar" sonraki asırlarda telif edilecek çalışmalara kaynaklık etme özelliği ile temel metinler hâline dönüşmüştür.[2] Cemil Meriç'in de (ö. 1987) dediği gibi ansiklopediler "Kelimeler üzerinde büyük bir çalışmaya girişmiş, mefhumları yeni baştan tarif etmiştir".[3] Bu bağlamda ansiklopediler, yazıldıkları çağın ardından gelen yüzyılların düşünce atlasları olmuşlardır.

İslâm tarihinde 2./8. yüzyılla birlikte ortaya çıkan ve alfabetik olarak biyografik bilgileri veren tabakat eserleri ilk ansiklopedik eserler kabul edilebilir. Her ne kadar "meşhur adamlar" biyografisi olsa da bu eserlerde bahsedilen kişilerin farklı özelliklerine temas edilmesi kaçınılmaz olarak farklı ilim dallarına ve bu alanlarda yazdıkları eserlere de değinilmesini zorunlu hâle getirmiştir.[4] Emevîler döneminde başlayan ve Abbâsîler döneminde özellikle halife Meʾmûn zamanında (813-833) ilerleyen tercüme faaliyetleri ansiklopedilerin telif edilme sürecini hızlandırmıştır. Bu dönemde İslâmî ilimlerin dışında müspet ilimler de bu eserlerin muhtevasına dâhil edilmeye başlamıştır. Câhiz'in (ö. 255/868) *Kitâbü'l-Ḥayevân* adlı eseri İslâmî ilimler, edebiyat, tarih, madenler ve hayvanlara dair bilgileri barındıran yapısıyla ilk ansiklopedi kabul edilmektedir. Aynı dönemde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) telif etmiş olduğu *ʿUyûnü'l-aḫbâr* adındaki ansiklopedisi, ansiklopedi türünün daha olgun bir hâle geldiği bir kaynak kabul edilmiştir. Bu eserde ele alınan konular zamanın edebiyat kültürünü yansıtmakla birlikte[5] daha sonraki süreçte telif edilecek eserlerin içeriklerini de belirlemiştir. Daha son-

1 Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 17-18; Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler (1250-1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 133-134.

2 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Mısır: Müessesetü'l-Hindâvî, 2013), 886; Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel - Rahim Er (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 219.

3 Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35.

4 Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/219.

5 Aykut, "Ansiklopedi", 3/219.

raki süreçte Fârâbî'nin (ö. 339/950) *İhsâu'l-ʿulûm*'u, Hârizmî'nin (ö. 4./10. yüzyılın sonları) *Mefâtîḥu'l-ʿulûm'u* ve İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995[?]) *el-Fihrist* adlı eseri bu çalışmaların tarihî seyrini göstermesi bakımından önemlidir. Memlükler dönemine kadar birçok alanda hızlı bir şekilde ilerlemiş olan ansiklopedik eserler 8./14. yüzyılda diğer alanlarda yaşanan bazı aksaklıklara rağmen telif edilmeye devam etmiştir.[6]

Memlükler döneminde Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî'nin (ö.733/1333) Sultan Kalavun'a (ö. 689/1290) ithaf ettiği *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*'i ilk eserlerden kabul edilebilir.[7] Eser, kâinatın yaratılışı tasviri ile başlayıp, sultanda bulunması gereken özellikler, coğrafyanın insan ruhundaki etkileri, hükümdarlığın şartları ve halkla olan ilişkileri gibi konuların da içinde bulunduğu geniş bir konu yelpazesini barındırır. Tarih ilmi hakkında daha önceki tarihçiler tarafından ihmal edilen sebepler ve olaylar arasındaki bağları ortaya koyma konusunda daha açıklayıcı davranacağını ifade eden Nüveyrî'nin eseri dönemin mezhepleri ve özellikle bölge Şiîliğine dair verdiği bilgiler ile dikkat çekmektedir. Nüveyrî'den sonra vefat eden İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*[8] adlı eseri, genel anlamda bir coğrafya eseri olsa da eserin dinler ve mezhepler tarihi hakkındaki bölümü dönemin mezheplere bakışını resmeden kaynaklardan biridir. Genel olarak devlet bürokrasisi içindeki yazışmalara da değinmiş olmakla birlikte, mezheplere dair verdiği bilgiler siyaset ve mezhep ilişkilerinin belirlenmesinde önemli bir kaynak görevi görmüştür. Bu gelenek içinde Memlükler dönemi daha birçok eserin telif edildiği bir asırdır.[9] Bunlardan en önemlileri olarak Ebü'l-Abbâs el-Kalkaşendî (821/1418)'nin *Subhu'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâ*[10] ve Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *Hıtat'ı*[11] zikredilebilir.

1. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh el-Ömerî olup Dımaşk'ta 3 Şevval 700'de (11 Haziran 1301) doğmuştur. Kirman bölgesinden gelen bir aileye mensup olan İbn Fazlullah, daha sonra babasının kâtiplik görevi sebebiyle Kahire'ye göç etmiştir. İbn Fazlullah'ın ailesi uzun bir müddet devlet yazışmalarının yapıldığı Dîvânü'l-inşâ'da görev yapmıştır.[12] Başta Kahire olmak üzere İskenderiye ve Hicaz'da birçok âlimden ders alma

6 İslâm coğrafyacıları ve tarihçilerinin eserleri hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Murat Ağarı, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu Gelişimi ve Temsilcileri-* (İstanbul: Kitabevi, 2002).

7 Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004).

8 İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010).

9 Emin, *Zuhru'l-İslâm*, 886.

10 Ebu'l-Abbas el-Kalkaşendî, *Subhu'l-Aʿşâ fî Sınâʿati'l-İnşâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1922).

11 Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâʿiẓ ve'l-İʿtibâr bi ẕikri'l-Ḫıṭaṭi ve'l-Âsâr* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1998).

12 Abdülaziz el-Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

fırsatı bulan İbn Fazlullah, Memlükler döneminde görüşleri ile etkili olmuş birçok âlimin talebeliğini yapmıştır. Özellikle Arap gramerini Kemâlüddin İbn Kâdî Şühbe'den (ö.726/1326) fıkıh derslerini dönemin kâdılkudâtı olan Şihabüddin İbnü'l-Mecd (ö.738/1338) ve Burhânüddin el-Fezârî'den (ö.729/1329) almış; görüşleri ile Hanbelî düşüncede Selefî söylemi bir nazariye hâline getiren İbn Teymiyye'den (ö.728/1328) *el-Ahkâmü's-suğrâ*[13] adlı eserini ve bunların yanı sıra kelâm dersleri de okumuştur. Ayrıca bedîʿ ve meânî ilimlerini Kemalüddin İbnü'z-Zemlekânî'den (ö.727/1327), usûl-i fıkhı Şemsüddin İbn Muhammed el-İsfehânî'den (ö.749/1349) almış ve Kahire'de Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) da derslerine katılmıştır.[14] Daha sonraki süreçte özellikle şiir alanında yazdığı divanlar ile dikkat çekmiştir. Kahire'de Şâfiî mezhebine göre fetva verme yetkisi verilen müellif daha çok bürokratik görevi ile dikkat çekmiştir.[15]

İlk olarak Dımaşk'ta sır kâtibi olarak göreve başlayan İbn Fazlullah 728/1328'de Kahire'ye geçmiş ve burada bir süre görev yaptıktan sonra tekrar Dımaşk'a dönmüştür. 733/1333 yılında, ikinci kez sır kâtipliği görevine atanmıştır. Mizacının sertliği ve nâibü's-saltana sahipleri ile yaşadığı tartışmalar yüzünden birçok kez görevinden azledilen İbn Fazlullah imza taklit etmek suçunu işlediği ithamı ile karşı karşıya kalmış ve eli de kesilmiştir.[16] Bürokrasi içinde yaşadığı sıkıntılar yüzünden bu görevlerden tamamen çekilen müellif, eser telifine yönelmiştir. Öyle ki yazı yazma ve yazışma sanatında dönemin en meşhur siması kabul edilmiştir.[17] 749/1349 yılında hac yolculuğuna çıkan müellif eşinin vefatı ile Dımaşk'a dönmüş ve kendisi de veba salgınında vefat etmiştir.[18]

Müellifin birçok eseri vardır.[19] İbn Fazlullah'a asıl şöhretini sağlayan eseri ise *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr* isimli tarih ve coğrafya eseridir.[20] Kendisinden sonra yazılan

Yayınları, 1999), 19/483.

13 Bu eser muhtemelen hadis alanında Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbilî'ye (ö.582/1186) ait metindir. Bkz. Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî.* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyye, 1984), 1/2:263.

14 İbn Hacer el-Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ş-şâmine* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1993), 1/331; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî.*, 1/2:261-265; Takiyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *İmtâʿu'l-esmâʿ bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâʾi (enbâʾi) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâʿ* (Beyrut: Dârü Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/732; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Kāhire* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyye, 1971), 9/10:334; Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/483.

15 Makrîzî, *İmtâʿu'l-esmâʿ*, 1:733.

16 Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ş-şâmine*, 1:332-333.

17 İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî.*, 1/2:264; Makrîzî, *İmtâʿu'l-esmâʿ*, 1:733; Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ş-şâmine*, 1:333.

18 İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî.*, 1/2:265; Makrîzî, *İmtâʿu'l-esmâʿ*, 1:735; Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/483; Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ş-şâmine*, 1:333.

19 Eserlerinin listesi için bk. Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/483-484.

20 Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/483.

bu türdeki eserlere kaynaklık eden eser, tarih ve coğrafya başta olmak üzere, Memlükler döneminin pek bilinmeyen kişileri hakkında verdiği biyografik bilgiler, dinler ve mezhepler tarihi, iktisadi bilgiler ve İslâm devletler tarihine dair açıklamaları muhtevidir.[21] Müellifin bir diğer önemli eseri *et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf* adlı eserdir.[22]

Dönemin en önemli müelliflerinden biri olan İbn Fazlullah, yine kendi gibi dönemin meşhur tabakat müelliflerinden Safedî (ö. 764/1363) gibi âlimlerle yazışmalarda bulunmuştur.[23] Bu mektupları ve yazışmaları *eş-Şiteviyyât* adlı eserinde görmek mümkündür.[24] Eserde daha çok Dîvânü'l-inşâ'da çalışanlar için diplomasi ilmi çerçevesinde temel metinler kaleme alınmıştır. Yazışma örneklerinin yanı sıra müzik, savaş ve âdetler hakkında da bilgiler mevcuttur.[25]

Bu eserde müellif dinler ve itikadî mezhepler hakkında da bilgiler vermiştir. İbn Fazlullah'ın bu bilgileri aldığı kaynaklar ve mevcut bilgiyi kullanımı, aktarımda tercihleri ve yazım üslubu mezheplerin bir ansiklopedik eserde nasıl ele alındığını göstermesi bakımında önem taşımaktadır. Zira bu dönem artık müstakil eserlerin haricinde gerek ilmî meclislerde gerekse özel çalışmalara temel kaynaklık sağlayacak ansiklopedi türü eserlerin bolca yazıldığı bir dönemdir. Ayrıca bu eserleri kaleme alan müelliflerin bürokrat ve tarihçi olmaları bu eserleri bir o kadar daha önemli kılmaktadır. Böylece devletin din politikalarını gösteren ferman ve emirleri kaleme alan kâtiplerin itikadî ve siyasi İslâm mezheplerine (fırak ve milel) dair bilgilerinin nasıl şekillendiği belirlenmekle birlikte fırak edebiyatını günümüze kadar taşıyan bir diğer kaynağın değeri ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. Mezheplerin Ortaya Çıkışı: Varoluşsal bir Gerçeklik

İbn Fazlullah el-Ömerî, eserinin dinler ve mezheplere dair kısmını müstakil bir cilt olacak şekilde telif etmiştir. Eserin genelinde görülen çok yönlü bakış açısını bu bölümde de görmek mümkündür. İbn Fazlullah, milletleri farklı ırktan olmaları ve dünyanın farklı bölgelerinde yaşamak suretiyle var olan farklılıklarının ortaya çıkardığı bilim ve sanat eserlerini, görüşlerini ve dillerini eserinde zikretmiştir.[26] Aynı şekilde müellif dinler ve onların yaşayış biçimleri olan mezhepleri de beşerin ve dinin fıtri bir özelliği olarak kabul etmiştir. Ona göre "…*Sizden*

21 Eymen Fuâd Seyyid, "Mesâlikü'l-ebsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/265.

22 İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf* (Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1988).

23 İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî.*, 1/2:265-266; el-Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/484.

24 Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/484.

25 Alevî, "İbn Fazlullah el-Ömerî", 19/483-484.

26 Tarih ve coğrafyanın insan topluluklarının farklılaşmasındaki etkileri dönemin âlimlerince kabul edilmiş bir yaklaşımdır. Bk. Ağarı, *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu Gelişimi ve Temsilcileri-*,153.

her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir." (Mâide 5/48) âyeti dinin ve beşerî düşüncenin varoluşsal bir özelliği olan farklılaşmayı ifade etmektedir. Bundan dolayı dinlerin, beşerin farklı ırk ve dillere ayrılması gibi zamanla farklılaşmaya ve mezhepleşmeye başlaması doğal bir süreçtir. Bu gerçeklik İbn Fazlullah'a göre "*Rabbin dileseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı. Rabbinin, 'Andolsun ki cehennemi hem cinlerden hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım' sözü kesinleşti.*" (Hûd 11/118-119) âyeti ve Hz. Peygamberin "Benden sonra birçok ihtilaf göreceksiniz." ile "Sizden öncekileri karış karış takip edeceksiniz, onlar bir kertenkele deliğine girse bile." şeklindeki hadislerinin anlattığı doğal bir durumdur.[27] Günümüz mezhepler tarihi çalışmaların yanı sıra sosyolojik kabullerin ortaya koyduğu mezhepleşme ve farklılaşma sürecini İbn Fazlullah kendi döneminde gayet net bir biçimde beşerî bir olgu olarak kabul etmiş ve bu şekilde incelemiştir.[28]

Ona göre bu farklılıktan dolayı semavi veya beşerî dinleri ve inançları belli sayılarla sınırlamak pek de mümkün değildir. Belki yapılabilecek olan şey İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da yapmış olduğu gibi temel kategoriler hâlinde bir tasnif yapmaktır.[29] İbn Fazlullah bu tasnifte daha çok İbn Hazm'ın *el-Fisal* adlı eserini kullanmıştır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli bir husus da İbn Fazlullah başta olmak üzere dönemin Memlük âlimleri üzerinde görülen İbn Hazm'ın etkisidir.[30] Bu etki, İbn Fazlullah'ın mezheplere dair tasnifinde çok net görülmektedir. Ayrıca bu etki, mezheplerin sayısı hakkındaki tartışmalarda müellifin farklı görüşleri değerlendirmelerinde de hissedilmektedir.[31]

Günümüzde mezheplerin tasnifine dair klasik dönem müelliflerinin eserlerinde var olan problemler üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Klasik tasniflerde görülen bu problemlerin çözümüne yönelik tekliflerden birisi de mezheplerin sayısının yetmiş üç sayısı ile sınırlamanın gerekli olmadığı noktasında belirginleşmektedir.[32] Tam da bu sorun etrafındaki tartışmaları

27 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/70.

28 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/17.

29 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/18.

30 Dönemin siyasi iktidarı ve resmî din tasavvuru ile Zâhirîlik ilişkisinin farklı yönler ve yaşanan olaylar için bk. Mehmet Sever, *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 64-81.

31 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/70-72.

32 Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2005), 441-491; Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, (2005), 391-440.

İbn Fazlullah'ın gözünden okuma imkânı vardır. Zira İbn Fazlullah kendisine kadar gelen ilmî birikimi, sorunları ve cevapları üzerinden aktarmış bir yazardır. Bu bağlamda onun aktarımı ile mezheplerin sayısına dair tartışmaların gelenek içinde her zaman var olduğunu görebilmekteyiz.

İbn Fazlullah'a göre Hz. Peygamber'in "Yahudiler yetmiş bir fırkaya, Nasrânîler yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacak."[33] hadisinde bildirilen "yetmiş üç" sayısının anlaşılması hakkında ulema arasında ihtilaf yaşanmıştır.[34] Müellif tarihsel süreçte yaşanan bu tartışmaları yedi başlık altında toplamıştır.

İbn Fazlullah'a göre mezheplerin anlaşılması noktasında yetmiş üç sayısını bağlayıcı görmeyen âlimler bu tespitlerini mezheplerin kendi özelliklerinden hareketle ortaya koymuşlardır. Zira dönemin şartları da göz önüne alındığında dünyada mevcut mezheplerin adedini öğrenmek ve tasnifi buna göre yapmak imkânsızdır. Çünkü mezheplerin sayısı yetmiş üç sayısından bir hayli fazladır. Yaşanan gerçeklik sayının fazla olduğu fakat tam olarak kaç fırka olduğunun tespitini zorlaştırmaktadır. İbn Hazm başta olmak üzere bu görüşü savunan âlimler iftirak hadisini zayıf kabul etmektedirler. Hadisin zayıf kabul edilmesi mütekellimlerden bir grubun bu görüşü savunmasının temel referansı olmuştur. [35]

İkinci grupta olan âlimler ise yetmiş üç fırka hadisini tasnif sistemlerine dâhil etmemiş olanlardır. Bu âlimler mezheplerin sayısının bilinemeyeceğini ancak ana/asıl fırkaların adedinin tespit edilebileceğini savunmuşlardır. Bu görüş, daha önceki ifadenin biraz daha netleşmiş bir versiyonudur. İbn Fazlullah, temel fırkalar üzerinden yapılan tasnifin en doğru şeklinin İbn Hazm'ın tercih ettiği görüş olduğunu söylemektedir. Zira birinci görüşte mezheplerin tamamının bilenemeyeceğinin söylenmesi bir yönden de mezheplerin incelenme ve tasnifini belirsizleştirme ve imkânsız kabul etme gibi sorunları da barındırmaktadır.[36]

Bir diğer sınıf ise yetmiş üç fırka hadisini bağlayıcı olarak kabul etmiş ve tasniflerini buna göre yapmışlardır. Müellif bu grubun kimlerden oluştuğunu açıkça ifade etmemiştir. Klasik kaynaklar içerisinde Ehl-i sünnet içinde Bağdâdî[37] (ö. 429/1037-38) ve Nesefî (ö. 318/930) gibi âlimler eserlerini hadisin metni üzerinden şekillendirmişlerdir.[38] İbn Fazlullah,

33 Müellifin kullandığı kaynaklar için bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

34 Zikredilen hadislerin kaynakları ve rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer, 2017).

35 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

36 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

37 Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kāhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Farḳ beyne'l-firaḳ* (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 23-27.

38 Orhan Ateş, "Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red Alâ'l Bida' ve Ehli'l-Ehvâ Adlı Eserinde

İsferâyînî'den (ö. 471/1078) hareketle kendi döneminde yetmiş üç fırkanın tamamlanmadığını zikretmiştir. Zira İsferâyînî, yetmiş üç fırkanın bir kısmının belli bir dönemde, diğer kısımlarının daha sonraki zamanlarda var olacağını ve yetmiş üç fırkanın kıyamete kadar ortaya çıkacağını savunmaktadır.[39] Bu noktada müellif, mezheplerin canlı yapılar olduğunu ya da başka bir ifade ile şartların etkisi ve insan doğasının bir neticesi olarak varlıklarını sürdürmekte olduklarını kabul etmiş görünmektedir.

Tartışmaya farklı yaklaşan bir diğer grup, Eşʿarî (ö. 324/935-36) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) eserlerinde dile getirdiği fikri savunanlardır. Bu görüşe göre dinler ve mezheplerin adedi çok olsa da yüz sayısına ulaşamazlar. Aslında bu görüşte olanlar da belli bir sayı tahdidinde bulunmuşlardır.[40]

İbn Fazlullah, beşinci olarak Şehristânî'nin görüşünü dile getirmiştir. Şehristânî, dindarların inanç konularındaki görüşlerinin(makâlât) çok farklı olduğunu bundan dolayı bu görüşleri sınırlamanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte bu farklı görüşlerin belli mezheplerin ismi altında sınırlanmasının mümkün olduğunu dile getirmiş, iftirak hadisini de zikretmiştir.[41]

Konu hakkında İbn Fazlullah'ın görüşlerini naklettiği bir diğer grup ise yetmiş üç fırkanın tamamının Râfızîler içinde olduğunu savunmuşlardır. Onlar, bu fırkalar içinde sadece bir fırkanın kurtulacağını diğerlerinin ise cehennemde olacağını iddia etmişlerdir.[42] İlginç olan bu rivayetin değerlendirilmesinde İbn Fazlullah'ın sözleridir. İbn Fazlullah, rivayeti zikreden kişi ve âlimleri nakletmemiş, Şiî fırkaların cehennemlik oldukları görüşünün "sözlerin en güzeli" olduğunu ileri sürmüştür. Onun İbn Hazm ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) etkisinde olduğu hatırlanacak olursa, Şiî fırkalara karşı hakaret içermeyen "telmih"i dikkat çekicidir.[43]

Ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini haber veren iftirak hadisi hakkındaki tartışmalarda iler sürülen sekizinci görüş İsferâyînî'ye aittir. İsferâyînî'ye göre ümmetin tarih içinde farklı dönemlerde göreceği fırkaların toplamı yetmiş üç tane olacaktır. Bunların hepsinin bir

İbâdiyye Değerlendirilmesi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/9 (2017), 29-30; Daha geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

39 Ebu'l-Muzaffer Şehfûr el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l- fıraki'l-hâlikîn* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 16; Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

40 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 4; Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 71.

41 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 4-5; Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

42 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

43 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71.

dönemde görülmesine gerek yoktur.[44] Bu görüşler değerlendirildiğinde İbn Fazlullah, ana fırkaların tasnifinde İbn Hazm'ın görüşünün daha uygun olduğunu düşünmektedir. İslâm mezheplerine dair yapmış olduğu tasnif bunu göstermektedir.[45]

3. Bürokratik Yazışmalarda Ehl-i Sünnet Kimliğinin Tanımlanması

İbn Fazlullah'ın bürokratik birçok yazışmada da kullanılan eserinde Ehl-i sünnet kimliğini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Devletin resmî görevlileri başta olmak üzere birçok kimsenin okuyacağı ansiklopedide konu gayet kısa ve öz bir biçimde verilmeye çalışılmıştır. Ciddi kelâm bilgisi gerektirmeyen temel meseleler net bir şekilde zikredilmiştir.[46] Aslında günümüzde "amentü esasları" denebilecek bir sadelikte yazılan Ehl-i sünnet itikadı, mezhebin kendi içindeki tartışmalardan uzak kalmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda İbn Fazlullah, Ehl-i sünnet'in iftirak hadisinde belirtilen "kurtuluşa eren" fırka olduğunu ispat etmeye ve bunun sebebini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Ehl-i sünnet'in en temel özelliği Hz. Peygamber'in ve sahâbenin yolunu takip etmesi ve sünneti din telakki etmeleridir.[47] Bu fırkanın fiilî ve kavlî sünneti takip etmeleri, aşırılıktan uzak olan "orta yol" anlayışını kabul etmelerini sağlamıştır. Müellife göre Hz. Peygamber'in ümmetinin diğer ümmetlere göre "vasat" sıfatını haiz olmaları sebebiyle en hayırlı ümmet olduğu gibi, bu fırka da görüşlerinde ortaya koymuş olduğu "orta yol/vasat" tavır ile fırka-i nâciye olmayı hak etmiştir.[48] İbn Fazlullah, Hz. Peygamber'in sağına ve soluna çizgiler çizdiğini ve bu çizgilerin üzerinde şeytanların bulunduğunu ancak kendisinin davet ettiği dinin ise bu iki çizgi arasında kalan orta yol ve doğru yol olduğunu açıkladığı hadisi zikretmiştir. Zira Ehl-i sünnet, sıfatlar konusunda sıfatları inkâr eden Ehl-i taʿtîl (Muʿtezile/Cehmiyye) ve haberî sıfatlarda aşırıya giden Ehl-i temsil ve teşbih (Müşebbihe/Mücessime) arasında bir tavır sergilemiştir. Yine Ehl-i sünnet, kulların fiillerinin yaratılması ve Allah'ın iradesinin bu fiillere etkisi tartışmasında Kaderiyye ve Cebriyye'nin görüşlerini değerlendirerek bir görüş ortaya koymuştur. Ayrıca vaʿd ve vaîd tartışmasında Mürcie ile Kaderiyye ve Havâric'in; imanın mahiyetine dair tartışmalarda Harûriyye ve Muʿtezile ile Mürcie ve Cehmiyye'nin; sahâbenin durumu hakkında Râfizîler ile Havâric'in görüşleri arasında itidal ve orta bir yol/tavır takınmıştır.[49] İbn Fazlullah, Ehl-i sünnet'in takınmış olduğu orta yol ve itidal anlayışının dinî düşüncenin hatalardan korunması noktasında en iyi tercih olduğunu açıklamak için Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şiirinden de

44 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/72.

45 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/20.

46 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/170-172.

47 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/170.

48 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/170.

49 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/170.

örnekler vermektedir.[50] Açıklamalar incelendiğinde İbn Fazlullah'ın Ehl-i sünnet itikadını kısa ve öz bir biçimde vermekle yetindiği görülmektedir. Onun izahlarında belirgin nokta inancın ve savunulan görüşün itidal anlayışı içerisinde olması gerektiğidir.

4. Mezheplerin Tasnifi Problemi

İbn Fazlullah, dinlerin ve onların inanç ve yaşayış şekilleri olan mezheplerin anlaşılmasını insan doğasının anlaşılmasına bağlar. İnsanların dil, renk ve ırklarının farklılaşması gibi, dinlerin ve mezheplerin de farklılaştığını kabul etmiştir.[51] Bu bağlamda, tabii bir zorunluluk olarak mezheplerin farklılaşması, belli sayılar ile sınırlanmalarını zorlaştırmaktadır. Her ne kadar klasik fırak edebiyatı kaynaklarının çoğu, İslâm fırkalarını iftirak hadisi ekseninde yetmiş üç sayısı ile anlatmaya çalışmış olsa da bu yaklaşım vakıa ile çoğu zaman uyuşmamıştır. Başta İmam Eşʿarî olmak üzere bu hadisin ifade ettiği yetmiş üç sayısını itibara almadan da tasnifler yapılmıştır. Bu noktada İbn Fazlullah el-Ömerî, mezheplerin farklılığı ve bu farklılaşmanın tabii neticesi adetlerin değişmesine, tasnifinde itibar etmemiştir. Ancak mezheplerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için mezhepleri belli temel başlıklar hâlinde açıklamanın daha doğru olacağını ifade ederek, İslâm mezheplerini beş temel fırka hâlinde zikretmiştir.[52] Müellifin zikretmiş olduğu tasnifte, İslâm mezheplerini İbn Hazm'ın tertibine uygun bir şekilde ifade etmeyi tercih etmiş olduğu görülür. Memlükler dönemi müellifleri üzerinde etkisi her dönem görülen İbn Hazm, bölgede pek çok taraftar bulmuştur. Özellikle Bahrî Memlükler döneminin sonunda ortaya çıkan Zâhirî isyanı, onun görüşlerinin etkisini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Hazm, İslâm mezheplerini İslâm'a uzaklık ve yakınlık bakımından derecelendirmiş ve bu yönteme göre tasnif etmiştir.[53] İbn Hazm'ın merkeze yerleştirdiği İslâm tasavvurunun Zâhirî düşünce olduğunu kabul etmek pek uzak bir ihtimal değildir. Bu noktadan hareketle İbn Fazlullah'ın da Zâhirî düşünce ekseninde bir yaklaşımı benimsemiş olduğu görülmektedir.[54]

5. Ötekinin Kimliği ve İsimlendirme Meselesi

İslâm mezheplerinin tarihî süreçte karşılaşmış olduğu sorunlar birçok çalışmanın konusu olmuştur.[55] Bu sorunlar içerisinde en dikkat çeken nokta isimlendirme konusudur. Gerek isimlendirmeye konu olan mezhep gerekse isimlendirmeyi yapanlar isimlendirme meselesi üzerinden gerçekleşen algının temin ettiği tesirin farkındadır. İftirak hadisinin de etkisiyle mü-

50 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/170.

51 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/17.

52 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/18, 20.

53 Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/11.

54 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/18.

55 Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", 443.

ellifler, bir mezhep olarak kabul edilemeyecek fikir ayrılıklarını özellikle Ehl-i bidʿat içinde yeni bir isimlendirme konusu yapmayı tercih etmişlerdir. Havâric, Kaderiyye ve Râfıza gibi genel kategorilendirmeler ya da daha özelde Şeytâniyye ve Gurâbiyye gibi isimlendirmeler bu yaklaşımın en dikkat çeken örneklerindendir. Süreç içinde mezheplerin tasnifinde değişiklikler olsa bile isimlendirme konusu her zaman bir problem olarak kalmıştır. Sünnî düşüncenin önemli temsilcilerinden Teftâzânî (ö. 792/1390), örneğin kader tartışmalarında Muʿtezile'nin Kaderiyye şeklinde isimlendirilmesinin aslında mezhebin temel öğretileri ile çeliştiğini ifade etmektedir. Ona göre Muʿtezile'nin Kaderiyye olarak isimlendirilmesinin belki de en makul yönü, bu meseleyi çokça tartışmış olmalarıdır.[56] İbn Fazlullah da bu konuda aynı görüştedir. Ona göre bir kimse bir beldeyi yurt ve vatan edinmekle "oralı" oluyorsa, itikadî ve siyasi bir fikri savunan ve bir fikri dile getiren kimse de bu fikre isnat edilen isimle isimlendirilmektedir.[57] Bu tartışmaların gölgesinde İbn Fazlullah, mezheplerin isimlendirme meselesini farklı yönleri ile ele almaya çalışmıştır. İsimlendirmenin ilk olarak kim tarafından ve hangi sebeplerden kaynaklandığını göstermeye çalışmıştır.[58]

6. Mezheplerin Temel Görüşleri ve Dayandıkları Temeller

İbn Fazlullah, incelemiş olduğu mezheplerin temel görüşlerini özet bir şekilde vermektedir. Bu bağlamda Havâric,[59] Mürcie,[60] Muʿtezile[61] ve Şîa'nın[62] itikadî ve siyasi görüşlerini toplu-ca görebileceğimiz izahlarda bulunmaktadır. Örneğin klasik eserler Hâricîlerin isimlendirme meselesini Hz. Ali'nin tahkimi kabul etmesi sonrası sergiledikleri isyan ile izah etmişlerdir.[63] Müellif bu yaklaşımı kabul etmiş olmakla birlikte, daha sonraki süreçte İslâm toplumuna karşı sergiledikleri tavrın da bu noktada belirleyici olduğunu ifade eden bir açıklama yapmıştır. Zira Hâricîler, İslâm halifelerini ve İslâm toplumunu işlemiş oldukları günahlardan dolayı kâfir kabul etmiş ve yaşadıkları beldeleri dârü'l-harb kabul etmişlerdir.[64] Dolayısıyla tarihî süreç içerisinde Hâricîlerin Müslümanları kâfir şeklinde isimlendirmeleri kendileri hakkındaki isimlendirmelerini haklı çıkarmakta hem de onların sergiledikleri tekfir yaklaşımın temel psikolojik zeminini göstermektedir. Diğer farklı hadis rivayetleri ile fırkanın görüşlerine işaret etmeye çalışan müel-

56 Sadeddin Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Meḳāṣıd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 3/196.

57 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/76.

58 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/76-77, 91, 106-108.

59 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/88-90.

60 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/76-78.

61 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/169-172.

62 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/106, 136 vd.

63 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/106-107.

64 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/ 90.

lif, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) rivayetleri değerlendirdiğini ve on farklı yönden hadislerin Hâricîlerin bu ümmetin "kilâb"ı olduğunu gösterdiğini zikretmiştir.[65] Müellif, Hâricîlerin İslâm ümmeti üzerindeki olumsuz etkisini ve onların tekfirde aşırıya giderek düştükleri durumu bazı kimselerden yaptığı dikkat çekici cümleler ile de göstermeye çalışmıştır. Örneğin Ebû ʿÂliye'nin "Allah'ın bana lütfettiği iki nimetin hangisinin daha üstün olduğu noktasında kararsızım. Beni şirkten kurtarıp İslâm ile müşerref kılması mı, yoksa beni Harûriyye olmaktan koruması mı?" gibi sözlerini aktararak meseleyi netleştirmeyi hedeflemiştir.[66]

İbn Fazlullah'ın mezheplere dair yaklaşımında dikkat çeken bir diğer husus, mezheplerin alt fırkalarını anlatmaya geçmeden önce bütün kolların ittifak etmiş olduğu temel prensipleri ele almasıdır. Bu temel prensipler daha sonra mezkûr fırkaları eleştirirken cevap vereceği meseleler olarak ön hazırlık görevi de görmektedir. Burada müellif ele aldığı mezhebin bütün iddialarını ele almayı uygun görmez. Önemli olan en temel farklılaşma düzleminde meseleyi halletmektir. Örneğin Muʿtezile fırkalarını kader, sıfatların nefyi ve el-menzile beyne'l-menzileteyn olmak üzere üç meselede ittifak etmiş kabul ederek eleştirmiştir.[67] Bu durum Mürcie[68], Hâricîler[69] ve Râfizîler[70] için de geçerlidir.

Müellifin üzerinde durduğu bir diğer mesele, mezheplerin görüşlerini dayandırdığı delillerdir.[71] İbn Fazlullah, konuyu çok uzatmak istemediğinden en önemli görüşleri ortaya koymanın yeterli olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda müellife göre Hâricîlerin en temel yaklaşımı müteşâbih âyetleri yorumlamakta gösterdikleri cesarettir. Onların temel iddiaları, müteşâbih kabul edilen âyetlerden beslenmektedir.[72] Bununla birlikte müellif, Hâricîlerin, kendi delillerini Kitap, sünnet ve maʿkûl şeklinde üç kısımda ileri sürdüklerini belirtmiştir. Her ne kadar bu iddialar Hâricîlerin lehine değil bilakis aleyhine olsa bile İbn Fazlullah bu delilleri zikretmekten çekinmemiştir. Zira müellif zikretmiş olduğu bir şiir ile mezhep mensuplarının ileri sürdükleri delillerin aslında temel kabul edilen kaynaklar ve bu kaynakların ileri sürdüğü iddialar ile pek alakası olmadığını söyler.[73] Aynı yaklaşımı müellif Şîa/Râfizîler bağlamında devam ettirmiştir. Râfizîlerin Hz. Ali'nin imâmetine dair kullandıkları örneğin

65 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/90.
66 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/91.
67 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/168.
68 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/80.
69 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr,* 23/102.
70 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/127.
71 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/102.
72 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/91.
73 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/102.

"Men küntü Mevlâu" rivayetini hadis ilmi açısından değerlendiren müellif, ilk olarak bu rivayeti sahih kabul etmeyen âlimleri ve görüşlerini ortaya koymaktadır. İkinci olarak bu rivayetin sahih kabul edilmesi durumunda gerek dil gerekse hadis ilmi açısından Râfizîlerin amacına hizmet etmediğini ortaya koymaya çalışmıştır.[74]

7. Mezheplerin Alt Fırkalarının İncelenmesi

İbn Fazlullah, Ehl-i bidʿat kabul ettiği fırkaların alt kollarını tasnifte serbest bir tavır içindedir. Mezhep içi farklılaşmaları daha çok İmam Eşʿarî'nin *Makâlât*'ından hareketle ortaya koymaya çalışmış olduğu görülmektedir.[75] Örneğin Mürcie mezhebinin alt fırkalarını tasnif ederken İmam Eşʿarî'nin tasnifini kullanmış[76] Mürcie'nin on iki alt fırkaya ayrıldığını kabul etmiştir.[77] Bu tasnife riayet etmekle birlikte İbn Fazlullah, Hâlidiyye isimli bir fırkanın da Mürcie mezhebinden kabul edildiğini söyleyerek on üç fırka olarak zikretmiştir.[78] Bu yaklaşım onun mezheplerin oluşum ve gelişim süreçlerinin devam ettiğini kabul eden anlayışının bir tezahürü olarak kabul edilebilir. Bazı fırkaların temel görüşlerini ve kurucularını açıkça zikretmiş fakat Cehmiyye ve Neccâriyye gibi fırkaların sadece görüşlerinden bahsetmekle yetinmiştir.[79] Bu fırkalar içinde en dikkat çeken ise İmam Eşʿarî'nin Mürcie gruplarının dokuzuncusu olarak "Ebû Hanîfe ve Ashâbuhu" olarak zikretmiş olduğu fırkanın sadece görüşlerinin kaydedilmiş olmasıdır.[80] İbn Fazlullah Ebû Hanîfe ve ashabının ircâ ithamına maruz kalması ve İmam Eşʿarî tarafından Mürcie kabul edilmesini görmezden gelmiş görünmektedir. Daha önce de temas edildiği gibi Cehmiyye ve Neccâriyye gibi mezheplerin isimlerinin zikredilmemesi bu tutumu normal bir yazım üslubu olarak görmeye sebep olabilir. Bununla birlikte Memlükler yüzyılında Hanefî sultanların ve ulemanın varlığı açıkça bu isimlendirmeden uzak durulmasına sebebiyet de vermiş olabilir. Aslında gerek Cehmiyye isimlendirmesinin gerekse Ehl-i reʾy ve Mürcie kabul edilen Hanefîlerin ya da Eşʿarîlerin tarihsel süreçte Ashâbü'l-hadîs ile aralarında yaşanan tartışma ve gerginliğin mezhep isimlendirmelerinde veya "metnin sessizliği" olarak da ifade edebileceğimiz görmezden gelme, metinsel bir eleştiri üslubu da kabul edilebilir.[81] Bu bağlamda tarihçilerin yöntem veya ritim değişikliğine gitmesi, görme-

74 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/137-141.

75 Bkz. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/91, 108, 145.

76 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/78-80.

77 Ebu'l-Hasen Eşʿarî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve İḫtilâfü'l-Muṣallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 114.

78 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/80.

79 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/78-79.

80 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/79.

81 Mezhep isimlendirmeleri ve bu isimlendirmelerin arkaplanındaki tartışmalar için bk Christopher Melchert, "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri", çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 5/3 (2005), 393-410-410.

mizi istediği şeyleri detaylıca anlatıp bilmemizi istemediği konuları ise sessizce atladığı bir üsluptur.[82] Bu bağlamda İbn Fazlullah'ın İbn Hazm'ın etkisinde kaldığı görülebilir. Bu etki daha sonraki süreçte örneğin Makrîzî gibi Memlükler döneminin en önemli tarihçilerinde de görülebilen bir durumdur.[83]

8. İbn Fazlullah'ın Mezheplerin Tasnifinde Kullandığı Kaynaklar

Yaşadığı dönemin en önemli devlet adamı ve tarihçilerinden biri olan İbn Fazlullah, yazdığı coğrafya ve tarih eseri *Mesâlikü'l-ebsâr* adlı eserinde mezheplere dair incelemesinde klasik kaynakları bolca kullanmıştır. Eserin dinler ve mezhepler (milel ve nihal) kısmı sadece teorik bilgileri vermekle kalmamış dindarların yaşadıkları coğrafyaları da konu edinmiştir.[84] Bu bağlamda fiziki coğrafya ile beşerî coğrafyanın harmanlandığı eser kendisinden sonraki süreçte bir el kitabı olmayı başarmıştır.[85]

Müellif ana mezheplerin alt fırkalarının tasnifinde genellikle Eşʿarî'nin *Makâlât*'ı[86] ve İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) *et-Tebsîr*'ini[87] kullanmıştır.[88] Bazı fırkaların tasnifinde Şehristânî'nin (ö. 548/1153) görüşlerini[89] de zikreden müellif, mezheplerin itikadî açıdan durumu ve görüşlerinin eleştirilmesinde ise İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fasl*[90] adlı meşhur eserini tercih etmiştir.[91] Ayrıca İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ve birçok kelâmcının eserlerinin yanı sıra Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'u da mezheplerin görüşleri ve tasnifine dair değerlendirmelerinde kullanmış olduğu kaynaklardandır.[92] Ehl-i hadîs'e yakınlığı ile dikkat çeken İbn Fazlullah'ın temel hadis kaynaklarını bolca kullanması ise dönemin temel yaklaşımını yansıtan örneklerden biridir.[93] Bununla birlikte özellikle hadislerin şerhlerinde ve itikadî konuların selefe göre açıklanması noktasında Hanbelî âlimlerin görüşlerini tercih etmiş olduğu da görülmektedir.[94]

82 Paul Veyne, *Tarih Nasıl Yazılır?*, çev. Nihan Özyıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 33-34.

83 Mehmet Sever, *Makrîzî ve İslam Mezheplerinin Sosyal Tarihi* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021), 135.

84 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/173 vd.

85 Seyyid, "Mesâlikü'l-ebsâr", 29/265.

86 Örnek olarak bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/23, 71, 91, 107, 114, 145, 149.

87 İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l- fıraki'l-hâlikîn*.

88 Örnek için bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/23, 71, 72, 90, 102, 108, 113, 127.

89 Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71,148.

90 İbn Hazm, *el-Fasl*.

91 Bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/71, 81, 84, 86, 103, 138, 144.

92 Bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/72, 80, 82, 84, 86,103, 105, 149.

93 Bazı hadis kaynakları için bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 68, 69, 83, 90, 105, 137, 149.

94 Bk. Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr*, 23/90,141, 142, 145, 149, 168, 169.

Sonuç

Memlükler asırları İslâm düşünce tarihinde birçok gelişmenin olduğu bir dönemdir. Moğol istilası sonrası farklı İslâm coğrafyalarından hicret eden âlimlerin Şam ve Kahire başta olmak üzere Memlük topraklarına gelmesi İslâm ilim geleneğinin daha güçlü bir şekilde devam edebilmesini temin etmiştir. Şu an elimizde bulunan birçok kaynak bu dönemde telif edilmiştir. Hadis şerhlerinin haricinde özelikle tabakat, tarih kaynakları ve coğrafya eserleri ile birlikte ansiklopedik tarzda yazılan eserler bu dönemin en önemli yazım türünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda Memlükler yüzyılı İslâm ansiklopedistlerinin en verimli asrını oluşturmaktadır. Yazmış olduğu eser ile kendisinden sonraki dönemde telif edilecek çalışmalara rehberlik eden *Mesâlikü'l-ebsâr* bu tür eserlerden biridir. Daha önceki eserlerde görülmeyen hâl tercümelerini barındırması, İslâm ülkelerinin tarihini ve coğrafyalarını ele alan, iktisadi ve kültürel tarihe temas eden bir eserdir. Fiziki coğrafyanın yanı sıra beşerî coğrafyanın farklı alanlarına dair bilgileri paylaşan eser aynı zamanda bir *milel ve nihal* eseri tarzında dinî düşüncenin seyrine dair konuları da ele almıştır. Bürokratik yazışmaların temel kaynağı olan eser, okuyucusunu fırak ve nihal edebiyatının birikimi ile tanıştırmakla kalmamış, başlı başına bir milel eseri gibi konuları ele almıştır. Mezheplerin isimlendirilme meselesini, ilk temsilcileri, kurucuları ve temel görüşlerini savundukları argümanlar ile ortaya koymuştur. Mezheplerin tarihî süreç içinde yaşadıkları gelişmeleri özellikle alt fırkalar üzerinden resmetmiştir. Bununla birlikte kendi savunduğu itikadî düşünceyi, resmî bir kod hâline dönüştürmek için dikkatli bir üslup tercih etmiştir. Bu bağlamda *Mesâlikü'l-ebsâr*, Memlükler döneminde özellikle Zâhirî düşüncenin en önemli teorisyeni olan İbn Hazm'ın fikirlerinin etkili olduğu sahaların görülmesi, itikadî düşüncenin gelişimi ve Sünnîlik tasavvurunun nasıl yorumlandığını görebileceğimiz önemli bir kaynak olarak dikkat çekmektedir.

Kaynakça / References

Ağarı, Murat. *İslâm Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar -Doğuşu Gelişimi ve Temsilcileri-*. İstanbul: Kitabevi, 2002.

Alevî, Abdülaziz. "İbn Fazlullah el-Ömerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Askalanî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʾeti'ş-şâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1993.

Ateş, Orhan. "Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red Alâ'l Bida' ve Ehli'l-Ehvâ Adlı Eserinde İbâdiyye Değerlendirilmesi". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* I/9 (2017), 22-40.

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Aykut, Ayhan. "Ansiklopedi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/217-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kāhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farḳ beyne'l-firaḳ*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.

Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslam*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Basım, 2020.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 441-491.

Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Mısır: Müessesetü'l-Hindâvî, 2013.

Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Eşʿarî, Ebu'l-Hasen. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İḫtilâfü'l-Muṣallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel - Rahim Er. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.

Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî baʿde'l-Vâfî.* 13 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyye, 1984.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mıṣr ve'l-Ḳāhire*. 16 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısrıyye, 1971.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şehfûr. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti ani'l- fıraki'l-hâlikîn*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs. *Subhu'l-Aʿşâ fî Sınâʿati'l-İnşâ*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, 1922.

Kutlu, Sönmez. "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 391-440.

Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *İmtâʿu'l-esmâʿ bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i (enbâ'i) ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâʿ*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *el-Mevâʿiẓ ve'l-İʿtibâr bi ẕikri'l-Ḫıṭaṭi ve'l-Âsâr*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1998.

Melchert, Christopher. "Ahmed b. Hanbel'in Muhalifleri". çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* V/3 (2005), 393-410-410.

Meriç, Cemil. *Işık doğudan Gelir*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Ömerî, İbn Fazlullah. *et-Taʿrîf bi'l-mustalahi'ş-şerîf*. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*. 27 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Sever, Mehmet. *Makrîzî ve İslam Mezheplerinin Sosyal Tarihi*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021.

Sever, Mehmet. *Ortaçağ Kahire'sinde İktidar ve Dini Düşünce*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 1. Basım, 2020.

Seyyid, Eymen Fuâd. "Mesâlikü'l-ebsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/265-266. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Meḳāṣıd*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Veyne, Paul. *Tarih Nasıl Yazılır?* çev. Nihan Özyıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

V. KISIM - PART V

TARİH VE SİYER YAZICILIĞI

HISTORY AND SĪRA WRITING

BÖLÜM 12 / CHAPTER 12

TÜRK MEMLÜKLER DÖNEMİNDE SİYER YAZICILIĞI: İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ (ö. 736/1336'DAN SONRA) ÖRNEĞİ*

SĪRA WRITING IN TURKISH MAMLUK PERIOD EXAMPLE OF IBN AL-DAWĀDĀRĪ (DIED AFTER 736/1336)

Elif DAĞTEKİN

(Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: elifdagtekin1@hotmail.com

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.12

Öz

Memlükler (648-923/1250-1517) siyasi, askerî ve ilmî sahalardaki önemli başarı ve katkıları bakımından İslâm tarihinde mümtaz bir yere sahip olan Müslüman Türk devletlerinden biridir. İlmî sahada büyük gelişmelerin yaşandığı, özellikle tarih alanında yetişmiş âlimler ve eserleri açısından İslâm tarihçiliğinin altın çağı olarak tanımlanan Memlükler dönemi Hz. Peygamber'in hayatına dair kaleme alınmış muhtelif türlerde birçok eserin mevcudiyetiyle de öne çıkmaktadır. Bu çalışmada Memlük coğrafyasındaki siyer yazıcılığının örnekleri arasında yer alan İbnü'd-Devâdârî'nin (ö. 736/1336'dan sonra) *ed-Dürrü'ş-semîn fî ahbâri Seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn* adlı eseri incelenmiştir. Çalışmada müellifin hayatı, eserleri ve tarihçiliğinden bahsedildikten sonra *ed-Dürrü'ş-semîn* muhteva, usul ve kaynakları açısından değerlendirilmiştir. Memlükler döneminin ilk yarısında yaşamış, ümera sınıfına mensup önemli bir Türk âlimin Hz. Peygamber'in hayatını ele alma biçimi değerlendirilmek suretiyle bu dönemdeki siyer yazıcılığı ve dolayısıyla Hz. Peygamber algısını anlamaya yönelik küçük bir adım atılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Siyer Yazıcılığı, Memlükler Dönemi, İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü'ş-semîn*

Abstract

Mamluks (648-923/1250-1517) is one of the Muslim Turkish states that have a significant place in the history of Islam in terms of their important success and contributions in the political, military and scientific fields. The Mamluks period, which was defined as the golden age of Islamic historiography in terms of the historian scholars and their works, especially in the field of history, where great developments took place in the scientific field. It also stands out with the presence of many works of various types on the life of the Prophet. In this study, Ibn al-Dawādārī's

1 Bu çalışma Türk Memlükler Döneminde Siyer Yazıcılığı İbnü'd-Devâdârî (ö. 736/1336'dan Sonra) Örneği (1250-1382) başlıklı yüksek lisans tezinden derlenmiş ve ilavelerle muhtevası zenginleştirilmiştir.

work *al-Durr al-thamīn fī akhbār sayyid al-mursalīn wa-l-khulafāʾ al-rāshidīn*, which is one of the examples of the *sīra* writing in the Mamluk geography, was examined. In the study, after mentioning the life, works and historiography of the author, it was evaluated in terms of content, methods and sources of *al-Durr al-thamīn*. And by evaluating the way of handling the Prophet's life of the author who belongs to military elite and lived in the first race of the Mamluks period, we tried to take a small step towards understanding the perception of the Prophet of that time.

Keywords: Sīra Writing, Mamluk Period, Ibn al-Dawādārī, *al-Durr al-thamīn*

EXTENDED ABSTRACT

The Mamluk state gave important struggles against the Crusader and Mongols' attacks. As a result of this, they strengthened their dominance in the region and created a safe environment. The outstanding achievements of the Mamluk state in the military and political fields have an important place in the development of the scientific and cultural environment. Especially the scholars who lived in the Mamluk state and migrated to this geography played an important role in transferring scientific knowledge to the next generations. This period is defined as the golden age of Islamic historiography in terms of scholars and their works, especially in history, where significant scientific developments occurred. As a matter of fact, the Mamluks period stands out with the presence of many works in various genres about the life of the Prophet. It is also known that the *ʿulamāʾ* (scholars) of the aforementioned period wrote innumerable works in the field of Islamic and human sciences. As a matter of fact, works that can be described as the top in fields such as history, *tafsīr*, *hadith*, *fiqh*, *kalām*, and mysticism have been written.

One of the fields in which the scientific activity in the first centuries of the Mamluks was most intense is history. Many famous historians were raised in this period. *Sīra*, biographies/*tabaqat* books, encyclopedias, administrative, political, and city histories, and institutional and general historical works of the *ʿulamāʾ* of this period have become indispensable sources used in later scientific studies. Especially the most beautiful and voluminous products of the general history genre were written in this period. The aforementioned general history books deal with both their period and the events up to the period of the historian in a chronological manner in accordance with the purpose of writing. Due to this feature, it has also provided important materials for researchers working in different periods and states. Among the general historical works in question, the work of Ibn al-Dawādārī (died after 736/1136) has an important place in terms of both its volume and its handling of many examples of the understanding of the *sīra* of the period. Thus, we tried to deal with the science of *sīra* in this period from various aspects to understand the writing of *sīra*. In this context, *al-Durr al-thamīn fī akhbār sayyid al-mursalīn wa-l-khulafāʾ al-rāshidīn*, which is the third volume of Ibn al-Dawādārī's general history work *Kanz al-durar wa-jāmiʿ al-ghurar* was chosen as the study subject. The part of the aforementioned third volume devoted to the life of the Prophet is important in terms of giving information about the writing of the *sīra* of the period. This work is mentioned among the main sources for researchers in terms of the parts of the Mamluk history, especially the al-Malik al-Nāsir Muhammad b. Kalāwūn (first reign: 693-694/1293-1294, second reign: 698-709/1299-1309, third reign: 709-741/1309-1341) period. In this study, Ibn al-Dawādārī's work *al-Durr al-thamīn*, which is one of the examples of the *sīra* writing in the Mamluk geography, was examined. In the study, after mentioning the author's life, works, and historiography, *al-Durr al-thamīn* was evaluated in terms of its content, method, and sources. A small step has been taken to understand the perception of *sīra* writing and the Prophet in this period by evaluating how an influential Turkish scholar, who lived in the first half of the Mamluks period and belonged to the *umarāʾ* class, handled the life of the Prophet. This study aims to draw the attention of both history and *sīra* researchers to the early Mamluk *sīra* writing tradition and, in this context, the work of Ibn al-Dawādārī, one of the leading historians of the period.

The *sīra* works in the Mamluks period have a structure with their own characteristics. Historians in this period benefited from the books that preceded them and added some information that impacted the period in which they lived to their *sīra* works. It is seen that various books such as biography, general history, and *hadith* by the authors of this period also included the *sīra* as a chapter. This situation has affected the written works in terms of content, method, and

sources. Although it is known that voluminous and concise works of *sīra* were written in the mentioned period, it is seen that almost all historians sometimes dedicate a chapter to the life of the Prophet. Therefore, the *sīra* sources of this period are important in that they are indispensable sources for those who research the life of the Prophet. The issues that the authors of this period focused on, prioritized, or did not mention in the contents of the *sīra*, how they said them, and what sources they used to tell them are significant in terms of shedding light on the *sīra* understanding of the period. It has been determined that most of the scholars in the Turkish Mamluks period also wrote a *sīra*, regardless of their area of expertise. It is seen that a part is devoted to the life of the Prophet not only as an independent *sīra*, but also in many different sources such as general history, biographies/*tabaqat*, and *hadith*. As a matter of fact, in the third part of his nine-volume general history, Ibn al-Dawādārī deals with the life of the Prophet. Therefore, it is understood that in some works of this period, writing the life of the Prophet independently or allocating a certain part to the life of the Prophet was considered by the scholars as a duty that should be done to be a blessing to them. The narrations that Ibn al-Dawādārī mainly preferred in his *sīra* are very important to understand the concept of the Prophet of the period and to be able to comment on the subjects in the *sīra* studies of the period. It has been determined that the author focuses on subjects that will attract people's attention, such as the Prophet's family members, weapons, attributes, mounts, clothes, and personal belongings. It is understood from the subjects that the author deals he adopts the attitude of covering almost every part of the life of the Prophet. This situation seems to be a manifestation of the desire to know and introduce the Prophet in every sense, especially the love for the Prophet. In his work, the author prioritizes the narrations, such as *dalāʾil al-nubuwwa*, *irhās*, which are the signs of the Prophet's prophethood. While dealing with this issue, the author focused on the narrations of people like ʿAbd al-Muttalib, some seers, Maysara, Sayf b. Dhī Yazan, Mūbazan, and priest Bahīrā, who are said to have known that Muhammad would become a prophet in the future. In addition, it has been determined that he gives place to the relevant events at a rate that we can describe as quite long compared to the general of his work. The transfer and prioritization of the aforementioned subjects are not only related to the author's approach to *sīra*, but also give an idea about the perception of the Prophet of the period in which he lived. Including miracle-type events that will attract society's attention also seems to have come to the fore as an important element in the narration of the life of the Prophet. Ibn al-Dawādārī - because he is an Egyptian author - reflects the method of mentioning the Nile River, which is one of the obvious features of the Egyptian historians, in the *sīra*. In addition, in the chronological part of his work, he differs from classical *sīra* sources by pointing to the rulers of regions and cities such as Mecca, Medina, Damascus, Egypt, and Iraq at that time.

In conclusion, we should also state that it is not possible to reveal the perception of the Mamluks period's *sīra* writing and the Prophet through only one work. However, when compared to some of Ibn al-Dawādārī's contemporaries, it is observed that all of them highlight similar events and give more place to the personal characteristics of the Prophet, his family, and the extraordinary events before and after his prophethood. These should be confirmed by studying other *sīra* works of the relevant period, and these findings should be developed and diversified. Thus, it will be possible to make a general assessment of the period's *sīra* writing.

Giriş

Memlükler (648-923/1250-1517) siyasi, askerî ve ilmî sahalardaki önemli başarı ve katkıları bakımından İslâm tarihinde mümtaz bir yere sahip olan Müslüman Türk devletlerinden biridir. Memlük Devleti'nin askerî ve siyasi alanda özellikle Haçlılar ve Moğollara karşı kazandığı büyük başarılar hâkim oldukları coğrafyada ilmî ve kültürel ortamın gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Güvenli bir liman olarak görülen bu coğrafyada yetişen veya buraya sığınan ulemanın tarih, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi alanlarda zirve olarak nitelendirilebilecek eserler telif ettiği bilinmektedir. İlmî sahada büyük gelişmelerin yaşandığı, özellikle tarih alanında yetişmiş âlimler ve eserleri açısından İslâm tarihçiliğinin altın çağı olarak tanımlanan Memlükler dönemi Hz. Peygamber'in hayatına dair kaleme alınmış muhtelif türlerde birçok eserin mevcudiyetiyle de öne çıkmaktadır. İslâm tarihinde siyer yazıcılığı açısından yeni bir dönem olarak kabul edilen Memlükler çağında Hz. Peygamber ile alakalı geniş muhtevalı, büyük hacimli, Resûlullah'ın şahsi nitelikleri ve ailesi, eşyaları vb. konulara daha fazla yer ayıran eserler ortaya çıkmıştır.[1]

Bahsi geçen dönemdeki siyer müellefatı içerisinde İbnü'd-Devâdârî'nin *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer* adlı eserinin ilgili cildi de bulunmaktadır. Eserin Memlüklerin ilk asrına dair kısımları bu devletin tarihi bakımından araştırmacılar için temel kaynaklar arasında kabul edilmektedir. Bizim ele aldığımız Hz. Peygamber'in hayatına tahsis edilen kısmı/cildi ise askerî yapıya sahip bir devlette ümera sınıfının önde gelenlerinden birinin oğlu olan İbnü'd-Devâdârî'nin hem bir âlim hem de askerî elite mensup bir emîr çocuğu olarak siyeri ele alma biçimi ve Hz. Peygamber'e bakışını yansıtmak açısından ilginç ve değerlidir.

Bu çalışmada İbnü'd-Devâdârî'nin bahsi geçen *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer* adlı büyük tarih eserinin *ed-Dürrü's-semîn fî ahbâri Seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn*[2] başlığını taşıyan Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kısmı incelenmiştir. Memlük coğrafyasındaki siyer yazıcılığının örnekleri arasında yer alan bu eserle ilgili çalışmada müellifin hayatı, eserleri ve tarihçiliğinden kısaca bahsedildikten sonra *ed-Dürrü's-semîn* muhteva, usul ve kaynakları açısından değerlendirilmiştir. Bu araştırmanın amacı erken dönem Memlük siyer yazım geleneğine ve bu bağlamda dönemin önde gelen tarihçilerinden İbnü'd-Devâdârî'nin konuya dair eserine hem tarih hem de siyer araştırmacılarının dikkatini çekmektir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu çalışma Memlükler döneminde siyer yazıcılığının hususiyetlerini ve Peygamberimize yönelik

1 Memlükler dönemi siyer müellefatı hakkında bk. Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları: Safedî'nin (ö. 764-1363) el-Vâfî Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (Temmuz-Aralık 2018), 12-34; Güllü Yıldız, "Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 333-363.

2 İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn fî ahbâri Seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn,* nşr. Muhammed es-Saîd Cemaleddin (Kahire: y.y., 1981).

algıyı tek başına ortaya koyamaz. Hatta İbnü'd-Devâdârî'nin tarihçiliği ve siyer anlayışını dahi tam olarak yansıtamaz. Bununla birlikte Memlükler döneminin ilk yarısında yaşamış, ümera sınıfına mensup önemli bir Türk âlimin Hz. Peygamber'in hayatını ele alma biçiminin ana hatlarıyla da olsa ortaya konulması, bu dönemdeki siyer yazıcılığı ve dolayısıyla Hz. Peygamber algısını anlamaya yönelik küçük de olsa bir adım kabul edilmelidir.

1. İbnü'd-Devâdârî'nin Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği

Tam ismi Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî olan müellifin hayatıyla alakalı bilgiler kendisinin eserinde verdiği sınırlı malumattan ibarettir. Buna göre Kahire'de doğan müellif siyerinin girişinde adını "Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek Sâhibü Sarhad" şeklinde ifade etmiş, babasının Memlük sultanlarından el-Melikü'z-Zâhir Baybars el-Bundukdârî'nin (658-676/1260-1277) "devâdârı"[3] ve "sır kâtibi"[4] Emîr Seyfeddin Balaban er-Rûmî ez-Zâhirî'nin hizmetinde bulunmasından dolayı "devâdârî" nisbesiyle tanındığını belirtmiştir.[5] Müellifin babası Cemâleddin Abdullah b. Aybek Türk olup devletin kurucu unsuru Bahrî Memlük grubuna[6] mensup emîrlerdendir. Bu nedenle İbnü'd-Devâdârî askerî elitin çocuklarının oluşturduğu "evlâdü'n-nâs"[7] sınıfından kabul edilir. Bunun yanı sıra müellifin, emîr ve devlet adamı olan babasıyla birlikte 13 Recep 713 (3 Kasım 1313) tarihine kadar Memlük coğrafyasının muhtelif yerlerini gezdiği de ifade edilmektedir. Müellifin babası son görevi olan Memlük sınır kalelerini teftişi sırasında Ürdün'deki Zerkâ Vadisi'nde atından düşüp vefat etmiş, Ezriat'ta defnedilmiştir.[8] İbnü'd-Devâdârî'nin hayatıyla ilgili bilgiler bunlardan ibaret olup tam olarak ne zaman ve nerede öldüğü dahi bilinmemektedir.

3 Bazı İslâm devletlerinde başlangıçta hükümdarın divit takımından sorumlu olan, daha sonraki dönemlerde ise çok çeşitli ve önemli vazifeler üstlenen saray görevlisine verilen isimdir. Geniş bilgi için bk. Asri Çubukçu, "Devâtdâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/221.

4 Bazı İslâm devletlerinde başlıca görevi hükümdarın özel kâtipliği olan memura verilen isimdir. Memlük devletinde ise Dîvânü'l-inşâ başkanıdır. Bu kavram için bk. Fatih Yahya Ayaz, "Sır Kâtibi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/116.

5 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 3.

6 Bahrî Memlükler alayı/grubu hakkında bk. David Ayalon, "Memlûklü Ordusunda Bahriye Alayı", çev. Ali Aktan, *Türk Kültürü,* 38/326 (1990), 350-354.

7 Evlâdü'n-nâs, Memlük emîrlerinin hür olarak doğan oğullarından oluşan askerî ve sosyal zümreye verilen isimdir. Memlükler döneminde "memlük" kökenli olmak ayrıcalık kabul ediliyor ve bu aristokrasi tek nesille sınırlandırılıyordu. Sultanlarınkiler de dâhil olmak üzere bu sistemin içinde yetişenlerin çocukları memlük kabul edilmiyor ve bunlar "evlâdü'n-nâs" adıyla memlüklerden daha aşağı ve çok az istisna dışında kırklar emîrliği (tabılhâne) rütbesini aşamayan bir askerî sınıf meydana getiriyorlardı. Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ* (Kahire: y.y., 1963), 4/16, 51; Seyyid Muhammed es-Seyyid, "Evlâdü'n-Nâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/525-526.

8 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer.* nşr. Bernd Radtke vd. (Kahire-Beyrut: y.y., 1960-1994), 9/266-267; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn* (Beyrut: y.y., 1983-1990), 3/122-123; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR Yayınları, 1998), 182; Cevat İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/11-12.

İbnü'd-Devâdârî başta *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer* olmak üzere *Dürerü't-tîcân ve gureru tevârîhi'z-zamân*, *A'yânü'l-emsâl ve emsâlü'l-a'yân*, *Hadâ'iku'l-ahdâk ve dekâ'iku'l-huzzâk*, *Âdâtü'sâdât sâdâtü'l-ʿâdât fî menâkıbi'ş-Şeyh Ebi's-Sa'âdât* isimli eserleri kaleme almıştır. Bu bağlamda çalışmamıza merkez olarak aldığımız siyeri de içeren müellifin dokuz ciltlik genel tarih eseri onun ilmî kişiliği ve derin tarih bilgisi hakkında yeterince veri sağlar mahiyettedir. Eserin üçüncü cildi bir siyer kitabı olup, Hz. Peygamber ve dört halife devri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Müellif bahsi geçen kitabın sekizinci ve dokuzuncu ciltlerini/bölümlerini ise yaşadığı döneme ayırmıştır. Kitap toplam dokuz cüz/ciltten müteşekkil olup her cüzün bir genel, bir de konusunu belirten özel ismi mevcuttur. 709/1310 yılında telifine başladığı eseri elimizdeki nüshalara göre 736/1336 senesinde tamamlamış gözükmektedir.[9] Eserin son ciltleri Memlük tarihi için önemli kaynaklar arasında kabul edilmektedir. İbnü'd-Devâdârî, 8./14. yüzyılda Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341)[10] döneminde yaşamıştır. Meşhur *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer* adlı genel tarih eserinin dokuzuncu cildini[11] Muhammed b. Kalavun'a ayırmış olmasından ve özellikle eserinin mukaddime kısmında adını sıkça anmasından dolayı bahsi geçen sultana derin bir muhabbet ve saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu kısımda Muhammed b. Kalavun hakkında "Mevlamız, Sultanımız, Efendimiz" gibi ifadeler kullanarak ondan övgüyle bahsettiği tespit edilmektedir.[12] İbnü'd-Devâdârî ilgili cildi yazarken, olayların içinde bulunmuş kişilerden aldığı bilgilere de yer vermektedir. Siyasi olaylara kimi zaman uzun yer ayırmakta kimi zaman da kendisinin önem verdiği hadiselere işaret etmekle yetinmektedir. Bu noktada babası veya dedesinden duyduklarıyla kendi müşahedelerini ele almakta, bazen evlâdü'n-nâs sınıfından olmasının avantajını kullanarak, olayların içinde yer alan emîrler veya devlet adamlarından da nakillerde bulunmaktadır. Bu durumda müellifin kendi dönemindeki hadiseler hakkında tarafgir yaklaşımlarının olduğu da ifade edilmelidir. Mesela Muhammed b. Kalavun'a duyduğu muhabbet ve hürmet sebebiyle onun hasımlarına karşı çok sert ifadeler kullanabilmektedir.[13] Dolayısıyla söz konusu eserin dokuzuncu cildi, Memlük Devleti'nin ilk dönemine dair kıymetli bilgiler ihtiva etmekte ve müellifin Memlük tarihçiliğini tespit

9 Bk. Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn,* 3/123; İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", 12-13.

10 Bk. Kâsım Abduh Kâsım, "Muhammed b. Kalavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/547-548.

11 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer: ed-Dürrü'l-fâhır fî sîreti'l-Meliki'n-Nâsır*, nşr. Hans R. Roemer (Kahire: y.y., 1960).

12 Bazı örnekler için bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 9/4, 5, 6, 13, 24.

13 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 9/83.

açısından da oldukça büyük önem taşımaktadır.[14] İbnü'd-Devâdârî'nin, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer* adlı eseri sadece Memlükler dönemindeki siyasi tarihle ilgilenen araştırmacılar için değil, bu dönemin ilmî ve kültürel hayatını çalışanlar için de vazgeçilmez bir kaynaktır.

Müellif genel tarih kitapları içinde Hz. Peygamber'in hayatına bir bölüm ayırma âdetine uyarak eserinin üçüncü cildinin önemli bir kısmını siyere tahsis etmiştir. Müellifin Hz. Peygamber dönemine ayırdığı üçüncü cilt siyer anlatılarının yanı sıra onun tarihçilik anlayışını ortaya koyan pek çok örneği de ihtiva etmektedir. Mesela İbnü'd-Devâdârî söz konusu ciltte "Mikyâsü'n Nîl"[15] olarak bilinen, Nil Nehri kenarında bulunan ve suyun seviyesini tespit etmek için yapılmış, içinde ölçüm düzeneği bulunduran sistemden de bahsetmektedir. Daha sonra Abbâsî Halifesi Muʿtasım-Billâh'ın (218-227/833-842) oğlu Mütevekkil-ʿAlellah, Caʿfer b. Muhammed'in (232-247/847-861) bu düzenek üzerindeki uygulamaları hususunda kısa bir açıklama yapmaktadır.[16] Bu nakiller arasında halifenin, Abbâsî döneminin ünlü matematikçisi Fergânî'ye (ö. 247/861)[17] bahsi geçen yapının inşa işini verdiği de belirtilmektedir.[18]

Müellifin kültürel birçok unsura yer veren tarihçiliğine dair başka bir örnek Hz. Peygamber'in manevi sıfatlarını anlattığı kısımda yer almaktadır. Tarihçi bu kısımda Hz. Peygamber'den övgüyle bahseden bir şiir nakletmektedir. Bahsi geçen şiirin bitiminde Hz. Peygamber ve ailesine dua ettikten sonra "kultü/dedim, ben derim ki" ifadesiyle birtakım açıklamalar yapmakta ve Hz. Peygamber'i öven metinlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmektedir. Emîr Alaaddin adlı birisi tarafından Hz. Peygamber'den muhabbetle bahseden eserlerin kapsamlı bir fihristi oluşturularak bunların bir araya getirildiğine dair malumat da vermektedir. Yine burada Hz. Peygamber'i övmek için yazılan kaside ve beyitlerin tam sayısını zikretmektedir.[19] Eserin siyer cildinde dönemin Mısır valisini zikretmek gibi dikkat çekici kayıtlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla müellifin yazdıklarından hareketle Hz. Peygamber'in hayatını kaleme alırken Mısır'daki önemli müesseselerin tarihi gelişimlerinin yanı sıra Memlük dönemi edebî eserleri ile ilgili de önemli bilgiler verdiği görülmektedir.

İbnü'd-Devâdârî'nin, Hz. Peygamber'in nesebini aktarırken zikrettiği bazı şeyler de onun tarihçiliği hakkında fikir verir mahiyettedir. Tarihçi ilgili kısımda ilk dönem siyer müelliflerinin eserlerini zikretmekte, Hz. Peygamber'in nesebiyle alakalı bahsi bitirdikten sonra ak-

14 Bk. İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", 12.

15 Bk. Mahmut Kaya," Mikyâsü'n Nîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/52-53.

16 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 55-56.

17 Bk. Mahmut Kaya-Sâmî Şelhûb, "Fergânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/377-378.

18 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 56.

19 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 111-113.

tardığı nesebi dönemin önde gelen edip, muhaddis ve tarihçilerinden birine okuduğunu ve doğrulattığını ifade etmektedir. Kitabın bu özellikleri müellifin son derece dikkatli bir araştırmacı olduğunu daha önceki dönemin meşhur kaynakları dışında kendi dönemindeki eserlere de müracaat ederek tarihî hadiselerin güvenilir kaynaklardan nakline gayret gösterdiğini ortaya koymaktadır. Yine bu kısımda müellif Hz. Peygamber'in nesebini teyit ettiği âlimin şiir kitabından kendi eserinin sekizinci cildine şiirler aldığına dair malumat da aktarmaktadır.

Müellifin günümüze ulaşan bir diğer tarih eseri *Dürerü't-tîcân ve gureru tevârîhi'z-zamân*, muhtasar bir umumi tarih kitabıdır. Eser kronolojik olup Hz. Âdem'den başlayarak 710/1310 yılına kadar gelir. Tarihçinin bahsi geçen eserde hükümdarların, âlimlerin, tabiplerin ve şairlerin biyografilerini verdiği zikredilmektedir. Kitabın Cengiz Han, *Oğuznâme* ve Türk-Memlük yaratılış efsanesi hakkında malumat vermesi önemli özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Müellif Kıpçakların soylarıyla ilgili efsaneyi nazma çevirmiştir.[20] Bahaeddin Ögel, İbnü'd-Devâdârî'nin insanın yaratılışıyla alakalı anlatılarında Ön Asya ve İran mitolojilerinden etkilenerek bunları kendi kültür ve anlayış şekline uyarladığını ifade etmektedir.[21] Nitekim müellifin eserinin Hz. Peygamber'in hayatına ayırdığı kısmında birtakım mitolojik anlatımlara da yer verdiği müşahede edilmektedir. Mesela Hz. Peygamber'in Ukkâşe b. Mihsan'a (ö.11/632) verdiği odundan bir parçanın kılıca dönüşmesi[22] ve Necâşi'nin kabrinden yükselen bir nur olduğu hususunda zikrettiği rivayetler bunlardandır.[23] Dolayısıyla müellifin siyerinde bazı dönüşüm mitoslarına[24] yer verdiği tespit edilmektedir.

İbnü'd-Devâdârî'nin diğer eserlerine gelince bunlarla ilgili bilgiler de yine meşhur eseri *Kenzü'd-dürer*'in dokuzuncu cildinde yer almaktadır. Buna göre *A'yânü'l-emsâl ve emsâlü'l-a'yân*, meşhur kişilerin evlilik vb. merasimleriyle ilgili bilgiler içermektedir.[25] *Hadâ'iku'l-ahdâk ve dekâ'iku'l-huzzâk* ise anlaşıldığı kadarıyla tarihî süreçte hanedan mensubu hanımların hac vb. seyahatlerini ele almaktadır.[26] *Âdâtü'sâdât sâdâtü'l-ʿâdât fî menâkıbi'ş-Şeyh Ebi's-Sa'âdât*'a gelince adından ve bizzat müellifin ifadelerinden anlaşılacağı üzere adına Kahire'de zâviye de inşa edilmiş bulunan Şeyh Ebü's-Saâdât'ın[27] menkıbeleriyle ilgilidir.[28]

20 Bk. Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 183; İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", 13.

21 Bk. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 485-486.

22 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 122.

23 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 145.

24 Siyer anlatılarındaki mitolojik unsurlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Öz, "Siyer Literatüründe Mitoloji Metinleri Üzerine", *Akademik Siyer Dergisi* 1 (2020), 12, 16.

25 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 9/322; İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", 13.

26 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 9/305; İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", 13.

27 Bu zâviye ve şeyh hakkında bk. Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr (el-Hıtat)* (Beyrut: y.y., ts.), 2/434.

28 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 9/153-154; İzgi, "İbnü'd-Devâdârî", 13.

2. ed-Dürrü's-Semîn'de Hz. Peygamber'in Hayatı (Muhteva)

İbnü'd-Devâdârî'nin dokuz ciltlik genel tarih eserinin üçüncü cildi müellifin baştan itibaren takip ettiği usul üzere iki isimlidir. İlk ismi *el-Müşerrefe bi'l-kudre min kısmeti feleki'z-Zühre,* ikinci ismi ise *ed-Dürrü's-semîn fî ahbâri Seyyidi'l-mürselîn ve'l-hulefâi'r-râşidîn* olup Hz. Peygamber'in siyeri ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemini kapsamaktadır. Bu cildin elimizdeki neşrine göre 5-153. sayfaları arası Hz. Peygamber'in hayatını ele almaktadır. Müellif siyerine *Zikru seyyidinâ rasûlillah ve nesebih ve mevlidih ve meb'asih ve mâ luhhisa min mûcizâtih ve âyâtih ve sîretih* (*Efendimiz Hz. Peygamber'in Nesebi, Doğumu, Gönderilişi İle Onun Mucizeleri, Delilleri ve Hayatı Hakkındaki Özet Bahsi*) başlığını atmaktadır.[29] Müellif bu kısımda Hz. Peygamber'in künyesi hakkında kısa bir girişin ardından nesebiyle alakalı bilgilere yer vermektedir. Daha sonra Abdülmuttalib'in alnında nübüvvet nuru bulunduğuna dair rivayeti nakletmektedir. İbnü'd-Devâdârî Hz. Peygamber'in Adnan'a kadar uzanan nesebinde ittifak olduğunu aktarmakta,[30] Hz. Peygamber'in nesebiyle ilgili kısmı bitirdikten sonra zikrettiği nesebi 710/1310 yılında dönemin önde gelen âlimlerinden Sadreddin İbnü'l-Vekîl (İbnü'l-Murahhil)'e (ö. 716/1317) okuduğu ve doğrulattığını ifade etmektedir.[31]

Müellif *Zikrü mâ luhhisa min zikri rasûlillah* (*Hz. Peygamber'in Hayatından Özet Bahsi*) adlı ikinci başlığında zemzemin kazılması, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın kurban edilmesi olayı, Dârünnedve hadisesi, Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin hamileliği, Hz. Peygamber'in doğumu, babasının ölümü, sütanneye verilmesi, şakk-ı sadr olayı, annesinin vefatı, dedesi Abdülmuttalib'in himayesine geçmesi, Abdülmuttalib'in Seyf b. Zûyezen (ö. 575 [?][32] ile konuşması, çocukluğu, dedesinin ölümü, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in vesayetine geçmesi, amcasıyla birlikte Şam ticaret yolculuğuna çıkması, Bahîra hadisesi, Meysere ile Hz. Hatice adına Şam'a yaptığı ticaret yolculuğu, Hz. Hatice ile evliliği, Kâbe hakemliği, ilk vahiy, fetretü'l-vahy, ilk Müslümanlar gibi konuları özet bir şekilde ele almaktadır.[33]

İbnü'd-Devâdârî'nin başta Hz. Peygamber'in doğumu olmak üzere sütanneye verilmesi ve şakk-ı sadr olaylarında ağırlıklı olarak irhâs[34] ve "delâilü'n-nübüvve" haberlerine yer verdiği tespit edilmiştir. Ayrıca müellif Hz. Peygamber'in hayatının bu yönünü diğer konulara

29 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 5.

30 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 6-7.

31 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 9.

32 Bk. Mustafa Fayda, "Seyf b. Zûyezen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/29-30.

33 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 10-39.

34 Peygamberlerin nübüvvetle görevlendirilmeden önceki olağanüstü hadiselerini ifade eden kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bk. M. Said Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181-183.

nispeten daha geniş ele almaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in babası ve annesinin ölümü[35] gibi önemli konuları birkaç cümleyle zikrederken, şakk-ı sadr olayını dört sayfa boyunca anlatmaktadır.[36] Nitekim müellifin ilgili konuyu en geniş rivayetlerden biri kabul edilen Şeddâd b. Evs (ö. 58/678)[37] rivayetinden aktardığı görülmektedir. Yine müellif, Ebû Tâlib ve Hz. Hatice'nin vefatı,[38] cinlerin Müslüman oluşu[39] gibi Mekke döneminin önemli olaylarını birkaç cümleyle açıklamakta, boykot konusuna hiç temas etmezken, isrâ ve miʿrac hadisesine ilgili konulara nispetle uzun sayılabilecek ölçüde yarım sayfa yer ayırmaktadır.[40]

İbnü'd-Devâdârî özet mahiyetindeki konulardan sonra tekrar müstakil başlıklar kullanmaktadır. Bunlar; *Hz. Peygamber'e Eziyet Eden Kureyşliler*,[41] *Onunla Alay Eden Kureyşliler*, *Kureyş ve Diğer Kabilelere Mensup Müellefe-i kulûb*,[42] *Kureyş Kabilesinin Kökeni, Kolları ve Diğer Kabileler*,[43] *Benî Ümeyye'den A'yâs (Âs vb. İsimleri Olanlar) ve 'Anâbis (Kardeşleri Harb'e Bir Aslan Gibi Sahip Çıkanlar)*,[44] *Sadece Hz. Peygamber'e Ait Sözler*[45] gibi konulardır. Bu bağlamda zikredilen dört başlığın Kureyş'le alakalı olup art arda sıralandığı müşahede edilmektedir. Hz. Peygamber'in risâlet sonrası hayatının önemli olaylarından biri olan ilk Müslümanlar konusuna kısaca temas eden müellifin, Kureyş'e dair konuları müstakil başlıklar altında ele alması onun Hz. Peygamber'in nesebine ayrı bir ehemmiyet verdiğini düşündürmektedir. Bu bölümde son olarak *Hz. Peygamber'e Ait Sözler* başlıklı konuyu ele alan müellif[46] yaklaşık beş sayfa boyunca Hz. Peygamber'in meşhur hadislerini sıralamaktadır. Bunların sayısı ise ortalama doksan kadar olup, alt alta ve genellikle birkaç cümleden oluşmaktadır.[47] Müellif konunun sonunda bu güzel sözlerin sayılamayacak kadar çok olduğuna işaret etmekte, Hz. Peygamber'e ait sözleri teberrüken yazdığını ve maksadının kurtuluşa ermek olduğunu ifade etmektedir.[48]

35 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 10-11.

36 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 22-25.

37 Bk. Zekeriya Güler, "Şeddâd bin Evs*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/408-409.

38 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 38.

39 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 44.

40 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 44.

41 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 39.

42 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 40.

43 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 41.

44 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 43.

45 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 47.

46 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 47.

47 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 47-51.

48 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 51.

İbnü'd-Devâdârî, "kultü" ifadesiyle açıklama yaparak Medine hadiselerini anlatmadan önce hacimli eserinin ilk cildinde ifade ettiği gibi Nil Nehri'nin debisinden bahsedeceğini zikretmektedir. Nil ile ilgili giriş mahiyetinde kısa bir bilgi de vermektedir.[49] Müellifin bu başlıkta konunun ilerleyen kısımlarında bahsedeceği hususların bir kısmına kısaca işaret ettiğini ifade etmeliyiz. İbnü'd-Devâdârî önce *Hicretin Başlangıcından İtibaren Mübarek Nil Nehri'nin Bahsi* daha sonrasında *Mısır'ın Nil'i Hakkında Küçük ve Hoş Bir Fasıl ki Burada Zikredilmeye Değerdir*[50] şeklindeki başlıkları kullanmaktadır. Bu kısımda Nil Nehri'nin uzunluğu, genişliği, kolları ve geçtiği bölgeler gibi ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Müellif bahsi geçen bilgilerin devamında Nil ile ilgili bölümü sonlandırmakta, Medine dönemi hadiselerini kronolojik olarak ele almaktadır. Bahsi geçen kısımda hicret sonrası olaylar genellikle detaya yer verilmeden o yıl içerisinde meydana gelen doğum, ölüm, seriyye ve gazveler şeklinde ele alınmaktadır. Müellif Mısır halkının o dönemdeki genel temayülü sebebiyle Bedir, Uhud, Hendek gibi Medine döneminin önemli savaşlarını birkaç cümleyle açıklarken[51] Hz. Peygamber'in sıfatları, silahları, binekleri gibi başlıklara geniş yer vermektedir. Bu durumu onun Hz. Peygamber'in hayatıyla alakalı bilgilere yaklaşımını ortaya koyar mahiyettedir.

İbnü'd-Devâdârî Medine olaylarından sonra *Hz. Peygamber'in İsimleri,*[52] *Sıfatları*,[53] *Manevi Sıfatları*,[54] *Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Mucizelerinden Alıntılar,*[55] *Hz. Peygamber'in Eşlerinin Sayıları ve Nesepleri*,[56] *Kız ve Erkek Çocukları*[57] *Kızlarının Evlilikleri,*[58] A*mcaları ve Halaları,*[59] *Köleleri*[60] gibi başlıklar sıralamaktadır. Eserin son kısımlarındaki konu başlıkları dönemin siyer anlayışına ışık tutması açısından önem arz etmektedir. Müellif bu konular arasında Hz. Peygamber'in sıfatları, mucizeleri ve aile efradına geniş yer ayırmaktadır. Nitekim Medine döneminin önemli olaylarından Sevik Gazvesi'ni iki kelimeyle aktarmakta,[61] Hz. Peygamber'in sıfatlarını ise üç sayfada açıklamaktadır.[62] Bu kısımda Hz.

49 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 53.
50 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 54-55.
51 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn,* 59, 60, 61.
52 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn,* 95.
53 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn,* 96.
54 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 99.
55 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 113.
56 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 124.
57 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 130.
58 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 130.
59 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 133.
60 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 140.
61 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 59.
62 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 96-98.

Peygamber'in boyu, saçı, ten rengi gibi fiziksel özelliklerinin detaylı bir şekilde anlatıldığı görülmektedir. Bu noktada müellifin Hz. Peygamber'in sıfatlarının haricinde *Manevi Sıfatları* adlı ayrıca bir başlık attığı da ifade edilmelidir. Bu bölüm yaklaşık on beş sayfa tutmaktadır.[63] Hz. Peygamber'in manevi sıfatlarından bahsedilen kısmın diğer konulara nispetle oldukça uzun tutulduğu belirtilmelidir. Nitekim bunlara ayrılan bölüm Medine döneminin hicrî birinci yılından sekizinci senesine kadarki hadiselerle aynı sayfa sayısına karşılık gelmektedir.[64]

Bunların devamında müellif Hz. Peygamber'in halalarını yaklaşık bir sayfada anlatmakta, siyerinin son kısımlarında *Hz. Peygamber'in Köleleri, Hizmetinde Bulunan Hürler, Gazvelerde Ona Muhafızlık Yapanlar, Krallara ve Kabilelere Gönderdiği Elçiler, Kâtipleri, Binekleri, Silahları, Kıyafetleri*[65] gibi başlıklara yer vermektedir. Bu konular içerisinde Hz. Peygamber'in muhafızlığını yapanlar ismini taşıyan başlıkta dikkatimizi çeken bazı kayıtlara işaret etmek istiyoruz. Müellif bahsi geçen kısımda Bedir günü ensarın önde gelenlerinden Saʿd b. Muâz, sahâbîlerden Zekvân b. Abdükays ve Muhammed b. Mesleme'nin Uhud Savaşı'nda, aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. el-Avvâm'ın Hendek Gazvesi'nde, Saʿd b. Ebû Vakkâs ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin Hayber Savaşı'nda nöbet tuttuğunu ifade etmektedir.[66] Müellifin Medine dönemi içerisinde kısa bir şekilde bahsettiği Bedir, Uhud, Hendek, Hayber gibi gazvelerin anlatımında bu konuda bir bilgi vermediği görülmektedir. Eser Hz. Peygamber'in silahları ve kıyafetlerine dair bir kısımla nihayete erdirilmektedir.[67]

Muhteva ile alakalı son olarak şuna da işaret edilmelidir ki müellif genel bir tarih eserinin içerisine yerleştirdiği siyerin hicretten sonraki kronolojik kısmında her yılın hadiselerini anlatmaya başlarken Mekke, Medine, Şam, Mısır ve Irak'ın o sene kimlerin hâkimiyetinde olduğunu belirtmektedir.[68]

3. Usul ve Üslup

İbnü'd-Devâdârî, Hz. Peygamber'in hayatına İbn Saʿd'ın (ö. 230/845) *Tabakât* adlı eserindeki gibi genel bir kitabın içerisinde bir bölüm olarak yer vermiştir. Ancak İbn Saʿd'dan farklı olarak olayların önemli bir kısmını çok özet bir şekilde ele almıştır. Onun eseri Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili malumat için bir başvuru kaynağı olmaktan ziyade genel bir tarih kitabında teberrüken Hz. Peygamber'in hayatına da yer verilen bir eser olarak değerlen-

63 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 99-113.

64 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 56-69.

65 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 140-151.

66 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 144.

67 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 149-152.

68 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 58, 61, 63.

dirilmelidir. Bu sebeple olaylardan çok Hz. Peygamber'in şahsi nitelikleri, ona has eşya gibi konular merkeze alınmıştır. Nitekim müellifin Hz. Peygamber'in hayatının çeşitli safhalarını oldukça kısa ele alırken mucizeleri, sıfatları, aile efradı gibi konulardan daha geniş bahsettiği görülmektedir. Mesela hicretin üçüncü yılında meydana gelen birçok gelişme bir sayfada anlatılırken bunların arasına Hz. Peygamber'in bir gazvede yaralanarak gözünü kaybeden bir sahâbînin gözünü yerine koyması ve gözlerinin eskisinden daha güzel bir şekle büründüğü de eklenmektedir.[69]

Müellif ele aldığı ve ayrıntılı işlediği konularda ise tarihçi kimliği ve hadis bilgisini ortaya koymaktadır. Nitekim bazı rivayetlere dair birtakım şüphelerini zaman zaman ifade etmektedir. Bazı rivayetlerde "yükâlü", "kîle/ifade edilir, denildi" gibi ifadeleri kullanarak, farklı nakil ve görüşlere yer vermekte,[70] kesin şekilde kabul ettiği haberler için "muttasıl isnadla"[71] ya da "bu hususta ihtilaf yoktur"[72] ibaresini kullanmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in babasının ölüm tarihi ile alakalı rivayetleri sıralamış, yaygın veya meşhur olanı en başta zikrederek diğerlerini "kîle" ifadesiyle aktarmıştır.[73] Genel kabul gören rivayetlerde ise "müttefekun aleyh/bu hususta ittifak vardır" ibaresini zikretmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın onu görmediğini ifade etmektedir.[74] Bu durum müellifin rivayetleri değerlendirirken tercihte bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca müellifin diğer pek çok Memlük tarihçisi gibi birçok yerde "kultü" ifadesiyle çeşitli açıklamalarda bulunduğu da belirtilmelidir.[75] Bu açıklamaları anlaşılması zor kelimelerin yanı sıra belli bir zaman ve mahalle ait eski tabirleri izah için de yapmaktadır.[76]

İbnü'd-Devâdârî sahih hadisleri temel aldığını özellikle vurgulamış, tartışmalara önem vermiş, genelde kendi kanaatini de ifade etmiştir. Bununla birlikte müellifin dönemin genel bir özelliği olarak tahmin edilen siyer haberlerini sahih gördüğü hadis malzemesiyle teyit etme gayreti içerisinde olduğu da anlaşılmaktadır.[77] Müellifin bazı konularda âyetlere atıfta bulunduğu görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın kurban edilmesi

69 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 60.

70 Örnek olarak bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 10, 35, 38.

71 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 22, 94.

72 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 39.

73 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 10.

74 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 10.

75 Bazı örnekler için bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn,* 7, 9, 112, 135.

76 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 18-19.

77 Siyer rivayetlerinin hadislerle desteklenmesi üzerine bk. Arslan, *İbn Seyyidinnâs*, 115; Ayaz, "Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları", 14.

olayı hakkındaki tartışmaları ele alırken, Bakara sûresini,[78] Nil Nehri'yle alakalı kısımda Rum, Fussilet, Neml ve Kaf sûrelerini,[79] Mekke'nin Fethi'ni anlatırken de Mümtehine sûresini örnek vermektedir.[80]

Tarihçinin kaynak kullanımı ile ilgili usulüne de işaret etmek gerekir. Örnek vermek gerekirse Hz. Peygamber'in nesebini anlattığı bölümde Dağfel b. Hanzale (ö. 65/685) ve Zührî (ö. 124/741) gibi âlimler hakkında çok kısa açıklayıcı malumat vermekte, metin içerisinde geçen râviyi de zikretmektedir. Örneği fazla olmamakla birlikte bazı olaylarda yer alan kişilerin sadece isimlerini değil nesep zincirlerini de saymakta, olay hakkında varsa şiirlerini de aktarmaktadır.[81]

Müellif tarihlendirme hususunda ise ay veya yıl hesabından ziyade Hz. Peygamber'in yaşından hareket etmektedir. Mesela annesi öldüğünde Hz. Peygamber'in "4 yaş",[82] gençlik yılları bahsinde "25 yaş",[83] Hz. Hatice ile evlendiğinde "25 yaş 2 ay 10 günlük",[84] Hz. Peygamber'in Kâbe hakemliği bahsinde "35 yaş",[85] isrâ ve mi'rac hadisesinde "51 yaş", [86] hicret esnasında "53 yaş"[87] ve vefatından bahsederken de "63 yaşında"[88] olduğunu ifade etmektedir. Hicret sonrası dönemde kronolojik usulü takip ettiğinden yıl belli olmakla birlikte mesela gazveler ve tam tarihi bilinen gelişmeler için tarihlendirme yapmamaktadır. Ancak uzunca aktardığı Mekke'nin Fethi hadisesini "Ramazan'ın bitmesine on gün kala" şeklinde açıkça ve tam olarak tarihlendirmektedir.[89] İbnü'd Devâdârî Hz. Peygamber'in hac ve umrelerini anlatırken de tam tarih vermemekte, hicretten sonra dört defa umre bir kez de Vedâ Haccı yaptığına dair malumata işaret etmektedir.[90] Bunların dışında bi'setin başlangıcı ile alakalı İran kisrasının tahta çıkışından yirmi yıl sonra gibi tarihlendirmeler yaptığı da tespit edilmektedir.[91]

İbnü'd Devâdârî eserde Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma hakkında sırasıyla "Sey-

78 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 23.
79 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 54.
80 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 71.
81 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 6, 7, 13.
82 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 11.
83 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 35.
84 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 36.
85 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 37.
86 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 44.
87 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 46.
88 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 94.
89 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 79.
90 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 46.
91 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 38.

yidünâ/Efendimiz",[92] "Kerremallahu vecheh/Allah yüzünü ak etsin" ve "Seyyidetü nisâ'il âlemîn/Hanımların efendisi"[93] ibarelerini kullanmaktadır. Bu durum tüm eser boyunca gözlemlediğimiz bir husustur.

Son olarak müellifin eserinde akıcı ve sade sayılabilecek bir üslup kullandığı ve secili ifadelere nadiren başvurduğunu ifade etmeliyiz. Diğer taraftan çok sayıda şiire yer verdiği, bazen bu şiirlerle ilgili edebî bilgilere işaret ettiği gibi bu konulardaki birikimini de ortaya koyduğu tespit edilmektedir.[94]

4. Kaynaklar

Memlükler dönemi siyer müelliflerinin büyük çoğunluğu muhaddislik özellikleriyle bilinmektedir. İbnü'd-Devâdârî ise tarihçilik yönü ağır basan bir âlimdir. Bu bakımdan siyerinde sıklıkla siyer-megâzî eserlerini kullanmış ve meşhur tarihçileri zikretmiştir. Nitekim daha siyerinin başlarında Hz. Peygamber'in künye ve nesebiyle alakalı kısımda farklı nakilleri aktarırken İbn Saʿd'ın *et-Tabakâtü'l- kübrâ*'sı, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye*'si gibi ilk dönem siyer kaynaklarını kullanmaktadır. Yine bu kısımda ahbâr ve ensâb âlimi Heysem b. Adî (ö. 207/822), meşhur tarihçi ve hadisçiler Zührî ile Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870) gibi âlimlerden ensâb rivayetleri açısından istifade ettiği görülmektedir.[95]

İbnü'd-Devâdârî siyerinin devamında özellikle de hicret sonrası dönem için siyer-megâzî ve İslâm tarihi kaynaklarına zaman zaman isimlerini de zikrederek atıfta bulunmaktadır. Nitekim ilk gazvelerin zamanıyla ilgili İbn İshak'ın (ö. 151/768) ifadelerine yer vermekte,[96] uzunca aktardığı Mekke'nin Fethi'ne de aynı tarihçinin rivayetiyle başlamaktadır.[97] Hz. Peygamber'in vefatıyla alakalı bilgileri de yine İbn İshak'tan aktardığını ifade etmektedir.[98] Yine bu vefat rivayetlerinde Mesʿûdî'den de (ö. 345/956) istifade ettiği tespit edilmekte, bazı kısımlarda ise "ruviye/rivayet edildiğine göre" ifadesini de kullanarak kaynağa doğrudan işaret etmemektedir. [99] Ayrıca Hz. Peygamber'in hicretin altıncı yılında krallara gönderdiği elçi ve davet mektupları konusunda ağırlıklı olarak Mısırlı tarihçi İbn Abdülhakem'i (ö. 257/870) kaynak göstermektedir.[100] İbnü'd-Devâdârî, Mekke'nin Fethi'ne dair aktardığı rivayetlerin

92 Bazı örnekler için bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 58, 60, 62, 63, 68, 69.

93 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 58.

94 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 13-14, 32, 44.

95 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 5-7, 10.

96 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 57.

97 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 69.

98 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 86 vd.

99 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 87.

100 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 63-66.

asıl kısmını Taberî'ye (ö. 310/923) atfen kaydetmektedir. Fetihle alakalı bazı gelişmeleri Hz. Peygamber'in amcası Abbâs b. Abdülmuttalib'in anlatımına dayanan ve Taberî tarafından nakledilen İbn Abbas rivayetiyle sıralamakta, arada İbn İshak rivayetlerine de yer vermektedir.[101] Müellifin gazveler konusundaki özetleyici yaklaşımı göz önüne alındığında Mekke'nin Fethi'ne bu kadar çok yer ayırmasını hem konunun önemine hem de anlatımlardaki Abbâs b. Abdülmuttalib'in saygın konumunu vurgulama arzusuna bağlamak mümkündür.

Müellif, Hz. Peygamber'in eşlerinin isimleri ve Benî Mustalik Gazvesi gibi bazı konularda da siyer-megâzî kaynaklarına başvurmakta ancak bunu açıkça belirtmemektedir. Örnek vermek gerekirse, Hz. Peygamber'in eşlerinin sayısı hakkındaki rivayeti naşirin de işaret ettiği gibi İbn Hişâm'dan aktarmakta,[102] ancak bazı ilaveler de sunmaktadır. Benî Mustalik Gazvesi'ni İbn İshak'tan naklettiği anlaşılmakla birlikte[103] adını zikretmediği de görülmektedir.

Son olarak eserdeki birçok kısımda kaynaklara işaret edilmediği, "dediler ki, denildi ki vb." ifadeleri kullanılarak aktarımlarda bulunulduğu belirtilmelidir. Bunu belirli bir sebep ya da maksada bağlamak zor görünmekle birlikte eserin konuları özetleyerek aktaran bir mahiyete sahip olması bu hususta bir gerekçe olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Memlükler dönemindeki âlimlerin büyük kısmının bir siyer eseri de kaleme aldığı tespit edilmektedir. Sadece müstakil siyer olarak değil, genel tarih, biyografi (vefeyât), hadis gibi pek çok farklı kaynakta Hz. Peygamber'in hayatına da bir kısım ayrıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu dönemde bazı eserlerde Hz. Peygamber'in hayatını müstakil olarak kaleme almanın ya da Hz. Peygamber'in hayatına belirli bir kısım ayırmanın ulema tarafından teberrüken yapılması gereken bir vazife gibi telakki edildiği anlaşılmaktadır. İbnü'd-Devâdârî'nin genel bir tarih olarak kaleme aldığı dokuz ciltlik eserinde siyere de yer vermesi, kendisinin mukaddimede ifade ettiği gibi tarihin akışı içerisinde kronolojik olarak konu sırasının Hz. Peygamber'e gelmiş olmasına da bağlanabilir. Ancak İbnü'd-Devâdârî'nin çeşitli ifadelerinden hareketle onun da bu teberrüken yazma duygusunu taşıdığı söylenebilir.

Eserin muhtevasıyla ilgili bazı tespitlere gelince müellifin siyerin ana konularını özet olarak verip Hz. Peygamber'in aile efradı, silahları, sıfatları, binekleri, kıyafetleri, hususi eşyaları gibi insanların ilgisini çekecek konulara ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Müellif eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin işaretleri (delâilü'n-nübüvve, irhâs haberleri) ile ilgili rivayetleri

101 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 71 vd.

102 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 52 ve dn. 2.

103 Bk. İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü's-semîn*, 67.

ön planda tutmaktadır. Bahsi geçen konuyu Hz. Peygamber'in çocukluğundan itibaren Abdülmuttalib, bazı kâhinler, Meysere, Seyf b. Zûyezen, Mûbezan, Rahip Bahîra tarafından ilerde peygamber olacağının bilindiğine yönelik rivayetler üzerinden ele almış ve ilgili hadiselere eserinin geneline nispetle oldukça uzun olarak nitelendirebileceğimiz oranda yer verdiği tespit edilmiştir. Bahsi geçen konuların aktarılması ve öncelenmesi müellifin siyere yaklaşım tarzıyla alakalı olduğu kadar yaşadığı dönemin Hz. Peygamber algısı hakkında da fikir verir mahiyettedir. Kanaatimizce bu algının temelini Hz. Peygamber'in altmış üç yıllık hayatında neler yaptığı ve çevresindeki gelişmelerin ne olduğu değil bizatihi Hz. Peygamber'in kişiliği ve şahsi niteliklerinin önemsenmesi oluşturmaktadır. Yine toplumun ilgisini çekecek mucize kabilinden hadiselere yer verilmesi de Hz. Peygamber'in hayatının anlatılmasında önemli bir unsur olarak öne çıkmış gözükmektedir.

İbnü'd-Devâdârî Mısırlı tarihçilerin bariz özelliklerinden biri olan Nil Nehri'nden bahsetme usulünü siyere de yansıtmakta ayrıca eserinin kronolojik kısmında Mekke, Medine, Şam, Mısır ve Irak gibi bölge ve şehirlerin o dönemdeki hâkimlerine de işaret etmek suretiyle klasik siyer kaynaklarından ayrılmaktadır. Bu noktada Memlükler dönemindeki birçok tarihçinin aynı zamanda hadisçi kimlikleriyle de tanındığı göz önüne alındığında İbnü'd-Devâdârî'nin daha ziyade bir tarihçi olarak öne çıktığı belirtilmelidir.

Sonuç olarak şunu da ifade etmeliyiz ki, sadece bir eser üzerinden Memlükler dönemi siyer yazıcılığı ve Hz. Peygamber algısını ortaya koymak mümkün değildir. Ancak İbnü'd-Devâdârî'nin bazı muasırlarıyla karşılaştırıldığında hepsinin benzer hadiseleri öne çıkardığı ve Hz. Peygamber'in kişisel özellikleri, ailesi ve peygamberlik öncesi ve sonrasındaki olağanüstü olaylara daha fazla yer verdikleri müşahede edilmektedir. Bunların bu dönemdeki diğer siyer eserlerinin de çalışılmasıyla teyit edilmesi ve bu bulguların geliştirilerek çeşitlendirilmesi gerekmektedir. Böylece dönemin siyer yazıcılığına dair genel bir değerlendirme yapma imkânı ortaya çıkacaktır.

Kaynakça / References

Arslan, Abdurrahim. *İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334) ve 'Uyûnü'l-Eser Adlı Eseri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.

Ayalon, David. "Memlûklü Ordusunda Bahriye Alayı". çev. Ali Aktan. *Türk Kültürü* 28/326 (1990), 350-356.

Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları: Safedî'nin (ö. 764-1363) el-Vâfî Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (Temmuz-Aralık 2018), 12-34.

Ayaz, Fatih Yahya. "Sır Kâtibi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Cengiz, Osman. *Makrîzî'nin İmtâu'l-Esmâ İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Çubukçu, Asri. "Devâtdâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Fayda, Mustafa. "Seyf b. Zûyezen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 37/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Güler, Zekeriya. "Şeddâd bin Evs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed (ö. 734/1334). *Uyûnü'l-eser fî fünûni'l-megâzî ve'ş-şemâil ve's-siyer*. nşr. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. 2 Cilt. Dımaşk: y.y., 1992.

İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan sonra). *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer.* nşr. Bernd Ratke vd. 9 Cilt. Kahire-Beyrut: y.y., 1960-1994.

İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddin Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (ö. 736/1336'dan sonra). *ed-Dürrü's-semîn fî ahbâri Seyyidi'l-mürselîn*. nşr. Muhammed es-Saîd Cemaleddin. Kahire: y.y., 1981.

İzgi, Cevat. "İbnü'd-Devâdârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/11-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418). *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Kahire: y.y., 1963.

Kâsım, Abduh Kâsım. "Muhammed b. Kalavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/544-545. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Kaya, Mahmut. "Mikyâsü'n Nîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/52-53. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Kaya, Mahmut-Sâmî Şelhûb. "Fergânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1441). *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr.* 2 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010.

Öz, Şaban. "Siyer Literatüründe Mitoloji Metinleri Üzerine". *Akademik Siyer Dergisi* 1 (2020), 2-20.

Özervarlı, M. Said. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

es-Seyyid, Seyyid Muhammed. "Evlâdü'n-Nâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/525-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Şâkir, Mustafa. *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1990.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR Yayınları, 1998.

Yıldız, Güllü. "Memlükler Dönemi Siyer Yazıcılığına Genel Bir Bakış". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 333-363.

BÖLÜM 13 / CHAPTER 13

MEMLÜKLER DÖNEMİ HRİSTİYAN TARİHÇİLERİNDEN İBNÜ'S-SUKÂʿÎ VE *TÂLÎ KİTÂBİ VEFEYÂTİ'L-AʿYÂN*'I*

IBN AL-SUKĀʿĪ, ONE OF THE CHRISTIAN HISTORIANS OF THE MAMLUK PERIOD, AND HIS WORK *TĀLĪ KITĀB WAFAYĀT AL-AʿYĀN*

Aygül DÜZENLİ

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana, Türkiye
E-posta: aguulduzenli@gmail.com

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.13

Öz

İslâm tarihindeki en büyük Müslüman-Türk devletlerinden biri olan Memlük Devleti (648-923/1250-1517) siyasi ve askerî başarılarının yanında kültürel sahadaki başarıları ile de ön plana çıkmaktadır. Zira Memlüklerin, Moğol istilası ve Haçlı seferleri sebebiyle Şam ve Kahire'ye göç eden ulemaya sağladığı maddi ve manevi destekler, bu coğrafyada ilmî zenginliğin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Tarihçilik açısından altın çağ olarak nitelenen bu dönemde sadece ilmiye sınıfı değil, toplumun her kesiminden insanlar tarih sahasında eserler kaleme almışlardır. Bu çalışmada da Memlük Devleti'nin ilk asrında yaşamış Hristiyan tarihçilerden İbnü's-Sukâʿî (ö. 726/1326) ve *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân* adlı eseri üzerinde durulacaktır. Zira İbn Hallikân'a (ö. 681/1282) zeyl olarak yazılan bu eser vefeyât türünde müellifi Hristiyan olan ilk eser olması dolayısıyla dikkat çekmektedir. Müellif Dımaşk divanlarında kâtiplik yapmış ve eserini Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin gerginleştiği bir dönemde müşahedelerine dayanarak kaleme almıştır. Eserin farklı bir sosyal tabakaya mensup bir tarihçi tarafından yazılmış olması, Hristiyanların biyografilerine daha uzun yer verilmesi ve devlet içindeki yolsuzlukların vurgulanması yanında hadiselerin ele alınış biçimleri ve muhtevalarında da bazı değişikliklere sebep olmuştur. Bu çalışma ile Hristiyan bir tarihçi olan İbnü's-Sukâʿî hakkında bilgi vermek ve eserinin İslâm tarih yazıcılığına katkılarını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, İslâm Tarihçiliği, Memlük Tarihi, İbnü's-Sukâʿî, Hristiyan Tarihçi.

Abstract

The Mamluk State (648-923/1250-1517), one of the largest Muslim-Turkish states in the Islamic history, stands out with its achievements in the cultural field as well as its political and military achievements. Because the material

* Bu çalışma, Siyer Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan "İbnü's-Sukâî ve İslâm Tarih Yazıcılığına Katkıları" başlıklı makalenin, İbnü's-Sukâʿî'nin Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân adlı eserinde hâl tercümesi verilen şahısların vefat yılı ve vefat yerlerinin listelendiği bir tablo eklenmiş, bazı düzenleme ve önemli örneklerle zenginleştirilmiş halidir.

and spiritual support provided by the Mamluks to the scholars, who migrated to Damascus and Cairo due to the Mongol invasion and the Crusades, laid the foundation for the formation of scientific wealth in this geography. During this period, which is described as the golden age, from the point of view of historiography, not only the *ʿulamāʾ* class, but also people from all different parts of society wrote works in the field of history. In this study, one of the Christian historians who lived in the first century of the Mamluk state, Ibn al-Ṣukāʿī (d. 726/1326) and his work named *Tālī Kitāb wafayāt al-aʿyān* will be emphasized. Because this work, which was written as an addendum to Ibn Khallikān (d. 681/1282), draws attention as it is the first work in the genre of obituary (*wafayāt*) works whose author is a Christian. The author worked as a clerk in the dīwāns in Damascus and wrote his work based on his observations at a time when Muslim-Christian relations were tense. The fact that the work was written by a historian belonging to a different social strata, included longer biographies of Christians and emphasized corruption in the state, also caused some changes in the way the events were handled and their contents. With this study, it is aimed to give information about Ibn al-Ṣukāʿī a Christian historian, and in this context, to reveal the contributions of his work to Islamic historiography.

Keywords: Mamluks, Islamic Historiography, Mamluk History, Ibn al-Ṣukāʿī, Christian Historian

EXTENDED ABSTRACT

The Mamluk State (648-923/1250-1517) had ruled the central regions of the Islamic geography, such as Egypt, Syria, and Hijaz, for more than two and a half centuries. As a result of their defeat of the Mongols in the Battle of ʿAyn Jālūt (25 Ramadan 658/3 September 1260), they saved the west of the Islamic world from a great danger was one of the important military achievements of this state. In addition, the Mamluks also struggled with the Crusaders, and as a result, they managed to restore unity and stability in the geography where they were located. Thus, they had come forward with their political and military achievements and were considered the Islamic World's patron. In this tranquility environment provided by the Mamluks, scientific, cultural, and artistic life had the opportunity to improve, and the "Mamluk period" became one of the brightest periods in Islamic history from a scientific point of view.

During the Mamluk period, not only historians from the *ʿilmiyye* class but also people from all segments of society, such as great amīrs, unranked Mamluks, civil servants, and merchants, were interested in history and historiography. As a result of this, a bright and efficient period was formed in scientific life, and the branch of science in which the most works of this period were given was "history". In this period, many great historians were cultivated, and their books about political, administrative, institutional, local history, city histories, encyclopedias, *sīra*, and biography works became essential resources in their field. Therefore, these works have become a guide for historical researchers studying different periods and states. Christians living in the Mamluk society also participated in historiography activities and wrote various works during this period. The different social classes to which historians belonged caused some differences both in the contents of historical works and in the way historians study events. For example, historians from the military class tend to give more coverage to political and military events, while historians from the *ʿulamāʾ* class - although there were exceptions - focused on social and scientific/cultural developments.

The historiography of the Mamluk period has been the subject of various studies. Among these, Ayaz's various articles, especially his book *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler*, stand out in the field of historiography in this period. However, it is necessary to point out, in particular, the article on Christian historians written by Düzenli and Ayaz together. Because it is about Christian historians who worked in history during the Mamluk period. However, this article is limited to the introduction of historians and their works in general terms. Apart from this, there are also graduate theses and articles that are related to some historians and their works.

In this work, Ibn al-Sukāʿī (d. 726/1326), one of the prominent Christian historians of the Mamluk period, and his work *Tālī Kitāb wafayāt al-aʿyān* was focused on. About Ibn al-Sukāʿī, related articles of *Türkiye Diyanet Vakfı*

İslâm Ansiklopedisi and *Encyclopaedia of Islam*, and apart from Mark N. Swanson's 4-page book section containing very general information, no special work could be determined. This situation has been one of the reasons for being the subject of Ibn al-Sukāʿī and his book. Therefore, this study aims primarily to introduce Ibn al-Sukāʿī and his work in more detail and to reveal his contributions to Islamic historiography. In doing so, it has been tried to determine how the historian's social status and beliefs are reflected in his works, how he approaches the history of Islam, and their values due to the fact that he lived in a period when the Crusader disasters had not yet been forgotten. Thus, it will be possible both to reveal the contributions of Christian historians to Islamic historiography and to identify the personal views of non-Muslims living in a majority Muslim society. Furthermore, it will be revealed how they were affected by the general culture and atmosphere of the society in which they lived. A table containing a list of people whose biographies are given in the book has been added to this study, considering that it will be useful for field researchers. In this table, the years and places of death are also given. Thus, it is aimed to make benefit of the book even easier. At this point, it should be underlined that this work is the first comprehensive study on Ibn al-Sukāʿī and his book.

al-Muwaffaḳ Faḍl Allāh b. Abi'l-Fakhr al-Kātib al-Naṣrānī was assumedly born in 626/1229 in Damascus. He had worked as a clerk in various financial *dīwāns* in the province of Damascus. Later, he left his official duties and devoted his time to scientific studies. Ibn al-Sukāʿī, who knew the Torah, the Bible, and the Psalms by heart, composed a harmony of the four Gospels and revealed their differences and commonalities. He also translated this work into languages such as Hebrew, Syriac, Coptic, and Latin. In this respect, the historian is considered one of the great scholars of Christians. Ibn al-Sukāʿī, described in the sources as a reliable, intelligent, and cultured Christian, died in Damascus around 726/1326.

His book *Tālī Kitāb wafayāt al-aʿyān* contains the biographies of famous people who lived from the 650s to the 725s, as indicated in the very short preface. Ibn al-Sukāʿī also intended to write an addendum to his book which included biographies of the people until the end of 726, but - according to the book we have- he was able to include people who lived until the end of the year 725 in his book. In this section, which contains the biographies of 55 people who died between 717-725, the people are listed chronologically according to the years of decease, unlike this book's general. In addition, much of this section has been given to the people of Damascus.

Some important points about Ibn al-Sukāʿī and his book can be summarized below.

- *Tālī Kitāb wafayāt al-aʿyān*, which was written as an addendum to Ibn Khallikān (d. 681/1282), draws attention as it is the first work in the genre of obituary (*wafayāt*) works whose author is a Christian.
- Ibn al-Sukāʿī started his book with *basmala* and *hamdala*, like Muslim authors.
- The individuals are listed alphabetically.
- It contains the biographies of 355 people, including sultans, great amīrs, *dīwān* officials, and people from the Christian minority.
- The first person in his book is al-Mustanṣir-bi'llāh Abu'l-Ḳāsim Aḥmad b. al-Ẓāhir, the first caliph of the ʿAbbāsid caliphate, which was re-established in Cairo.
- Ibn al-Sukāʿī lived at a time when the Crusader and Mongol attacks were continuing. This period was also a period when Muslim-Christian relations were sensitive due to the attitudes of the Christians of the region in the attacks. This situation is also reflected in the author's style.
- Ibn al-Sukāʿī acted cautiously by refraining from commenting on the pros and cons of the developments related to the Mongols, which Muslim authors referred to with a curse.
- Although the historian tries to maintain an impartial attitude, it has been determined that he devoted some Christian scholars and clerks more space to their biographies compared to others.

- Ibn al-Sukāʿī has often pointed out some of the bureaucracy's negativities and the statesmen's corruption and abuses. It is even possible to say that he is the first historian in the early Mamluk historiography to point out irregularities and corruption in the state. There are many examples of this in the book.
- The book is also essential in terms of transmissions related to non-Muslim minorities, determinations connected to the military position of the state, trade with the Mongols, and the information it contains associated espionage activities.

Consequently, Ibn al-Sukāʿī is, first, a person who is well-versed in the functioning of the Mamluk state bureaucracy, as he assumed important duties in the financial *dīwāns*. As a matter of fact, the detailed information he provided in his book about some financial *dīwāns*, the records of the nature of the duties and incomes of various officials, and the fact that he was able to detect the corruption committed by clerks prove this situation. These qualities of the historian are an important aspect that increases the value of his book. Secondly, it should be emphasized that he is not only a Christian historian but also a clergyman who has put together Bibles and deciphered them into different languages. This feature adds value to his records related to Christianity. Starting his work with *basmala* and *hamdala* and including expressions such as reading mercy can be considered a product of the Ibn al-Sukāʿī's respect for the Muslim community's traditions and customs or his effort to adapt to society. Similarly, including 74 biographies from qadi and shaykh in his book can be considered a reflection of the author's mentioned perception. In addition, we should also note that it is a necessity that this book be compared with the works of other Christian historians of the period and be the subject of new studies at the center of issues such as politics, finance, foreign relations, and military bureaucracy.

Giriş

İslâm coğrafyasının merkezî bölgelerinde üç asra yakın hâkimiyet kuran Memlük Devleti (648-923/1250-1517), bu süreçte siyasi ve askerî başarılarıyla öne çıkmış ve bu sayede İslâm dünyasının hamisi olarak kabul edilmiştir. Moğolları Aynicâlût Savaşı'nda (25 Ramazan 658/3 Eylül 1260)[1] hezimete uğratarak ilerleyişlerini durdurmaları ve İslâm dünyasının batısını büyük bir tehlikeden kurtarmış olmaları bu hamilik unvanına layık olduklarını gösteren askerî başarılarındandır. Memlüklerin Moğolların yanı sıra Haçlılarla da büyük mücadeleleri olmuş ve bunların neticesinde, bulundukları coğrafyada birliği ve istikrarı yeniden tesis etmeyi başarmışlardır.[2] Bu sükûnet ortamında ilim, kültür ve sanat hayatı da gelişme imkânı bulmuş, Memlükler dönemi ilmî bakımdan İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden birini teşkil etmiştir.

Memlükler döneminde sadece ilmiye sınıfına mensup olan tarihçiler değil, büyük emîrler, rütbesiz memlükler, küçük memurlar ve ticaret erbabı gibi toplumun her kesiminden insanın tarihe ve tarihçiliğe ilgi duymuş olması, bu parlak ve verimli devrenin en fazla eser verilen bilim dallarının başına tarihi getirmiştir. Bu dönem tarih yazıcılığı faaliyetine Memlük toplumunda yaşayan eğitimli Hristiyanlar da dâhil olmuş ve eserler kaleme almışlardır. Tarihçilerin mensup olduğu farklı sosyal sınıflar, tarih eserlerinin hem muhtevalarında hem de tarihçilerin olayları ele alış biçimlerinde bazı farklılıklara sebep olmuştur. Örneğin askerî sınıfa mensup tarihçiler siyasi ve askerî hadiselere daha fazla yer verirken, ulema sınıfına mensup tarihçiler -istisnaları bulunmakla birlikte- sosyal ve ilmî/kültürel gelişmeler üzerine yoğunlaşmışlardır.

Memlükler döneminde bahsi geçen tarih yazıcılığı çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Ayaz'ın *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler* adlı kitabı başta olmak üzere, çeşitli makaleleri söz konusu dönem tarih yazıcılığı konusunda ufuk açıcı mahiyettedir. Bunun dışında bazı tarihçileri ve eserlerini konu edinen lisansüstü tezler ve makaleler de bulunmaktadır. Ancak bunlardan Hristiyan tarihçiler üzerine Düzenli ve Ayaz'ın birlikte kaleme aldığı makaleye özellikle işaret etmek gerekir.[3] Zira çalışma Memlükler döneminde tarih sahasında eser veren Hristiyan tarihçileri konu edinmektedir. Ne var ki bu makale, ele alınan tarihçiler ve eserlerinin genel hatlarıyla tanıtılmasıyla sınırlandırılmıştır. Biz bu çalışmada Memlükler döneminin öne çıkan

1 Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Aynicâlût Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/275-276; Süleyman Özbek, "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/127-133.

2 Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlükler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2007), 51-52.

3 Aygül Düzenli - Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 85-102.

Hristiyan tarihçilerinden İbnü's-Sukâʿî (ö. 726/1326) ve eseri *Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân*'ı üzerinde durduk. İbnü's-Sukâʿî ile ilgili, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ve *Encyclopaedia of Islam*'ın ilgili maddeleri[4] ile Mark N. Swanson'ın oldukça genel bilgiler içeren dört sayfalık kitap bölümü[5] dışında müstakil herhangi bir çalışma tespit edilememiş olması, bu tarihçi ve eserinin konu edilmesinin gerekçelerinden biridir. Dolayısıyla bu çalışma ile öncelikle tarihçi ve eserini daha ayrıntılı bir şekilde tanıtmak ve İbnü's-Sukâʿî'nin İslâm tarih yazıcılığına katkılarını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bunu yaparken tarihçinin mensup olduğu sosyal tabaka ve inanışlarının eserlerine ne şekilde yansıdığı, Haçlı facialarının henüz unutulmadığı bir dönemde yaşamış olması hasebiyle İslâm tarihine yaklaşım biçimi ve bunların tarihî kıymeti tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece hem Hristiyan tarihçilerin İslâm tarih yazıcılığına katkılarını ortaya koymak hem de çoğunluğu Müslüman olan bir toplumda yaşayan gayrimüslimlerin eserlerine kısmen yansıttıkları indi görüşlerini tespit etmek mümkün olacaktır. Yine yaşadıkları toplumun genel kültürü ve havasından nasıl etkilendikleri de ortaya konulmuş olacaktır. Çalışmaya, alan araştırmacılarına faydalı olacağı düşünülerek eserde biyografisi verilen şahısların listesini içeren bir tablo eklenmiştir. Böylelikle eserden istifadenin daha da kolaylaşması amaçlanmıştır. Şahısların vefat yılları ile vefat yerlerinin de verildiği bu tabloda, isimlerin okunuşunda *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* esas alınmış fakat ilmî sahada ulaşılabilir olmak öncelendiği için iʿrab göz ardı edilmiştir. Son olarak, makalenin İbnü's-Sukâʿî ve mezkûr eseri üzerine ilk kapsamlı çalışma niteliği taşıdığını, sonraki süreçte müellif ve eseri üzerine yapılacak -şahıs veya konu merkezli- mukayeseli çalışmalarla konunun daha da derinlemesine ele alınması gerektiğini belirtmeliyiz.

1. İbnü's-Sukâʿî ve Eseri

Müellifin tam adı ve künyesi kaynaklarda Fazlullâh b. Ebi'l-Fahr el-Muvaffak el-Kâtib en-Nasrânî olarak zikredilmektedir. 626/1229 yılında Dımaşk'ta doğduğu tahmin edilmektedir.[6] Memlük Devleti'nin Dımaşk eyaletindeki mali divanlarında çalışmış, Dîvânü'l-mürteceât ve Dîvânü'l-mevâris[7] gibi maliye dairelerinde kâtiplik yapmıştır. Daha sonra resmî görevlerinden ayrılarak vaktini ilmî çalışmalara ayırmıştır. Güvenilir, zeki ve kültürlü bir Hristiyan olarak tavsif edilen müellif, 726/1326 senesi civarında Dımaşk'ta vefat etmiş ve Hristiyan me-

4 J. Sublet, "Ibn al-Ṣukāʿī", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 5 Nisan 2022).

5 Mark N. Swanson, "Ibn al-Ṣuqāʿī", *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History Volume 4 (1200-1350)*, ed. David Thomas vd. (Leiden-Boston: Brill, 2012), 820-823.

6 Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn), 1983-1990, 4/38-39; Asri Çubukçu, "İbnü's-Sukâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/211.

7 Bu iki divan için bkz. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1912-1922), 4/33.

zarlığına defnedilmiştir.[8] Tevrat, İncil ve Mezmurları ezbere bilen İbnü's-Sukâʿî, dört İncili tek bir İncil hâline getirerek aralarındaki farklılıkları ve ortak yönleri ortaya koyması dolayısıyla Hristiyanların büyük âlimlerinden kabul edilmektedir.[9] Tarihçi İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), İbnü's-Sukâʿî'nin dört İncil'i birleştirirken her bölümde kendi yorumlarına yer verdiğini ve metinlerdeki anlaşılmayan yerleri açıkladığını belirtir.[10] İbnü's-Sukâʿî'nin ayrıca bu eserini Latince, Süryanice ve İbranice gibi dillere çevirdiği de bilinmektedir.

Kaynaklarda İbnü's-Sukâ'î'nin iki eserinden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki müellifin meşhur Hristiyan âlim ve tarihçilerden Mekîn İbnü'l-ʿAmîd'e (ö. 672/1273-74)[11] zeyil olarak yazdığı ve 658-720 yılları arasını kapsayan *Zeylü Târîhi'l-Mekîn b. el-ʿAmîd* adlı kitabıdır. Ancak bu kitap elimize ulaşmamıştır veya henüz tespit edilememiştir. Diğeri ise İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*[12] adlı eserine zeyil olarak kaleme aldığı ve bizim de konu edindiğimiz *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân ve vefeyâtü'l-mutribîn* adlı kitabıdır. Kitabın Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshası Jacqueline Sublet tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte 1974 yılında neşredilmiştir.[13]

Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân, oldukça kısa mukaddimesinde de belirtildiği üzere, 650/1252'li yıllardan 725/1325 senesine kadar yaşamış meşhurların hâl tercümelerini ihtiva etmektedir.[14] İbnü's-Sukâʿî bunu yaparken Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267),[15] İbn Abdüzzâhir (ö. 692/1293),[16] İbn Şeddâd (ö. 684/1285)[17] ve Mekîn İbnü'l-Amîd gibi tarihçilerin

8 Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd (Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986-1993), 8/134; Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmânî, 1392/1972), 4/272; Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm,* (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/153.

9 Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*, 4/38-39; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma (İSAR) Vakfı, 1998), 178; Çubukçu, "İbnü's-Sukâî", 21/211; Swanson, "Ibn al-Ṣuqāʿī", 820.

10 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb,* 8/134.

11 Abdülkerim Özaydın, "Mekîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/553-554.

12 Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbâs (Beyrut, 1978).

13 Çubukçu, "İbnü's-Sukâî", 21/211.

14 Bkz. Fazlullah b. Ebü'l-Fahr İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, nşr. ve Fran. çev. Jacqueline Sublet (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirasati'l-Arabiyye [Institut Français d'Etudes Arabes de Damas], 1974), 1.

15 Bkz. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Şâme el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/233-235.

16 Asri Çubukçu, "İbn Abdüzzâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/289-291.

17 Casim Avcı, "İbn Şeddâd, İzzeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/374-376.

kitaplarından istifade etmiştir. Müellif eserine 726/1326 yılı sonuna kadarki hâl tercümelerini içeren bir zeyil yazmayı amaçlamış,[18] ancak elimizde bulunan nüshadan tespit ettiğimiz üzere eserinde 725/1325 yılının sonuna kadar yaşamış kimselere yer verebilmiştir. 717-725/1317-1325 yılları arasında vefat etmiş elli beş şahsın biyografisinin yer aldığı bu kısımda şahıslar, eserin genelinin aksine vefat yıllarına göre kronolojik olarak sıralanmıştır. Ayrıca bu kısmın büyük çoğunluğunu Şamlıların oluşturduğu da belirtilmelidir.[19]

İbnü's-Sukâʿî Müslüman müellifler gibi eserine besmele ve hamdele ile başlamıştır. Onun bu tutumu, dönemin İslâm telif geleneğinin en azından bu kısmını benimsemiş olduğunu gösterir mahiyettedir. Esasen bu durum ayrıca, Müslüman toplumda yaşayan Hristiyan bir âlimin içinde yaşadığı toplumun sosyal ve kültürel alışkanlıklarını devam ettirme arzusu ve yaygın teamüle aykırı davranmama hassasiyeti olarak da değerlendirilebilir. Yine müellifin eserinde biyografisine yer verdiği ilk şahsın Mısır'da yeniden ihdas edilen Abbâsî hilâfetinin ilk halifesi Müstansır-Billâh Ebü'l-Kâsım Ahmed (659-660/1261) olması da bu bağlamda dikkat çekicidir.[20]

*Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân'*da yer alan şahıslar, İbn Hallikân'ın zeyil yapılan eseri *Vefeyâtü'l-a'yân*'a uygun olarak alfabetik sıralanmıştır. Ancak yer yer bu usulün dışına çıkıldığı da tespit edilmektedir.[21] Esasen dönemin pek çok biyografi eserinde, belirlenen usulün dışına çıkıldığını da belirtmek gerekir. Eserde sultanlar, büyük emîrler, divan görevlileri, başkadılar ve Hristiyan azınlıktan kimseler olmak üzere 355 kişinin biyografisine yer verilmiştir. Eserde bazı biyografile nispeten uzun tutulurken bazılarının kısa geçildiğine de işaret edilmelidir. Bu noktada elimizdeki neşirde, numaralandırmanın 353. kişi ile tamamlandığını belirtmeliyiz. Ancak müellifin zeyil kısmında 304 ve 339. sıralarda ikişer şahsı birlikte anlattığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu iki şahsın eklenmesi ile sayı 355 olmaktadır.

2. İbnü's-Sukâʿî'nin İslâm Tarih Yazıcılığına Katkıları

İbnü's-Sukâʿî eserinin mukaddimesinde besmele ve hamdeleden sonra Allah'ın her dilde ve zamanda takdis edildiğini, onun zamanın kuşatıcısı ve açık bir şekilde idrak edilemez olduğunu vurgular. Ardından İbn Hallikân'ın eserinden övgüyle bahseder ve eserini onun *Vefeyâtü'l-a'yân* adlı eserine zeyil hüviyetinde yazdığını ifade eder. Müellif yine giriş kısmında, eserinde 660-725/1262-1325 seneleri arasında vefat eden kişilerin biyografilerine yer verdiğini de belirtir.[22]

18 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 180.

19 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 180-195.

20 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 2-3.

21 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 3, 5, 8, 9, 51, 52, 53.

22 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 1.

Eserine daha önce ifade edildiği gibi Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'ın biyografisi ile başlayan İbnü's-Sukâʿî, bu hâl tercümesinde tarihî gelişmelere de işaret eder. Nitekim Moğolların Bağdat'ı ele geçirmesi üzerine halifenin hapsedilmesinden bahseden müellif, ardından Sultan Baybars'ın (658-676/1260-1277), biyografisi zikredilen halifeyi Kahire'ye davet ettiğini söyler. Halifenin de 659 senesi Recep ayında (Haziran 1261) Mısır'a ulaştığını, sultanın onu karşıladığını ve nesep tespitinin ardından Sultan Baybars'ın ona biat edip kendi saltanatını da onaylattığını anlatır. Müellifin bu hadiseleri oldukça kısa naklettiğini belirtmek gerekir. Bu kısa bilgiler arasında tarihin çeşitli sahalarıyla ilgilenen araştırmacılar için ilgi çekici bilgiler de yer alır. Nitekim müellifin bu tören sırasında halifeye giydirilen hilʿatin siyah olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir. Bu bilgilerin ardından diğer Memlük kaynaklarıyla benzer ve uyumlu kayıtlara yer verir. Halifenin Bağdat'ı tekrar ele geçirmek üzere yola çıkmasını ve 23 Muharrem 660 (18 Aralık 1261) tarihinde kafası kesilerek öldürülmesiyle neticelenen hadiseler silsilesini aktarır. Buradaki ilginç nokta müellifin bu son kısımdaki bilgileri halifenin yanında sefere gidip sağ kurtulmayı başaran ve dokumacılıkla uğraşan bir kimseden bizzat aktarmış olmasıdır.[23] Bu noktada İbnü's-Sukâʿî'nin, halifenin yanında sefere katılan emîr, kadı ve devletin çeşitli kademelerinde yer alan şahısları isim isim saydığının ve önemli tarihleri de belirttiğinin altı çizilmelidir.

İbnü's-Sukâʿî'nin eserinde yer verdiği önemli tarihî gelişmeler arasında Aynicâlût Savaşı ile ilgili aktardıklarına da işaret edilmelidir. Bu savaştan el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddîn Kutuz el-Muʿizzî'nin (657-658/1259-1260) biyografisinde bahseden İbnü's-Sukâʿî, ordunun Sultan Kutuz komutasında 658 yılının Şaban ayının (Ağustos 1260) sonlarında yola çıktığını, Ramazan ayında Aynicâlût bölgesinde Moğol ordusuyla karşı karşıya geldiğini aktarır. Ardından Moğolların yenilgiye uğradığını, başlarındaki komutan Ketboğa'nın öldürüldüğünü, iki oğlu ve adamlarından bir grubun esir edildiğini ve böylece Şam'ın fethedildiğini anlatır.[24] Kutuz'un Dımaşk'a idareci tayini ve şehrin tamiratına yönelik faaliyetlerine de değinen İbnü's-Sukâʿî'nin bu kısımlarda son derece resmî ve tarafsız bir dil kullandığının altı çizilmelidir. Yine müellifin aktardığı önemli siyasi gelişmelerden biri de Memlükler döneminde dört mezhepten birer başkadı tayin edilmesi ile ilgilidir. Memlük araştırmacılarının bu uygula-

23 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 1-2. Krş. Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-*Zâhir, nşr. Abdülaziz el-Huveytır (Riyad 1976), 99-117; en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hıtâî, Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-Hicre*, nşr. Donald S. Richards (Beirut-Berlin: Das Arabische Buch, 1998), 60-68; Kalkaşendî, *Meâsirü'l-inâfe fî meʿâlimi'l-hilâfe*, nşr. Abdüssettar A. Ferrâc (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.) 2/111-116; Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr (Kahire: Lecnetü'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973), 1(2)/448-463.

24 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 128-129.

manın ortaya çıkması ile alakalı farklı görüşleri[25] olsa da kaynaklar bu uygulamanın dönemin başkadısının tutum ve tavırlarından kaynaklandığında hemfikirdirler. Kadı Tâceddin İbn Bintü'l-Eʿazz'in (ö. 665/1267) biyografisinde bu konuya değinen İbnü's-Sukâʿî de, dönemin diğer tarihçileriyle mutabık bir şekilde bu uygulamada bahsi geçen kadının tavırlarının etkili olduğunu, Sultan Baybars'a bu fikri dönemin önemli emîrlerinden Cemâleddin Aydoğdu el-Azîzî'nin (ö. 664/1266) verdiğini nakleder.[26] Burada sultanın katıldığı bir davayı da aktaran müellif, konu ile alakalı herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.

Dımaşk'ta doğan ve tüm hayatını bu coğrafyada geçiren İbnü's-Sukâʿî, Haçlı ve Moğol saldırılarının devam ettiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönem ayrıca bölge Hristiyanlarının bahsi geçen saldırılardaki tutumlarından dolayı Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin hassas olduğu bir dönemdir. Bu durumun müellifin üslubuna da yansıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü's-Sukâʿî Müslüman müelliflerin lanetle andığı Moğollarla ilgili gelişmelerde daha önce de ifade edildiği gibi lehte ve aleyhte herhangi bir yorum yapmaktan kaçınarak temkinli davranmış görünmektedir. Mesela dönemin Hristiyan tarihçilerinden bahsi geçen Mekîn İbnü'l-ʿAmîd Hristiyanlarla ve Moğollarla iş birliği yaptığı[27] şeklinde ithamlarla karşılaşmıştır. Bir başka Hristiyan tarihçi Mufaddal b. Ebü'l-Fedâil (ö. 759/1358)[28] de yine İbnü'l-ʿAmîd'in eserine zeyil olarak kaleme aldığı *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürrü'l-ferîd fîmâ baʿde târîḫi İbni'l-ʿAmîd* adlı kitabında Memlük Devleti'nin siyaseti ile alakalı tenkitler içeren sitemkâr ifadelere yer vermiştir.[29] Dolayısıyla İbnü's-Sukâʿî bu iki tarihçiye nispetle daha temkinli bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak o, her ne kadar tarafsız bir tutum sergilemeye çalışsa da bazı Hristiyan âlim ve kâtiplerin biyografilerine diğerlerine nispetle daha fazla yer ayırmıştır.[30] Hatta bununla da yetinmemiş, hâl tercümesini verdiği bazı emîrlerin Hristiyan asıllı olduğunu ima etmiştir. Örneğin müellif, Sultan el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun (678-689/1279-1290) döneminde Cemaleddin Akkuş er-Rahbî (ö. 719/1319) adında bir emîrin, Araplar tarafından Erbil'in Hristiyan köylerinden esir alınarak satıldığını özellikle belirtir.[31]

25 Dört mezhepten başkadı atanmasının sebepleri ile ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlükler Döneminde Dımaşk Kâdılkudâtları (1266-1382)* (Konya: Aybil Yayınları, 2016), 42-46.

26 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 124-125. Krş. Ahmed b. Abdülvehhaben- Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*, nşr. Necib Mustafa Fevvâz-Hikmet Keşlî Fevvâz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004), 30/75-77, 85; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1-II/476.

27 Düzenli-Ayaz, *Memlükler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri,* 88.

28 Casim Avcı, "Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/363.

29 Düzenli-Ayaz, *Memlükler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri,* 96.

30 Bazı örnekler için bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 43-44, 46, 58-60, 110-111, 164-165.

31 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 186.

İbnü's-Sukâʿî'nin dış siyasetteki gelişmelerle ilgili temkinli tutumu ve devletin genel siyasetine dair eleştiriden kaçınan yaklaşımı, bürokrasideki bazı olumsuzluklar söz konusu olduğunda devreden çıkmış görünmektedir. Nitekim o, bazı devlet adamlarının yolsuzlukları ve bürokrasideki suistimallere sıklıkla işaret etmektedir. Hatta şunu söylemek de mümkündür ki; müellif erken dönem Memlük tarih yazıcılığında usulsüzlük ve yolsuzluklara işaret eden ilk tarihçidir. Onun bu tür konulardaki yorum ve değerlendirmeleri, mali divanlarda uzun süre görev yapması ve bu meselelerde ciddi bir birikime sahip olmasıyla da ilişkilidir. Bu tür örnekler arasında el-Melikü'l-Eşref Halil b. Kalavun (689-693/1290-1293) dönemi Dımaşk saltanat nâibinin, hâs dîvânına[32] ait gelirler hususunda yaptığı yolsuzluklara dair verdiği bilgiler zikredilebilir. Ancak müellifin bu olayı aktarırken bahsi geçen saltanat nâibinin yaptığı usulsüzlüğü kâtibinin yönlendirmesine bağlamış olması dikkat çekicidir.[33] Esasen müellifin Emîr İzzeddin Aybek el-Efrem'in (ö. 695/1296) biyografisinde evrakta usulsüzlük yapan biriyle alakalı kayıtları da[34] benzer şekilde bir yandan suistimallere işaret ederken bir yandan da bu suistimalleri bürokrasiye mal eden bir yaklaşımın ürünüdür.

İbnü's-Sukâʿî'nin işaret ettiği usulsüzlüklerden birine daha bazı sebeplerle burada yer vermek istiyoruz. Müellif, Sultan Baybars döneminde Dımaşk divanlarının nâzırlığına tayin edilen bir kâtibin hâl tercümesinden bahsederken maiyetindeki kâtipler ile divan müfettişliği yapan alt rütbedeki bir emîrin karıştığı yolsuzlukları tafsilatlı bir şekilde aktarmaktadır.[35] Bu örneği aktarmamızın birinci sebebi, yine müellifin öncelikle kâtipleri ve müteselsilen de düşük rütbeli bir emîri sorumlu tutuyor olmasıdır. İkincisi ise bu kayıtta Dımaşk divan nâzırının aylık ücretini ortaya koyan önemli ayrıntıların[36] mevcut olmasıdır. Eserde başka yolsuzluklara işaret eden kayıtlar da bulunmaktadır.[37] Son olarak, özellikle yolsuzluk ve suistimallere yer verilmesinin eserin kıymetini artıran önemli bir unsur olduğu da belirtilmelidir.

İbnü's-Sukâʿî'nin bu tarz yolsuzluklara sıkça işaret etmesinin muhtemel sebepleri üzerinde durmak gerekir. Zira İbnü's-Sukâʿî'nin resmî görevlerini bırakıp kendisini ilme adadığı bilinmektedir. Fakat onun devlet görevlerinden vazgeçmesinin sebepleri tam olarak tespit edilememektedir. Dolayısıyla İbnü's-Sukâʿî ilimle meşgul olmak için kendi rızası ile görevini bırakmış olabileceği gibi, memuriyette yaşadığı sıkıntılar yahut devletin o dönem gayrimüslimlere yönelik tutumu sebebiyle de görevini bırakmış olabilir. Onun görevlerinden ayrılma

32 Dîvânü'l-hâs, sultana ait mallarla ilgilenen mali divan. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-aʿşâ,* 4/30.

33 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 17.

34 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 13-14.

35 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 61-64.

36 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 61-62.

37 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 63, 93, 101, 164-165.

gerekçesinin, hadiseleri ele alış biçimini etkileyeceği de göz önünde bulundurularak müellifin bu konularda verdiği bilgilere temkinli yaklaşılması gerektiği unutulmamalıdır.

İbnü's-Sukâʿî'nin Hristiyanlarla alakalı kayıtlarına işaret etmek gerekirse, Fustat'ta idam edilen bir grup bunlardandır. Müellif bu Hristiyan grubun Vali Seyfeddin Ebû Bekir'in (ö. 679/1280) emriyle idam edildiğini, onlardan birinin patriğin de ikamet ettiği Muallaka Kilisesi'nin kapısına asıldığını ayrıntılı bir şekilde anlatır. Müellif adı geçen valinin döneminde Hristiyanlara yönelik bu tür başka cezalandırmaların da vuku bulduğunu ifade etmekten çekinmez.[38] Müellifin bu hadise gerçekleştiği sırada divanlarda görevli olduğu da anlaşılmaktadır. Zira o söz konusu hadise sırasında meydana gelen tartışmalarda Fustat muhtesib nâibinin konuşmalarına şahit olduğunu kaydetmiştir.

Eserin özellikleri arasında devletin mali divanlarında görev yapan çok sayıda kişinin biyografisine yer verilmesi de bulunmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse 710/1310 senesinde vefat eden maliye kâtiplerinden Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Ubâde burada zikredilebilir. Müellif onun Halep asıllı olduğunu, Mısır'da büyüdüğünü, ilimle meşgul olduğunu, Şehâdetü'l-hizâne'de[39] görevlendirildiğini ardından Kahire'deki Mansûriyye Türbesi'nin emlak ve evkafının mali idaresine atandığını belirtir. Bu şahsın Sultan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (birinci saltanatı: 693-694/1293-1294, ikinci saltanatı: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanatı: 709-741/1309-1341) hizmetinde bulunduğuna ve sultan tarafından sevildiğine de işaret eder.[40] Müellifin hem zikri geçen Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Ubâde için hem de biyografisini verdiği birçok kişi için "Allah ona rahmet eylesin." şeklinde dua ifadelerine yer verdiğinin altı özellikle çizilmelidir.[41] Müellifin tıpkı eserine besmele ve hamdele ile başlaması gibi sıklıkla Müslümanların kullandığı rahmet ifadesine de yer vermiş olması, genel temayüle uyma çabası olarak değerlendirilebilir.

İbnü's-Sukâʿî'nin yer verdiği biyografiler arasında çok ilgi çekici kabul edilmeyecek tacir, kâtip ve esnaf sınıfından insanların yer alması da eserinin zikredilmesi gereken özellikleri arasındadır. Ancak bu noktada eserde biyografisine yer verilen şahısların büyük bir kısmının kâtip olduğunun altı bir daha çizilmelidir.[42] Yine bu bağlamda İbnü's-Sukâʿî'nin kâtiplik konusundaki yetkinliğine de işaret edilmelidir. Zira o eserinde divanlarda görev alan pek çok

38 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 21-22.

39 Makrîzî'nin beytülmâl nezâreti ile alakalı kayıtlarından hareketle bu görevin, hazine nâzırının yanında -güncel tabiriyle noterlik olarak nitelenebilecek- şahitlik yapmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-iʿtibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*, (Beyrut, ts.), 2/224.

40 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 33.

41 Bazı örnekler için bkz. *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân*, 43, 104, 137, 185, 192.

42 Bazıları için bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 25, 35, 36, 37, 41, 45.

kâtibin hayatını kaleme alarak bunu gösterdiği gibi İmâdüddîn Muhammed b. Ebû Nasr b. Hibetullâh (ö. 682/1283) ve İbnü'l-Vahîd olarak tanınan Şerefeddîn Muhammed b. Şerîf ez-Zürʿa (ö. 711/1312) gibi şahısların kitabetine yönelik övgüleriyle de bu konudaki bilgisini izhar etmiştir. Nitekim İbnü's-Sukâʿî, İmâdüddîn Muhammed'in yazısının çok güzel olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm ve çok sayıda kitap istinsah ettiğini belirtir.[43] Benzer şekilde Şerefeddîn Muhammed'in de çokça eser istinsah ettiğini, kitabette mahir olduğunu, bu sayede Şam ve Mısır divanlarında kâtip olarak görevlendirildiğini nakleder.[44]

İbnü's-Sukâʿî, eserinde çağdaşı tarihçilerin biyografilerine de yer vermektedir. Nitekim eserine zeyil yazdığı hocası Mekîn İbnü'l-ʿAmîd bunlardandır. O, hocasının "İbnü'l-ʿAmîd el-Kâtib en-Nasrânî" olarak meşhur olduğunu söyledikten sonra, dedesinin Fâtımî Halifesi Âmir Biahkâmillâh (1101-1130)[45] döneminde Tikrit'ten Mısır'a tüccar olarak geldiğini, halife tarafından destek görüp ihsanlara mazhar olunca oraya yerleştiğini nakleder. Bu ihsanlar neticesinde İbnü'l-ʿÂmîd'in hem dedesi ve babası hem de kendisi Dîvânü'l-ceyş'te görevlendirilmiştir. Önce Mısır'da ardından Dımaşk divanlarında çalışan İbnü'l-ʿÂmîd, Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil'in (615-635/1218-1238) Dîvânü'l-ceyş'teki görevlileri Mısır'a gönderip hapsettiği grubun içerisinde yer almaktaydı. İbnü's-Sukâʿî onun, kısa bir süre sonra serbest bırakıldığını ancak etrafındakilerin kıskançlıkları yüzünden birkaç kez daha hapse atıldığını ayrıntılarıyla anlatır. Bu kısımda hocasının kitabından da bahseden İbnü's-Sukâʿî, onun çokça hayır işlerinde bulunduğunu nakleder.[46]

Benzer şekilde İbnü's-Sukâʿî eserinde, kendisine zeyil yazdığı İbn Hallikân'ın biyografisine de yer vermektedir. Müellif, İbn Hallikân'ın künyesi ve eserini belirttikten sonra iki kez Dımaşk kadılığı olmak üzere çeşitli vazifelere tayiniyle alakalı bilgi verir. Bu görevlendirmelerin tarihlerini de veren İbnü's-Sukâʿî onun iyiliksever, faziletli bir kimse olduğunu vurgular. Bu âlimin çok sayıda yazı ve şiiri olduğunu da belirten İbnü's-Sukâʿî, onun bazı şiirlerini kayıt altına alır. Müellif, tıpkı İbn Hallikân'ın yaptığı gibi bilgileri tamamlama cihetine gider. Nitekim İbn Hallikân'ın Kemaleddin ve Şerefeddin adındaki iki oğlundan bahsettikten sonra onların doğum ve vefat tarihlerini de zikretmesi bunlardandır.[47] Yine çağdaşı tarihçilerden

43 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 149-150.

44 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 156.

45 Eserde bu halife, el-İmâm el-Âmir Biemrillâh olarak geçmektedir. Bkz. *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân*, 110.

46 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 110-111.

47 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 6. Krş. Şemseddin Muhammed b. Osman b. Osman ez-Zehebî, *el-ʿİber fî haber men ğaber*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1985), 3/347; Abdülvehhab Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiʿiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-ʿArabîyye, 1964), 8/33-35; Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, nşr. Helmut Ritter vd. (Wiesbaden-Beyrut, 1962-2004), 7/308-317; Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî,

Şemseddin İbrahim b. Ebû Bekir b. Abdülazîz el-Cezerî el-Kütübî'den (ö. 700/1300) bahseden İbnü's-Sukâʿî onun ilmine güvenilen, faziletli kimselerden olduğunu belirtir. İbn Şemʿûn şeklinde meşhur olan bu kimsenin pek çok ilme muttali olduğunu, ahbâr ve tarih ilminde daha fazla ön plana çıktığını ifade eder. Bu âlimin Dımaşk'ta çok zengin bir kitap dükkânı bulunduğunu, burada insanların bir araya gelip ilmî sohbetler yaptığını belirtir. Müellif, Sultan el-Melikü'l-Mansûr Kalavun döneminde çıkan bir yangında bu dükkânın tamamen yandığını da üzülerek ekler.[48] Bizim burada zikretmediğimiz ayrıntılar da göz önünde bulundurulmak kaydıyla; bu iki âlimin biyografisinde yer alan bilgiler, içerdiği ayrıntılarla dönemin ilmî havasını, bu muhitteki gelişmeleri ve ulema arasındaki ilişkileri nispeten de olsa resmeden bir çerçeve ortaya koymaktadır. Dolayısıyla eser bu yönüyle de kıymetlidir.

Eser, gayrimüslim azınlıklarla alakalı aktarımlar, devletin askerî vaziyeti ile ilgili tespitler, Moğollarla yapılan ticaret ve casusluk faaliyetleriyle alakalı içerdiği bilgiler açısından da önem taşımaktadır. Bu örnekleri daha da özelleştirmek gerekirse yine zekât divanının işleyişi, başındaki nâzırın geliri,[49] bazı üst düzey görevlilerin yüksek rütbeli emîrlerle münasebetleri,[50] müstevfi's-sohbe[51] ve müstevfi'l-büyût[52] gibi bazı önemli üst düzey maliye görevlilerinin konumları ve vazifeleriyle[53] alakalı önemli bilgilerin de yer aldığına işaret etmek gerekir. Bu türden pek çok kayıt ve örnek bulunmakla birlikte bunlardan dış münasebetler bağlamında elçilik faaliyetleriyle ilgili ilginç bazı rivayetlerden kısaca bahsedilmelidir. Nitekim Muvaffaküddîn el-Kevâşî el-Mevsılî'nin (ö. 680/ 1281) öğrencisi olan eş-Şeyh Abdurrahmân b. Abdullâh'ın (ö. 683/1284-1285) el-Melikü'l-Mansûr Kalavun döneminde 682/1283 yılında Hülâgû tarafından Dımaşk'a elçi olarak geldiğine[54] ve Kadı İmâdüddîn Ali b. Abdülazîz b. es-Sükkerî'nin (ö. 713/1313), 703/1304 senesinde Moğollara elçi olarak gönderildiğine dair kayıtlar bunlardandır.[55] Yine İbnü's-Sukâʿî'nin, Şâfiî başkadısı Necmeddîn Ebû Bekr b. Sadreddîn b. Hibetullâh b. Seniyyüddevle'nin (ö. 680/1281) biyografisinde babası Sadreddin'le (ö. 658/1260) alakalı verdiği bilgiler de bu bağlamda zikredilmelidir. Buna göre Kadı Sadreddîn yanında başka bir kadı ile Moğol Hükümdarı Hülâgû'ya (654-

(Cîze: Dârü Hicr, 1997-1999),17/588.

48 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 29-30.

49 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 102.

50 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 153.

51 Maliyenin genel ve özel hesaplarını tutup, gerekli yazışmaları yapan görevli. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 31-34.

52 Sultana ait, her birine beyt denilen dairelerin hesaplarını tutan görevli. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, IV, 31.

53 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 164, 193.

54 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 106-108.

55 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 126.

663/1256-1265) gitmiş, itaatlerini bildirmiş ve her ikisi de Hülâgû tarafından kadı olarak tayin edilmişlerdi. Ne var ki Sadreddîn henüz Dımaşk'a varamadan yolda vefat etmiştir.[56] Bu noktada eserde bu tarz ayrıntıların yanı sıra Emîr ʿAlemüddîn Sencer eş-Şücâʿî (ö. 693/1294) ve vezirlik de yapan Kadı Burhaneddin es-Sincârî (ö. 686/1287) gibi az sayıda kaynağın işaret ettiği şahıslarla alakalı bilgilerin[57] yer alıyor olması araştırmacılar için hem kaynak çeşitliğini sağlamak bakımından hem de az sayıdaki kaynaklarda yer alan bilgileri teyit açısından ehemmiyet arz eder.

Memlükler döneminin önemli tarihçilerinden Safedî'nin (ö. 764/1363), eserlerinde bazı şahısların biyografilerini aktarırken İbnü's-Sukâʿî'nin bu kitabından istifade ettiği de belirtilmelidir. Nitekim Safedî, meşhur kâtip Şerefeddin b. Müzhir'in kardeşi olan Ahmed b. Muzaffer b. Müzhir'in biyografisinden bahsederken İbnü's-Sukâʿî'den nakillerde bulunur. Hatta burada bir nâibin göreve getirilmesi aşamasında yaşanan bazı hadiselerden sonra, İbn Müzhir'in ünlenip kibirli bir şahsiyete dönüştüğüne dair İbnü's-Sukâʿî'nin kaydını aynen nakleder.[58] Benzer şekilde başka bir şahsın biyografisinde de İbnü's-Sukâʿî'nin bu kişiyi kaygılı ve şiirlerinde insanları eleştiren biri olarak vasıflandırdığına işaret eder.[59] Yine Dîvânü'l-mevâris'te görevli bir şahsın hayatını da İbnü's-Sukâʿî'den geniş alıntılarla aktarır. Bu şahsın Halep yakınlarında 200 feddân[60] mülkü bulunduğunu, cimri ve mal biriktirmeyi seven biri olduğunu, ailesi olmadığını ve miras bırakamadan vefat ettiğini nakleder. Ayrıca bu şahsın divandaki görevleriyle alakalı bilgilere de yer verir. Buna göre verilen câmekiyyelerin[61] ve memlüklerin satış işlemlerinin kaydını tutmak bu görevli tarafından yapılmaktadır.[62] Safedî'nin bu şahıslar dışında başkalarının biyografilerinde de İbnü's-Sukâʿî'den aynen alıntılar veya atıflarda bulunduğu tespit edilmektedir.[63] Bu noktada Safedî'nin eserlerinde İbnü's-Sukâʿî'nin biyografisine yer vermemiş olduğu da belirtilmelidir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken asıl husus, İbnü's-Sukâʿî farklı bir dine mensup bir tarihçi olmasına rağmen Müslüman bir tarihçi olan Safedî'nin ondan istifade etmiş olmasıdır.

56 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 143-144.

57 Bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân,* 69, 90, 162-164.

58 Salâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd vd. (Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır-Dârü'l-Fikr,1998), 1/391.

59 Safedî, *A'yânü'l-'asr*, 3/458.

60 Eski bir alan ölçüsü birimi. Cengiz Kallek, "Feddân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/293-294.

61 Vakıflardan veya devlet bütçesinden verilen aylık anlamında kullanılan bu terim [Ahmet Akgündüz, "Câmekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/45-46], Memlükler döneminde de bazen ma'lûm bazen râtib olarak isimlendirilmekle birlikte bürokratlara tahsis edilen maaş anlamında da kullanılmaktaydı. Bkz. Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ,* 11/169-170; Ayaz, *Türk Memlükler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 188.

62 Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî,* 8/60.

63 Bunlardan bazıları için bkz. Safedî, e*l-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 13/32, 19/326, 27/38, 164.

Zira bu durum Safedî'nin tarih anlayışını yansıttığı gibi onun İbnü's-Sukâʿî'yi alanında güvenilir bir şahsiyet olarak kabul ettiğini de ortaya koyar mahiyettedir.

Son olarak İbnü's-Sukâʿî'nin eserinde takip ettiği bazı üslup, yaklaşım ve edebî unsurlara da işaret etmek gerekir. İlk olarak müellif müşahidi olduğu olayları, kendisinin şahit olduğunu belirterek aktarmaktadır. Kendisine anlatılanları ise **حكى** (ḥakā) fiilini kullanarak naklet-mektedir.[64] Yine dönemin vefeyât geleneğinde oldukça yaygın olan şiirlere yer verme hususiyeti, İbnü's-Sukâʿî'nin eseri için de geçerlidir.[65] Müellifin eserinde dönemin şiirlerine yer vermiş olması, bu şiirlerin farklı müelliflerin eserlerindeki versiyonlarıyla mukayesesine imkân sağlaması açısından kıymetlidir. Bu durum, elbette müellifin şiire olan ilgisini de yansıtmaktadır. Müellifin bazı hadiselerde şahsi yorum ve değerlendirmelere yer vermesi de müellifin yaklaşım tarzını yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Nitekim İbnü's-Sukâʿî, vezirlik ve hisbe nâzırlığı gibi önemli vazifeleri üstlenen bir şahsın, gelişen olaylar neticesinde tenzîlü'r-rütbe ile divan nâzırlığına atanmasını büyük bir haksızlık olarak nitelemektedir.[66] Benzer şekilde önde gelen emîrlerden birinin biyografisinde de ondan geriye sadece haksızlık ve zulmün kaldığını belirtmek suretiyle yorumlarda bulunur.[67] Yine onun, zühd ehli birinden bahsederken bu kimsenin güzel bir yol üzere yaşadığını belirtme ihtiyacı duyması da bu minvaldedir. [68] Bu son örnekte ilginç bir rüya motifine yer vermesi ise, dönemin vefeyât eserlerinde rastladığımız rüyalar üzerinden mesaj verme yaklaşım tarzının ilginç bir örneğidir.

İbnü's-Sukâʿî'nin eserinde yer verdiği Müslüman tarikat şeyhlerinden biri ile alakalı yorumlarına da burada işaret edilmelidir. Müellif, Dımaşk hatibi olarak görev yapan Rifâiyye tarikatı[69] şeyhlerinden İzzeddin Ahmed b. İbrahim b. Ömer el-Fârûsî'nin (ö. 695/1295-1296) biyografisinde, onun bu görevden sultanın haberi olmaksızın dönemin güçlü veziri İbnü's-Selʿûs (ö. 693/1294)[70] tarafından azledildiğini ve sonrasında sultanla arasında yaşananları aktarır. Müellif devamında önemli bazı emîrlerin de dâhil olduğu ibretlik hadiselere yer verir. Hatta burada bir başka emîrle arasında geçen diyaloğu aktarırken şeyhin **عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْاَرْضِ** [71] âyetini okuduğunu bunun veziri daha da öfkelendirdi-

64 Bazı örnekler için bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 13, 21, 29, 43.

65 Örnekler için bkz. İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 23, 24, 25, 26, 34.

66 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 35.

67 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 13.

68 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 43.

69 Rifâiyye hakkında bkz. Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/99-103.

70 Ayaz, "Memlükler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 91-122.

71 Aʿrâf sûresi 7/129. Müellif âyetin sadece "*Umulur ki Rabbiniz düşmanınızı helâk eder ve onların yerine sizi*

ğini belirtir.[72] İbnü's-Sukâʿî'nin, bu şeyhin gönül kırgınlığına dair ifadelerinden kendisinin bu şeyhi tanıdığı, ona yakınlık duyduğu yahut onun bu durumuna üzüldüğü anlaşılmaktadır.

Sonuç

İbnü's-Sukâʿî her şeyden önce mali divanlarda önemli vazifeler üstlendiği için Memlük devlet bürokrasisinin işleyişine vâkıf bir şahsiyettir. Nitekim eserinde vermiş olduğu bazı mali divanlarla ilgili ayrıntılı bilgiler, çeşitli görevlilerin görevlerinin mahiyeti ve gelirlerine dair kayıtlar, kâtiplerin yapmış olduğu yolsuzlukları tespit edebilmiş olması gibi hususlar bu durumu ispat eder mahiyettedir. Müellifin bu vasıfları eserinin kıymetini artıran önemli bir husustur. İkinci olarak onun sade bir Hristiyan vatandaş olmanın ötesinde İncilleri bir araya getirmiş ve farklı dillere çevirmiş bir din adamı olduğu da vurgulanmalıdır. Onun bu özelliği hem Hristiyanlıkla alakalı kayıtlarına değer katmakta hem de Hristiyan şahısların biyografilerine nispeten uzun yer vermesinin gerekçesini izah etmektedir. Yine müellifin bir Hristiyan olmasına rağmen eserde besmele, hamdele ve rahmet okuma gibi ifadelere yer vermiş olması, müellifin içinde yaşadığı Müslüman toplumun gelenek ve teamüllerine gösterdiği saygının veya uyum çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde, toplamda 355 kişinin biyografisinin ele alındığı eserde 74 gibi yüksek kabul edilebilecek bir sayıda kadı ve şeyhin hayatına yer verilmiş olması da müellifin bu anlayışının bir yansıması olmalıdır. Son olarak müellifin genel dış siyaset ve üst düzey devlet adamları konusundaki temkinli yaklaşımına rağmen, bunların dışındaki konularda çeşitli yorum ve tenkitleri bulunduğu da belirtilmelidir. İncelediğimiz bu eserin, müellifinin mesleğinin etkisiyle çok sayıda kâtibin biyografisini içeriyor olması, bu alanda çalışma yapan Memlük araştırmacıları için oldukça faydalıdır. Bunun yanında eserin, dönemin diğer Hristiyan tarihçilerinin eserleriyle mukayeseli olarak, siyaset, maliye, dış ilişkiler ve askerî bürokrasi gibi konular merkezinde yeni çalışmalara konu edilmesinin bir gereklilik olduğunu da belirtmeliyiz.

Kaynakça / References

Akgündüz, Ahmet. "Câmekiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Şâme el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Avcı, Casim. "İbn Şeddâd, İzzeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Avcı, Casim. "Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/363. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

yeryüzüne hâkim kılar." manasındaki kısmına yer vermektedir.

72 İbnü's-Sukâʿî, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-aʿyân,* 9.

Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Dönemi Vezirlerinden İbnü's-Sel'ûs (ö. 693/1294)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 91-122.

Ayaz, Fatih Yahya. "Türk Memlükler Döneminde Mısır Halkının Siyasî Olaylara Karşı Tutumu". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, 2008.

Ayaz, Fatih Yahya. *Türk Memlükler Döneminde Saray Ağalığı Üstâdârlık (1250-1382).* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2008.

Baybars el-Mansûrî, en-Nâsırî ed-Devâdâr el-Hıtâî. *Zübdetü'l-fikre fî târîhi'l-*Hicre. nşr. Donald S. Richards. Beirut-Berlin: Das Arabische Buch, 1998.

Çubukçu, Asri. "İbn Abdüzzâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/289-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Çubukçu, Asri. "İbnü's-Sukâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 21/211. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Düzenli, Aygül - Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 85-102.

İbn Abdüzzâhir, Ebü'l-Fazl Muhyiddin Abdullah. *er-Ravzü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*. nşr. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad, 1976.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. nşr. Muhammed Abdülmuîd Han. 6 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifi'l-Osmânî, 1392/1972.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân.* nşr. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut, 1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü Hicr, 1997-1999.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. nşr. Abdülkadir el-Arnaûd-Mahmud el-Arnaûd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1986-1993.

İbnü's-Sukâʿî, Fazlullah b. Ebü'l-Fahr. *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*. nşr. ve Fran. çev. Jacqueline Sublet. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirasati'l-Arabiyye bi-Dımaşk [Institut Français d'Etudes Arabes de Damas], 1974.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Meâsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*. nşr. Abdüssettar A. Ferrâc. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1912-1922.

Kallek, Cengiz. "Feddân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/293-294. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut, ts.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. M. Mustafa Ziyâde-Saîd A. Âşûr. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü'-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1956-1973.

Mustafa, Şâkir. *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-müerrihûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983-1990.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. nşr. Necib Mustafa Fevvâz-Hikmet Keşlî Fevvâz. 1-33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Özaydın, Abdülkerim. "Aynicâlût Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 4/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özaydın, Abdülkerim. "Mekîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/553-554. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Özbek, Süleyman. "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren bir Meydan Savaşı: Ayn Calud". *Türkler Ansiklopedisi*. 5/127-133. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr.* nşr. Ali Ebû Zeyd vd. 6 Cilt. Beyrut-Dımaşk: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır-Dârü'l-Fikr, 1998.

Safedî, Salâhaddin Halil b. Aybek. *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-Vefeyât*. nşr. Helmut Ritter vd. 30 Cilt. Wiesbaden-Beyrut, 1962-2004.

Sublet, J. "Ibn al-Ṣukāʿī". *Encyclopaedia of Islam* (2. Edisyon). ed. P. Bearman vd. Erişim 5 Nisan 2022. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8675.

Swanson, Mark N. "Ibn al-Ṣuqāʿī". *Christian-Muslim Relations A Bibliographical History Volume 4 (1200-1350)*. ed. David Thomas vd. 820-823. Leiden-Boston: Brill, 2012.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı.* İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma (İSAR) Vakfı, 1998.

Tâceddin es-Sübkî, Abdülvehhab. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964.

Tahralı, Mustafa. "Rifâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/99-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlükler'de Dımaşk Kâdılkudâtları (1266-1382)*. Konya: Aybil Yayınları, 2016.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-'İber fî haber men ğaber*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayreddin b. Mahmud. *el-Aʿlâm.* 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Ek: Eserde Yer Alan Şahıslar Tablosu			
	Hâl Tercümesi Verilen Şahıslar	**Vefat Yılı**	**Vefat Yeri**
1	el-İmâm Müstansır-Billâh Ebü'l-Kâsım Ahmed b. ez-Zâhir-Billâh Ebû Nasr Muhammed b. en-Nâsır-Lidînillâh Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Müstazî-Billâh el-Abbâsî	660	Hît
2	el-Melikü's-Sâlih İsmail b. el-Melikü'r-Rahîm Bedreddîn Lü'lü' el-Atabekî Sâhibü'l-Mevsıl	657	Mısır
3	el-Kâdî Şemseddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekr İbn Hallikân b. Tâvel b. Abdullâh b. Şâkel b. el-Huseyn b. Melik b. Ca'fer b. Yahyâ b. Huld b. Bermek el-Bermekî el-Erbilî	681	Dımaşk
4	el-Kâdî Şehâbeddîn Ahmed b. el-Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî eş-Şâfiî	693	Dımaşk
5	el-Kâdî Safiyyüddîn İbrahim b. Abdullâh b. Merzûk el-Askalânî	659	Mısır
6	el-Kâdî Kemâleddîn İbrahim b. Ahmed b. İsmail b. Fâris (İbnü'l-Fakîh el-İskenderî)	676	Dımaşk
7	el-Kâdî Şemseddîn Ahmed b. İbrahim b. Abdülganî el-Hanefî (İbnü's-Serûcî)	710	Mısır
8	el-Kâdî Şehabeddîn Ahmed (İbnü'ş-Şerîf Hasan el-Hanbelî el-Makdisî)	710	Dımaşk
9	es-Sâhib Fahreddîn İbrahim b. Lokmân el-İs'ardî	693	Kahire
10	eş-Şeyh İzzeddîn Ahmed b. İbrahim b. Ömer el-Fârûsî el-Vâsıtî er-Rifâ'î el-Hatîb	695	Vâsıt
11	eş-Şeyh Zeyneddîn b. Mervân b. Abdullâh el-Fârıkî el-Hatîb	703	Dımaşk
12	eş-Şeyh Şerefeddîn İbrahim b. Sibâ' el-Hatîb	705	Dımaşk
13	eş-Şeyh Şerefeddîn Ahmed b. Ahmed Ni'me el-Makdisî eş-Şâfiî el-Hatîb	694	Dımaşk
14	eş-Şeyh Takiyyüddîn İbrahim b. Ali b. Ahmed el-vâsıtî el-Hanbelî	692	Kâsiyûn
15	eş-Şeyh İbrahim el-Urmevî	692	Kâsiyûn
16	el-Emîr Fârisüddîn Aktay el-Müsta'rib	673	Dımaşk
17	el-Emîr Cemâleddîn Akkuş en-Necîbî es-Sâlihî en-Necmî	677	Kahire
18	el-Emîr Şemseddîn Aksungur el-Fârikânî el-Hâcibî	677	Kahire
19	el-Emîr İzzeddîn Aybek el-Efrem es-Sâlihî en-Necmî	695	Mısır
20	el-Emîr İzzeddîn Özdemir el-Hâc es-Sâlihî el-Cemedâr	680	Humus
21	el-Emîr Fahreddîn Ayâz (el-Mukrî)	687	-
22	el-Emîr 'Alâeddîn Aytekin er-Rüknî	693	Kudüs
23	el-Emîr İzzeddîn Aybek el-Mansûrî (el-Mevsılî)	698	Trablus
24	el-Emîr İzzeddîn Aydemir es-Sâlihî (el-Hıllî)	677	Kâsiyûn
25	el-Emîr İzzeddîn Aybek el-Hamevî el-Mansûrî ez-Zâhirî	703	Humus
26	el-Emîr 'Alâeddîn Aytekin el-Bundukdâr es-Sâlihî en-Necmî	684	Mısır
27	el-Emîr Cemâleddîn İbrahim b. Nehhâr es-Sâlihî en-Necmî	687	-

28	Kemâleddîn İbrahim b. Şîs el-Kureşî el-Emevî	674	Ba'lebek
29	Şehabeddîn Ahmed b. es-Sünbülî	664	Dımaşk
30	Emînüddîn Ebü'l-Hasan Ahmed es-Sûfî el-Erbilî (es-Süleymânî)	670	Feyyûm
31	Seyfeddîn Ebû Bekr [İbn İsbâsalâr (İsbehsâlâr/İsfehsâlâr)]	679	Mısır
32	Fethüddîn Ebü'l-Feth b. İzzeddîn b. el-Kayserânî el-Halebî el-Kâtîb	709	Kahire
33	Nâsırüddîn Ahmed b. Yahyâ b. İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm eş-Şâfiî	709	Dımaşk
34	Sadreddîn Taceddîn Ahmed b. Şerefeddîn Sa'îd b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Kâtib el-Halebî	691	Dımaşk
35	Cemâleddîn İbrahîm b. Dâvûd b. Zâfir el-Askalânî (el-Fâdılî)	692	Dımaşk
36	Kemâleddîn Ahmed b. Ebü'l-Feth b. Mahmûd İbnü'l-Attâr eş-Şeybânî el-Kâtîb	702	Dımaşk
37	Cemâleddîn Ahmed b. Abdullâh b. el-Hüseyn (el-Muhakkık el-Fakîh et-Tabîb)	694	Dımaşk
38	Seyfeddîn Ahmed b. Muhammed b. Ca'fer el-Mukrî (es-Sâmurî)	696	Dımaşk
39	Nureddîn Ahmed b. Abdüzzayf b. Mus'ab el-Hazrecî ed-Dımaşkî	696	Dımaşk
40	Şemseddîn İbrahîm b. Ebû Bekr b. Abdülazîz el-Cezerî el-Kütübî (İbn Şem'ûn)	700	Dımaşk
41	Ebû Celnek Ebü'lAbbâs Ahmed b. Ebû Bekr el-Halebî eş-Şâir	700	Halep
42	Mecdüddîn İbrahim b. Ebû Bekr b. İbrahim el-Cezerî	693	Dımaşk
43	Şehâbeddîn Ahmed b. el-Hâc Ahmed b. Atâ el-Ezra'î (Şehâbeddîn el-Hanefî)	706	Hama
44	Cemâleddîn İbrahim b. es-Sevâmilî et-Tâcir	706	Şiraz
45	Şehâbeddîn Ahmed b. Ali b. 'Ubâde el-Ensârî el-Halebî en-Nâsırî	710	Kahire
46	Şehâbeddîn Ahmed b. Abdülmelik el-İ'zâzî et-Tâcir eş-Şair	710	Kahire
47	Nureddîn Ahmed b. Abdurrahmân b. Revâha el-Ensârî el-Kâtib el-Hamevî	712	Hama
48	Cemâleddîn İbrahim b. Şerefeddîn Abdurrahmân b. Sasrâ et- Tağlebî er-Rub'î ed-Dımaşkî el-Kâtib	693	-
49	Mecdüddîn İsmâil b. İbrahim b. Ebü'l-Kâsım b. Ebû Tâlib b. Küseyrât el-Katîb el-Mevsılî	682	Kâsiyûn
50	Şerefeddîn Ahmed b. Tâceddîn Abdullâh İbnü'z-Zekî el-Kureşî (el-Kâdî Şukayr ed-Dımaşkî el-Cezerî)	715	Kâsiyûn
51	Bahâeddîn İbrahim b. el-Erzinî el-Kâtib	696	Halep
52	Fahreddîn Ahmed İbn Müzhir en-Nablusî el-Kâtib	703	Dımaşk
53	Emînüddîn Ebû Bekr İbnü'l-Vecîh Abdülazîm (İbnü'r-Rakâkî el-Kâtib el-Mısrî)	710	Mısır
54	Fahreddîn İsmail b. Nasrullâh b. Asâkir (Müşerrifü'l-Cami')	711	Dımaşk

55	Cemâleddîn İbrâhim b. Şemseddîn Ali b. Şeyhü's-Selâmiyye el-Kâtib	697	-
56	'İmâdüddîn İsmail el-Fakîh el-Hanefî	714	Dımaşk
57	Kemâleddîn Ahmed el-Fakîh eş-Şâfiî	669	-
58	es-Sâhib Müeyyedüddîn İbrahim b. Yûsuf eş-Şeybânî (İbnü'l-Kıftî el-Vezîr)	658	Dımaşk
59	İzzeddîn Ahmed İbnü'l-Mevlâ el-Halebî	686	Halep
60	Sadreddîn Şemseddîn el-Müslim b. Allân el-Kaysî el-Kâtib	680	Dımaşk
61	eş-Şeyh Muvaffakuddîn Ahmed el- Kevâşî el-Mevsılî	680	Musul
62	Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Ali el-Cezerî	683	-
63	eş-Şeyh Fahreddîn İsmâil b. 'İzzü'l-Kudât	689	Dımaşk
64	İzzeddîn Ahmed b. Şemseddîn b. Sadakatü'l-Harrânî	699	Dımaşk
65	eş-Şeyh Eminüddevle Ebü'l-Ferec b. el-Muvaffak Ya'kûb İbnü'l-Kuf en-Nasrânî el-Melkî et-Tabîb	685	Dımaşk
66	İzzeddîn İbrahim b. Tarhân (İbnü's- Süveydî et-Tâbîb)	690	Dımaşk
67	Bedreddîn Ahmed et-Tavîl (el-Âmedî el-Hakîm el-Kâtib)	687	Dımaşk
68	Şemseddîn Ahmed b. Mufaddal b. Îsâ b. İbrahim b. Matrûh el-Kâtib el-Mısrî el-Müvellid	699	Dımaşk
69	'Alemüddîn İbrahim İbnü'r-Reşîd Ebü'l-Vahş b. Ebû Huleyka Reîsü't-Tıb	708	Mısır
70	Müeyyedüddîn Es'ad İbnü'l-Muzaffer b. Es'ad b. Hamza İbnü'l-Kalânisî et-Temîmî	672	Dımaşk
71	es-Sâhib Ziyâeddîn Ebû Bekr b. Abdullâh İbnü'n-Nesâî	716	Mısır
72	Muhyiddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahmân et-Tikrîtî (Vâizü Tikrît)	683	Dımaşk
73	Reşîdüddîn İsmail b. Osmân b. Muhammed el-Kureşî (İbnü'l-Muallim ed-Dımaşkî el-Hanefî el-Müftî)	714	Mısır
74	Zeyneddîn İbrahim b. Necmeddîn Abdurrahmân b. Hibetullâh b. Muhammed b. Hibetullâh b. Yahyâ İbnü'ş-Şîrâzî	714	Dımaşk
75	Sadreddîn Ahmed b. Mecdüddîn Îsâ İbnü'l-Haşşâb	714	Kahire
76	Nâsırüddîn Ebû Bekr b. Ömer b. Ebû Bekr İbnü's-Sallâr	716	Kâsiyûn
77	İzzeddîn Ahmed b. Müyesser b. Cemâleddîn Muhammed el-Mısrî	716	Dımaşk
78	Takiyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Ebû Bekr b. Ebü'l-Kerem el-Mevsılî el-Mukrî	716	Dımaşk
79	el-Melikü'z-Zâhir Rükneddîn Baybars (el-Bundukdârî es-Sâlihî en-Necmî)	676	Dımaşk
80	el-Emîr Bedreddîn Bilik el-Hazindâr ez-Zâhirî	676	Mısır
81	el-Emîr Seyfeddîn Balabân ed-Devâdâr er-Rûmî ez-Zâhirî	680	Humus
82	el-Emîr Hüsâmeddîn Bancâr [Baycâr] el-Bâbîrî el-İvvî [Hive?] er-Rûmî	681	Mısır
83	Cemâleddîn Bahtiyâr el-Hezbânî el-Erbilî	677	-
84	el-Emîr Bedreddîn Bektût el-Atabekî el-Farisî	674	Mısır

85	el-Emîr Seyfeddîn Balabân el-Mansûrî (et-Tabbâhî)	700	-
86	el-Emîr Bedreddîn Bektaş el-Fahrî (Emîrü Silâh)	706	Kahire
87	el-Emîr Rükneddîn Baybars el-Osmânî el-Mansûrî (el-Çâşnigîr)	709	Mısır
88	el-Emîr Bedreddîn Baydarâ el-Mansûrî es-Seyfî	693	Mısır
89	Er-Râhib Bûlus el-Mısrî el-Kıptî (el-Habîs)	663	-
90	es-Sâhib Takiyyüddîn Tevbe b. Muhâcir et-Tikrîtî (el-Bî'a/biya')	698	Kâsiyûn
91	Tâceddîn Temîm İbnü'l-Havârî el-Hanefî eş-Şâir	669	Dımaşk
92	Tâceddîn el-Fakîh el-Hanefî (es-Sarhadî)	674	Dımaşk
93	Muhyiddîn Sâmir el-Fakîh (en-Nevâvî)	676	-
94	Sadreddîn Bedreddîn Ca'fer b. Muhammed el-Âmedî	675	Dımaşk
95	el-Kâdî Hüsameddîn Ebü'l-Fedâil el-Hasan b. Ahmed b. el-Hasan b. Ebû Şirvân el-Hanefî er-Râzî (Kâdiyu'r-Rûm)	699	Kıbrıs?
96	el-Emîr Nâsırüddîn el-Hüseyn İbnü'l-'Azîz el-Kaymerî	665	-
97	eş-Şeyh İzzeddîn el-Hasan b. Muhammed b. Ahmed el-Erbilî ed-Darîr	660	Nusaybin
98	eş-Şeyh Ebû Bekr b. Ciyâh b. Kays el-Bedevî	685	Ra'sü'l-'Ayn
99	eş-Şeyh Ebû Ali el-Hasan İbnü'ş-Şeyh Ali (el-Harîrî)	697	Büsr/a?
100	eş- Şeyh Bedreddîn Ebû Ali el-Hasan b. Hûd el-Mağribî	699	Dımaşk
101	Şehâbeddîn Ebü'l-Berakât el-Hasan b. Ali b. Ebû Nasr İbnü'n-Nehhâs (İbn 'Amrûn el-Halebî et-Tâcir)	706	Dımaşk
102	eş-Şeyh Şerefeddîn Ebü'l-Hüseyn İbnü'ş-Şeyh Muhammed el-Yûnînî el-Ba'lebekî el-Hanbelî	791	Ba'lebek
103	Şerefeddîn Zeyneddîn el-Hüseyn b. Muhammed b. Adnân el-Hüseynî el-Kâtib	708	Dımaşk
104	Şerefeddîn el-Hasan İbnü'l-Muallim eş-Şâir ed-Dımaşkî	660	Havrân
105	el-Kâdî Burhâneddîn el-Hızır İbnü'l-Hüseyin b. Ali es-Sincârî ez-Zerzârî	686	Kahire
106	eş-Şeyh Hızır b. Ebû Bekr b. Mûsâ el-'Adevî Şeyhü'l-Melikü'z-zâhir	676	Mısır
107	el-Melikü'l-Eşref Salâhaddîn Halîl b. el-Melikü'l-Mansûr Kalavûn el-Elfî es-Sâlihî	693	Mısır
108	es-Sittü Hatûn bnt. el-Melikü'l-Eşref Mûsâ b. el-Melikü'l-Âdil	694	Mısır
109	el-Melikü'z-Zâhir Mücîrüddîn Dâvûd b. el-Melikü'l-Mücâhid Esedüddîn Şîrkûh	[672]	-
110	Nâsırüddîn Zübyân (eş-Şeyhî)	704	Mısır
111	eş-Şeyh Seyfeddîn Rüceyhî b. Sâbık b. Hilâl b. Yûnus el-Yûnusî	706	Dımaşk
112	Reşîdüddîn Reşîd b. Kâmil b. Reşîd b. Kâmil er-Râfıkî er-Rakkî el-Fakîh eş-Şâfiî	711	Hama
113	eş-Şeyh Raslân b. Ya'kûb b. Abdurrahmân b. Abdullâh e n-Neşşâr	-	-

114	Zeyneddîn Zeyn b. Abdullâh b. Cibrîl eş-Şâir el-Edîb el-Fâdıl	674	-
115	el-Kâdî Sadreddîn Süleyman el-Hanefî	677	Dımaşk
116	Reşîdüddîn Sa'îd b. Ali el-Fakîh el-Hanefî	684	Dımaşk
117	el-Emîr Esedüddîn Süleyman İbnü'l-Emîr İzzeddîn Dâvûd b.Mevsik er-Redâdî el-Hezbânî	667	Dımaşk
118	Sâ'deddîn Sâdullâh b. Mervân b. Abdullâh el-Fârikî el-Kâtib	691	Dımaşk
119	Zeyneddîn Süleyman b. Âmir el-Akrbânî? (el-Hâfizî et-Tabîb)	662	Musul
120	el-Emîr Muînüddîn Süleymân (el-Pervâne)	675	Kayseri
121	Şerefeddîn Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Büleymân eş-Şâir el-Erbilî	686	Dımaşk
122	Afîfüddîn Süleyman b. Ali b. Abdullâh (et-Tilimsânî)	690	Dımaşk
123	Emînüddîn Sâlim b. Muhammed b. Sâlim b. el-Hasan b. Hibetullâh b. Sasrâ et-Tağlebî	698	Dımaşk
124	Fahreddîn Süleyman b. Muhammed İbnü'ş-Şîrecî	699	Dımaşk
125	Avnüddîn Süleyman İbnü'l-'Acemî el-Halebî el-Kâtib	656	Mısır
126	Seyfeddîn b. Sâbıkuddîn el-Müşiddü'n-Nâsırî	Silik	Dımaşk
127	el-Emîr Şemseddîn Sungur el-Aşkar es-Sâlihî en-Necmî	692	Mısır
128	el-Emîr 'Alemüddîn Sencer ed-Devâdarî	699	Hısnulekrâd
129	el-Emîr Şemseddîn Sungur (el-A'sar)	709	Mısır
130	el-Emîr Seyfeddîn Sallâr el-Mansûrî	710	Mısır
131	el-Kâdî Takiyyüddîn Süleyman İbnü'ş-Şeyh Ebû Ömer el-Makdîsî el-Hanbelî	715	Kâsiyûn
132	el-Emîr 'Alemüddîn Sencer eş-Şücâ'î el-Mansûrî	693	Mısır
133	el-Emîr 'Alemüddîn Ercuvâş el-Cemedâr el-Mansûrî es-Seyfî	701	Dımaşk
134	el-Melikü'l-Evhad Takiyyüddîn Şâzî b. el-Melikü'z-Zâhir Mücîrüddîn Dâvûd b. el-Melikü'l-Mücâhid Esedüddîn Şîrkûh	705	Kâsiyûn
135	İmâdüddîn Sâlih İbnü'l-'İzz ed-Dımaşkî	667	Dımaşk
136	el-Hatîb Takiyyüddîn Sâlih b. Mecdüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Sahnûn	716	Neyrab
137	Kemâleddîn Ebû Mansûr Zâfir eş-Şâfiî el-Hamevî	677	Mısır
138	el-Emîr 'Alâeddîn Taybars el-Vezîrî es-Sâlihî en-Necmî	689	Mısır
139	el-Emîr Hüsâmeddîn Toruntay el-Mansûrî	689	Mısır
140	İzzeddîn İsâ b. Necmeddîn el-Muzaffer İbnü'ş-Şîrecî	682	Dımaşk
141	el-Emîr Muzafferüddîn Osmân b. Nâsırüddîn Mengürus b. Humartekîn (Sâhibü Sahyûn)	671	Sahyûn
142	eş-Şeyh İzzeddîn Abdülazîz İbn Abdüsselâm eş-Şâfiî el-Müftî	660	Mısır
143	es-Sâhib Kemâleddîn Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh b. Ebû Cerâde (İbnü'l-Adîm el-Hanefî el-Halebî)	660	Mısır
144	eş-Şeyh İmâdüddîn İbnü'l-Kâdî Cemâleddîn Abdüssamed b. Muhammed eş-Şâfiî (İbnü'l-Harestânî el-Hatîb)	662	Dımaşk

145	eş-Şeyh Şerefeddîn Abdülazîz b. Muhammed b. Abdülmuhsin b. Muhammed b. Mansûr b. Halef el-Ensârî ed-Dımaşkî. (Şeyhü'ş-Şüyûh)	662	Hama
146	el-Melikü'l-Muğîs Fethüddîn Ömer b. el-Melikü'l-Âdil b. el-Melikü'l-Kâmil b. el-Melikü'l-Âdil b. Eyyûb	662	Mısır
147	eş-Şeyh Şehâbeddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrahim b. Osmân b. Ebû Bekr b. Abbâs b. Muhammed el-Makdisî (Ebû Şâme el-Fakîh eş-Şâfiî)	665	Dımaşk
148	es-Sâhib Bahâeddîn Ali b. Muhammed b. Selîm (İbn Hınnâ el-Vezîr)	677	Mısır
149	es-Sâhib İzzeddîn Abdülazîz b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Vedâ'a	666	Mısır
150	Muhyiddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Aksîs b. Ebü'l-Feth b. İbrahim b. Abdullâh b. el-Mâverdî el-Ba'lebekî	667	Dımaşk
151	Mecdüddîn Abdülmecîd b. Ebü'l-Ferec b. Muhammed er-Rudrâverî el-Fakîh el-Feylosûf	667	Dımaşk
152	el-Kâdî Mecdüddîn Ebü'l-Mecd Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ömer b. Ebû Cerrâde. (İbnü'l-'Adîm el-Hanefî el-Halebî)	677	Dımaşk
153	el-Kâdî Şemseddîn Ali b. Mahmûd eş-Şâfiî eş-Şehrezûrî	674	Dımaşk
154	eş-Şerîf Fahreddîn Ali İbnü'l-Hasan b. Ebü'l-Hasan el-Hüseynî (Ba'lebekî)	674	Ba'lebek
155	'Alâeddîn Ali b. Muhammed b. Nasrullâh en-Nâsırî el-Halebî el-Kâtib	683	Hama
156	el-Kâdî el-Fakîh Cemâleddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Kâdılkudât Bedreddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullâh İbn Cemâ'a eş-Şâfiî	-	Mısır
157	el-Kâdî Necmeddîn Abdurrahmân b. el-Kâdî Şemseddîn İbrahim (İbnü'l-Bârizî eş-Şâfiî)	683	Hicaz
158	el-Kâdî el-İmâm Muhibbüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Kâdılkudât Takiyyüddîn Ebü'l-Feth Muhammed İbnü'ş-Şeyh Mecdüddîn Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîkü'l'îd	717	Kahire
159	el-Kâdî Zeyneddîn Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Ali b. Ömer b. ez-Zevâvî el-Mâlikî	681	Dımaşk
160	el-Kâdî Şemseddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'ş-Şeyh Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî	682	Kâsiyûn
161	eş-Şeyh Abdüssamed el-Mağribî	682	Dımaşk
162	eş-Şeyh Abdurrahmân b. Abdullâh (Tilmîzü Muvaffaküddîn el-Kevâşî el-Mevsılî)	683	Dımaşk
163	Cemâleddîn Ebû Abdullâh Abdurrahmân b. eş-Şeyh Necmeddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. el-Bâderâî el-Bağdâdî	677	Dımaşk
164	'Alâeddîn Ali b. Abdurrahîm İbn Mürâcil Ihmevî	703	Dımaşk
165	el-Emîr Nureddîn Ali b. Mecellî	680	-
166	Tâceddîn Abdullâh b. el-Şîrecî el-Kâtib el-Mısrî (et-Tavîl)	711	Mısır

167	eş-Şeyh el-Mekîn Abdullâh b. Ebû el-Yâsir (İbnü'l-Amîd el-Kâtib en-Nasrânî)	672	Dımaşk
168	el-Hakîm 'Alâeddîn Ali b. Mahmûd b. Nebhân el-Müneccim el-Yeşkerî ed-Dımaşkî	680	Dımaşk
169	'Alâeddîn Atâ Melik	683	Hemedan
170	Şemseddîn evladü Bahâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Cüveynî el-'Acem	683	Hemedan
171	Ebü'l-İzz Abdülazîz b. Abdülmün'im el-Harrânî (İbnü's-Saykal el-Harrânî et-Tâcir)	686	-
172	Kemâleddîn Ebû Ömer Osmân b. Ömer b. Nâsır el-Ensârî (Dımaşk Hisbe nâzırı)	687	Dımaşk
173	'Alâeddîn Ali b. Ebü'l-Harem et-Tabîb ed-Dımaşkî (İbnü'n-Nefîs)	687	Mısır
174	eş-Şeyh Reşîdüddîn Ömer b. İsmaîl el-Fârıkî eş-Şâfiî	689	Dımaşk
175	Kemâleddîn Ali b. Yahyâ (İbnü'l-Mehdevî el-Kâtib)	689	Dımaşk
176	el-Hatîb Cemâleddîn Abdülkâfî b. Abdülmelik b. Abdülkâfî eş-Şâfiîî er-Rebi'î	689	Dımaşk
177	el-Hatîb Zeyneddîn Ömer eş-Şâfiî (İbnü'l-Merhal el-Mısrî)	691	Dımaşk
178	Mecdüddîn Abdullâh b. Muhammed (et-Taberî)	691	Kudüs
179	Mecdüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ebü'l-Feth İbn Sahnûn	694	Dımaşk
180	Sirâceddîn Ömer b. Muhammed b. el-Hasan el-Mısrî	695	Kahire
181	el-Kâdî İmâmüddîn Ömer eş-Şâfiî el-Kazvînî	699	Dımaşk
182	eş-Şeyh Tâceddîn Abdurrahmân b Sibâ' el-Fezârî el-Müftî (el-Firgâh)	690	Dımaşk
183	'Alâeddîn Ali b. Abdülvâhid b. Abdülkerîm b. Nebhân el-Ensârî el-Fakîh eş-Şâfiî (İbnü'z-Zemlekânî)	690	Dımaşk
184	Muhyiddîn Abdullâh b. Abdüzzâhir b. Nişvân b. Abdüzzâhir	692	Kahire
185	'Alâeddîn Ali b. el-Kâdî Taceddîn Abdülvehhâb İbnü'l-Eazz eş-Şâfiî	699	Mısır
186	Cemâleddîn Abdürrahîm b. Ömer (el-Bâcerbekî el-Mevsılî el-Fakîh eş-Şâfiî	699	Dımaşk
187	Cemâleddîn Ömer b. İbrahim er-Res'anî (İbnü'l-Ukaymî)	699	Dımaşk
188	Nureddîn Ali b. Abdurrahmân (İbnü'l-Mugayzil el-Hamevî)	701	Trablus
189	Şerefeddîn Ömer b. Hocâ İmâmü'l-Fârisî el-Adl en-Nâsih (el-Yâğurt)	692	Kahire
190	Necmeddîn Ömer b. Ebü'l-Kasem b. Ebû et-Tayyib eş-Şâfiî	704	Dımaşk
191	Eminüddîn Abdullâh b. Abdülehâd Abdullâh b. Selâm b. Halîfe (İbn Şükayr el-Harranî)	708	Gazze
192	el-Kâdî Şerefeddîn Abdülganî b. Yahyâ b. Muhammed b. Abdullâh el-Harrânî el-Hanbelî	709	Mısır
193	el-Kâdî Bedredddîn Ebü'l-Berekât Abdüllatîf b. el-Kâdî Takiyyüddîn Muhammed b. Razîn el-Hamevî eş-Şâfiî	710	Kahire
194	el-Kâdî Tâceddîn Abdülvehhâb İbnü'l-Eazz	665	Mısır
195	Bahâeddîn Abdullâh b. Necmeddîn (İbnü'l-Hıllî)	709	Mısır

196	Emînüddîn Abdülhakk b. el-Fâriğ el-Hamevî el-Fakîh eş-Şâfiî	711	Mısır
197	es-Sâhib Fahreddîn Ömer b. Abdülazîz (İbnü'l-Halîlî)	711	Mısır
198	el-Kâdî İmâdüddîn Ali b. Abdülazîz b. es-Sükkerî el-Mısrî	713	Mısır
199	'Alâeddîn Ali b. Muhammed b. Huttâb et-Tâcî eş-Şâfiî	714	Kahire
200	Necmeddîn Îsâ er-Rûmî (İbnü's-Suyûfî)	716	Kâsiyûn
201	Garsüddîn Gâzî el-Erbilî el-Fâzıl el-Edîb	679	Dımaşk
202	Şehâbeddîn Gâzî b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Kâtib el-Mücevved	709	-
203	Şehâbeddîn Gâzî (İbnü'l-Vâsıtî el-Halebî el-Kâtib)	712	Halep
204	İmâdüddîn Furûh (el-Halâtî)	657	-
205	el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddîn Kutuz el-Muizzî	658	Dımaşk
206	el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddîn Kalavun es-Sâlihî	689	Mısır
207	et-Tavâşî Şiblü'd-devle Kâfûrü's-Safevî el-Hazindâr	684	Dımaşk
208	el-Melikü'l-Âdil Zeyneddîn Ketboğa el-Mansûrî	702	Hama
209	el-Emîr Seyfeddîn Köstây en-Nâsırî	716	Trablus
210	el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmeddîn Lâçîn el-Mansûrî (Lâçîn es-Sağîr)	698	Mısır
211	el-Emîr Hüsâmeddîn Lâçîn Ed-Devâdâr ez-Zâhirî (Derfîl)	672	Mısır
212	Bedreddîn Lü'lü ez-Zehebî eş-Şâir el-Edîb	680	Dımaşk
213	el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddîn Ebü'l-Feth Musa b. el-Melikü'l-Mansûr b. el-Melikü'l-Mücâhid Esedüddîn Şîrkûh	662	Humus
214	el-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. el-Melikü'l-Muzaffer Mahmûd b. Muhammed b. Ömer b. Şâhinşâh b. Eyyûb (Sâhibü Hama)	683	Mısır
215	el-Melikü'l-Muzaffer Mahmûd	698	Mısır
216	Et-Tavâşî Şücâ'üddîn Mürşid el-Muzafferî el-Hamevî	669	Hama
217	Sa'deddîn Muhammed b. Fahreddîn 'Îdü'l-Mecîd b. Safiyyüddîn Abdullâh b. el-Akfâsî	714	Kahire
218	Şemseddîn Muhammed b. Mahmûd el-Kuveyk et-Tâcir et-Tikrîtî	714	İskenderiye
219	Şemseddîn Muhammed b. Abdülkâdir b. el-Hatîrî el-Kâtib	716	Dımaşk
220	eş-Şeyh Muhyiddîn Muhammed el-Cezerî el-Fâzıl	-	-
221	Muhyiddîn Muhammed b. Zeylâk el-Mevsılî eş-Şâir	660	-
222	Şemseddîn Muhammed b. Ebû Bekr el-Fakîh el-Mukrî (Vettâr)	662	-
223	Şemseddîn el-Hâfız Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasan İbnü'l-Kasem b. Ali b. Asâkir ed-Dımaşkî	668	Dımaşk
224	eş-Şerîf Şerefeddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Rıdvân el-Hüseynî (en-Nâsih)	671	Dımaşk
225	Mücâhidüddîn Süleyman eş-Şâir el-Mısrî (el-Hayyât)	672	Mısır
226	Şehâbeddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâir	675	Hama

227	Necmeddîn Ebü'l-Meâlî Muhammed b. el-Hızır (İbnü'l-İsrâil el-Fakîr el-Harîrî eş-Şeybânî)	677	Dımaşk
228	Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Mektûm el-Fakîh el-Ba'lebekî el-Hanbelî	680	Humus
229	Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdullâh b. Mâlikü't-Tâî en-Nahvî	672	Dımaşk
230	eş-Şerîf Şerefülmülk Muhammed b. Veliyyüddevle b. Ebü'l-Hasan el-Hüseynî (Nakîbü'l-Eşrâf)	689	Dımaşk
231	Bahâeddîn Muhammed b. İbrahim İbnü'n-Nehhâs en-Nahvî el-Halebî	698	Kahire
232	el-Kâdî Necmeddîn Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâdî Sadreddîn Ahmed b. Yahyâ b. Hibetullâh b. Seniyyüddevle eş-Şâfiî	680	-
233	el-Kâdî Takiyyüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Razîn eş-Şâfiî el-Hamevî	680	Mısır
234	Emînüddîn Muhammed b. İmâdüddîn (İbnü'l-Hilâl el-Erzî)	702	Dımaşk
235	Cemâleddîn Muhammed b. Ahmed b. Mahmûd b. Ebü'l-Kâsım el-Mukrî	707	Dımaşk
236	Bedreddîn Muhammed b. Ebü'l-Bedr b. Ahmed (İbnü's-Sünnî el-Halebî et-Tâcir)	709	Kahire
237	Sadreddîn İzzeddîn Muhammed b. Ali İbn Şeddâd el-Halebî	684	Kahire
238	Mücîrüddîn Muhammed b. Temîm ed-Dımaşkî	684	Hama
239	Şemseddîn Ebü'l-Fedâil Muhammed b. Abdürrezzâk er-Res'anî (İbnü'l-'İzz el-Muhaddis)	689	Şerîa
240	Vecîhüddîn Muhammed b. Abdullâh b. Ebû Tâlib b. Süveyd et-Tikrîtî et-Tâcir	670	Dımaşk
241	el-Kâdî İzzeddîn Ebü'l-Mefâhir Muhammed b. Abdülkâdir b. Abdülhâlik b. Halîl el-Ensârî (İbnü's-Sâiğ eş-Şâfiî)	683	Dımaşk
242	İmâdüddîn Muhammed b. Ebû Nasr b. Hibetullâh b. eş-Şîrâzî eş-Şâfiî ed-Dımaşkî	682	Mizze
243	İmâdüddîn Muhammed b. Ahmed b. İlyâs el-Ensârî (İbnü'l-Şîrecî)	683	Dımaşk
244	İmâdüddîn Muhammed b. Avza el-Arazî	675	Mizze
245	eş-Şeyh Şerefeddîn Muhammed b. el-Hüseyn b. İsmail (el-İhmîmî)	684	Kâsiyûn
246	Nasîrüddîn Muhammed b. el-Edîb el-Bağdâdî et-Tâcir eş-Şâir	689	Dımaşk
247	el-Melikü'l-Hâfız Gıyâseddîn Muhammed b. Şâh Şâh b. Behrâm Şâh b. Fürûh Şâh b. Şâhinşâh b. Eyyûb (İbn Sâhib Ba'lebek)	693	Ba'lebek
248	es-Sâhib Şemseddîn Muhammed b. Osmân b. Ebü'r-Ricâ et-Tenûhî (İbnü's-Sel'ûs en-Nablûsî)	693	-
249	el-Kâdî Cemâleddîn Ebû Gânim Muhammed b. Kemâleddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetullâh b. Ebû Cerrâde (İbnü'l-'Adîm el-Halebî)	694	Hama
250	es-Sâhib Muhyiddîn Muhammed b. Ya'kûb b. İbrahim (İbnü'n-Nehhâs el-Hanefî el-Halebî)	696	Ba'lebek

251	Zeyneddîn Ebü'l-Berekât el-Müncâ b. Osman b. Es'ad İbnü'l-Müncâ et-Tenûhî el-Fakîh el-Hanbelî el-Müftî el-Harrânî	695	Dımaşk
252	el-Hatîb Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fakîh eş-Şâfiî (el-Halâtî)	706	Dımaşk
253	el-Emîr Şemseddîn Muhammed b. es-Sâhib Şerefeddîn İsmail b. Es'ad el-Âmedî (İbnü't-Tîtî)	704	Mardin
254	Şemseddîn Muhammed b. Süleyman b. Gânim eş-Şâfiî	699	Kudüs
255	el-Hatîb Muvaffaküddîn Muhammed b. Muhammed el-Fakîh eş-Şâfiî	699	Dımaşk
256	Şerefeddîn Muhammed b. Şerîf b. Yûsuf el-Kâtib ez-Zür'a (İbnü'l-Vahîd)	711	Kahire
257	İmâdüddîn Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Ebû Mansûr b. Ebü'n-Nûr b. Abdülvâhid ed-Dımaşkî el-Attâr el-Hanefî	716	Dımaşk
258	Nâsirüddîn Muhammed b. Muzaffer b. Temmâm ed-Dımaşkî en-Nehhâs	716	Dımaşk
259	eş-Şeyh Ebû Abdullâh Muhammed İbnü'l-Hatîb Sellâme b. Sâlim el-Mâkisînî el-Hâbûrî	716	[Sarımiye]
260	Bedreddîn Muhammed b. Fazlullâh el-Kâtib	706	-
261	Şerefeddîn Muhammed b. Mûsâ (İbnü'l-Kudsî el-Kâtib el-Mısrî)	712	Kahire
262	'Alemüddîn Mes'ûd b. Ebü'l-Fedâil (İbn Haşîş el-Kâtib)	676	Dımaşk
263	el-Hakîm Şemseddîn Muhammed b. Danyâl el-Mevsılî et-Tabîb	710	Kahire
264	Necmeddîn Mûsa b. Ali el-Halebî el-Kâtib el-Mücevvid	716	-
265	eş-şerîf Şehâbeddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Abdullâh el-Kâşgarî	716	Dımaşk
266	el-Hatîb Şemseddîn Muhammed b. Takiyyüddîn Abdurrahmân b. Dâvûd b. Fâris el-Münbecî	716	Mizze
267	Nâsıruddîn Muhammed b. Şemseddîn Abdurrahmân (İbnü'l-Makdisî el-Fakîh eş-Şâfiî)	689	Dımaşk
268	Et-Tavâşî Zahîrüddîn Muhtâr (el-Bilbîsî el-Hazindâr)	716	Dımaşk
269	el-Emîr Bedreddîn Muhammed İbnü'l-Vezîrî	16 Şevval Vefat yılı yok.	Dımaşk
270	Şerefeddîn Nasrullâh b. Abdülmün'im el-Fakîh el-Hanefî (İbnü'l-Havârî)	693	Dımaşk
271	Necmeddîn Nasr b. İsfendiyâr el-Bağdâdî el-Vâiz	676	Dımaşk
272	'Alâeddîn Nâsır Ali b. Muzaffer b. İbrahim (Kâtibü's-Sâhib İzzeddîn b. Vedâ'a)	716	Dımaşk
273	el-Kâdî Şerefeddîn Hibetullâh b. Sâ'id (el-Fâizî el-Kâtib el-Mısrî)	656	-
274	Nefîsüddîn Hibetullâh b. Muhammed b. Hibetullâh b. Harîz el-Hârisî el-Fakîh eş-Şâfiî (Kâdî Zebedânî)	680	Dımaşk
275	eş-Şeyh es-Sedîd Hibetullâh Müstevfî es-Sohbe	681	Mısır
276	Necîbüddîn Hibetullâh (el-Hımsî eş-Şâir)	657	Humus

277	el-Melikü'n-Nâsır Salâhaddîn Yûsuf b. el-Melikü'l-Azîz Muhammed el-Melikü'z-Zâhir Gâzî b. el-Melikü'n-Nâsır Salâhaddîn b. Eyyûb	658	Dımaşk
278	el-Kâdî Bedredddîn Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. el-Hasan b. Ali b. Abdullâh ez-Zerzârî (es-Sincârî eş-Şâfiî)	663	Mısır
279	el-Kâdî Muhyiddîn Ebü'l-Fazl Yahyâ b. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Yahyâ b. Ali b. Abdülazîz b. Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Abdurrahmân b. el-Kâsım b. el-Velîd İbnü'l-Kasem b. Abdurrahmân b. Ebân b. Osman b. Affân (İbn Zekiyyüddîn ed-Dımaşkî eş-Şâfiî)	668	Mısır
280	es-Sâhib Zeyneddîn Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdürrefî' b. ez-Zebîr el-Mısrî	680	Kahire
281	Necmeddîn Yahyâ el-Hakîm el-Feylosof el-Kâtib (İbnü'l-Lebbûdî)	670	Dımaşk
282	Tâceddîn Yahyâ (İbnü'l-Habûbî el-'Adl el-Fakîh eş-Şâfiî ed-Dımaşkî)	671	Dımaşk
283	Mecdüddîn Yûsuf (İbnü'z-Zahîr el-Erbilî)	677	Dımaşk
284	Ziyâeddîn Yûsuf b. Temmâm es-Sülemî el-Fakîh	680	Dımaşk
285	Cemâleddîn Ebü'l-Hüseyn Yahyâ (el-Cezzâr el-Edîb eş-Şâir el-Mısrî	679	-
286	Bedreddîn Yûsuf b. Ebû Dirbâs b. Yûsuf el-Humeydî	690	Dımaşk
287	el-Melikü'l-Evhad Necmeddîn Yûsuf b. el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd b. el-Melikü'l-Muazzam İsâ b. el-Melikü'l-'Âdil	678	Kudüs
288	Rükneddîn Yûnus b. Ali b. Mürtefî' b. Aftekîn el-Humeyrî el-Fakîh eş-Şâfiî el-Mısrî	693	Dımaşk
289	eş-Şeyh İmâdüddîn Yûsuf b. Ebû Nasr (İbnü's-Sukkârî)	699	Dımaşk
290	eş-Şeyh Yûsuf b. Ali b. Raslân el-Vâsıtî	-	-
291	Cemâleddîn Ebü'd-der Yâkût el-Müsta'sımî el-Kâtib el-Bağdâdî	698	Bağdat
292	Mecdüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Ali (İbnü'l-Kabâkabî ed-Dımaşkî el-Kâtib	701	Mısır
293	İmâdüddîn Yahyâ b. Ahmed İbnü's-Sirâc eş-Şerîf el-Busrâvî	705	Dımaşk
294	Muhyiddîn Yahyâ b. Ali b. Muhammed (İbnü'l-Kalânisî)	682	Dımaşk
295	'Alemüddîn Ya'kûb İbnü'n-Neşv (İbnü'l-Âdilî el-Mısrî el-Kâtib)	678	Dımaşk
296	Emînüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Receb el-Hanefî (el-'Acemî el-Erzan Rûmî)	707	Dımaşk
297	Şerefeddîn Ya'kûb b. Müzhir el-Kâtib en-Nablusî	714	Halep
298	Zeyneddîn Yahyâ b. Ahmed el-Haşşâb el-'Adl (İbnü's-Selâlemî)	682	Dımaşk
299	Bahâeddîn Yûsuf b. Kemâleddîn Ahmed b. Abdülazîz b. Muhammed b. el-'Acemî el-Halebî	716	Dımaşk
300	Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. eş-Şeyh Kemâleddîn Ahmed b. Ni'me b. Ahmed b. Ca'fer el-Makdisî eş-Şâfiî	716	Dımaşk

ZEYİL			
301	Şehâbeddîn er-Rûmî	717	Dımaşk
302	Fahreddîn Osman el-İ'zâzî et-Tâcir	717	Dımaşk
303	el-Kâdî Cemâleddîn ez-Zevâvî el-Mâlikî	717	Dımaşk
304	Şerefeddîn Ya'kûb el-Hamevî	717	Trablus
+	İmâdüddîn Muhammed İbnü'n-Nüveyrî	717	Trablus
305	Şerefeddîn Abdülvehhâb b. Cemâleddîn Fazlullâh el-Kâtib	717	Dımaşk
306	Şerefeddîn b. Cemâleddîn İbrahim b. Sasrâ	717	Mekke
307	ez-Zâhid İbn Savmâ (İbnü't-Tebbân el-Kıptî el-Mısrî)	717	Kahire
308	Şemseddîn Ahmed b. Ya'kûb (et-Tîbî el-Kâtib)	717	Trablus
309	eş-Şeyh Muhammed b. eş-Şeyh Ömer b. Ebû Bekr b. Gavvâm el-Bâlisî	717	Dımaşk
310	Şerefeddîn Ahmed b. Fahreddîn İbnü'ş-Şîrecî	718	Dımaşk
311	Takiyyüddîn Abdullâh b. Temmâm el-Hanbelî ed-Dımaşkî	718	Dımaşk
312	Reşîdüddevle Ebü'l-Fazl Fazlullâh b. Ebü'l-Hayr b. 'Âlî el-Hemedânî et-Tabîb	718	Tebriz73
313	el-Kâdî Zeyneddîn Ebü'l-Hasan Ali İbn Mahlûf el-Mâlikî	718	Mısır
314	Abdülganî el-Mütefekkır (İbn Urve)	718	Dımaşk
315	el-Kâdî Fahreddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Tâceddîn Ebü'l-Hayr Sellâme el-İskenderî el-Mâlikî	718	Dımaşk
316	Kemâleddîn Ahmed İbnü'ş-Şerîşî	718	Hicaz?
317	Şehâbeddîn Ahmed b. Ebû Bekr b. Ahmed	718	Dımaşk
318	Takiyyüddîn Hamza b. Cemâleddîn el-Mecdelî	719	Dımaşk
319	'Alâeddîn Ali b. Bedreddîn el-Erbilî et-Tâcir	719	Bağdat
320	el-Emîr Şerefeddîn Gurlû el-Âdilî	719	Dımaşk
321	el-Kâdî Şemseddîn Muhammed b. Celâleddîn Muhammed Kâdî-i Malatya	719	Dımaşk
322	Bedreddîn Muhammed b. Nâsırüddîn el-Cevherî el-Halebî	719	Dımaşk
323	el-Emîr Cemâleddîn Akkûş er-Rahbî	719	Dımaşk
324	eş-Şeyh Cemâleddîn ömer b. Ali b. eş-Şeyh Hayyât el-Harrânî	719	Dımaşk
325	Bedreddîn Muhammed b. Mücâhid b. Ebü'l-Fevâris en-Nablusî el-Kâtib	719	Dımaşk
326	el-Melikü'l-Muazzam Îsâ b. el-Melikü'z-Zâhir b. el-Melikü'l-Mücâhid Eseddüddîn Şîrkûh Sâhibu Humus	719	Mısır
327	eş-Şeyh Îsâ b. Abdurrahmân el-Mut'im el-Hanbelî	719	Kâsiyûn
328	el-Hüsâm Akkuş el-Müezzin	720	Dımaşk
329	Şemseddîn Sa'îd b. Şerefeddîn Muhammed b. Şemseddîn Sa'îd b. el-Emîr Sıbt Muhyiddîn b. Fazlullâh	720	Dımaşk
330	Cemâleddîn İbrahim b. Vecîhüddîn b. Müncâ el-Hanbelî	720	Dımaşk
331	Müeyyedüddîn Es'ad b. İzzeddîn Hamza İbnü'l-Kalânisî	721	Dımaşk

73 Eserde Tevrîz olarak kaydedilmiştir. Bkz. İbnü's-Sukâ'î, *Tâlî Kitabi Vefeyâti'l-a'yân*, 184.

332	Muhyiddîn Yahyâ b. Şemseddîn İbnü'l-Kabâkabî	721	Dımaşk
333	Şemseddîn Muhammed b. el-Kâdî Bahâeddîn İbnü'z-Zekî	721	Dımaşk
334	el-Emîr Zeyneddîn Ketboğa el-Hâcib	721	Dımaşk
335	Şerefeddîn Mahmûd el-Attâr	722	Dımaşk
336	Nasîrüddîn b. Vecîhüddîn b. Süveyd	722	Kâsiyûn
337	el-Hakîm Abdülhalîm ed-Diyân el-Yahûdî	722	Dımaşk
338	el-Emîr Fahreddîn Ayâz eş-Şemsî	722	Trablus
339	Necmeddîn b. Ubûd	722	Mısır
+	Celâleddîn İbrahim b. el-Kalânisî ed-Dımaşkî el-Mısrî	722	Kudüs
340	el-Kâdî Necmeddîn Ahmed b. İmadüddîn Muhammed b. Sasrâ eş-Şâfiî	723	Dımaşk
341	Celâleddîn Muhammed b. Bedreddîn Ca'fer el-Âmedî	723	Dımaşk
342	el-Hakîm Ebü'n-Necm b. es-Safî b. el-Erşî en-Nasrânî el-Mütetabbib	723	-?
343	eş-Şeyh Bahâeddîn b. Asâkir el-Kâtib et-Tabîb	723	Kâsiyûn
344	Nâsiruddîn Muhammed b. el-Haymî et-Tâcir ed-Dımaşkî	723	Dımaşk
345	Şehâbeddîn Ahmed b. Kutayne et-Tâcir	723	-
346	Bedreddîn Muhammed İbnü'l-Haddâd el-Mısrî	724	Mısır
347	el-Emîr Seyfeddîn Doğan el-Mansûrî	724	Safed
348	Seyfeddîn Boğa el-Mengüdemirî (Memlükü Mengüdemir el-Hüsâmî)	724	-
349	Seyfeddîn Bektemur el-Hüsâmî	724	İskenderiye
350	Kerîmüddîn Ebü'l-Fedâil Abdülkerîm (Vekîlü el-Melikü'n-Nâsır)	724	Asvân
351	el-Emîr 'Alâeddîn et-Tuğrulî en-Nâsırî	725	Mısır
352	Muînüddîn b. İmâdüddîn Muhammed b. Hilâl	725	-
353	Şehâbeddîn Mahmûd el-Kâtib el-Halebî	725	-

VI. KISIM - PART VI

DİL VE EDEBİYAT

LANGUAGE AND LITERATURE

BÖLÜM 14 / CHAPTER 14

DİLDE KESİNLİK TARTIŞMALARININ 8./14. YÜZYIL MEMLÜKLER DÖNEMİNDEKİ İZ DÜŞÜMÜ*

THE PROJECTION OF THE DIFFERENCE IN HYPOTHETICALITY OF LINGUISTIC SIGNIFICATION (*AL-DALĀLA*) IN THE 8TH/14TH CENTURY MAMLUK PERIOD

Mehdi CENGİZ

Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: mehdicengiz@medeniyet.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.14

Öz

Moğol istilası sonrası, Memlükler coğrafyasındaki istikrarlı ortam ve aylık tahsisat gibi ulemaya sunulan çeşitli imkânlar, Memlüklerin kontrolündeki Mısır ve Şam'ın cazibe merkezi olmasını sağlamıştır. Farklı kültürel arka plana sahip âlimlerin bilimsel faaliyetlerini gerçekleştirdiği bir ilim havzasına dönüşen bu coğrafyada, felsefeden tarihe, dilden hukuka pek çok alanda bilimsel bilgi kümülatif biçimde artmış ve pek çok konu tartışılmıştır. Dilsel delâletin zannîliği teorisi de 8./14. yüzyıl Memlükler Mısır coğrafyasında tartışılan hararetli konular arasında yer almıştır. Meselenin tarihsel arka planında; kelimelerin mecaz, iştirâk ve nakil gibi pek çok anlamsal olasılığa maruz kaldığını, bu sebeple de kesin bilgi ifade etmediğini öne süren Tâceddin es-Sübkî ve Cürcânî gibi Râzî takipçileri, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından ötekileştirici bir dille tenkit edilmiştir. Bu çalışmada, dilsel delâletin epistemik değeri ile ilgili bu tartışmanın, 8./14. asır Memlük coğrafyasındaki tarafları ve seyri ele alınacaktır. Bunun için ilk olarak Memlüklerin hâkimiyeti altında bulunan Mısır'ın bilimsel çalışmalar bakımından cazibe merkezi haline gelmesi üzerinde durulacak, sonrasında Moğollarla ilişkiler ve göç güzergâhlarına temas edilecek ve bu çerçevede kişi ve mesele çerçevesinde ilgili tartışmanın tarafları tespit edilecektir. Böylece dilsel delâletin epistemik değeri üzerinden Mısır'daki düşünce geleneklerinin birbiriyle ilişkisi de gösterilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Lafzî Delil, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Cürcânî

* Bu yazı *Memlükler Dönemi İlim Geleneği-I: XIII. – XIV. Yüzyıllar* isimli sempozyumda sözlü olarak sunulan "Dilsel Delâletin Bilgi Değeri Hakkındaki Farklılığın H. 8. Yüzyıl Memlükler Dönemindeki İz Düşümü" adlı tebliğin gözden geçirilerek genişletilmiş ve makale formatında düzenlenmiş şeklidir.

Abstract

After the Mongol invasion, the stable environment in the Mamluk region and various opportunities offered to the ulama, such as monthly salaries, made Egypt and Damascus scientific centers. In this region, which has turned into a field of science where scholars from different cultural backgrounds carry out their scientific activities, scientific knowledge has cumulatively increased in many disciplines, from philosophy to history, from language to law, and many issues have been discussed. The theory of the presumption of linguistic evidence was among the essential topics discussed in this region in the eighth century AH. In the historical background of the issue, Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) followers, such as Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370) and al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), who claim that words are exposed to many linguistic possibilities such as figurative speech homonymy and transfer of meanings (*naql al-lugha*), and therefore do not express certain information, were criticized by Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) in an exclusionary style. This study will discuss the sides and historical course of this debate about the epistemic value of linguistic signification in the eighth century Mamluk region. For this, firstly, it will be emphasized that Egypt, under the rule of the Mamluks, became a center in terms of scientific studies. Afterward, the relations with the Mongols and the migration routes will be examined. In this context, the parties to this discussion will be determined within the framework of the person and the issue. Thus, the relationship between the traditions of thought in Egypt will be shown through the epistemological value of language.

Keywords: Literal Evidence, al-Rāzī, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya, al-Jurcānī

EXTENDED ABSTRACT

The Mongols caused great destruction by attacking important scientific centers of the Islamic world, such as Iran, Iraq, and Transoxania. In the year 656/1258, the Mongol armies under Hūlāgū's command reached Baghdad and destroyed the city, and put an end to the Abbasid Caliphate. The Mongols, who then turned to Syria, captured Damascus and Aleppo after a few days of siege. After the Mongol invasion, the stable environment in the Mamluk region and various opportunities offered to the *ʿulamāʾ*, such as monthly salaries, made Egypt and Damascus scientific centers. The security of the Egypt-Damascus region and the various opportunities that the Mamluk state offered attracted scholars in other cities. It also connected the scholars here with the city. Ibn Khaldūn (d. 808/1406) says on this subject that scientific knowledge increases with regard to urbanization, and he states the following regarding Cairo: "People from Iraq and the Maghrib flocked here to study. The scholarly life here has revived, and scientific works have increased enormously."

In this region, which has turned into a field of science where scholars from different cultural backgrounds carry out their scientific activities, scientific knowledge has cumulatively increased in many disciplines, from philosophy to history, from language to law, and many issues have been discussed. The theory of the presumption of linguistic evidence was among the essential topics discussed in this region in the eighth century AH. In the historical background of the issue, Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *(d. 606/1210)* followers, such as *Qadi al-qudat* (chief judge) Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370) and al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), who claim that words are exposed to many linguistic possibilities such as figurative speech homonymy and transfer of meanings (*naql al-lugha*), and therefore do not express certain information, were criticized by Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) in an exclusionary style.

When the theories put forward on this subject are examined, it becomes clear that the controversy in Egypt is related to Ashʿarī scholars such as al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī and Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya. However, it is noteworthy that these names did not accuse each other directly and that the issue was discussed through Fakhr al-Dīn al-Rāzī. To clarify the matter further, it is noted that Ashʿarī scholars often do not include the sayings of Ibn Taymiyya in their books and that Ibn Taymiyya and Ibn al-Qayyim - even if they call them Ashʿarī from time to time - study the issue in the context of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. The fact that the debate took place between the two sides does not

mean that other schools did not discuss the issue. For example, Akmal al-Dīn al-Bābartī (d. 786/1384), who began his educational career in Anatolia, discussed some premises regarding the theory of the hypotheticality of linguistic proofs but did not participate directly in the discussion. al-Bābartī went to Aleppo from Anatolia and from there (after 740/1339) to Cairo. He took lessons from prominent scholars of the era, such as ʿAbd al-Rahmān al-Isfahānī, Qiwām al-Dīn al-Kākī, Abū Hayyān al-Gharnātī. al-Bābartī mentioned, in reference to the arguments mentioned by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, that the suspicions raised on the subject are invalid. As mentioned above, the debates in Cairo regarding the epistemological value of literal evidence took place between the later Ashʿarite tradition and the neo-classical Salafist understanding.

According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his followers, reason (*al-ʿakl*) provides definitive knowledge (*qatʿī*), whereas revelation (*al-nakl*) based evidence states supposition knowledge (*al-zann*). Therefore, when reason (*al-ʿakl*) conflicts with revelation, the reason should be prioritized. According to them, linguistic signification, that is, revelational proofs, indicates supposition because possibilities (*al-ihtimālāt*) exist in the revelational proofs. These possibilities can be listed as follows: a- problems in conveying (*al-nakl*) the rules of grammar (morphology/*al-sarf*) and syntax (*al-nahw*); b- Words may hold the possibilities of homophony (*al-lafz al-mushtarak*), figure of speech (*al-majāz*), transfer of meaning (*naql al-lugha*), specification (*al-takhsis*), ellipsis (*al-idmār*), priority-posteriority (*al-taqdīm wa'l-taʾhīr*), abrogation (*al-naskh*), c- rational contradiction (*al-muʿārıd al-ʿaklī*).

Prioritization of reason (*al-ʿakl*) over revelation (*al-nakl*) and claim about the hypotheticality of language strongly has been criticized by various thinkers like Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya. For example, Ibn Taymiyya says: If rational evidence (*al-dalīl al-ʿaklī*) conflicts with revelational evidence (*al-dalīl al-naklī*), one of these must be prioritized over the other. If revelational evidence (*al-dalīl al-ʿaklī*) is prioritized, its basis, i.e., rational evidence, gets damaged. If rational evidence (*al-dalīl al-aklī*) is prioritized, necessarily known things that the Prophet brought (*al-darūrāt al-dīniyya*) should be denied. This is clearly blasphemy. At this stage, it should be addressed by saying that rational evidence (*al-dalīl al-ʿaklī*) indicating definitive knowledge (*qatʿī*) does not contradict revelational evidence (*al-dalīl al-naklī*).

Similarly, Ibn Qayyim al-Jawziyya, in his book entitled *al-Sawāʿiq al-mursala ʿalā al-Jahmiyya wa'l-Muʿattila*, mentioned his criticisms against the four methods of interpretation of verses and hadiths, which he described as idolatry (*al-tāghūt*) and included the theory of the hypotheticality of linguistic proofs:

a- The words of God and the Prophet are uncertain literal proofs.

b- Religious texts alluding to God's attributes (*sıfāt Allāh*) have figurative, not literal meanings.

c- When a conflict occurs between reason (*al-ʿakl*) and revelation (*al-wahy*), reason (*al-ʿakl*) takes precedence over revelation (*al-wahy*).

d- Accounts transmitted from the Prophet by a trustworthy narrator (*al-rāwī al-ʿādil*) and are accepted by Muslims (*talakkī bi al-kabūl*) indicate speculation (*al-zann*), not definitive knowledge (*al-ʿilm*).

Ibn Qayyim allocated more than 150 pages of his book to criticizing the theory of hypotheticality of linguistic proofs. He claimed this theory to be false on 73 counts and presented Fakhr al-Dīn al-Rāzī as a *Jahmī* person who is not aligned with ahl al-sunna. This controversy, effective in the lands of the Mamluks in the eighth century AH, can be considered a landmark that allows us to identify the schools of thought in that period. The prominent Shāfiʿī-Ashʿarī scholars of the period, such as al-Jurjānī, Tāj al-Dīn al-Subkī, agree with al-Rāzī.

This study will discuss the sides and historical course of this debate about the epistemic value of linguistic signification in the eighth century Mamluk region. For this, firstly, it will be emphasized that Egypt, under the rule of the Mamluks, became a center in terms of scientific studies. Afterward, the relations with the Mongols and the migration routes will be examined. In this context, the parties to this discussion will be determined within the framework of the person and the issue. Thus, the relationship between the traditions of thought in Egypt will be shown through the epistemological value of language.

Giriş

Memlükler bilim, düşünce ve sanat çalışmaları açısından İslâm tarihinin en parlak dönemleri arasında yer alır. İslâm dünyasının Moğol istilası ve Haçlı saldırılarına maruz kaldığı bir dönemde kurulan Memlükler, sağladıkları güven ortamı ve tesis ettikleri yapı ile Kahire ve Şam'ı İslâm dünyasının önemli iki merkezi hâline getirmiştir.

Moğollar İslâm dünyasının doğusunda İran, Irak ve Mâverâünnehir gibi önemli ilim merkezlerine saldırarak büyük bir tahribata neden olmuş; Buhara, Semerkant ve Bağdat gibi önemli şehirlerdeki medreseleri ve bunların vakıflarını yok etmiştir. 656/1258 yılında Hülâgû komutasındaki Moğol orduları Bağdat'a ulaşmış, şehri yakıp yıkmış ve Abbâsî hilâfetini sonlandırmıştır. Arkasından Suriye'ye yönelen Moğollar birkaç günlük kuşatmadan sonra Dımaşk ve Halep'i ele geçirmiştir. Şam bölgesindeki Moğol varlığına Mısır Bahriyye Memlükleri Sultanı Baybars (ö. 676/1277) komutasındaki Memlükler 658/1260 yılında Aynicâlût Savaşı'yla son vermiştir. Böylelikle Moğolların batıya doğru ilerleyişi engellenmiş ve Bilâdüşşam şehirleri Memlüklerin idaresine girmiştir.[1] Sultan Baybars, Bağdat'tan kaçan Abbâsî hanedanı mensubu Ebü'l-Kâsım Ahmed'i, Suriye ve Mısır'daki Memlük hâkimiyetini güçlendirmek için Kahire'ye davet etmiş, böylece Abbâsî hilâfeti Kahire'de yeniden kurulmuştur. Hilâfetin Mısır topraklarına gelmesi, İslâm dünyasının cazibe merkezi olarak Kahire'yi öne çıkarmış, Mekke emîrinin Memlüklere bağlılığını bildirmesi ise şehrin Müslümanlar nezdinde saygınlığını daha da artırmıştır. Bütün bunlarla ilişkili olarak ilim ve sanat dünyası bu şehirlere göç etmeye başlamış[2] böylece Kahire ve Dımaşk dönemin önemli cazibe merkezleri arasında yer almıştır.[3]

İslâm dünyasının doğusu Moğol istilalarıyla uğraşırken batıda Endülüs şehirleri Hristiyan krallıkları tarafından işgal edilmeye başlanmış, Kastilya ve Aragon krallıklarının Muvahhidleri yenmesinin (609/1212) ardından ise Endülüs'teki Müslüman varlığı giderek zayıflamıştır.[4]

1 Aynicâlût Savaşı'nın ayrıntıları için bk. Reuven Amitai-Preiss, "The Battle of ʿAyn Jālūt", *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 26-48; Harun Yılmaz, "Dımaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)", *İslam Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 92-95.

2 Ulemanın Şam bölgesinden göçü için bk. Yılmaz, "Dımaşk'ın En Zor Yılı", 89-92; Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517.* (İstanbul: Klasik, 2012), 163-164.

3 Bağdat'ın Moğollar tarafından yıkılmasının ardından Kahire, ilim ve kültür merkezi olmuş ve bu uzun yıllar devam etmiştir. bk. Jonathan Berkey, "Culture and Society during the Late Middle Ages", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 376.

4 Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 395.

Moğol ve Haçlı ordularının saldırılarına maruz kalan diğer İslâm şehirlerinden farklı olarak Mısır ve Şam, Memlükler tarafından korunmuştur. Nitekim Kahire hakkında Kadı Ebû Abdullah el-Makkarî "Kahire'yi görmeyen, İslâm'ın yüceliğini anlayamaz." derken Ebü'l-Kâsım el-Bercî ise "İnsanın [bir şey hakkında] kurduğu hayal ile gördüğü şey birbirinden farklıdır. Ama Kahire böyle değil. Çünkü bu şehir hayal edilebilecek şeylerin de ötesinde." demiştir.[5]

Mısır-Şam bölgesinin güvenilirliği ve Memlükler devletinin ulemaya sunduğu çeşitli imkânlar diğer şehirlerde yaşayan âlimleri buraya çekerken buradaki bilim insanlarını da şehre bağlamıştır. Nitekim İbn Haldûn, umran ve hadâretle ilişkili olarak bilimsel bilginin artacağını söyleyerek Kahire ile ilgili şu tespiti yapar:

> Şimdi biz çağımızda sadece Mısır beldelerinde, Kahire'de ilim ve talim görmekteyiz. Çünkü burada binlerce seneden beri umman gibi bir umran ve sağlam bir şekilde yerleşmiş bir hadâret mevcuttur. Bundan dolayı sanatlar buraya iyice yerleşmiş ve türlü türlü şubelere ayrılmıştır. İlmin talimi (ve tedrisi usulü) de bu sanatlar cümlesindendir. Selâhaddîn-i Eyyûbî zamanından ve ondan sonraki dönemlerden bu yana geçen iki asır içinde oradaki Türk hanedanlığında meydana gelen durum da bunu pekiştirmiş ve muhafaza etmiştir. Şöyle ki Türk hanedanlığına bağlı olan Türk emîrler, geriye bıraktıkları zürriyetlerine, sultanlarının tecavüz etmesinden (ve mallarını müsadere etmesinden) korkarlardı. Çünkü bu emîrler, ya köle veya velâ (hizmet) suretiyle onun hükmü altında bulunmakta, hükümdarın haksız bir muamelesine maruz kalmaktan ve hışmına uğramaktan çekinmekte idiler. Onun için çokça medreseler, zâviyeler ve ribâtlar yaparak gelir getiren akarları buralara vakfettiler, kendi evlatlarını da ya bu vakıflara nâzır tayin ederek veya onlar için bundan bir pay ayırarak vakıflara ortak yaptılar. Bununla beraber bu emirlerde umumiyetle hayra karşı bir temayül ve iyi maksatlarda ve fiillerde bir ecir ve sevap umma hâli de mevcut idi. İşte bunun için vakıf çoğaldı. Bunlardan hâsıl olan gelirler ve sağlanan faydalar yüksek meblağlara ulaştı. Vakıf gelirlerinden, kendilerine ayrılan hissenin çok olması sebebiyle ilme rağbet edenler ve muallimler de çoğaldı. İlim tahsil etmek maksadıyla Irak'tan ve Mağrib'den halk buraya akın etti. Buradaki ilim pazarı canlılık kazandı ve ilim ummanı coştu.[6]

Farklı sosyo-politik ve bilimsel arka plana sahip âlimlerin Kahire'ye gelmesi ile buradaki bilimsel canlılık artmış, farklı teoriler ortaya atılmış ve daha önce tartışılan pek çok nazariye çeşitli yönleriyle tekrar ele alınmıştır. Memlük Mısır'ında tartışılan ve dönemin düşünce geleneklerinin belirlenmesinde kilit rol oynayan önemli konulardan birisi de geliştirdiği teorilerle kurucu imam kabul edilen Fahreddin er-Râzî'nin öne sürdüğü dilin zannîliği nazariyesidir.

---

5 Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zeyd İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men ʿâsarahum min zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408), 7/649.

6 İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber*, 1/548; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Dergâh, ts.), 2/781.

1. Tarihî Süreç İçerisinde Dilin Epistemik Değeri ile İlgili Tartışmalar

Karine gibi çevresel faktörler olmadan mütekellimin sözü, 2+3 işleminin sonucunun 5 olması gibi kesin bilgi ifade etmez. Çünkü dil ve yazının işaret ettiği her bir mefhumun anlamı doğrudan değil, göstergeler vasıtasıyla elde edilir. Bu da muhatap açısından lafzın manasını şüpheli kılar. Bu durumda bir ifadenin anlamından değil, anlamlarından bahsetmek daha doğru olacaktır. Söz gelimi ç, a ve y sembollerinin belirli bir sıraya göre dizilmesiyle oluşan çay göstergesi, muhatabın zihin dünyasındaki çay mefhumuna işaret eder. Muhatap ve mütekellim çay lafzı ile aynı manayı kastederse iletişim sorunsuz gerçekleşir. Yani mütekellim "çaygillerden, nemli iklimlerde yetişen bir ağaççık" anlamını kasteder muhatap da bunu anlarsa mütekellim ile muhatap arasındaki bilgi aktarımı gerçekleşir. Fakat mütekellim bu lafızla "dereden büyük, ırmaktan küçük akarsu" anlamını kasteder, muhatap ise "çeşitli bitkilerin yaprak veya çiçeklerinin demlenmesiyle elde edilen bir içecek türü" manasını anlarsa düşünce aktarımı tam anlamıyla gerçekleşmez. Ayrıca bütün göstergelerin mecazi anlamda kullanılabileceği ya da bir lafzın farklı anlamları sembolize edilebileceği düşünüldüğünde dil verilerinden matematiksel bir kesinliğin elde edilemeyeceği açığa çıkmaktadır.

Lafızların vazʿından yani kelimelerin dilsel birer sembol olarak belirlenmesinden kaynaklanan bu yetersizlik durumuna ek olarak muhatabın ifadeyi anlama yetkinliği ve mütekellim ile farklı arka planlara sahip olmaları da yazılı ve sözlü iletişimin kaygan ve kompleks bir zeminde gerçekleştiğine işaret etmektedir.

Lafzî delillerin, bilgi değeri hakkındaki tartışmalar genellikle kelâm ve fıkıh usulü kitaplarında yer almıştır.[7] Söz gelimi Semerkant Hanefî ekolü hâs, âm, emir ve nehyin ifade ettiği manaları tartışırken sözcüklerin mecaz, kinaye ve diğer birtakım olasılıklara maruz kaldığını, bu nedenle dil verilerinin kesinlik ifade etmediğini iddia etmiştir. Nitekim Alâeddin es-Semerkandî, lafzî delillerin kesinlik ifade etmediğini belirtmiştir[8]. Irak Hanefî ekolü ise yukarıda sayılan ihtimallerin delâletlerinin kesinlik bildirdiğini söylemiş ve Semerkant ekolünü tenkit etmiştir. Müteahhir dönem Hanefî âlimleri de Irak meşâyihi gibi düşünerek Semerkant ekolünün savunduğu zannîlik ilkesini benimsememiştir.

Kelâm tartışmalarına gelindiğinde ise Haşviyye mezhebi lafzî delillerin kesinlik ifade ettiği görüşünü benimsemiş[9] ve kitap ve sünnet olmadan doğru bilgiye ulaşılamayacağını

7 Bu tartışmanın lafzî olduğu görüşü ve bunun eleştirisi için bk. Mehdi Cengiz. "Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 139-153.

8 Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ʿukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülberr (Katar: Metâbiʿü'd-Devha el-Hadîsiyye, 1404/1984), 359.

9 Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kâhire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002), 4/324.

öne sürmüştür.[10] Akıl yürütmeyi yanlış bulan Haşviyye'ye göre nasların zahirî anlamları esas alınmalı, bu yüzden Allah'a izafe edilen el ve yüz gibi haberi sıfatlar teʾvil edilmemelidir.

Bâkillânî, Cüveynî ve Gazzâlî ile sistemleştirilmeye çalışılan müteahhir dönem Eşʿarî kelâmı, Fahreddin er-Râzî'nin katkılarıyla önemli bir merhale kat etmiştir. Selefleri tarafından savunulan akli delillerin kesinlik, naklî delillerin ise zan ifade ettiği görüşünü teorik olarak delillendirmek isteyen Râzî, *ihtimâlât* adıyla dilde kesinliğe engel olan olasılıkları belirlemeye çalışmış ve sonuç olarak naklî bir delilin karine olmaksızın kesin bilgi ifade etmediğini belirtmiştir.[11] Râzî'den sonra yaşayan çeşitli âlimlerin eleştiri ve savunuları ile gelişen bu nazariye 8./14. asır Memlük coğrafyasında özellikle de Mısır'da büyük tartışmalara neden olmuş ve konuyla ilgili farklı teoriler öne sürülmüştür.

2. Lafzî Delillerin Epistemik Değeri ile İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları

Moğol istilaları ve Memlüklerin ulemaya sunduğu imkânlar Mısır'ı bir cazibe merkezi hâline getirmiş ve farklı mezhep ve anlayışlara sahip pek çok grubun oluşmasına imkân vermiştir. Aşağıda 8./14. asır özelinde Memlük topraklarında lafzî delillerin zannîliği meselesini tartışan ilim adamlarının Moğollarla ilişkisi ve göç güzergâhları gösterilip mezkûr tartışmanın bu topraklarda nasıl yankı bulduğu incelenecektir. Bu inceleme bize 8./14. asır Memlükler dönemindeki düşünce geleneklerini belirleyip ilim dünyasındaki ekolleşmeleri tespit etme imkânı verecektir.

Lafzî delillerin zannî olup olmadığı meselesi, fıkıh usulüyle de ilişkili olmakla birlikte Memlük topraklarında ağırlıklı olarak kelâm zemininde tartışılmıştır. Daha doğru bir ifadeyle fıkıh usulünde Tâceddin es-Sübkî gibi memzûc metotla eser telif edenler konuyu fıkıh usulü çerçevesinde incelerken İbn Teymiyye ve İbn Kayyim bu görüşün, sahibini dinden çıkardığını öne sürerek tartışmayı akide zeminine taşımış, böylece karşı görüşü savunmanın küfre eş olduğunu öne sürmüştür.

Konuyla ilgili ortaya atılan teoriler incelendiğinde Mısır'daki tartışmanın Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhir dönem Eşʿarî kelâmcıları ile neo-klasik Selefî anlayışın mümessili olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ile alakalı olduğu görülmektedir. Fakat bu isimlerin birbirini doğrudan itham etmedikleri ve meselenin Râzî üzerinden tartışıldığı dikkat

10 Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmiʿ bi-Cemʿi'l-cevâmiʿ*, thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebîʿ (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1419/1999), 1/325.

11 Mehdi Cengiz, Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı (İstanbul: Ketebe, 2021) 207-259; Mehdi Cengiz - Şükran Fazlıoğlu, "Fahreddin Er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 37-62.

çekmektedir. Daha açık bir ifadeyle Eşʿarî kelâmcıların, neo-klasik Selefî anlayışın görüşüne eserlerinde yer vermedikleri, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'ın ise -yer yer müteahhir dönem Eşʿarîler deseler de- meseleyi Râzî özelinde inceledikleri görülmektedir.

Tartışmanın ana hatlarıyla iki taraf (müteahhir dönem Eşʿarî kelâmı ve neo-klasik Selefî hareket) arasında cereyan etmesi diğer ekollerin bu konuyu incelemediği anlamına gelmemektedir. Söz gelimi tahsil hayatına Anadolu'da başlayan Bâbertî (ö. 786/1384) de lafzî delillerin zannîliği ile ilgili öncüllerden bazılarını tartışmış fakat doğrudan tartışmanın tarafları arasında yer almamıştır.

Bâbertî Anadolu'dan Halep'e, oradan (740/1339'dan sonra) Kahire'ye gitmiş ve Kıvâmüddîn Kâkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve İbn Kudâme el-Makdisî gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır.[12] İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-Müntehâ* adlı eserine yazdığı *er-Rudûd ve'n-nukûd* isimli hâşiyede lafzî delillerin zannî olduğuna delil olarak gösterilen dil verilerinin mütevâtir olarak nakledilmediği görüşünü eleştirmiş, dil verilerinin bir kısmının mütevâtir bir kısmının ise haber-i vâhid olarak nakledildiğini öne sürmüş ve Râzî'nin zikrettiği argümanları kastederek konuyla ilgili öne sürülen şüphelerin geçersiz olduğunu belirtmiştir.[13]

Yukarıda belirtildiği üzere lafzî delillerin bilgi değeri ile ilgili Kahire'de yapılan tartışmalar, müteahhir dönem Eşʿarî geleneği ile neo-klasik Selefî anlayış arasında cereyan ettiğinden konunun tarafları Moğollarla ilişkileri ve göç güzergâhları çerçevesinde incelenecektir.

2.1. Müteahhir Dönem Eşʿarî Kelâmı

Müteahhir dönem Eşʿarî kelâmının önemli isimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ilim tahsili için Herat'a gider. Burada yaşlılığı sebebiyle öğretim faaliyetini sürdüremeyen Kutbüddin er-Râzî, Cürcânî'ye, Mısır'da ikamet eden ünlü mantık âlimi Buharalı Muhammed b. Mübârekşah'ın (ö.784/1382'den sonra) yanına gitmesini ve ondan okumasını tavsiye eder. Mısır'a giderken şöhretini duyduğu Aksaray Zincirli Medresesi'nde müderris olan Cemâleddin Aksarâyî'nin (ö. 791/1388-89 [?]) talebesi olmak ister. Fakat yolda inceleme fırsatı bulduğu *Şerhu'l-İzâh* adlı eserini başarısız bulduğundan bu düşüncesinden vazgeçer. Ancak bazılarının onun hakkında "öğretimi, telifinden daha başarılıdır" demesi üzerine Aksaray'a gider. Vardığında Aksarâyî'nin vefat ettiğini öğrenir. Bu sırada tanıştığı Molla Fenârî ile dönemin ilim merkezi olan Mısır'a gitmeye karar verir. On yıla yakın Mısır'da kalan Cürcânî,

12 Neşredenin notu için bkz. Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1/44.

13 Bâbertî, *er-Rudûd ve'n-nukûd*, 1/320.

Şeyh Bedreddin Simâvî, Şair Ahmedî, Hekim Hacı Paşa gibi arkadaşlarıyla akli ilimleri Mübârekşah'tan, naklî ilimleri ise Ekmeleddin el-Bâbertî'den okur. Bursa'ya uğradıktan sonra ülkesine dönen Cürcânî, Şîraz'da Dârüşşifâ Medresesi'nde müderris olur. Timur, Şîraz'ı zapt edince istemediği hâlde Semerkant'a götürülür.[14] Cürcânî de Râzî gibi karine ve müşahede yolu ile lafzî delillerin kesinlik ifade ettiğini söylemiştir.[15] Teftâzânî, konu hakkında şöyle der:

> Naklî bilginin zan ifade etmesi konusunda bir kapalılık yoktur. Fakat yakînî bilgi ifade etmesi vazʿ ve iradeyi bilmeye bağlıdır. Bu ise Arapça dil malzemesini nakleden râvilerin hatasızlığına ve nakil, iştirâk, mecaz, izmâr ile akli muârız gibi olasılıkların olmamasına bağlıdır. Çünkü akli muârızın varlığı, naklin teʾvil edilmesini gerektirmektedir. Çünkü nakil, aklın ferʿidir. [Dolayısıyla] Aklın yanlışlanması naklin yanlışlanmasıdır. Evet, bazen naklî delillere karineler eşlik eder ve ilgili ifadenin başka bir anlama gelmesini engeller. Böylece sonuçla ilgili kesin bilgi verir ve akliyyâtta olduğu gibi muârız olasılığını ortadan kaldırır. "*De ki: Allah birdir*." ve "*Allah'tan başka ilah yoktur*." âyetleri böyledir.[16]

Suriye ve Mısır'da dönemin Şâfiî-Eşʿarî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Tâceddin es-Sübkî, Memlükler dönemi ilim dünyasında oldukça etkili olmuştur. Babası Takıyyüddin, Nil Deltası'nın güneybatısındaki Sübkülabîd köyünde dünyaya gelir ve dönemin ilim merkezi olan Kahire'ye gider. Burada ilmî faaliyetlerini sürdüren Takıyyüddin, 706/1306'da Dımaşk'a gider fakat bir yıl sonra tekrar Kahire'ye geri döner. 739/1338'de Hatîb el-Kazvînî vefat edince Dımaşk kâdılkudâtlığına atanır. Dımaşk'ta hastalanınca kadılık görevine oğlu Tâceddin es-Sübkî geçer. 727/1327 yılında Kahire'de doğan Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) babası Şam kâdılkudâtlığı görevine tayin edilince babasıyla 739/1338'da Dımaşk'a gitmiş ve dönemin önemli isimlerinden icâzet almıştır. Tâceddin es-Sübkî, kadılık görevini babasından devralmış ve yazdığı eserlerle döneme damgasını vurmuştur.[17]

Tâceddin es-Sübkî lafzî delillerin zan ifade etmesi konusunda Râzî ile aynı görüşü paylaşır. Hatta Beyzâvî'nin *el-Minhâc* şerhinde dil verilerinin kesinliğine engel olan olasılıkların sayısını tartışırken bu ihtimallerin sayısını Râzî'de olduğu gibi on ile sınırlar ve Beyzâvî'nin "Anlamayı ihlal eden iştirâk, nakil, mecaz, izmâr ve tahsîs ihtimalleri arasındaki teʿâruz, toplam on vecihte meydan gelir." sözüne "İmam [Râzî] bu ihtimallerin on tane olduğunu söy-

14 Sadreddin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134.

15 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/445.

16 Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman ʿUmeyre (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.), 1/282.

17 Aybakan Bilal, "Sübkî, Tâceddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/11.

lemiştir." diyerek itiraz eder. Sonuç olarak ise Beyzâvî'nin bu ihtimalleri beşle sınırlamasının yanlış olduğunu beyan eder.[18] Onun konu hakkındaki görüşünün Râzî ile aynı olması ve onu imam kabul etmesi Râzî'nin düşünce sisteminin Mısır'daki etkisini göstermesi bakımından önemlidir.

2.2. Neo-Klasik Selefî Hareket

Dönemin neo-klasik Selefî anlayışı temsil eden İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Moğollar karşısında aktif olarak cihad etmiş ve dönemin yöneticileri ile kimi zaman dargın, kimi zaman barışık bir ilişki içerisinde olmuştur. Dımaşk 699/1300'de Moğol saldırısına uğradığında şehirden ayrılmamış, bazı âlimlerle Moğol hükümdarının karargâhına gitmiş ve Dımaşk halkı için aman dilemiştir. Bunun sonucunda büyük bir katliamı önleyen İbn Teymiyye aynı yıl, Moğollara yardım etmekle itham edilen Kisrüvân Şiîlerine karşı düzenlenen sefere Memlük ordularıyla beraber katılmıştır. 700/1301 yılında Moğol saldırısı üzerine halkı cihada çağırmış ve aynı yıl Moğollarla savaşmasını istemek için Memlük sultanının yanına Kahire'ye gitmiştir. Moğollara karşı hazırlanan ordu, 702/1303 yılında Dımaşk civarında Moğolları yenilgiye uğratmıştır. Bu savaşa bizzat İbn Teymiyye de katılmıştır.[19]

İbn Teymiyye'nin Memlüklerin kontrolündeki Dımaşk ve Mısır topraklarında yer değiştirmesi, dönemin genel göç nedenlerinden farklıdır. Onun yolculukları daha doğru bir ifadeyle sürgünleri, dönemin yaygın kabullerine aykırı görüşleri ve fetvalarıyla alakalıdır. Özellikle *el-Vâsıtıyye (el-ʿAkîdetü'l-Vâsıtıyye)* adlı kitabı tartışma konusu olmuştur. 705/1306 yılında Şam nâibi başkanlığında iki toplantı yapılmış ve Safiyyüddin el-Hindî bu eserin Kur'ân ve sünnete aykırı olmadığını açıklamıştır. Fakat sultanın emriyle üçüncü bir toplantı daha yapılmış ve bu toplantıda da *el-Vâsıtıyye*'deki görüşlerin dinin esaslarına aykırı olmadığı yönünde karar çıkmasına rağmen İbn Teymiyye Kahire'ye gönderilmiştir. Kahire'ye vardıktan sonra kâdılkudâtlar ve bazı devlet adamlarının bulunduğu bir mecliste muhakeme edilen İbn Teymiyye teşbihle suçlanarak Kahire Kalesi'nde hapsedilmiştir. Mühennâ b. Îsâ'nın aracılığıyla hapisten çıkan İbn Teymiyye'nin Suriye'ye dönmesine izin verilmemiştir. Baskılar sonucunda İbn Teymiyye, 707/1308'de tekrar çağrılıp sorgulanmış, ilk olarak Suriye'ye dönmesine izin verilmiş fakat daha sonra Kahire'de hapse atılmıştır. 709/1309'da serbest bırakılan İbn Teymiyye birkaç gün sonra sultanın sarayında bir kulede sekiz buçuk ay göz hapsinde tutul-

18 Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfî b. Ali es-Sübkî - Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc (Şerh ʿalâ Minhâci'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl li'l-Kâdî el-Beyzâvî)*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbar Sagırî (Dübey: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1424/2004), 3/829-830.

19 Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/391.

muştur. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un yeniden tahta geçmesiyle İbn Teymiyye serbest bırakılmış ve yaklaşık üç yıl Kahire'de fetva vermeye devam etmiştir. Yeni bir Moğol saldırısı üzerine el-Melikü'n-Nâsır'la 712'de (Şubat 1313) Dımaşk'a geri dönmek üzere yola çıkan İbn Teymiyye burada ders ve fetva faaliyetlerine devam etmiş, çeşitli baskılara uğramış ve nihayet 728/1328 yılında hapishanede iken vefat etmiştir.[20]

Yukarıda anlatıldığı üzere İbn Teymiyye Memlük topraklarında yaşamış ve aykırı kabul edilen görüşleri nedeniyle dönemin yöneticileri tarafından pek çok defa hapse atılmıştır. Memlük topraklarında ulemaya sunulan imkânlara rağmen İbn Teymiyye'nin baskılara maruz kalması, muasır âlimlerle yaşadığı fikir ayrılıklarıyla ilgili olup bu durum onların kışkırtma ve baskılarıyla gerçekleşmiştir.

Başına gelen olumsuzluklara rağmen İbn Teymiyye, pek çok eser telif etmiş ve kendisinden sonra gelen âlimleri etkilemiştir. Ortaya attığı, karinelerden bağımsız lafzî delillerin kesinlik ifade ettiği iddiası da özellikle talebesi İbn Kayyim tarafından sistemleştirilerek geliştirilmiştir. Ona göre lafzî deliller kendi başlarına kesin bilgi ifade etme kabiliyetine sahiptir. Bu meseleyi yalnızca bir dil problemi olarak görmeyen İbn Teymiyye lafzî delillerin zannîliğini kabul etmenin asli meselelerde semʿî delilin kullanılamayacağı anlamına geldiğini,[21] bu görüşün zındıklara ait bir öncül olduğunu,[22] bu düşünceyi savunanların Muʿtezile'den daha zararlı olduğunu zira onların bile bu görüşü kabul etmediğini[23] ve bu görüşe göre Kur'ân-ı Kerîm'in insanları birleştirmek yerine, tefrikaya düşüreceğini söylemiştir. Bu bağlamda şu sözleri kayda değerdir: "Onların [lafzî delillerin zan ifade eder] iddiaları, Allah ve onun elçisinin hitabının insanları tadlîl ettiği, zihinleri yorduğu, iman edenleri ayırdığı ve birbirine düşman ettiği anlamına gelir."[24]

Muhtemelen Dımaşk'ta doğan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) dönemin önemli âlimlerinden ders almıştır. İbn Kayyim'in hayatı, Haçlı savaşları ve Moğol saldırılarıyla zayıflayan İslâm dünyasının karışık ve çalkantılı bir dönemine rastlamaktadır. İbn Teymiyye'nin yukarıda anlatılan Memlük idarecilerinden gördüğü baskı, büyük ölçüde İbn Kayyim için de geçerlidir. Nitekim o da birkaç defa hapse atılmıştır. İbn Kayyim, İbn Teymiyye 712/1312'de

20 Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", 20/391-392.

21 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (Muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-maʿkûl, Muvâfakatu sarîhi'l-maʿkûl li-sahîhi'l-menkûl)*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1399/1979), 2/14-15.

22 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûʿu'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeʿu'l-Melik Fehd, 1426/2005), 4/104.

23 İbn Teymiyye, *Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl*, 5/328.

24 İbn Teymiyye, *Derʾü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl*, 5/243.

Mısır'dan döndükten sonra, ölene kadar ondan ayrılmamıştır. 726/1326 yılında İbn Teymiyye ile birlikte Dımaşk'ta hapse atılmış, hocasının ölümünün ardından ise serbest bırakılmıştır.

Neredeyse hiçbir konuda hocasından farklı düşünmeyen İbn Kayyim el-Cevziyye, lafzî delillerin kesin bilgi değil, zan ifade ettiği nazariyesini tâgût (put) olarak nitelendirip 73 açıdan bu görüşü tenkit etmiştir. Bu bağlamda İbn Kayyim'in sert eleştirilerini göstermesi bakımından Râzî gibi düşünen Eşʿarîleri *Cehmiyye'nin muhannesleri* olarak nitelendirmesi kayda değerdir. Çünkü ona göre müteahhir dönem Eşʿarî kelâmcıları selef-i sâlihîn ile Cehmiyye arasında kaldıklarından kadınsı tavır sergileyen erkekler gibidir.[25]

Sonuç

İslâm tarihinin en parlak dönemleri arasında gösterilen Memlükler devri, bilim ve sanat merkezlerinin el değiştirdiği bir periyoda şahitlik eder. Genel anlamda İslâm coğrafyası Moğol ve Haçlı saldırıları karşısında büyük bir yenilgiye uğrarken Memlükler, temin ettikleri güven ve sundukları imkânlarla Kahire ve Şam'ı cazibe merkezi hâline getirir. Başta Endülüs olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen âlimler özellikle Mısır'da yeni ekoller oluşturur ve çeşitli düşünce geleneklerinin temellerini atar.

Hanefî-Semerkant usul mektebi çevresi lafzî delillerin kesinlik ifade etmediği görüşünü kabul ederken aynı mezhebin Irak ekolü hâs, emir ve nehiy gibi formların katiyet bildireceğini söylemiştir. İbn Lebbân gibi bazı Şâfiî âlimlerin de nassın kesin bilgi vermediğini çağrıştıran açıklamaları, Fahreddin er-Râzî tarafından sistemleştirilmiş ve lafzî delillerin kesinlik bildirmediği öne sürülmüştür.

8./14. yüzyıl Memlük topraklarında etkili olan bu tartışma, dönemin düşünce ekollerini belirlememizi sağlayan nirengi noktası olarak kabul edilebilir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Tâceddin es-Sübkî gibi dönemin önde gelen Şâfiî-Eşʿarî âlimleri, Râzî ile aynı düşünürken İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, lafzî delillerin karine olmaksızın da kesinlik ifade edebileceğini söyler ve aksini düşünen müteahhir dönem Eşʿarîlerini sert bir dille tenkit eder.

Kaynakça / References

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.

Amitai-Preiss, Reuven. "The Battle of ʿAyn Jālūt". *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281*. 26-48. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

25 Harun Öğmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademi Dergisi* 38 (2009), 161-162. Dilin zannîliği konusunda İbn Kayyim'ın Râzî eleştirileri için bk: Mehdi Cengiz, "Dinî Dışlayıcılık Söylemi İnşa Eden Neo-Klasik Selefî Anlayışın Eleştirisi: Dilin Epistemik Değeri Hakkında Fahreddin Râzî'ye Yöneltilen Tenkitler Özelinde Bir Değerlendirme", *Nazariyat Dergisi* 7/2 (2021).

Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-nukûd şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Seyfullah b. Salih b. Avn el-Ömerî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.

Berkey, Jonathan. "Culture and Society during the Late Middle Ages". *The Cambridge History of Egypt*. ed. Carl F. Petry. 375-411. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Aybakan, Bilal. "Sübkî, Tâceddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/11-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu- Anlatabilmenin İmkânı*, İstanbul: Ketebe, 2021.

Cengiz, Mehdi - Fazlıoğlu, Şükran. "Fahreddin Er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 37-62.

Cengiz, Mehdi. "Dinî Dışlayıcılık Söylemi İnşa Eden Neo-Klasik Selefî Anlayışın Eleştirisi: Dilin Epistemik Değeri Hakkında Fahreddin Râzî'ye Yöneltilen Tenkitler Özelinde Bir Değerlendirme", *Nazariyat Dergisi* 7/2 (2021), 139-156.

Cengiz, Mehdi. "Dilde Kesinlik Konusunda Molla Gürânî'nin Birleştirici Yorumu ve Bunun Eleştirisi", Trabzon İlahiyat Dergisi 8/2 (Aralık 2021), 139-153.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Ateş. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh, 6. Basım, ts.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed Ebû Zeyd. *Dîvânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem ve'l-Berber ve men ʿâsarahum min zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Der'ü teʿâruzi'l-ʿakl ve'n-nakl (Muvâfakatu sahîhi'l-menkûl li-sarîhi'l-maʿkûl, Muvâfakatu sarîhi'l-maʿkûl li-sahîhi'l-menkûl)*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1399/1979.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûʿu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeʿu'l-Melik Fehd, 1426/2005.

Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

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

Öğmüş, Harun. "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler". *EKEV Akademi Dergisi* 38 (2009), 159-176.

Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis: Kahire 1392-1517.* İstanbul: Klasik, 2012.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ʿukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülberr. Katar: Metâbiʿü'd-Devha el-Hadîsiyye, 1. Basım, 1404/1984.

Sübkî, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfî b. Ali - Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc (Şerh ʿalâ Minhâci'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl li'l-Kâdî el-Beyzâvî)*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbar Sagırî. Dübey: Dârü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1424/2004.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü'l-Makâsıd*. thk. Abdurrahman ʿUmeyre. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, ts.

Yılmaz, Harun. "Dımaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali (658/1260)". *İslam Araştırmaları Dergisi* 37 (2017), 71-99.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh. *Teşnîfü'l-mesâmiʿ bi-Cemʿi'l-cevâmiʿ*. thk. Seyyid Abdülaziz - Abdullah Rebîʿ. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1419/1999.

BÖLÜM 15 / CHAPTER 15

MEMLÜK ULEMASINI ŞAHSİ YAZIŞMALARDAN OKUMAK: SAFEDÎ VE İHVÂNİYYÂTI

READING THE MAMLUK ʿULAMĀʾ THROUGH PRIVATE CORRESPONDENCE: AL-ṢAFADĪ AND HIS IKHWĀNIYYĀT

Güllü YILDIZ

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: gullu.yildiz@marmara.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.15

Öz

14. asır Memlük âlimlerinden Halîl b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363), özellikle tarih ve edebiyat alanındaki eserleri ile tanınır. Bu eserlerinden biri çağdaşı âlim, kâtip ve ediplerle mektuplaşmalarını bir araya getirdiği Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdî ve'l-mürâci'dir. Muhataplarının isimlerine göre alfabetik olarak düzenlenen ve yazışmalarına geçmeden evvel haklarında biyografik malumat verilen bu eser, tabakat ve mektup türlerini bir araya getirmesiyle türünün bilinen tek örneği olarak değerlendirilir. Bu çalışma söz konusu esere dayanarak Safedî'nin ilmî çevresi ve bu çevreyle irtibatının boyutlarını incelemektedir. Mektupların edebî yönünden ziyade tarihsel kaynaklığına odaklanan bu çalışmada, ihvâniyyât denilen şahsi mektuplaşmaların ilmî hayat hakkında ne türden veriler sunabileceği örnekleriyle ortaya koyulmaktadır. Böylece 14. asrın ilmî hayatında öne çıkan kişiliklerden biri olarak Safedî'nin, çağdaşı âlim, kâtip ve ediplerle şahsi ve mesleki ilişkileri tasvir edilerek bu ilişkilerin mahiyeti ve taraflarının gözünden nasıl değerlendirildiği ele alınmaktadır. Son olarak, Safedî'nin gerek mektupları gerekse biyografik malumatı, diğer eserlerinden et-Tezkire, el-Vâfî bi'l-vefeyât ve A'yânü'l-asr'da yer verdiği halde yeni bir çerçeve ile telif etme gereğini neden hissettiği sorusu cevaplanmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Safedî, Elhânü's-sevâciʿ, Mektuplaşma, İhvâniyyât, Memlük Uleması

Abstract

Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī (d. 764/1363), as one of the prominent figures in the scholarly life of the fourteenth century Mamluks is recognized especially with his works on history and Arabic literature. One of these works entitled Alḥān al-sawājiʿ bayna al-bādī wa-al-murājiʿ is a compilation of letters exchanged with contemporary scholars, scribes and litterateurs. It is composed under the name of the correspondent in the alphabetical order and provides biographical information about the correspondent before recording the letters. Thus it is a unique example of its genre as being a mélange of biographical dictionary and epistolary collection. This study, referring to the work under examination analyzes the scholarly milieu of al-Ṣafadī and the dimensions of relationship with his entourage.

Examining the text as an historical source rather than a literary work, this study focuses on the source value of private letters which is called ikhwāniyyāt. Finally, it investigates why al-Ṣafadī felt the need to compile Alḥān al-sawājiʿ since most of the material in this work, both letters and biographical information, were already included in his other works; Tadhkira, al-Wāfī bi'l-wafayāt and A'yān al-'aṣr.

Keywords: al-Ṣafadī, Alḥān al-sawājiʿ, Correspondence, Ikhwāniyyāt, the Mamluk ʿUlamāʾ

EXTENDED ABSTRACT

Epistolography (*ṣinā'at al-tarassul*) is one of the most important genres in prose in pre-modern Islamic society. The fact that epistles (*risāla*), in the sense of literary letters, goes beyond being a tool that meets the need for communication and gains literary value follows a course parallel to the fact that the prose presents literary and artistic value like poetry. In particular, the development of the rhymed prose (*sajʿ*) was influential in the prominence of the epistolary genre. Thus, the Mamluk Era is considered to be a peak point in both the rhymed prose (*sajʿ*) and the development of the epistolography. Besides, the complexity of the administration and the plentitude of bureaucratic duties and means have positively influenced the rise of the profession of chancery and the compilation of chancery manuals for the purpose of guiding the apprentices. As a result, this period witnessed a vivid tendency of recording not only official but also personal correspondences.

According to the approach classifying the letters in regard to their purposes, there are two categories: *dīwāniyyāt* and *ikhwāniyyāt*. The category of *dīwāniyyāt*, also called *ṣulṭāniyyāt*, includes official and administrative letters written at the chanceries. On the other hand *ikhwāniyyāt*, considered personal or informal, is described as letters written to maintain and reinforce the friendship among the correspondents. Apart from the official identity, the letters written by who wants to establish a relationship with a friend, a patron, a scholar, are also evaluated in this category. Therefore, these letters have pragmatic purposes and functions in addition to maintaining a friendship.

Most of the letter collections available to us were written in Egypt during the Ayyubid and Mamluk periods as such the compilation of Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī (d. 764/1363), which is the subject of this study. Although there is a large and growing body of literature on epistolography within the Islamic tradition, no investigation has been focused on al-Safadī's letters. In fact, these letters can be discussed from very different angles because in addition to documenting al-Ṣafadī's and his contemporaries' literary skills they are also crucial sources in terms of the data they offer about the scholarly-literary life of the period. Thus, this study aims to examine the scholarly circle of al-Safadī and the dimensions of the contact within his entourage in the context of his epistolary collection entitled *Alḥān al-sawājiʿ bayna al-bādī wa-al-murājiʿ*, in which he brought together his correspondence with contemporary scholars, scribes, and litterateurs.

Khalīl ibn Aybak al-Ṣafadī, one of the multifaceted and productive scholars of the Mamluk period, is known as a prominent historian thanks to his *ṭabaqāt* works in addition to his competence in Arabic language and literature. One of these works is *Alḥān al-sawājiʿ*, an anthology in which the letters under the category of *ikhwāniyyāt* are compiled according to the name of the correspondents in alphabetical order. The book includes various types and subjects of correspondence occurred between the years of 716-764 (1316-1363) with a total number of 107 scholars, scribes, and litterateurs known by and connected to al-Ṣafadī at different levels. Thus, it is considered to be one of the most recognized epistolary anthologies of the period. Also, it well reflects the interests of al-Ṣafadī as a historian and biographer because he brings together his letters in a framework where the correspondents are listed alphabetically, and short and introductory information about them and about the context of the letters are given before presenting the content of letters. Therefore, it can be assumed that al-Ṣafadī prefers to present the epistolary anthology as a *ṭabaqāt* book and constitutes the only known example of this genre as a mélange of *ṭabaqāt* and epistolary genres.

Alḥān al-sawājiʿ includes many details about al-Ṣafadī's life, travels, chancery posts, social and professional relationships, literary competence, emotions, and so on, and therefore it is a unique source. Likewise, it contains

information about the interlocutors' lives, ranks, journeys, scholarly milieus, and feelings. In addition, it provides essential information about the functioning of scholarly life of Mamluk period. By examining the content of the letters in this work, it is possible to come across all kinds of letter themes that can be included under the title of *ikhwāniyyāt*: congratulation, condolence, gifting, longing, visit invitation, apology declaration, thank, reproach, etc. Such letters provide precious information both to follow the official duties of al-Ṣafadī, the cities he moved between during his posts in different chanceries and the chronological order of these posts and to determine the transitions of his correspondents to the chancery posts and ranks in different cities and diwans. In addition to examples of various ranks, appointment processes to official posts, journeys of scholars due to appointments and for the pilgrimage, there are many literal representations of master-pupil relations, patronage relations and factionalism, rivalry of scholars for the authority and official posts, writing and reading practices, scholarly families, etc. in these letters.

Finally, the reason behind the compilation of this collection must be interrogated because al-Safadī already recorded almost four fifth of the content in his reading notes and *tabaqāṭ* books; *al-Wāfī bi'l-wafayāt* and *A'yān al-'aṣr*. These records and information used and treated in different contexts under different headings in other works of al-Ṣafadī seem to serve a different purpose in *Alḥān al-sawājiʿ*. The fact that the work has been classified according to the correspondents suggests that al-Ṣafadī, by focusing on the people with whom he related, aims to show the nature and dimension of his relationships. Also, his preference of compiling an anthology of *ikhwāniyyāt* instead of *sulṭāniyyāt* as a person who worked in chanceries for many years shows that he aims to highlight personal relations rather than official responsibilities. Thus, it seems safe to argue that al-Safadī wrote this work to draw a full picture of his scholarly network, his entourage of elites consisting scholars, chancery officials and literati. By introducing the correspondents and quoting the letters he emphasizes the nature and dimensions of the relationship that he established or reinforced through correspondence.

Consequently al-Safadī's purpose and effort in the book under study indicates that the literary communication among elites of the Mamluk period had not only occurred in a private context, and remained in that way but also it worked as a means of providing privilege, as well as of creating a group identity. For this reason, it had to be put on stage and presented to the broader audience. Almost all of the works in verse and in prose are written probably for a particular reason, but in most cases, it is not essential to understand the text itself. Because the texts were evaluated beyond their reasons of compilation, they were detached from the original context, reorganized, adapted to new contexts, and put into circulation in a different plane. Thus, as a good exemplary of reproducing the texts in different contexts, al-Ṣafadī's *ikhwāniyyāt* is an indispensable resource for those who want to identify the scholarly and literary circles of the period more closely and on a personal level.

Giriş: Mükâtebe

Halil b. Aybek es-Safedî'nin (ö. 764/1363), çağdaşı âlim, kâtip ve ediplerle mektuplaşmalarını bir araya getirdiği *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdî ve'l-mürâciʿ* adlı eserine dayanarak hazırlanan ve Safedî'nin ilmî çevresi ve bu çevreyle irtibatının boyutlarını incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, öncelikle İslâm telif geleneğinde mektubun yerine ve ihvâniyyât adı verilen türüne değinmek gerekir.

Mektup yazım sanatı (*sınâatü't-teressül*), modern öncesi İslâm toplumundaki en önemli nesir türlerinden biridir.[1] Edebî mektuplar anlamında risâle türünün, iletişim ihtiyacını karşılayan bir araç olmanın ötesine geçip edebî bir değer kazanması, şiirin yanı sıra nesrin de edebî ve sanatsal kıymet arz eder hâle gelmesine paralel bir seyir takip eder.[2] Özellikle secinin gelişimi mektup türünün öne çıkmasında etkili olmuştur. Memlükler dönemi hem secinin hem de mektup türünün gelişiminde zirve dönemlerden biri kabul edilir.[3] Ayrıca bu dönemde yönetim sisteminin karmaşıklaşması, pek çok bürokratik görev ve mansıp imkânı olması; kâtiplik mesleğinin yükselişi ve yeni yetişen kâtiplere yol gösterecek el kitaplarının telifini de olumlu yönde etkilemiştir.[4]

Mektupları yazılış amaçlarına göre tasnif eden yaklaşıma göre temelde dîvâniyyât ve ihvâniyyât olmak üzere iki kategori söz konusudur. Sultâniyyât da denilen dîvâniyyât türü, divanlarda kaleme alınan resmî mektupları, idari mektupları içerir. Şahsi veya gayriresmî olarak nitelendirilen ihvâniyyât ise muhataplar arasındaki dostluğu sürdürme ve pekiştirme gayesiyle

1 Adrian Gully, *The Culture of Letter-Writing in Pre-Modern Islamic Society* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), 5.

2 Risâle aynı zamanda belli bir konuya hasredilmiş küçük hacimli eserleri ifade eden bir yazım türüdür. İlk örnekleri mektup şeklinde sunulduğu için risâle ismi verilen bu monografi eserlerinde zamanla mektup formundan ayrışma söz konusudur. Bu tarihî gelişim hakkında genel malumat için bkz. Rahmi Er, "Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/112-113. Ayrıca bkz. Jaakko Hameen-Anttila, "The essay and debate (al-risāla and al-munāẓara)", *Arabic Literature in The Post-Classical Period*, ed. Roger Allen- D. S. Richards (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 134-144. Bir terim olarak risâle ve benzer kavramlar hakkında bkz. Gully, *The Culture of Letter-Writing*, 2-5.

3 Memlükler döneminde nesrin gelişimi hakkında bkz. Muhsin al-Musawi, "Pre-modern Belletristic Prose", *Arabic Literature in The Post-Classical Period*, ed. Roger Allen- D. S. Richards (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 101-133. Secinin nesirdeki ağırlığı hakkında bkz. al-Musawi, "Pre-modern Belletristic Prose", 107-109; Gully, *The Culture of Letter-Writing*, 73, 142-148.

4 Memlükler döneminde idari yapı ve kitabet hakkında genel bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bernadette Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamluk (IXe/XVe siècle)* (Damascus: Institut Français de Damas, 1992); Linda S. Northrup, *From Slave to Sultan: The Career of al-Mansūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678–689 A.H./1279–1290 A.D.)* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998), 200-242; Joseph H. Escovitz, "Vocational Patterns of the Scribes of the Mamlūk Chancery," *Arabica* 23 (1976), 42-62; P. M. Holt, "A Chancery Clerk in Medieval Egypt," *English Historical Review* 101, (1986), 671-679; Maaike Van Berkel, "A Well-Mannered Man of Letters or A Cunning Accountant: Al-Qalqashandī and the Historical Position of the Kātib", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 13 (2001), 87-96.

yazılan mektuplar olarak tarif edilir. Resmî kimliğin dışında, bir dost, bir hami, bir âlim veya ilişki tesis etmek isteyen kişilerin kaleme aldığı mektuplar da bu kategoride değerlendirilir.[5] Dolayısıyla bu mektupların dostluğu sürdürme yanında pragmatik amaç ve işlevleri de söz konusudur. İnşâ mecmualarında her iki kategorideki mektupların da konularına göre çeşitli tasniflere tabi tutulduğu görülmektedir. Bu meyanda sultâniyyât için fetih mektupları, zaferi müjdeleyen mektuplar (bişârât), barış mektupları (sulh, muʿâhede), tayin hükümleri (ahd, uhûd), emânlar, cihad mektupları, diplomatik mektuplar, mezâlim davalarıyla ilgili mektuplar, vergilerle ilgili mektuplar vb.; ihvâniyyât içinse tebrik mektupları (tehânî), taziye mektupları (te'âzî), davet mektupları (istizârât), istek mektupları (istizâdât), özür mektupları (iʿtizâr) gibi alt türler zikredilir. Yine de bu iki kategori arasında hatları kesinleşmiş bir ayrım olmadığını akılda tutmak gerekir. Halife, vezir ve emîr gibi yüksek dereceli devlet adamlarıyla onların altında bulunan kimseler arasında özel işlerle ilgili olarak yazılan mektuplar da ihvâniyyâta dâhil edilmiş, ancak bunlar resmî mektuba benzeyen ihvâniyyât olarak görülmüştür.[6] İhvâniyyât türü mektuplarda nesirle yazılanlar çoğunluğu oluşturmakla birlikte nesir-nazım karışık olanlarla yalnız şiir hâlinde yazılan mektuplar da vardır.

Ulema ve üdeba gibi sivil toplumun üst katmanlarından kişilerin mektupları sadece edebî eserlerde, inşâ mecmualarında korunarak günümüze ulaşmıştır. Mektupların orijinallerine belge olarak sahip değiliz. Belge olarak sahip olduğumuz mektuplar, devlet yazışmaları veya orta-alt sınıf tüccar vb. grupların iş ve özel mektuplarıdır.[7] Özellikle 5.-9./11.-15. asırlarda yazılmış mektuplar, edebî eserlerde kaydedilerek günümüze ulaştırılmıştır. Bu mektuplar edebî kıymetleri ve/veya belge değeri taşımaları nedeniyle kitaplara aktarılmış ve kitaplarla aktarılmıştır. Bazıları bu mektupları yazanlar tarafından bir araya getirilmiştir veya vefatlarından hemen sonra öğrencileri tarafından toplanmıştır. Bir kısmı ise kâtiplere el kitaplarında ve antolojilerde veya tarih kitaplarında tamamen veya kısmen alıntılanarak aktarılmıştır.[8] Memlükler dönemi, gerek resmî gerek şahsi mektupları kayıt altına alan eserler açısından

5 İsmail Durmuş, "Mektup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/14-16; A. Arazi, "Risāla", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1998), 7/532-544; Gully, *The Culture of Letter-Writing*, 13-14; A. Maurice Pomerantz, *Licit Magic: The Life and Letters of al-Sahib b. Abbad (d. 385/995)* (Leiden: Brill, 2018), 157.

6 İhvâniyyât türü mektupların mahiyeti hakkında bkz. Frédéric Bauden, "Ikhwāniyyāt Letters in the Mamluk Period: A Document (Muṭālaʿa) Issued by al-Muʾayyad Shaykh's Chancery and a Contribution to Mamluk Diplomatics", *Egypt and Syria under Mamluk Rule Political, Social and Cultural Aspects*, ed. Amalia Levanoni (Leiden: Brill, 2021), 178-183. İdari mektuplara dayanarak yapılan benzer bir değerlendirme için bkz. D. S. Richards, *Mamluk Administrative Documents from St. Catherine's Monastery* (Leuven: Peeters, 2011), 14-16.

7 Werner Diem, "Arabic Letters in Pre-modern Times. A Survey with Commented Selected Bibliographies", *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 62/3 (2008), 843-852.

8 Bkz. Diem, "Arabic Letters", 849-850; Stefan Leder, "Letters in my Mind: Concepts and Practices of Response in the Writing of al-Qādī al-Fāḍil", *Authors as Readers in the Mamlūk Period and Beyond*, ed. Élise Franssen (Venedik: Edizioni Ca' Foscari, 2022), 28-30.

oldukça zengindir. Safedî'nin hocaları Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî'nin (ö. 725/1325) *Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül*'ü ile İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) *et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf*'i, bu ikincisinin zeyli veya şerhi mahiyetindeki İbn Nâzırülceyş'in (ö. 786/1384) *Teşḳīfü't-Taʿrîf*'i ve son olarak Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) muhalled eseri *Ṣubḥu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ*, bu türün en meşhur örnekleridir.[9] Ayrıca bu dönemde ilk defa mektuplara şerh yazıldığı görülür. Safedî ve İbn Nübâte'nin (ö. 768/1366) İbn Zeydûn'un (ö. 463/1071) mektuplarına şerh yazması, aynı zamanda mektup türüne verilen önemin de bir göstergesidir. Daha önce nesir üzerine şerh yazılsa da mektubun şerh edildiği ve üstelik bu kadar geniş, kapsamlı ve istitratların bol olduğu şekilde şerh edildiği görülmemiş bir durumdur.[10]

Mektup, edebin önemli bir parçasıdır hatta 8./14. yüzyılda mükâtebenin edeble eşdeğer görüldüğü yönünde tespitler vardır.[11] Edeb kendine has bir eğitim süreci gerektirir, resmî ve kurumsal bir mahiyet arz etmez; şehirli Arap okumuş yazmış zümrelerin edebî zevklerini yansıtan ahlaki ve entelektüel bir müfredatı vardır. Bu sebeple bir kişinin edebî yetkinliğini gösteren en önemli karinelerden biri yerli yerince alıntı yapabilmesi, doğru bir seçki sunabilmesidir.[12] Dolayısıyla mektup yazma sanatı (*inşâ* veya *teressül*) bir edibin sahip olması gereken özelliklerin başında gelir. Edebî mektup derlemelerinde, tebrik mektupları (evlilik, çocuk sahibi olma, bir göreve tayin, bir yolculuk veya seferden dönüş, yeni bir eve taşınma, vb.), taziye mektupları, dostluk mektupları gibi çok çeşitli türden mektuplara rastlanırken iş mektuplarına ve ticarî mektuplara yer verilmediği görülür. Bu mektuplar birkaç istisna hariç erkekler tarafından yazılıp erkeklere gönderilmiştir yani erkekler arasındaki iletişimi belgeler.[13] Edebî antolojilerin konu aldığı temalarla ihvâniyyât mektuplarının türleri arasında kayda değer bir örtüşme vardır. Bu yüzden antolojilerde bu türlerden mektuplar da önemli bir yer tutar.[14]

9 Kalkaşendî, eserinde edebî mektuplara bir bölüm ayırmıştır. Bkz. Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhü'l-aʿşâ fî sınâʿati'l-inşâ*, thk. M. Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 14/124-410; Şihâbüddin Mahmûd da *Hüsnü't-tevessül fî sınâʿati't-teressül* kitabının sonunda sınırlı da olsa "el-kütübü'l-ihvâniyye" örneklerine yer vermiştir. Bkz. Şihâbüddin Mahmud el-Halebî, *Hüsnü't-tevessül fî sınâʿati't-teressül*, thk. Ekrem Osman Yûsuf (Bağdad: Dârü'r-Reşid, 1980), 382-392.

10 Bkz. Everett Rowson, "An Alexandrian Age in Fourteenth-Century Damascus: Twin Commentaries on Two Celebrated Arabic Epistles", *Mamluk Studies Review* 7/1 (2003), 99-100.

11 Gully, *The Culture of Letter-Writing*, 57-58.

12 Bilal Orfali, *The Anthologist's Art: Abū Manṣūr al-Thaʿālibī and His Yatīmat al-dahr* (Leiden: Brill 2016), 1-3.

13 Diem, "Arabic Letters", 850.

14 Antolojilerin temalarına göre tasnif edildiği bir yaklaşım için bkz. Orfali, *The Anthologist's Art*, 14-33. Seʿâlibî'nin muasırı ve bir önceki asrın şairlerinin biyografilerini ve eserlerinden seçmeleri bir araya getirdiği *Yetimetü'd-dehr*'inde de edebî figürler arasındaki mükâtebede, ihvâniyyât türü mektupların önemli yer tuttuğu ifadesi için bkz. Orfali, *The Anthologist's Art*, 120, 175.

Aynı şekilde Dîvânü'l-inşâ'da görev alacak kâtipler de en yüksek edebî üsluba sahip edipler arasından seçilirdi. Ulema ve üdeba arasındaki etkileşim, geçişkenlik ve hatta örtüşmenin baskın olduğu ve kâtiplerin statüsünün kadıların statüsüne eşit olabildiği Memlükler döneminde, ilmî çevrenin alametifarikalarından birisi sanatlı mektuplar yazabilmeleri ve bu yönde yetkinliklerini kanıtlamalarıydı. Eğitimli zümrenin edebî iletişimine katılmak, seçkinlik göstergesi ve elit tabakadan olduğunun önemli bir kanıtıydı. Yani bir kişinin yüksek ulema ve üdeba zümresine dâhil olduğunun nihai delili, ince zevklere hitap eden metinler üretebilmesiydi.[15]

Sahip olduğumuz mektup örneklerinin çoğunluğu Eyyûbîler ve Memlükler döneminde Mısır bölgesinde kaleme alınmıştır.[16] Her ne kadar mektuplar konusunda giderek zenginleşen bir literatür söz konusu olsa da Safedî'nin mektupları üzerine bir inceleme yapılmamıştır.[17] Çok farklı açılardan ele alınabilecek bu mektuplar, elinizdeki çalışmada Safedî'nin ilmî ve edebî çevresini belgelemesinin yanı sıra dönemin ilmî-edebî hayatına dair sunduğu veriler açısından değerlendirilmektedir.

1. Mektuplar: *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdî ve'l-mürâciʿ*

Safedî'nin kaleme aldığı inşâ eserlerinden biri olarak nitelendirilen *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdî ve'l-mürâciʿ* başlıklı kitap, literatürdeki bilgilere göre M. Abdülmecîd Sâlim (Küveyt 1985) ve İbrâhim Sâlih (Dımaşk 2004) tarafından iki farklı neşre konu olmuştur.[18] Ancak bu çalışmada istifade ettiğimiz 2004 tarihli Sâlih'in neşrine baktığımızda aslında 1985 tarihli

15 Thomas Bauer, "Mamluk Literature as a Means of Communication", *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies - State of the Art*, ed. Stephan Conermann (Bonn: V&R Unipress, 2013), 32-33. Bu yazının tamamı Memlükler edebî kültür çevresinin, farklı edebî formlar üzerinden nasıl iletişim kurduğunu ustalıkla resmeder. Çalışmanın dayandığı kaynakların başında, *Elhânü's-sevâciʿ*'in gelmesi ayrıca önem arz eder.

16 Diem, "Arabic Letters", 850-851.

17 Konuyla ilgili teorik ve kapsamlı bir çalışmaya imza atan Gully'nin yanı sıra Büveyhî Veziri el-Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) mektupları üzerine müstakil bir çalışma olmasının yanı sıra mektuba teorik yaklaşımı dolayısıyla Pomerantz, Ebû İshâk es-Sâbî'nin (ö. 384/994) mektupları hakkındaki çalışmalarıyla Hachmeier, Makrîzî ve Kalkaşendî'nin yazışmalarına odaklanan makalesinin yanı sıra ihvâniyyât üzerine yeni bir çalışması yayınlanan Bauden ilk anda zikredilmesi gereken isimlerdir. Bkz. Gully, *The Culture of Letter-Writing*; Pomerantz, *Licit Magic*; Klaus Hachmeier, "The Letters of Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Ṣābiʾ: A Large Buyid Collection Established from Manuscripts and Other Sources", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 63 (2010-2011), 107-221; Klause Hachmeier, "Private Letters, Official Correspondence: Buyid 'Inshāʾ' as a Historical Source", *Journal of Islamic Studies* 13/2 (Mayıs 2002), 125-154; Frédéric Bauden, "Maqriziana XIII: An Exchange of Correspondence between al-Maqrīzī and al-Qalqashandī", *Developing Perspectives in Mamluk History Essays in Honor of Amalia Levanoni*, ed. Yuval Ben-Bassat (Leiden: Brill, 2017), 201-229; Frédéric Bauden, "Ikhwāniyyāt Letters in the Mamluk Period: A Document (Muṭālaʿa) Issued by al-Muʾayyad Shaykh's Chancery and a Contribution to Mamluk Diplomatics", *Egypt and Syria under Mamluk Rule Political, Social and Cultural Aspects*, ed. Amalia Levanoni (Leiden: Brill, 2021), 157-200. Memlük sonrası dönem yazışmalarına dair örnek olarak müellifin kendisi tarafından bir araya getirilmesi ve yalnızca kendi yazdıkları değil ona gönderilen birkaç mektubu da içermesiyle Safedî'nin eserine benzer bir eser hakkında bkz. Samer Akkach, *Letters of a Sufi scholar: The Correspondence of ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)* (Leiden: Brill, 2010).

18 Bkz. İsmail Durmuş, "Safedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/449.

baskının M. Abdülhamid Sâlim tarafından Aynuşems Üniversitesinde hazırlanmış bir doktora tezi olduğu ve kitap olarak neşredilmeyip sınırlı sayıda basıldığı anlaşılmaktadır. Sâlih, iki cilt olarak neşrettiği bu eseri, dört farklı el yazması nüshasına dayanarak hazırladığını belirtirken bahsi geçen doktora tezini, bir tahkikli neşirde olmaması gereken hata ve eksiklerle malul addetmektedir.[19]

Tahkik için asıl nüsha olarak belirlenen, Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttab Koleksiyonu'nda yer alan 626 numaraya kayıtlı yazmadır. Müellifin talebesinin nüshasından istinsah edildiği anlaşılan bu yazma, Muharrem 993 (Şubat 1585) tarihlidir. Hatalar ve eksikler olmakla birlikte asıl nüshada olmayan bazı bilgileri ihtiva ettiği için başvurulan ikinci nüsha, yine Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu'nda yer almaktadır. Naşir bu nüshanın kayıt numarasını 793 şeklinde verirken kütüphane fihristinde 775 numaraya kayıtlı olduğu görülmektedir. Neşirde başvurulan üçüncü nüsha İspanya'daki Escorial Kütüphanesi'nde 326 numaraya kayıtlı yazmadır. Müellif hayattayken istinsah edildiği düşünülen bu nüshanın yalnızca ilk cildi günümüze ulaşmıştır. Son olarak Yemen Hadramevt'teki Terim Evkaf Kütüphanesi'nde bulunan numarasız bir nüshasına başvurulmuştur.[20]

Eser, 2005 ve 2007 yıllarında iki farklı neşre daha konu olmuştur. İlki bahsi geçen doktora tezinin Kahire'de el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab tarafından kitap olarak neşredilmiş halidir. Son olarak Muhammed Âyiş tarafından yine iki cilt hâlinde neşredilmiştir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2007). Bu son neşirde, Sâlih'in neşrinden farklı nüshalara dayanmıştır. Bunlardan ilki Staatsbibliothek Berlin'de 8631 numaraya kayıtlı müellif nüshasıdır. Bu nüshada 17 Receb 758/6 Temmuz 1357 tarihli bir icâzet kaydı da yer almaktadır. İkinci nüsha Sâlih neşrinde asıl nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi Reisülküttab Koleksiyonu'ndaki yazmadır. Yine Sâlih neşrinde kullanılmayan Paris'teki Bibliothèque nationale'de 698 numaraya kayıtlı daha geç tarihli bir yazmadır. Âyiş, eserin neşrinde başvurmadığı diğer nüshalarını da bir liste hâlinde vermiştir.[21] Ancak her iki neşirde başvurulmadığı gibi Âyiş'in verdiği listede zikredilemeyen üç nüsha daha İstanbul'da bulunmaktadır. Bunlar Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed Koleksiyonu'nda 2501 ve 2358 numaralı el yazmalarıyla Revan Köşkü Koleksiyonu 722 numaraya kayıtlı el yazmasıdır. Yeni neşirlerde bu nüshaların da incelenerek tahkike dâhil edilmesi yerinde olur. Bilhassa Safedî'nin kütüphanesinden çıkan

19 Bkz. Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdi' ve'l-mürâciʿ*, nşr. İbrâhim Sâlih (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1425/2004), 1/15-25 (Sâlih'in mukaddimesi). Bu çalışmada Sâlih neşri kullanılmıştır ve aksi belirtilmedikçe esere yapılan bütün atıflar Sâlih neşrinedir.

20 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/15-20 (Sâlih'in mukaddimesi).

21 Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdi' ve'l-mürâciʿ*, nşr. Muhammed Âyiş (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/24-28 (Âyiş'in mukaddimesi).

bazı eserlerin İstanbul ve Türkiye kütüphanelerinde muhafaza edildiği göz önünde bulundurulduğunda kayda değer başka nüshaların tespiti de muhtemeldir.[22]

Elhânü's-sevâci', ihvâniyyât türü mektupların toplandığı bir antolojidir. Kitapta Safedî'nin tanıdığı ve farklı düzeylerde ilişki kurduğu âlim, kâtip ve ediplerle yıllara yayılan ve çeşitli tür ve konulardaki mektuplaşmalarına yer verilir. Bu hâliyle dönemin hayli muteber mektup antolojilerinden biridir. Eserin bir başka hususiyeti, Safedî'nin tarihçiliğini ve tabakat yazımına ilgisini yansıtmasıdır. Safedî, mektuplaşmalarını muhatabı olan kişilerin alfabetik olarak sıralandığı ve haklarında kısa ve öz tanıtıcı bilgilerin verildiği bir çerçevede bir araya getirir. Dolayısıyla mektup antolojisini, tabakat kitabı şeklinde sunmayı tercih ettiği söylenebilir.

Edebî eserlerde alıntılanan mektuplar, edebî değerleri öncelendiği için genellikle kişi ve yer isimleri ve tarihler anonimleştirilir. Hem derleyen hem de okuyucu, mektubun muhtevasından ziyade yazım stiliyle ilgilidir. Dolayısıyla bu tür mektupların tarihçi bakış açısından değeri oldukça sınırlıdır.[23] Nesirdeki maharetiyle çok övünen İbn Nübâte bile mektuplarındaki manzum ve mensur metinleri ayrı ayrı eserlerde toplamıştır. Bunun en önemli istisnası *Sac'ü'l-mutavvak*'tır. İbn Nübâte'nin izinden giden Burhânüddin el-Kîrâtî (ö. 781/1379), divanında manzum mensur karışık metinlerine birlikte yer veren ilk kişi kabul edilir. Ancak o da muhataplarıyla teati ettiği şiirleri ve mektupları nakletmemiştir. 8./14. asrın en meşhur şairleri İbn Nübâte ve Safiyüddin el-Hillî (ö. 749/1348), manzum ve mensur parçaları birbirinden ayırmayı ve edebî teatilerinin sadece kendi taraflarını yayınlamayı âdet edinmişlerdi. Dolayısıyla onların edebî diyaloglarını yeniden inşa etmek oldukça zor ve taraflardan ikisinin de divanına erişimi olmayanlar için imkânsızdır.[24] Bu teatilerin bütün yönleriyle korunarak kayıt altına alınması oldukça nadirdir. Safedî'nin *Elhân*'ı bunun en kapsamlı ve önemli örneğidir.

Safedî'nin mektuplarını derleme usulü, söz konusu sınırlılığı aşmaya imkân sunan ve mektuplaşmaların tarihî kaynaklık değerini korumayı sağlayan bazı hususiyetlere sahiptir. Antolojinin tarihî çerçeveye oturtulması sadece muhatapların tanıtılmasında değil mektuplaşmanın nerede, ne zaman, hangi amaçla ve nasıl gerçekleştiğine dair bilgiler vermesiyle de sağlanır. Her mektuplaşma için bu bilgilerin hepsinin verildiği söylenemese de bunun eserin telifinde takip edilen usulün temeli olduğunu vurgulamak gerekir. Safedî'nin eseri, tarih-

22 Safedî'nin kütüphanesi üzerine yakın zamanda neşredilen bir çalışma, Safedî'nin temellük kaydını taşıyan ve Türkiye kütüphanelerinde bulunan bazı yazmalardan örnekler verir. Ayrıntılar için bkz. Élise Franssen, "al-Ṣafadī: The Scholar as a Reader", *Authors as Readers in the Mamlūk Period and Beyond*, ed. Élise Franssen (Venedik: Edizioni Ca' Foscari, 2022), 83-152. Franssen, Berlin'deki müellif nüshasının numarasını Wetzstein II 150-151 olarak kaydeder. Bkz. Franssen, "al-Ṣafadī: The Scholar as a Reader", 109.

23 Diem, "Arabic Letters", 851. Edebî ürünlerin anonimleştirilmesi hakkında ayrıca bkz. Bauer, "Mamluk Literature", 26-29.

24 Bauer, "Mamluk Literature", 34.

sel bağlam vurgusunun yanı sıra bir başka özelliğiyle de istisnadır. Diğer antolojiler sadece müellifinin yazdığı mektupları içerirken Safedî, hem kendi yazdığı mektupları hem de muhataplarının cevaplarını bir arada verir. Dolayısıyla tek taraflı mektuplar değil mektuplaşma pratiği her iki yönüyle kayıt altına alınmış olur. Bir başka deyişle âlimler, kâtipler ve edipler arasındaki ileti değil iletişim belgelenir. Bu iletişim hâli, eserin başlığındaki "beyne'l-bâdiʾ ve'l-mürâciʿ" yani "mektuplaşmayı başlatan ve ona karşılık veren arasındaki" ifadeleriyle de vurgulanır. Eserin muhtevasına dair benzer vurgular, başlığın yanı sıra mukaddimede, öncelikle hamdele-salvele ifadelerinde, ardından da eserin yazılış gayesini açıklarken tekrar karşımıza çıkar: "Bâdî'i (mektuplaşmayı başlatanı) emir, mürâciʿi (karşılık vereni) memur (bu emre muhatap) eden; o ikisini birbirine kavuşmak için salıverilmiş ancak aralarında bir engel olduğu için karışmayan denizler kılan ve o ikisinden manzum ve mensur inciler çıkaran Allah'a hamd olsun."[25]

Eserin yazılış gayesini dile getirirken ise öncelikle daha önce kaleme aldığı *el-Mürâcât ve'l-Mücâzât* adlı eserine atıf yaparak burada pek çok şair ve edibin nazîre türü şiirlerine yer verdiğini ancak o eserde, mukaddimesi haricinde ve bunları bir araya getirmek dışında kendisine ait bir şey bulunmadığını belirtir. Bu eserdeyse kendisiyle muasırı seçkin kişiler arasında gerçekleşen mektuplaşmaları bir araya getirdiğini şu cümleyle ifade eder:

و قد أحببت الآن أن أجمع ما دار بيني و بين فضلاء عصري و الأئمة الذين يجب أن تكتب محاسنهم بالذهب المصري ممّا بدأت فيه و راجعت و قلّدت فيه و تابعت ليكون ذلك في هذه الأوراق مجموعا و يبيت طائره في غضون الغصون منها مسموعا[26]

Bu kitapta bir araya getirdiklerinin bütün yazışmalarını kapsamadığını da özellikle belirtir. Bilhassa gençliğindeki pek çok mektubu kaybettiğini ve dolayısıyla burada yer veremediğini ancak yine de belli bir çeşitliliği ve zevki yansıtacak şekilde seçki yaptığını vurgular.[27] Mektuplardan bazılarının sanat yönünden diğerlerine göre daha zayıf kaldığını da tevazuyla dile getirir ancak bu hakiki hislerden ziyade söylemin bir parçası gibi görünmektedir.[28]

Safedî, başlıkta ve mukaddimede dile getirdiği üzere mektuplaşmaları eserine toplamış olsa da yer verdiği mektupların bir kısmının cevabı yoktur. Tek bir mektupla yer verilen kişilerin yanı sıra ismi altında birden çok mektuba yer verdiği bazı kişilerle de birbiriyle ilişkisiz mektuplar bulunma durumu söz konusudur. Ancak Safedî'nin, mektupların birbirleriyle

25 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/39. Bu ifadelerde Rahmân sûresinin şu âyetlerine telmih vardır: "*O, birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirlerine karışmazlar... Onlardan inci ve mercan çıkar.*" (Rahmân 55/19-20, 22)

26 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/40.

27 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/40.

28 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/41.

ilişkilerine muhakkak surette işaret etmesi, eserin mahiyetine ve telif usulüne dair ayırt edici vasfı özenle koruduğunu gösterir.

Bu metin şimdiye kadar, bilhassa Memlük dönemi edebiyatı üzerine çalışanların başvurduğu bir kaynaktır.[29] Safedî'nin tarihçiliği açısından pek dikkate alınmadığı, diğer tabakat kitaplarının gölgesinde kaldığı görülür.[30] Sonuç bölümünde değineceğimiz gibi bunun bazı haklı gerekçeleri olsa da Memlükler dönemi ilmî hayatı açısından önemli bir kaynak değeri taşıdığı yadsınamaz. Öncelikle Safedî'nin hayatı hakkında, yolculukları, kâtiplik görevleri, ilişkileri, edebî yetkinliği, duygu durumları, vb. pek çok ayrıntı içerir ve bu nedenle biriciktir. Aynı şekilde muhataplarının hayatları, mansıpları, yolculukları, ilmî çevreleri ve duygu durumları hakkında bilgiler kaydeder. Bunun yanında ilmî hayatın işleyişi hakkında önemli bilgiler sunar.

2. Safedî ve İhvânı

Memlükler döneminin çok yönlü ve velut âlimlerinden biri olan Safedî, Arap dili ve edebiyatındaki yetkinliğinin yanı sıra kaleme aldığı tabakat eserleri sayesinde bilhassa tarihçiliğiyle tanınır. 696/1297 yılında Filistin bölgesinin önemli şehirlerinden Safed'de dünyaya gelen Halil b. Aybek, bir memlük emîrinin oğludur ve bu sebeple evlâdü'n-nâs şeklinde isimlendirilen zümreye mensuptur. Safedî, evlâdü'n-nâstan olan pek çok kişi gibi askerî ve siyasi kariyer yapamadığından bunlarla yakından irtibatlı olan kâtiplik mesleğine ve dolayısıyla Arap dili ve edebiyatı çalışmalarına yönelir. Kâtiplik kariyerine yirmi bir yaşında (717/1317) Safed divanında kâtibü'd-derc olarak başlayan Safedî, kısa zamanda çeşitli emîrlerle ve önemli âlim ve kâtiplerle hoca-talebe ve hamilik ilişkileri tesis ederek Rahbe, Dımaşk, Kahire ve Halep divanlarında çeşitli görevler üstlenir.[31] Bu şehirler ve mansıplar arasında mekik dokurken

29 Rowson, Safedî'nin hayatını ve edebî yolculuğunu kaleme alırken temel kaynak olarak *Elhân*'ı kullanır. Ayrıca yukarıda Bauer'in çalışmasındaki kaynaklık değerinden bahsedilmişti. Bkz. Everett K. Rowson, "al-Safadī", *Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850*, ed. Joseph E. Lowry- Devin J. Stewart (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009), 341-357; Bauer, "Mamluk Literature", 23-56.

30 Bir misal olarak yakın dönemde neşredilen *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler* kitabında Safedî'ye de bir bahis ayıran Ayaz'ın, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* ve *A'yânu'l-asr*'ın yanı sıra *Tuhfetü zevi'l-elbâb fî men hakeme bi-Dımaşk mine'l-hulefâ ve'l-mülûk ve'n-nüvvâb* adlı eserleri çerçevesinde değerlendirmeler yaptığı görülür. Bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: TTK 2020), 171-175. Benzer tavırlar için ayrıca bkz. D. P. Little, "al-Ṣafadī as Biographer of his Contemporaries", *Essays on Islamic Civilization* (Leiden: Brill, 1976), 109-120; Muhammed Abdülmecid Lâşîn, *es-Safedî ve âsâruhu fi'l-edeb ve'n-nakd* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1425/2005), 185-217.

31 Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1414/1993), 2/87-88; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mu'cemü muḥaddiṣi'ẕ-Ẕehebî*, nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 67; Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebsâr fî memâliki'l-emsâr*, thk. İbrahim Salih (Abudabi: el-Mecma'ü's-Sekafî, 2002), 12/480-511; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali es-Sübkî, *Ṭabakātü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanâhî- Abdülfettah M. el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964/1383), 10/ 5-32; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf

kurduğu ilişkileri sürdürmek ve yeni ilişkiler tesis etmek için tek imkânı mektuplardır ve bunu ustalıkla kullandığını *Elhânü's-sevâci*ʿ eseriyle kanıtlar. Safedî'nin mektuplardan takip edilen kariyeri ve görevlerine bağlı olarak mekân değişiklikleri şu şekildedir:

717/1317: Safed'de kâtibü'd-derc olarak ilk görev (Safed Emîri Candaroğlu Hüseyin b. Ebû Bekir'in himayesi)

718/1318: Candaroğlu'nun yanında Dımaşk'a ilk yolculuk (İbn Fazlullah el-Ömerî ile tanışma)

723/1323: Candaroğlu'nun yanında Kahire yolculuğu

724-725/1324-1325: Dımaşk ikameti (Şihâbüddin Ebü's-Senâ Mahmud el-Halebî'ye talebelik)

727-729/1327-1328: Candaroğlu'nun yanında Kahire'de

729 sonu/Ekim 1329: Dımaşk üzerinden Rahbe'ye gidiş (İbn Nübâte ile vicahi tanışma)

729-731/1329-1330: Rahbe divanında beytülmâl vekilliği

731/1330: Dımaşk'ta Dîvânü'l-inşâ kâtibi ve beytülmâl vekili (Dımaşk Nâibi Emîr Tenkiz'in himayesi)

732-733/1331-1333: Emîr Tenkiz'le Kahire'de

733-736/1333-1336: Safed'de (sebebi belirsiz, muhtemelen geçirdiği bir hastalık dolayısıyla)

736-738/1336-1337: Kahire divanında

738/1337: Dîvânü'l-inşâ kâtibi olarak Dımaşk'a tayin (Şihâbüddin el-Kayserânî'nin himayesi)

745/1344: Kahire'de Dîvânü'l-inşâ'da kâtib-i dest

747/1346: Yeniden Dımaşk divanında

755/1354: Hac yolculuğu

756/1355: Dımaşk'ta Dîvânü'l-inşâ'da kâtib-i dest

759-760/1358-1359: Halep Dîvânü'l-inşâ sır kâtipliği

İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü'ṣ-ṣâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî*, nşr. Nebîl M. Abdülazîz (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1988), 5/241-257; Rowson, "al-Safadī", 341-357; İsmail Durmuş, "Safedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/447-450.

760-764/1359-1363: Dımaşk'ta Dîvânü'l-inşâ'da kâtib-i dest ve beytülmâl vekili

11 Şevval 764/24 Temmuz 1363: Dımaşk'ta veba nedeniyle vefatı

Safedî, *Elhânü's-sevâci'*de 107 kişiyle 716-764/1316-1363 yılları arasında gerçekleşen yazışmalarına yer verir. En erken tarihli mektuplaşma, Zeynüddin Ömer b. Davud es-Safedî'nin (ö. 749/1348), 716/1316 yılında Dımaşk'tan Safed'deki Safedî'ye gönderdiği mektup ve Safedî'nin cevabıdır.[32] Tarihlendirilmiş en geç tarihli mektuplaşma ise Tâceddin es-Sübkî'nin 764 yılının Rebîülevvel ayında (Aralık 1362-Ocak 1363) Kahire'den kendisine gönderdiği mektup ve cevabıdır.[33] Mektupların muhatabı olan 107 kişiden 8'i ya Safedî'nin kaleme aldığı ya da kendisine yazılan tek bir mektupla kitapta yer alır. En geniş yer tutan isimse 119 mektupla İbn Nübâte'dir.[34] Ancak İbn Nübâte'yle ilişkisi bir istisnadır ve buna en yakın kişi 31 mektupla İbn Fazlullah el-Ömerî'dir (ö. 749/1349).[35] Eserin geneline bakıldığındaysa yer verilen isimlerin yarısından fazlasıyla iki ila beş mektup arasında bir etkileşimin söz konusu olduğu görülür:

Tablo 1. Safedî'nin muhataplarının yazışma sayısına göre tasnifi

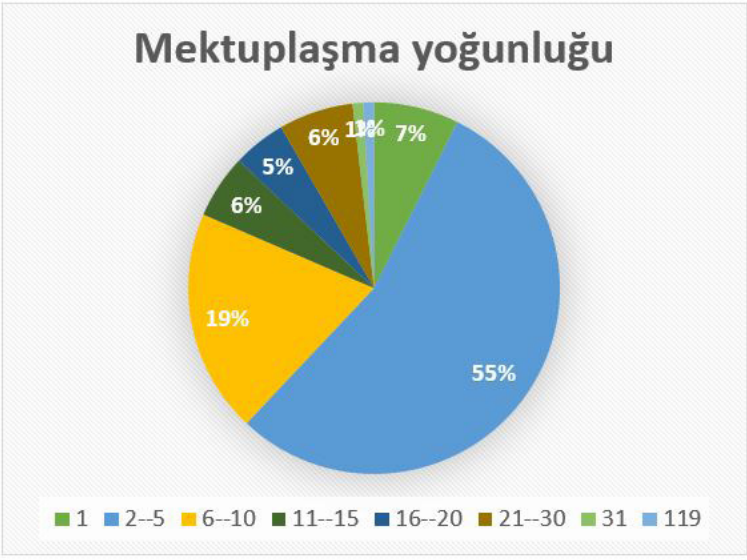
Mektuplaşma sayısı	**Kişi sayısı**
1	8
2-5	59
6-10	20
11-15	6
16-20	5
21-30	7
31	1 (İbn Fazlullah el-Ömerî)
119	1 (İbn Nübâte)

32 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/26-28.

33 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/407-424. Sübkî, *Tabakāt*'ında bu mektuplaşmaya yer verir ancak kendi kaleme aldığı mektubun tarihini 763 olarak kaydederken Safedî'nin cevabî mektubu için herhangi bir tarih zikretmez. Bkz. Sübkî, *Ṭabakāt*, 10/8-32.

34 Mektuplar için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/180-268.

35 Mektuplar için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/149-191.



Grafik 1. Safedî'nin muhataplarıyla yazışma yoğunluğu

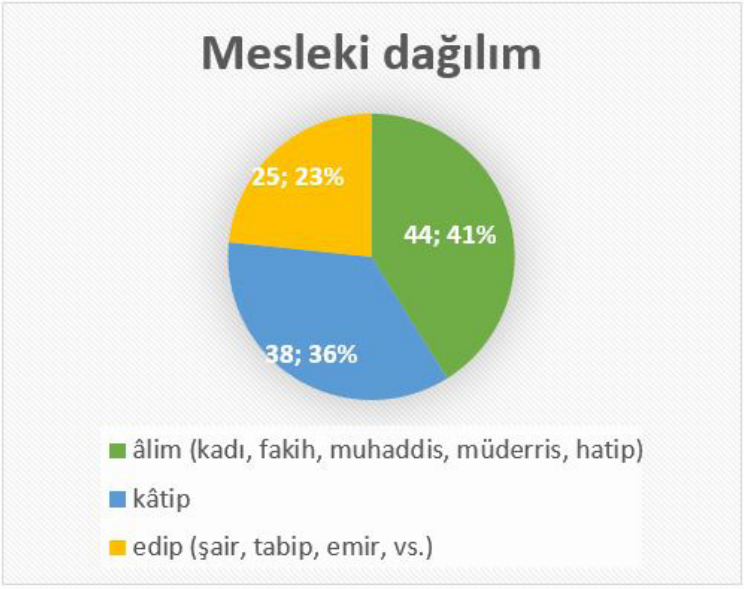
Bununla birlikte 20 ila 30 arası mektup teatisi yaşanan isimlere baktığımızda Safedî'nin hayatında önemli bir yer tutmalarının yanı sıra dönemin ilmî ve edebî çevrelerinin en tanınmış kişileri arasında zikredilen isimlerle karşılaşırız:

Tablo 2. Safedî'nin 20-30 arası mektup teatisi yaptığı kişiler	
İsim	**Mektuplaşma yoğunluğu**
Bahâüddin Ahmed b. Ali es-Sübkî (ö. 773/1372)	24
Şerefüddin Ebû Bekr b. Muhammed (ö. 744/1344)	21
Cemâlüddin Abdullah b. Ali (ö. 744/1344)	21
Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî (ö. 771/1370)	20
Zeynüddin İbnü'l-Verdi (ö. 749/1349)	23
Nâsırüddin Muhammed b. Ya'kûb (ö. 763/1362)	27
Şihabüddin Ebü's-Senâ Mahmud el-Halebî (ö. 725/1325)	22
Cemalüddin Yûsuf b. Muhammed es-Sürremerrî (ö. 776/1375)	21

Safedî'nin, mukaddimede "asrımın fudalâ ve eimmesi" şeklinde nitelendirdiği[36] muhataplarının kimliklerine gelince kahir ekseriyetini âlim (44 kişiyle %41) ve kâtiplerin (38 kişiyle

36 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/40.

%36) oluşturduğu bu toplulukta tabip,[37] hayyat,[38] emîr[39] gibi diğer meslek zümrelerinden edipler (25 kişiyle %23) azınlıktadır (Grafik 2). Safedî'nin hayatı ve kişiliği göz önünde bulundurulduğunda ilmî, mesleki ve sosyal çevresini resmeden bu tablo şaşırtıcı değildir. Kâtiplerin çoğunluğu, başta Kahire ve Dımaşk olmak üzere Memlük idari birimlerinin üst düzey kitabetlerinde görev yapan kadı-kâtiplerdir. Bunlar arasında çeşitli şehirlerin inşâ ve sır divanlarında görev yapan kâtiplerin ve muvakkı-ı destlerin yanı sıra sâhibü'l-divâni'l-inşâ pozisyonuna kadar yükselmiş İbn Fazlullah Ömerî,[40] Şihâbüddin Ebü's-Senâ Mahmud b. Selman,[41] Şihâbüddin İbnü'l-Kayseranî (ö. 753/1352)[42] ve Tâcüddin İbnü'l-Bârinbârî (ö. 756/1355)[43] gibi isimler de vardır.



Grafik 2. Safedî'nin muhataplarının mesleklerine göre tasnifi

37 Örnek olarak Sultan Muhammed b. Kalavun'un Kahire'deki tabiplerinden biri olan Safedli Ahmed b. Yûsuf'la (ö. 738/1338) mektuplaşmaları için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/192-193.

38 Örnek olarak Dımaşklı hayyat Ahmed b. Hasen (ö. 735/1335) ile mektuplaşması için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/63-65.

39 Örnek olarak Emîr Alâüddin Altunboğa (ö. 744/1343) ile mektuplaşmaları için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/194-197.

40 Mektuplaşmaları için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/149-191.

41 Mektuplaşmaları için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/309-320.

42 Mektuplaşmaları için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/326-335.

43 Mektuplaşmaları için bkz. Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/268-276.

2. Mektupların Mahiyeti ve Tarihî Kaynaklık Değeri

Mektupların içeriğine baktığımızda ihvaniyyât başlığı altına girebilecek her türden mektuba rastlamak mümkündür: tebrik, taziye, hediyeleşme, özlem, ziyaret daveti, özür beyanı, teşekkür, sitem, vb. İhvâniyyât türleri içerisinde tebrik mektupları önemli bir yekûn tutmaktadır. Bir mansıba atanma dolayısıyla yazılan tebriklerin yanında yeni bir görev nedeniyle şehir değişikliklerinde hem tebrik hem de o şehre hoş geldin mahiyetinde mektuplarla karşılaşırız. Örneğin Bahâüddin Ahmed b. Ali es-Sübkî, 749 yılının Cemâziyelâhir ayında (Ağustos-Eylül 1348) Dârüladl müftüsü olarak görevlendirdiğinde o esnada Dımaşk'ta ikamet eden Safedî, bir mektupla arkadaşının bu yeni görevini tebrik etmiştir. Tebriğin yanı sıra bu vazife dolayısıyla arkadaşının yıllık mutat Dımaşk ziyaretini gerçekleştiremeyeceğinden endişe ederek özlemini dile getirmeyi de ihmal etmemiştir.[44] 756 yılının Şevval ayında (Ekim-Kasım 1355) bu defa Safedî, Şâm-ı Şerîf tevkī'ü'd-dest mansıbına tayin edilince Bahâüddin es-Sübkî'den tebrik mektubu almıştır.[45] İkili arasındaki tebrik mektuplaşmaları sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bu türden mektuplar hem Safedî'nin üstlendiği görevleri, farklı divanlardaki kâtiplikleri esnasındaki şehir değişikliklerini ve bunların kronolojik sıralamasını takip etmek hem de muhataplarının özellikle kitabet görevleri ve farklı şehirler ve divanlardaki mansıplara geçişlerini tespit etmek açısından oldukça kıymetli bilgiler sunar.

Aynı şekilde bu türden mektuplar ilmî veya meslekî sebeplerle yolculuklar hakkında zengin bir kaynak görünümündedir. Söz konusu dönemde ilim talebiyle rihlelerin en azından Safedî'nin irtibatta olduğu kişiler ve bu kişilerin bulundukları şehirler açısından oldukça azaldığını ifade etmek gerekir. Bu sebeple olsa gerek mektuplaşmalara yansıyan yer değişikliklerinin genellikle mansıp değişikliklerine, tayin edilen yeni görevlere bağlı olarak gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bunun dışındakilerse çoğunlukla âlimlerin hac farizasını eda etmek ve bir süre mücavir olarak ikamet etmek üzere Hicaz'a yaptıkları yolculuklardır. Misal olarak Mısır ve Şam kâdılkudâtlığı görevlerini yürüten dönemin meşhur âlimlerinden, aynı zamanda Safedî'nin hocalarından Celâlüddin el-Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) hac yolculuğu zikredilebilir. Safedî, eserinde hocası ve o dönemin Mısır Kâdılkudâtı Kazvînî'yle mektuplaşmasına dair sadece 733/1333 yılında gerçekleşen bu yolculuğu tebrik için kaleme aldığı manzum mektuba ve hocasının buna cevabına yer vermiştir.[46]

Tebrik mektuplarına konu olan bir diğer husus, muhatabın çocuk sahibi olması, çoğunlukla bir oğulla rızıklandırılmasıdır. Safedî'nin 29 Safer 753 Pazar gecesi (16 Nisan 1352) bir

44 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/106-108.

45 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/121-122.

46 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/104-108.

erkek evladı olduğunu kendisine gönderilen bir tebrik mektubu dolayısıyla öğrenmekteyiz. Safedî, Şam'da inşâ kâtipliği yapan Şemsüddin Muhammed b. İsa er-Riâbî (ö. 764/1363) tarafından kendisine gönderilen tebrik mektubunu takdim ederken yeni doğan oğlunun adını Muhammed, künyesini Ebû Bekr ve lakabını da Tâcüddin koyduğunu kaydetmeyi ihmal etmemiştir.[47] Bu tarz tebrik mektupları sayesinde, âlimlerin aileleri hakkında diğer kaynakların suskun kaldığı ayrıntılara vakıf olunabilir. Yine aile fertlerinin kaybı üzerine yazılan taziye mektupları da bu açıdan önem arz eder. Örneğin Safedî, 732/1332 yılında Kahire'deyken Şam müvekki-i dest-i şerifi Kadı Şerefüddin Hâlid b. İsmail'in (ö. 759/1358) oğlu Muhammed'in vefat ettiğini haber almış ve başsağlığı ve sabır dileklerini ifade eden manzum ve mensur karışık bir mektup göndererek acılı babayı teselliye çalışmıştır.[48]

Safedî'nin ihvâniyyâtında hediyeleşme mektupları da önemli yer tutar. Mektuplara hediyelerin eşlik etmesi veya hediyelere mektup iliştirilmesinin yanı sıra bir hediyeye teşekkür mektubuyla karşılık verilmesi veya mektupla bu tür bir istekte bulunulması sayesinde, söz konusu dönem için yakın münasebete sahip insanlar arasındaki hediyeleşme pratiği takip edilebilir. Böylece nelerin maddi veya manevi kıymeti haiz olduğu, hediye etmeye değer görüldüğü hakkında bazı fikirler edinmek mümkündür. Bu hususta mektuplaşmaların ortaya koyduğu bir diğer hakikatse Safedî'nin hediye konusunda cömert olduğudur. Özellikle sık mektuplaştığı yakın dostlarıyla mütemadiyen hediyeleştikleri görülmektedir. Bu hediyelere eşlik eden mektuplar genellikle iki dizeden oluşan şiirlerdir ve hediye edilen emtiaya dair ifadeler içerir. Örneğin Bahâüddin es-Sübkî, Kahire'deyken Safedî'ye hediye ettiği şekerle (*sukker*) birlikte bir mektup göndermiş ve Safedî'yi hediyeyle ilgili bir kelime oyununa davet etmiştir. Safedî de davete icabet ve hediyeye teşekkürle iki beyit yazmıştır.[49] Şekerin bu dönem için sık hediye edilen bir şey olduğu, Safedî'nin Şam inşâ kâtibi Bedrüddin Hasan b. Ali el-Gazzî'ye (ö. 753/1352) yazdığı bir şiirle ilgili açıklamasından da anlaşılmaktadır. Ona daha önce de akide şekeri (قَطْر) gönderdiğini ifade eden Safedî, bu defa şeker kamışı eşliğinde hediyelerinden bahseden iki dize göndermiştir. Bedrüddin el-Gazzî de bu hediyelerden memnuniyetini dile getiren bir mektupla karşılık vermiştir.[50]

Safedî, mektuplaşmalarında kendi eserlerine yazılmış takrizlere ve övgü ifade eden notlara bilhassa yer verir. Bunlar Safedî'nin telif kronolojisini netleştirmek açısından önem arz etmesinin yanı sıra şahsi ve mesleki ilişki ağlarına dair çok özel bilgiler sunar. Mektuplarda

47 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/148.

48 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/318-320.

49 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/120-121.

50 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 1/245-246.

üzerine yazılan takrizlerin en yoğun olduğu eserlerin başında *Cinânü'l-cinâs fî ilmi'l-bedîʿ* gelmektedir. Belâgatin önemli konularından cinas üzerine kaleme aldığı bu eserinin, dönemin edipleri tarafından büyük ilgiyle karşılandığı sadece burada zikredilen takrizlere bakarak bile rahatlıkla ifade edilebilir. el-Mütercim diye maruf Şihâbüddin Ahmed b. Abdullah el-Bağdâdî (ö. 745/1345'ten sonra) bu esere takriz yazanlardan sadece birisidir.[51] Safedî, eserlerine yazılan takrizlere teşekkür eden cevaplar yazdığı gibi kendisi de çeşitli takrizler kaleme almıştır. Bunlardan birisi, Gazze'de müvekki, Kudüs Cerrâhiyye ve Sahra medreselerinde müderrislik yapan Kadı Alâüddin Ali b. Sâlim el-Kinânî'nin (ö. 747/1346) *Kasîdetü'l-Bürde*'ye yazdığı bir tahmis üzerinedir.[52]

Övgü notlarına gelince, muhtevaları açısından eserler üzerine düşülen kıraat kayıtlarından farklı olmakla birlikte söz konusu eserin notu düşen kişi tarafından okunduğunu gösterdiği için benzer bir işlev gördüğü söylenebilir. Örneğin, Şam inşâ kâtibi Cemâlüddin Abdullah b. Ali b. Muhammed b. Selman (ö. 744/1344), Safedî'nin *et-Tezkire*'sinin beşinci cildine muttali olunca bunun üzerine manzum ve mensur karışık bir not yazmıştır.[53] Bu türden notların dışında bilinen anlamıyla kıraat ve semâ notlarına daha sık rastlanır. Örneğin bu mahiyette bir nota göre Safedî, hadis hâfızı ve tarihçi Şemsüddin ez-Zehebî'den (ö. 748/1348) on yedi tabaka içeren *Tabakâtü'l-kurrâ* adlı eserini okuyup rivayet icâzeti almış ve hakkında birkaç beyitlik bir şiir yazmıştır.[54]

Safedî'nin mektuplaşmalarında ilmî hayata dair önem arz eden bir türü de âlimlerin birbirinden icâzet istemek amacıyla yazdıkları mektuplar oluşturur. Ancak çoğunlukla icâzetlerin kapsamına dair kısımda sıralanan eserler vb. unsurları kaydetmez ve bunu da belirtir. Safedî'nin icâzet istediği kişilerden biri, İbn Seyyidünnâs'tır (ö. 734/1334). Safedî, iki seneye yakın Kahire'deki Zâhiriyye Medresesi'nde yanında kaldığı hocasından, 728/1328 yılında icâzet istemiştir. İbn Seyyidünnâs da istenilen icâzeti yazarak Safedî'ye vermiştir.[55] Safedî'nin aynı yıl Kahire'deyken icâzet istediği bir diğer âlim, Esîrüddin Ebû Hayyân el-Endelüsî'dir (ö. 745/1344). Dönemin en meşhur âlimlerinden, allâme, bilhassa dil ve tefsir alanlarında temayüz etmiş olan Ebû Hayyân, Safedî'nin talebi üzerine bir icâzet hazırlamıştır. Ancak Safedî yine icâzetin kapsadığı eserleri ve rivayetleri nakletmediğini belirten bir notla icâzeti

51 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/76-78.

52 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 2/23-24.

53 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 1/361-362.

54 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 2/67-68.

55 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 2/175-180. İstida ve icâzetin tam versiyonu için bkz. Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânu'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1418/1998), 5/208-216.

eksik alıntılamıştır.[56] Neyse ki Ebû Hayyân'ın Endülüs'ten Kahire'ye taşıdığı ilmî birikimin kaynaklarını ve hocalarını tespit açısından son derece önem arz eden bu icâzetin tamamı *A'yânü'l-asr*'da kayıt altına alınmıştır.[57] Safedî'nin icâzet istidalarını ve verilen icâzetleri bu şekilde bazı tasarruflarla nakletmesi, icâzetin içeriğinden ziyade icâzet yoluyla tesis edilen ilişkiyi vurgulamayı amaçladığını düşündürmektedir.

Örneklerin de gösterdiği üzere, ihvâniyyat türü mektuplar ilmî hayat açısından oldukça zengin bilgiler sunar. Bunların başında çeşitli mansıplar, bu mansıplara tayinler, çoğunlukla tayinler sebebiyle âlimlerin yaptığı yolculuklar, hac yolculukları, hoca-talebe münasebetleri, hamilik ilişkileri ve hizipleşmeler, ilmî rekabet içerisinde olan âlimler, edipler, kâtipler, gündemde olan kitaplar, kitap telif süreçleri ve okuma pratikleri, ulema ve üdeba aileleri gibi konular gelir. Bütün bu hususlar hakkında çeşitli örnek durumlar zikredilebilir ancak burada hem Safedî'nin tabakat telif pratiğini gözler önüne seren hem de ilmî-edebî gündem ve rekabet ortamına dair zengin ipuçları sunan tek bir örnek durumla iktifa edeceğiz.

Hanefî fakihi İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî (ö. 776/1375), Safedî'nin toplamda 5 mektupluk bir yazışmayla kitabında yer verdiği bir isimdir.[58] İnceleyeceğimiz yazışmayı, İbnü's-Sâiğ'in 754 yılının Muharrem ayında (Şubat-Mart 1353) Kahire'den Dımaşk'taki Safedî'ye gönderdiği mektup başlatır. İbnü's-Sâiğ bu mektupta şiirlerinden birkaç parça örneğin yanı sıra Safedî'nin lam harfiyle biten bir kasidesini görüp beğendiğini belirterek aynı vezin ve üslupta yazdığı kasideden parçalar kaydeder. Mektubun sonunda, Safedî'nin tabakat kitabında kendisi için "قلّة الأدب" (edebî yönden zayıf) dediğini işittiği için bu şiirleri gönderme ihtiyacı hissettiğini açıklar. Aralarındaki hukuku vurgulayıp bu durumu şaşkınlıkla karşıladığını belirterek sözlerini tamamlar.[59] Safedî, cevabında öncelikle İbnü's-Sâiğ'in şiirlerini övdükten sonra kendisine yöneltilen suçlamaya açıklık getirir. Bahsedilen tabakatının mevcut ve Kahire'de birçok nüshasının bulunduğunu hatırlatarak hakkında ne yazıldığını kontrol edebileceğini söyler. Bu eseri yazalı 16 sene olduğunu belirterek o zamanlar İbnü's-Sâiğ'in edeble bu kadar meşgul olmadığını hatırlatır ve kimsenin hakkını yemek veya fazlından eksiltmek gibi bir amaç taşımadığını, sadece İbnü's-Sâiğ'e değil muasırlarından hiç kimseye haksızlık yapmamaya özen gösterdiğini vurgular. Ardından *Elhânü's-sevâci' beyne'l-bâdi' ve'l-mürâci'* isimli bir kitap kaleme aldığından bahisle dönemin önemli edipleriyle birlikte kendisine ve şiirlerinden örneklere bu eserinde yer verdiğini özellikle belirtir. İbnü's-Sâiğ'in bu açıklama-

56 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/302-304.

57 Safedî, *A'yânü'l-asr*, 5/340-347.

58 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/108-122.

59 Safedî, *Elhânü's-sevâci'*, 2/114-116

lardan tatmin olduğunu gösteren cevabıyla bu bahis sona erer.[60] Safedî'nin, *el-Vâfî*'de İbnü's-Sâiğ'in kendi teşvikleriyle edeble ilgilenmeye başladığını ifade ettiği gibi hakikaten bu alanda pek behresi olmadığını dile getirdiği görülür: "و لم يكن له المام بالأدب و لا له نظم فلمّا اجتمعت به كنت السبب في ميله الى الأدب و أخذ ينظّم قليلا قليلا الى أن مهر وصار في عداد الأدباء و الشعراء و مال الى الأدب ميلا كليّا".[61] Zaten Safedî de yazdıklarını inkâr etmeyip İbnü's-Sâiğ'in zamanla gelişme göstermiş olmasıyla izah eder ve teselli etmek için de yeni yazdığı eserde kendisine yer verdiğini vurgular. Ancak *Elhân*'da İbnü's-Sâiğ'in mektupları dışında edebî yönünü yücelten ayrıca bir tasvir söz konusu değildir.

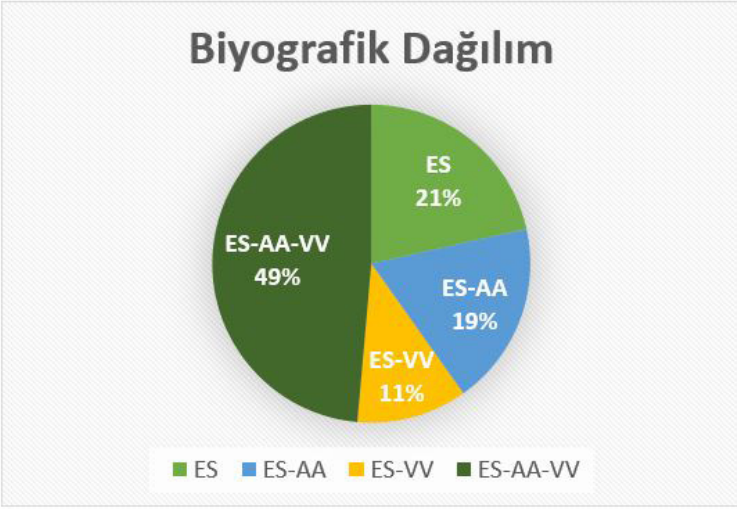
Sonuç: Sebeb-i Telif

*Elhânü's-sevâciʿ*in muhtevasına dair bu tasvirin ardından söz konusu eserin, Safedî'nin diğer eserleriyle ilişkisini tespit etmek ve böylece hangi amaçla telif edildiğine dair bir değerlendirme yapmak gerekir. Zira Safedî'nin şahsi yazışmalarını muhatapları üzerinden tasnif ederek bir araya getirdiği bu antolojide söz konusu ettiği kişilerin büyük bir kısmı, *el-Vâfî bi'l-vefeyât* veya *A'yânü'l-asr* kitaplarında zaten ele aldığı isimlerdir. Kitapların müellifi tarafından belirlenen kapsamları göz önünde bulundurulduğunda *Elhânü's-sevâciʿ*de yer verdiği 107 ismin tamamının çağdaşlarını konu alan *A'yânü'l-asr*'da da bulunması beklenirken durum böyle değildir. 52 kişiyle neredeyse yarısı her üç eserinde de bulunurken 20 kişi *Elhânü's-sevâciʿ* yanı sıra *A'yânü'l-asr*'da, 12 kişiyse *el-Vâfî bi'l-vefeyât*'ta yer alır. Diğer iki eserinde zikredilmeyip sadece *Elhânü's-sevâciʿ*de zikredilen kişilerin sayısıysa 23'tür. Bu tabloya bakıldığında hâl tercümesi verilen kişiler açısından kitabın beşte birlik bir kısmının orijinal olduğu söylenebilir.

Tablo 3. Safedî'nin muhataplarının, tabakat eserlerinde yer verilişine göre tasnifi			
Elhânü's-sevâciʿ	***A'yânü'l-asr***	***el-Vâfî bi'l-vefeyât***	**Kişi sayısı**
✓	x	x	23
✓	✓	x	20
✓	x	✓	12
✓	✓	✓	52

60 Safedî, *Elhânü's-sevâciʿ*, 2/116-120.

61 Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Sven Dedering (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1394/1974), 3/244.



Grafik 3. Safedî'nin muhataplarının, tabakat eserlerinde yer verilişine göre dağılımı

A'yânü'l-asr ve *el-Vâfî bi'l-vefeyât* kitaplarının birinde veya her ikisinde birden yer verdiği ve ayrıca yazışmaları bağlamında *Elhânü's-Sevâci*ʿe aldığı isimlerle ilgili bahislerin muhtevaları karşılaştırıldığında *Elhânü's-sevâci*ʿde adı, mesleği ve ilmî yetkinliğine dair bazı sıfatlardan müteşekkil oldukça kısa öz bir tanıtım yapıldığı ve hemen ardından yazışmalara geçildiği görülür. Dolayısıyla kişinin tam bir biyografisinin verilmesi söz konusu değildir. Tek tek bütün maddeleri karşılaştıramasak da yaptığımız incelemede ortak isimlerin diğer tabakat kitaplarında biyografik malumat açısından daha mütekâmil olduğu açıktır. Yazışmalar açısından baktığımızda da benzer bir durum olduğunu ifade etmeliyiz. Üstelik icâzetler ve sair bazı metinlerin *Elhân*'da eksik verilmesi, bu açıdan da diğer tabakat kitaplarını daha mütekâmil kılar.

Diğer tabakatlarında yer almayan isimlerle ilgili bahislere gelince her ne kadar yukarıda bunların *Elhânü's-sevâci*ʿin orijinal kısmı olduğunu ifade ettiysek de bu biyografik bir madde olarak girilmesi açısındandır. Zira Safedî, yazışmalarını da öncelikle *et-Tezkire* isimli eserinde kaydetmiş ve daha sonra bu notlarına dayanarak *Elhân*'ı telif etmiştir. Oldukça metodik çalışan Safedî, *et-Tezkiretü's-Safediyye* olarak bilinen eserinde okuma notlarını toplamış ve eserlerini telif ederken bu notlarını kullanmıştır. Bu muhteva örtüşmesinin oranına dair net bir şey söylemek için *et-Tezkire*'nin tamamının neşredilmesini beklemek gerekir.[62]

62 Bu eserin tasnifi ve neşri üzerine, Elise Franssen tarafından hazırlanan "Reader, Author, Scholar in a Context of Information Overflow. How to master and manage knowledge when there is too much to know?" başlıklı proje hakkında bkz. https://cordis.europa.eu/project/id/749180 (erişim tarihi 13.12.2021) Projenin çıktılarından biri olarak

Hâl böyleyken Safedî'nin, *Elhânü's-sevâci*ʿ'i neden telif ettiği sorusu akla gelir. Daha önce başka vesilelerle kayda geçirdiği bu yazışmaları, ömrünün son zamanlarında yeniden değerlendirerek yeni bir eser telif etmekteki gayesi neydi? Safedî'nin ilmî ve mesleki çevresini, âlimler, kâtipler ve ediplerden oluşan ilişkiler ağını, ilişkilerinin mahiyeti ve boyutlarını da gösterecek şekilde telif edilen bu eser, kanaatimizce tam da bu amaçla kaleme alınmıştır. Safedî'nin uzun yıllar çeşitli divanlarda kâtiplik vazifesini sürdürmüş biri olarak sultâniyyât yerine ihvâniyyât türü bir antoloji oluşturması, şahsi ilişkileri öne çıkarmayı amaçladığını gösterir. Safedî'nin diğer eserlerinde dağınık hâlde, farklı başlıkların altında, farklı bağlamlarda bulunan, işlenen, kullanılan bu kayıtlar ve bilgiler, *Elhân*'da daha farklı bir amaca hizmet eder görünmektedir. Eserin muhataplara göre tasnif edilmiş olması, Safedî'nin ilişkide olduğu insanları merkeze alarak kurduğu ilişkilerin mahiyetini ve boyutunu göstermeyi amaçladığını düşündürür. Bu eserde, büyük oranda yazışmalar üzerinden tesis veya tahkim ettiği ilişki ağını ve muhatap kitlesini tanıttığı görülür.

Memlükler döneminin eğitimli kişileri arasındaki edebî iletişim, sadece özel bağlamında gerçekleşmemiş, mahrem olarak kalmamış; ayrıca bir imtiyaz aracı, aynı zamanda grup kimliği yaratma aracı olarak iş görmüştür. Bu sebeple sahnelenmesi, en azından muhayyel bir sahneye çıkması gerekmiştir. Manzum ve mensur eserlerin pek çoğu belki de çoğunluğu özel bir sebeple yazılmıştır ancak çoğu durumda bu sebep metinleri anlamak için önemli değildir. Zira metinler yazılma sebeplerinin ötesinde değerlendirilmiş, asıl bağlamından koparılarak, yeniden düzenlenerek, yeni bağlamlara uyarlanarak ve farklı bir düzlemde tedavüle sokulmuştur.[63] Bütün bu gerekçelerle Safedî'nin ihvâniyyâtı, metinleri farklı bağlamlarda yeniden üretmenin temsil gücü yüksek örneklerinden biri olarak dönemin ilmî ve edebî çevrelerini daha yakından ve şahsi bir düzlemde tanımak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynaktır.

Kaynakça / References

Akkach, Samer. *Letters of a Sufi scholar: The Correspondence of ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī (1641-1731)*. Leiden: Brill, 2010.

Arazi, A. "Risāla". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. C. E. Bosworth vd. 7/532-544. Leiden: Brill, 1998).

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: TTK, 2020.

Bauden, Frédéric. "Ikhwāniyyāt Letters in the Mamluk Period: A Document (Muṭālaʿa) Issued by al-Muʾayyad Shaykh's Chancery and a Contribution to Mamluk Diplomatics". *Egypt and Syria under Mamluk Rule Political, Social and Cultural Aspects*. ed. Amalia Levanoni. 157-200. Leiden: Brill, 2021.

Bauden, Frédéric. "Maqriziana XIII: An Exchange of Correspondence between al-Maqrīzī and al-Qalqashandī". *Developing Perspectives in Mamluk History Essays in Honor of Amalia Levanoni*. ed. Yuval Ben-Bassat. 201-229. Leiden: Brill, 2017.

yakın zamanda yayınlanan kitapta, proje yürütücüsü Franssen'in kaleme aldığı ve Safedî'nin okuma pratiğine odaklanan yazının bir bölümü *et-Tezkire* hakkındadır. Bkz. Franssen, "al-Ṣafadī: The Scholar as a Reader", 113-123.

63 Bauer, "Mamluk Literature", 53.

Bauer, Thomas. “Mamluk Literature as a Means of Communication”. *Ubi sumus? Quo vademus? Mamluk Studies - State of the Art*. ed. Stephan Conermann. 23-56. Bonn: V&R Unipress, 2013.

Diem, Werner. “Arabic Letters in Pre-modern Times. A Survey with Commented Selected Bibliographies”. *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 62/3 (2008), 843-883.

Durmuş, İsmail. “Mektup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/14-16. Ankara: TDV Yayınları 2004.

Durmuş, İsmail. “Safedî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/447-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Er, Rahmi. “Risâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/112-113. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Escovitz, Joseph H. “Vocational Patterns of the Scribes of the Mamlūk Chancery”. *Arabica* 23 (1976), 42-62.

Franssen, Élise. “al-Ṣafadī: The Scholar as a Reader”. *Authors as Readers in the Mamlūk Period and Beyond*. ed. Élise Franssen. 88-152. Venedik: Edizioni Ca’ Foscari, 2022.

Gully, Adrian. *The Culture of Letter-Writing in Pre-Modern Islamic Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

Hachmeier, Klaus. “Private Letters, Official Correspondence: Buyid ‘Inshāʾ’ as a Historical Source”. *Journal of Islamic Studies* 13/2 (Mayıs 2002), 125-154.

Hachmeier, Klaus. “The Letters of Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Ṣābiʾ: A Large Buyid Collection Established from Manuscripts and Other Sources”. *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 63 (2010-2011), 107-221.

Halebî, Şihâbüddin Mahmud. *Hüsnü’t-tevessül fî sınâ‘ati’t-teressül*. thk. Ekrem Osman Yûsuf. Bağdad: Dârü’r-Reşid, 1980.

Hameen-Anttila, Jaakko. “The essay and debate (al-risāla and al-munāẓara)”. *Arabic Literature in The Post-Classical Period*. ed. Roger Allen- D. S. Richards. 134-144. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Holt, P. M. “A Chancery Clerk in Medieval Egypt”. *English Historical Review* 101 (1986), 671-679.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Ebü’l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü’l-ebsâr fî memâliki’l-emsâr*. thk. İbrahim Salih. 27 Cilt. Abudabi: el-Mecma‘ü’s-Sekafî, 1423/2002.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü’l-kâmine fî a‘yâni’l-mieti’s-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1414/1993.

İbn Tağrîberdî, Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf. *el-Menhelü’ṣ-ṣâfî ve’l-müstevfî ba‘de’l-Vâfî*. nşr. Nebîl M. Abdülazîz. 12 Cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1984-2006.

Kalkaşendî, Ebü’l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *Subhü’l-a‘şâ fî sınâ‘ati’l-inşâ*. thk. M. Hüseyin Şemsüddin. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987.

Lâşîn, Muhammed Abdülmecid. *es-Safedî ve âsâruhu fi’l-edeb ve’n-nakd*. Kahire: Dâru’l-Âfâki’l-Arabiyye, 1425/2005.

Leder, Stefan. “Letters in my Mind: Concepts and Practices of Response in the Writing of al-Qādī al-Fāḍil”. *Authors as Readers in the Mamlūk Period and Beyond*. ed. Élise Franssen. 27-43. Venedik: Edizioni Ca’ Foscari, 2022.

Little, D. P. “al-Ṣafadī as Biographer of his Contemporaries”. *Essays on Islamic Civilization*. 109-120. Leiden: Brill, 1976.

Martel-Thoumian, Bernadette. *Les civils et l’administration dans l’État militaire mamluk (IXe/XVe siècle)*. Damascus: Institut Français de Damas, 1992.

Musawi, Muhsin al-. “Pre-modern Belletristic Prose”. *Arabic Literature in The Post-Classical Period*. ed. Roger Allen- D. S. Richards. 101-133. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Northrup, Linda S. *From Slave to Sultan: The Career of al-Mansūr Qalāwūn and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678–689 A.H./1279–1290 A.D.)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.

Orfali, Bilal. *The Anthologist’s Art: Abū Manṣūr al-Tha‘ālibī and His Yatīmat al-dahr*. Leiden: Brill, 2016.

Pomerantz, A. Maurice. *Licit Magic: The Life and Letters of al-Sahib b. Abbad (d. 385/995)*. Leiden: Brill, 2018.

Richards, D. S. *Mamluk Administrative Documents from St. Catherine's Monastery*. Leuven: Peeters, 2011.

Rowson, Everett K. "al-Safadī". *Essays in Arabic Literary Biography 1350-1850*. ed. Joseph E. Lowry- Devin J. Stewart. 341-357. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.

Rowson, Everett. "An Alexandrian Age in Fourteenth-Century Damascus: Twin Commentaries on Two Celebrated Arabic Epistles". *Mamluk Studies Review* 7/1 (2003), 97-110.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek. *A'yânü'l-asr ve a'vânu'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 5 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1418/1998.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek. *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdi' ve'l-mürâciʿ*. nşr. İbrâhim Sâlih. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1425/2004.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek. *Elhânü's-sevâciʿ beyne'l-bâdi' ve'l-mürâciʿ*. nşr. Muhammed Âyiş. 2 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Sven Dedering vd. 29 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2. baskı, 1381-1418/1962-1997.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali. *Ṭabakātü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. M. Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah M. el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964/1383.

Van Berkel, Maaike. "A Well-Mannered Man of Letters or A Cunning Accountant: Al-Qalqashandī and the Historical Position of the Kātib". *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean* 13 (2001), 87-96.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemü muhaddissi'z-Zehebî*. nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.

BÖLÜM 16 / CHAPTER 16

MEMLÜK VE ANADOLU SAHASINDA YAZILMIŞ İKİ *GÜLİSTÂN* TERCÜMESİNİN TERCÜME NİTELİKLERİ VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRMASI

COMPARISON OF TWO *GULISTĀN* TRANSLATIONS WRITTEN IN MAMLUK AND ANATOLIAN FIELDS IN TERMS OF TRANSLATION QUALITIES AND STYLE FEATURES

Olcay KOCATÜRK

Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye
E-posta: kocaturk.olcay@gmail.com

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.16

Öz

Saʿdî'nin meşhur eseri *Gülistân*'ın Türkçedeki ilk tercümesi Seyf-i Sarâyî tarafından 14. yüzyılın sonlarında Memlük-Kıpçak Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Bu tercüme, Memlük sahasında yazılan ve önemli bölümü yine tercümelerden oluşan neşriyat içinde, edebî nitelik ve değeriyle öne çıkmaktadır. Türklerin yabancı dil ve kültürlerle etkileştiği en eski çağlardan itibaren önemli bir ilmî ve edebî faaliyet alanı olarak yer tutan tercüme çalışmalarında, zaman zaman epeyce serbest bir anlayış ve tutumun sergilendiği görülebilmektedir. Bunun örneklerinden Kıpçakça *Gülistân* tercümesi de benzerleri gibi kelimesi kelimesine (tahte'l-lafz/verbum e verbu) yapılmış diller arası bir çeviri olmaktan öte, kaynak metnin zemin kılındığı özel bir telif türünü oluşturan ve kültürün kültüre aktarımını önemseyen tercümeler sınıfındadır. Mutlaka bir "uyarlama" mahiyetinde olmamakla birlikte, bu tür eserler bize müellifin edebî anlayışı kadar bulunduğu toplumun kültürü ve zihniyeti hakkında ipuçları sunan ilmî kaynak değeri taşırlar. Sarâyî'nin eserinden yaklaşık kırk yıl sonra Manyasoğlu Mahmud tarafından yazılan Anadolu sahasındaki ilk *Gülistân* tercümesi ise, yazılış amacı ve yöntemiyle diğerine göre farklar barındırsa da onda da mütercimin çeşitli tasarrufları tercümenin hacim ve içeriğinde belirleyici olmuştur. Bu çalışmada, önce genel olarak Memlük sahasındaki Türkçe tercüme faaliyetlerinin değerlendirilmesi, ardından yakın dönemlerde ama uzak zeminlerde yazılmış iki *Gülistân* tercümesinin yukarıda değinilen konu odakları etrafında karşılaştırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Memlük, Anadolu, *Gülistân*, Seyf-i Sarâyî, Manyasoğlu Mahmud, Tercüme

Abstract

The first Turkish translation of Saʿdī's famous book *Gulistān* was written by Sayf-i Sarāyī in Mamluk-Kipchak Turkish at the end of the 14th century. This translation gained importance with its literary quality and value among

the publications written in the field of Mamluks and consisting of translations. An unfettered understanding and attitude are exhibited from time to time in translation studies, which have been an important field of scientific and literary activity since the earliest times when Turks interacted with foreign languages and cultures. One of the examples of this, the Kipchak *Gulistān* translation is in the category of translations that create a special type of writing on which the source text is grounded and that cares about the transfer from culture to culture, rather than being an interlingual translation made word for word (*tahta al-lafz/verbum e verbu*) like its counterparts. Although they are not necessarily "adaptations", such works have the value of a scientific resource that gives us clues about the culture and mentality of the society, as well as the literary understanding of the author. Written by Manyasoğlu Mahmūd nearly forty years after Sarāyī's work, the first *Gulistān* translation in the Anatolian field, differs from the other in terms of its writing purpose and method. But the translator's various dispositions have been decisive in the volume and content of the translation. This paper firstly aims to evaluate the Turkish translation activities in the Mamluk field in general and then compare the two *Gulistān* translations, which were written in recent periods but on distant grounds, around the above-mentioned subject focuses.

Keywords: Mamluks, Anatolia, *Gulistān*, Sayf-i Sarāyī, Manyasoğlu Mahmūd, Translation

EXTENDED ABSTRACT

The first Turkish translation of Saʿdī's famous book *Gulistān* was written by Sayf-i Sarāyī in Mamluk-Kipchak Turkish at the end of the 14th century. This translation gained importance with its literary quality and value among the publications written in the field of Mamluks and consisting of translations. An unfettered understanding and attitude are exhibited from time to time in translation studies, which have been an important field of scientific and literary activity since the earliest times when Turks interacted with foreign languages and cultures.

One of the examples of this, the Kipchak *Gulistān* translation is in the category of translations that create a special type of writing on which the source text is grounded and that cares about the transfer from culture to culture, rather than being an interlingual translation made word for word (*tahta al-lafz*/verbum e verbu) like its counterparts. Although they are not necessarily "adaptations", such works have the value of a scientific resource that gives us clues about the culture and mentality of the society, as well as the literary understanding of the author.

Written by Manyasoğlu Mahmūd nearly forty years after Sarāyī's work, the first *Gulistān* translation in the Anatolian field, differs from the other in terms of its writing purpose and method. But the translator's various dispositions have been decisive in the volume and content of the translation. This paper firstly aims to evaluate the Turkish translation activities in the Mamluk field in general and then compare the two *Gulistān* translations, which were written in recent periods but on distant grounds, around the above-mentioned subject focuses.

In the journey of Turkishness and Turkish, which has been intertwined with Islam throughout history, the Mamluk ages have a completely different place and vanity. Although the Mamluk region is not actually a Turkish homeland, the Turkish language has always maintained its importance in these lands since the language of the palace and the army was entirely Turkish and also remained a separate point of interest and attention on the floor of the managers. The fact that almost none of the sultans and amirs knew Arabic made this situation natural and inevitable.

During the centuries of Mamluk rule, many Turkish works were written on behalf of statesmen, and works written in other fields and Turkish dialects were copied with great care for their libraries. The fact that the Kipchak dialect could find a wide area in the Mamluk region to come forward is not only related to the weight of the Kipchak element among the Mamluks who founded the state but also to keep the relations with the Golden Horde.

The studies on the Kipchak Turkish texts in the Mamluk area started relatively late, almost at the end of the 19th century. Afterward, many works were identified, and various studies were carried out on them. The first and most essential parts of the Mamluk field works are dictionaries and grammar books written to teach Turkish, the language of the element that dominates the state. In addition, works related to fields such as *fiqh*, horsemanship, and archery were

also written. The first point that stands out about the areas where all these works were written, where translations have a significant weight, is that the Mamluks, who are also described as a military nation by historians, gave priority and importance to works that contain subjects that have a function of regulating and facilitating the flow of life.

These works, written to introduce and popularize Islam in general, and mysticism and morality in particular, to large strata of people who don't know any language other than Turkish, were effective in developing different dialects of Turkish. On the other hand, they tried to evaluate and express religious knowledge, understanding, and rules in the mother tongue. It also contains unique details and subtleties arising from the orientation. In this case, the aforementioned Turkish texts are in a quality and position that deserves to be included individually within the research framework in each branch of religious sciences. Among these Turkish texts, especially those that have the function and effect of ascribing high religious thought, some Islamic philosophy and mysticism theories to the entire Muslim community, should be seen as a separate point of attention and evaluated with a multi-faceted approach.

Scholars and artists from many parts of the Islamic world flocked to the lands dominated by the Mamluk State at that time. Many scholars, literary men, and writers can be found in this region, especially from Saray, the center of the Golden Horde State in the north. Unfortunately, the sources do not give enough information about the life of *Gulistān* translator Sayf-i Sarāyī, which is understood from its title as one of them. The source of the little information about him is his translation of *Gulistān*, and some of his poems added to the end of it.

The *Gulistān* translation, written by Sayf-i Sarāyī in Mamluk-Kipchak Turkish at the end of the 14th century, is the first translation in Turkish of Saʿdī of Shiraz's famous work. The translation, originally titled *Kitâb Gulistān bi al-Turkī*, was completed in 1391. This information is recorded in a verse at the end of the translation itself. This translation is a work that stands out with its literary quality and value among Turkish publications written in the Mamluk field. It is in the class of translations that, like many others, form a special type of writing in which the source text is used as a background and that prioritizes the cultural transfer rather than being an interlingual translation made word for word (*tahta al-lafz*/verbum e verbu). Such works have the value of a scientific resource that gives us clues about the culture and mentality of the society in which he lives, as well as the literary understanding of the author.

About forty years after Sayf-i Sarāyī's first *Gulistān* translation in Turkish (1430), the first *Gulistān* translation in the Anatolian field was written by Mahmūd b. Qadi-i Manyas. Mahmūd, who lived during the reign of Sultan Murad II, spent most of his life as a professor in Skopje and Edirne. Considering the limited information given by the sources of his period, it is understood that he was well equipped in various branches of science. Apart from his translation, which is the subject of our study, Mahmūd b. Qadi-i Manyas also has a book entitled *Aʿjab al-ʿajāʾib*, which talks about mysterious information.

When the two translations of *Gulistān*, which were written in different fields of Turkish but in close periods, are analyzed comparatively, it can be seen that the differences between them are more than the similarities. In the basis and focus of this, the purpose and context of the two translations are hidden. The Anatolian translation of Mahmūd b. Qadi-i Manyas is a concise text embodied with the idea of presenting a sample that will gain insight and good manners on the content of *Gulistān*. It cannot be said that sensitivities and aesthetic concerns dominate the Turkish translation.

Contrary to the translation of Sayf-i Sarāyī, it was written with an effort to build the effect of the literary power and elaborate expression in *Gulistān*'s original Persian text in Turkish as well. It is a work of art. In a way not seen in the other, meticulousness arises from considering both the internal and external context of the target language. Regarding this difference, while the text written in Anatolia has a rather literal character in terms of translation method, the Mamluk translation written in Kipchak Turkish, although not an "adaptation", is more liberal, more conceptually focused, and tells us that the culture of the society in which the author has located as well as the literary personality of the author. It is a scientific resource that offers clues about his mentality.

Giriş

Mısır'daki Türk varlığına daha Abbâsîler döneminden başlayarak ve askerî bir güç olarak rastlanmaktadır. Kıpçaklar baskın olmak üzere çeşitli boylardan meydana gelen bu Türk varlığı, asıl Eyyûbî sülalesiyle birlikte Suriye gibi Mısır'da da hâkim duruma gelmiş, Memlük asırları boyunca da dünyanın önde gelen siyasi güçleri arasında yer almıştır. Böyle bir başarının sağlanmasında, Türklerin fütuhat ve teşkilat kabiliyetlerinin yanı sıra iktidara hep en güçlü olanın geçmesini mümkün kılan bir düzen ve anlayışın hâkim olması, dış tehlikeler karşısında her zaman ortak menfaatlerin önde tutulmasından doğan dayanışma, emîrler arasındaki rekabet sebebiyle askerî gücün sürekli canlı bulunması, Hint ticaret yolundan elde edilen gelirler vb. etkenlerden söz edilebilir.[1]

Doğudan Moğol baskısının, batıdan ise Haçlı saldırılarının çevrelediği İslâm dünyası içinde, zamanla Kahire ve Şam merkezli olmak üzere Memlük toprakları bir sığınak hâline gelmiştir. Ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlim, Memlük çatısı altında bir araya gelip ilmî faaliyetlerini bu coğrafyada sürdürmekle, özellikle İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından oldukça şaşaalı bir dönemin mimarı olmuşlardır.[2] En son Bağdat'ın Moğollarca yıkılıp yok edilişinin ardından Memlük Devleti'nin İslâm dünyası için yeni bir merkez olma yoluna girişi, bu devlet tarafından Mısır'da Abbâsî halifeliğinin yeniden ihya edilmesiyle hızlanmış, etkisini iyiden iyiye hissettirmiştir.[3]

İslâm medeniyetinin diğer merkezlerinde yaşanan yıkım ve kargaşalar yüzünden yavaşlama ve hatta belki de durma noktasına gelme tehlikesiyle yüz yüze bulunan ilmî hayat, Memlükler sayesinde kesintiye uğramadan devam edebilmiş ve böylece uzun çağlar boyunca oluşan ilim ve kültür mirası sonraki nesillere aktarılabilmiştir. Burada anılmaya değer konulardan biri de Memlük yöneticilerinin ilme ve ilim adamlarına gösterdikleri ilgi, verdikleri destektir. Bu sayede sayılmakla tükenmeyecek oranda ve değer biçilmesi güç nitelikte eserler meydana gelmiştir.[4]

1. Memlük-Kıpçak Türkçesi ve Tercüme Çalışmaları

Türklüğün ve Türkçenin tarih boyunca İslâm'la iç içe süren yolculuğunda, Memlük çağlarının apayrı bir yeri ve bambaşka bir gösterişi vardır. Kimi zaman çeşitli isyan, suikast vb. olayların yaşanmasıyla kendini gösteren siyasi çalkalanmalar karşısında dahi Memlüklerde

1 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 328-329.

2 İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2004), 29/94.

3 Altan Çetin, *Türk Tarihinde Memlûk Asırları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 23.

4 Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 146.

ilim ve sanat ortamının canlılığını hiç kaybetmemesi, insanın özünde bulunan yüksek hasletlerin en çetin şartlarda bile nasıl ortaya çıkabildiğinin tarihteki en göz alıcı örneklerinden biridir. Bununla birlikte Memlük dönemine ait ilmî ve edebî eserler üzerine yürütülegelen inceleme ve araştırmalar, hâlâ sahanın hak ettiği ölçüde derinlikli ve çok yönlü bir çalışmalar bütünü oluşturacak yekûna erişebilmiş değildir.

Memlük sahası aslında bir Türk yurdu olmasa da 7/13. yüzyılın ortalarında Kıpçak unsurunun baskın olduğu Türk topluluklarının, yönetimi Eyyûbî sülalesinden devralışından sonra kurulan Memlükler Devleti[5] ile birlikte saray ve ordu dilinin tam anlamıyla Türkçe olmasından dolayı, Türk dili bu topraklarda her zaman önemini korumuş, devlet yöneticileri katında ayrı bir ilgi ve dikkat noktası olarak kalmıştır. Sultan ve emîrler içinde Arapça bilenlerin hemen hemen hiç olmayışı, bir bakıma bu durumu doğal ve kaçınılmaz da kılmaktaydı. Memlüklerin hâkimiyet asırları boyunca devlet adamları adına birçok Türkçe eser yazıldığı gibi, Türkçenin başka saha ve lehçelerinde[6] yazılmış eserler de onların kütüphaneleri için büyük bir dikkatle istinsah edilmiştir.[7] Memlük bölgesinde Kıpçak lehçesinin öne çıkıp kendini hissettireceği geniş bir alan bulabilmesi, devleti kuran kölemenler içinde Kıpçak unsurunun ağırlığı oluşturması kadar, sonradan Altınorda ile münasebetlerin canlı tutulmasıyla da ilgilidir.[8]

Kıpçak Türklerinin dili aslında Batı Türkçesinin kuzey kolunu oluşturduğu hâlde, Kıpçaklar yerleşik bir düzen kurup bir devlet çatısı altında kalıcı bir bütünlük sağlayamadıklarından çoğunlukla başka devlet ve kültürler içinde erimişler, bu sebeple nispeten en zengin eserlerini Türkçenin güney kolunun bile güneyinde kalan Mısır coğrafyasında vermişlerdir.[9] Memlük Kıpçaklarınca dil, edebiyat, dinî ilimler, siyaset, atçılık, okçuluk gibi alanlarda yazılmış Türkçe eserlerin dili aslında büyük ölçüde o dönemin standart yazı dilinin yapı özelliklerini yansıtır. Bu yazı dili ile Hârizm Türkçesi arasında büyük farklar yoktur ve onun gibi Karahanlı ile Çağatay Türkçeleri arasındaki geçiş dönemini temsil eder. Ancak farkların az olması, Memlük sahasına ait Türkçe eserlerin dili için ayrı bir adlandırmaya gidilmesinin önünde bir engel oluşturmaz ve "Kıpçak Türkçesi" teriminin kullanılmasında herhangi bir hata ya da sakınca bulunduğu söylenemez.[10]

5 Muallâ Uydu Yücel, "Kıpçaklar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/421.

6 Bu çalışmada *lehçe* terimi, şive-lehçe tartışmalarından bağımsız, kullanımda yaygınlık kazanmış olması sebebiyle tercih edilmiştir.

7 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 329-330.

8 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi,* 331.

9 Ali Fehmi Karamanlıoğlu, *Seyf-i Sarâyî/Gülistan Tercümesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020), XXV.

10 Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 382.

Memlük sahasındaki Kıpçak Türkçesine ait metinlerle ilgili çalışmaların nispeten geç başladığı[11] ve neredeyse 19. asrın sonlarını bulduğu görülmektedir.[12] Sonrasında yürütülen araştırmalarla birçok eser tespit edilmiş ve bunların üzerinde çeşitli incelemeler yapılmıştır. Memlük sahası eserlerinin ilk ve ağırlıklı bölümü, devlete hâkim olan unsurun dili olan Türkçeyi halka öğretmek üzere yazılan sözlük ve gramer kitaplarıdır. Bunun yanı sıra fıkıh, atçılık, okçuluk gibi alanlarla ilgili eserler de kaleme alınmıştır.[13] Tercümelerin önemli bir ağırlık oluşturduğu bütün bu eserlerin yazıldığı alanlar hakkında göze çarpan ilk nokta, tarihçiler tarafından asker millet olarak da nitelendirilen Memlüklerin, hayatın akışını düzenleyici ve kolaylaştırıcı bir işleve sahip konuları içeren eserlere öncelik ve ağırlık vermiş olmalarıdır.

Belirli bir dil ve edebiyat sahasında üretilen eserler bütünü içinde tercümelerin yoğun varlığı, kendi başına bir eksiklik veya niteliksizlik sebebi olarak görülemez. Tarih boyunca birçok medeniyetin uyanış ve gelişim süreçleri tercümelerle başlamıştır.[14] Türk tarihinde de yabancı dil ve kültürlerle etkileşim içinde olunmaya başlanan en eski çağlardan itibaren tercüme çalışmaları her zaman önemli bir ilmî ve edebî faaliyet sahası olarak öne çıkar.[15] Bir de Türk edebiyatının klasik çağlarında kaleme alınan tercüme türündeki eserlerin bugünkü çeviri anlayışını ve örneklerini epeyce aşan niteliği[16] göz önüne alınırsa, bu metinlerin Türk edebiyatı tarihi içindeki yeri hakkında daha ciddi ve sağlam bir görüş açısı elde edilebilir.

Memlük sahasında kaleme alınan Türkçe eserlerin sözlük ve gramer kitapları dışında kalan bölümü, çoğu dinî içerikli olan eserler (fıkıh kitapları) ile birlikte, askerî ve edebî nitelikli metinlerdir. Bu eserlerin tamamı için geçerli olan durum ise, onların Arapça veya Farsçadan tercüme edilmiş metinler olmalarıdır.[17] Bu dönemde yaygın biçimde başvurulan satır altı tercüme yöntemi dil çalışmaları bakımından ne kadar zengin bir malzeme sağlıyorsa, az sayıdaki edebî metinlerde rastladığımız daha serbest tercüme anlayışı da eserin ait olduğu toplumun sanatına, kültürüne ve zihin yapısına yönelecek dikkatler açısından o denli verimli ve değerli bir zemin sunmaktadır.

İslâm medeniyetinin herhangi bir dönem ve coğrafyasında görülen ilmî gelişmeler, sanat hareketleri vb. üzerinde yürütülen çalışmalar bakımından büyük önem taşıyan ve fakat

11 Andras Bodrogligeti, "Eski Kıpçakça Sahasındaki Çalışmalar", *TDAY Belleten* 1992 (1995), 181.

12 Bodrogligeti, "Eski Kıpçakça Sahasındaki Çalışmalar", 175.

13 Karamanlıoğlu, *Gülistan Tercümesi*, XV.

14 Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 16.

15 Türk tarihinin çok erken dönemlerinde görülmeye başlanan tercümelerin tarih boyunca izlediği süreç hakkında genel bir bilgi için bkz. Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 108-160.

16 Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 80.

17 Bu eserlerin tamamı hakkında bilgi için bkz. Ercilasun, *Türk Dili Tarihi*, 384-398.

çoğu kez ihmale uğrayan noktalardan biri, ilgili sahada üretilmiş, telif olsun tercüme olsun, Türkçe eserlere dair dil ve edebiyat incelemelerinin ötesinde de gösterilmesi gereken titizlik, sergilenmesi şart olan çabadır. Böylece Türkçe dinî metinlerin edebî malzemeden ibaret olmayan çok yönlü değeri hakkında daha açık ve kuşatıcı bir görüş kazanılması mümkün hâle gelebilecektir.

Genel çerçevede İslâm'ı, özelde ise tasavvuf ve ahlakı Türkçeden başka dil bilmeyen geniş halk tabakalarına tanıtmak ve sevdirmek amacıyla kaleme alınan bu eserler, bir yandan Türkçenin değişik lehçelerinin gelişmesi üzerinde etkili olurken, öte yandan dinî bilgi, anlayış ve kuralları ana dille değerlendirip ifade etmeye yönelmekten doğan kendine özgü ayrıntı ve incelikler de barındırmaktadır. Bu durumda sözü edilen mahiyetteki Türkçe metinler, dinî ilimlerin her bir şubesinde yürütülen araştırmaların çerçevesi içine ayrı ayrı girmeyi hak eden bir nitelik ve konumdadır. Bu Türkçe metinler arasında özellikle yüksek dinî düşünceyi, İslâm felsefe ve tasavvufuna ait kimi nazariyeleri bütün bir Müslüman toplumuna mal edici işlev ve etkiye sahip olanlar, apayrı bir dikkat noktası olarak görülmeli ve çok yönlü bir yaklaşımla değerlendirilmelidir.

2. Seyf-i Sarâyî ve *Gülistân* Tercümesi

Memlük Devleti'nin hâkim olduğu topraklara o dönemde İslâm dünyasının birçok bölgesinden âlim ve sanatçılar âdeta akın etmiştir. Bu coğrafyada özellikle kuzeydeki Altın Orda Devleti'nin merkezi olan Saray şehrinden gelmiş çok sayıda âlim, edip ve yazara rastlanabilir.[18] Bunlardan biri olduğu nisbesinden de anlaşılan *Gülistân* mütercimi Seyf-i Sarâyî'nin hayatı hakkında ne yazık ki kaynaklar pek yeterli bilgi vermez. Onunla ilgili az sayıdaki bilginin kaynağı ise bizzat eseri olan *Gülistân* tercümesi ve onun sonuna eklenmiş, bazıları kendine ait şiirlerdir. Buradaki işaretlerden ve diğer eseri olan *Süheyl ü Güldürsün* mesnevisinden hareketle 796/1394 tarihinden sonra vefat ettiği tahmin edilmektedir. Onun *Gülistân* tercümesi dışındaki eseri olan *Süheyl ü Güldürsün*, klasik aşk mesnevilerini andıran ama aynı zamanda birtakım tarihî bilgilerin de yer aldığı bir kitaptır. Bütün yazdıklarından yola çıkarak Seyf-i Sarâyî'nin iyi bir öğrenim gördüğü, Fars dili ve edebiyatına oldukça hâkim bulunduğu söylenebilir.[19]

Seyf-i Sarâyî tarafından 8./14. yüzyılın sonunda Memlük-Kıpçak Türkçesiyle kaleme alınan *Gülistân* tercümesi, Saʿdî-i Şîrâzî'nin meşhur eserinin Türkçedeki ilk tercümesidir.[20]

18 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 330.

19 Mustafa Özkan, "Seyf-i Sarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/28-29.

20 Karamanlıoğlu, *Gülistan Tercümesi*, XXIV.

Özgün adı *Kitâbu Gülistân bi't-Türkî* olan tercüme 793/1391 yılında tamamlanmıştır. Bu bilgi tercümenin sonlarında bulunan bir mısrada bizzat kayıtlıdır: "Müddet-i hicret yidi yüz toksan üç" (s. 177).[21] Kıpçak dili üzerine yaptığı araştırmalarla ün kazanan Macar asıllı Türkolog Halasi-Kun, Memlük Kıpçakçasıyla yazılmış eserlere dair 1940 yılında verdiği bir listede, Seyf-i Sarâyî'nin *Gülistân* tercümesini Oğuz şivesinin etkilerinden uzak olarak "asıl Memlük Kıpçakçası"nı yansıtan dil yapısına sahip eserler arasında göstermiştir.[22] Tercümenin Türkiye'de tanınması ise yine Macar Türkolog Thury Jozsef'in eserden bahseden bir makalesinin Ragıp Hulûsi Özdem tarafından Türkçeye aktarılmasıyla birlikte başlamıştır.[23] Daha sonra Feridun Nafiz Uzluk'un çabaları ve önsözüyle 1954'te eserin tıpkıbasımı yayımlanmış,[24] 1968 yılında ise Ali Fehmi Karamanlıoğlu tarafından doçentlik tezi olarak metni ve dizini hazırlanmıştır.[25]

Gülistân tercümesi, Memlük sahasında yazılan ve yine tercümelerden oluşan Türkçe neşriyat içinde edebî nitelik ve değeriyle öne çıkan bir eserdir.[26] Türklerin yabancı dil ve kültürlerle alışveriş üzere olduğu en eski çağlardan itibaren önemli bir ilmî ve edebî faaliyet alanı olarak yer tutan tercüme çalışmalarında, kimi zaman epey serbest bir anlayış ve tutumun sergilendiği bilinmektedir. Kıpçakça *Gülistân* tercümesi de kelimesi kelimesine (*tahte'l-lafz/verbum e verbu*) yapılmış diller arası bir çeviri olmaktan öte, birçok benzeri gibi kaynak metnin zemin olarak kullanıldığı özel bir telif türünü oluşturan ve kültürün kültüre aktarımını önceleyen tercümeler sınıfındadır. Bu tür eserler bize müellifin edebî anlayışı kadar onun içinde bulunduğu toplumun kültürü ve zihniyeti hakkında ipuçları sunan ilmî kaynak değeri taşırlar.

Gülistân tercümesiyle ilgili ilk çalışmalarda onun "tercümeden çok adapte karakterinde" olduğu belirtilmiştir.[27] Herhangi bir dilde yazılmış edebî bir eserin başka bir dile aktarılırken kahramanlarının isimlerini ve hatta kişilik özelliklerini, eserde geçen olay(lar)ın kurgusunu ve sergilenen durumların yapısını vb. yönlerini, hedef dilin düzenine ve o dilin temsil ettiği kültürün yapısına göre değiştirip onu bir bakıma yeniden yazmak anlamına gelen uyarlama (adaptasyon) terimi, bize göre *Gülistân* tercümesinin karakterini anlatmaya pek de uygun değildir. Bir sonraki bölümde çeşitli açılardan ve değişik örneklerle daha iyi görüleceği üzere,

21 Sayfa numaraları Karamanlıoğlu'nun *Gülistân* tercümesiyle ilgili çalışmasına göre verilmiştir.

22 Bodrogligeti, "Eski Kıpçakça Sahasındaki Çalışmalar", 181.

23 Bkz. Thury Jozsef, "Ondördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yadigârları", çev. Ragıp Hulûsi Özdem, *Millî Tetebbular Mecmuası* 4 (1915), 81-133. Ayrıca bkz. Ragıp Hulusi Özdem, *Dil Bilimi Yazıları*, haz. Recep Toparlı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 421-471.

24 Seyf-i Sarâyî, *Gülistan Tercümesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954).

25 Muhammet Yelten, "Ali Fehmi Karamanlıoğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/454.

26 Bodrogligeti, "Eski Kıpçakça Sahasındaki Çalışmalar", 180; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 333.

27 Bkz. Karamanlıoğlu, *Gülistan Tercümesi*, XXIV.

Seyf-i Sarâyî'ye ait *Gülistân* tercümesini, Türk edebiyatının bütün çağlarında benzerlerine yoğun bir biçimde rastlanabilen serbest tercüme örneklerinden biri olarak kabul etmek veya serbest kelimesini bile aşan serbestlikte bir tercüme olduğu düşünülüyorsa, ki bizce buna gerek yoktur, o hâlde daha ileri bir aşamayı ifade eden telif-tercüme gibi sınıflandırmalar içinde ona bir yer aramak daha sağlıklı bir tutum olacak, böylece ortada bulunan ürün ile ona kaynaklık eden ilmî ve edebî zemin hakkındaki değerlendirmelerimiz birbirine uygun düşecektir.

3. Gülistân'ın Kıpçakça Tercümesi ile Anadolu'daki İlk Tercümesinin Karşılaştırması

Seyf-i Sarâyî'nin Türkçedeki ilk *Gülistân* tercümesi olan eserinden yaklaşık kırk yıl sonra (1430), Mahmûd b. Kâdî-i Manyas tarafından bu kez Anadolu sahasındaki ilk *Gülistân* tercümesi kaleme alınmıştır. Sultan II. Murad devrinde yaşamış olan Manyas kadısı oğlu Mahmûd, ömrünü büyük ölçüde Üsküp ve Edirne'de müderrislik görevi yürütmekle geçirir. Dönemindeki kaynakların verdiği sınırlı bilgilere bakılırsa, çeşitli ilim dallarında üstün bir donanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şiir yazma yolunda da bazı denemeleri bulunmakla birlikte, ilim tahsilinde ve tedrisinde gösterdiği başarıya şiir vadisinde de ulaştığı söylenemez. Çalışmamıza konu olan tercümesinden başka Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'ın bir de esrarlı bilgilerden bahseden *Aʿcebü'l-acâyib* adlı bir kitabı vardır.[28]

Gülistân'ın Memlük tercümesi ile Anadolu tercümesi arasındaki ayrılıklar benzerliklere oranla daha fazladır. Belli maddeler hâlinde bunların ayrıntılandırılmasına geçmeden aynı eserin bu iki tercümesi arasındaki genel veya temel farkı belirtmek gerektiğinde ölçü alınması uygun olacak ilk husus, ikisinin yazılış amaçları ve bağlamlarıdır. Anadolu tercümesinin mütercimi aslında ilk önce *Gülistân*'ın kaynak metnine uygun biçimde manzum-mensur karışık bir tercümesine girişmişken onu yarım bırakıp tamamen "mensur ve muhtasar" bir metin kaleme almıştır. Tercümenin bu iki özelliği bizzat yazar tarafından da dile getirilir ve hatta kaynak metindeki şiirleri manzum olarak çevirmekten vazgeçme sebebi olarak bu konuda yaşadığı zorluğu ve Türk dilinin Farsçadaki ifade inceliklerini yansıtmaya yeterli olmayışını öne sürer: "Fikr itdüm ki bir vech-ile nazm terceme idem. Gördüm ki Türkî dili galîz dildür, ebyât-ı Acem katında bârid düşer. Nesr vechi-le terceme kılmagı evlâ gördüm." (s. 132).[29]

Keza bu tercümenin muhtasar olduğuna da yine yazarın kendi sözleri tanık gösterilebilir: "…be-tarîk-ı ihtisâr…" (s. 130). Birçok hikâyenin ve ibarenin dışarıda bırakıldığı bu tercüme;

28 Mustafa Özkan, *Mahmûd b. Kâdî-i Manyâs/Gülistan Tercümesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 4-6.

29 Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'ın tercümesine ait alıntıların yanındaki sayfa numaraları, Özkan'ın yukarıdaki çalışmasına göre verilmiştir.

Gülistân'ı kısa zamanda Anadolu Türkçesine kazandırma, bunu yaparken de ondaki birçok hikmet ve nükteyi öz hâlinde halka ulaştırma düşüncesinin ürünüdür. Belki de eserin kendisine sunulduğu II. Murad'ın tercümeler konusundaki şuurlu ve ısrarlı tutumu, Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'ı eseri tercüme etmekte hızlı davranmaya mecbur bırakmıştır. Bütün bunların sonucu olarak Türkçe hassasiyetinden ve estetik kaygılardan nispeten uzak bir metin ortaya çıktığını söylemek mümkündür.[30]

Memlük sahasında yazılan tercüme ise öbürünün tersine, *Gülistân*'ın Farsça özgün metnindeki edebî gücün ve inceliklerle yüklü anlatımın etkisini Türkçede de inşa etme gayretiyle kaleme alınmış, mütercimin hedef dile zor kullanmadan Farsça kadar Türkçedeki dikkat ve maharetini de önde tutmanın sonucu olarak ortaya çıkmış bir eserdir. Seyf-i Sarâyî kendi çağındaki bazı müellif veya mütercimleri eleştirirken "elfâza bakıp manayı veya manaya önem verip elfâzı ihmal"[31] ettiklerinden dem vurarak, aslında tercüme konusunda ne tür bir anlayışa sahip olduğunu da ortaya koymuş olmaktadır. Tabii onun telif veya tercüme bir eserde üsluba ne denli önem verdiğinin en gerçek ve en canlı delilleri önce kendi tercümesi, sonra da bu tercümesi hakkında bütün araştırmacılar tarafından söylenmiş övücü ve yüceltici sözlerdir.

Gülistân'ın özgün metninin nüshaları arasındaki farklar veya hikâyelerin başlıklandırılması ile ilgili ihtilaflardan sarf-ı nazar edilmek kaydıyla, Sarâyî'nin tercümesinin tam bir çeviri olduğu söylenebilir. İki tercüme arasındaki fark da her şeyden önce bu durumla, yani onların hacmi ve kapsamıyla ilgili bulunmaktadır. Hikâyeden çok hikmet ve nüktelerin bulunduğu sekizinci babın içeriği bir yana, Mahmûd b. Kâdî-i Manyas *Gülistân*'ın ilk yedi babındaki yaklaşık 180 hikâyeden 128'ini tercüme etmiştir. Mütercimin "muhtasar" demekle en başta bu üçte bire yakın oranındaki eksiltmeyi kastettiği ortadadır. Seyf-i Sarâyî ise eserin genel yapısında böyle belirgin bir tasarrufa gitmemiş, herhangi bir istisna şerhi düşmeden yaptığı işi anlatmak üzere "Türkîge kaytıp Acem'den bu kitâb" (s. 5) ifadesiyle yetinmiştir.

Anadolu tercümesindeki hikâyelerin sayıca eksik oluşu bir yana, tercüme edilen hemen her hikâyenin kurgu ve metninde de çoğu kez kısaltma ve eksiltmeye gidilmiştir. Bunun tercümenin karakterini oluşturan sayısız örnekleri içinde ilgi çekici olanlarından biri, dört mısralık bir şiirin bir hadîs-i şerifle ihtisar edilmesidir. *Gülistân*'ın ilk babında yer alan bir hikâyede geçen bu şiirde Saʿdî, öğleye dek uyumuş bir zalimi görünce o zalimin bizzat fitnenin müşahhas bir hâli olması sebebiyle uyumasının uyanıklığından yeğ olduğunu, hatta uykusu uyanıklığından hayırlı olan kişinin ölmesinin de yaşamasından daha faydalı bir hâl olacağını dile getirir (s.

30 Özkan, *Gülistan Tercümesi*, 7-15.

31 Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 333.

47).[32] Mahmûd b. Kâdî-i Manyas, tabii bu mısraların çağrışımlarından da yararlanarak, şiir yerine mealen şu hadise yer verir: "Fitne uykudadır ve Allah onu uyandırana lanet etmiştir." (s. 139).

Anadolu tercümesinde hâkim bir özellik olan atlama ve özetlemelerden farklı olarak, Sarâyî'nin metninde de birtakım ihtisarlara rastlanabilmektedir. Ancak bunların daha çok hedef dili akıcı ve etkili kılmaya yönelik müdahaleler olduğu anlaşılabilmektedir. Örneğin "Vezirlerden biri azledildi/mazul oldu, dervişlerin arasına katıldı." (s. 50)[33] anlamındaki cümlelerin ilkinde yardımcı fiille ifade edilen anlamı sıfatla karşılamak suretiyle "bir vezîr-i maʿzûl" (s. 22) şekline çevirmiş, böylece kısa cümlelerde sık tekrarlanan yüklemlerin yol açabileceği yığılmayı ve kesintili ifadeleri daha akıcı bir bütünlük içinde kaynaştırmıştır. Benzer bir örnek "Dımaşk Camii'ne girdi." (s. 85)[34] ibaresi için de geçerlidir. Mütercim onu sonraki cümleyle birleştirerek "Dımaşk Camii içinde" (s. 53) hâline getirmiştir. Memlük tercümesindeki bu tür tasarrufların çoğunlukla bir anlam kaybına meydan vermeden yapılmış lafzî ve maddi değişiklikler olduğu söylenebilir.

Metinde art arda gelen ifadeler birbirini destekliyor veya çağrıştırıyorsa Sarâyî bunların çoğunu tek bir yapı içinde eritme yoluna gitmiştir. Bir padişahın yanındaki görevlilerden birinin oğlundan söz eden bir hikâyede, çocuğun vasıfları anlatılırken onun akıllı, zeki, anlayışlı ferasetli olduğu belirtilip hem suretinin hem de ahlakının güzel oluşu ve sahip olduğu diğer meziyetler övücü ifadelerle dile getirilir (s. 40).[35] Sarâyî ise bütün bu vasıfları "gâyet cemâl kemâl içinde" (s. 14) ifadesi altında toplar. Yine başka bir hikâyede geçen "Babasının huzuruna gelince hizmet zeminini öptü." (s. 35)[36] sözü, "Atasına hıdmat kılup" (s. 10) şeklini almıştır. Zira birine bizzat saygı ve bağlılığını arz etmek anlamıyla hizmet kelimesi zaten bir huzura çıkma ve divan durma hâlini gerektirmektedir. Sarâyî'nin tercümesini bu tür tekrarlardan sakınmak için yaptığı eksiltmelere verilebilecek çok sayıdaki örneklerden bir diğerinde, iki ayrı ifade bölüğü tek bir yapı içinde kaynaştırma yoluna gidilerek Farsça metinde geçtiği anlamıyla "Ağlamaya ve inlemeye başladı ve vücudunu titreme aldı." (s. 43)[37] yerine, "Yıglap titremege başladı." (s. 16) demekle yetinilmiştir. Memlük tercümesine göre çok daha muhtasar bir metin olan Anadolu tercümesinde, yukarıda sıralanan bütün örneklerdeki ilgili ifadelerin

32 *Gülistân*'ın Farsça metnine ait alıntılar ve sayfa numaraları şu baskıya göre yazılmıştır: Muhammed Ali Furûğî "Mukaddime", *Gülistân-ı Saʿdî* (Tahran: Hâne-i Ferheng ü Hüner-i Gûyâ, 1393).

33 درآمد درویشان حلقهٔ به شد معزول وزرا از یکی

34 برآمد دمشق جامع به

35 داشت معنی کمال و صورت جمال.....داشت زائدالوصف فراستی و فهم و کیاستی و عقل

36 ببوسید خدمت زمین آمد پدر پیش چون

37 افتاده اندامش بر لرزه و کرده آغاز زاری و گریه

sıkı bir biçimde kelime kelime çevrildiği görülmektedir. Zira onun muhtasar yapısı, dil ve estetik hassasiyetinden çok belirli bölümleri ya da parçaları atlamaktan ve *Gülistân*'ın içeriği hakkında görüş ve görgü kazandıracak bir numune ortaya koymakla yetinmekten doğmaktadır. İki eser arasındaki bu temel fark, aşağıda temas edilecek başka inceleme açılarından da gözlenebilir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere iki tercüme arasında öne çıkan farklardan biri, Sarâyî'nin metninde edebîlik kaygısının çok daha baskın oluşudur. Bu tercümede mütercimin kaynak metne göre yaptığı bütün ekleme, eksiltme, değiştirme türü tasarrufları, çok büyük ölçüde anlatımı daha güçlü, daha süslü ve daha akıcı kılma niyetinden doğan tercihlerin sonucudur. Metnin içinde yeşerdiği kültür ortamı açısından Türkçesinin de yüksek bir üslup ve estetikle sunulmasına öncelik veren bu tutum, ister istemez çeviriyi lafzî endişelerden olabildiğince arındırmış, onu kelimesi kelimesine yapılan bir tercüme kimliğinden epey uzaklaştırmıştır. Hatta Farsça metindeki kelimelerin hemen hemen aynısıyla aktarıldığı durumlarda bile Sarâyî'nin tercümesi cümle kurgusu açısından diğer tercümeye göre daha az lafzî, daha hedef dil odaklıdır. Söz gelimi Farsça metindeki bir ifade (s. 48)[38] Sarâyî tarafından "Beytü'l-mâl hazînesi miskînler lukması turur, şeytânlar tuʿmesi degül." (s. 41) diye çevrilmişken diğerinde "Hazîne-i beytü'l-mâl lukma-i mesâkîndür, tuʿme-i ihvân-ı şeyâtîn degüldür." (s. 140) biçiminde Türkçeden çok Farsça unsurlarla kurulmuş olarak karşımıza çıkar.

Bir metnin edebî değerini borçlu olduğu yönlerinden biri olan biçim yapısı, sadece kelimelerin dizimiyle değil onların birbirine bağlanış tarzıyla da ilgilidir. *Gülistân*'ın Farsça metninde ardışık olarak gelen kısa cümleler kendi dil düzeni içinde sağlam ve özgün bir anlatım özelliği belirtiyor olsa da bunların bire bir hedef dile aktarılması hâlinde ortaya çıkacak kesik ve aksak ifadeler, Türkçe bakımından pek de latif bir üslubu sonuç vermez. Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'ın aksine Seyf-i Sarâyî kendi tercümesini böylesi kopuk söz birliklerinden mümkün olduğunca korumaya çalışmıştır. Bunu yaparken de genellikle bağ-fiillerden yararlanır. Mesela "Yüzünü hisara koydu ve diyordu." (s. 80)[39] anlamındaki sözü "…hisarına yüzün koyup aytur idi." (s. 49); "Âciz kaldı; dedi." (s. 153)[40] sözünü yine "Âciz bolup ayıttı." (s. 109) olarak tercüme etmiştir. Hatta Farsçasına bakıldığında "Ne kadar arasa da bir şey bulamadı." (s. 80)[41] diye Türkçeye aktarılabilecek bir ifadeyi, Anadolu tercümesinde "Niçe ki cüst ü cû kıldı, eline nesne girmedi." (s. 154) şeklinde gördüğümüz hâlde, Memlük metninde

38 الشياطين اخوان طعمهٔ نه است مساكين لقمهٔ المال بيت خزانهٔ

39 گفت همی و نهاده حصار بر روی

40 گفت شد عاجز

41 نيافت چيزی كرد جست كه چندان

"İzdep nime tapmadı." (s. 49) diye çevrilmiş buluruz. Benzer birleştirmeleri ve kaynaştırmaları Sarâyî bazen de sıfat-fiiller yoluyla yapar. Asıl metindeki "Köle hiç deniz görmemişti ve gemi meşakkati tecrübe etmemişti." (s. 43)[42] anlamına gelen sözü şöyle tercüme etmiştir: "Ol kul çün tengiz körmegen dagı kemi zahmetin çekmegen idi." (s. 16). Öbür tercümede ise bu cümleyle ilgili olarak yine bu tarz bir tasarruf söz konusu değildir.

Tercüme metne edebî bir kimlik kazandırma yolundaki dikkat ve tercihlerin çok önemli bir yönü de anlamla ilgilidir. Bu aynı zamanda kelimelerin Türkçedeki oturmuş kullanım ve çağrışımlarını, kaynak dilden yapılan sözlük temelli bir aktarmaya yeğ tutmak anlamına gelir. Zaten bir metnin sanat değeri onun dilce sağlam olmasından ayrı düşünülemez. Üzerinde durduğumuz iki *Gülistân* tercümesi bu açıdan değerlendirildiğinde, Kıpçakça tercüme lafızdansa anlama, hedef dilin inceliklerine ve sanatlı üsluba daha çok titizlenen bir dimağın ürünüdür denilebilir. Elbette buna aykırı örnekler var ise de bunlar ancak istisna oluşturabilecek kemiyettedir.

Gülistân'ın girişinde Saʿdî, eseri yazmaya karar veriş macerasını hikâye ettiği bölümde kıyafetinin etek kısmının elinden düştüğünü söylerken "reft" (*gitti*) fiilini kullanır. Mahmûd b. Kâdî-i Manyas bunu olduğu gibi, "gitti" (s. 129) diye tercüme ederken, Sarâyî'nin tercümesi "tüşti" (s. 7) şeklindedir. Tabii gitmek kelimesinin sözlükler zemininde "düşmek" diye bir anlamının bulunabilmesi pek de mümkün değildir; ancak ifadenin bir bütün olarak Türkçedeki mefhumu, tam anlamıyla düşme eylemini ve kelimesini âdeta çağırmaktadır. Yine başka bir hikâyede bu kez "gidiyordun" (*mî reftî*) çekimiyle gelen aynı fiil, Memlük-Kıpçak metninde "yürüyüp geçtin" (*yürüp kiçting*) (s. 53) diye tercüme edilmiştir. Çünkü o bölümde salih bir zatın denizin üzerinden yürüyerek geçmesi tasvir edilmektedir.

Gülistân'ın yedinci babındaki hemen ilk hikâyede, Farsçasından kelime kelime çevrilecek olursa "Bu akıllanmıyor ve beni deli etti." (s. 192)[43] sözündeki "ve" bağlacı, Sarâyî tarafından Türkçeye "ve-lîkîn" (s. 138) diye aktarılmıştır. Cümlenin Farsça aslında da yer alan "ve" kelimesi, kaynak dildeki kullanım zemini itibarıyla "Kendi akıllanmadığı gibi beni de deli etti." veya "Kendi akıllanmıyor ama o kadarla sınırlı değil, beri taraftan beni delirtti." gibi anlam yönlerini düşündürücü bir işleve sahiptir. Ancak Türkçede de mevcut olan "ve" ile böyle bir vurguyu sağlama yoluna gidip kelimenin Farsçadaki işlevini Türkçeye dayatmak yerine, özgün lafzı fazla yormadan Kıpçak Türkçesi metninde "ve-lîkin" bağlacı ile bu iş görülmek istenmiştir. Anadolu tercümesinde ise "ve" aynen kullanılır.

42 نیازموده کشتی محنت و بود ندیده دریارا دیگر غلام

43 کرد دیوانه مرا و باشد نمی عاقل این

Bu biraz da sözün mefhumunu iyi kavrayıp kavramamakla ilgili bir durumdur. Mesela eserin başka bir yerinde geçen ve Mahmûd'un "Kulumun çok tazarruʿ, zârî kıldugından utanıram." diye tercüme ettiği ifade, (s. 19)[44] Kıpçak metninde "Utandım anı ukûbet kılmaga." (s. 3) kaydıyla mütercemdir. Buna göre Allah kulunun çokça yakarıp inlemesinden değil, çokça yakarıp inleyen kulunu cezalandırmaktan hayâ eder olmaktadır. Yine bire bir çevrilince "Padişahlık etme başın yok değil ise" (s. 42)[45] demek olan ibare, Sarâyî'nin metninde mefhumuna uygun olarak "Meger memleketni terk itip kitmek tilersen" (s. 15) şeklinde karşımıza çıkarken, diğer tercümede "Meger ki pâdişâhlık idicek başun yokdur" (s. 136) biçimindedir. Elbette böyle bir cümle Türkçe bakımından yapıca sakat bir durumdadır. İlk bölümdeki hikâyelerden birinde ise "ekmek ümidi ve can korkusu" (s. 52)[46] ifadesini aynı kelimelerle Türkçeye aktaran Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'a karşılık, Sarâyî "ekmek" (*nân*) yerine "mâl" (s. 24) kelimesini kullanmış, bir bakıma mecazı çözüp açarak metnine aktarmıştır.

Seyf-i Sarâyî'ninki gibi sözün anlamının ve maksadının hedef dile en az kayıpla aktarılmasını önceleyen tercümelerde, kaynak dile ait birçok dil birimiyle ilgili çeviri tercihleri yanı başında açıklamasını yani şerhini de taşır. Memlük metninde bu kimi zaman karşılık olarak seçilen kelimenin sağladığı semantik imkânların genişliği sayesinde gerçekleşirken kimi zaman da çeşitli eklemeler yapılmak suretiyle uygulanır. *Gülistân*'ın özgün metninde bulunan birçok ifadenin Sarâyî'nin metnindeki çevirileri bu konuda zengin bir malzeme sunar. Örnek olarak, "Kişiyi rahatlatıcıdır." (s. 17)[47] anlamındaki ibare "Tenge ferah dagı rûhge râhet kitürür." (s. 1); "bu çocuk" (s. 35)[48] tamlaması "sultânnıng ol kıska boylı oglı" (s. 10); "Ona ilgisi her gün arttı." (s. 35)[49] cümlesi "Künden küne mahabbet nazarı anıng öze ziyâdet boldı." (s. 10) şeklinde tercüme edilmiştir. Diğer tercümede bunlar sırasıyla, "Müferrih-i zâtdur; ol merd; her gün nazarı ana ziyâde kıldı." (s. 127; 134; 134) olarak kayıtlıdır.

Öyle durumlar vardır ki Sarâyî'nin mefhum odaklı serbest çevirileri, kaynak metinde bulunan kimi muğlak ifadeleri açıklayıcı ve kesinleyici bir işlev de görür. Eserin beşinci babında yer alan bir hikâyede arkadaşının bir mecliste şiir okumasından bahseden ve Saʿdî'nin "söylediklerini … işittim" (s. 169)[50] diye işaret ettiği bir olayın, yazar tarafından doğrudan mı yoksa başkaları aracılığıyla mı işitildiği anlam ve bağlam bakımından açık değildir. Seyf-i Sarâyî bu

---

44 دارم شرم همی بنده زاری و دعا بسیاری از که

45 نداری کردن پادشاهی سر مگر

46 جان بیم و نان امید

47 است ذات مفرح

48 پسر این

49 کرد بیش نظر روز هر

50 گفتند همی.....شنیدم

kelimeyi "okumış" (s. 119) diye tercüme ederek, Saʿdî'nin o olayın tanığı olmadığını rivayet kipinin delâletiyle dile getirmiş olmaktadır.

Yukarıdaki örneklerden birinde yer alan "her gün" (*her rûz*) sözünün Sarâyî tarafından "künden küne" olarak çevrilmesi de mütercimin Türkçe konusundaki bilinç ve hassasiyetini gösteren sayısız örneklerden biridir. Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'ın *Gülistân*'dan hiç değiştirmeden kendi metnine aktardığı birçok kelime veya kelime öbeğini Seyf-i Sarâyî Türkçenin kendi söz varlığından yararlanarak tercüme etmiştir: "nâ-sezâ→yaramas (s. 8), hünermend→irdem iri (s. 11), rûzigâr-ı nâ-müsâid→gaddâr dünyâ (s. 23), heme şeb→tang atkınça (s. 52), tufûliyyet→oglanlık (s. 52), kevden→biligsiz (s. 138)" vb.

Tercüme metinde Türkçenin yapı ve karakterinin başarıyla yansıtılabilmesi için kelime düzeyindeki tercihler elbette yeterli olmaz. Dile kimliğini veren tek tek kelimelerden çok onların oluşturduğu düzenin niteliği ve aralarındaki anlam ilişkileridir. Sarâyî'nin metninde buna ilişkin tercih ve müdahalelerin varlığı da dikkat çekmektedir. Saʿdî'nin bir arkadaşıyla yaşadıklarına yer verilen bir diğer hikâyede, yazar arkadaşına nasihat ederken ona bir tilkinin hâlini örnek gösterir. Farsça metinde o bölüm "O tilkinin hikâyesi senin hâline uygundur." (s. 53)[51] şeklinde bir ifadeyle başlar. Seyf-i Sarâyî burada Mahmûd'un yapmadığı bir şeyi yaparak, bir kelime değişikliği ve yanı sıra bir takdim-tehir ile cümleyi şöyle çevirir: "Bu sening hâling ol tülki hikâyetine ohşar." (s. 25). Böylece ilk olarak uygunluk yerine benzerlik ilgisi kurulmuş, bununla birlikte benzeyen ile kendisine benzetilenin konumları Türkçe açısından yerli yerine oturtulmuştur. Aynı hikâyede "hak sözden" (s. 55)[52] anlamındaki ibareyi Mahmûd b. Kâdî-i Manyas "hak söz" (s. 143) olarak, Sarâyî ise "hak sözni sözlemekden" (s. 26) diye tercüme etmiştir. Hikâyede herhangi bir sözün doğru olması değil de belirli bir konunun doğrusunun açıklanması kastedildiğinden, belirtme ekinin ihmal edilmemesi oldukça yararlı ve anlamlı bir tutum olmuştur.

Bir dile ait metinlerin kendi iç düzeniyle oluşan bağlamlarının yanı sıra, bir de o dili konuşan kişilerin veya dilin konuşulduğu ortamın özellikleriyle şekillenen dış bağlamları vardır. *Gülistân*'ın Kıpçakça tercümesinde bununla ilgili sayılabilecek çeşitli çeviri tasarrufları da dikkat çeker. Yukarıda belirtilen şekliyle bunların bir kısmı mütercimin eğilimlerinden, bir kısmı da içinde bulunduğu topluma özgü durum ve tutumlardan kaynaklanır. Anadolu Türkçesiyle kaleme alınan *Gülistân* tercümesinde ise bunu yansıtan seçim ve müdahaleler yok denecek kadar azdır. Seyf-i Sarâyî bazı kelimelerin çevirisiyle ilgili tercihleri itibarıyla maddi veya dünyevi olan ifadeleri manevi ve uhrevi bir zeminde, özellikle dinî terimlerle ilgili çağrışımları öne çıkarıcı bir üslupla Türkçeye aktarabilmektedir.

51 است تو حال مناسب روباه آن حکایت

52 حق کلمهٔ از

Söz gelimi *Gülistân*'da, somut olarak muhasebe işlerinde hataya düşmüş bir kimsenin tedirginliğini anlatan ve "Hıyanet içinde olanın hesaptan sırtı titrer." (s. 52)[53] anlamındaki ifade, Mahmûd b. Kâdî-i Manyas tarafından "Hâyın olanun eli hisâbda ditrer." (s. 142) diye tercüme edilmiştir; Sarâyî'nin tercümesinde ise bu ifade dünya hayatı ve ardından gelecek hesap günü bağlamında karşımıza çıkar: "Her kim hıyânet bilen tirilgey hisâb vaktında illeri titregey." (s. 24). Başka bir hikâyede ehl-i safânın hâlinden bahsedilirken, onların sevgide riyakâr davranmadıkları, yüze karşı ne iseler gıyapta da öyle olduklarının anlatıldığı bölümün çevirisinde, Sarâyî kaynak metinde bulunmayan "münafık" (s. 49) kelimesini ibareye dâhil etmiştir. Eserin sekizinci babındaki hikmet başlıklı bahislerden birinde ise, ilmiyle amel etmeyen kimselerin durumu, üzerine kitap yüklenmiş dört ayaklı hayvanlara benzetilmiş (s. 218)[54], Anadolu tercümesinde bu "dört ayaklı" (*çâr-pâ*) ibaresi aynı anlamdaki Arapça "behâ'im" (s. 217) ile karşılanmış ama Seyf-i Sarâyî kelimeyi "işek" (s. 160) diye tahsis ederek bir bakıma âyet-i kerimeye telmihte bulunmuştur.[55] Sarâyî bazen de öbür tercümede çok rastlanılmayan bir biçimde, bazı terim ve birimleri kendi kültüründeki ölçülere göre Türkçeleştirir. Örnek olarak Farsça metinde sadece "Borç ver" (s. 109)[56] diye geçen ibareyi "Akça borç birgil" (s. 73); "bir adam boyu su" (s. 85)[57] anlamındaki söz öbeğini ise "ikki arşın su" (s. 53) şeklinde aktarmıştır.

Mütercimin tercihlerini yönlendiren dil dışı unsurlardan biri de başta sultan olmak üzere devlet adamları hakkında *Gülistân*'da geçen bazı konu ve sözlerin mahiyetidir. Eğer idareci tabakasıyla ilgili olumsuz vurgu veya çağrışımlar söz konusuysa, Seyf-i Sarâyî bunların çoğunu çeşitli yollarla yumuşatma yönüne gitmiştir. Mesela kimi durumlarda bazı hâl ve davranışları padişaha yakıştıramadığından hikâyede padişahın ağzından çıkan "Korktum." (*tersîdem*) (s. 44) kelimesini "İhtiyât ittim." (s. 17) diye çevirmiş; bazen de hasta yatağında pişmanlık hâli üzere olan bir padişahın sözleri "Benim ömrüm cahillikle geçti." (s. 45)[58] demeye kadar varınca, manzum bölümlerde olsa olsa en fazla şiirin yapısına müdahale etmekle yetinen Sarâyî burada o kadarla kalmayıp ilgili beyti bütünüyle atlama yolunu seçmiştir (s. 18). Yine ilgiye değer başka bir örnekte de kaynak metinde "Akıllı kişinin devlet hizmetini kabul etmeyeceği" (s. 50)[59] belirtildiği hâlde, Sarâyî "Kabul etmez" yerine "Gönül vermez" *(Köngül birmegey)*

53 بلرزد حساب از پشتش ورزد خیانت که هر

54 چند کتابی برو چارپایی

55 "…ciltler dolusu kitap taşıyan eşek…" el-Cuma 62/5.

56 بده وامی

57 آب قامتی

58 بنادانی بشد روزگارم

59 ندهد تن کار ها چنین به که نیست آن جز کافی خردمند نشان

demeyi tercih etmiştir (s. 23). Bir devlet adamına sunulacak bir eser için bu tür tasarruflar elbette manidardır. Öte yandan, Saʿdî'nin de metnini bir "devletlü"ye ithaf ettiği düşünüldüğünde, iki yazar hakkında dikkate değer bir mukayese açısı belirmiş olmaktadır. Mütercimin yukarıda sözünü ettiğimiz tutumu, benzer biçimde Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'ta da görülmektedir. Ama onun metni zaten diğerine göre epeyce muhtasar olduğundan, dönüştürme ve yumuşatmadan ziyade ilgili yerleri atlama yolunu tuttuğunu söylemek gerekir.

Sonuç

Saʿdî-i Şîrâzî'nin Farsça meşhur eseri *Gülistân*'ın, Türkçenin ayrı sahalarında fakat birbirine yakın dönemlerde kaleme alınmış iki tercümesi karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, aralarındaki ayrılıkların benzerliklere oranla daha fazla olduğu görülebilmektedir. Bunun temelinde ve odağında iki tercümenin yazılış amaçları ile bağlamları saklı bulunmaktadır. Mahmûd b. Kâdî-i Manyas'a ait Anadolu tercümesi, *Gülistân*'ın içeriği hakkında görüş ve görgü kazandıracak bir numune ortaya koyma düşüncesiyle vücut bulmuş muhtasar bir metindir. Tercümeye Türkçe ile ilgili hassasiyetlerin ve estetik kaygıların hâkim olduğu söylenemez.

Memlük sahasında yazılan Seyf-i Sarâyî'ye ait tercüme ise öbürünün tersine, *Gülistân*'ın Farsça özgün metnindeki edebî gücün ve inceliklerle yüklü anlatımın etkisini Türkçede de inşa etme gayretiyle kaleme alınmış, mütercimin hedef dile zor kullanmadan Farsça kadar Türkçedeki dikkat ve maharetini de önde tutmanın sonucu olarak ortaya çıkmış bir eserdir. Diğerinde pek de görülmeyen biçimde, hedef dilin gerek iç gerekse dış bağlamını gözetmekten doğan bir titizlik öne çıkmaktadır. Aralarındaki bu farkla ilgili olmak üzere, tercüme usulü bakımından Anadolu'da kaleme alınmış metin epeyce lafzî bir karaktere sahipken, Kıpçak Türkçesiyle yazılan Memlük tercümesi ise bir "uyarlama" mahiyetinde olmamakla birlikte daha serbest, daha mefhum odaklıdır ve bize müellifin edebî kişiliği kadar bulunduğu toplumun kültürü ve zihniyeti hakkında ipuçları sunan ilmî bir kaynak değeri taşımaktadır.

Kaynakça / References

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Bodrogligeti, Andras. "Eski Kıpçakça Sahasındaki Çalışmalar". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1992 (1995), 175-192.

Çetin, Altan. *Türk Tarihinde Memlûk Asırları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Göktürk, Akşit. *Çeviri: Dillerin Dili*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Furûğî, Muhammed Ali. "Mukaddime". *Gülistân-ı Saʿdî*. Tahran: Hâne-i Ferheng ü Hüner-i Gûyâ, 1393.

JOZSEF, Thury. "Ondördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yadigârları". çev. Ragıp Hulûsi Özdem. *Millî Tetebbular Mecmuası* 4 (1915), 81-133.

Karamanlıoğlu, Ali Fehmi: *Seyf-i Sarâyî/Gülistan Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Levend, Agâh Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Özdem, Ragıp Hulusi. *Dil Bilimi Yazıları*. haz. Recep Toparlı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.

Özkan, Mustafa. *Mahmûd b. Kâdî-i Manyas/Gülistan Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.

Özkan, Mustafa. "Seyf-i Sarâyî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Seyf-i Sarâyî. *Gülistan Tercümesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954.

Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yelten, Muhammet. "Ali Fehmi Karamanlıoğlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/454. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yiğit, İsmail. "Memlükler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Uydu Yücel, Muallâ. "Kıpçaklar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/419/421. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

VII. KISIM - PART VII

İLİM KURUMLARI VE ULEMA

SCIENTIFIC INSTITUTIONS AND ULAMA

BÖLÜM 17 / CHAPTER 17

MEMLÜK HANKÂHLARINDA İLMÎ FAALİYETLER: SAÎDÜ'S-SÜEDÂ ÖRNEĞİ

SCHOLARLY ACTIVITIES IN MAMLUK KHĀNQĀHS: THE CASE OF SAʿĪD AL-SUʿADĀʾ

Hediye Sümeyra KORKMAZ

(Doktora Öğrencisi), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: hediye.sumeyra@marun.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.17

Öz

Memlükler döneminde hankâhlar, âlim ve sûfîlerin ağırlandığı, yönetim tarafından desteklenen ve geniş imkânlara sahip tasavvufi kurumları ifade etmektedir. Zengî ve Eyyûbî yönetimlerinden hankâh modelini devralan Memlükler, nitelik ve nicelik açısından kurumu geliştirmiş, Suriye ve Mısır bölgelerinde çok sayıda donanımlı hankâh inşa etmiştir. Sakinlerinin iaşe ve ibate masraflarını da vakıf gelirleriyle karşılayan bu kurumlar, farklı şehirlerdeki âlim ve sûfîleri bölgeye çeken cazibe merkezleri haline gelmiştir. Hankâhın ilmî, tasavvufi ve idari sorumluluğunu üstlenen hankâh şeyhi üst düzey ulema arasından seçilmiştir. Sûfîlerin halk nezdinde de itibar görmesi, kurumun popülaritesini artırmıştır. Saîdü's-süedâ Hankâhı ise Mısır topraklarındaki ilk hankâh olmasıyla Memlük dönemi hankâhlarına öncülük etmiştir. Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın bünyesinde ilmî bir mansıp bulunmamaktadır, buna karşın daha sonra inşa edilen Memlük dönemi hankâhlarının müfredatına aşamalı olarak hadis, tefsir, kıraat ve dört fıkhî mezhebin dersleri de eklenmiş ve nihayetinde hankâhlar medreselerle aynı külliye içerisinde inşa edilmiştir. Saîdü's-süedâ Hankâhı, kendisinden sonra açılan daha donanımlı hankâhlara rağmen Memlük dönemi boyunca pek çok önde gelen ulema ve sûfînin toplanmak, tasavvufi ve ilmî çalışmalarda bulunmak, kitap telif, istinsah ve müzakere etmek için seçtikleri bir merkez haline gelmiştir. Bu çalışmada Memlük dönemi hankâhlarının giderek ilmî hayatın merkezine çekilmesi ve şeyhleri, sakinleri, yolcuları ve mekânda mümkün kıldığı faaliyetleri ile Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın Memlük dönemi ilmî hayatına katkısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Memlükler, Hankâh, Saîdü's-süedâ, İlmî Faaliyetler

Abstract

During the Mamluk period, khānqāhs refer to the large buildings dedicated to host the ulama and Sufis. khānqāhs were supported with rich endowment funds provided by the administrative class. Taking the khānqāh model from their predecessors, the Zangid and Ayyubid dynasties, the Mamluks enhanced the institution in terms of quality and quantity; built many equipped khānqāhs throughout the Syrian and Egyptian regions. Endowments of these institutions were guaranteeing the meals and accommodation expenses of their residents. By doing so, they enabled to achieve attracting ulama and Sufis from different regions. The more Sufis gained a reputation, the more the

institution was popularized and became an object of conflict. Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ was the first khānqāh in the lands of Egypt and pioneered the following Mamluk khānqāhs. Even though the curriculum of this khānqāh had not any scholarly position or classes, the later khānqāhs had gradually added hadith, tafsīr, and four major Sunni madhhabs' lessons in their curriculums. Eventually, khānqāhs turned out to be similar institutions with the madrasas and built in the same complex. But the Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ preserved its central position by serving the prominent ulama and Sufis of the time by providing a space for seclusion, congregations, scholarly and Sufi activities, negotiations, writing and reading books. In this study, we will present the process of how the Mamluk khānqāhs were drawn into the center of scholarly life and the contribution of the Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ to the scholarly life with its shaykhs, residents, travelers and activities.

Keywords: Mamluks, Khānqāh, Saʿīd al-Suʿadāʾ, Scholarly Activities

EXTENDED ABSTRACT

The great Andalusi statesman and polymath Lisān al-Dīn ibn al- Khaṭīb (d. 776/1374) sent a copy of his book *al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa* along with several of his other writings, totaling twenty volumes in total, to Cairo. Their destination was not one of the many madrasas in the city, but rather the library of Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ. We know the fate of ibn al- Khaṭīb's manuscript *al-Iḥāṭa* due to the Moorish historian Aḥmad ibn Muḥammad Maqqarī's (d. 1041/1632) visit to the khānqāh three centuries later. According to Maqqarī's reports, numerous scholars from the east and west had signed the book indicating that they had read it, and many wrote entries about when they read it and how much they liked it. This short story implies that a khānqāh in Cairo, essentially a Sufi institution, was acknowledged as a center for scholarly activities and hosted visitors from a diverse swath of the global Muslim population. The purpose of this paper is to examine the position of the khānqāhs in the scholarly habitat of Mamluk Cairo.

To conduct this analysis, I will give a short explanation on the definition and function of the institution at that era, and then examine six different khānqāhs in terms of their curriculum and *mudarris* positions based on their endowment deeds. I chose these khānqāhs due to their utility in showing the turning points of institutional change during the Mamluk period. The six khānqāhs are: Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ (b. 569/1173), Baghdadiyya (b. 684/1285), Baibarsiyya (b. 709/1309), Mughultay al-Jamali (b. 730/1329), Shaykhu (b. 756/1355), and Jamal al-Dīn al-Ustādār (b. 810/1407). In the final section of this paper, I look at the scholastic facilities of the Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ in order to understand the scholarly aspects of a khānqāh in relation to its *shayks*, visitors, members, library, majlises, and other facilities.

Khānqāh, a Persian term, first appears in sources from the Khorasan region beginning in the fourth/tenth century. It describes a Sunni-Sufi institution. Khānqāhs were essentially built to serve the same purposes as the contemporary Sufi institutions known as *ribāṭ*s and *zāwiya*s. They facilitated Sufi mobility, provided Sufis with a suitable place to gather, find guidance, and organize rituals like *samāʿ* and *dhikr* assemblies. The Saljuks, and later the Zangid and Ayyubid dynasties, often supported the *ʿulamāʾ* and Sufis by building madrasas and khānqāhs all over the regions of Khorasan, Baghdad, Damascus, and Cairo, and empowering the institutions with substantial endowments. The Mamluks, who were the inheritors of the Zangids, started to build many extensive and well-constructed khānqāhs. The Mamluk historian al-Maqrīzī points out that in the city of the Cairo alone, there were twenty-two khānqāhs, and Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī records twenty-nine khānqāhs in Damascus.

During the Mamluk period, most of the khānqāhs were sponsored by the administrative class. Almost all the expenses of the residents were fulfilled, including food and drink, residency, travel, hygiene (hammam and soap), lamp oil, clothes, and occasionally even monthly stipends. These Sufis, who were "poor" (*fuqara*) (towards Allah) in the terminology of the period, led a comfortable life in the khānqāhs. The traveler Ibn Jubayr (d. 614/1217) described the khānqāhs as "the lavish palaces in which the waters flow in the most beautiful way" and the residents as "sultans of the city". Unlike the *ribāṭ*s and *zāwiya*s, khānqāhs did not require a specific Sufi order affiliation for residents. The people of khānqāh instead shared an institutional relation, and the rank of the *shaykh* was an institutional title appointed by the governance. As such, although khānqāhs were under the control of the ruling class, they were able to host a highly diverse Muslim population.

In return for the support, the Sufis of the khānqāhs expected to join the daily sessions of *dhikr* and prayer called "*ḥuḍūr,*" and dedicate its blessings firstly to the governor and then to all believers. Reasons for residence in the khānqāhs likely varied for different individuals; they may have included seeking the company of a grand scholar or Sufi residing in the khānqāh, meeting and being with the like-minded people who contemplate on God, stopping for rest during long travels, looking for a higher social rank in Cairo, spending a period of time or specifically ones' final years in seclusion, making use of the khānqāh's library, and even on occasion hiding from officials due to crime.

The first khānqāh built in Egypt was the Khānqāh Saʿīd al-Suʿadāʾ, established in 569/1173 by Ṣalāḥ al-Dīn (d. 589/1193) after he took the city from Fatimids. It was capable of hosting three hundred Sufis at a time and had a kitchen, hammam and library in the complex. After the Ayyubid period, the institution continued to function during the Mamluk period. There was no specific class given to educate the Sufis on Islamic studies but, the *shaykh* of the khānqāh was expected to be knowledgeable in both Islamic studies and Sufism, and the Sufi residents were expected to be knowledgeable with at least one of the four legal schools of Islamic law. When the Sufis wanted to travel, their expenses were taken care of. The daily *dhikr* sessions, weekly lectures, and mosque gatherings on Fridays were open to the public. According to biographical records, people were eager to attend these gatherings, and wished to gain blessings from being in these *majalis*.

Baghdadiyya was built by Jamila Khātūn, the daughter of Baibars I (d. 674/1277). It was reserved exclusively for women in 684/1285. The institution aimed to educate women and to create an environment for their spiritual devotions. Under the guidance of a well-qualified and disciplined female *shaykha*, students of high moral standings taught both Islamic law and spirituality; they also joined in the daily dhikr sessions. Over the course of time, the functions of the institution expanded until it was inclusive of widows, immigrants, or homeless women providing them a shelter while giving them a proper education at the same time.

Baibars II (d. 709/1310) was the first Mamluk Sultan to build a khānqāh in Cairo. Khānqāh Baibarsiyya could accommodate a hundred Sufis as residents and four hundred Sufis as non-residents. The building was described as one of the largest and most splendid places in all of Cairo. The endowment deed emphasizes the expected diversity of the residents by noting that Sufis could be young, middle aged, or elderly; that they could be Arab, Persian, or any other race; and that it did not no matter what their social status or *maḏhab* was. The curriculum of this specific khānqāh also included a *hadith* class.

Khānqāh Mughultay was built by the *amir* in 730/1329 and functioned as a Hanafi *madrasa* and a khānqāh at the same time. Sufi students of knowledge chosen for residency were expected to join *fiqh* and *hadith* classes along with their Sufi duties. Hanafi *mudarris* was appointed as the *shaykh* of the khānqāh, underlining the dual purpose of the institution. Not surprisingly, prominent Hanafi scholars visited and congregated in this khānqāh.

In 756/1335 the four *fiqh madhhab*s and the curriculum of a khānqāh came together for the first time in Khānqāh Shaykhu. The institution also held classes on *hadith* and the seven recitations of the Quran, and it conducted weekly recitations of *Ṣaḥīḥayn* and *Shifā* books which had a high value in the eyes of the Muslim population. The *Shaykh* of the khānqāh had to be prominent *Ḥanafī faqih* and need have a high level of *tafsīr* and legal methodology knowledge.

Lastly, the Khānqāh al-Ustādār was erected in the same complex as madrasa in 810/1407. All the students of knowledge were again also expected to be Sufis, and they were allowed and funded to travel from three months to a year without losing their position. Interestingly, the endowment deed stipulated that the Sufis would be accepted to the institution from every country or race as long as they were clever and open minded, in addition to being well-behaved and virtuous. In the students' schedule, there were lessons starting after the *fajr* prayer which continued until the afternoon prayer. After these classes, students were required to gather for prayer then perform their Sufi duties together until the evening prayer.

As sufism became more visible in religious and social life, the curricula of the khānqāh and *madrasa* gradually expanded to include each other on an institutional scale. Especially by century of nineth/fifteenth, *ḥuḍūr* sessions were held in most of the *madrasa*s and mosques of Cairo with the participation of *ʿulamāʾ,* Sufis and folks.

As stated at the beginning of this paper, Saʿīd al-Suʿadāʾ was the first khānqāh in the city, and it lacked explicit scholarly status. However, by taking a closer look it is clear that the khānqāh constituted an important part of the

scholarly life of Cairo. First, the lack of a specific course curriculum in the khānqāh made it a suitable venue for holding various assemblies. Thus, the visitors to the khānqāh were able to organize short or long-term assemblies there, and the assemblies were open to the public, ensuring the possible presence of many attendees. Second, the widely esteemed khānqāh shaykhs contributed to the institution's reputation. Finally, the many visitors to khānqāh demonstrate its importance to scholarly life; Saʿīd al-Suʿadāʾ was the meeting point of like-minded people on an international scale. The gathering of scholars well-known in various disciplines, and the arrival of people who wanted to see them and attend their company, made the khānqāh a natural center of scholarly circulation. The table below shows some of the famous scholars and Sufis who spend time in the institution:

Name	**Profession**	**Nation**	**Time spent**
Nadjm al-Dīn Kubrā (d. 618/1221)	The founder of the order of the Kubrawīya	Khwarazm	
Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240)	Known as al-Shaykh al-Akbar, was one of the greatest Ṣūfīs of Islam.	Murcia	
Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274)	Ibn ʿArabī's chief disciple	Anatolia	
ʿAfīf al-Dīn al-Tilimsāni (d. 690/1291)	Sufi poet, belonging to the Akbari tradition	Tilimsan	Several years
Sayf al-Dīn al-Āmidī (d. 631/1233)	Leading scholar of Islamic theology, theoretical jurisprudence, and astrology	Diyarbakir	
Ḳuṭb al-Dīn Shīrāzī (d. 710/1311)	Well-known physician and a leading Sufi	Shiraz	
al-Khaṭīb al-Qazwīnī (d. 739/1388)	Arab rhetorician	Qazvin	
al-Wādīʾāshī (d. 749/1348)	Traveler and *hadith* scholar	Tunisia	
Ibn al-Akfānī (d. 749/1348)	Physician, pharmacy, geometry and math	Sincar	
Ibn Baṭṭūṭa (d. 770/1368)	Traveler	Tangier	
Ibn Marzūḳ (d. 781/1379)	Statesman and preacher	Tilimsan	
al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413)	Linguistics and Islamic theology	Persia	4 years
al-Damīrī (d. 808/1405)	Theology and natural history. Writer of *Ḥayāt al-ḥayawān*	Cairo	Till his death
Taqī al-Dīn al-Fāsī (d. 832/1429)	Historian and jurist	Morocco	
Ibn ʿArabshāh (d. 854/1450)	Timurid historian, poet	Damascus	
al-Azharī (d. 905/1499)	Arab philologist	Egypt	

Giriş

Endülüs'ün Nasrî Hükümdarlığı (1238-1492) döneminde, Gırnata Sarayı'nda vezirlik yapan Lisânüddin İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374), aynı zamanda tarihçi ve ediptir.[1] İbnü'l-Hatîb, Gırnata'nın tarih, coğrafya ve topografyasına dair bilgileri ve şehirle irtibatı olan önemli şahsiyetlerin biyografilerini 761/1359 yılında derlemeye başlar. 769/1368 yılında *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta* ismini verdiği bu eserini tamamlar.[2] Aynı yıl eserin bir nüshasını daha yazdırır. İstinsah ettirdiği bu nüshayı "ilim ehline ulaştırılması" için Endülüs'ten Mısır'a, Kahire'deki *Saîdü's-süedâ Hankâhı*'na[3] gönderir. Kaleme aldığı vakfiye şartlarında eserin asla hankâhtan dışarı çıkarılmamasını ve eserde hiçbir ekleme veya çıkarma yapılmamasını istediğini kati surette bildirir.[4] İbnü'l-Hatîb hankâha gönderilmek üzere *Ravżatü't-taʿrîf* ile birlikte diğer eserlerinden birkaçını daha ekler.[5] On iki ciltten oluşan bu eserlerin tamamını Endülüs'ten Kahire'deki hankâha götürmesi için tarihçi ve edip arkadaşı İbnü'l-Ahmer'e (ö. 807/1404) teslim eder.[6]

Eserin akıbeti hakkında bir bilgi bize bu olaydan yaklaşık üç yüz yıl sonra, 11./17. yüzyılda, Mağribli hadisçi ve biyografi yazarı Ahmed b. Muhammed el-Makkarî (ö. 1041/1632) ile ulaşır. Nitekim Makkarî, Saîdü's-süedâ Hankâhı'na yaptığı ziyaret esnasında bu kitaba rastlamıştır. Elindeki cildin hâşiye sayfasında bazı kayıtlar olduğunu fark eder. Bu kayıtlarda, yüzyıllar boyunca doğudan ve batıdan gelen pek çok âlim, kitabı hangi tarihte okuduklarına ve faydalandıklarına dair not düşmüş ve özlü ifadelerle müellife teşekkürlerini sunmuşlardır. Makkarî'nin kitapta gördüğü bu kayıtlar, müellifin eserinin ilim ehline ulaşması amacının gerçekleştiğini göstermektedir. Makkarî'nin bir kısmını kaydettiği bu isimler arasında meşhur Şâfiî İmam İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Hanefî fakihi ve tarihçi İbn Dokmak

1 Cengiz Tomar - Câsim el-Ubûdî, "Lisânüddin İbnü'l-Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15.12.2021).

2 Tomar - el-Ubûdî, "Lisânüddin İbnü'l-Hatîb".

3 Hankâh kelimesi, Arapça ve Farsça kaynaklarda pek çok farklı şekilde kullanılmıştır. Modern Türkçe metinlerde ise "hangâh", "hankah", "hânigâh" gibi farklı kullanımlar söz konusudur. Saîdü's-süedâ Hankâhı üzerine yaptığım yüksek lisans tezimde, Türkçe fonetiği açısından daha isabetli göründüğü için kelimeyi "hangâh" şeklinde kullandıktan sonra Arapça ve İngilizcede en yaygın kullanımlarının "الخانقاه" ve "ḫānqāh" olmasına binaen, bu çalışma itibariyle "hankah" ifadesinin tercih edilmesi daha makul görülmüştür.

4 Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhü't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb,* nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1997), 7/105.

5 De Castro Leon, "Ibn Al-Khatib and His Mamluk Reception", *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*, ed. Jo Van Steenbergen ve Maya Termonia (Leiden - Boston: Brill, 2020). Leon, Endülüslü İbnü'l-Hatîb'in kitaplarının Doğu'ya tanıtılması için özel bir çaba harcadığını belirtmektedir. 7./13. yüzyıl itibariyle siyasi ve ekonomik açıdan kan kaybetmeye başlayan İber Yarımadası'ndan diğer Müslüman coğrafyaya yapılan göçlerle birlikte ilmî aktarım da hız kazanmıştır. İbnü'l-Hatîb'in yüksek devlet kademelerinde görev alması, İslâm dünyasının farklı bölgeleriyle iletişim kurmasını ve eserlerini bu bölgelerde tanıtmasını kolaylaştırmıştır.

6 Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/108.

(ö. 809/1407), Mâlikî fakihi, muhaddis, hatip ve devlet görevlisi İbn Merzûk el-Hatîb et-Tilimsânî (ö. 781/1379), müellif İbnü'l-Hatîb'in oğlu Ebü'l-Hasan Ali, mutasavvıf, şair, tefsir, hadis ve fıkıh âlimi Ebü'l-Hasan Bekrî es-Sıddîkî (ö. 952/1545) gibi tanınmış isimler yer almaktadır.[7]

Bahsettiğimiz bu anekdot birkaç açıdan önem taşımaktadır. İlk olarak, Kahire'deki bir hankâhın, İslâm dünyasında ilmî vasfıyla tanınmış bir kurum olarak tasdik edildiği görülmektedir. Ayrıca, bölgedeki medreseler ve diğer ilmî kuruluşlara rağmen ilmiye mensubuna ulaşmak için bir hankâh tercih edilmiştir. Bunların yanında, eserin telif edildiği sene içerisinde derhâl başka bir bölgeye gönderilmesi, İslâm dünyasındaki kitap akışının ve farklı bölgeler arasındaki irtibatın dinamikliğini göstermektedir. Son olarak ise bu örnek, hankâhın Mısır'dan ve farklı bölgelerden ileri gelen farklı mezheplere mensup âlimleri ağırladığına dair örnekleri göstermesi bakımından kıymet taşımaktadır.

Bu çalışmada öncelikle Memlük döneminde bir kurum olarak hankâhların ne ifade ettiği kısaca aktarılacaktır. Daha sonra hankâhların ilmî yönden gelişimi, Memlük Kahire'sinde öne çıkan beş hankâh üzerinden incelenecektir. Eyyûbîler döneminde kurulsa da Memlük döneminde aktif olan Saîdü's-süedâ Hankâhı ile Memlük döneminde farklı zaman aralıklarında yönetim sınıfı veya önemli devlet adamları tarafından kurulan, temsil güçleri yüksek ve kurumun ilmî dönüşümünü takip edebileceğimiz beş hankâh üzerinden incelenecektir: Bağdâdiyye Ribât/Hankâhı, Baybarsiyye Hankâhı (709/1309), Moğultay Cemâlî Hankâhı (730/1329), Şeyhû Hankâhı (756/1355) ve Cemâleddin Üstâdâr Medrese/Hankâhı (810/1407). Bahsi geçen hankâhların sunduğu fiziksel imkânların yanı sıra vakfiye kayıtlarında belirtilen ilmî mansıpların izini sürerek Memlük topraklarındaki hankâhların kurumsal gelişimini takip etmek amaçlanmaktadır. Çalışmanın son bölümünde ise Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda gerçekleştirilen ilmî faaliyetler üzerinde durulacaktır. Bu hankâhın tekil örnekliği üzerinden hankâh şeyhleri, ziyaretçileri, sakinleri, kütüphanesi, meclisleri ve sunduğu imkânlar ile bir Memlük dönemi hankâhının ilmî ciheti daha detaylı olarak incelenecektir.

1. Bir Sûfî Kurumu Olarak Hankâh

Farsça bir terim olan hankâh, kaynaklarda Sünnî bir tasavvuf bir kurumunu ifade edecek şekilde ilk defa Horasan bölgesinde, 4./10. yüzyıldan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Hankâhlar, çağdaşı diğer tasavvufi kurumlar olan ribât ve zâviyeler ile temelde aynı amaca hizmet etmek üzere inşa edilmiştir: Sûfîlerin hareketliliğine imkân tanımak ve onlara bir rehberin öncülüğünde bir araya gelmeleri, semâ ve zikir meclisleri düzenlemeleri ve diğer ritüelleri için

7 Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/105-107.

uygun bir mekân sunmak.[8] Horasan bölgesinde ortaya çıkan bu kurum, Sünnî İslâm'ın müdafileri Selçukluların 5./11. yüzyılda Bağdat bölgesine hâkim olmalarıyla yönetimden destek almış ve medreselere paralel olarak 5-6./11-12. yüzyıllarda Bağdat ve Horasan bölgeleri boyunca yayılmıştır.[9] Bu esnada, Sülemî (ö. 412/1021), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi kurucu mutasavvıfların eserleriyle doktrinel şeması oluşturulan tasavvuf ilmi, İslâmî ilimler çerçevesi içerisinde yerini almıştır.[10] Tarikatların gelişip farklı coğrafyalara yayılması, gezgin sûfîlerin sayısının artmasını ve doğal olarak farklı bölgelerdeki kadın ve erkeklere açılan hankâhlarının çoğalmasını sağlamıştır.[11]

Selçukluların akabinde Zengî ve Eyyûbî yönetimleri bu oluşuma sahip çıkmıştır. Yöneticiler, bir devlet politikası olarak Sünnî ulemayı ve mutasavvıfları destekleyen hankâh ve medrese gibi kurumları Suriye, Kudüs ve Mısır bölgelerinde açmış, zengin vakıf gelirleriyle desteklemişlerdir.[12] Zengî ve Eyyûbî dönemlerinin mirasını devralan Memlükler de Sünnî-sûfî İslâm anlayışını yansıtan bu kurumu desteklemeyi sürdürmüş, daha büyük ve donanımlı hankâhlar inşa etmişlerdir. Nuaymî (ö. 927/1521), Dımaşk'ta erkeklere ait yirmi dokuz tane hankâh olduğunu,[13] Abdullah b. Hamaveyh (ö. 642/1250) ise şehrin içinde ve dışında kadınlara ait toplam yirmi adet hankâh bulunduğunu kaydetmiştir. Diğer yandan, hankâhlar Bağdat'ta ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde yayılmaya ve sûfîlerin buluşmaları, seyahatleri ve diğer ritüelleri için gerekli ortamı hazırlamaya devam etmiştir. Kurum ismi aynı olsa da bölgelere göre kurumların tanımları ve işlevleri değişiklik gösterebilmektedir. Bu çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak, hankâh kurumunun tanıtımında yalnızca Suriye-Mısır bölgesinde Memlük döneminde aktif olan hankâhlar göz önünde bulundurulacaktır.

Klasik kaynakların kimisinde, hankâh, ribât ve zâviye gibi kurumların aynı anlama geldiği belirtilmiştir.[14] Buna karşılık geniş bir çerçeveden bakıldığında bu kurumların farklılıkla-

8 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford Universitty Press, 1971), 5.

9 Gerhard Böwering - Matthew Melvin-Koushki, "*Ḳānaqāh", Encyclopædia Iranica* (Erişim 10.11.2021).

10 Trimingham, *The Sufi Orders*, 8-9.

11 Keyânî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, çev. Ali Ertuğrul - Süleyman Gökbulut (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 165.

12 Trimingham, *The Sufi Orders*, 8-9.

13 Ebü'l-Mefahir Muhammed b. Ömer en-Nuaymî (ö. 927/1521), *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, nşr. Cafer el-Hasenî (Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-dîniyye, 1988), 2/139-191. Dımaşk'ta bulunan hankâhların isimleri: Esediyye, İskâfiyye, Endelüsiyye, Bâsıtiyye, Hısâmiyye, Hâtûniyye, Düveyriyye, Rûznehâriyye, Sümeysâtiyye, Şûmâniyye, Şihâbiyye, Şibliyye, Şenbâşiyye, Şerîfiyye, Tâhûn, Tavâvisiyye (veya Tâvûsiyye), Izziyye, Kasr, Kasâiyye, Keccâniyye, Mücâhidiyye, Necîbiyye, Nehâsiyye, Necmiyye, Nâsıriyye, Nehriyye, Yûnusiyye hankâhları ve Meçhul Hankâh'tır. İbn Tolun, bunların dışında Hâcibiyye, Kalânisiyye ve Hüsâmiyye hankâhlarından da bahsetmektedir (bkz. İbn Tolun, *Kalâidü'l-cevheriyye*, 278, 283).

14 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/195; Kürd Ali, Muhammed (ö. 1372/1953), *Hıtatu'ş-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü'n-nûrî, 1983), 6/136; Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali İbn Tolun, el-*Kalâidü'l-cevheriye fî târîhi's-Sâlihiyye*, nşr. Muhammed Ahmed Dehman (Dımaşk: Matbuatu mecmai'l-lugati'l-Arabiyye, 1980), 283.

rı ortaya çıkmaktadır. Hankâh ve diğer tasavvuf kurumları arasındaki farkı kurumsallaşma, yönetim yapısı ve aidiyet üzerinden açıklamak mümkündür. Ribât ve zâviyeler[15] gösterişsiz binaları, mütevazı boyutları ve bağımsız yönetimiyle münzevi bir hayat yaşamak isteyen, manevi bir lider etrafında birleşen ve üst yönetimden bağımsız olmak isteyen sûfîlerin tercihi olurken hankâhlar büyük ve gösterişli yapıları ve zengin imkânlarıyla şehir hayatının içinde, ilmî ve sosyal yaşamın merkezinde yer almışlardır.[16] Üst yönetimin kurum idaresinde aktif bir pozisyon edinmesi de hankâhları zâviyelerden ayıran bir diğer husustur. Nitekim hankâh şeyhi, doğrudan üst yönetim tarafından görevlendirilmektedir.[17] Aidiyet bakımından değerlendirildiğinde ise ribât ve zâviyelerde belirli bir tarikat şeyhinin veya bir hocanın etrafında toplanmış insanlar, kurum dışında bir bağ ve ortak kimliğe sahiptir. Burada kurumsal bir aidiyet değil, organik bir bağ söz konusudur. Hankâhlar ise farklı tarikatlara mensup veya tasavvufi meşrebe sahip kişiler için müşterek paylaşacakları bir mekân oluşturmuştur. Bu kişiler, hankâh şeyhiyle ve mekânı kullanan diğer kişilerle kurum dışında bir birliktelik ifade etmezler.[18]

Bu bakımdan hankâhlar, farklı meşreplerden kişilerin bir araya geldikleri, çeşitlilik arz eden mekânları ifade etmiştir. Çoğu hankâhta, hankâh şeyhinin önderliğinde tasavvuf dersleri ve ritüelleri icra edilmiş, zikir ve dua meclisleri düzenlenmiş, şerʿî ilimler okutulmuş, bu vazifelerin yerine getirilmesinin karşılığında da hem hankâh sûfîlerinin hem de konaklamaya gelen yolcuların ücretsiz konaklama, yemek, hamam kullanma gibi çeşitli ihtiyaçları da karşılanmış ve aylık maaş verilmiştir. Dönemin terminolojisiyle (Allah'a karşı) "fakir" olan bu sûfîler, hankâhlarda oldukça varlıklı bir yaşam sürmüşlerdir, nitekim meşhur seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217) bölgede gördüğü hankâhları "içlerinden sular akan saraylar", burada gördüğü sûfîleri ise "şehrin sultanları" olarak betimlemiştir.[19] Ulemanın halka dönük bir yüzü olan hankâhlarda zikir meclisleriyle birlikte dinî ilimlerin okutulması, tasavvufun günlük hayatın içine girmesine hizmet etmiştir.[20]

15 Ribât ve zâviyeler muhakkak kendi içlerinde farklılaşmış ve farkı dönemlerde gösterdikleri özellikler değişmiştir. Çalışmanın kapsamının dışında kalacağı için ribât ve zâviyelerin tanımlarına ve kurumsal gelişim süreçlerine yer verilmeyecek, yalnızca hankâhlardan ayrılan yönlerine işaret edilecektir.

16 Daphna Ephrat - Hatim Mahamid, "The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (Mid-6th/12th to Mid-8th/14th Centuries)", *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (2015), 201.

17 Boaz Soashan, "Sufism and the People", *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 12.

18 Pûrcevânî, *Du muceddid*, 96-98; Ahmet T. Karamustafa, *Sufism; The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 126-127.

19 Ebü'l-Hüseyin Ahmed İbn Cübeyr (ö. 614/1217), *Rihletu İbn Cübeyr* (Beyrut: Dâru sâdır, 1964), 256.

20 Eric Geoffroy, *Indroduction to Sufism The Inner Path of Islam,* çev. Roger Gaetani (Bloomigton:World Wisdom, 2010), 123.

Memlük yöneticilerinin hankâha gösterdikleri ihtimamı farklı saiklerle açıklamak mümkündür. Kuşkusuz Memlük sultanları inşa ettikleri hankâhlarla, halk tarafından yüksek bir saygı gören ulema ve sûfîlerin desteğini almayı hedeflemiştir. Hankâhlar, kurucu sultan veya devlet adamının adıyla açılmış, bununla beraber kurucular vakfiye şartlarının belirlenmesi, gerekli görüldüğünde bu şartlara müdahale edilmesi ve hankâhın idari kadrosunun tayini gibi durumlarda aktif bir pozisyon edinmişlerdir.[21] Ekonomik açıdan, mallarını müsadere ihtimalinden korumak isteyen emîrler varlıklarını vakıf yoluyla ailelerine devretmiştir.[22] Nitekim hankâh nâzırlığının miras yoluyla aktarılmasının şart koşulduğu vakfiyeler[23] bulunduğu gibi hankâh kompleksinin içinde aile apartmanının inşa edildiği örneklere de rastlanmaktadır.[24]

Bununla birlikte yöneticiler hankâhlara sıklıkla namaz kılmak, Kur'ân ve hadis dinlemek, zikir meclislerinde bulunmak ve sûfîleri ziyaret etmek gibi nedenlerle gelmişler, özellikle veba salgını gibi sıkıntı ve zorluk zamanlarında bu ziyaretlerini sıklaştırmışlardır. Zikir meclislerinde kurucu ve ailesi için özellikle dua edilmesi, hankâh bünyesinin içine baninin türbesinin eklenmesi ve hankâh sûfîlerinin yerine getirdiği ritüeller ve ettiği dualar, kurucuların yaptıkları bu vakıfla hem bu dünya hem de ahiret hayatı için manevi bereket beklentisi içinde olduklarını göstermektedir.[25]

Ortalama bir hankâhta, merkezî bir avlunun iki tarafında içlerinde sûfî hücrelerinin bulunduğu revaklar, bir tarafında ise sûfîlerin toplu ritüellerinin gerçekleştiği geniş bir alan bulunmuştur. Çoğunlukla hankâh binasına ek olarak cami, türbe, mutfak ve hamam; bazı örneklerde de ribât, dârülhadis, medrese, kütüphane ve küttâb gibi yapılar da komplekse dâhil edilmiştir.[26] Hankâhlarda burada kalan sûfîlere hizmet etmek ve maişet ihtiyaçlarını karşılamak üzere çalışan personel bulunmuştur. Hankâh sûfîleri de ek ücret kazanmaları mukabilinde bu görevlerde istihdam edilebilmiştir. Yine farklı hankâh vakfiyelerine göre değişiklik gösterse de ortalama bir hankâhta karşılaşılan görevliler arasında imam, hizmetliler (*hâdimü's-sûfiyye*), su dağıtıcısı (*muzemmelâtî* veya *sâkî*), ışıkları yakmakla görevli kişi (*sirâcî* veya *vakkâd*), meclislerde yoklama almakla görevli *kâtibü'l-ğaybe*, temizlik görevlisi (*ferrâş*), kapı görevlisi (*bevvâb*), toz kalkmasını önlemek için su serpen *reşşâş*, aşçı (*tabbâh*), ayakkabıların düzenlenmesinden sorumlu *mukaddemetü'n-na'leyn*, fırıncı (*hubbâz*), mutfağa giren yiyecek miktarını kontrol

21 Boaz Soashan, "Sufism and the People", 12.

22 Helena Hallenberg, "The Sultan Who Loved Sufis: How Qaytbay Endowed a Shrine Complex in Dasuq", *Mamluk Studies Review* 4 (2000), 149.

23 Takıyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî (ö. 845/1442)*, el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtati ve'l-âsâr,* nşr. Eymen Fuâd Seyyid (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013), 4/268-269.

24 Fernandes, *Khanqah*, 34-35.

25 Homerin, "Saving Muslim Souls", 70-72.

26 Trimingham, *The Sufi Orders*, 169.

etmekle görevli *müşrif*, hankâhtaki ölçümleri yapmakla görevli *vezzân* ve vefat edenleri yıkamakla görevli *gassâl* yer almaktadır.[27]

Hankâhların zengin fiziksel donanımları ve hankâh sakinlerine sağlanan geniş imkânlar sayesinde bu kuruma gösterilen talep giderek artmıştır. Bu durumun neticesinde zaman zaman hankâhlarda kalan kişiler tekrar gözden geçirilmiş ve zengin olduğu, farklı kurumlarda çalıştığı, sûfî veya ilim ehli olmadığı gibi sebeplerle vakfiye kurallarına uymadıkları tespit edilen kişiler hankâhlardan uzaklaştırılmıştır.[28] Hankâhlarda ehil olmayan kişilerin kalması ve burada sürdürülen müreffeh hayat dönem ulemasının eleştirisine hedef olmuştur. İbn Teymiyye (ö. 729/1328) sûfîlerin yaşam standartlarının yüksek olmasından yola çıkarak hankâh sûfîlerini *sûfiyyetü'l-erzâk* olarak tanımlarken[29] dönemin Şâfiî Kâdılkudâtı Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) ise bu kişilerin "taklit ve yalan elbiseleri" giyerek gerçek sûfîlere öykündüğünü söylemiştir.[30]

Memlük hankâhlarında en üst otoriteyi temsil eden *şeyhüşşüyûh* mansıbı, en geniş tabiriyle bölgedeki bütün hankâhların denetim yetkisini elinde bulundurmayı ifade etmiştir. Hankâh şeyhi ise görevli olduğu hankâhın idari, tasavvufi ve eğitim yönünden işleyişinden, kuruma kabul edilen kişilerin kontrolünden sorumludur ve hisbe teşkilatı, kadı, hâkim gibi görevlilerin şeyhin üzerinde bir yetkisi yoktur.[31] Şeyhüşşüyûhluk mansıbının atamasını bizzat sultan yapmış ve dolayısıyla hankâhlar doğrudan üst yönetimin kontrolü altındaki bir kurumu temsil etmiştir.[32] Şeyhüşşüyûhluk mansıbı, kâdılkudâtlık gibi Eyyûbî ve Memlük dönemlerinin en prestijli dinî mansıplarından biri olmuş ve bu mansıba atanmak isteyen kişiler arasında rekabet mevzusu hâline gelmiştir.[33] Memlükler döneminde Mısır ve Dımaşk bölgelerine atanan

27 Hediye Sümeyra Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh: Saîdü's-süedâ (569/1173-922/1517)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58-59; Leonor Fernandes, "The Foundation of Baybars Al-Jashankir: Its Waqf, History, and Architecture" *Muqarnas* 4 (1987), 25-26; Devlet Abdullah Abdülkerim, *el-Havânik fî Mısr fi'l-asrayni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî*, (Mekke: Umm al-Qura University, Doktora Tezi), 213-221. Hankâhta görev yapan kişilerin aldıkları maaş miktarı için bkz. Fernandes, "The Foundation of Baybars Al-Jashankir", 26; Fernandes, *Khanqah*, 69-93.

28 Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (ö. 845/1442)*, Kitâbü's-sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk,* nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde (Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1941), 7/96; İbn Hacer el-Askalânî, Ali b. Muhammed (ö. 852/1449), *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine,* nşr. Subhi Reşad Abdülkerim (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996), 1/492.

29 Homerin, Th. Emil, "Saving Muslim Souls: The Khanqah and The Sufi Duty in Mamluk Lands", *Mamluk Studies Review* 3 (1999), 76.

30 Ebû Nasr Taceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), *Muîdu'n-niâm ve mubîdu'n-nikâm* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986), 97-98.

31 Ebü'l-Abbas Ali b. Ahmed Kalkaşendî (ö. 821/1418), *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-âmme, 1963), 11/368.

32 Ebü'l-Hayr Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), 4/244; Malatî, *Neylü'l-emel*, 8/155; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 9/144-145.

33 Nathan Hofer, "The Origins and Development of the Office of the "Chief Sufi" in Egypt, 1173-1325", *Journal of Sufi Studies* 3 (2014), 3.

şeyhüşşüyûhlar sûfî vakıfların üzerinde geniş yetki sahibi olmuşlar ve bu kalabalık grubun sözcüsü kabul edilmişlerdir.[34] Bu mansıp, 569-724/1173-1325 yılları arasında Saîdü's-süedâ Hankâhı şeyhinin sorumluluğunda kalmış, sonrasında ise Sultan Kalavun'un (ö. 741/1342) inşa ettirdiği Siryâkus Hankâhı'na taşınmıştır.[35] 806/1403 senesinde ise bu mansıbın özelliğini kaybettiği ve bütün hankâh şeyhlerinin şeyhüşşüyûh olarak anıldığı kaydedilmiştir.[36]

Hankâh şeyhi veya şeyhüşşüyûh, geniş bir idari güce sahip olsa da manevi otorite bakımından bir tarikat şeyhinden ayrılmaktadır. Hankâh şeyhi ile hankâh sûfîleri arasında yalnızca kurumun sağladığı bir irtibat vardır. Hankâh şeyhleri her ne kadar sûfîlerin eğitim ve zikir düzenlerinden mesul olsalar da onların konumu, manevi bir otoriteden ziyade idari bir pozisyona işaret etmektedir. Bu durum, bazı hankâh şeyhlerinin sınırlı tasavvuf eğitiminin olmasını da açıklamaktadır. Hankâh şeyhliği, sûfî-âlimler için kadılık ve müderrislik mansıpları gibi kariyerlerinin yeni bir basamağını temsil etmektedir. Bir tarikat şeyhinin manevi derecesini belirten *ârif-billah* veya müritleri eğitici vasfını ifade eden *mürebbî* gibi sıfatlar bir hankâh şeyhi için kullanılmamaktadır.[37]

Hankâh sakinleri ise hankâhta devamlı surette ikamet eden sûfîler ile birkaç günden birkaç yıla kadar değişen farklı müddetlerde hankâhta konaklayabilen seyyah sûfîlerden oluşmuştur. Hankâh sûfîleri de kurum dışında bir topluluk oluşturmadıkları gibi, kurum dışında tarikat bağına benzer otantik bir ilişkileri de yoktur.[38] Sûfîlerin hankâha kabul edilmesi, en azından teoride, vakfiyede belirlenen şartlara uyum göstermeleri ve hankâh şeyhinin onayını almalarına bağlıdır. Kaynaklarda rastladığımız kayıtlar hankâhta kalan sûfîlerin önemli bir kısmının fıkhî tedrisattan geçmiş kişiler olduğunu göstermektedir. Hankâhta kalan zümrenin bir kısmını da tasavvuf eğitimlerinin yanı sıra hadis fıkıh alanlarında uzmanlaşmış "fakih-sûfîler" olarak isimlendirilen grup oluşturmaktadır.[39] Hankâhların da kullanıcısı olan bu mutasavvıf âlimlerin, dönemin Kahire toplumunun önemli bir sınıfını teşkil ettiği belirtilmiştir.[40] Bunun dışında, seyahat eden kişilerin hankâhta konaklama amaçları çeşitlilik göstermektedir. Bunlar arasında

34 Harun Yılmaz, "Meşîhatuşşüyûh'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Süadâ ve Siryâkûs", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 8.

35 Makrîzî, *es-Sülûk*, 2/262; İbn Tağriberdî, *Nücûm*, 9/84, 144; Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, 11/365; Makrîzî, *Hıtat*, 4/294.

36 Makrîzî, *Hıtat*, 4/729.

37 Eric Geoffroy, Le Soufisme en Égypte et en Syrie, Presses de l'Ifpo, Institut français d'études arabes de Damas, 1996, 160–165.

38 Nathan Hofer, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325* (Edinburg: Edinburg University Press, 2015), 38.

39 Hofer, *The Popularisation of Sufism*, 77.

40 Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), 67.

hankâhta kalan meşhur bir mutasavvıf veya âlimi ziyaret etmek,[41] Kahire'de bir mansıp elde etmek,[42] seyahatleri esnasında konaklamak,[43] hayatının bir bölümünü veya yaşlılık dönemini ibadet ve inziva ile geçirmek,[44] hankâh kütüphanesinden istifade etmek[45] ve nadir olsa da siyasi bir suçtan kaçarak sığınmak[46] sayılabilir.[47]

Hankâhlarda, tasavvuf alanında icra edilen iki esas vazife vardır. Bunlardan ilki, *huzûr meclisleri* ismiyle tanımlanan günlük zikir ve dua buluşmalarıdır. Hankâh şeyhinin önderliğinde toplanan huzûr meclislerine bütün hankâh sûfîlerinin devamsızlık yapmadan katılması şart koşulmuştur. Dışarıdan katılıma da açık olan bu meclisler, vakfiyede belirlenen farz namazlardan birinin -ki genellikle sabah veya ikindi namazları tercih edilmiştir- hemen akabinde her gün düzenli olarak icra edilmiştir. *Vazîfetü't-tasavvuf* ismiyle de anılan bu meclislerde önce Kur'ân'dan belirli sûreler okunmuş, daha sonra çeşitli istiğfar, tesbih, tahmîd ve salavat zikirleri çekilmiştir. Her meclisten sonra bütün zikir ve dualardan umulan hayır ve bereket, vâkıfa ve ailesine, eğer vefat etmişlerse ruhlarına, mecliste bulunan kişilere ve nihayet bütün Müslümanlara ithaf edilmiştir.[48] Hankâhta icra edilen bir diğer meclis ise yine hankâh şeyhinin öncülüğünde gerçekleşen tasavvuf dersleridir. Haftada bir olmak üzere çoğunlukla cuma günleri düzenlenen bu meclislerde hankâh şeyhi, İmam Gazzâlî ve Mekkî gibi önde gelen mutasavvıfların eserlerinden seçtiği bölümlerle bir ders vermektedir. Bu derslerde konunun içeriğine göre fıkıh, tefsir ve hadis gibi diğer ilimlere de temas edilmiştir.[49]

2. Memlük Hankâhlarının İlmî Gelişimi

Mısır topraklarında ilk kurulan ve daha sonra Kahire'de açılacak yirmi iki hankâha öncülük eden kurum, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından şehrin ele geçirilmesinin ardından 569/1173

41 Zekiyyüddin Ebu Muhammed el-Münzirî, et-*Tekmiletü li vefeyâti'-nakale,* nşr. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 2/108.

42 Afîfüddin Abdullah b. Esad Yâfiî (ö. 768/1366), *Mirâtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî marifeti havadisi'z-zaman,* nşr. Abdullah Muhammed el-Cüburî (Beyrut: Müessestü'r-risâle, 1984), 4/247.

43 Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf (Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 13/722-723.

44 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/778.

45 Ebûbekir el-Hatîb Ahmed el-Bağdâdî el-Mehrevânî, *Mehrevâniyyât/ el-Fevâidü'l-müntehabe es-sıhâh ve'l-garâib*, nşr. Saûd b. Îyd b. Umeyr (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü bi'l-Medîneti'l-Münevvera, 2002), 1/458.

46 Takıyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî (ö. 845/1442)*, Kitâbü'l-mukaffa'l-kebîr,* nşr. Muhammed Ya'lavî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1987), 5/103-107.

47 Verilen örneklerin detayları ve çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh*, 66-73.

48 Leonor E. Fernandes*, The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin: KlausSchwarz, 1998), 54-58; Emin, *Evkâf*, 211; Homerin, "Saving Muslim Souls", 71.

49 İbn Abdüzzâhir, Muhyiddîn Ebü'l-Fazl Abdullah (ö. 692/1292), *Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-usûr fî sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*, nşr. Murad Kâmil (Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1961), 234; Ebû Nasr Tâceddin es-Sübkî, *Müidü'n-Niâm ve mubîdu'n-nikâm* (Beyrut: Müessesetü'l-kütübü's-sekâfiyye, 1986), 96-97.

yılında inşa ettirilen Saîdü's-süedâ Hankâhı olmuştur.[50] Farklı bölgelerden gelen ziyaretçilere öncelik verilmesi kaydıyla üç yüz sûfîyi ağırlayan bu hankâh aynı zamanda sakinlerinin iaşe ve ibate masraflarını karşılayacak cömert vakıf gelirleriyle desteklenmiştir.[51] Hankâh vakfiyesine göre burada kalan sûfîlere günlük olarak üç somun ekmek, et suyu ile et verilmesi, her ay başında tatlı ikram edilmesi, aylık ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda sabun dağıtılması, senelik kıyafet ihtiyaçlarını karşılamak üzere kırk dirhem verilmesi ve seyahate çıkacakları zaman yol masraflarının karşılanması kararlaştırılmıştır. Bununla birlikte, ekonomik ve siyasi saiklerin değişmesi veya hankâh yönetiminden kaynaklanan sorunlarla bu miktarların değiştiği veya kesintiye uğradığı durumlar vakidir.[52]

Hankâh toplumla sıkı bir temas hâlinde olmuş ve insanlar hankâh sûfîlerine hürmet göstermiştir. Hankâhın sosyal pozisyonunun yansımasını gösteren bir örnek, tören havasında gerçekleşen cuma merasimleridir. Hankâh sûfîlerinin belirli bir disiplin içerisinde bir-örnek ve hoş kıyafetlerle hankâhtan çıkarak önlerinde hankâh şeyhi olduğu hâlde "sükûn ve vakar ile" Hâkimî Camii'ne kadar ellerinde mushaf cüzleri taşıyarak yürüdükleri bu merasimi, camide cuma vaktine kadar süren Kur'ân tilâveti ve dualar takip etmiştir. Makrîzî bu geleneği Kahire'nin en güzel âdetlerinden biri olarak aktarmış ve Mısır halkının her eyaletten bu töreni izlemek, hayır ve bereket kazanmak amacıyla akın akın geldiklerini belirtmiştir.[53]

Bütün bunlarla beraber Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda belirli bir müderrislik kadrosunun açıldığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Yine de hankâh kadrosu eğitimli kişiler arasından seçilmektedir. Hankâhta kalanların tasavvuf eğitimi almış ve dört fıkhî mezhepten en az birine hâkim olması, hankâh şeyhinin ise hem tasavvufi hem de dinî ilimlerde önde gelen âlimler arasından seçilmesi beklenmiştir. Nûreddin Zengî'nin Dımaşk'ta ihdas ettiği şeyhüşşüyûhluk mansıbının[54] mirasını devam ettiren Selâhaddîn-i Eyyûbî, taraftarı olduğu Sünnî-sûfî ekolü temsil eden Eşʿarî-Şâfiî bir eğitim silsilesine mensup fakih-sûfî üyeleriyle meşhur Hameviyye ailesinin[55] ferdi Ebü'l-Hasan Sadreddin'i (ö. 617/1220) Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda şeyhüşşü-

50 Makrîzî, *Hıtat*, 4/727; İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (ö. 930/1524), *Bedâi'z-zuhûr fi vekâli'd-duhûr*, nşr. Muhammed Mustafa (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-şarkiyye: 2010), 242.

51 Makrîzî, *Hıtat*, 4/730-731.

52 Makrîzî, *Hıtat*, 4/727-728.

53 Makrîzî, *Hıtat*, 4/729-730.

54 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/154.

55 Hameviyye ailesi, Suriye ve Mısır'da önemli görevlerde bulunan sûfî ve fakih aile üyeleriyle tanınan bir ailedir. Aile büyükleri İmam Gazzâlî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eğitiminden geçmiştir. Nûreddin Zengî'nin ihdas ettiği bu makam için Dımaşk'ta Sümeysâtiyye Hankâhı'nın şeyhüşşüyûhluğunu üstlenen kişi, ailenin bir diğer üyesi Ebü'l-Feth İmâdüddîn b. Hameviyye'dir (ö. 577/1181). Bkz: Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/154-155; Münzirî, *et-Tekmile*, 3/16.

yûhluk mansıbına tayin etmiştir.[56] Böylece, Kahire'de inşa edilen ilk hankâhta ilmî bir mansıp bulunmadığı, fakat şeyhinin ve üyelerinin ilmiyeden tercih edildiği görülmektedir. Hankâh müfredatında yer almadığı hâlde hankâhta gerçekleştirilen ilmî faaliyetler ise makalenin son bölümünde zikredilmiştir.

Kadınlara yönelik açılan tasavvuf kurumlarından kaynaklarda en dikkat çekici şekilde üzerinde durulan Bağdâdiyye Ribâtı (Hankâhı), Memlük Sultanı Zahir Baybars'ın (ö. 674/1277) kızı Sitti Cemile Hatun tarafından inşa edilerek bağışlanmıştır. İncelediğimiz dönemde ribât teriminin kadınlara tahsis edilmiş hankâhları ifade edecek şekilde genişlediği kaydedilmiştir.[57] Bu bilgiye dayanarak ve incelediğimiz kurumun bir hankâhta bulunan temel özelliklerle büyük oranda örtüştüğünü gördüğümüz için bu çalışmaya dâhil etme ihtiyacı hissettik. Kurucu Cemile Hatun, ribâta bir kadın *şeyha* ve yanına güzel hasletleriyle tanınan kadın öğrenciler yerleştirmiştir. Bu hankâh ismini, kuruma şeyha olarak tayin edilen ve Makrîzî'nin, "zamanının kadınlarının lideri" (*seyyidetü nisâ-i zamânihâ*) olarak bahsettiği, ahlakını öven ifadelerin yanında onu geniş ilim sahibi (*vâfiratü'l-ʿilm*) bir fakih ve çok öğrenci yetiştiren bir kimse olarak tanıttığı Bintü'l-Bağdâdiyye nisbesiyle meşhur olan Şeyha Ümmü Zeynep Fâtıma bint Abbas el-Bağdadiyye'den (ö. 714/1314) almıştır.[58]

Şeyhanın vazifesinin buradaki öğrencilerine vaaz ve nasihatlerde bulunmak, günlük zikir (huzûr) meclislerini düzenli olarak yerine getirmek ve fıkıh tedrisinde bulunmak olduğu kaydedilmiştir. Makrîzî, kendi döneminde bu hankâhta görev yapan Şeyha Sâlihâ'nın (ö. 796/1393) bu vazifeleri en iyi şekilde uyguladığını belirtmiştir. Seneler içerisinde hankâh boşanmış, göç etmiş veya yalnız kalmış kadınlara hem sığınak olmuş hem de disiplinli bir eğitim imkânı sağlamıştır. Burada kalan sûfî kadınlara hizmet etmekle yükümlü kadınların da istihdam edildiği belirtilmiştir.[59] Ancak hankâhın maddi koşulları ve kullanıcılarına sağladığı hizmete dair detaylı bilgiye erişilememiştir. Memlükler döneminde kadınlar için açılan bu hankâhta fıkıh tedrisinin hankâh programına dâhil edildiği görülmektedir.

Sultan Rüknüddîn Baybars el-Çâşnigîr'in (ö. 709/1306) henüz bir emîrken inşa ettirdiği Baybarsiyye Hankâhı ise dört yüz yatılı olmayan ve yüz yatılı sûfîyi ağırlayacak büyüklükte ve Kahire'nin en güzel binaları arasında anılacak işlemelerle 709/1309 yılında tamamlan-

56 Makrîzî, *Hıtat*, 4/729. Saîdü's-süedâ Hankâhı şeyhine tahsis edilen bu makam, daha sonra Sultan Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından inşa edilen Siryâkûs Hankâhı şeyhine kurucu sultan tarafından devredilmiştir. Makrîzî, 806/1404 yılından sonra sistemin değiştiğini ve bütün hankâh şeyhlerinin şeyhüşşüyûh olarak anılmaya başlandığını belirtir; Makrîzî, *Hıtat*, 4/729, 768; Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, 4/38.

57 Dehman, *Fî Rihâbi Dımaşk,*79.

58 Makrîzî, *Hıtat*, 4/795-796.

59 Makrîzî, *Hıtat*, 4/795-796.

mıştır.[60] Hankâhta ikamet etmeyen fakat kuruma mensup olan sûfîlerin de günlerini burada geçirmeleri şart koşulmuştur. Makrîzî'nin Kahire'nin en güzel, büyük ve süslü binalarından biri olarak tavsif ettiği hankâh kompleksinin içinde sûfîlere her gün et, yemek, ekmek ve tatlı dağıtılması için bir mutfak (matbah), asker çocuklarının kalacağı bir ribât ve içine bani Çâşnigîr'in de defnedilmesinin planlandığı, Bağdat'taki Abbâsî hilâfet sarayından gelen ve hilâfetin şatafatını yansıtan pahada ve güzellikte renkli camlarla süslenen bir türbe inşa edilmiştir.[61]

Hankâh vakfiyesinde bir fıkıh mezhebi dersinin verildiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır; bununla birlikte hankâh kubbesinde düzenlenecek bir hadîs-i nebevî dersi planlanmış, hadis derslerini işlemek için bir müderris ve bu derslere katılacak muhaddisler tayin edilmiştir. Türbede ise kurrâlar görevlendirilmiş, sokağa bakan camların önünde, dışarıda sokaktan geçenlerin de dinlemesini sağlayacak şekilde cuma namazı vakti haricinde gece-gündüz durmadan, dönüşümlü olarak Kur'ân okumaları ve hatim etmeleri beklenmiştir.[62] Hankâh, uluslararası ölçekte geniş bir kitleye hitap etmektedir, nitekim vakfiyede hankâha kabul edilecek kişilerin sûfî veya tasavvuf ehli; yaşlı, orta yaşlı veya genç; Arap, Acem veya herhangi bir ırktan; sosyal sınıflarının (*tabakâtihim*) ve fıkhî mezheplerinin ne olduğu fark etmeksizin, tasavvufi âdâb kurallarına uyan kişiler olması gerektiği belirtilmiştir.[63] Kahire hankâhları hakkında bize detaylı bilgi sağlayan Makrîzî (ö. 845/1442) kendi zamanında bu hankâhın hâlen kullanımda olduğunu, burada hayır ve ilim ehli kişilerin kaldığını belirtmiştir. Hankâha gösterilen teveccühü betimlerken, hankâhtaki kapı görevlisinin buraya akın eden kalabalığı durdurmakta zorlandığını ve hankâh dolduğu için fakihler ile ordu mensuplarını dahi geri çevirmek zorunda kaldığını aktarmıştır.[64] Hankâhta meşihat görevini üstlenenler arasında meşhur Mağribli tarihçi İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Şâfiî fakih İbn Hacer el-Askalânî de bulunmaktadır.[65]

730/1329 yılında açılan Moğultay Cemâlî Hankâhı'nda ise ilk defa tasavvuf vazifesi ile fıkıh dersinin bir arada vakfiye şartlarında yer aldığı görülmektedir. Sultan Nâsır'ın mevlâsı

60 Hankâh, bani Çâşnigîr'in öldürülmesinden sonra yönetime geçen el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun (ö. 741/1341) tarafından siyasi bir tehdit gibi algılanarak kapatılmış, kapısından kurucusu sabık sultanın ismi silinmiştir. Hankâh ancak yaklaşık yirmi yıl sonra, 726/1326 yılında tekrar açılmıştır. 766/1365 yılında ise Nil Nehri'nin taşması üzerine hankâhın vakıfları zarar görmüş, hankâh mutfağı iptal edilerek bunun yerine sûfîlere aylık on dirhem maaş verilmesi kararlaştırılmıştır; bkz. Makrîzî, *Hıtat*, 4/740.

61 Makrîzî, *Hıtat*, 4/732-734. Makrîzî binanın sağlamlığını vurgulamak için çatısının ahşap yerine taştan yapıldığını, kurulduğu günden itibaren bir tadilata ihtiyacı olmayacak kadar sağlam olduğunu aktarmıştır; bkz. Makrîzî, *Hıtat*, 4/740).

62 Makrîzî, *Hıtat*, 4/734.

63 Fernandes, "The Foundation of Baybars Al-Jashankir" 24-25.

64 Makrîzî, *Hıtat*, 4/740.

65 İbn Haldûn, *et-Tarif bi-ibni Haldûn ve Rıhletehu Garben ve Şarken* (Kahire: y.y., 1951), 261-262.

ve başta vezirlik olmak üzere önemli mevkiler edinmiş bir devlet adamı olan Moğultay el-Cemâlî tarafından inşa edilen bu hankâhta, önceki hankâhların mimarisi ve organizasyon modeli takip edilmiştir. Buna karşılık, hankâh ve medrese arasındaki yakınlaşmaya hizmet edecek şekilde, Hanefî müderrisi aynı zamanda hankâh şeyhi olarak tayin edilmiştir. Makrîzî bu yapıyı bir Hanefî medresesi olarak tanıtmış ve içinde tasavvuf vazifesinin icra edildiğini, önde gelen Hanefî fukahanın burada kaldığını belirtmiştir.[66] Aynı zamanda kâdılkudâtlık görevlerini de üstlenen İbnü't-Türkmânî ailesi hankâhta üç nesil boyunca hankâh şeyhi ve Hanefî müderrisi olarak görev almıştır.[67] Vakfiyede ayrıca hadis dersleri için de yirmi sûfî ilim talebesinin tayin edileceği belirtilmiştir. Bu derslerin ifa edilmesine yardımcı olmak adına hankâh kütüphanesine çok sayıda Kur'ân ve kitap vakfedilmiştir. Külliyenin içerisinde hankâh şeyhinin ailesiyle yaşayacağı bir daire, vâkıfın ve ailesinin defnedileceği bir kubbe, mutfak, kuyu ile birlikte yetimlere okuma-yazma öğretilecek bir mektep yer almıştır.[68] Hankâh camisinde bir kütüphanenin de yer aldığı kaydedilmiştir.[69]

Aradan çeyrek asır geçmeden, 729/1329 yılında Emîr Seyfeddin Şeyhû el-Ömerî tarafından açılan Şeyhû Hankâhı'nda ise ilk defa dört mezhep fıkhının bir hankâhın müfredatına eklendiği görülmektedir. Yine Hanefî mezhebine öncelik tanınarak hankâh şeyhinin Hanefî mezhebi müderrisi olarak seçilmesi istenmiş ve vakfiyede belirlenen hankâh kadrosunda en fazla öğrenci bu mezhep için tanımlanmıştır. Hankâhta ayrıca Kur'ân'ın yedi kıraati ile hadis dersi de verilmiş ve aynı zamanda düzenli olarak *Sahîhayn* ve *Şifâ* kıraatleri yapılmıştır. Memlük hankâhlarında, hankâh şeyhi için aranan iyi düzey fıkıh bilgisine sahip olmanın yanında, Şeyhû Hankâhı'nda bunlara ek olarak hankâh şeyhinin -ve aynı zamanda Hanefî fıkhı müderrisinin- iyi derecede tefsir ve usul bilgisinin de olması şart koşulmuştur.[70] Vakıf gelirleriyle yüksek miktarda mali bütçe ayrılan hankâhta, buraya kabul edilen ilim talebesi sûfîlere iyi bir yaşam standardı oluşturulmaya gayret edilmiştir. Öyle ki, hankâh kompleksinde iki hamam bulunduğu ve buraya kabul edilenlerin aylık otuz dirhem maaş,[71] ayrıca günlük olarak et, yemek ve ekmek; aylık olarak ise tatlı, yağ ve sabun aldıkları kaydedilmiştir.[72] Bu

66 Makrîzî, *Hıtat*, 4/246.

67 Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.12.2021).

68 Fernandes, *Khanqah*, 34-35.

69 Şemseddin Ebü'l-Hayr es-Sehâvî, *el-Cevahir ve'd-dürer fî tercümeti şeyhü'l-islâm İbn Hacer* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1999), 3/177.

70 Makrîzî, *Hıtat*, 4/762-763.

71 Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf İbn Tağriberdî (ö. 874/1469), *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l- Mısriyye, 1929), 15/139.

72 Makrîzî, *Hıtat*, 4/760. Hankâhtaki bu geniş imkânların bir süre devam ettiği, fakat Kahire'deki tüm vakıf kurumlarının akıbetini etkileyen "mihne" döneminden bu kurumun da payını alarak sunduğu imkânları azalttığı kaydedilmiştir. Nihayetinde ise Melik Nâsır Ferec hankâhın vakıf gelirlerinden büyük bir meblağı kendi üzerine

ikramlara mukabil olarak ise hankâha kabul edilmeye hak kazanan kişilerin derslere tam zamanlı katılmaları ve huzûr meclislerinde bulunmaları şart koşulmuştur.[73]

Hankâhın açılışıyla beraber gerçekleştirilen ilk huzûr meclisinde hankâh kadrolarında görevlendirilen isimler de ilan edilmiştir. Hankâh şeyhliği, Hanefî mezhebi müderrisliği ve nâzırlık mansıplarının hepsine Ekmeleddin Muhammed el-Bâbertî (ö. 786/1384)[74], Şâfiî mezhebi müderrisliğine Bahâeddîn Ahmed es-Sübkî (ö. 773/1372)[75], Mâlikî mezhebi müderrisliğine Halil Mukrî, Hanbelî müderrisliğine Kâdılkudât Muvaffakuddîn Abdullah el-Hanbelî tayin edilmiştir.[76] Hankâha kabul edilen öğrenci sayısı ise her ders için değişkenlik göstermektedir. Hanefî fıkhı için kırk sûfî ilim talebesi kabul edilirken diğer üç fıkhî mezhep içi otuzar kişilik kadro açılmıştır. Hankâhta icra edilen diğer dersler için on beş muhaddis ve on kıraat talebesi kabul edilmiştir. Bununla birlikte hankâhtaki gündelik işlerin yürütülmesi için sayıları iki yüze varan görevliler tayin edilmiştir.[77] Hankâh kadrolarının tayini gerçekleştirildikten sonra emîrler, âyan, kâdılkudâtlar ve ilim meşâyihinin katıldığı bu kalabalığa, hankâha tayin edilen Ekmeleddin haricindeki üç fıkıh müderrisi ders vermiştir. Daha sonra, hankâhın kurucu vâkıfı olan Emîr Şeyhû bir ihtiram gösterisi olarak bizzat ayağa kalkmış, hankâh şeyhi Ekmeleddin'in seccadesini sermiş ve bu makamına oturana kadar kendisine eşlik etmiştir. Hankâh şeyhinin öncülüğünde düzenlenen huzûr meclisinin akabinde hankâhın açılış merasimi sona ermiş ve kalabalık dağılmıştır. Bu meclisin anılmaya değer bir gün olduğu belirtilmiş ve zamanın ediplerinin bugünün anısına şiirler yazdığı kaydedilmiştir.[78]

Hankâha tayin edilen ilk şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'nin ilmî seviyesine işaret etmek için naklî ve akli ilimlerde zamanın en önde gelenlerinden olduğunu belirten *vâhidu zamânihî*

tahsis etmiş, bu olaydan sonra hankâh görevlilerinin ödemeleri gecikmiş ve hankâhın durumu kötüye gitmiştir.

73 Makrîzî, *Hıtat*, 4/762.

74 Aslen Bayburtlu olan Bâbertî, Anadolu'da başladığı tahsil hayatına Kahire'de devam etmiştir. Fıkıh, hadis ve kelâm ilimlerine, Arap dili ve edebiyatına bu alanlarda eser verecek kadar yetkin olduğu belirtilen Bâbertî, Seyyid Şerif Cürcânî ve Molla Fenârî gibi tanınmış âlimleri yetiştirmiştir; bkz. Arif Aytekin, "Bâbertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

75 Dönemin önde gelen âlim ve kadılarından Takıyyüddin es-Sübkî'nin büyük oğlu, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye* müellifi Tâceddin es-Sübkî'nin ağabeyidir; bkz. Recep Cici, "Bahâeddin Sübkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

76 Makrîzî, *Hıtat*, 4/764.

77 Bir büyük hizmetli kadrosunun (el-hâdimü'l-kebîr) altında bir hâdim-i seccâde, bir kâtibü'l-gaybe, iki ferrâş (temizlik görevlisi), binadaki ışıkları yakıp söndürmekle görevli iki kişi, bir bevvâb (içeri gelen kişileri denetlemekten sorumlu kapı görevlisi), küttâb, ummâl, hankâhın ihtiyaçlarını karşılayacak havâic-ü kâş, bir müşrif kaydedilen mansıplar arasında yer almaktadır.

78 Zeynüddin Abdülbâsit b. Halîl el-Malatî (ö. 920/1514), *Neylü'l-emel fî zeyli'd-düvel,* nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2002), 1/287-288.

sıfatı kullanılmıştır.[79] Bâbertî'den sonra Kâfiyeci,[80] Kâriülhidâye,[81] Kâsım b. Kutluboğa[82] ve İbnü'l-Hümâm gibi meşhur âlimlerin bu hankâhta şeyhlik görevine getirildiği görülmektedir. Hankâhın kurulduğu tarihten itibaren gerek müderris âlim ve şeyhleri gerek de binası ve maddi kaynaklarının bolluğunun yardımıyla şanının giderek arttığı, bütün bölgelerde isminin duyulduğu ve ilim ehlinin bu hankâha rağbet ettiği kaydedilmiştir.[83]

Son olarak ele alacağımız Cemâleddin Üstâdâr Hankâhı'nda (810/1407) ise dört fıkhî mezhep müfredatının yer aldığı bir medrese ile bir hankâhın aynı külliye içerisinde yer aldığı görülmektedir. Berkuk Hankâhı'ndan (788/1386) sonra Üstâdâr Hankâhı bu tarzda inşa edilen ikinci hankâhtır.[84] Üstâdâr Hankâhı'nın oldukça lüks döşendiği, pencerelerin altın ve gümüş kaplama olduğu ve kapıların eşsiz süslemelerle işli olduğu aktarılmıştır. Hankâh kütüphanesini hadis, fıkıh ve bunların dışında çeşitli ilimlere dair kitaplarla dolduran Cemâleddin Üstâdâr'ın bu eserleri ipek ve atlas gibi kıymetli kumaşlarla kaplattığı kaydedilmiştir. Hankâh açılışının bir merasim havasında gerçekleştiği görülmektedir. Herkese açık büyük bir sofra kurulan ve davetlilere dağıtılmak üzere havuzu limonata ile doldurulan hankâhta, açılan yeni mansıplara tayin edilen müderrislere de pahalı ve süslü kıyafetler giydirilmiştir. Dört mezhebin yanında hadis ve tefsir dersleri açılan hankâhta bu mansıplara önde gelen âlimler İbn Hacer el-Askalanî ve Kâdılkudât Celâleddin el-Bulkînî (ö. 824/1421)[85] tayin edilmiştir. Bu hankâhta gerçekleştirilen huzûr meclislerine yüzlerce kişinin katıldığı kaydedilmiştir.[86]

Dört mezhep için toplam 113 ilim talebesi hankâha kabul edilmiş ve bunların hepsinin aynı zamanda sûfî olmaları şart koşulmuştur. Hankâha alınan yirmi sûfînin ise yalnızca inziva ile meşgul olması, eğer isterlerse ilim vazifesine geçebilecekleri fakat her iki pozisyonda aynı anda bulunamayacakları belirtilmiştir. Hankâhta yatılı ikamet eden sûfîlerin bekar olması beklenmiş ve ayda beş gün ailelerini ziyaret için ayrılmalarına izin verilmiştir. Bunun dışında seyahat etmek isteyen sûfîler üç ay ila bir yıl süreyle hankâhtan ayrılabilmiş ve hankâhta

79 İbn Tağriberdi, *Nücûmü'z-zâhira*, 11/302-303.

80 Mâlâtî, *Neylü'l-emel*, 7/108.

81 Makrîzî, *Sülûk*, 7/94.

82 Mâlâtî, *Neylü'l-emel*, 7/103

83 Makrîzî, *Hıtat*, 4/762.

84 Fernandes, *Khanqah*, 36-37.

85 Celâlüddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî, anne ve baba taraflarından Kahire'nin tanınmış ulema ailelerinin mensubudur; bkz. M. Yaşar Kandemir, "Abdurrahman b. Ömer Bulkînî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

86 Makrîzî, *Hıtat*, 4/268-269. Makrîzî, Üstâdâr'ın bu vakfı kendi ailesi için oluşturduğunu, bağışların fazlasını çocukları için bir gelir hâline getirdiğini ve bu yüzden her malzemeyi en kaliteli hâliyle kullandığını kaydeder. Bununla birlikte zanaatkârlara iş sırasında iyi davranılmadığı ve en düşük ücretleri aldıklarını aktarır. Üstâdâr sultan tarafından öldürüldükten sonra mallarına el konulmuş, hankâh-medrese bir süreliğine kapatılsa da daha sonra vakıf üzerinde Üstâdâr'ın neslinin hakları iptal edilerek geri açılmıştır.

barınma hakları geleceğe yönelik olarak muhafaza edilmiştir. Hankâh vakfiyesinde yine sûfîlerin ahlaklı ve faziletli oldukları müddetçe her ülkeden veya ırktan kabul edilecekleri, bunun yanında zeki ve açık zihinli olmaları gerektiği belirtilmiştir. Medrese ve hankâhın bir arada yer aldığı bu komplekslerde, sabah namazının ardından başlayan dersler ikindi namazına kadar devam etmiştir. Bunun akabinde büyük mecliste bir araya gelen sûfîler hep beraber ikindi namazını kılıp hemen akabinde huzûr meclisini icra etmiştir.[87]

Tasavvufun dinî yaşamda daha görünür hâle gelmesiyle kurumsal ölçekte hankâhlar ve medreselerin birbirini kapsayacak derecede müfredatları genişlemiştir. Özellikle 9./15. yüzyıl itibariyle Kahire'deki çoğu medrese ve camide fukahanın ve sûfîlerin katıldığı huzûr meclisleri icra edilmiştir.[88] Bu etki İslâmî kurumlarla sınırlı kalmamış, gayrimüslimler üzerinde de bir benzeri söz konusu olmuştur. Nitekim Kahire'deki bu kurumsallaşmış tasavvuf yapılanmasının bir örneğini de dönemin Yahudi cemaatinin reisi İbrahim b. Meymûn'un (ö. 637/1237) ihdas ettiği Yahudi mistik kurumunda görülmektedir. İbn Meymûn'un ortaya koyduğu bu model, daha önce ne babası Musa b. Meymûn'un (ö. 601/1204) ne de önceki Yahudi önde gelenleri tarafından koyulan örneklere benzemektedir.[89] Yahudi mistik hayatını düzenlemeyi amaçlayan bu kurum ahlaki değerler ve kurumsal bakımından, aynı dönemde bölgede geniş bir yankı uyandıran Müslüman hankâhlarını anımsatmaktadır.[90] Öyle ki, Yahudi topluluğuna yeni bir düzenleme getiren İbn Meymûn, "iffetli", "zâhid" ve "hayırlı" kişilerden oluşan bir topluluğun sinagogda inzivaya çekilmeleri ve kendilerini ibadete adamaları gerektiğini belirtmiştir. Bu kişilerin dünyalık ihtiyaçları topluluğun diğer üyeleri tarafından karşılanmalı, zihinleri geçim derdiyle meşgul olmamalıdır. Ahlaki değerler açısından ise sûfî literatürde yerleşmiş bulunan "vusul", "ihlas", "sülûk", "kanaat", "zühd", "mücahede", "tevazu", "hilm" ve "kerem" gibi kavramların Yahudi literatüründe kullanıldığı tespit edilmiştir.[91] Yahudi mistisizmi uzmanı Philip Alexander tasavvufun belirli bir boyutunun Yahudi dinî literatürüne aktarıldığı bu sistemi "Yahudi Tasavvufu" (Jewish Sufism) olarak adlandırmıştır. Alexander, İbn Meymûn ve oğulları tarafından Mısır'da gerçekleştirilen bu girişimde, sûfî metinlerin edisyon, çeviri ve yorumlamayla Yahudi geleneğine aktarıldığını ve sûfîlerin Yahudi peygamberlerin mirasçıları olarak görüldüğünü belirtmiştir.[92] Oluşan bu tabloda, Kahire'nin Müslü-

87 Fernandes, *Khanqah*, 38-39.

88 Fernandes, *Khanqah*, 106.

89 Paul B. Fenton, "Maimonides- Father and Son: Continuity and Change" in *Traditions of Maimonideanism*, ed. Carlos Fraenkel (Leiden: Bril, 2009), 120-123. Yahudi mistisizmine dikkatimi çekerek çalışmaya önemli bir nüans eklememi sağlayan sevgili arkadaşım Hatice Kübra Baktemur'a teşekkürlerimi sunarım.

90 Fenton, "Maimonides- Father and Son: Continuity and Change", 120-123.

91 Maimonides, *Kifâya*, 112-113. Aktaran: Fenton, "Maimonides", 119-122.

92 Philip S. Alexander, "Mysticism", *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, ed. Martin Goodman (New York:

manları ve gayrimüslimleri kapsayan dinî hayatında, tasavvuf etrafında şekillenen mistik yaşamın oldukça nüfuzlu ve baskın bir karakterde olduğu söylenebilir. Hankâhlar ise bu geleneği tekrar üreten ve farklı kesimlere dağıtımını sağlayan kurumlar olarak ön planda yer almıştır.

3. Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın İlmî Yapısı[93]

Çalışmanın başlangıcında belirtildiği gibi Saîdü's-süedâ Hankâhı Mısır'da kurulan ilk hankâh olmakla birlikte bünyesinde herhangi bir ilmî mansıp bulunmamaktadır. Buna karşın hankâh, şeyhleri, sakinleri, ziyaretçileri ve kurum içerisinde gerçekleştirilen faaliyetleri ile Kahire ilmî hayatının önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Hankâhın siyaset, ulema ve halk ile olan yakın ve doğrudan ilişkisi, kurumu bu sınıflar arasında birleştirici ve geçirgen bir düzlem hâline getirmiştir. Bu esneklik, ilmî ve tasavvufi bilginin daha geniş bir alanda yayılmasına ve toplumla bütünleşmesine hizmet etmiştir. Bu bölümde, toplumun farklı sınıflarını tasavvufi bir merkezde birleştiren hankâhın ilmî ciheti tartışılacak ve buna dair örnekler ele alınacaktır.

Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın akabinde Memlükler döneminde yirmiden fazla hankâh inşa edilmiş olsa da Saîdü's-süedâ'nın gerek ilmî faaliyetler gerek de ulaşılmak istenen manevi amaçlar; zikir, tezkiye ve inziva için şehir ve bölge dışından yapılan seyahatlerde istikrarlı bir şekilde tercih edildiği görülmektedir. Meşhur Memlük tarihçisi Kalkaşendî (ö. 821/1418) bu durumu aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

> Kahire'de bulunan "Saîdü's-süedâ" olarak bilinen Salâhiyye Hankâhı -Allah kurucusunun ruhunu takdis etsin- Kahire'nin bütün gezen yıldızlarının kutbu, dolaşan feleklerinin merkezidir. Yolculuk yapan kimseler oraya yüklerini indirir, yolculuğa çıkacak kimseler yüklerini orada yerleştirir. Farklı şehirlere dağılmak onlara acı verir ve tekrar toplanma yerleri burası olur.[94]

Bu durumu açıklayan birkaç sebep zikretmek mümkündür. İlk olarak, hankâhta belirli bir ders müfredatının yer almaması, burayı farklı meclislerin düzenlenmesi için uygun bir mekân hâline getirmiştir. Böylece hankâh ziyaretçileri burada kısa veya uzun süreli meclisler düzenleyebilmiş, halka açık olan meclisler kurumda çok kişinin toplanmasını sağlamıştır. Saîdü's-süedâ'nın diğer hankâhlar arasında popüler olmasının bir diğer sebebi olarak kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Müslümanlar nazarındaki yüksek mevkisi gösterilebilir. Nitekim bir örnekte, hankâh banisinin "salih meliklerden biri" olduğu için Şâfiî fakih Zekeriyyâ

Oxford University Press, 2002), 716-717. Kavram hakkında detaylı tartışmaları görmek için bkz. Leonard C. Epafras, "Jewish Sufism in Medieval Islam", *Kawistara Jurnal Ilmiah Sosial dan Humaniora*, (1) 2011, 277-279.

93 Bu bölüm, büyük oranda yazmış olduğum yüksek lisans tezinin "Hangâhtaki İlmî ve Sosyal Faaliyetler" başlıklı kısmından uyarlanmıştır.

94 Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, 11/367.

el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) yalnızca Saîdü's-süedâ Hankâhı'nı kullandığı kaydedilmiştir.[95] Bir başka örnekte İbn Tağrîberdî, Sâidü's-süedâ Hankâhı'nın neden diğer hankâhlara tercih edildiğini açıklar, buna göre Memlük sultanlarının kendi adlarına inşa ettikleri şatafatlı binalar karşısında Saîdü's-süedâ mütevazılığı ile bir gruba daha çok hitap etmiş, belki de Memlük devlet adamlarının siyasi mücadelesinin dışında addedilmiştir:

> (Diğer Memlük yöneticilerinin) yaptırdığı medreseler/hankâhlar güzelliğin en uç noktasındalar, en yetkin işlemeler, en büyük mermerler bu yapılarda görülür. Buna rağmen kalpler Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın parlak beyaz renkli dehlizinde, diğer binaların devasa süslemeleri ve mermerlerinden çok daha fazla hoşnut olmaktadır. Bu durum nurlu kalp ve yüce fikir sahipleri tarafından apaçık bir şekilde fark edilir.[96]

Hankâhın toplum tarafından benimsenmesinin üçüncü nedeni olarak ise burada gerçekleştirilen tasavvufi ritüellerdeki düzen ve merasim sistemi gösterilebilir. Toplum bu törenlere teveccüh göstermiş, izlemek ve bir parçası olmaktan haz duymuşlardır. Nitekim iki ayrı seyyah, Kahire ziyaretlerinde Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın iç sistemi hakkında iki ayrı görüş zikretmiştir. Hankâhtaki yerleşik bir düzen İbn Battûta (ö. 770/1368) tarafından hayranlıkla bahsedilmektedir:

> … İşlerini yürüttükleri, kendilerine has ilginç bir düzenleri vardır. Tasavvuf yoluyla edep ve irfan sahibi olmuşlardır … Burada kalan kişilere halef ve seleflerinin rızasını almak üzere kimi görevler verilir. Buradaki işler kalplerinde sırlar ve ilahi nurlar bulunan fukara sûfîler tarafından gerçekleştirilir. Şeyhleriyle birlikte hamd ve şükür içerisinde zikir çekerler, Rahmân'n meleklerinin sarmaladığı meclisler düzenlerler. Oraya her an rahmet iner, orada tarikat mensupları ve tahkik ehli ikamet eder.[97]

Hankâhtaki aynı düzen, bir başka seyyah İbn Teymiye'nin öğrencisi Hanbelî sûfî İmâdüddîn Ahmed el-Vâsıtî (ö. 711/1311) tarafından ise hoş karşılanmamıştır:

> Bu grup (*taife*) kurduğu geleneksel alışkanlıklarına takıntılı bir şekilde bağlıdır. Hankâha giriş ve çıkışta, oturma ve kalkmada, giyinme ve türbanlarını sarmada hep bir muâhede içerisindelerdir. Tesis ettikleri gelenekleriyle çelişen bir şey yapıldığında bunu kınanmaya değer bir şey, bir günah gibi görürler.[98]

95 Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520), *Fethü'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l-Irakî,* nşr. Senâullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/43.

96 Tağriberdî, *Nücûmu'z-zâhira*, 14/154.

97 İbn Battuta, *Rıhle*, 4/321.

98 Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufî*, 122.

Hankâh toplumda belirli bir popülerliği ve katılımı sağlamış olsa da bu durum elbette herkes tarafından takdirle karşılanmamıştır. Hankâhın sağladığı sosyal ortam ve özellikle hankâh sakinlerinin maddi ihtiyaçlarının karşılanıyor olması olumsuz yorumlara da sebep olmuştur. Seyahati esnasında Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda kalan Vâsıtî, buradaki sûfîlerin günlük huzûr meclislerini kaçırmamak için gösterdikleri özenin, en azından kendi sûfî kimliklerini sarsmamak için bile olmadığını, fakat yalnızca hankâhtan kovulmamak ve yemek haklarının ellerinden alınmaması için olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Görünüşlerine ve eşkallerine çok özen gösteren bu sûfîlerin iç dünyalarına bu özeni göstermediklerini esefle belirtmiştir.[99]

Hankâhtaki ilmî yapının ise bizzat hankâhı kullanan insan unsurundan kaynaklandığı görülmektedir. Bu duruma farklı koşullar hizmet etmiştir. İlk olarak kurumda idari, ilmî ve tasavvufi sorumluluklarıyla temsil kabiliyeti yüksek kişiler olmaları nedeniyle hankâh şeyhlerinden başlamak isabetli olacaktır. Hankâh şeyhlerinin toplumda saygı gören, ilim ve salahlarıyla tanınan kişiler arasından seçildiği, pek çoğunun aynı zamanda yüksek ilmî mansıplarda görev aldığı tespit edilmiştir.[100] Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın şeyhlerinden detaylı biyografilerine ulaşılan dokuz tanesinin dönemin en yüksek ilmî mansıbı olan kâdılkudâtlık görevinde de bulundukları görülmektedir.[101] Hankâh şeyhleri dört fıkhî mezhepten birine mensup âlimler arasından seçilmiştir. Hankâh vakfiyesinde Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin tercihi belirtilmiş[102] olsa da realitede böyle bir ayrımın yapılmadığı görülmektedir.[103]

Hankâhtaki ilmî yapının oluşmasını sağlamakta hankâh şeyhleri kadar önem taşıyan diğer etken ise hankâh sakinleridir. Saîdü's-süedâ Hankâhı benzer zihin yapısına sahip kişilerin milletlerarası ölçekte buluşma noktası olmuş, aşağıda vereceğimiz örneklerin de destekleyeceği şekilde, Mısır'a yolu düşen ve yaratılış, tanrı, varoluş gibi konular üzerine zihin yoran kişilerin toplanma noktası hâline gelmiştir. Farklı dönemlerde, çeşitli disiplinlerde alanlarında tanınan isimlerin burada toplanması, onları görmek ve meclislerinde bulunmak isteyen kişilerin de hankâha gelmesi, burayı doğal bir sirkülasyon merkezi hâline getirmiştir. Birkaç örnek vermek gerekirse, meşhur fakih ve mütekellim Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413)

99 Arjan Post, *The Journeys of a Taymiyyan Sufi* (Boston: Brill, 2020), 122-124.

100 Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh*, 41-54.

101 Bu isimler: Şemseddin Ebû Bekir el-Makdîsî (Hanbelî) (ö. 676/1277), İbn Bintü'l-Eazz (Şâfiî) (ö. 695/1295), İbn Kâdi'l-Cebel (Hanbelî) (ö. 771/1370), Alâeddin el-Konevî (Şâfiî) (ö. 729/1328), Celâleddin Cârullah (Hanefî) (ö. 782/1380), Burhâneddin İbnâsî (Şâfiî) (ö. 806/1399), Şemseddin el-Harîrî (Şâfiî) (ö. 828/1424), Bedreddin b. Cemâa (Şâfiî) (ö. 733/1333), Şemseddin el-Kâyâtî (Şâfiî) (ö. 850/1446), ve İbnü'n-Nakîb'den (Şâfiî) (ö. 922/1516) oluşmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh*, 135-136.

102 Makrîzî, *Hıtat*, 4/731.

103 Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, 11/367.

hankâhta dört yıl kaldığı,[104] *Hayâtü'l-hayevân* adlı hayvanlar ansiklopedisi mahiyetindeki eserin müellifi, hadis ve fıkıh âlimi Ebü'l-Bekâ Kemâlüddin Muhammed ed-Demîrî'nin (ö. 808/1405) Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın sûfîlerinden olduğu ve vefatına kadar burada kaldığı,[105] meşhur hakîm sûfî Sadreddin Konevî'nin Mısır'da bulunduğu süre boyunca hankâhta ilim ehline ve öğrencilere uzun süreli meclisler düzenlediği aktarılmıştır.[106]

Hankâha yolunun düştüğünü tespit ettiğimiz diğer isimler arasında Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221),[107] meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240),[108] ekolünün büyük temsilcilerinden Afîfüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291),[109] astronomi âlimi Seyfüddin et-Taberî (ö. 723/1323),[110] Tunuslu muhaddislerin imamı olarak anılan Vâdîâşî (ö. 749/1348),[111] tabip İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1381),[112] seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368),[113] Mâlikî fakih ve devlet adamı İbn Merzûk el-Hatîb (ö. 781/1379),[114] meşhur Timur tarihçisi İbn Arabşah (ö. 854/1450)[115] ve Arap dili uzmanı Ezherî (ö. 905/1499)[116] en başta sayılmalıdır. Bunların yanı sıra, dönemin Kahire ulemasından Zehebî (ö. 748/1348), Sübkî (ö. 771/1370), Irâkî (806/1404), İbn Dokmak (ö. 809/1407), Makrîzî (ö. 845/1442), İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehâvî (ö. 902/1497) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi önde gelen âlimlerin burada meclis düzenlemek, sûfîleri ziyaret etmek veya kütüphaneden faydalanmak gibi çeşitli sebeplerle hankâhta çok defa vakit geçirdiklerini belirten kayıtlara sıklıkla rastlanmaktadır.

104 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.), 5/328.

105 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 10/59-62; Fâsî, *Akdü's-semîn*, 2/412-414.

106 Richard Todd, *The Sufi Doctrine of a Man Sadr al-Din al-Qunawi's Metaphysical Anthropology* (Boston: Brill, 2014), 19.

107 Şemseddin Muhammed b. Ali Dâvûdî (ö. 946/1540), *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 1/59.

108 Claude Addas, *Quest fort he Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi,* çev. Peter Kingsley (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 196.

109 Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Hellmut Ritter (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1983), 15/250.

110 Ebü't-Tayyîb Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, *el-İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998) 5/316.

111 Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Câbir Vâdîâşî (ö. 749/1348), *Bernâmecü'l-Vâdîâşî*, nşr. Muhammed Mahfûz (Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 1980), 289.

112 Safedi, *Vâfî*, 2/142-143, Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, (Leiden: Brill, 2016), 14.

113 Ebû Abdullah Şemseddin İbn Battûta (ö. 770/1368), *Rihletu İbn Battûta,* nşr. Abdulahadi Tazi (Rabat: Akademiyyetü'l-memleketi'l-Mağribiyye, 1997), 4/321.

114 Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/105-107.

115 Tağriberdî, *en-Nücûm*, 15/549.

116 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 3/171-172.

Hankâhta tasavvuf vazifesi olarak düzenlendiğini ifade ettiğimiz huzûr meclislerinin dışarıdan katılıma açık olduğu ve bu oturumlara fukahanın da katıldığı görülmektedir. Hankâhın ilk şeyhi olan Sadreddin b. Hameviyye'nin yönettiği bir mecliste fukahadan bazı kimseler ile gerçekleştirilen bir konuşmanın aktarılması[117] hankâhın kurulduğu dönemden itibaren bu meclislere fukahanın da katıldığını göstermektedir. Tabakat eserlerinde yer alan daha sonraki dönem âlimlerinin biyografilerinde bu hankâhtaki huzûr meclislerine ve tasavvuf derslerine katıldıkları kaydedilmiş ve bu şekilde çok sayıda örneğe rastlanmıştır.[118] Hankâhta haftada bir gerçekleştirilen tasavvuf meclislerinden bahsederken Sehâvî, Saîdü's-süedâ Hankâhı'na tayin edilen yeni şeyh üzerinden hankâh şeyhinin bu derslerdeki sorumluluklarını da aktarmıştır. Buna göre, hankâh şeyhi *İhyâü ulûmi'd-dîn* ve *Kutü'l-kulûb*'dan parçalar okumalı, tasavvuf ve şeriattan fetva vermeli, usul ve fürûdan, tefsir ve te'vilden bahsetmelidir.[119] Bu örneklerden, hankâh şeyhinden idari ve tasavvufi vazifelerinin yanında ilmî birikimini de kullanacağı bir performans beklendiği görülmektedir.

Hankâhta ikamet eden ulema birkaç farklı bakımdan buradaki ilmî ortama hizmet etmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, kaynaklarda gördüğümüz kadarıyla hankâhı kullanan kesim çoğunlukla fakih sûfîlerden oluşmuştur. Hankâhta belirli bir ders müfredatının olmaması, hankâh ortamını bu kişilerin düzenleyecekleri dersler için elverişli hâle getirmiştir. Hankâha gelen meşhur âlimlerin hankâh dışından ulemayı da buraya çektiği örneklere rastlanmaktadır. Bu örneklerden birinde meşhur Şâfiî fakih Şihâbüddîn Ebü'l-Feth Muhammed b. Mahmud et-Tûsî (ö. 596/1199) Mısır'a gelip Saîdü's-süedâ Hankâhı'na yerleştikten sonra, düzenlediği zikir ve sohbet meclislerine Kahire halkı büyük bir teveccüh göstermiştir. Tûsî'den fıkıh tahsil etmek üzere farklı bölgelerden dahi çok sayıda kişinin hankâha geldiği kaydedilmiştir.[120] Farklı bir örnekte, Şemseddin Muhammed b. Ebûbekir el-Câbirî el-Hanbelî'nin (ö. 808/1405) Saîdü's-süedâ Hankâhı'ndaki Hanbelî fıkhı derslerine katılmak üzere burada konakladığı kaydedilmiştir.[121]

Hankâhtaki esnek ortam âlimlerin uzun süreli meclislerini de bu mekânda gerçekleştirmelerine olanak tanımıştır. Özellikle *Sahîh-i Buhârî* kıraatlerinin hankâhta oldukça popüler olduğu ve bu meclislerin geniş topluluklar tarafından dinlendiği tespit edilmiştir. Meşhur hadis hâfızı Zeynüddîn Irâkî (ö. 806/1404) Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda çok geniş bir topluluğun katıldığı

117 Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (ö. 845/1442), *Kitâbü'l-mukaffa'l-kebîr,* nşr. Muhammed Ya'lavî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1987), 6/421.

118 Bu konuda detaylı örnekler için bkz. Korkmaz, *Mısır'daki İlk Hangâh*, 87.

119 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 9/54.

120 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12/1088-1089.

121 İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi ebnâi'l-umr fi't-târîh*, nşr. Hasan Habeşî (Mısır: Meclisü'l-alâ li'ş-şüûnü'l-İslâmiyye, 1966), 2/343.

meclislerde *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamının kıraatini gerçekleştirmiştir. Mâlikî fakihi Takiyyüddîn Fâsî katıldığı bu meclisi betimlemiş, aralarında kadınların da bulunduğu katılımcılardan bir kısmının ismine yer vermiştir.[122] Hankâh nâzırı Emîr Yelboğa Sâlimî'nin Kahire halkının kendisinden istifade etmesi için Dımaşk'tan Kahire'ye davet ettiği İbnü'l-Hatîb Ali b. Muhammed Ebi'l-Mecd (ö. 800/1397) birkaç farklı zamanda bu davete icabet ederek hankâhta *Sahîh-i Buhârî* meclisleri düzenlemiştir.[123] İbrahim b. Ali b eş-Şâmî eş-Şâfiî'nin (ö. 887/1482) ise toplamda on defa eserin tamamını okuduğu kaydedilmiştir.[124] Ömer b. Muhammed el-Kâzerûnî el-Medenî eş-Şâfiî,[125] Muhammed b. Ali el-Mekkî eş-Şâfiî[126] ve Cemâleddin el-Bedrânî[127] (ö. 853/1449) hankâhta *Sahîh-i Buhârî* kıraati gerçekleştiren diğer âlimler arasında yer almaktadır.

Hankâhta gerçekleştirilen diğer meclisler arasında Ebû İshak İbrahim el-Gassânî'nin 612/1215 yılında bir topluluğa düzenlediği imlâ meclisi,[128] Ali b. Mesûd el-Mevsılî'nin 633/1264 yılında ilk tahrîc eserlerinden biri olan beş cüzden oluşan *Mehrevâniyyât*'ı talim ettirdiği ve kadınların da yer aldığı büyük bir topluluğa düzenlediği meclis[129] yer almaktadır. Meşhur Arap belâgati teorisyeni Hatîb el-Kazvînî'nin[130] (ö. 739/1338) kendi telifi olan belâgat kitabı *et-Telhîs*, Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda kaldığı sırada müellifin huzurunda iki ayrı mecliste Tâceddîn Ahmed b. Mektûm tarafından okunmuş,[131] 837/1433 yılında İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Muhtasaru Sahîh-i Müslim* isimli eserinin birkaç farklı mecliste tamamlandığı kıraat gerçekleştirilmiştir.[132] 865/1460 yılında *Sahîh-i Müslim* semâ meclisi düzenlenmiş, hankâh kütüphanesinde bulunan nüsha kıraat için kullanılmıştır.[133] Ebü'l-Hayr Şemseddin es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) evinde başlattığı hadis imlâ meclisleri, mekânın yeterli gelmemesi üzerine Saîdü's-süedâ Hankâhı'na taşınmış ve toplam elli dokuz mecliste tamamlanmıştır.[134]

122 Ebü't-Tayyîb Takıyyüddîn Muhammed el-Fâsî (ö. 832/1429), *Zeylü't-takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-esânîd*, nşr. Kemâl Yusuf el-Hût, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 2/218.

123 Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf İbn Tağriberdî (ö. 874/1469), *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî*, nşr. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1984), 2/192.

124 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 1/88.

125 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 6/117.

126 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 8/219.

127 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 1/177; *et-Tibrü'l-mesbûk*, 274.

128 Arnaut, *Cemhereti'l-eczâi'l-hadîsiyye*, 1/331.

129 Mehrevânî, *Mehrevâniyyât*, 1/458.

130 Şahıs hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Hatîb Kazvînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 11.03.2020).

131 Makrîzî, *Mukaffâ*, 6/38.

132 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref Mürî en-Nevevî, *Muhtasaru Sahîh-i Müslim*, nşr. Abdülhamîd Muhammed ed-Derviş ve Abdülalîm Muhammed ed-Derviş (Suriye: Dâru'n-nevâdir, 2010), 2/1490-1491.

133 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 4/137.

134 Sehâvî, "Mukaddime", *Cevâhir*, 1/23.

Hankâhta kalan veya yolculukları esnasında burada konaklayan âlimlerin kitaplarını onlardan tahsil etmek veya icâzet almak üzere hankâha ilmî seyahatler gerçekleştirilmiştir. Farklı alanlardan eserlerin hankâhta okunduğunu söylemek mümkündür. Bir örnekte, Şerefüddin Mûsâ b. Muhammed, hocası Nûreddin el-Mahallî huzurunda İmam Şâfiî'nin *Müsned*'ini,[135] bir diğer örnekte ise Muhammed b. Ebû Bekir el-Belhî 627/1230 yılında Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda Mansur b. Tahir ed-Dımaşkî'den İbnü'l-Vedân'ın *Erbaûn* eserini dinlemiştir.[136] Tunuslu muhaddislerin imamı olarak anılan Ebû Abdullah Şemsüddin el-Vâdîâşî[137] (ö. 749/134) Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda Ebû Abdullah er-Reîs Kāsım es-Sekafî'nin (ö. 489/1096) derlemiş olduğu kırk hadis cüzünü, hankâh ehlinden olan mutasavvıf muhaddis Nûreddin Ebü'l-Hasan el-Vâfî'nin[138] nezaretinde okuduğunu kaydetmiştir.[139] İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *İşârât* isimli eserini İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348) Şemseddin Şirvanî ile birlikte Saidü's-süeda Hankâhı'nda okumuştur.[140] Şemseddin Hasan b. Ali el-Ensârî el-Mâlikî (ö. 858/1454), Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda hankâh şeyhi Kâyâtî ile bir musannef eserinin tamamını okumuştur.[141] İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin (ö. 643/1245) *Tahkîkü'n-Nusra bi-telhîsi meâlimi Dâri'l-Hicre* isimli şehir tarihi eserini, meşhur kıraat ve hadis âlimi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) 805/1402 yılında Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda okuduğu kaydedilmiştir.[142]

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) meşhur öğrencisi Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Mısır'a yaptığı yolculuğuna dair kayıtlar, talebeleri olan Saîdü's-süeda Hankâhı şeyhi Şemseddin Eykî (ö. 697/1298), yine hankâhta ikamet eden meşhur mutasavvıf Afîfüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) ve sûfî müellif Saîdüddin Fergânî (ö. 699/1300) tarafından nakledilmiştir. Şemseddin Eykî, Konevî'nin derslerine dair detaylı açıklamalara yer vermiştir. Buna göre hem seçkin ulemanın hem öğrencilerin katıldığı bu meclislerde, konuşma çeşitli ilmî disiplinler arasında dolaşmış ve her meclis meşhur şair "Sultânü'l-âşıkîn" İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Nazmu's-sulûk* şiirinin bir beytinin şerhiyle son bulmuştur. İbnü'l-Fârız'ın kasidelerini şerh ettiği bu kısımda Konevî'nin Farsça konuşmaya başladığı, şiirlerin mistik ve gizli manalarını açıkladığı ve bu açıklamaları mecliste bulunanlardan çok azının, ancak zevk sahibi kişilerin anladığı aktarılmıştır.[143] Konevî'nin, şerh ettiği beyitleri bir sonraki gün kendisine yeni ma-

135 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 10/190.

136 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/747.

137 Detaylı bilgi için bkz. Halit Özkan, "Vâdîâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10.12.2021).

138 Vâdîâşî, *Bernâmec*, 73.

139 Vâdîâşî, *Bernâmec*, 289.

140 Safedi, *Vâfî*, 2/142-143, Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna*, 14.

141 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 3/114.

142 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 11/29.

143 Todd, *The Sufi Doctrine of a Man*, 19.

nalar zahir olduğunu söyleyerek tekrar daha acayip bir manada açıkladığı ve bütün bunları ancak Fergânî'nin bütün dikkatini vermek suretiyle anlamaya çalışıp not aldığı nakledilmiştir. Fergânî daha sonra Arapçalaştırdığı bu notlarıyla iki ciltlik meşhur eseri *Müntehe'l-medârik*'i meydana getirecektir.[144]

Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda bir kütüphanenin de yer aldığı ve kütüphanenin ilmî çalışmaları desteklediği tespit edilmiştir. Zaman içerisinde kütüphaneye daha çok kitap vakfedilmiş ve kütüphanenin hacmi artmıştır. Öyle ki meşhur tarihçi Sehâvî, kurumdan bahsederken vakfın güzelliğinin ve içerisindeki kitapların çokluğunun üzerinde durmuştur.[145] Hankâh kütüphanesinde tasavvuf, hadis, fıkıh ve şehir tarihi gibi farklı alanlardan eserlerin bulunduğu tespit edilmiştir. *hâzinü'l-kütüb* ismi verilen görevliler kütüphanedeki kitapları muhafaza etmek, iade edilen ve ödünç verilen kitapların kayıtlarını tutmak, eğer bu yönde bir vakfiye şartı varsa kitabı hankâhtan dışarı çıkarmamakla sorumlu olmuştur.[146]

Hankâh kütüphanesindeki kitap artışını birkaç farklı kanaldan takip etmek mümkündür. Kimi durumlarda hankâh sakinleri veya ilim tahsili için Mısır'a geldiklerinde hankâhta konaklayan âlimler kitaplarını hankâha bağışlayarak ayrılmışlardır. Bir örnekte, Mısır'a geldiğinde bu hankâhta konaklayan Şeyh Ebû Abdullah Evhadüddîn et-Tebrîzî eş-Şâfiî (ö. 787/1385) burada geçirdiği süre içerisinde *Sahîh-i Buhârî*'nin bir şerhini istinsah etmiş ve bunu hankâh kütüphanesine bağışlamıştır. Ayrıca, hankâhta bulunduğu süre boyunca ilim tahsili için temin ettiği kitapların önemli bir bölümünü de ayrılmadan önce yine hankâh kütüphanesine bağışlamıştır.[147] Hankâh sûfîlerinden hadis âlimi Zeynüddin Ebü'l-Feth el-Ebîverdî eş-Şâfiî'nin (ö. 677/1278) hankâhta gerçekleşen vefatından önce mülkünde bulunan kitap ve cüzlerini hankâha vakfettiği kaydedilmiştir.[148] Bir başka örnekte, hankâhta mukim bir sûfî olan İsa ez-Zevâvî el-Mağribî (ö. 878/1473) kitaplarını hankâh kütüphanesine vakfetmiştir.[149]

Giriş kısmında yer verdiğimiz örnekte, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in 768/1366 yılında on iki ciltten oluşan *İhâta* isimli eserinin bir nüshasını Endülüs'ten Mısır'a gönderdiğini belirtmiştik. Kitabın vakfiye kaydında müellif, bu nüshadan bütün Müslümanların kıraat, istinsah veya mütalaa etmek yoluyla faydalanmasını umduğunu ve bu amaçla nüshayı Saîdü's-süedâ Hankâhı'na vakfettiğini belirtmektedir. Eseri vakıf yeri olarak belirlediği bu mekândan hiç

144 Mahmut Erol Kılıç, "Saîdüddin Fergânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16.11.2021).

145 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 9/15.

146 Malatî, *Neylü'l-emel*, 6/17.

147 Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbnü'l-Mülakkin (ö. 804/1401), *Tabakâtü'l-evliyâ*, nşr. Nureddin Şerîbe (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 577.

148 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/148.

149 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî,* 6/159.

kimsenin çıkarmamasını ve hiçbir koşulda kitapta bir değişiklik, ekleme veya çıkarma yapılmamasını şart koşmuştur.[150] Benzer şekilde Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmam Şeybânî'nin (ö. 189/805) altı ciltten müteşekkil *el-Asl* isimli eserinin de hankâhtan çıkarılmamak kaydıyla vakfedildiği kaydedilmiştir.[151] Bu eserleri görmek ve çalışmalarında faydalanmak üzere muhakkak çok sayıda kişi hankâh kütüphanesini ziyaret etmiştir.[152]

Hankâh ve kütüphanesi, eser telifi ve istinsahına da müsait bir ortam sağlamıştır. Nitekim farklı örneklerde hankâhta yazılan kitaplara rastlanmaktadır. Hankâh kütüphanesinde çalışan ve aynı zamanda hankâh sûfîlerinden olan Sıbt İbn Beriyye'nin kendi hattıyla çeşitli eserler yazdığı belirtilmiştir.[153] Hankâh, müelliflerin eserlerini telif sürecinde kullandıkları bir mekân olmuştur. İbn Hadîde el-Hazrecî'nin (ö. 783/1381), *el-Misbâhü'l-mudî fi'l-küttâbi'n-Nebî* isimli eserini 799/1377 yılında bir cuma günü hankâhta tamamladığı kaydedilmiştir.[154] Muhammed el-Halebî el-Mâlikî'nin ise yirmi yıllık bir seyahat süresinden sonra hankâhta konakladığı ve buradayken bir kitap telif ettiği aktarılmıştır.[155] İbn Hacer'in yedi bölümde oluşan *es-Sebʿu's-seyyâre* isimli muhtasar divanını Muhammed b. Halil 852/1448 yılında istinsah etmiş ve Şeyh Şemseddin b. Ali es-Sûfî ile kıraatini gerçekleştirmiştir.[156]

Son olarak, hankâhta sanatçıların kaldığı örneklere de rastlanmaktadır. Hattatlar, kitap ve özellikle mushaf istinsahının önemli bir parçasını oluşturmuşlardır. Hankâhta mukim sûfîlerden olan Ebü't-Tâhir Muhammed el-Bedrânî eş-Şâfiî'nin (ö. 837/1433) fıkıh, Arapça ve hadis tahsillerinin yanında hat alanında kendisini geliştirdiği ve hem kendisi için hem de başkaları için çok sayıda eser istinsah ettiği kaydedilmiştir.[157] Zamanının rakipsiz en iyi hattatı olduğu iddia edilen ve "şeyhü'l-küttâb" lakabıyla anılan Zeynüddin Abdurrahman el-Kâhirî'nin (ö. 845/1441) yine hankâh sûfîlerinden olmakla birlikte çok sayıda kitap ve kaside ile birkaç adet mushaf istinsah ettiği ifade edilmiştir.[158] Bir diğer örnekte ise hankâh sakini Ebü'l-Abbas Ahmed el-Halebî'nin (ö. 744/1343) hankâhta bir köşeye çekilip burada mushaf yazmakla meşgul

150 Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/105.

151 Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybânî (ö. 189/805), "Mukaddime", *Kitâbü'l-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm, 2012), 1/158.

152 Makkarî, *Nefhü't-tîb*, 7/105-107.

153 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî,* 4/28.

154 İbn Hadîde Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Ensârî (ö. 783/1381), *el-Misbâhü'l-mudî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî (s.a.v) ilâ müluki'l-arz min Arabi ve Acemi*, nşr. Muhammed Azîmüddîn (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 2/346-347.

155 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 8/293-295.

156 Sezai Engin ve Mehmet Fatih Yalçın (ed.), *İslâm İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022).

157 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 7/227-228.

158 Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmî*, 4/161-162.

olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer, hankâha yaptığı bir ziyarette Halebî'nin o zamana dek yüz civarında mushaf yazdığını aktarmıştır.[159]

Tespit ettiğimiz örnekler muhakkak hankâhtaki ilmî dolaşımın bir kısmını göstermektedir. Kaynaklarda doğrudan kurum hakkında verilen bilgilerin oldukça sınırlı olmasından dolayı bu tekil örnekler hankâhın toplumdaki konumunu ve işlevini göstermesi bakımından oldukça önem taşımaktadır. Bununla birlikte kaynaklarda yer etmemiş veya bizim ulaşamadığımız bilgilerin varlığı çalışma için her zaman açık bir kapı bırakmaktadır. Bunlara rağmen şimdiye dek elde ettiğimiz bilgiler, hankâhın toplumdaki nüfuzu hakkında konuşmak için yeterli bir birikim sağlamaktadır. Nitekim, verilen örneklerle Saîdü's-süedâ Hankâhı'nın önde gelen ulemayı ağırlayan, etrafında canlı tartışmaların döndüğü, ilmî ve tasavvufi meclislerin düzenlendiği, geniş bir kesime hitap eden, etnik çeşitlilik barındıran ve sürekli bir dolaşımın olduğu bir merkez hâline geldiği görülmektedir.

Sonuç

7.-8./13.-14. yüzyıllarda dünya çapında büyük ölçekte genişleyen iletişim ağı, oldukça geniş bir siyasi ve askerî etkileşime ve dolayısıyla ekonomik, kültürel ve teknolojik etkileşimlere kapı açmıştır. Kara vebanın Akdeniz ve Karadeniz bölgelerini vurması ve Orta Asya topraklarının Moğol istilasına uğramasından sonra, İpek Yolu'ndan Avrupa'ya uzanan ticaret rotalarını değiştirme ihtiyacı doğmuştur. Bu dönemde Memlük toprakları, Avrasya ve Kuzey Afrika arasında yeni ve güvenli bir bağlantı noktası oluşturmuştur. Milâdî 1250-1500 yılları boyunca bu bölgeler arasında yüksek düzeyde etkileşim gerçekleşmiş, bölgeler birbiriyle bütünleyici ve tamamlayıcı bir ilişki içine girmiştir.[160]

Memlükler kendilerine doğru yönelen bu akışı sağlamak ve kolaylaştırmak üzere Kahire, İskenderiye, Dımaşk, Halep gibi şehirlerde çok sayıda han inşa etmiş, bu güzergâh sayesinde elçiler, tüccarlar, hacılar, seyyahlar, ulema ve sûfîlerin de hareket alanı genişletilmiştir.[161] Bu esnada Sünnî tasavvuf tarikatlarının oluşması ve gelişmesi, ilim seyahatlerinin devam etmesi ve Memlüklerin bölgeyi Sünnî-sûfî İslâm modelinin merkezi hâline getirme istekleri gibi saikler nedeniyle, ilmiye sınıfı diyebileceğimiz bu sosyal gruba ayrı bir kurumsal ve mali destek sağlanmıştır. Prestijli bir pozisyonda istihdam edilen âlim-sûfîlerin farklı bölgelerden seyahatlerini kolaylaştıracak ve Memlük topraklarında ikametlerini sağlayacak medrese, hankâh,

159 İbn Hacer, *Dürer*, 1/344.

160 Stephan, Conermann (ed.), *Everything is on the Move: The Mamluk Empire as a Node in (Trans-)Regional Networks* (Goettingen: Bonn University Press, 2014).

161 Olivia Remie Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 98.

zâviye ve ribât gibi kurumlar oluşturulmuştur. Özellikle yönetim tarafından desteklenen büyük medrese ve hankâhlar farklı bölgelerden gelen bu kişilere daha cazip kılınmak üzere zengin vakıf bağışlarıyla desteklenmiş ve birçok kurumda bu yabancı âlim ve sûfîler, ikamet hakkı kazanmak ve bazı mansıplar görevlendirilmekte öncelikli konuma yerleştirilmiştir.

İlmiye sınıfını desteklemek amacıyla kurulan ve fıkhî mezheplerin tedrisini ön plana alan medreselerin yanında hankâhlar, sûfîlerin ve mutasavvıf âlimlerin seyahatlerine olanak sağlamak amacıyla açılmış ve bünyesinde Kur'ân ve zikir meclislerinden oluşan bir program düzenli olarak tekrarlanmıştır. Mısır topraklarında hankâh ilk defa kendi öncüleri Zengî ve Selçuklu hükümdarlarını izleyen Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından tanıtılmıştır. Eyyûbî'nin kurduğu Saîdü's-süedâ Hankâhı, kendisinden sonra gelen Memlük sultanlarının iştahla büyük saraylar içerisine kurdukları hankâhlar için rol-model olmuştur. Yine bu hankâh bünyesinde oluşturulan meşîhatüşşüyûh mansıbı belirli bir müddet bölgenin en yüksek dinî otoritesini temsil etmiştir.

Bölgede ilk açılan hankâhta ilmî bir mansıba rastlanmazken daha sonra inşa edilen hankâhlarda aşamalı olarak medrese ve hankâh müfredatlarının birleştiği dikkat çekmektedir. Saîdü's-süedâ'dan sonra Kahire'de açılan ilk hankâh Baybarsiyye (709/1309) olmuştur. Bu hankâhta tasavvuf vazifesinin yanı sıra bir hadis dersi de programa eklenmiş ve bu derse katılacak muhaddisler tayin edilmiştir. Kısa bir süre sonra, 730/1329 yılında açılan Moğultay Cemâlî Hankâhı'nda ise ilk defa bir Hanefî medresesi ve bir hankâhın aynı kurumda hizmet verdiği görülmektedir. Hanefî mezhebi müderrisinin aynı zamanda hankâh şeyhi olarak tayin edildiği bu kurumda hadis dersleri ve yetim çocuklara okuma-yazma dersleri de verilmiştir. İlk örneğine Berkuk Hankâhı'nda (788/1386) rastlanan dört mezhep fıkhı eğitimi veren bir medrese ile bir hankâhın aynı külliye içerisinde yer alması örneği 810/1407 yılında açılan Şeyhû Hankâhı ile devam etmiştir. Bu kurumlarda kabul edilen kişiler sûfî ilim talebeleri arasından seçilmiş ve medrese müfredatıyla tasavvuf vazifelerini bir arada yürütmeleri beklenmiştir. Bu hankâhların hepsinde dönemin önde gelen âlimlerinin görev aldığı görülmektedir. 9./15. yüzyılda Memlük topraklarında artık hankâhlarda medrese eğitimi verildiği gibi medrese müfredatına da hankâhlarda yer alan huzûr meclisleri dâhil edilmiştir. 674/1277 yılında açılan Bağdadiyye Hankâhı ise kadınların bu eğitim geleneğini takip edecekleri kurumların mevcut olduğunu göstermektedir. Bir kadın şeyha atanan bu kurumda, kadın talebelere fıkıh dersleri ve tasavvuf meclisleri düzenlenmiştir.

Bölgedeki ilk hankâh olduğunu belirttiğimiz Saîdü's-süedâ ise fıkhî eğitim verme gibi bir misyonu olmasa da yüzyıllar boyunca fıkıh, hadis, kelâm, mantık, tıp ve coğrafya gibi farklı disiplinlerden âlimlerin, sûfîlerin, sanatçıların ve seyyahların sürekli olarak doldurup

boşalttığı, farklı coğrafyaları ve meşrepleri birleştiren, içerisinde farklı alanlardan kitapların okunduğu ve çeşitli meclislerin düzenlendiği bir merkez olmuştur. Hankâhtaki bu çeşitlilik ve milletlerarası düzen, ilmî paylaşımın yanında sosyal ve kültürel zenginlik sağlamıştır. Memlük yöneticilerinin açtığı ihtişamlı hankâhlar yanında burası halk tarafından daha mütevazı bulunarak tercih edilmiş ve bir ders takviminin olmaması farklı meclislerin burada icra edilmesine imkân tanımıştır. Yaptığımız çalışmanın neticesinde Saîdü's-süedâ'nın kurumun sağladığı imkânlar ve düzenlenen faaliyetler ile toplumun farklı kesimlerine hitap edebildiği ve yönetim-halk-ulema-sûfîler arasında geçirgen ve esnek bir bünye oluşturduğu gözlemlenmiştir.

Bu durum aynı zamanda, Memlük dönemi hankâhlarının ve dolayısıyla tasavvuf düşüncesinin medreseler ve ilmî yaşam ile zaman içerisinde bütünleştiği; salt tasavvufi bir kurumdan ilmî niteliğe sahip bir kuruma dönüştüğü tezinin geçerli olmadığını ortaya koymaktadır. Kurumsal olarak hankâh ve medreselerin müfredatının zamanla birleştiği ve iki kurumun giderek aynı bina veya külliye içinde yer aldığı açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte kurumlarda gerçekleştirilen ilmî faaliyetler vakfiyede belirtilen müfredatla sınırlı olmamıştır. Mısır bölgesinde açılan ilk hankâh olan Saîdü's-süedâ Hankâhı'nda yapılan faaliyetler, kurumun vakfiyesinde ilmî bir mansıp bulunmamasına rağmen ilk dönemlerden itibaren ilmî hüviyetinin olduğunu göstermektedir. Hankâhın ilmî kimliği, kurumdaki derslerden değil kurumun hitap ettiği zümreden kaynaklanmaktadır. Hankâh, şeyhleri, ziyaretçileri, sakinleri ve mekânın mümkün kıldığı faaliyetler ile ilmî ve tasavvufi bir merkez hâline gelmiştir.

Kaynakça / References

Abdülkerim, Devlet Abdullah. *el-Havânik fî Mısr fi'l-asrayni'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî.* Mekke: Umm al-Qura University. Doktora Tezi.

Addas, Claude. *Quest fort the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi.* çev. Peter Kingsley. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Alexander, Philip S. "Mysticism", *The Oxford Handbook of Jewish Studies* ed. Martin Goodman. New York: Oxford University Press, 2002.

Aytekin, Arif. "Bâbertî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 24.05.2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/baberti

Böwering, Gerhard - Melvin-Koushki, Matthew. "*Ḵ̲ānaqāh". Encyclopædia Iranica.* Erişim 10.11.2021. https://iranicaonline.org/articles/kanaqah

Cici, Recep. "Bahâeddin Sübkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 24.05.2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/subki-bahaeddin

Conermann, Stephan (ed.). *Everything is on the Move: The Mamluk Empire as a Node in (Trans-)Regional Networks.* Goettingen: Bonn University Press, 2014.

Constable, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.

Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali (ö. 946/1540). *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Denoix, Sylvie. "Saʿīd Al-Suʿadā", *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition). ed. P. Bearman et al. Erişim 17.11.2021.

Engin, Sezai ve Yalçın, Mehmet Fatih (ed.). *İslâm İlim Geleneğinde İbn Hacer el-Askalânî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddin Zekeriyya (ö. 926/1520). *Fethü'l-bâkî bi-şerhi Elfiyyeti'l-Irakî.* nşr. Senâullah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Ephrat, Daphna ve Mahamid, Hatim. "The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (Mid-6th/12th to Mid-8th/14th Centuries". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2 (2015), 189-208.

Epafras, Leonard C. "Jewish Sufism in Medieval Islam". *Kawistara Jurnal Ilmiah Sosial dan Humaniora* 1 (2011), 274-288.

Fâsî, Ebü't-Tayyîb Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (ö. 832/1429). *el-İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Fâsî, Ebü't-Tayyîb Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (ö. 832/1429). *Zeylü't-takyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-esânîd*. nşr. Kemâl Yusuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

Fenton, Paul B. "Maimonides- Father and Son: Continuity and Change". *Traditions of Maimonideanism*. ed. Carlos Fraenkel. Leiden: Bril, 2009.

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

Fernandes, Leonor E. "The Foundation of Baybars Al-Jashankir: Its Waqf, History, and Architecture". *Muqarnas* 4 (1987), 21-42.

Geoffroy, Eric. *Indroduction to Sufism: The Inner Path of Islam.* çev. Roger Gaetani. Bloomigton: World Wisdom, 2010.

Geoffroy, Eric. *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*. Damas: Presses de l'Ifpo, Institut français d'études arabes de Damas, 1996.

Hallenberg, Helena. "The Sultan Who Loved Sufis: How Qaytbay Endowed a Shrine Complex in Dasuq". *Mamluk Studies Review* 4 (2000), 147-167.

Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt 1173-1325*. Edinburg: Edinburg University Press, 2015.

Hofer, Nathan. "The Origins and Development of the Office of the "Chief Sufi" in Egypt, 1173-1325". *Journal of Sufi Studies* 3 (2014), 1-37.

Homerin, Th. Emil. "Saving Muslim Souls: The Khanqah and The Sufi Duty in Mamluk Lands". *Mamluk Studies Review* 3 (1999), 59-84.

İbn Abdüzzâhir, Muhyiddîn Ebü'l-Fazl Abdullah (ö. 692/1292). *Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-usûr fî sîreti'l-Meliki'l-Mansûr*. nşr. Murad Kâmil. Kahire: Vizâretü's-sekâfe ve'l-irşâd, 1961.

İbn Battûta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah (ö. 770/1368). *Rihletu İbn Battûta*. nşr. Abdulahadi Tazi. Rabat: Akademiyyetü'l-memleketi'l-Mağribiyye, 1997.

İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyin Ahmed (ö. 614/1217). *Rihletu İbn Cübeyr*. Beyrut: Dâru sâdır, 1964.

İbn Hacer el-Askalânî, Ali b. Muhammed (ö. 852/1449). *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine.* nşr. Subhi Reşad Abdülkerim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali (ö. 852/1449). *İnbâü'l-gumr bi ebnâi'l-umr fi't-târîh*. nşr. Hasan Habeşî. Mısır: Meclisü'l-alâ li'ş-şüûnü'l-İslâmiyye, 1966.

İbn Hadîde, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Ensârî (ö. 783/1381). *el-Misbâhü'l-mudî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî (s.a.v) ilâ müluki'l-arz min Arabi ve Acemi.* nşr. Muhammed Azîmüddîn. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.

İbn Haldûn. *et-Tarif bi-ibni Haldûn ve Rıhletehu Garben ve Şarken*. Kahire: y.y., 1951.

İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (ö. 930/1524). *Bedâi'z-zuhûr fî vekâli'd-duhûr*. nşr. Muhammed Mustafa. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-ebhâsi'ş-şarkiyye, 2010.

İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer (ö. 804/1401). *Tabakâtü'l-evliyâ*. nşr. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.

İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf (ö. 874/1469). *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l- Mısriyye, 1929.

İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf (ö. 874/1469). *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî.* nşr. Muhammed Muhammed Emin. 7 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1984.

İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali (ö. 953/1546). *el-Kalâidü'l-cevheriye fî târîhi's-Sâlihiyye*. nşr. Muhammed Ahmed Dehman. Dımaşk: Matbuatu mecmai'l-lugati'l-Arabiyye, 1980.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ali b. Ahmed (ö. 821/1418). *Subhu'l-a'şâ fî sınâati'l-inşâ*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-âmme, 1963.

Kandemir, M. Yaşar. "Abdurrahman b. Ömer Bulkînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 24.05.2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/bulkini-abdurrahman-b-omer

Karamustafa, Ahmet T. *Sufism; The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Keyânî, Muhsin. *Hankahlar Tarihi*. çev. Ali Ertuğrul - Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

Kılıç, Mahmut Erol. "Saîdüddin Fergânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 16.11.2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/fergani-saiduddin

Korkmaz, Hediye Sümeyra. *Mısır'daki İlk Hangâh: Saîdü's-süedâ (569/1173-922/1517)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Kürd Ali, Muhammed (ö. 1372/1953). *Hıtatu'ş-Şâm*. Dımaşk: Mektebetü'n-nûrî, 1983.

De Castro Leon. "Ibn Al-Khatib and His Mamluk Reception", *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*. ed. Jo Van Steenbergen – Maya Termonia. Leiden - Boston: Brill, 2020.

Makkarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî (ö. 1041/1632). *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1997.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442). *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtati ve'l-âsâr.* nşr. Eymen Fuâd Seyyid. 5 Cilt. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2013.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442). *Kitâbü'l-mukaffa'l-kebîr.* nşr. Muhammed Ya'lavî. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1987.

Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali (ö. 845/1442). *Kitâbü's-sülûk li-marifeti düveli'l-mülûk.* nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde. 2 Cilt. Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1941.

Malatî, Zeynüddin Abdülbâsit b. Halîl (ö. 920/1514). *Neylü'l-emel fî zeyli'd-düvel*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2002.

Mehrevânî, Ebûbekir el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 463/1071). *Mehrevâniyyât/ el-Fevâidü'l-müntehabe es-sıhâh ve'l-garâib*. nşr. Saûd b. Îyd b. Umeyr. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü bi'l-Medîneti'l-Münevvera, 2002.

Münzirî, Zekiyyüddîn Ebû Muhammed (ö. 656/1258). *et-Tekmiletü li-vefeyâti'n-nakale*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref Mürî (ö. 676/1277). *Muhtasaru Sahîh-i Müslim*. nşr. Abdülhamîd Muhammed ed-Derviş - Abdülalîm Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Suriye: Dâru'n-nevâdir, 2010.

Nuaymî, Ebü'l-Mefahir Muhammed b. Ömer (ö. 927/1521). *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. nşr. Cafer el-Hasenî. Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-dîniyye, 1988.

Purcevâdî, Nasrullah. *Dû Muceddid: Pejoheşhâyi derbârei Muhammed Gazali ve Fahr Razi.* Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişkâhi, 1925.

Post, Arjan. *The Journeys of a Taymiyyan Sufi*. Boston: Brill, 2020.

Salahattin Polat. "İbnü't-Türkmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 16.12.2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnut-turkmani-alaeddin

Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek (ö. 764/1363). *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. nşr. Hellmut Ritter. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1983.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497). *ed-Dav'ü'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497). *el-Cevahir ve'd-dürer fî tercümeti şeyhü'l-islâm İbn Hacer*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 1999.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman (ö. 902/1497). *et-Tîbrü'l-mesbûk fî zeyli's-sülûk*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.

Shihadeh, Ayman. *Doubts on Avicenna*. Leiden - Boston: Brill, 2016.

Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Sübkî, Ebû Nasr Taceddin (ö. 771/1370). *Muîdu'n-niâm ve mubîdu'n-nikâm*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986.

Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan (ö. 189/805). *Kitâbü'l-Asl.* nşr. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâr-ü İbn Hazm, 2012.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.

Todd, Richard. *The Sufi Doctrine of a Man Sadr al-Din al-Qunawi's Metaphysical Anthropology*. Leiden - Boston: Brill, 2014.

Tomar, Cengiz - el-Ubûdî, Câsim, "Lisânüddin İbnü'l-Hatîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.12.2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-hatib-lisanuddin

Vâdîâşî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Câbir (ö. 749/1348). *Bernâmecü'l-Vâdîâşî*. nşr. Muhammed Mahfûz. Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 1980.

Yâfiî, Afîfüddin Abdullah b. Esad (ö. 768/1366). *Mirâtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî marifeti havâdisi'z-zaman.* nşr. Abdullah Muhammed el-Cüburî. Beyrut: Müessestü'r-risâle, 1984.

Yılmaz, Harun. "Meşîhatuşşüyûh'un Doğuşu ve Mısır'da İki Hankah: Sa'îdü's-Süadâ ve Siryâkûs". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 1-21.

Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347). *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003.

BÖLÜM 18 / CHAPTER 18

MEMLÜKLER DÖNEMİ DÂRÜLHADİSLERİ (7.-8./13.-14. ASIR ÖZELİNDE)

DĀR AL-HADITHS OF THE MAMLUK PERIOD (7-8TH/13-14TH CENTURIES)

Fatih ÇİMEN

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
E-posta: fatihcimen77@gmail.com

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.18

Öz

Memlük Devleti'nin hüküm sürdüğü 7./13. asrın ikinci yarısından 10./16. asrın ortalarına kadar olan zaman dilimi (648-922), hadis ilimlerinin en verimli olduğu dönemlerden biridir. Önemli hadis kaynaklarına yazılan mufassal şerhler, râviler hakkında yazılmış muteber ricâl kitapları, hadis tarihinin en başarılı zevâid ve hadis usulü eserleri bu dönemin ürünleridir. Memlükler döneminde hadis ilminin gelişiminde birçok faktör söz konusudur. Moğol saldırıları nedeniyle İslâm coğrafyası içerisinde en güvenli bölge olması ve bu nedenle âlimler için toplanma merkezi teşkil etmesi yanında, Memlük sultanlarının ilme ve âlime olan saygı ve destekleri bunlar arasında sayılabilir. Hadis ilminin Memlükler dönemindeki gelişiminde bir diğer önemli etken ise aralarında İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), Mizzî (ö. 742/1341) ve Zehebî (ö. 748/1348) gibi bugün de hadis alanında otorite olarak kabul edilen isimlerin görev yaptığı dârülhadislerdir. Memlükler döneminde Mısır, Suriye, Kudüs ve Hicaz bölgelerinde müstakil olarak hadis ilmine dair eğitimlerin yapıldığı birçok dârülhadis kurulmuştur. Bu çalışmada Memlükler döneminin özellikle 7.8./13.-14. asırlarına tekabül eden diliminde, mezkûr bölgelerde kurulan dârülhadisler ve buralarda görev yapan muhaddisler ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dârülhadis, Memlük, Muhaddis, İlim

Abstract

The period the Mamluks ruled, i.e. from the second half of the seventh to the mid-tenth century (648-922 AH), was one of the most productive periods of hadith sciences in Islamic history. The most detailed commentaries on major hadith compilations, most reliable books on hadith narrators, and the most famous zawāʾid and hadith-style works in the history of hadith discipline were produced during this period. There are many factors that affected the development of the science of hadith during the Mamluk period. It was the safest center of scholarship in the contemporary Islamic lands in the face of Mongol threat, and Mamluk sultans' respect and support for scholars was mostly unmatched. Moreover, important hadith scholars such as Ibn al-Salāh (d. 643/1245), al-Nawawī (d. 676/1277), al-Mizzī (d. 742/1341) and al-Dhahabī (d. 748/1348) lived during this era. The period also witnessed the construction of many dār al-hadiths in Egypt, Syria, Jerusalem, and Hijaz regions, where training on the science of

hadith was carried out independently. This paper will study the dār al-hadiths established in the abovementioned regions especially in the seventh and eighth centuries, as well as the hadith scholars working there.

Keywords: Hadith, Dār al-hadith, Mamluk, Muhaddith, Scholarly Activities

EXTENDED ABSTRACT

The period the Mamluks ruled, i.e. from the second half of the seventh to the mid-tenth hijrī century (648-922 AH), was one of the most productive periods of hadith sciences in Islamic history. The most detailed commentaries on major hadith compilations, most reliable books on hadith narrators, and the most famous *zawāʾid* and hadith-style works in the history of hadith discipline were produced during this period. There are many factors that affected the development of the science of hadith during the Mamluk period. It was the safest center of scholarship in the contemporary Islamic lands in the face of Mongol threat, and Mamluk sultans' respect and support for scholars was mostly unmatched. Moreover, important hadith scholars such as Ibn al-Salāh (d. 643/1245), al-Nawawī (d. 676/1277), al-Mizzī (d. 742/1341) and al-Dhahabī (d. 748/1348) lived during this era. The period also witnessed the construction of many dār al-hadiths in Egypt, Syria, Jerusalem, and Hijaz regions, where training on the science of hadith was carried out independently. This paper will study the dār al-hadiths established in the abovementioned regions especially in the seventh and eighth centuries, as well as the hadith scholars working there.

In the history of Islam, educational activities first took place in various places nearby the Kaʿba. Then, the migration to Medina took place, and a mosque was built there soon after the hijra. It is possible to say that this holy place, known as al-Masjid al-Nabawī, was the first educational institution in the history of Islam. From the time of the Companions until the establishment of the madrasas, educational activities were carried out in various places such as schools, detached houses, palaces, and especially mosques. In the fourth century AH, educational activities were institutionalized with the establishment of dār al-ʿilms in Baghdad and then with the establishment of the first systematic madrasa in Baghdad by Nizām al-Mulk (d. 485/1092) in 459 AH. Later, these madrasas spread to the Islamic geography by opening branches in Balkh, Basra, Mosul, and surrounding towns outside Baghdad. However, with the institutionalization, special places where every science would be studied and taught were needed, and special buildings were built in various cities under different names such as dar al-qurrāʾ and dār al- Qurʾān. In this context, institutions named dār al-hadith, dār al-sunna, dār al-sunna al-Nabawiyya, and dār al-sunna al-Muhammadiyya, in which the sciences of hadith were taught, were built.

The word *dār al-hadith* means the building where only hadith sciences are taught, and hadith-centered research is made, but it also expresses the formation of an academic structure in terms of the education of hadith sciences. Another equivalent of dār al-hadith in scientific life is seen in the context of *rihla* activities, which have a significant role in collecting and transferring hadiths to the next generations. Scholars traveled to different and distant cities to acquire the knowledge throughout Islamic history.

The first institution established under the name of dār al-hadith in the history of Islam is the dār al-hadith al-Nūriyya, which was commissioned by sultan Nūr al-Dīn Mahmūd b. Zangī (d. 569/1173) in Damascus in 563 AH, about a century after the establishment of the Nizāmiyya madrasas. The second dār al-hadith in Islamic geography is dār al-hadith al-Kāmiliyya, which was built in Cairo in 621/1224 by an Ayyubid ruler, al-Malik al-Kāmil Nāsir al-Dīn (d. 635/1238). Later on, many dār al-hadiths were established in Baghdad, Mosul, and other cities including Damascus and Aleppo.

As a state that ruled for two and a half centuries in the Hijaz, Egypt, and Syria, the Mamluks established many dār al-hadith in these regions. For example, when we look at the sources, we see that there were eight dār al-hadith in Damascus before the Mamluks, especially in the seventh and eighth centuries. In addition to this, we see that eight more dār al-hadiths were established over the centuries. In this period, along with the dār al-hadiths allocated only

to the lessons related to the science of hadith, madrasas, where both the Qurʾān and hadith lessons were conducted together, were also established. al-Qūsiyya, which was founded by Shihāb al-Dīn al-Qūsī in 653/1254, dār al-hadiths al-Sukkariyya and Ismāʿīl b. Nafīsiyya, which were built by Muhammad Sadaka al-Harrānī in 696/1297, are among the important dār al-hadiths established in Damascus. Leading muhaddiths such as al-Mizzī, al-Dhahabī, and Salāh al-Dīn ʿAlāʾī served in this institution.

Salāh al-Dīn al-ʿAlāʾī is another significant name among the muhaddiths who served in the dār al-hadiths of Damascus. ʿAlāʾī served at the dār al-hadith al-Sukkariyya for thirty years. During that time, he conducted beneficial lectures on the identification of the narrators, *takhrīj*, scripts, and texts and worked on obtaining the authentic and inerrant scripts of the narrations. ʿAlāʾ al-Dīn al-Maqdisī was also interested in the *zabt* of the words in the text of hadiths. His teacher, ʿAlam al-Dīn al-Birzālī, whom al-Dhahabī praises much, was involved in the compilation of authentic *juzʾs* and hadith analysis.

It seems that no new dār al-hadith was established in Aleppo during the Mamluk period. Hadith classes in Aleppo were gathered both in the aforementioned dār al-hadiths and in the teaching circles organized in certain mosques of the city. It can be argued that the existence of the dār al-hadith established in the Ayyubid period and by Nūr al-Dīn Zangī and the central location of Damascus in terms of the study of hadith sciences could led the Mamluk rulers not to undertake dār al-hadith construction projects in Aleppo. The dār al-hadiths al-Sahlūliyya and al-Nāṣiriyya mentioned in the sources, the dār al-hadith al-Bahāʾiyya founded by Ibn Shaddād, and the dār al-hadiths endowed by Nūr al-Dīn Mahmūd b. Zangī and Ibn al-ʿAjamī were built or endowed before the Mamluk period.

In Cairo, the dār al-hadith al-Kāmiliyya was established by al-Malik al-Kāmil, one of the Ayyubid sultans, before the Mamluks in 622/1223. Subsequently, two more dār al-hadith seem to have been established during the Mamluk period. One of them was the dār al-hadith al-Zāhiriyya built by the Mamluk sultan Baibars in 660/1261, where al-Dimyātī (d. 705/1306) served as a mudarris. The other is the dār al-hadith al-Shaykhūniyya built by amīr Sayf al-Dīn al-ʿUmarī in 757/1358, where scholars such as Ibn Hajar and al-Suyūtī taught.

During the Mamluk period, Jerusalem was a place of fruitful developments in the science of hadith. Especially al-Masjid al-Aqsā was a central place for the narration of hadith. In addition, dār al-hadiths were also established to study hadith sciences. These were the dār al-hadiths al-Tankīziyya, al-Haqqāriyya, and al-Sayfiyya.

To summarize, when we look at the dār al-hadith built during the Mamluk period, we see that they were concentrated in Damascus. The reason for this is the central position of this city, especially in terms of the education of hadith sciences. In addition, the fact that prominent muhaddiths such as al-Mizzī, al-Dhahabī, and al-ʿAlāʾī taught for a long time in the dār al-hadiths of Damascus can be considered as another evidence of the significance of Damascus. In regions such as Aleppo and Hijaz, where dār al-hadiths were not established, the education of hadith sciences was carried out in madrasas where Islamic sciences were taught along with the hadith circles established in mosques.

Giriş

İslâm dininin eğitime verdiği önem, gerek naslar gerekse tarihî gerçeklik bağlamında ortaya konmuş bir vakıadır. İslâm tarihinde eğitim faaliyetlerini, Hz. Peygamber'in risâletini ilk üç yıl zarfında Erkam'ın evinden yürüttüğü dikkate alınacak olursa buradan başlatmak mümkündür. Müslümanların yeterli sayıya ulaşmalarıyla birlikte bu faaliyetler, Kâbe ve çevresinde farklı mekânlarda sürdürülmüştür. Ardından Medine'ye hicret gerçekleşmiş ve burada ilk iş olarak bir mescid inşa edilmiştir. Mescid-i Nebevî olarak bilinen bu kutsal mekânın, İslâm tarihinde ilk eğitim kurumu olduğunu söylemek mümkündür.[1] Sahâbeden itibaren medreselerin kurulduğu döneme kadar olan zaman diliminde eğitim-öğretim faaliyetleri, camiler başta olmak üzere mektepler, müstakil evler ve saraylar şeklinde çeşitli mekânlarda yürütülmüştür.[2] 4./11. asra gelindiğinde ise Bağdat'ta dârülilimlerin kurulmaya başlaması[3] ve ardından Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından 459/1067 yılında yine Bağdat'ta ilk sistemli medresenin kurulmasıyla birlikte eğitim faaliyetleri de kurumsallaşmıştır. Daha sonra bu medreseler, Bağdat dışında Belh, Basra, Musul ve çevre beldelerde şubeleri açılmak suretiyle İslâm coğrafyasına yayılmıştır.[4] Nizâmiye medreseleri olarak bilinen bu medreselerde Kur'ân ve hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlerin hepsi okutulmaktaydı. Ancak ihtisaslaşma ile birlikte, sistemli bir hüviyet kazandırmak ve alanlarında uzman yetiştirmek amacıyla her ilmin okutulacağı özel mekânlara ihtiyaç duyulmuş ve talipleri için çeşitli beldelerde dârülkurrâ, dârülkur'ân gibi isimlerle hususi binalar yapılmıştır. Bu bağlamda özel olarak hadis ilimlerinin öğretildiği dârülhadis, dârüssünne, dârü's-sünneti'n-nebeviyye ve dârü's-sünneti'l-Muhammediyye adlarında kurumlar inşa edilmiştir.[5]

Dârülhadis terkibi, sadece hadis ilimlerinin okutulup öğretildiği ve alana özel araştırmaların yapıldığı müessese anlamına gelmekle birlikte, hadis ilimlerinin eğitimi açısından akademik bir yapının oluşumunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla tarih boyunca kurulan dârülhadisleri, birer akademik kurum olarak değerlendirmek mümkündür. Dârülhadislerin ilmî hayattaki bir diğer karşılığı ise hadislerin toplanması ve sonraki nesillere aktarılmasında büyük rolü bulunan rihle faaliyetleri bağlamında görülmektedir. Hadis ve hadise dair ilimleri elde etmek için farklı ve uzak beldelere yapılan yolculuklar, zamanla yerini belli merkezlerde açılan bu dârülhadislere bırakmıştır.

1 Mustafa Sabri Küçükaşcı, Nebî Bozkurt, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/281-290; Huriye Martı, Hadis Usûl ve Hayat, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, 59.

2 Bk. Ahmed Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi,* çev. Ali Yardm, İstanbul: Damla Yayınları, 1983, 33-89; Ekrem Yücel, "Dâru'l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler", *Hadis Tetkikleri Dergis*i 13/1 (2015), 95-115.

3 Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 11/312.

4 Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh,* thk. Ömer Abdüsselam (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 8/204, 212; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/188-101.

5 Dârülhadislerin kuruluşunu hazırlayan sebepler için bk. Ekrem Yücel, "Dâru'l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler", 98 vd.

1. İlk Dârülhadisler

6./12. asır, hadis usulünün sistemleşme sürecini büyük ölçüde tamamladığı, rihle faaliyetlerine duyulan cazibenin azaldığı ve ihtisaslaşmaya yönelik temayüllerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu durum aynı zamanda sadece hadis alanında uzmanlık çalışmalarının yapılacağını ve sonradan dârülhadis olarak isimlendirilecek yeni mekânların inşasını da gündeme getirmiştir.[6] Bu bağlamda İslâm tarihinde dârülhadis ismiyle kurulan ilk kurum, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk es-Sıbğî (ö. 342/953) tarafından kurulan dârüssünneyi hariçte tutacak olursak, Nizâmiye medreselerinden yaklaşık bir asır sonra 563/1168 yılında Selçuklu atabeglerinden Sultan Nureddin Mahmud Zengî (ö. 569/1173) tarafından Dımaşk'ta yaptırılan Nûriyye Dârülhadisi'dir. Bu kurumun ilk müdürü de meşhur muhaddis İbn Asâkir'dir (ö. 571/1175).[7] İslâm coğrafyasında ikinci dârülhadis ise yaklaşık altmış yıl sonra Kahire'de Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Kâmil Nâsırüddîn Muhammed (ö. 635/1238) tarafından 621/1224 yılında inşa edilen ve ilk müderrisliğini İbn Dıhye'nin yaptığı Kâmiliyye Dârülhadisi'dir.[8] Daha sonraları başta Dımaşk ve Halep olmak üzere Bağdat, Musul ve birçok bölgede yeni dârülhadisler kurulmaya başlamıştır.[9]

2. Memlükler Dönemi Dârülhadisleri

Memlükler, Mısır, Suriye ve Kudüs'le birlikte Hicaz'ı da içine alan bir bölgede iki buçuk asır hüküm sürmüş bir devlettir. Aşağıda söz konusu bu bölgelerde 7.-8./13.-14. asırlar içerisinde inşa edilmiş olan dârülhadislere dair bilgiler aktarılacaktır.

2.1. Dımaşk'taki Dârülhadisler

Memlükler döneminde Dımaşk'taki dârülhadislerin sayısına ve mahiyetlerine dair en ayrıntılı bilgileri Nuaymî'nin (ö. 927/1521) bu alandaki ilk ve en kapsamlı eser olan *ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris*'inde bulmak mümkündür.[10] *ed-Dâris*'teki bilgileri tetkik ettiğimizde Dı-

6 Abdullah Hikmet Atan, "Dâru'l-Hadisleri Ortaya Çıkaran Temel Nedenler ve İslam Kültür Dünyasındaki Yeri", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler* (Eylül 2012), 33-38,

7 Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/74; Nebi Bozkurt, "Dârülhadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/533.

8 Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm,* thk. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003), 13/631; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ,* thk. Hamdi Timurtaş, (Kahire: Mektebetü Nezzâr, 1425/2004), 323.

9 Abdullah Hikmet Atan, "Dâru'l-Hadislerin Ortaya Çıkışı ve Hadis Öğretimine Katkısı", *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-Hadisler,* ed. Muhittin Düzenli, (Nisan 2011), 110.

10 Nuaymî'nin *ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris'i,* Dımaşk'ta medreselerin ilk kurulduğu tarihten müellifin yaşadığı yıllara kadar dört yüzyıl süreyle şehirdeki ilim müesseselerine dair telif edilmiş ilk ve en kapsamlı eserdir. Kitapta medreseler ihtisas alanlarına göre düzenlenmiş olup dârü-l-Kur'ân, dârülhadis, Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî medreseleri, tekke ve zâviyeler, türbeler, mescid ve camiler sırasıyla anlatılmıştır. Her kurumun Dımaşk'ta inşa edildiği yer, banisinin biyografisi, vakıf şartları ve tahsis edilen vakıflar, burada okutulan

maşk'ta Memlüklerden önce sekiz dârülhadisin bulunduğunu, Memlükler döneminde özellikle 7.-8./13.-14. asırlar içerisinde sekiz dârülhadisin daha kurulduğunu görmekteyiz.[11] Bu dönemde sadece hadis ilmiyle ilgili derslere tahsis edilen dârülhadislerle birlikte, hem Kur'ân hem de hadis derslerinin beraberce yürütüldüğü medreseler de tesis edilmiştir. Bunların isimlerini ve hangi tarihte kimler tarafından kurulduğunu gösteren tablo şöyledir:

S.No	Dârülhadis	Kurucu/Vakfeden	Tarihi
1	Kûsıyye Dârülhadisi[12]	Şihâbüddin el-Kûsî	653/1254
2	Şukayşakiyye Dârülhadisi[13]	İbn Şukayşika	656/1257
3	Sükkeriyye Dârülhadisi[14]	Sultan Baybars	674/1275
4	Sâmeriyye Dârülhadisi[15]	Ahmed b. Muhammed es-Sâmerrî	696/1297
5	Nefîsiyye Dârülhadisi[16]	İsmail b. Muhammed Sadaka el-Harrânî	696/1297
6	Devâdâriyye Dârülhadisi[17]	Emîr Sencer Devâdârî	698/1299
7	Behâiyye Dârülhadisi[18]	Behâüddin el-Kâsım	723/1324
8	Hımsıyye Dârülhadisi[19]	Sâhibü Hıms	726/1327
9	Kalânisiyye Dârülhadisi[20]	İzzüddin İbnü'l-Kalânisî	729/1330
10	Tenkîziyye Dârülkur'ân ve'l-hadisi[21]	Seyfüddîn Tenkîz	728/1329
11	Sabâbiyye Dârülkur'ân ve'l-hadisi[22]	Şemsüddin İbnü's-Sabâb	738/1339
12	Mabediyye Dârülkur'ân ve'l-hadisi[23]		748/1349

2.1.1. Dımaşk'taki Dârülhadislerde Görev Yapan Muhaddisler

Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla yukarıda isimleri zikredilen dârülhadislerde hocalık yapan muhaddislerin isimlerini gösteren tablo ise şöyledir:

kitaplarla ders veren müderrislerin hâl tercümeleri yazılmıştır.

11 Memlükler döneminde Dımaşk'taki dârülhadislerin toplam sayısı on altı olmaktadır. Bu aynı zamanda İsmail Yiğit'in belirttiği sayı ile de aynıdır. Bk. İsmail Yiğit, *Memlükler*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 246.

12 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*, 1/72, 333.

13 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/60.

14 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/56.

15 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/54.

16 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/84.

17 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/49.

18 Nuaymî, ed-Dâris fî târîhi'l-medâris, 1/43.

19 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 14/24; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/45.

20 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/71; Yukarıdaki dârülhadislerle ilgili ayrıca bk. Muhammed b. Abdürrezzâk Kürd Ali, *Hıtatu'ş-Şâm* (Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1403/1983), 6/71 vd.

21 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/91; Kürd Ali, *Hıtatu'ş-Şâm,* 6/74.

22 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/94; Kürd Ali, *Hıtatu'ş-Şâm,* 6/74.

23 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/95; Kürd Ali, *Hıtatu'ş-Şâm,* 6/74.

S.No	Muhaddis	Görev Yeri
1	Şihâbeddin İbn Teymiyye (ö. 682/1283)[24]	Sükkeriyye Dârülhadisi
2	Alâeddin el-Kindî (ö. 716/1316)[25]	Nefîsiyye Dârülhadisi
	Alâeddin b. el-Attâr (ö. 724/1324)[26]	Kûsıyye Dârülhadisi, Devâdâriyye Dârülhadisi
3	Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328)[27]	Sükkeriyye Dârülhadisi
4	Alemüddin el-Birzâlî (ö. 739/1339)[28]	Nefîsiyye Dârülhadisi
5	Mizzî (ö. 742/1341)[29]	Şukayşakiyye Dârülhadisi
6	Mizzî (ö. 742/1341)[30]	Hımsıyye Dârülhadisi
7	Zehebî (ö. 748/1348)[31]	Sükkeriyye Dârülhadisi
8	Zehebî (ö. 748/1348)[32]	Nefîsiyye Dârülhadisi
9	Sadreddin Süleyman el-Mâlikî (ö. 749/1349)	Sükkeriyye Dârülhadisi
10	Selahaddin el-Alâî (ö. 761/1359)[33]	Hımsıyye Dârülhadisi, Sükkeriyye Dârülhadisi
11	Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî (ö. 765/1364)[34]	Behâiyye Dârülhadisi
12	Muhyiddin Trablusî[35]	Hımsıyye Dârülhadisi
13	Şihâb el-Ezraî (ö. 783/1381)[36]	Behâiyye Dârülhadisi
14	Alâeddin Attâr[37]	Devâdâriyye Dârülhadisi
15	Şihâb b. Kavvâm[38]	Sâmeriyye Dârülhadisi
16	Alâeddin el-Makdisî[39]	Hımsıyye Dârülhadisi

Yukarıdaki tabloda isimleri zikredilen muhaddislerin görev yerlerinde ne gibi ilmî çalışmalar yaptığına dair bilgilerin, bu tebliğin sınırlarını aşacak mahiyette olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte kimi muhaddislerin çalışmalarına kısaca da olsa değinilecektir.

24 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 13/303.

25 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 14/78.

26 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/49, 52, 73.

27 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 13/303.

28 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/85.

29 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/61; Muhammed Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât,* thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1393/1974), 4/185.

30 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/45.

31 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/59.

32 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/60.

33 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/45.

34 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/45.

35 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 14/124, 177.

36 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/44.

37 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/52.

38 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/56.

39 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/49.

Örneğin İbn Teymiyye'nin Sükkeriyye Dârülhadisi'nde görev yaparken hadislerin tahlili ve ricâl bilgileri konusunda dersler verdiğinde bu derslerin oldukça faydalı ve güzel bir ortamda sürdürüldüğüne dair bilgiler bulunmaktadır.[40] Alâeddin el-Kindî, Nefîsiyye Dârülhadisi'nde *Buhârî* okumaları ile birlikte sık sık hadis rivayetiyle meşgul olmuştur.[41] Ebü'l-Mehâsin bir yandan hadis cüzleri telif ederken bir yandan da hadis tahrîc faaliyeti ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki râviler ile ilgili çalışmalar yürütmüştür.[42]

Dımaşk'taki dârülhadislerde görev yapan muhaddisler içinde dikkat çeken bir diğer isim Selahaddin el-Alâî'dir. Alâî, otuz yıl süreyle Sükkeriyye Dârülhadisi'nde görev yapmış ve bu dönemde râvileri tanıma, tahrîc, sened ve metinlerdeki birtakım hususlarla ilgili oldukça faydalı dersler icra etmiş, rivayetlerin âlî ve nâzil senedlerini elde etmek için çalışmalar yapmıştır.[43] Alâeddin el-Makdisî de hadislerin metnindeki lafızların zabtı konusuyla ilgilenmiştir.[44] Zehebî'nin kendisiyle iftihar ettiği hocası Alemüddin el-Birzâlî ise sahih cüzlerin telifi ve hadis tahrîc çalışmalarında bulunmuştur.[45] Şüphesiz yapılacak daha kapsamlı araştırmalar ile muhaddislerin dârülhadislerde ne gibi akademik çalışmalar yaptıklarına dair tafsilatlı bilgiler elde etmek mümkündür. Onların bu çalışmaları, bugünün akademisyenleri için hadis alanında ne tür çalışmalar yapılması gerektiği konusunda fikir vermesi açısından önem arz etmektedir.

2.2. Halep'teki Dârülhadisler

Memlükler döneminde tespit edilebildiği kadarıyla Halep'te yeni bir dârülhadis kurulmamıştır. Bu dönemde Halep'teki hadis dersleri gerek mezkûr dârülhadislerde gerekse belli camilerde teşkil edilen ders halkalarında icra edilmiştir.[46] Bunda, Eyyûbîler döneminde ve Nureddin Zengî tarafından kurulan dârülhadislerin varlığı ve bir de hadis ilimlerinin tahsili açısından Dımaşk'ın merkezî konumunun etkili olduğunu söylemek mümkündür.[47] Kaynaklarda isimleri geçen Sehlûliyye ve Nâsıriyye dârülhadisleri ile İbn Şeddâd tarafından kurulan Behâiyye Dârülhadisi ile Nureddin Mahmud Zengî ve İbnü'l-Acemî'nin vakfettikleri dârülhadisler, Memlüklerden önce inşa edilmiş veya vakfedilmiş olanlardır.

40 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 13/303.

41 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* 114/78; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/95.

42 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/45.

43 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/45.

44 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/49.

45 Ebu'l-Haccâc Cemalüddin Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl,* thk. Beşar Avvâd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 1/18; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/83.

46 Bk. Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 176-181; Ekrem Yücel, "Coğrafi Merkezleri Bakımından Dâru'l-Hadisler", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler* (Eylül 2012, 2013), 170.

47 Muntasır Mahmud Saytân, *et-Terbite ve't-ta'lîm fî bilâdi'ş-Şâm fî devleti'l-Memâlîki'l-Bahriyye,* (Ürdün: Mutah Üniversitesi, Doktora tezi, 2008), 77.

2.3. Kahire'deki Dârülhadisler

Kahire'de Memlüklerden önce Eyyûbî sultanlarından Melik el-Kâmil tarafından 622/1223 yılında Kâmiliyye Dârülhadisi kurulmuştur. Ardından Memlükler döneminde tespit edilebildiği kadarıyla iki dârülhadis daha açılmıştır. Bunlardan biri Memlük Sultanı Baybars'ın 660/1261 yılında inşa ettiği ve Dimyâtî'nin (ö. 705/1306) müderrislik yaptığı Zâhiriyye Dârülhadisi'dir.[48] Diğeri ise Emîr Seyfeddin Umerî'nin 757/1358 yılında yaptırdığı, İbn Hacer ve Süyûtî gibi isimlerin de müderrislik yaptığı Şeyhûniyye Dârülhadisi'dir.[49]

Memlükler döneminde Zâhiriyye ve Şeyhûniyye dârülhadislerinde görev yapan bazı müderrisler şunlardır:

S.No	Zâhiriyye Dârülhadisi	Şeyhûniyye Dârülhadisi
1	İbn Ebî Cerâde (ö. 677/1278)[50]	Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384)[51]
2	Ebû İshak el-Levrî (ö. 687/1288)[52]	Cemaleddin el-Acemî (ö. 799/1391)[53]
3	Takıyyüddin el-Vâsıtî (ö. 692/1293)[54]	İbn İvaz (ö. 805/1397)[55]
4	İzzeddin Ebü'l-Feth el-Esedî (ö. 692/1293)[56]	
5	İzzeddin Ebü'l-Abbâs (ö. 694/1295)[57]	
6	Afîfüddin el-Âmidî (ö. 726/1344)[58]	
7	Zehebî[59]	
8	Şihâbüddîn el-Ezraî (ö. 783/1381)[60]	
9	Necmeddin İbnü'l-Câbî (ö. 787/1385)[61]	

48 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 15/740, 957. Bu dârülhadis Medresetü'z-Zâhiriyye ismiyle de zikredilmektedir. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 15/9, 623, 755.

49 Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kahire,* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1387/1967), 1/440, 462, 471, 472; Ayrıca bk. Ekrem Yücel, "Coğrafi Merkezleri Bakımından Dâru'l-Hadisler", 172.

50 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/393.

51 Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/471.

52 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/268.

53 Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/472.

54 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 2/65.

55 Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/462.

56 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/260.

57 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/269.

58 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/270.

59 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/60.

60 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/44.

61 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/81.

2.4. Kudüs'teki Dârülhadisler

Memlükler döneminde Kudüs, hadis ilmi açısından olumlu gelişmelerin yaşandığı bir belde olmuştur. Özellikle Mescid-i Aksâ, hadis rivayeti konusunda merkezî bir konumdadır.[62] Bununla birlikte hadis ilimlerinin tedrisi için dârülhadisler de kurulmuştur. Bu dârülhadisleri şöyle sıralamak mümkündür:

S.No	Dârülhadis	Kurucu/Vakfeden	Tarihi
1	Tenkîziyye Medresesi[63]	Seyfüddîn Tenkîz	729/1347
2	Hekkâriyye Dârülhadisi[64]	Emîr Şerefüddin İsa el-Hakkârî	666/1267
3	Seyfiyye Dârülhadisi[65]		

Dımaşk'taki Hımsıyye Dârülhadisi ve Sükkeriyye Dârülhadisi'nde görev yapan Selahaddin el-Alâî, Kudüs'teki hem Seyfiyye Dârülhadisi'nde hem de Tenkîziyye'de görev yapmıştır.[66] Cemâleddin Ebû Muhammed el-Havâssî, Kâdî Alâeddin el-Makdisî de Tenkîziyye Medresesi'nde görev yapan muhaddislerdendir.[67] Ayrıca Alâeddin el-Havârî (ö. 830/1426), Hekkâriyye Dârülhadisi'nde hadis dersleri vermiştir.[68]

2.5. Hicaz Bölgesi

Memlüklerin kurulduğu 7./13. asrın ortalarından 9./15. asra kadar olan dönemde Mekke ve Medine'de sayıları yirmiyi bulan medreseler inşa edilmiştir. Ancak kaynaklarda yapılan araştırma neticesinde buralarda dârülhadis kurulduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Nitekim bu konuda doktora tezi bulunan Sâlih Yusuf da bunu teyit etmektedir.[69] Bu durum, Memlük sultanları için ilk bakışta olumsuz bir durum arz etse de Hicaz bölgesinde gerek Mescid-i Nebevî gerekse Mescid-i Harâm bölgesinde halka açık hadis derslerinin sü-

62 Bk. Muhammed Zâri', *el-Hayâtü'l-fikriyye ve's-sikâfiyye fî medîneti'l-Kudüs fi'l-ahdi'l-Memlûkiyyi,* (Filistin: İslam Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2014), 115 vd.

63 Bu medrese Kudüs'ün en büyük medresesidir. Ârif Paşa bu medresenin dârülhadis olduğunu ifade etmektedir. Bk. Ârif Paşa, *Târîhu'l-Kudüs*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1951), 91.

64 Şemsüddin Ebu'l-Hayr es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni'l-tâsi'* (Beyrut: Menşûrâtü Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 5/261; Ârif Paşa el-Ârif, *Târîhu'l-Kudüs*, 87.

65 Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/47; Ekrem Yücel, "Coğrafi Merkezleri Bakımından Dâru'l-Hadisler", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler,* 173.

66 Ebûbekir b. Ahmed İbn Kâdî eş-Şeybe, *Tabakâtü'ş-Şâfiıyye,* thk. Abdülalîm Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 3/91; Nuaymî, *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris,* 1/47.

67 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine,* thk. Muhammed Abdülmuîd (Hindistan: Meclisü Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1392/1972), 1/286.

68 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi',* 5/261; Ayrıca bk. Abdülcelîl Hasan, *el-Medâris fî Beyti'l-Makdis fi'l-asrayni'l-Eyyûbiyyi ve'l-Memlûkiyyi,* (Uman: Vizâretü's-Sikâfe, 2009), 188.

69 Salih Yusuf Ma'tûk, *İlmü'l-hadîs fi'l-Mekketi'l-Mükerreme hılâle'l-asri'l-Memlûkiyyi,* (Medine: Ümmül-Kurâ Üniversitesi, Doktora tezi, 1407/1986), 190.

rekliliği, bunun yanında söz konusu medreselerde özel hadis derslerinin icra ediliyor olması bu bölgeye özel bir durum olarak değerlendirilebilir.[70]

Sonuç

Mescid-i Nebevî ile başlayan İslâmî ilimlerin eğitim-öğretim faaliyeti, camiler, mektepler ve saraylar gibi çeşitli mekânlarda sürdürülmüş, nihayetinde medreselerin kurulmasıyla birlikte kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur. Daha sonraları alanında uzman yetiştirmek gibi birçok ihtiyacın karşılanması amacıyla dârülhadisler gibi ihtisas kurumları inşa edilmiştir. Bu bağlamda ilk dârülhadis 563/1167 yılında Selçuklu atabeglerinden Sultan Nureddin Mahmud Zengî tarafından Dımaşk'ta yaptırılan Nûriyye Dârülhadisi'dir. Daha sonra Dımaşk ve Halep başta olmak üzere Bağdat, Musul ve birçok bölgede yeni dârülhadisler kurulmuştur.

Memlükler dönemi, hadis ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimler açısından oldukça velut bir dönem olmuştur. Bunda siyasi birtakım faktörlerin etkisi kabul edilse de özellikle hadis ilimleri açısından dârülhadislerin önemli rol oynadığını söylemek mümkündür. Memlüklerin iki buçuk asır boyunca hüküm sürdüğü Mısır, Suriye ve Kudüs'le birlikte Hicaz'ı da içine alan bölgede gerek Memlüklerden önce gerekse Memlükler döneminde önemli sayıda dârülhadis inşa edildiği görülmektedir. Memlüklerin özellikle 7.-8./13.-14. asırları incelendiğinde Dımaşk'ta on bir, Kahire'de iki ve Kudüs'te üç olmak üzere toplamda on altı yeni dârülhadisin kurulduğu görülmektedir. Dârülhadislerin Dımaşk'ta yoğunlukta olmasının sebebi, buranın özellikle hadis ilimlerinin eğitim-öğretimi noktasında merkezî konumudur. Bununla birlikte Mizzî, Zehebî ve Alâî gibi önemli muhaddislerin Dımaşk'taki dârülhadislerde uzun süre görev yapmış olmaları da Dımaşk'ın önemini arttıran bir diğer etken olarak ifade edilebilir. Nitekim o dönem âlimlerinin biyografileri incelendiğinde özellikle fukahanın hadis ilmini tahsil etmek için Dımaşk'ı tercih ettiği görülmektedir. Halep ve Hicaz gibi dârülhadis kurulmayan bölgelerde ise hadis ilimlerinin eğitim-öğretim faaliyeti camilerde kurulan hadis halkalarıyla birlikte İslâmî ilimlerin okutulduğu medreselerde sürdürülmüştür.

Dımaşk başta olmak üzere diğer bölgelerde kurulan dârülhadislerde görev yapan muhaddisler, görev süreleri içerisinde icra ettikleri hadis dersleri yanında, ilmî çalışmalar da yürütmüşlerdir. Söz konusu çalışmaları, râvileri tanıma, tahrîc, sened ve metinlerdeki birtakım hususların tahlili, âlî ve nâzil senedlerin elde edilmesi, hadislerin metinleri ile ilgili problemlerin çözümü ve sahih hadis cüzlerinin telifi çalışmaları gibi başlıklar altında toplamak mümkündür. Gerek Memlükler dönemindeki dârülhadislerin müfredatlarına gerekse buralarda görev yapan

70 Bilgi için bk. Salih Yusuf Ma'tûk, *İlmü'l-hadîs fi'l-Mekketi'l-Mükerreme hılâle'l-asri'l-Memlûkiyyi*; Atan, "Dâru'l-Hadisleri Ortaya Çıkaran Temel Nedenler ve İslam Kültür Dünyasındaki Yeri", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler,* 174.

muhaddislerin akademik çalışmalarına yönelik yapılacak daha kapsamlı araştırmalar ile elde edilecek sonuçlar, bugün hadis alanında yapılan ve yapılacak çalışmaların mahiyetini belirleme noktasındaki problemlerin çözümüne katkı sağlayacaktır.

Kaynakça / References

Abdülcelîl Hasan. *el-Medâris fî Beyti'l-Makdis fi'l-asrayni'l-Eyyûbiyyi ve'l-Memlûkiyyi.* Ummân: Vizâretü's-Sikâfe, 2009.

Ârif Paşa, *Târîhu'l-Kudüs*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1951.

Atan, Abdullah Hikmet. "Dâru'l-Hadisleri Ortaya Çıkaran Temel Nedenler ve İslam Kültür Dünyasındaki Yeri". *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler* (Eylül 2012), 33-38.

Atan, Abdullah Hikmet. "Dâru'l-Hadislerin Ortaya Çıkışı ve Hadis Öğretimine Katkısı". *Uluslararası Katılımlı Sempozyum: Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-Hadisler.* 2011.

Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Bozkurt, Nebi. "Dârülhadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 8/533.

Çelebi, Ahmed. *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi.* çev. Ali Yardm. İstanbul: Damla Yayınları, 1983.

İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuîd. 6 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1392/1972.

İbn Kâdî eş-Şeybe, Ebûbekir b. Ahmed. *Tabakâtü'ş-Şâfiıyye*. thk. Abdülalîm Hân, 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh,* thk. Ömer Abdüsselam. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Martı, Huriye. *Hadis Usûlü ve Hayat.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemalüddin. *Tehzîbü'l-kemâl.* thk. Beşar Avvâd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Muhammed b. Abdürrezzâk Kürd Ali. *Hıtatu'ş-Şâm*, 2. Basım. 6 Cilt. (Dımaşk: Mektebetü'n-Nûrî, 1403/1983)

Muhammed Şâkir el-Kütübî. *Fevâtü'l-vefeyât*, 4 Cilt. thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1393/1974)

Muhammed Zâri'. *el-Hayâtü'l-fikriyye ve's-sikâfiyye fî medîneti'l-Kudüs fi'l-ahdi'l-Memlûkiyyi*. Filistin: İslam Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2014).

Muntasır Mahmud Saytân. *et-Terbite ve't-ta'lîm fî bilâdi'ş-Şâm fî devleti'l-Memâlîki'l-Bahriyye,* Ürdün: Mutah Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris.* thk. İbrahim Şemsüddin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 33/188-101.

Salih Yusuf Ma'tûk. *İlmü'l-hadîs fi'l-Mekketi'l-Mükerreme hılâle'l-asri'l-Memlûkiyyi.* Medine: Ümmül-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1407/1986.

Sehâvî, Şemsüddin Ebu'l-Hayr. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Husnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kahire.* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1387/1967.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Târîhu'l-hulefâ.* thk. Hamdi Timurtaş. Kahire: Mektebetü Nezzâr, 1425/2004.

Yiğit, İsmail. *Memlükler.* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.

Yücel, Ekrem. "Coğrafi Merkezleri Bakımından Dâru'l-Hadisler". *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler.* 2012, 2013.

Yücel, Ekrem. "Dâru'l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler". *Hadis Tetkikleri Dergisi,* 2015, 13/1, 95-115.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm.* thk. Beşşâr Avvâd. 15 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.

BÖLÜM 19 / CHAPTER 19

ZEHEBÎ'NİN SİYASİ DÜŞÜNCESİNE GİRİŞ: ŞİÎ İMÂMET ANLAYIŞININ REDDİ VE ZALİM SULTANIN AKIBETİ

INTRODUCTION TO AL-DHAHABĪ'S POLITICAL THOUGHT: THE REJECTION OF THE SHIʿITE CONCEPTION OF IMAMATE AND THE FATE OF THE CRUEL SULTAN

Özgür KAVAK

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
E-posta: ozgur.kavak@marmara.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.19

Öz

Erken dönem Memlük ulemasından Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî (ö. 748/1348) daha ziyade hadis ve kıraat ilmindeki derinliği ve tarihçi kimliğiyle öne çıkan bir âlim olmakla birlikte kaleme aldığı bazı başka metinlerinde siyaset düşüncesi açısından incelemeye değer değerlendirmeler yapar. Bu eserlerinde bir taraftan Şiî imâmet anlayışını reddedip Sünnî hilâfet anlayışını savunurken öte yandan büyük günahlar ve siyasi zulüm meselesini merkeze alarak ideal bir İslâm toplumunun inşasına matuf görüşler serdeder. Memlük dönemi siyasi düşüncesinin farklı kaynaklar üzerinden ele alınabileceğine dair bir deneme olarak kaleme alınan bu yazıda çağdaş siyasi düşünce tarihi literatüründe kendisine yer bulamayan Zehebî'nin bu iki konuyla ilgili değerlendirmeleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Düşüncesi, İmâmet, Hilâfet, Şîa, Zehebî, Zalim Sultan.

Abstract

Shams al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī al-Turkumānī (d. 748/1348), one of the early Mamluk scholars, is mostly known for his depth in *hadith* and *qirāʾa* and his identity as a historian, but in some of his other texts, he makes evaluations worth analyzing in terms of political thought. In these works, on the one hand, he rejects the Shiʿite conception of imamate and defends the Sunni conception of caliphate, and on the other hand, he presents views on the construction of an ideal Islamic society by focusing on the issue of major sins and political oppression. This article, which is written as an attempt to show that Mamluk political thought can be handled through different sources, will examine al-Dhahabī's evaluations on these two issues, which do not find a place in the literature on the history of contemporary political thought.

Keywords: Political Thought, Imamate, Caliphate, Shīʿā, al-Dhahabī', the Cruel Sultan.

EXTENDED ABSTRACT

Shams al-Dīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Aḥmad al-Dhahabī al-Turkumānī (d. 748/1348), one of the early Mamluk scholars, stands out primarily for his depth in *hadith* and *qirāʾa* and his identity as a historian, but in some of his other texts, he makes evaluations worth analyzing in terms of political thought. In these works, on the one hand, he rejects the Shiʿite conception of imamate and defends the Sunni understanding of caliphate, on the other hand, he presents views on the construction of an ideal Islamic society by centering on the major sins and political oppression.

In this article, which is written as an attempt to examine the political thought of the Mamluk period through various sources, al-Dhahabī's evaluations of these two issues, which cannot find a place in the literature on the history of contemporary political thought, will be analyzed. In addition to his work entitled *al-Muntaqā min Minhāj al-iʿtidāl fī naqḍ kalām ahl al-rafḍ wa-al-iʿtizāl*, al-Dhahabī also wrote a treatise entitled *Risāla tataʿallaq bi al-imāmā al-kubrā* and took part in the discussions on the issue of imamate. To a large extent, these texts consist of the rejection of the Shiʿite conception of imamate and the reinforcement and outlines of the Sunni conception of imamate. In his short treatise entitled *Asmāʾ alladhīna rāmū al-khilāfah*, he lists those who claimed caliphate and rebelled against the existing political authority during the Ayyubid and Abbasid periods, largely without comment.

al-Dhahabī's interest in politics was not limited to these texts, which mostly centered on the issue of imamate. In the work attributed to him, *Kitāb al-kabāʾir wa tabyīn al-maḥārim*, he develops a conception of an ideal Islamic society through the sins to be avoided in general and points to the worldly and otherworldly problems caused by political oppression by including evaluations on the tyrannical sultan and other state officials' oppression in particular. He completes his vision of an ideal society by referring the prevention of major sins to politicians, ulama, and ultimately the Islamic society.

al-Dhahabī lived in a period of Mamluk-centered search for political stability in the Islamic world after the Abbasid caliphate ended in 1258. In an environment where a Quraysh-based understanding of the caliphate was still in effect, while sultans who did not belong to this lineage held the de facto rule in their hands, the Shāfiʿī chief qadi Badr al-Dīn Ibn Jamāʿa (d. 733/1333) tried to address and resolve the caliphate-sultanate duality as a problem. In this period, there were also texts that dealt directly with the "justification of imamate" within the framework of the Shiʿite-Sunni polemic without touching on this distinction. In this respect, Ibn Taymiyya's *Minhāj al-sunna al-nabawiyya* stands out. Following Ibn Taymiyya, al-Dhahabī also intervened in this debate. In his works on this subject, al-Dhahabī criticizes the Shiʿite understanding of imamate and tries to justify the Sunni understanding of the caliphate. The first part of this article deals with his essential claims on this subject. The second part of the article focuses on al-Dhahabī's *al-Kabāʾir*. The works that deal with individual and social issues and are mostly written about *targhīb*, *tarhīb*, *kabāʾir*, *maḥārim* and *bidʿa* are essential in terms of determining the methods of the ulama's relationship with politicians. The main question of this second part, which aims to demonstrate this importance in the context of al-Dhahabī, is the following: "Can works on major sins/harams be read as texts of political opposition, criticism, and political guidance?"

On the one hand, a significant part of the ulama draws a framework for acceptable political administration in the books they wrote to encourage concepts such as justice, equity, commanding right and forbidding wrong, generosity, consultation, and humility to take place in the lives of Muslims, and on the other hand, they devote a special place to the behaviors of politicians in their texts on major sins, especially oppression and injustice. The texts that impose a duty on the politicians as well as ulama in eliminating the issues (*bidʿāt*) that have emerged contrary to the authentic religious life and become an organized/social problem, and the texts that are allocated to major sins and deal with oppression, especially the oppression of the sultan/politicians, draw a framework for an ideal Islamic society in a broad sense and a desired/*sharʿī* political order in a specific sense. The work attributed to al-Dhahabī, *Kitāb al-kabāʾir wa tabyīn al-maḥārim*, is suitable to be analyzed within the framework of this research question. The main argument of this section is that the concept of oppression and the phenomenon of deceiving the people,

which al-Dhahabī includes among the major sins, call politicians to stay within the legal framework in their actions. In this section analyzing this call, it will be tried to make clear that the issues related to Islamic political thought can be examined through different source texts in the case of the Mamluks, and it will be tried to show that alternative readings other than "absolute obedience" or "silence and non-intervention" are also possible in ulama-politics relations.

In the texts on *targhīb*, *tarhīb*, *kabāʾir*, and *maḥārim*, the listing of the oppression of the sultan/politicians among the major sins and the encouragement to them to be just can be read as an appeal to all times and places, but it should also be seen as an appeal directly to their own period. In this respect, the work attributed to al-Dhahabī, *Kitāb al-kabāʾir wa tabyīn al-maḥārim*, is suitable to be read as "threats about the worldly and otherworldly fate of the tyrant sultan". In fact, the thirteenth major sin of the work is devoted to the sultan's deceiving and oppressing the people, and the twentieth sin is devoted to direct oppression/confiscating people's property through oppression. The book is a compilation of verses and *hadiths* according to their subjects. In the book's introduction, the author states that the major sins should be avoided due to their characteristics that lead a person to destruction and hell, and that to do this, it is necessary to know what these sins are. The reason for compiling the book is firstly to define the major sins, then to explain their dangers, and so to ensure that they are avoided. The ulama disagree about the number of *kabāʾir* mentioned in the Qurʾān and Sunna. Some limit them to seven. This is because a *hadith* says, "beware of the seven deadly sins". However, an interpretation from Ibn ʿAbbās is that this expression does not mean limitation. The major sins are those that are punishable by severe punishment in this world and hell in the Hereafter. Some of these sins are worse than others. The most important of these is associating partners with Allah. Then comes taking one's life unjustly, practicing magic, deliberately abandoning prayer, not giving zakat, disobeying parents, dealing in interest, eating orphan's property unjustly, fabricating *hadiths*, breaking the fast of Ramadan intentionally and without excuse, fleeing [without a legitimate reason] after being present on the battlefield, and committing adultery. At this point, the list reaches the cruelty of politicians. The title chosen for the thirteenth major sin of the book is "the cruel and tyrannical imam who deceives his subjects". Two verses and thirty *hadiths* are mentioned on this subject, which is dealt with in a more voluminous manner than many other sins. Some of the *hadiths* are also given very limited evaluations to explain them.

When the texts of authors who did not come to the forefront as political thinkers in the literature of Islamic political thought are approached with different questions, it is seen that many types of writing can be included in the field of political thought. Here, as we see in al-Dhahabī's views, it is understood that both the treatises on imamate as an issue within the scope of the science of theology and jurisprudence and the texts devoted to major sins can be read as texts of political thought at the same time. On the one hand, al-Dhahabī dealt with the issue of imamate in a largely theoretical framework, both rejecting Shiʿite theses and attempting to reinforce the Sunni understanding of the head of state. He emphasized the necessity of imamate, that there can be only one imam in a period, that the caliphate order of the rightly guided caliphs was legitimate, that ʿAlī b. Abī Ṭālib was not the most virtuous of the Companions, and that it was not necessary to choose the most virtuous one for the election of the imam. Again, to reject the Shiʿite claims, he also dealt with the situation of the imam being innocent (*maʿṣūm*) and expected (*al-muntaẓar*). These evaluations in the theoretical framework are also discussed within the framework of the deeds of the person who holds the office of the head of state and centered on the problem of major sin. Accordingly, on the one hand, it is possible that the presidency of the state, which is presented as a great responsibility, may lead to a grave crime/sin with worldly and otherworldly consequences in case the sultan resorts to cruelty and deceives the subjects. On the other hand, it is emphasized that principles such as justice, mercy, and striving for the good of Muslims are essential in the construction of the ideal ruler prototype.

As a result, in terms of tracing the development of political thought, the treatises on imamate are important in their own right, and when the books of *bidʿa* and the texts of *targhīb*, *tarhīb*, and *kabāʾir* are evaluated from different perspectives, the door will be opened to an essential and new accumulation of resources in this field. When such

texts are analyzed in more detail and context, for example, state-centered top-down approaches - especially in terms of political opposition and criticism - can be overcome, and it will be possible to identify different attitudes rather than relying solely on sources belonging to the "elite and authoritative segments" (e.g., in terms of the question of where to find information on participants in mass movements and collective political movements), the questions such as how the rebellions and their legitimacy were ensured, and with which motivations the rebellions found their way will be answered, questions such as how non-violent mass movements determine their relationship with politics, what is the role of groups vying for power in social movements, and whether those voicing political criticisms are representatives/ideologues of different opposition camps will become more meaningful and satisfactory answers can be pursued. In this way, the different attitudes of various groups, especially the ulama, towards political-social issues can be placed in a meaningful framework, and the questioning of generalizations that always confine the ulama to a passive position in the face of power, especially the ulama-politics relations, can begin.

Giriş

Erken dönem Memlük ulemasından Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî (ö. 748/1348) daha ziyade hadis ve kıraat ilmindeki derinliği ve tarihçi kimliğiyle öne çıkan bir âlim olmakla birlikte kaleme aldığı bazı başka metinlerinde siyaset düşüncesi açısından incelemeye değer değerlendirmeler yapar. Bu eserlerinde bir taraftan Şiî imâmet anlayışını reddedip Sünnî hilâfet anlayışını savunurken öte yandan büyük günahlar ve siyasi zulüm meselesini merkeze alarak ideal bir İslâm toplumunun inşasına matuf görüşler serdeder. Memlük dönemi siyasi düşüncesinin farkı kaynaklar üzerinden ele alınabileceğine dair bir deneme olarak kaleme alınan bu yazıda çağdaş siyasi düşünce tarihi literatüründe kendisine yer bulamayan Zehebî'nin bu iki konuyla ilgili değerlendirmeleri incelenecektir.

Zehebî, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Şiî müellif İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) imâmet düşüncesiyle ilgili hacimli metni *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*'sine yazdığı reddiyesi *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*'yi ihtisar etmiştir. *el-Müntekâ min Minhâci'l-İ'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-İ'tizâl li'bni Teymiyye* başlıklı bu eserinden başka ayrıca *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ* başlıklı bir risâle kaleme alarak imâmet konusundaki tartışmalara taraf olmuştur. Bu metinler büyük oranda Şiî imâmet anlayışının reddi ve Sünnî imâmet anlayışının tahkimi ve ana hatlarıyla değerlendirilmesinden ibarettir. *Esmâ'ü'llezîne râmü'l-hılâfe* başlıklı kısa hacimli risâlesinde de Eyyûbî ve Abbâsî döneminde hilâfet iddiasında bulunan ve mevcut siyasi otoriteye başkaldıran kişiler büyük oranda yorum yapılmaksızın listelenir.[1]

Zehebî'nin siyasetle ilgisi daha ziyade imâmet meselesini merkeze alan bu metinlerle sınırlı kalmamıştır. O ayrıca kendisine nispet edilen *Kitâbü'l-Kebâ'ir ve tebyînü'l-mehârim* başlıklı eserde genel anlamıyla kaçınılması gereken günahlar vesilesiyle ideal bir İslâm toplumuna dair bir tasavvur geliştirirken özelde zalim sultana ve diğer devlet ricalinin zulümlerine dair değerlendirmelere yer vererek siyasi zulmün sebebiyet vereceği dünyevi ve uhrevi problemlere işaret etmektedir. Büyük günahların engellenmesi hususunu siyasiler, ulema ve nihayetinde bir bütün olarak İslâm toplumuna havale etmek suretiyle de tasvir ettiği ideal toplum tasavvurunu tamamlamaktadır.

1 Eserde Zehebî'nin isim listesi oluşturup bunu sıralamak dışında kayda değer bir yorumu olmasa da metni neşreden Salahuddin el-Müneccid "siyasal iktidar için mücadele etme, iktidarı ele geçirmek ve bunun için farklı vesilelere tevessül etmenin [İslâm tarihi] içerisinde farklılaştığını ve bu durumu meşru gösterme çabalarının da bu dönüşüme koşut olduğunu" gösterdiğini ve bu konuda daha geniş çalışma yapmak isteyenler için bu metnin bir kaynak olacağını ileri sürer. Salâhuddîn el-Müneccid, "el-Mukaddime", *Esmâ'ü'llezîne râmü'l-hilâfe*, mlf. Şemseddin Zehebî, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1398/1978), 5-6. Zehebî'nin listesi Hz. Hüseyin ile başlamakta ve Abdullah b. Zübeyr'le devam etmektedir, 7-8.

1. Şemseddin ez-Zehebî ve Şiî İmamet Anlayışının Reddi[2]

Zehebî'nin yaşadığı zaman dilimi 1258 yılında sona eren Abbâsî hilâfeti sonrasında İslâm dünyasında Memlük merkezli siyasal istikrar arayışlarının olduğu bir dönemdir. Kureyş kökenli bir hilâfet anlayışının hâlâ etkisini sürdürdüğü, buna mukabil bu soydan gelmeyen sultanların fiilî yönetimi ellerinde tuttukları bir ortamda Şafiî Kâdılkudât Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) hilâfet-saltanat ikiliğini bir mesele olarak ele alıp çözmeye çalışmıştı.[3]

Bu dönemde bu ayrıma temas etmeksizin doğrudan "imâmetin temellendirilmesi" meselesini Şiî-Sünnî polemiği çerçevesinde ele alan metinler de kaleme alınmış olup bu metinlerin aynı zamanda İlhanlı-Memlük rekabeti açısından da bir anlamı bulunmaktaydı. Olcaytu Han (ö. 716/1316) zamanında muhtemelen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin etkisiyle Şiî olan İlhanlılar, 1317 yılında başa geçen Ebû Said Bahadır Han (ö. 736/1335) zamanında Sünnîliğe geçiş yapıp Memlüklerle süregiden savaş ortamını sonlandırıp ilişkileri dostane çerçeveye oturtmuştu. Mamafih bu sürece giden yolda iki devlet arasındaki rekabetin bir yönüyle İslâm dünyasının hamiliğiyle de ilişkisinin olması her iki devlet ulemasını karşı karşıya getirmiştir. İlhanlı himayesinde yaşayan İbnü'l-Mutahhar'ın Olcaytu'ya takdim ettiği ve İsnâaşeriyye Şîası'nın imâmete dair görüşlerini savunduğu *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*[4] başlıklı esere tepki gecikmeden Memlük ulemasından gelmiştir.[5] Bu konuda en kapsamlı eleştiriler İbn Teymiyye'ye aittir:

> Esas itibariyle Müslümanmış gibi yapan Râfizîlere ait olan bu kitap aslında [a] mülhid Bâtınîlerin ki onlar da Sâbiî'dirler, [b] sadece İslâm peygamberine ittiba edip İslâm dışındaki dinlere ittibaın yasaklanması gerektiği şeklinde kabul gören [İslâmî] hakikat dairesinden sapan, dinleri âdeta mezhepler mesabesine indirgeyen, ittiba edilmesi gereken siyasetleri de çoğaltan ve nübüvveti avamın dünyevi maslahatı için vazedilmiş bir nevi adil siyaset olarak gören felâsifeden teşekkül eden "sınıf" ile aynı çerçevededir.[6]

2 Bu alt başlıkta yer alan değerlendirmeler daha önce yayınlanan şu çalışmamızın gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş hâlidir. Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları", *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 181-228.

3 İbn Cemâa'nın konuyla ilgili görüşlerine dair bk. Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*, çev. Özgür Kavak (İstanbul: Klasik, 2010), 33-46. İbn Cemâa'nın görüşlerini "hukukun üstünlüğü" ilkesinin tezahürü olarak değerlendiren yeni bir çalışma için bk. Mohamad El-Merheb, *Political Thought in the Mamluk Period, The Unnecessary Caliphate* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 47-84.

4 Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, nşr. M. Reşâd Sâlim [*Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, Kahire 1382/1962 içinde, 1/77-202]. Hillî bu eserinde Şiî imâmet anlayışının ana yaklaşımlarını benimseyerek Hz. Ali ve onun neslinden gelen diğer isimlerin imâmetlerini temellendirmeye matuf kapsamlı değerlendirmeler yapar.

5 Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş", 203.

6 Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Kahire: y.y., 1382/1962), 1/5-6.

İbn Teymiyye'yi takiben Zehebî de bu tartışmaya müdahil olur. Onun *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-i'tizâl li'bni Teymiyye*[7] başlıklı eseri doğrudan İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi el-Hillî'yi ve dolayısıyla Şiî imâmet anlayışını hedef almasa da imâmetle ilgili risâle/leri genel manada Şiî argümanlara bir reddiye niteliğini taşır. O, bir yandan bahsi geçen muhtasarında ve öte yandan görme şansı bulamadığımız *el-Mukaddimetü'z-Zehrâ fî îzâhi'l-imâmeti'l-kübrâ*[8] başlığını taşıyan ve bu kısımda inceleyeceğimiz *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*[9] (*Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*)[10] adlı eserinde Şiî imâmet anlayışını tenkit etmekte, Sünnî hilâfet anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır. Zehebî *el-Müntekâ*'da İbn Teymiyye'nin eserini altı bölüm hâlinde ihtisar etmekle birlikte mukaddimedeki takdim cümlesi haricinde kendi değerlendirmelerine yer vermez. Bu sebeple imâmet tartışmalarına doğrudan bir katkı olarak görülebilecek bu eseri yerine onun bahsi geçen risâle/lerindeki değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Zehebî, Ehl-i sünnet, Muʿtezile, Mürcie, Havâric ve Şîa'nın imâmetin vücubunda ve adil imama boyun eğmenin ümmet üzerine farz olduğu noktasında ittifak ettiklerini zikrederek imâmet risâlesine giriş yapar. Akabinde risâlenin ilk iddiasına geçer: "Bir zaman dilimi içerisinde yalnızca tek bir imam olur." İslâm tarihi içerisinde bu iddiaya muhalif olanlar, iki yahut daha çok imam olacağını belirtenler olsa da Hz. Peygamber'in "İki halifeden birine biat edilirse ikincisini öldürün." hadisi,[11] "*Tefrikaya düşüp ihtilaf içinde olanlar gibi olmayın.*" âyeti (Âl-i İmrân 3/105) bu iddianın delillerini teşkil eder. Bu hususun akli temellendirilişi şöyledir: İki imama verilen izin, üç, dört ve daha fazlasına da verilmiş demektir ve böylece her bir şehir, hatta köyde imamın olmasının önünün açılması suretiyle Müslümanlar zayıflayarak helak olma durumuna geleceklerdir.[12]

7 Şemseddin Zehebî, *el-Müntekâ min Minhâci'l-i'tidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-i'tizâl li'bni Teymiyye*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb (Riyad: İdaretü'l-buhusi'l-ilmiyye, 1992/1413).

8 Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate, A Transregional History*, (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2016), 115. Mısır Milli Kütüphanesi Teymur Koleksiyonu'ndaki (nr. 59) bu risâleye erişme şansımız olmadı. Mamafih Mona Hassan'ın bu metinden yaptığı alıntılar Zehebî'nin ulaşma şansı bulduğumuz diğer iki risâlesindeki alıntılarla büyük oranda benzeştiğinden farklı isimle kaydedilmiş tek bir risâleden söz etmek mümkün gibidir. Bu risâle ile Nuruosmaniye nüshasının birlikte neşredildiği yeni yayınlanan bir çalışmadan da çok cüzi farklılıklar dışında her ikisinin aynı risâle olduğu açıkça anlaşılmaktadır. İmam Zehebî, *Hilâfet Risâlesi*, çev. Yusuf Keskin (İstanbul: İtisam Yayınları, [2022]), 42 vd. Bu kitabın giriş kısmında İmam Zehebî başlığı altında *TDV İslâm Ansiklopedi*'ndeki Zehebî maddesi aynıyla 40 sayfalık bir hacim oluşturacak şekilde alınmış ancak herhangi bir kaynak gösterilmemiştir. Krş. Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Haziran 2022).

9 Şemseddin Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttap 1185/2, 126b–133b.

10 Şemseddin Zehebî, *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., nr. 4976, 20a-23b. Her iki risâle de birbirinin aynısıdır. İsimlerindeki farklılık aslında katalog kayıtları ile metne eklenen ve risâlenin mahiyetine işaret eden ifadelerin farklılığından kaynaklanmış olmalıdır.

11 Müslim, "İmâre", 61.

12 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, Reisülküttap 1185/2, 126b-127a; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 20b-21a. Zehebî karşıt görüş sahiplerinin delillerini de tartışarak (ensarın "sizden bir emîr, bizden bir emîr" demiş olması, Hz. Ali ve Muaviye ve yine Hasan ve Muaviye'nin aynı anda halife olmaları)

Bu argüman aynı zamanda Hz. Ali'nin gecikmeli de olsa Hz. Ebû Bekir'e biat ettiği ifade edilerek desteklenip Şîa karşıtı bir değerlendirmeye mesnet kılınır. Ashabın, özellikle de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in faziletleri, Hz. Ali'nin ise Hz. Fâtıma'nın üzerine Ebû Cehil'in kızıyla evlenmek istemesi gibi bazı hususları zikrederek –ki bu tavır onun Hz. Peygamber katındaki konumuna halel vermese de- Şiîlerin Hz. Ali'nin en faziletli sahâbî olduğuna yönelik iddialarına karşı çıkılır. Hz. Ali'nin imâmetine dair nas olduğu ve bunun sahâbîler tarafından unutulduğu yönündeki iddia da gerçekçi bulunmaz. Hz. Ali'nin Kureyş'ten birçok insanı öldürmesi neticesi kendisine duyulan kin nedeniyle imâmetine karşı çıkıldığı iddiası da zayıf bir teʾvil olarak görülüp reddedilir. Özellikle Hz. Ali'nin Kureyş içinden sınırlı sayıda kişileri öldürmüş olduğu hususuna işaret edilir. Yine Hz. Ali'nin ensarla da arasının iyi olduğuna ve dolayısıyla ensarın ona hususi olarak cephe almış olduğu iddiasına karşı çıkılır.[13]

Hz. Hasan'ın hilâfetten çekildiği zaman İslâm ümmeti için ittifak yılı olmuş ve böylece İslâm memleketinin tek bir kişi etrafında kenetlendiği gösterilmiştir. Bu durum aynı zamanda efdal var iken mefdulün hilâfetinin de câiz olabileceğini göstermiştir. Nitekim Muaviye'den çok daha faziletli olmalarına rağmen birçok sahâbî (Saʿd, İbn Ömer, Hz. Hasan, Bedir ve Hudeybiye ehli) ona biat etmiştir. Muaviye ise her ne kadar siyasi-ahlaki birçok erdeme sahip olsa da hükümdarların ilki idi ve asla Râşid Halifeler seviyesine erişmiş değildi.[14]

Müellif müteakip değerlendirmelerinde Hişâm b. Hakem'e (ö. 179/795) izafe ettiği Hz. Ali'nin imâmetine dair nassın sahâbîler tarafından gizlendiği iddiasını ele alır. Hişâm'a göre birbirini öldüren insanların nassı gizlemeleri de mümkündür. Müellif "Ey cahil, bu ifaden senin aleyhinde delildir." diyerek karşı çıktığı bu görüşün esasında iddia sahibinin aleyhine olduğunu, zira Hz. Ali'nin kendisine muhalefet edenleri öldürdüğünü belirtir. Sahâbe arasındaki savaşlara dair "ictihada dayalı ihtilaf" yorumunun ötesine geçme taraftarı olmayan müellife göre Ehl-i sünnet bu konuda sükût ederken Râfizîler bu ayrılığı cehaletle köpürtmektedirler. Hâlbuki Hz. Ali ile birlik olup savaşan, onun için ölümü göze alan binlerce bağlısı hilâfet [Hz. Hasan tarafından] Muaviye'ye teslim edilince ona itaat edip biat etmişlerdir. Yine Yezid'e isyan eden Hz. Hüseyin Muaviye'yi de Yezid gibi [gayrimeşru] görmesi durumunda isyandan geri kalmayacaktır.[15]

reddeder. Ensarın bu ifadesi aynı zamanda iki yöneticiye değil yöneticilerin sırayla seçileceği bir teklifin dillendirilişidir. Diğer argümanda ise tarafların birbirlerine emîrliği teslim etmedikleri, ilkinde Hz. Ali'nin meşru imam diğerlerinin ictihadında hata yaptıkları ifade edilir. Hz. Hasan meselesi de onun hilâfeti Muaviye'ye tevdi etmesine kadar aynı durumun geçerli olduğu şeklinde yorumlanır.

13 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, Reisülküttap 1185/2, 127a-130a; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 21a-22a.

14 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, Reisülküttap 1185/2, 130a-b; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 22a.

15 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, Reisülküttap 1185/2, 130b-132b.; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 22a-23a.

Son olarak hem imamların masum olduğu hem de on ikinci imamın gaip olup muntazar olduğu, kıyamete yakın dönüp dünyayı adalet ile dolduracağı şeklindeki Şiî iddialara "Allah'tan utanmayan Râfizî yalancıların hurafeleri" ifadesiyle karşı çıkılır.[16]

Zehebî, isim belirtmese de doğrudan bir reddiye üslubuyla yazdığı bu risâlesinde içinde bulunduğu zaman dilimine dair bir göndermede de bulunur. "Râfizîlerin sahâbenin nassı gizledikleri iddiaları" için dile getirdiği ifadeler şöyledir:

> Bu söylediklerinle sen İslâm'a ilk olarak girme şerefine ermiş insanlar –ki onlar Bedir ehlidir, Rıdvan biatında bulunmuşlardır, insanlar arasından çıkartılan en hayırlı ümmettir, Allah onlar için "işte onlar sadık olanlardır" buyurmuştur- doğrudan hedef almış oluyorsun. Onlara attığınız bu alay konusu olacak iftiralar o denli kötüdür ki, neredeyse başıboş askerlerden, Müslüman Moğol (*Tatar*) askerlerinden ve hatta onların kâfir olanlarının yaptıklarından ve dahi Hârizmli haramilerin ve en zelil münafıkların yapıp ettiklerinden dahi daha kötüdür denilebilir. Bu kafayla nereye gidiyorsun, bir bak. Yazıklar olsun! Söylediğin ne anlama geliyor, bu iddia ettiğinden nasıl bir sonuç çıkıyor bir düşün. Sen ashabı böylece en kötü ümmet, en zalim taife hâline getiriyor, onları nifakla ve dini gizlemekle anılır kılıyorsun.[17]

Zehebî böylece isim vermese de bir manada Moğolların mevcut devleti olan İlhanlıları ve muhtemelen tıpkı İbn Teymiyye gibi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'yi hedef almaktadır. Müslüman olmayan Moğollar Abbâsî hilâfetine son vermeleri, Hârizmliler ise Abbâsî hilâfetine karşı gelip alternatif hilâfet arayışına girmeleri nedeniyle kötülenmektedir.[18] Bir zaman diliminde imamın tek olması vurgusuyla birlikte de düşünüldüğünde onun mevcut Memlük düzenini İslâm dünyasının yegâne meşru temsilcisi olarak öne çıkarttığını tahmin etmek zor değildir. Nitekim risâlesinde, İbn Teymiyye'nin aksine kötülenen bu siyasi/askerî yapının sahiplerine Türk demek yerine Moğol (*Tatar*) demeyi tercih etmektedir.

Zehebî'nin imâmet meselesinin teorik boyutuyla ilgili düşünceleri bu şekildedir. O, bir başka metninde bu defa Müslümanların başına geçen yöneticinin hükümranlığı esnasında nasıl bir çerçevede kalması gerektiği ve bu çerçeveyi aşması durumunda ne gibi sonuçlarla karşılaşacağı sorununa odaklanmaktadır.

16 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, Reisülküttap 1185/2, 132b-133a; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 23a-b.

17 Zehebî, *Risâle tete'allaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*, Reisülküttap 1185/2, 128a-b; *Risâle latîfe tete'alleku bi'l-imâmeti'l-'uzmâ*, 21a.

18 Hassan, *Longing for the Lost Caliphate,* 117.

2. Zehebî ve Zalim Sultanın Dünyevi ve Uhrevi Akıbetine Dair Tehditler

Bireysel ve toplumsal meseleleri ele alan ve daha ziyade *tergîb*, *terhîb*, *kebâir*, *mehârim* ve *bidʿat* konularında kaleme alınan eserler ulemanın siyasilerle ilişki kurma usullerini belirleme açısından önem arz eder. Bu önemi Zehebî bağlamında göstermeyi amaçlayan bu kısmın temel sorusu şudur: "Büyük günahlara/haramlara dair eserler siyasi muhalefet, eleştiri ve siyaseti yönlendirme metni olarak okunabilir mi?"

Ulemanın önemli bir kısmı bir taraftan adalet, hakkaniyet, emir bi'l-maʿrûf, cömertlik, istişare, tevazu gibi kavramların Müslümanların hayatında yer edinmesini teşvik için yazdıkları kitaplarda makbul siyasi idare için de bir çerçeve çizerken başta zulüm ve haksızlıklar olmak üzere büyük günahları ele aldıkları metinlerde siyasilerin tavırlarına hususi bir yer ayırırlar. Sahih dinî yaşama aykırı olarak ortaya çıkarak örgütlü/toplumsal bir sorun hâlini alan hususların (bidʿatlar) izale edilmesinde ulema ile birlikte siyasilere de görev yükleyen metinler ile[19] büyük günahlara/haramlara tahsis edilen ve genelde zulmü özelde ise sultanın/siyasilerin zulmünü konu edinen metinler geniş manada ideal bir İslâm toplumu özel manada ise matlup/şerʿî siyasal düzen için bir çerçeve çizer.

Zehebî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-Kebâ'ir ve tebyînü'l-mehârim* adlı eser yukarıda resmedilen araştırma sorusu çerçevesinde incelenmeye uygundur. Bu kısmın temel argümanı Zehebî'nin büyük günahlar arasında yer verdiği zulüm kavramının ve reayayı aldatma olgusunun siyasileri amellerinde şerʿî çerçevede kalmaya çağırdığıdır. Bu çağrının analiz edileceği bu kısımda böylece bu yazının girişinde de belirtildiği üzere İslâm siyaset düşüncesine dair meselelerin farklı kaynak metinler üzerinden incelenebileceği hususu Memlükler özelinde belirgin kılınmaya çalışılacak, ulema-siyaset ilişkilerini daha ziyade "mutlak itaat" yahut "sessiz kalma, müdahil olmama" çerçevesinde okumanın dışında alternatif okumaların da mümkün olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Tergîb, terhîb, kebâir ve mehârim metinlerinde büyük günahlar arasında sultanın/siyasilerin zulümlerinin de sıralanması, adaletli olmalarının teşvik edilmesi tüm zaman ve mekânlara yönelik bir çağrı olarak okunabileceği gibi aynı zamanda doğrudan kendi dönemlerine yönelik bir sesleniş olarak da görülmelidir. Bu açıdan Zehebî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-Kebâ'ir ve tebyînü'l-mehârim* adlı eser "zalim sultanın dünyevi ve uhrevi akıbetine dair tehditler" olarak okunmaya elverişlidir. Nitekim eserin on üçüncü büyük günahı sultanın reayayı aldatıp onlara zulmetmesine, yirminci günahı doğrudan zulme/insanların mallarına zulümle el koymaya ayrılmıştır.[20]

19 Bu konuya dair müstakil bir inceleme için bk. Özgür Kavak, "Memlük Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/62 (Haziran 2022), 1-28.

20 Şemseddin Zehebî, *el-Kebâ'ir, Kitâbü'l-Kebâ'ir ve tebyînü'l-mehârim*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl

Kitap esas itibariyle konularına göre yapılmış âyet ve hadis derlemesidir. Kitabın mukaddimesinde müellif, büyük günahların kişiyi helake ve cehenneme götüren özelliği sebebiyle bunlardan uzak durulması gerektiğini, bunu yapabilmenin de bu günahların ne olduğunu bilmekten geçtiğini ifade eder. Şu hâlde kitabın telif sebebi öncelikle büyük günahları tanımlamak, akabinde bunların tehlikelerini anlatarak bunlardan kaçınılmasını sağlamaktır. Kur'ân ve sünnette zikri geçen kebâirin sayısı konusunda ise ulema ihtilaf hâlindedir. Kimisi bunları yedi ile sınırlar. Zira konuyla ilgili bir hadîs-i şerifte "Yedi büyük günahtan sakının." buyrulmuştur.[21] Ancak İbn Abbas'tan gelen bir yorum bu ifadenin sınırlama anlamı taşımadığı yönündedir. Büyük günahlar çoğunlukla sonucunda hem dünyevi ağır bir cezanın olduğu hem de kişiyi ahirette cehennemin beklediği günahlardır.[22]

Bu günahların bir kısmı ise diğerlerine göre daha ağırdır. Bunların başında Allah'a şirk koşmak yer alır.[23] Akabinde haksız yere insanın canına kıymak gelmekte, onu sihirle uğraşmak, namaz kılmayı kasten terk etmek, zekât vermemek, ana-babaya itaatsizlik etmek, faizli muamelede bulunmak, yetim malını haksızca yemek, hadis uydurmak, Ramazan orucunu kasten ve özürsüz olarak bozmak, savaş meydanında hazır bulunduktan sonra [meşru bir gerekçe olmaksızın] kaçmak ve zina etmek sıralanmaktadır. Liste bu noktada siyasilerin zulmüne ulaşır. Kitabın on üçüncü büyük günahı için seçilen başlık "reayasını aldatan, zalim ve zorba imam"dır. Diğer birçok günaha göre daha hacimli bir şekilde ele alınan bu konuda iki âyet ve otuz hadîs-i şerif zikredilir. Bazı hadislerin izahı kabilinden oldukça sınırlı değerlendirmelere de yer verilir.

Seçilen ilk âyet genel anlamda zulmetmenin kötülüğünü belirtmektedir: "*Kınama ve cezalandırma ancak insanlara zulmeden ve yeryüzünde haksız yere saldırıda bulunanlara yöneliktir. Onlar için elem verici bir azap da vardır*." (Şûrâ 42/42). İkinci âyet ise toplum içerisinde aleni işlenen günah ve kötülüklere engel olunmamasının problemli oluşuna dairdir: "*İşledikleri günahtan (münker) birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi!*" (Mâide 5/79).[24]

Selmân (Acman: Mektebetü'l-Furkan, 2008/1429), 72-76, 104-115. *Kitâbü'l-Kebâir ve tebyînü'l-mehârim*'in Zehebî'ye nispeti çağdaş literatür içerisinde tartışmalıdır. Özellikle kitabın bazı baskılarında yer alan hadislerin sıhhat problemlerinin bulunması sebebiyle ortaya çıkan bu tartışma eserin farklı yazmalarının devreye girmesiyle aşılmış ve eser Zehebî'ye nispet edilerek şöhret kazanmıştır. Şerafettin Gölcük'ün bu konudaki tespiti şöyledir: "Güvenilir yazma nüshalarına dayanmaksızın gerçekleştirilen baskılarda göze çarpan zayıf ve mevzû bazı hadislerin Zehebî gibi titiz bir âlimin eserinde bulunamayacağı kanaatini uyandırmış, fakat daha sonra yapılan sıhhatli baskılarda bu tür rivayetlerin bir kısmına yer vermemek ve bazı hadislerin rivayet zincirinde yer alan aksaklıklar gösterilmek suretiyle bu şüphe bertaraf edilmiştir." Şerafettin Gölcük, "Kitâbü'l-Kebâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mayıs 2022).

21 Buhârî, "Vesâyâ", 23; Müslim, "İmân", 145.

22 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 88-90.

23 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 90 vd.

24 Zehebî, 168.

Bir yandan zulmü yeren öte yandan her türden kötülüğe bir ümmet olarak karşı çıkılmasını emreden bu iki âyetin akabinde hadîs-i şeriflere geçilir. İlk olarak "Hepiniz çobansınız ve hepiniz raiyyenizden sorumlusunuz."[25] hadisi zikredilir. Akabinde yine genel bir ilke olarak "Bizi aldatan bizden değildir." hadisine yer verilir.[26] Bu iki hadisin akabinde doğrudan zulüm konusuna girilir ve "Zulüm, kıyamet gününün karanlıklarından birisidir."[27] hadisi aktarılır. Zulüm ve aldatma konusu iç içe ele alındığından daha sonra "Reayasını aldatan her yönetici (*râî*) cehennemdedir."[28] hadisine yer verilir.[29]

Müslümanların başına yönetici olmak büyük bir sorumluluk olduğundan "Allah'ın bir reayaya yönetici kıldığı kimse onları idaresinde nasihat yolunun dışına çıkarsa cennet kendisine haram olacaktır."[30] Bu hadisin bir başka versiyonunda ise "halkını aldattığı hâlde ölmesi durumunda" aynı akıbete uğrayacağı kaydedilmiştir.[31] Aynı özellikteki kişi için "Cennetin kokusunu dahi alamaz."[32] da denilmiştir.[33]

Sultanın/devlet başkanının zalim olmasının cehennemlik olmak gibi bir büyük uhrevi akıbeti söz konusu olduğu gibi "Hz. Peygamber'in şefaatinden mahrumiyet" de kendisini beklemektedir: Çünkü Hz. Peygamber "çokça zulmeden (*zalûm*) ve gaddarlık yapan (*gaşûm*) sultanın kendi şefaatine nail olamayacağını" beyan etmiştir.[34] Zalim devlet başkanı zulmünden hesaba çekilirken diğer günahkârlardan farklı bir muamele görecektir: "Ahirette azap görecek insanlar içerisinde azabı en çetin olacak kişi zalim imamdır."[35]

Bu tehditlerin dışında "Allah'ın kendileriyle konuşmayacağı kişiler arasında yalancı hükümdarın olduğu"[36] zikredilmiş ve metinde ayrıca devlet başkanı bidʿat ihdasından sakındırılmıştır.[37] Böylece hem kendisinin hem de reayanın sünnetin çizdiği çerçevede tutulması

25 Buhârî, "Nikâh", 81; Müslim, "İmâre", 20.

26 Müslim, "İmân", 164.

27 Buhârî, Mezalim, 8; Müslim, "Birr ve Sıla", 57

28 Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Muʻcemü'l-kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî (Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, 1984/1404), 20/228.

29 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 168-170.

30 Taberânî, *el-Muʻcemü'l-kebîr*, 20/209.

31 Taberânî, *el-Muʻcemu'l-kebîr*, 20/201.

32 Buhârî, "Ahkâm", 8.

33 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 170.

34 Taberânî, *el-Muʻcemu'l-kebîr*, 20/213, 214.

35 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maʻârifi'l-Osmaniyye, 1355), 10/148.

36 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 182,

37 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 179. Bu husus dolaylı olarak müellifin *et-Temessük* adlı eserinde de geçer. Bu eserde de ortaya çıkan bazı bidʿatların engellenmesinin siyasi bir iradeye ihtiyaç duyacağı ihsas edilir. Mesela bk. Şemseddin Zehebî, *et-Temessük bi's-sünen ve't-tahzîr mine'l-bida'*, nşr. Muhammed Bâkerîm b. Muhammed

gerektiği ve bunun öncelikli muhatabının devlet başkanı olduğu ortaya konulur. Siyasi vazife almanın tehlikelerine dikkat çekilerek Hz. Peygamber'in isteyenlere siyasi vazife vermediği[38] ve ümmeti "siyasi vazife üstlenip de kıyamette pişman olacaklara"[39] ve "sünnet ve hidayet yolundan sapan sefihlerin yöneticiliğine (*imâre*)"[40] karşı uyardığı belirtilir.[41]

Zalim idareciye yönelik son bir tehdit olarak da "mazlumların bedduasına" başvurulur. Allah'ın geri çevirmeyeceği dualar arasında yer alan bu dua türü öncelikle idareciler için önemli bir dünyevi ve uhrevi cezalandırma vesilesi olarak takdim edilmektedir.[42] Kitapta zulüm konusuna ve özellikle insanların mallarına zulümle el konulması meselesine de büyük günah olarak temas edilmiş ve burada siyasiler de dâhil tüm Müslümanlara yönelik değerlendirmelere yer verilmiştir.[43]

Zehebî bu kısımda esas itibariyle zalim sultanı incelemekle birlikte yer verdiği rivayetlerde bu yönetici tipinin tam karşısında yer alan ve matlup bir siyasi idare güden devlet başkanında bulunması gereken özellikleri de ele alır. Böylece aslında konu bir açıdan Müslüman devlet başkanında bulunması gereken vasıflarla birlikte incelenmiş olur. Dolayısıyla metin sadece kötü hasletlere yer verip bunların zıtlarının elde edilmeye çalışılmasının gerekliliğini değil, doğrudan matlup siyasi idarenin ilkelerini de ortaya koymaktadır.

Yöneticiden beklenen öncelikli ilke "adalet"tir. Bu sebeple "Bir gruba emîr/yönetici olan kimse kıyamet gününde elleri bağlı olarak hesaba çekilecektir. Bu kişiyi serbest bırakacak olan adaletidir. Aksi takdirde zulmü onu helake götürecektir."[44] "Adil imamı Allah kendi gölgesinde gölgelendirecektir." ve "İşlerini adaletle yapanlar (*muksitûn*) ve verdikleri hükümde adil davrananlar nurdan yapılma minberler üzerinde oturacaklardır."[45]

İkinci ilke "rıfk" ilkesidir. Reayaya karşı nezaketli olup onlara yumuşak davranma anlamına gelen bu vasfın yöneticilerde bulunması için Hz. Peygamber dua etmiş ve "Allah'ım ümmetin işlerini üstlenip de onlara rıfk ile muamele edene sen de aynı şekilde mukabele eyle.

Bâabdullâh (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1417/1997), 130.

38 Müslim, "İmâre", 14.

39 Nesai, "Âdâbu'l-Kudât", 5; "Bey'at", 39.

40 Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/321.

41 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 183.

42 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 182, 184.

43 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 218-225.

44 Benzer ibareler için bk. Dârimî, "Siyer", 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/285, 323, 328. Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 170.

45 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 182. Krş. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/146.

Onlara sertlikle davranana da aynı şekilde mukabele eyle."[46] buyurmuştur.[47] Zehebî bu ilkenin zıddına davranmayı yeren bir nakle de yer verir: "Râîlerin/yöneticilerin en kötüsü kaba ve haşin davrananıdır."[48]

Bu ilkeyle irtibatlı bir diğer ilke "merhametli olmak" ilkesidir. "Merhamet etmeyene merhamet edilmez.",[49] "İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez."[50] hadisleri bu ilkeyi vazetmektedir.[51]

Devlet başkanından ayrıca Müslümanların hayrı için tüm gayretini sarf etmesi ve onlara karşı samimi olması beklenmektedir. Bunu yapması durumunda onlarla birlikte cennete girmeye hak kazanacaktır.[52] Onların ihtiyaçlarını ve eksikliklerini karşılamalı ve bunlara perde germemelidir.[53]

Devlet başkanının zulme sapması söz konusu olduğunda bu duruma karşı nasıl bir tepki geliştirileceği meselesi de hadisler vesilesiyle ele alınır. Buna göre "Tarihin ilerleyen safhasında fasık ve zalim (*cevere*) emîrler başa geçecektir. Bunların yalanlarını tasdik edenler ve onların zulmetmelerine yardımcı olanlar" için Hz. Peygamber "benden değildirler ve cennetteki havuzumdan da su içmeleri onlara nasip olmayacaktır." buyurur.[54] Benzer bir tehdit de sayıca çok ve daha üstün olmalarına rağmen kendi içlerindeki günahkârlara ses çıkarmayan ve bunlara müdahalede bulunmayan topluluğa yöneliktir. Bu kimseler de Allah'ın azabına duçar olacaklardır.[55] Çünkü bizzat Hz. Peygamber tüm Müslümanlara aleni kötülükleri engelleme ve iyiliği emretme yükümlülüğünü yüklemiş ve bu vazifenin terk edilmesi durumunda onları büyük bir tehlikenin beklediğini haber vermiştir:

> Canımı elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, sizler mutlaka iyiliği emredecek ve kötülükten sakındıracaksınız. Kötülük edenin elini tutacak ve onu hakka çevireceksiniz. Aksi takdirde Allah birbirinizin kalplerini diğerlerinin aleyhine çevirir ve sizi lanetler. Tıpkı onları –yani İsrail oğullarını- Dâvûd ve Meryem oğlu Îsâ diliyle lanetlediği gibi.[56]

46 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/62, 93.

47 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 170.

48 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 183. Rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/65; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/256.

49 Buhârî, "Edeb", 27.

50 Buhârî, "Tevhîd", 2, "Edeb", 18; Müslim, "Fezâ'il", 66.

51 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 180.

52 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 180. İlgili rivayet için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/71.

53 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 180. İlgili rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Harâc, Fey ve İmâre", 12

54 Benzer rivayetler için bk. Nesâî, "Bey'at", 35; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/111; Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 170-171.

55 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 172-173. İlgili rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/364; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 2/331-332.

56 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 183; Müslim, "İmân", 172.

Bu ilkenin ihmalinin tenkit edildiği metinde özellikle din adamlarının bu ilkeyi terk etmesi sebebiyle lanete müstahak olan Yahudi ve Hristiyanların akıbetine uğramaktan Müslüman topluluklar sakındırılmaktadır.[57] Böylece zımni olarak bu ilkenin öncelikli muhatabının "ulema" olduğu da ifade edilmektedir

Zalim sultana yönelik uhrevi tehditler ve bunun yanı sıra Müslümanların bedduasına muhatap olup nihayetinde Allah'ın lanetine çarptırılma şeklinde dünyada da karşılaşılabilecek kötü akıbetlere karşı Zehebî'nin yer verdiği rivayetlerde fiilî bir isyana yönelik teşvik söz konusu edilmez. Dahası bu kişiler "namaz kılmaya devam ettikleri/Müslüman oldukları müddetçe" onlarla çatışmaya girmek yasaklanır. Nitekim kitaptaki büyük günahlardan bir diğeri de "devlet başkanına bağlılığı terk etmek" şeklinde belirlenmiştir. Ancak burada bu husus bir kayıtla yer alır ve "Allah katında verdiği söze vefasızlık gösteren ve ihanet eden devlet başkanının (*emîrü âmme*) en kötü durumda olacağı" belirtilir.[58] Buna rağmen halku'l-Kur'ân tartışmalarında Abbâsî halifesi Vâsik-Billâh'a (842-847) karşı Bağdat halkının etrafında toplanması sonrası gizlice isyan hareketine girişen ancak başarısız olarak yakalanıp bizzat halife tarafından -celladın da yardımıyla- katledilen muhaddis Ahmed b. Nasr el-Huzâî (ö. 231/846)[59] hakkında "Zulme uğrayarak şehit edildi." ifadesini kullanır ve isyan hareketine dair olumsuz bir ifadeye başvurmaz.[60] O ayrıca zulme sapan bazı siyasiler hakkında onların hayat hikâyelerini verirken "Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun." ifadesini de kullanarak bedduaya başvurur.[61] Müellifin devlet başkanına itaatin zorunluğuna dair çizdiği bu çerçeve kendisinden önceki bazı Şâfiî âlimlerin görüşleriyle de örtüştüğü gibi,[62] kendisinden sonra da takip edilmiş gözükmektedir.[63] Buradaki temel vurgu Harre Vakası ve İbn Eşʿas isyanı gibi kanlı bir şekilde bastırılan isyanlardan elde edilen tecrübelerin ulemayı zalim sultana huruç

57 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 178.

58 Zehebî, *el-Kebâ'ir*, 323-327.

59 Konuyla ilgili tafsilat için bk. M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Haziran 2022).

60 Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006), 8/315.

61 Fâtımî halifelerinden Mansur zamanında Ramazan Bayramı'nı ilan etmek için hilali görmenin şart olduğunu ileri süren, bu olmadıkça bayramı ilan etmeyeceğini ve namazı kıldırmayacağını söyleyen Berka kadısı Muhammed b. el-Hubulî'nin uğradığı takibat ve nihayetinde işkenceyle öldürülmesi üzerine "Allah'ın laneti zalimlerin üzerine olsun!" demekte ve kadıyı "şehit imam (*el-imâmü'ş-şehîd*)" şeklinde anmaktadır. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/6.

62 Mesela bk. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 6/312.

63 Mesela İbn Hacer el-Askalânî, Hasan b. Sâlih el-Hemedânî'den (ö. 168/784-85) bahsederken "zalim sultana silahla huruç etmeyi" câiz görmenin râvinin adalet vasfına halel getirmeyeceğini, zira bu görüşün selef ulemasının kadim görüşü olduğunu ancak kanlı bir şekilde bastırılan isyanlardan elde edilen tecrübeden sonra bu görüşün terk edilmesinin yerleşik bir hâl aldığını ifade eder. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (el-Hind: Dâiretü'l-meʿârifi'n-nizâmiyye, 1326), 2/288.

ilkesine mesafeli durmaya ittiğidir. Bu husus, şartlar uygun olduğunda devlet başkanını değiştirmek için zora başvurulmayacağı şeklinde mutlaklaştırılmamalıdır.[64]

Zehebî'nin *Kebâ'ir*'i çerçevesinde siyaset düşüncesi açısından incelemeye elverişli değerlendirmeler ana hatlarıyla bu şekildedir. Zehebî sonrasında da bir kısmı doğrudan *Kebâ'ir*'i esas alan benzer metinler üretilmeye devam etmiş ve siyasilere zulüm bağlamında tehditler içeren değerlendirmelere yer verilmiştir.[65] Mesela Şâfiî âlim İbnü'n-Nehhâs ed-Dımaşkî (ö. 814/1411) *Tenbîhü'l-gâfilîn an a'mâli'l-câhilîn ve tahzîrü's-sâlikîn min ef'âli'l-hâlikîn* başlıklı eserinde sultan, kadı ve diğer yöneticilerin Allah'ın indirdikleriyle hükmetmemek suretiyle işledikleri zulmü (*cevr*) konu edinir. Kıyamet günü en şiddetli azaba duçar olacak zümrenin zalim devlet başkanı (*imâm câ'ir*) olduğunu beyan eder.[66] Bir başka Şâfiî âlim İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâ'ir* başlıklı eserinde sultan, ümera ve kadıların Müslüman ve zimmîlere zulmünü büyük günahlar arasına alır.[67] Hanbelî fakihi el-Haccâvî (ö. 968/1560) de "imamın raiyyesini aldatmasını" büyük günahlara dâhil eder.[68] Osmanlı ulemasından Sinanüddin Yusuf el-Amasî'nin (ö. 1000/1591) *Tebyînü'l-mehârim* adlı eseri de bu çerçevede görülebilir. Bu eserde müellif zulüm meselesini siyasilerle irtibatlı olarak büyük günahlar arasında inceler ve kendi döneminde "siyaset" adı altında insanlara yapılan zulümlere yönelik ağır eleştirilerde bulunur.[69]

64 Nitekim İslâm tarihi boyunca birçok defa şartların olgunlaştığı durumlarda şeriata itaatsizlik ve zulme sapma gibi gerekçelerle tahtından indirilen devlet başkanlarına rastlanmakta, bu sürece ulemanın da destek verdiği görülmektedir. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Özgür Kavak, "Halʿ, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019), 141–196.

65 Zehebî'nin kendisinden sonraki yazarlara tesir ettiği anlaşılmaktadır. Onun *Kebâ'ir*'ini "Abdullah b. Cârullah b. İbrâhim Cârullah *el-Beyânü'l-matlûb li-kebâ'iri'z-zünûb* adıyla ihtisar etmiş, Üsâme Muhammed es-Seyyid kitap üzerinde *İthâfü'l-ekâbir fî tehzîbi Kitâbi'l-Kebâ'ir* adlı yeni bir düzenleme çalışması yapmıştır." Gölcük, "Kitâbü'l-Kebâir". Bu eseri konu edinen ihtisar ağırlıklı literatür için bk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, "Mukaddime", *el-Kebâ'ir, Kitâbü'l-Kebâ'ir ve tebyînü'l-*mehârim, mlf. Şemseddin Zehebî, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Acman: Mektebetü'l-Furkan, 2008/1429), 28-30.

66 Ebû Zekeriyyâ Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed İbnü'n-Nehhâs, *Tenbîhü'l-gâfilîn an a'mali'l-câhilin ve tahzîrü's-sâlikîn min ef'âli'l-hâlikîn*, nşr. İmadüddin Abbas Saîd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987/1407), 218.

67 Ebü'l-Abbâs İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1987), 2/189-204.

68 Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Musa b. Ahmed b. Musa el-Haccâvî, *Manzumetü'l-Haccâvî fî ta'dâdi'l-kebâ'ir*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Acman: Mektebetü'l-Furkan, 2008/1429), 521.

69 Sinanüddin Yusuf el-Amasî, *Tebyînü'l-Mehârim*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 596, ts.), 196a-200a.

Sonuç

> "İnsanlar eğer zalim devlet başkanının zulmünden kurtulmak istiyorlarsa önce kendileri zulüm işlemeyi bıraksınlar."[70]

İslâm siyaset düşüncesi literatüründe siyaset düşünürü kimliğiyle öne çıkmamış olan müelliflerin metinlerine farklı sorularla yaklaşıldığında birçok telif türünün siyaset düşüncesinin inceleme sahasına girebileceği görülmektedir. Burada Zehebî'nin görüşleri özelinde gördüğümüz hâliyle hem kelâm-fıkıh ilmi kapsamına giren bir mesele olarak imâmet risâleleri hem de büyük günahlara tahsis edilen metinlerin aynı zamanda birer siyaset düşüncesi metni olarak okunabileceği anlaşılmaktadır. Zehebî bir taraftan imâmet meselesini büyük oranda teorik bir çerçevede ele alarak hem Şiî tezlerini reddetmiş hem de Sünnî devlet başkanlığı anlayışını tahkim etmeye çalışmıştır. O, imâmetin gerekliliği, bir devirde yalnızca bir imamın bulunabileceği, râşid halifelerin hilâfet sıralamasının meşru bir sıralama olduğu, Hz. Ali'nin sahâbenin en faziletlisi olmadığı, imam seçimi için efdal olanın seçilmesinin de gerekli görülmemesi gibi hususları vurgulamıştır. Yine Şiî iddialarını reddetme sadedinde imamın masum ve muntazar olması durumunu da ele almıştır.

Teorik çerçevedeki bu değerlendirmeler fiilî olarak devlet başkanlığı vazifesini uhdesinde bulunduran kişinin amelleri çerçevesinde ve büyük günah problemi merkeze alınarak da tartışılır. Buna göre bir taraftan çok büyük bir sorumluluk olarak takdim edilen devlet başkanlığının sultanın zulme sapması ve reayayı aldatması durumunda dünyevi ve uhrevi akıbetleri olacak ağır bir suça/günaha vesile olması mümkündür. Buna karşın adalet, rıfk, merhamet ve Müslümanların hayrı için gayret sarf etmek gibi ilkelerin ideal yönetici prototipinin inşasında önemli olduğu vurgulanır.

Netice itibariyle siyaset düşüncesinin gelişimini izlemek açısından imâmet risâleleri başlı başına bir ehemmiyeti haiz olduğu gibi bidʿat kitapları ile tergîb, terhîb ve kebâir metinleri farklı bakış açıları ile değerlendirildiğinde bu sahada önemli ve yeni bir kaynak havuzuna kapı aralanmış olacaktır. Bu tür metinler daha detaylı ve bağlamı da dikkate alınarak incelendiğinde mesela devlet merkezli yukarıdan aşağı yaklaşımlar -özellikle siyasi muhalefet ve eleştiri açısından- aşılabilecek, sadece "seçkin ve muteber kesimlere" ait kaynaklarla iktifa etmeyip farklı tavır alışları belirlemek mümkün olabilecek (mesela kitle hareketlerine, kolektif siyasal hareketlere katılanlara dair malumatların nerede bulunabileceği sorusu açısından), isyanlar ve meşruiyetleri nasıl sağlanmaktaydı, hangi motivasyonlarla isyanlar kendisine yol bulmaktaydı gibi sorulara cevaplar verilebilecek, şiddet unsuru içermeyen toplu hareketlerin

70 Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî İbn Ebü'l-İz (ö. 792/1390), *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Nâsırüddin el-Elbânî vd. (Mısır: Dârü's-selâm, 2005), 381.

siyasetle ilişkilerini nasıl belirlediği, toplumsal hareketlerde iktidar için çekişen grupların rolünün ne olduğu, siyasi eleştirileri dile getirenlerin farklı muhalif kampların temsilcileri/ideologları olup olmadıkları gibi sorular daha anlamlı hâle gelerek tatmin edici cevapların peşine düşülebilecektir.[71] Böylece başta ulema olmak üzere farklı kesimlerin siyasi-toplumsal konulara dair geliştirdiği farklı tavır alışlar anlamlı bir çerçeveye oturtulabilecek ve başta ulema-siyaset ilişikleri olmak üzere ulemayı iktidar karşısında daima edilgen bir konuma hapseden genellemelerin sorgulanması da başlayabilecektir.

Kaynakça / References

Âl Selmân, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. "el-Mukaddime". *el-Kebâ'ir, Kitâbü›l-Kebâ'ir ve tebyînü›l-mehârim*, mlf. Şemseddin Zehebî, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Acman: Mektebetü'l-Furkan, 2008/1429.

Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Haziran 2022). https://islamansiklopedisi.org.tr/zehebi

Amasî, Sinanüddin Yusuf. *Tebyînü'l-Mehârim.* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 596, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-Osmaniyye, 1355.

Gölcük, Şerafettin. "Kitâbü'l-Kebâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mayıs 2022). https://islamansiklopedisi.org.tr/kitabul-kebair

Haccavî, Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Musa b. Ahmed b. Musa. *Manzûmetü'l-Haccâvî fî ta'dâdi'l-kebâ'ir*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Acman: Mektebetü'l-Furkan, 2008/1429.

Irwin, Robert. "The Privatization of "Justice" under the Circassian Mamluks." *Mamlūk Studies Review* 6, (2002), 63-70.

İbn Cemâa, Bedreddin. *Adl'e Boyun Eğmek, Ehl-i İslâmın Yönetimi İçin Hükümler*. çev. Özgür Kavak. İstanbul: Klasik, 2010.

İbn Ebü'l-İz, Sadrüddîn Alî. *Şerhü'l-Akîdeti't-Tahaviyye*. nşr. Nâsırüddin el-Elbânî vd. Mısır: Dârü's-selâm, 2005.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü›l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tehzîbü›t-Tehzîb*. 16 Cilt. el-Hind: Dâiretü'l-me'ârifi'n-nizâmiyye, 1326.

İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1987.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. nşr. M. Reşâd Sâlim. Kahire: 1382/1962.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî. *Minhâcü'l-kerâme*. nşr. M. Reşâd Sâlim. Kahire: 1382/1962.

İbnü'n-Nehhâs, Ebû Zekeriyyâ Ahmed b. İbrâhim b. Muhammed. *Tenbîhü›l-gâfilîn an a'mali›l-câhilin ve tahzîrü›s-sâlikîn min ef'âli'l-hâlikîn*, haz. İmadüddin Abbas Saîd, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987/1407.

71 Memlükler bağlamında sultanın/idarecilerin zulmü ve ulemanın tepkisi meselesi detaylı bir şekilde ele alınmayı hak eden bir konudur. Memlük çalışmalarında daha ziyade mezalim uygulaması çerçevesinde bazı değerlendirmelerde bulunan çalışmalar bulunmaktadır. Memlük idaresinin zulümlerine yönelik tepkileri ele alan bir çalışma için bkz. Robert Irwin, "The Privatization of 'Justice' under the Circassian Mamluks", *Mamlūk Studies Review* 6 (2002), 63-70.

Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate, A Transregional History*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2016.

Kandemir, M. Yaşar. "Ahmed b. Nasr el-Huzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-b-nasr-el-huzai (Erişim 23 Haziran 2022).

Kavak, Özgür. "Halʿ, İstifa ve İhtilal: İslam Devletlerinde İktidarın El Değiştirmesi Üzerine Bazı Tespitler". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/47 (2019), 141-196. https://doi.org/10.20519/divan.670042

Kavak, Özgür. "Memlük Uleması ve Siyasetin Tanzim ve Tenkidi: İdris b. Beydekin Örneği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/62 (Haziran 2022), 1-28. https://doi.org/10.15370/maruifd.1078718

El-Merheb, Mohamad. *Political Thought in the Mamluk Period, The Unnecessary Caliphate*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

Müneccid, Salâhuddîn. "el-Mukaddime". *Esmâ'ü'llezîne râmü'l-hılâfe*. mlf. Şemseddin Zehebî, 5-7. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedîd, 1398/1978.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Muʿcemü'l-kebîr.* nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-Arabi, 1984/1404.

Zehebî, Şemseddin. *el-Kebâ'ir, Kitâbü'l-Kebâ'ir ve tebyînü'l-mehârim.* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Acman: Mektebetü'l-Furkan, 2008/1429.

Zehebî, Şemseddin. *el-Müntekâ min Minhâci'l-iʿtidâl fî nakzi kelâmi ehli'r-Rafzi ve'l-iʿtizâl li'bni Teymiyye.* nşr. Muhibbüddin el-Hatîb. Riyad: 1413/1993.

Zehebî, Şemsüddîn. *et-Temessük bi's-sünen ve't-tahzîr mine'l-bidaʿ*. nşr. Muhammed Bâkerîm b. Muhammed Bâabdullâh. Medine: el-Câmiʿatü'l-İslâmiyye, 1417/1997.

Zehebî, Şemsüddîn. *Risâle latîfe teteʿalleku bi'l-imâmeti'l-ʿuzmâ*. İstanbul: Nuruosmaniye Ktp., nr. 4976.

Zehebî, Şemsüddîn. *Risâle teteʿallaku bi'l-imâmeti'l-kübrâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reisülküttab, 1185/2.

Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006.

İmam Zehebî. *Hilâfet Risâlesi*. çev. Yusuf Keskin. İstanbul: İtisam Yayınları, 2022.

BÖLÜM 20 / CHAPTER 20

MEMLÜKLER DEVRİNDE KUDÜS ULEMA AİLELERİ

THE ʿULAMĀʾ FAMILIES OF JERUSALEM DURING THE MAMLUKS PERIOD

Fatma AKKUŞ YİĞİT

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İzmir, Türkiye
E-posta: fatma.akkus.yigit@ikcu.edu.tr

DOI: 10.26650/B/AA07AA25.2023.010.20

Öz

İslâm dünyasında mukaddes bir mekân olması sebebiyle ayrı bir değeri olan Kudüs, Memlük sultanları ve devlet adamları tarafından özel ilgi ve ihtimam gösterilmiş bir şehirdir. Memlükler devrinde Kudüs; medrese, hankah, ribât ve zâviye gibi ilmî müesseselerle donatılmıştır. Bu müesseselerin devamlılığı ve gelişimi vakıflarla desteklenmiş, bu imkânlar âlimlerin ve öğrencilerin hizmetine sunulmuştur. Kudüs, Moğol istilası sebebiyle doğudan ve Hristiyan baskısı dolayısıyla batıdan çok sayıda âlime kucak açmıştır. Bu âlimler; Kudüs'ün yerlisi olanlar, sonradan Kudüs'ü yurt edinmiş olanlar ve Kudüs'ü ziyaret eden ilim yolcuları olarak sınıflandırılabilir. Bunlar arasında Benî Surûr, Benî Kudâme, Benî Gavânime, Benî Keykeldî, Benî Cemâa, Benî Kalkaşendî (Karkaşendî) ve Benî Deyrî gibi kaleme aldıkları eserlerden ve edindikleri makamlardan dolayı öne çıkan ulema aileleri ortaya çıkmıştır. Fıkıh, tefsir, hadis, belâgat gibi çeşitli ilim dallarında çok sayıda eser telif eden bu ailelere mensup âlimlerin yazdıkları eserler, İslâm ilim geleneğinde oldukça önemli rol oynamıştır. İlmî hayatlarının yanı sıra bu ailelere mensup âlimlerin Mescid-i Aksâ imam-hatipliği, Selâhiyye Medresesi ve Hankahı şeyhliği, kâdılkudâtlık gibi hukuki ve idari alanda üst düzey görevler yaptıkları da görülmektedir. Bu çalışmada ulema aileleri merkezinde, Memlükler döneminde Kudüs ilmî hayatı hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Memlük Devleti, Kudüs, İlim, Âlim, Ulema Aileleri

Abstract

Jerusalem, which has a special value because it is a sacred place in the Islamic world, is a city that has been given special attention and care by the Mamluk sultans and statesmen. During the Mamluk era, Jerusalem was redeveloped with scientific institutions such as madrasa, khānqāh, ribāt and zāwiya lodges. The continuity and development of these institutions have been supported by charitable foundations and these opportunities were made available to scholars and students. Jerusalem embraced many scholars from the east due to the Mongol invasion and from the west due to the Christian pressure. These scholars can be classified as; those who are natives of Jerusalem, those who later made Jerusalem their home and those who visited Jerusalem as travelers for scientific knowledge. Among these, ʿulamāʾ families emerged such as Banū Surūr, Banū Qudāma, Banū Ghānim (al-Ghawānima), Banū

Jamāʿa, Banū Kaykaldī, Banū Qalqashandī, and Banū Dayrī who came to the forefront due to the works they wrote and the positions they held. The works authored by scholars belonging to these families, who wrote numerous works in various branches of science such as fiqh, tafsīr, hadith, and rhetoric, played a very important role in the Islamic scientific tradition. In addition to their scientific lives, it is seen that the scholars belonging to these families also performed high-level duties in the legal and administrative fields such as imām-khatīb of al-Masjid al-Aqsā, sheikh of the al-Madrasa al-Salāhiyya, and the post of qadi al-qudat. In this study, information will be given about the scientific life of Jerusalem in the Mamluk period in centered on the ʿulamāʾ families.

Keywords: History, Mamluk State, Jerusalem, Knowledge, Scholar, ʿUlamāʾ Families

EXTENDED ABSTRACT

Jerusalem is the first *qibla* of Muslims and the Prophet and the place where the Prophet Muhammad's ascension took place. The city, which was taken over by the Caliph ʿUmar himself in 638 CE, remained under the rule of Islam until 1099 CE and then passed into the hands of the Crusaders on this date. The city was conquered in 1187 by Salāh al-Dīn, who was called "the most beloved Sultan of the East" after eighty-eight years of Crusader rule, and was made an Islamic land again. After the conquest, Salāh al-Dīn made arrangements for the city, built the al-madrasa as-Salāhiyya, al-khānqāh al-Sālahiyya, and al-Salāhiyya hospital, named after him, built and encouraged a large number of scholars to settle in the city.

The sultans of Mamluk State (1250-1517), who took over the flag from the Ayyubids, continued the practices of their predecessors in building institutions such as madrasa, khānqāh, lodge in Jerusalem, establishing foundations to keep them alive and develop them, and providing opportunities to the *ʿulamāʾ*. During this period, the number of scientific institutions built in Jerusalem and the ranks offered to the *ʿulamāʾ* gradually increased. Thanks to the support of madrasas and foundations established by the Mamluk sultans and the *nāʾib*s (regent) of Damascus and Jerusalem, leading amīrs, scholars, and merchants for scientific activities in the city, a large number of works have been built. During this period, the scientific center of Jerusalem was al-Masjid al-Aqsā, Kubbat al-Sakhra, and the madrasas that were lined up around them. In addition to madrasas, a large number of khānqāhs, ribāts, and lodges have taken their place among the institutions that contribute to the scientific and cultural life of Jerusalem. These mentioned scientific institutions had been supported by foundations, and continuity in service has been ensured with the income obtained thanks to a large number of properties and streams. In this context, salaries were provided to the *ʿulamāʾ* and scholarships were provided to the students, as well as their necessary needs, such as eating, drinking, and housing, were addressed. For this reason, during the time of the Mamluks, Jerusalem became a city in demand by scholars and students as an attractive scientific center.

In the thirteenth century, as a result of the rapid progress of the Mongols and the dissolution of the Khwarazmian State, the end of the Abbasid Caliphate, the subjugation of the Anatolian Seljuks, the people and the *ʿulamāʾ* living in this geography took refuge in the Mamluk lands as a safe haven. In addition to the capital Cairo, Damascus, Aleppo, and Jerusalem due to the fact that they are holy places, have become the places where *ʿulamāʾ* settled. During this period, Jerusalem allowed intense immigrants from Iraq, Iran, Azerbaijan, Balkh, Shiraz, Herat, and Anatolia. Due to the Mongol invasion, this wave of migration from the East was also added to the West, especially Andalusia, due to the pressure of the Christians. In addition, there was intense scientific activity within the Mamluk country. As a result of this mobility, Jerusalem has hosted a large number of scholars from nearby towns such as Hamā, Homs, Damascus, and Cairo.

Scholars from Jerusalem are classified into three groups: those born in Jerusalem, those who later took Jerusalem as their homeland, and scientific travelers who visited Jerusalem. Some scholars who were natives of Jerusalem or who later made Jerusalem their homeland formed the class of *ʿulamāʾ* families together with their generations. Among these families that we know from the works they wrote and the descendants they acquired, the most famous are Banū Surūr, Banū Qudāma, Banū Ghānim (al-Ghawānima), Banū Jamāʿa, Banū Kaykaldī, Banū Qalqashandī, and Banū Dayrī. The Banū Surūr ʿulamāʾ family is from the Jamāil village of Nābulus, which is connected to

Jerusalem. In the sources, the family is referred to as "al-Jamāilī" in relation to this village and as "al-Maqdisī or al-Muqaddasī" in the sense of "Qudsman" because Nābulus is connected to Jerusalem. The ancestor of the family is Surūr b. Nāfiʿ b. Hasan b. Caʿfar. The Surūr family, as a family of Arab origin that was engaged in science, emerged during the Ayyubids period and played an important role in the scientific field during the Mamluks period. The family, known as "bayt al-hifz wa'l-hadith" in the sources because of the large number of *hāfiz*, has more than one institution. The first founder ʿAbd al-Munʿim b. Niʿma b. Sultan b. Surūr b. Rāfiʿ, the second founder ʿAbd al-Wāhid b. ʿAlī b. Surūr b. Rāfiʿ. In the *tabaqat* and *tarajim* books, it is mentioned that the scholars belonging to this family taught in the leading madrasas of the period and were appointed to important ranks such as qadi.

Banū Qudāma *ʿulamāʾ* family, which came to the fore during the Ayyubids and flourished during the Mamluks, is a family that has raised many scholars. The genealogy of this family is Qudāma b. Miqdam b. Nāsir b. Fath b. Muhammad b. Hāditha b. Muhammad b. Yaʿqūb b. Qāsim b. Ismāʿīl b. Yahyā b. Muhammad b. Sālim b. ʿAbd Allah b. ʿUmar b. al-Khattāb al-Qurayshī. As it is understood from these long genealogies, their lineage dates back to ʿUmar b. al-Khattāb. This family, like Banū Surūr, was mentioned as "al-Jamāilī" and "al-Maqdisī" in the sources of the period because they came from Jamāil village of Nābulus, which is connected to Jerusalem. More than twenty scholars who assumed the duty of *mashihat al-Haram* (al-Haram sheikdom), an important duty in the Mamluk era, emerged from the Qudāma family, who were *faqih*, *mufassir*, and *muhaddith*.

The genealogy of the Banū Ghānim *ʿulamāʾ* family extends back to Sheikh Ghānim b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. ʿAsākir b. Husain Abū ʿAlī al-Ansārī al-Khazrajī al-Maqdisī al-Nābulusī (1234 CE). Since they are from the Nābulus, which is connected to Jerusalem, their relative is mentioned in the sources as "Nābulusī" and also as "al-Maqdisī" because Nābulus is administratively connected to Jerusalem. The founder Ghānim b. ʿAlī settled in Jerusalem after the conquest of Jerusalem by Salāh al-Dīn and appeared here. During the Mamluk period, the scholars from this generation also performed the duties of sheikhdom of the al-Salāhiyya Khānqāh and the al-Madrasa al-Salāhiyya, sheikhdom of the al-Masjid al-Aqsā and duty of judge (qadi) for a long time. The name of Ghānim family, which has reached a considerable population and influence in Jerusalem, has been given to the landmarks of Jerusalem. The neighborhood on the west side of al-Masjid al-Aqsā is called al-Ghawānima Neighborhood, and the door that opens to it is called Bāb al-Ghawānima, that is, "al-Ghawānima Gate". In addition, one of the four minarets in al-Masjid al-Aqsā is the al-Ghawānima Minaret.

The founder of the Banū Jamāʿa family is Sheikh Burhān al-Dīn Abū Ishāq b. Ibrāhīm b. Abū Fadl Saʿd Allah b. Jamāʿa al-Kinānī al-Hamawī. Sheikh Burhān al-Dīn is the first person from this family to settle in Jerusalem. During the Mamluk period, the family, which obtained high-ranking positions not only in Jerusalem but also in the capital Cairo, held high-level positions such as the teacher of the al-Madrasa al-Salāhiyya, the *imām-khatīb* of the al-Masjid al-Aqsā, "Qadi al-Qudat" of Jerusalem and Cairo. The family is mentioned in the sources as "Bayt al-Dīn wa'l-Salāh" and "Bayt al-ʿilm wa'l-riyāsa" because they have given many works in various fields, especially *fiqh*, and *hadith*.

The most important feature distinguishing Banū Kaykaldī family from other families is their Turkish origin. The lineage of the family is based on Sheikh Salāh al-Dīn Abū Saʿīd Khalīl b. Kaykaldī b. ʿAbd Allah al-ʿAlāʾī. Khalīl b. Kaykaldī was born in Damascus as a soldier's child of Turkish origin (*awlād al-fātihān*), came to Jerusalem to study science in his youth, and settled here and after him, his son-in-law Ismāʿīl b. ʿAlī al-Qalqashandī and daughter Asmāʾ, who taught at the al-Madrasa al-Salāhiyya.

Banū Qalqashandī, the *ʿulamāʾ* family, is originally from the village of Qalqashand, located in Egypt, or Qarqashand. The Quds branch of Qalqashandī family is based on the famous *hadith* scholar Sheikh Takī al-Dīn Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿAlī al-Hasan b. Saʿīd b. Sālih al-Qalqashandī. Many scholars and virtues were brought up from this family that emerged in Jerusalem and lived in Jerusalem during the Mamluk period. It is seen that al-Masjid al-Aqsā *imām-khatīb*, which was one of the high-level duties during the Mamluk period, changed hands between the Qalqashandī and Banū Jamāʿa families.

Banū al-Dayrī *ʿulamāʾ* family is a family from Jerusalem, as they are also referred to as "Maqdisī" as well as "Khālidī" and "Dayrī" sobriquets. As far as is known, the first person from this family to settle in Jerusalem was Sheikh

al-Islām Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allah b. Muhammad b. Jamāl al-Dīn ʿAbd Allah b. Saʿd b. Abū Bakr ʿAbd Allah b. Muslih b. al-Dayrī al-Khālidī, one of the Hanafi scholars of the fifteenth century. They were mentioned as "Bayt al-ʿilm wa'l-riyāsa" because there were many *hāfiz* and *muhaddith* in the family. Banū Dayrī family continued their existence during the Ottoman period as well as during the Mamluk period. In the nineteenth century, their names were changed to āl-i Khālidī. The Khālidī family continues to exist today as one of the leading families in Jerusalem.

Not only men but also many woman scholars were trained from all the aforementioned *ʿulamāʾ* families. For example, Asmāʾ bint Khalīl b. al-ʿAlāʾī from the Banū Kaykaldī family is the daughter of Khalīl b. Kaykaldī al-ʿAlāʾī and the wife of Ismāʿīl b. ʿAlī al-Qalqashandī, the founder of the al-Qalqashandī family. Āmina, who was born from the marriage of Asmāʾ bint Khalīl and Ismāʿīl al-Qalqashandī, from the Qalqashandī family, and Zaynab bint ʿAbd al-Rahmān ibn Qudāma al-Muqaddasiyya, ʿĀʾisha bint Muhammad b. Qudāma, who were also members of Banū Qudāma.

During the Mamluk period, the families of the Jerusalem *ʿulamāʾ* worked in the most prestigious institutions not only for the city of Jerusalem but also for the Islamic world at that time, such as the Sheikh of the al-Madrasa al-Salāhiyya, the Sheikh of the al-Salāhiyya Khānqāh, the *imām-khatīb* of the al-Masjid al-Aqsā and *Nazīr al-Haram al-Sharīfayn*. During the Mamluk period, appointments to these posts were made directly by the sultan due to their importance. Undoubtedly, there have also been struggles between *ʿulamāʾ* families to be appointed to such important duties and to hold them. The Qalqashandī and Banū Jamāʿa families have held the *imām-khatīb* of al-Masjid al-Aqsā since the 1420s. These two *ʿulamāʾ* families became highly influential due to the ranks they acquired; some of them took part in the sultans' assemblies and pilgrimage regiments. In this period, it is seen that the *ʿulamāʾ* assumed the role of intermediary between the state and the people. Friday sermons and *ʿīd* sermons in al-Masjid al-Aqsā have been the most effective ways to integrate the state and the people and to answer the problems and demands of the people. For example, in 1299, upon the news that the Il-khanid ruler Ġāzān Khan was going to attack Damascus with a large army, Badr al-Dīn ibn Jamāʿa made an effort to prepare the people for war, made a provision for the scholars and students to learn military service together with the public, and wrote two works on *jihād* and military service. The city's administrators and commanders were united against the enemy. In addition, the long sermon delivered by Qadi al-Qudat Nacm al-Dīn Muhammad b. Ibrāhīm from the Banū Jamāʿa family on some troubles in 1473 CE was quite influential on the people. The historian Mujīr al-Dīn al-ʿUlaymī from Jerusalem, who gave very important information about the scientific and religious life in Jerusalem during the Mamluks period, mentioned more than four hundred scholars in his valuable work called *al-Uns al-Jalīl.* This number of scholars is quite high compared to the population of Jerusalem and shows how active Jerusalem's scientific and cultural life is. The stable and political conflict-free environment of Jerusalem during the Mamluk period not only increased the number of *ʿulamāʾ*, but also positively affected their scientific productivity; the works written by the scholars belonging to these families, who authored many works in various branches of science such as *fiqh*, *tafsīr*, *hadith*, eloquence, made significant contributions to the Islamic scientific tradition.

Giriş

İnsanlığın manevi başkenti, medeniyetlerin beşiği ve peygamberlerin diyarı olan Kudüs, üç İbrâhimî din için de ismiyle müsemma mukaddes bir beldedir. Kudüs, Müslümanların ilk kıblesi ve Hz. Peygamber'in miʿracının gerçekleştiği yerdir. 638 yılında bizzat Hz. Ömer tarafından teslim alınan şehir, 1099 yılına kadar İslâm hâkimiyetinde kaldıktan sonra bu tarihte Haçlıların eline geçmiştir. Seksen sekiz yıllık Haçlı hâkimiyetinin ardından "Şarkın en sevgili sultanı" olarak anılan Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından 1187 yılında fethedilerek tekrar İslâm toprağı yapılmıştır. Fethin ardından şehir ile ilgili düzenlemeler yapan Selâhaddîn-i Eyyûbî kendi ismi ile anılan Selâhiyye Medresesi, Selâhiyye Hankahı ve Selâhiyye Hastanesi'ni inşa ettirmiş, çok sayıda fakihi şehre yerleşmeleri için teşvik etmiştir. Bu kapsamda Eyyûbîler zamanında Benî Sasrâ[1] ve Benî Cemâa gibi bazı ulema aileleri dinî ve ilmî sahada ön plana çıkmıştır. Eyyûbîler devrinde inşa edilen medrese, hankah, ribât ve zâviyelerle Kudüs, İslâmî çehresini geri kazanmıştır. Kudüs'ün kalbi olan Harem-i Şerif önemli bir ilim ve eğitim merkezi hâline gelmiştir.

Eyyûbîlerden bayrağı devralan Memlük Devleti'nin (1250-1517) sultanları, seleflerinin Kudüs'te medrese, hankah, zâviye gibi müesseseler inşa etmek, bunları yaşatmak ve geliştirmek için vakıf kurma ve ulemaya imkânlar sunma konusundaki uygulamalarını devam ettirmişlerdir. Bu dönemde Kudüs'te inşa edilen ilim kurumlarının ve ulemaya sunulan mansıpların sayısı giderek artmıştır. Bizzat Memlük sultanları tarafından kurulan medreselerin ve vakıfların yanı sıra Dımaşk (Şam) ve Kudüs nâibleri ile önde gelen emîrler, âlimler ve tacirlerin şehirdeki ilmî faaliyetlere sağladıkları destek sayesinde çok sayıda eser inşa edilmiştir. Memlükler döneminde Kudüs'te kurulan medreselerin sayısı otuzun üzerinde olup, Eyyûbîlerden kalan medreselerle birlikte şehirdeki toplam medrese sayısı elliye yaklaşmıştır.[2] Bu dönemde Kudüs'ün ilim merkezi Mescid-i Aksâ, Kubbetü's-sahre ve etraflarında sıralanmış olan medreselerdir. Medreselerin yanı sıra çok sayıda hankah, ribât ve zâviye Kudüs'ün ilmî ve kültürel hayatına katkı sağlayan kurumlar arasında yerini almıştır. Bu devirde Kudüs'te yaklaşık yüz kadar hankah, ribât ve zâviye vardır. Söz konusu bu ilim kurumları vakıflarla desteklenmiş, çok sayıda mülk ve akar sayesinde elde edilen gelirle hizmette süreklilik sağlanmıştır. Bu kapsamda ulemaya maaş ve talebelere burs sağlandığı gibi onların yeme-içme, barınma gibi zaruri ihtiyaçları da giderilmiştir.

1 Bu aile hakkında bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Benî Sasra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/451-454.

2 Mücirüddin el-Hanbelî el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celil bi tarihi'l-Kuds ve'l-celil*, thk. Mahmud A. el-Kaâbine, ed. Mahmud Ali Ataullah, işraf Mahmud Ali Atâullah (el-Halil-Amman: Mektebetü Dendis, 1999), 2/76; Muhammed Hâfız en-Nakr, *Tarih Beytü'l-Mukaddes fî Asri'l-Memlûkî* (Amman: Dâru'l-Bidâye, 2002), 183; Ali Mansur Nasr Şehab "el-Hayatü'l-ilmiyye fî'l-Kuds fî karni's-sâmin hicri fî Dav'i Kitab ed-Düreri'l-Kâmine li İbn Hacer", *Havliyatü'l-Âdâb ve'l-Ulumi'l-İctimaiyye* (1422/2001), 22.

1. İlmî Hareketlilik

Memlükler zamanında Kudüs, cazip bir ilim merkezi olarak âlimlerin ve öğrencilerin rağbet ettiği bir şehir hâline gelmiştir. 7./13. yüzyılda Moğolların hızla ilerleyerek Hârizmşahlar'ı dağıtması, Abbâsî hilâfetine son vermesi, Türkiye Selçuklu Devleti'ni tâbi hâle getirmesi neticesinde bu coğrafyalarda yaşayan halk ve ulema güvenli liman olarak Memlük topraklarına sığınmıştır. Başkent Kahire'nin yanı sıra Dımaşk, Halep ve mukaddes mekân olması sebebiyle Kudüs, ulemanın yerleştiği yerlerin başında gelmiştir. Bu dönemde Kudüs; Irak, İran, Azerbaycan, Belh, Şiraz, Herat ve Anadolu'dan yoğun göç almıştır. Moğol istilası sebebiyle doğudan gelen bu göç dalgasına, Hristiyanların baskısından dolayı batıdan gelenler de eklenmiştir. Müslüman İspanya yani Endülüs'ten ve Mağrib'den gelen çok sayıda ulemaya da kucak açan Kudüs, çeşitli millet ve mezhepten âlimlerle dolmuştur. Örneğin Endülüs'ten İmam Fâdıl Mesʿûd b. Hatîb el-Mâlikî el-Endelüsî (ö. 789/1387), Horasan'dan Şeyh Bestâmî,[3] Belh'ten Şeyh Cemaleddin Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Belhî (ö. 698/1299),[4] Mağrib'den Şeyh Ömer b. Abdullah b. Abdünnebi el-Mağribî el-Masmûdî (ö. 703/1303)[5] bunlardan yalnız birkaçıdır.

Memlük Devleti, ülke dışından aldığı âlim göçünün yanı sıra ülke içinde de yoğun bir ilmî hareketlilik yaşamıştır. Bu hareketliliğin bir neticesi olarak Kudüs; Hama, Humus, Dımaşk ve Kahire gibi yakın beldelerden çok sayıda âlimi ağırlamıştır. Bunlar arasında 8./14. yüzyılın şeyhü'l-kurrâsı olan Ebû İshak İbrahim b. Ömer b. İbrahim el-Caʿberî, Bağdat'ta Nizamiye ve el-Mustansıriyye medreselerindeki meşhur hocalardan dersler aldıktan sonra Kudüs'e bağlı el-Halil'e yerleşmiş ve 1332 yılındaki ölümüne kadar burada yaşamıştır.[6] Mescid-i Harâm şeyhliği ile görevlendirilen el-Caʿberî; kıraat, fıkıh, hadis ve Arap dili üzerine çok sayıda eser vermiştir.[7] Bir başka örnek, Mısırlı İbnü'l-Hâim'dir (ö. 815/1412). İbnü'l-Hâim, ferâiz, matematik ve hesap ilminde kaynaklarının ifadesine göre asrının en önde gelen âlimlerindendir.[8]

3 Uleymî, *el-Üns,* 2/62, 100.

4 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2003), 14/4; Nakr, *Tarih Beytü'l-Mukaddes,* 159.

5 Uleymî, *el-Üns,* 2/96, 362; Ebu'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fî tarihi'l-medâris*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1990), 2/148.

6 İbn Şakir el-Kütübî, *Fevât el-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 1/53; Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât,* thk. Ahmed Arnavut ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâ et-Turâs, 2000), 6/73; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî â'yâni mie es-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuid Dân (Haydarabad: Meclis Dâiretü'l-Meârif el-Osmânî, 1972), 1/50.

7 Daha fazla bilgi için bkz. M. Kemal Atik, "Ca'berî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/527-528.

8 İbn Hacer, *İnbâ el-ğumr bi ebnâ el-umr,* thk. Hasan Habeşi (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ eş-Şuûn el-İslâmiyye, 1969), 2/525; Uleymî, *el-Üns*, 191; Makrîzî*, Kitab es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk,* thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1997), 4/254; Ali Seyyid Ali, *el-Kuds fi'l- asri'l-Memlûkî*

Mısır'da eğitim aldıktan sonra Kudüs'e yerleşen İbnü'l-Hâim, bu sebeple "Mısrî" nisbesinin yanında "el-Makdisî" yani "Kudüslü" nisbesi ile de anılmıştır. Kudüs'ün en saygın medresesi olan Selâhiyye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.[9] 1412 yılında Kudüs'te vefat etmiş ve Kudüs'ün en büyük Müslüman mezarlığı olan Me'menullah Mezarlığı'na defnedilmiştir.[10] İbn Hacer el-Askalânî başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiştir. es-Sehâvî onun hakkında "Hesap ve ferâiz onunla sona erdi." diyerek doldurulamaz yerine vurgu yapmıştır.[11] Kudüs tarihçisi Mücîrüddîn el-Uleymî (ö. 928/1522) de onun hesap alanında büyük şöhret sahibi olduğunu ifade etmiştir.[12] İbnü'l-Hâim'in matematik, muhasebe ve bilhassa miras hukuku alanında yazdığı çok sayıda eseri arasından *el-Münâsehât bi'l-cedvel (eş-Şübbâk)* adlı risâlesi, ihtiva ettiği çok sayıda cetvel dolayısıyla miras hukukuna büyük katkı sağlamıştır.[13]

İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden meşhur pek çok âlimin Kudüs'e gelerek eğitimlerinin bir kısmını burada aldıkları da bilinmektedir. Örneğin ez-Zehebî, el-Hiccî, es-Sübkî, el-Birzâlî, es-Surûcî, el-Hüseynî ve el-Aynî Kudüs'te ilim tahsil eden âlimlerdendir.[14] Memlükler döneminde yazılmış tabakat ve terâcim kitapları (biyografi kitapları) ve kronikler, Kudüs'e gelip yerleşen veya ziyaret eden, kısa veya uzun süreli ders veren âlimlerin isimleri ile doludur. Bu neviden olmak üzere Mücîrüddîn el-Uleymî, İbn Hallikân, es-Safedî, İbn Manzûr, en-Nüveyrî, el-Aynî, İbn Hacer, İbn Şâkir el-Kütübî, el-Makrîzî ve İbn Tagrîberdî gibi meşhur âlimlerin eserlerinde *el-Makdisî* veya *el-Mukaddesî* yani *Kudüslü* nisbesi oldukça sık görülmektedir.

2. Kudüs Ulema Aileleri

Kudüslü âlimler; Kudüs'te doğmuş olanlar, sonradan Kudüs'ü yurt edinmiş olanlar ve Kudüs'ü ziyaret eden ilim yolcuları olarak sınıflandırılabilir. Kudüs'ün yerlisi olan veya sonradan Kudüs'ü yurt edinen âlimlerden bazıları nesilleri ile birlikte ulema aileleri sınıfını oluşturmuşlardır. Yazdıkları eserlerden ve edindikleri mansıplardan tanıdığımız bu aileler arasında en meşhurları Benî Surûr, Benî Kudâme, Benî Gânim (Gavânime), Benî Keykeldî, Benî Kalkaşendî, Benî Cemâa ve Benî Deyrî'dir.

(Kahire: Dâru'l-Fikr, 1986) 139.

9 Uleymî, *el-Üns*, 2/81, 191; Makrîzî, *Kitab es-Sülûk,* 6/346; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb fî ahbâr min zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986) 7/109; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtü'ş-şafiiyye*, thk. el-Hâfız Abdülalim Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 4/17; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/62.

10 Uleymî, *el-Üns,* 2/191.

11 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 2/157.

12 Uleymî, *el-Üns*, 2/191.

13 Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", 63-65.

14 Konu ile ilgili bilgi için bkz. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/78-141.

2.1. Benî Surûr

Bu aile, Kudüs'e bağlı Nablus'un Cemâil köyündendir. Kaynaklarda bu köye nispetle aile "el-Cemâilî", Nablus'un Kudüs'e bağlı olması sebebiyle de "Kudüslü" anlamında "el-Makdîsî veya el-Mukaddesî" olarak zikredilir. Ailenin atası Surûr b. Râfî b. Hasan b. Cafer'dir. Surûr ailesi, ilimle meşgul olan Arap kökenli bir aile olarak Eyyûbîler döneminde neşet etmiş, Memlükler döneminde ilmî sahada önemli rol oynamıştır. Hâfız sayısının fazla olmasından dolayı kaynaklarda "Beytü'l-hıfz ve'l-hadis" olarak tanınan ailenin birden fazla müessisi vardır. İlk müessis Abdülmünîm b. Niʿme b. Sultan b. Surûr b. Râfî, ikinci müessis Abdülvâhid b. Ali b. Surûr b. Râfî'dir.[15] Tabakat ve terâcim kitaplarında; İmadüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Abdülvâhid b. Ali b. Surûr el-Makdisî b. Kâdılkudât Şemseddin el-Hanbelî (d. 1239 - ö. 1310), Şerefeddin Abdullah b. el-Hüseyin b. Abdullah b. Surûr el-Makdisî el-Hanbelî (d. 1248 - ö.1331) ve Şeyh Cemaleddin Ebu Mahmud Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Helâl b. Temim b. Surûr el-Mukaddesî eş-Şâfiî (ö. 1363) gibi devrin önde gelen medreselerinde ders veren, kadılık gibi önemli mansıplara atanan pek çok âlimin ismi zikredilmiştir.[16]

2.2. Benî Kudâme

Eyyûbîler döneminde ön plana çıkan ve Memlükler döneminde intişar eden Kudâme ailesi çok sayıda âlim yetiştirmiş bir ailedir. Bu ailenin şeceresi Kudâme b. Mikdam b. Nasr b. Feth b. Muhammed b. Hadise b. Muhammed b. Yakub b. el-Kasım b. İbrahim b. İsmail b. Yahya b. Muhammed b. Sâlim b. Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureyşî'ye dayanmaktadır. Bu uzun şecerelerinden de anlaşıldığı üzere soyları Ömer b. el-Hattâb'a kadar uzanmaktadır.[17] Bu aile de Benî Surûr gibi Kudüs'e bağlı Nablus'un Cemâil köyünden olmaları sebebiyle devrin kaynaklarında "el-Cemâilî" ve yanı sıra "el-Makdisî" olarak zikredilmişlerdir.[18]

Ailenin bilinen iki kolu vardır. Birinci kol, Dımaşk koludur. Bu kolun kurucusu Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî'dir (ö. 1163). Cemâil köyünün hatibi olan Ahmed b. Muhammed, Kudüs'ten ayrılarak Dımaşk'a yerleşmiştir. Dımaşk'ta yerleşen bu ailenin mensupları kaynaklarda *es-Sâlihî* olarak kaydedilmiştir.[19] Bu koldan Muhammed b. Ahmed b. Mu-

15 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 18/105; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 6/107; Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi'*, 8/ 69; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm,* thk. Beşşar A. Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2003), 203, 283; Gassân Mahmud Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye fi'l-Kuds ve devrüha fi'l-hayâti'l-âmme hilâl el-asr el-Memlûkî (h. 648-922/m. 1250-1516)* (Gazze: Gazze Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2019), 8.

16 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 1/241; Reşad Muhyiddin el-İmam, *Medinetü'l-Kuds fi'l-ahdi'l-Memlûkî* (Beyrut: b.y., 1966), 162; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 52.

17 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi'*, 1/168; Suyûtî, *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, thk. Philiph Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-Ilmiyye, ts.), 140.

18 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 18/143; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 5.

19 Nuaymî, *ed-Dâris,* 2/78; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 1/50; İbn Hacer, *İnbâ,* 2/22. Dımaşk kolu ve

hammed b. Kudâme b. Mikdam (ö. 1210), Şeyh Ebu Ömer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Cemâilî (ö. 1208), Abdullah b. Ahmed b. Kudâme b. Mikdam b. Nasr (ö. 1223), Şeyhülislâm Muvaffaküddin Ebu Muhammed el-Makdisî el-Cemâilî ed-Dımaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî, Şeyh Takiyyüddin Ebu'l-Fadl Süleyman b. Hamza b. Ahmed b. Kudâme (ö. 1315) gibi önde gelen pek çok âlim çıkmıştır.[20]

İkinci kol ise Yusuf b. Muhammed b. Kudâme'den gelir. Bu kolun müessislerinden biri Abdülhadi b. Yusuf b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî'dir (ö. 1209).[21] Bu kol *Benî Abdülhâdi* olarak şöhret kazanmıştır.[22] İkinci müessis, Abdülhadi'nin kardeşi olan Abdülmelik b. Yusuf b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî'dir. Abdülmelik'in ailesi Cemâil köyünde kalmış ve buradan göç etmemiştir. Eyyûbîler döneminde ortaya çıkan, Memlükler döneminde intişar eden bu koldan çok sayıda âlim yetiştirmiştir. Abdullah b. Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 1308), İzzeddin Muhammed b. Süleyman b. Hamza b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 1341), Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülhadi b. Abdülhamid b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî (ö. 1343) bunlar arasında yalnız birkaç örnektir.[23] Fakih, müfessir ve muhaddis olan Kudâme ailesinden Memlükler devrinde önemli bir vazife olan meşîhatü'l-Harem (Harem şeyhliği) vazifesini deruhte eden yirminin üzerinde âlim çıkmıştır.[24]

2.3. Benî Gânim (Gavânime)

Bu ailenin şeceresi, Şeyh Gânim b. Ali b. İbrahim b. Asâkir b. Hüseyin Ebu Ali el-Ensârî el-Hazrecî el-Makdisî en-Nablusî'ye (ö. 1234) uzanır. Soyları ensardan Hazrec Araplarına dayandığı için aile, İbn Gânim el-Ensârî el-Hazrecî olarak adlandırılmıştır. Kudüs'e bağlı Nablus şehrinden olmaları sebebiyle kaynaklarda nisbeleri "en-Nablusî" dir. Çünkü ailenin atası Gânim b. Ali (ö. 1234), Filistin'in Nablus şehrine bağlı Burin köyünde doğmuştur. Aynı zamanda Kudüslü olmaları sebebiyle de "el-Makdisî" olarak zikredilmişlerdir.[25]

Memlüklerde hadis ilmi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517* (İstanbul: Klasik Yay., 2014); Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar)* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

20 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 13/601; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire,* 6/201; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/146, 147; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 50.

21 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm,* 13/132; Makrîzî, *Kitab es-Sülûk,* 3/410.

22 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm,* 15/857; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 6.

23 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 2/269, 3/331, 448; Ali, *el-Kuds*, 130; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 50-51.

24 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 18/112.

25 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm,* 15/241; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 9.

Gânim ailesinin müessisi Gânim b. Ali, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethetmesinden sonra Kudüs'e yerleşmiş ve burada neşet etmiştir.[26] Meşhur bir zâhid ve âlim olan Gânim b. Ali, Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından "meşîhatü'l-hankah" yani Kudüs Selâhiyye Hankahı şeyhliği görevine tayin edilmiştir. Memlükler döneminde de bu nesilden gelen âlimler Selâhiyye Hankahı ve Selâhiyye Medresesi şeyhliğine devam etmişlerdir.[27] Bu sebeple kaynaklarda bu ulema ailesi "Beytü'l-meşîha ve's-salâh" olarak zikredilmiştir.[28] Aile üyeleri yalnız Selâhiyye Hankahı ve Medresesi şeyhliği ile değil aynı zamanda Mescid-i Aksâ şeyhliği ve hatipliği ile kadılık görevlerini de uzun süre yapmışlardır.[29] Memlükler döneminde Mescid-i Aksâ ve Selâhiyye Medresesi şeyhliğine atamalar, önemine binaen doğrudan Memlük sultanı tarafından yapılmaktaydı. Bu göreve atananlar için merkez Kahire'den gönderilen atama belgesi (mersum) Mescid-i Aksâ'da cemaatin huzurunda okunur ve hilatleri giydirilirdi.[30]

Kudüs'te hatırı sayılır bir nüfusa ve nüfuza ulaşan Gânim ailesinin adı, Kudüs'ün simge yerlerine verilmiştir. Mescid-i Aksâ'nın batı tarafındaki mahalle *el-Gavânime Mahallesi* ve buraya açılan kapı *Bâbü'l-Gavânime* yani "Gavânime Kapısı" olarak adlandırılmıştır. Ayrıca Mescid-i Aksâ'da bulunan dört minareden birisi *Gavânime Minaresi*'dir.[31] Bahsi geçen mahalle, kapı ve minare günümüzde ayaktadır.

Bu aileye mensup çok sayıda âlimden bazıları şunlardır: Hafız İzzeddin Abdüsselam Ahmed b. Gânim el-Makdisî (ö. 1279), Şemseddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Hanbelî el-Makdisî ,[32] Şeyhülallâme Nâsıreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Şeyh Hüsameddin Süleyman b. Gânim (ö. 1369),[33] Şeyh İmam el-Âlimü'l-Allâme Cemaleddin Abdullah b. Şeyh İmam el-Allâme Nâsıreddin Ebî Abdullah Yahya b. Hüsameddin Ebi'r-Rebi Süleyman b. Gânim eş-Şafiî (ö. 1369 sonrası),[34] Şeyhülkudve Şemseddin Muhammed b. Süleyman b. Hasan b. Musa b. Gânim el-Makdisî (ö. 1378),[35] Şeyh Bedreddin Muhammed b. Şeyh İmamü'l-âlem Cemaleddin Abdullah b. Şeyh Nâsıreddin Muhammed b. Gânim (ö. 1380),[36] Şeyh Cemaleddin Yusuf b. Gânim b. Ahmed b. Gânim el-Mak-

26 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 14/82; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb,* 7/270; Uleymî, *el-Üns*, 2/146.

27 Bu göreve 1492 yılına kadar devam etmişlerdir. Bkz. Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 53.

28 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 15/381; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 10.

29 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 8/112; Ali, *el-Kuds*, 125.

30 Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 53.

31 Uleymî, *el-Üns*, 2/107.

32 İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*,7/358; Ali, *el-Kuds*, 127.

33 Uleymî, *el-Üns*, 2/249, 254.

34 Uleymî, *el-Üns*, 2/254.

35 Uleymî, *el-Üns*, 2/257.

36 Uleymî, *el-Üns*,2/257.

disî (ö. 1398), Şeyhülkudve Burhaneddin Ebu İshak İbrahim b. Şeyh Necmeddin Ahmed b. Gânem el-Ensarî eş-Şafiî (ö. 1436),[37] Şeyh Şemseddin Ebu el-Berekât Muhammed b. Şeyh Necmeddin Muhammed b. Şeyh Burhaneddin İbrahim b. Gânim el-Ensarî eş-Şâfiî (ö.1474).[38]

2.4. Benî Cemâa

Ailenin kurucusu Şeyh Burhaneddin Ebu İshak b. İbrahim b. Ebi'l-Fadl Sadullah b. Cemâa b. Ali b. Cemâa el-Kenanî el-Hamavî'dir (ö. 1276). Nisbelerinden de anlaşılacağı üzere Arap asıllı olan aile, Hamevî yani Hamalıdır. Bu aileden Şeyh Burhaneddin Kudüs'e yerleşen ilk kişidir. Hama'da doğmuş, genç yaşta Kudüs'ü ziyaret gitmiş ve burada ilim tahsil etmiştir. Zâhid ve âbid şahsiyetiyle maruftur. Fıkıh ve hadis ilminde ehildir. Kudüs'e yerleşmiş ve farklı beldelerden çok sayıda talebe kendisinden ilim tahsil etmiştir.[39]

Şeyh Burhaneddin, oğulları Zeyneddin Abdurrahman (ö. 1300) ve Bedreddin Muhammed (ö. 1332) ile birlikte Kudüs'e kök salmış ve şehrin önde gelen ulema aileleri arasında ön plana çıkmıştır. Bu aileden yetişen âlimler, *Benî Cemâa (İbn Cemâa)* olarak tanınmıştır. Memlükler devri boyunca yalnız Kudüs'te değil başkent Kahire'de de üst düzey mansıplar elde eden aile, Selâhiyye Medresesi müderrisliği, Mescid-i Aksâ imam-hatipliği, Kudüs ve Kahire kâdılkudâtlığı gibi üst düzey görevlerde bulunmuşlardır. Aile, bilhassa fıkıh ve hadis başta olmak üzere çeşitli alanlarda pek çok eser vermeleri sebebiyle kaynaklarda "Beytü'd-dîn ve's-salâh" ve "Beytü'l-ilm ve'r-riyâse" olarak zikredilmişlerdir.[40]

Bu aileden Bedreddin b. Cemâa (ö. 1332) oldukça meşhur olup, halkın sevdiği bir âlim olarak ön plana çıkmıştır.[41] Kendisi muhaddis, fakih ve sûfîdir. Selâhiyye Medresesi müderrisliği yapmıştır. Bedreddin b. Cemâa, Mescid-i Aksâ imam-hatipliğinin yanı sıra 1288 yılında Kudüs kadılığına tayin edilerek bu iki görevi birlikte yürütmüştür. Zehebî, Birzâlî, İbn Kesîr, Sübkî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimlere hocalık yapmıştır. 1299 yılında Suriye'ye ilerleyen İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın büyük bir ordu ile Dımaşk'a saldıracağı haberi alınınca onu bu işten vazgeçirmek için gönderilen, aralarında İbn Teymiyye, Zeyneddin el-Fârukî ve Kadı Necmeddin b. Sasrâ'nın da yer aldığı âlimler ve halkın ileri gelenlerinden oluşan heyetin başında Bedreddin İbn Cemâa yer almıştır. Oğlu İzzeddin İbn Cemâa (ö. 1366), torunu Burhaneddin ve İzzeddin'in torunu Muhammed b. Ebu Bekir bu aileden

37 Uleymî, *el-Üns*, 2/272.

38 Uleymî, *el-Üns*, 2/304.

39 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 2/231; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm,* 15/287; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 17/527; Ali, *el-Kuds,* 126.

40 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, 14/647; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 10-11.

41 Akpınar, Cemil, "İbn Cemâa, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/388-392.

yetişmiş meşhur âlimlerdir.[42] Keza bu aileye mensup Kâdılkudât Burhaneddin b. İbrahim b. Abdurrahim b. Muhammed b. Sadullah b. Cemâa zamanının önde gelen âlimi olup, Mısır'da kadılık yapmıştır. Bu makamdan azledilince Kudüs'e dönmüş, Mescid-i Aksâ hatipliği yapmıştır. Selâhiyye Medresesi'nde ders vermiştir. Daha sonrasında Kudüs'ten Dımaşk'a gitmiş, burada kadılık yapmış ve 1388'de vefat etmiştir. Bu aileye mensup Muhammed b. İbrahim b. Abdullah b. Cemâa (ö. 1333) ve Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz b. Cemâa (ö. 1371) çok sayıda eser telif eden âlimlerdir.[43] Şeyhülallâme Zeyneddin Abdürrahim b. Cemâa (ö. 1406) Selâhiyye Medresesi'nde müderrislik ve kardeşi Cemaleddin b. Cemâa Mescid-i Aksâ hatipliği yapmışlardır.[44] Kadı Şeyh Hafız İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Burhaneddin b. Cemâa (ö. 1456) ise Selâhiyye Medresesi müderrisi olarak vazife yapmıştır.[45]

2.5. Benî Keykeldî

Bu aileyi diğer ailelerden ayıran en önemli özelliği Türk asıllı olmalarıdır. Ailenin nesebi, Şeyh Selâhaddîn Ebû Saîd Halil b. Keykeldî b. Abdullah el-Alâî'ye (ö. 761/1359) dayanmaktadır. Türk asıllı bir asker çocuğu (evlâdü'n-nâs) olarak 1295'te Dımaşk'ta doğan Halil b. Keykeldî, gençliğinde ilim tahsili için Kudüs'e gelmiştir. Buradan Mısır ve Hicaz'a gitmiş ve 1330'da tekrar Kudüs'e dönmüştür. 1359 yılındaki vefatına kadar burada yaşamıştır.[46] Bu âlim hakkında tabakat-terâcim kitaplarında önemli bilgiler bulunmaktadır. Mücîrüddîn el-Uleymî, ondan yedi yüz şeyhin ders aldığını kaydetmiştir.[47] Dımaşk'ta Nâsıriyye (1318) ve Esediyye (1323) medreselerinde, Kudüs'te Selâhiyye ve Tengiziyye medreselerinde hadis dersleri vermiş ve ayrıca dârülhadis şeyhliği yapmıştır.[48] Hadis, tefsir, usul, ferâiz, fıkıh, Arap dili gibi çok çeşitli alanlarda eserler kaleme almış olmakla birlikte hadis alanında temayüz etmiştir.[49] Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Kendisinden sonra aileden Selâhiyye Medresesi'nde hocalık yapan damadı İsmail b. Ali el-Kalkaşendî ve kızı Esma (ö. 1393) gibi birçok âlim çıkmıştır.[50]

42 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi el-gurer,* thk. Hans Robert Roemer, Kahire: y.y., ts., 9/19; Akpınar, "İbn Cemâa, Bedreddin", 19/388-392. Bedreddin b. Cemâa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülcevâd Halef, *el-Kâdî Bedreddin İbn Cemâa hayatuhü ve âsâruhü* (Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1988).

43 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 1/105, 106; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 49, dpn. 213.

44 Uleymî, *el-Üns*, 2/266.

45 Uleymî, *el-Üns*, 2/285.

46 Uleymî, *el-Üns*, 2/185, 186; Ali, *el-Kuds*, 124.

47 Uleymî, *el-Üns*, 2/185.

48 Uleymî, *el-Üns,* 2/185; İbn Hacer, *ed-Dürer,* 2/90-92; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb,* 8/327; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 14/267; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/59; Ali, *el-Kuds*, 124, 131.

49 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 18/256; Selman Başaran, "Alâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/331-332; İmam, *Medinetü'l- Kuds,* 161-162; Ali, *el-Kuds,* 124.

50 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 1/438, 2/146, 212-213; Uleymî, *el-Üns,* 2/186; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/139; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtü'ş-şafiiyye,* 10/36; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 49, dpn. 217.

1360 yılında Kudüs'te vefat eden âlim; pek çok âlimin metfun olduğu Harem-i Şerif'in doğu tarafında yer alan Bâbü'r-Rahme Mezarlığı'na defnedilmiştir.[51] Bu kabristana Benî Keykeldî ailesinden başka âlimlerin de defnedildiği devrin kaynaklarından anlaşılmaktadır. Örneğin Bedreddin Muhammed b. el-Emîr Seyfeddin Kılınç b. Keykeldî b. Abdullah el-Alâî 1374 yılındaki vefatının ardından bu mezarlığa defnedilmiştir.[52]

2.6. Benî Kalkaşendî (Karkaşendî)

Aile, aslen Mısır'da bulunan Kalkaşende ya da bazı kaynaklarda ifade edildiği üzere Karkaşende köyündendir. Bu sebeple "el-Kalkaşendî" veya "el-Karkaşendî" nisbesiyle zikredilirler. Bu köyden çıkan âlimlerden bir kısmı Kahire'ye yerleşmiştir. Kahireli âlimlerin başında dönemin meşhur müellifi, edibi ve müverrihi Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî (ö. 821/1418) gelmekte olup, *Subhu'l a'şa fî sınâati'l-inşâ* adlı Memlük devrinin inşâ alanında en başta gelen eserinin sahibidir.[53]

Kalkaşendî ailesinin Kudüs kolu, meşhur hadis âlimi Şeyh Takiyyüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ali b. el-Hasan b. Said b. Salih el-Kalkaşendî'ye (ö. 1376) dayanır.[54] Bu ulema ailesinin kurucusu olan Şeyh İsmail b. Ali el-Kalkaşendî Mısır'da 1302 yılında doğmuş, burada eğitim aldıktan sonra Dımaşk'a gelmiş, meşhur âlim el-Fahr el-Mısrî'den ders almıştır. Ardından bir müddet Mısır'da kaldıktan sonra Kudüs'e yerleşmiştir. Selâhiyye Medresesi müderrisi Şeyh Halil b. Keykeldî'nin talebesi iken kızı Esma (ö. 1393) ile evlenerek damadı olmuş ve kayınpederinden sonra bu medresede hocalık yapmıştır.[55] Çok meşhur bir âlimdir. Farklı beldelerden çok sayıda öğrenci ondan ders almak için Kudüs'e gelmiştir.[56] 1376 yılındaki ölümünün ardından Kudüs'ün meşhur Me'menullah Kabristanlığı'nda bulunan Kalenderiye Zâviyesi'ne defnedilmiştir.[57]

Kudüs'te neşet eden ve Memlükler devri boyunca Kudüs'te yaşayan bu aileden pek çok âlim ve fazıl yetişmiştir. Sehâvî tarafından "Beytü'l-ilm ve'r-riyâse" olarak tanımlanan ailenin çoğunluğu hadis ilmi ile iştigal etmiştir.[58] Bunlar arasında Muhammed b. Ali el-Kalkaşendî

51 Uleymî, *el-Üns*, 2/186.

52 Uleymî, *el-Üns*, 2/255; İbn Hacer, *ed-Dürer,* 1/438, 2/146; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/139.

53 İbn Hacer, *İnbâ,* 3/178; Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 11/221.

54 Uleymî, *el-Üns*, 2/255-256; Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 11/221; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb,* 6/206; Ali, *el-Kuds*, 124; Nakr, *Tarih Beytü'l-Mukaddes*, 161.

55 Uleymî, *el-Üns*, 2/256; İmam, *Medinetü'l- Kuds fi'l-ahdi'l-Memlûkî,* 168; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 55.

56 Uleymî, *el-Üns*, 2/265; İbn Hacer, *İnbâ,* 1/137; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 1/440; Makrîzî, *Kitab es-Sülûk*, 5/23; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 8/442; Suyûtî, *Nazm,* 96.

57 Uleymî, *el-Üns*, 2/256; İbn Hacer, *ed-Dürer,* 1/370; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 55.

58 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 1/344; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb,* 6/206; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 12; Ali, *el-Kuds,* 124.

hadis ve tefsir âlimi olup, İbn Hacer el-Askalânî'nin hocasıdır. 1406'da vefat eden âlim, Me'menullah Kabristanlığı'na babası ve kız kardeşinin yanına defnedilmiştir.[59] İbrahim b. Ali el-Kalkaşendî de (ö. 1388) babasından, annesinin babası olan dedesi el-Alâî'den ve çok sayıda âlimden ders almıştır. Mücirüddin el-Uleymî onun çok kuvvetli bir hafızaya sahip, dâhi bir insan olduğunu ifade etmiştir. İbrahim b. Ali el-Kalkaşendî de Me'menullah Mezarlığı'na defnedilmiştir.[60] Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Takiyyüddin İsmail el-Kalkaşendî de babası ve dedesi gibi fazıldır. Mücîrüddîn el-Uleymî'nin hocalarından biridir. O da ataları gibi Me'menullah Kabristanlığı'na defnedilmiştir.[61] İsmail b. Ali el-Kalkaşendî'nin kızı Âmine, 1340'larda doğmuştur. Babası ve annesinin babası olan dedesinden dersler almış meşhur bir hadis âlimidir. 1406 da vefat etmiştir.[62] Şeyh Zeyneddin Abdülkerim el-Kalkaşendî (ö. 1452) hadis alanında *yed-i tûla* olarak nitelendirilmiştir.[63] Şeyhü'l-müsenned Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Hafız Zeyneddin Ebu Hüreyre Abdurrahman b. Takiyyüdin İsmail el-Kalkaşendî ise 1419'da Kudüs'te doğmuş; Selâhiyye, Kerimiyye, Melikiyye, Taziyye medreselerinde şeyhlik yapmıştır. 1492'de vefat eden âlim, Babü'r-rahme Mezarlığı'na defnedilmiştir.[64] Şehabeddin Ebu Hamid b. Şeyh Şerefüddin Abdürrahim b. el-Kalkaşendî eş-Şâfiiî (ö. 1493) hadis âlimi olup Selâhiyye Medresesi'nde çalışmış, Mescid-i Aksâ imam-hatipliği yapmış ve o da Me'menullah Kabristanı'nda bulunan Kalenderiye Zâviyesi'ne defnedilmiştir[65]

Memlükler döneminde üst düzey görevlerden biri olan Mescid-i Aksâ imam-hatipliğinin Kalkaşendî ve Benî Cemâa aileleri arasında el değiştirmiş olduğu görülmektedir. Bu dönemin en meşhur Mescid-i Aksâ hatipleri arasında: Şeyhülislâm Bedreddin Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Sadullah b. Cemâa el-Kenanî el-Hamavî eş-Şafiî (ö. 1332),[66] Abdurrahman b. Muhammed b. İbrahim b. Sadullah b. Cemâa el-Kâdî Zeyneddin Ebu Muhammed (ö. 1338),[67] Şeyhü'l-allâme Burhaneddin Ebu İshak İbrahim b. el-İmam el-Allame Zeyneddin Abdurrahman b. İbrahim b. Sadullah b. Cemâa el-Kenanî eş- Şafiî (ö. 1363),[68] Şeyh İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail b. İbrahim b. Cemâa el-Kenanî eş-Şafiî (ö. 1374),[69] Kâdılkudât Cema-

59 Uleymî, *el-Üns*, 2/265.

60 Uleymî, *el-Üns*, 2/259.

61 Uleymî, *el-Üns*, 2/231-232.

62 Uleymî, *el-Üns*, 2/265.

63 Ali, *el-Kuds,* 126.

64 Uleymî, *el-Üns,* 2/327; Ali, *el-Kuds*, 133.

65 Uleymî, *el-Üns*, 2/233.

66 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât,* 2/16; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 5/4.

67 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3/154.

68 İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 6/311; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/105.

69 İbn Hacer, *İnbâ*, 1/82; İbn Hacer, *ed-Dürer*, 1/432.

leddin Yusuf b. Gânim b. Ahmed b. Gânim el-Makdisî (ö. 1379),[70] Necmeddin Ebu Abdullah Muhammed b. Şeyh Zeyneddin Abdurrahman b. el-Hatib Burhaneddin İbrahim b. Cemâa el-Kenanî eş-Şafiî (ö. 1393),[71] Şeyhü'l-allame Şerefeddin Abdurrahman b. Şeyhü'l-allame Şemseddin Ebî Abdullah Muhammed b. Şeyh Takıyyüddin İsmail el-Kalkaşendî eş-Şafiî (ö. 1418),[72] Hatip Zeyneddin Abdülkerim b. Şeyh Zeyneddin Abdurrahman b. Şeyh Şemseddin Muhammed el-Kalkaşendî eş-Şafiî (ö. 1452),[73] Yusuf b. Ahmed b. Gânim el-Makdisî en-Nablusî Sıbt et-Taki el-Kalkaşendî (ö. 1430),[74] Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman b. İbrahim b. Abdurrahman b. İbrahim b. Sadullah b. Cemâa (ö. 1460),[75] İbrahim b. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman b. Cemâa (ö. 1467),[76] Şehabeddin Ebu Hamid b. Şeyh Şerefüddin Abdürrahim b. el-Kalkaşendî eş-Şafiî (ö. 1493),[77] Ali b. Abdürrahim b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. el-Hasan b. Ali Ebu'l-Hasen el-Kalkaşendî el-Makdisî (ö. 1489)[78] ve Şerefeddin Musa b. Abdullah b. Abdullah b. Cemâa (ö. 1511) gemektedir.[79]

2.7. Benî Deyrî

Kaynaklarda ailenin menşeine dair farklı bilgiler bulunmaktadır. Dımaşk, Remle ve Nablus'ta "ed-Deyr" adında köyler bulunmasından dolayı aile menşeine dair bu şehirlere atıf yapılmıştır. Bunun yanı sıra soylarının Hâlid b. Velîd'e dayandığı da ifade edilmiştir. Konu ile ilgili açık ve net bir bilgi olmamakla birlikte kaynaklarda aile, "Hâlidî" ve "Deyrî" nisbelerinin yanında "Makdisî" nisbesi ile de anılmasından dolayı Kudüslü bir ailedir.[80] Bilindiği kadarıyla bu aileden Kudüs'e yerleşen ilk kişi, 8./14. yüzyılın Hanefî âlimlerinden Şeyhülislâm Şemseddin Ebu Abdullah b. Muhammed b. Cemaleddin Abdullah b. Sad b. Ebubekir Abdullah b. Muslih b. ed-Deyrî el-Hâlidî'dir. Babası tüccar olan Şemseddin Muhammed ed-Deyrî 1349 yılında doğmuş, 1462'de vefat etmiştir. 1420'li yıllarda Kudüs'ün önde gelen âlimlerinden olmuştur. Ayrıca başkent Kahire'de Hanefî kâdılkudâtlığı yapmıştır. Fıkıh, tefsir, Arapça ve usul ilminde önde gelen bir âlim olup, çok sayıda eser telif etmiştir.[81]

70 Uleymî, *el-Üns*, 2/230; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 28.

71 Makrîzî, *Kitab es-Sülûk*, 5/344; İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 16/137.

72 Uleymî, *el-Üns*, 2/231; Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 4/122.

73 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 4/311.

74 Uleymî, *el-Üns*, 2/231; es-Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 10/294; İbn Hacer, *İnbâ*, 2/130.

75 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 5/51; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 9/450; Suyûtî, *Nazmü'l-ikyân,* 121.

76 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 1/72.

77 Uleymî, *el-Üns*, 2/233.

78 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 5/239.

79 İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 10/110.

80 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 11/203; Ali, *el-Kuds,* 125; Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 13-14.

81 Makrîzî, *Kitab es-Sülûk*, 7/106; Suyûtî, *Nazmü'l-ikyân,* 115; İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 6/138; Ali, *el-Kuds*, 126.

Şemseddin Muhammed ile dört oğlu ve torunları Benî ed-Deyrî ailesi olarak Kudüs'ün ulema aileleri arasında yerini almıştır.[82] ed-Deyrî ailesinden Kadı Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah b. ed-Deyrî, Nâzıru'l-Haremeyni'ş-şerifeyn görevine getirilmiştir. Ailede çok sayıda hâfız ve muhaddis olmasından dolayı "Beytü'l-ilm ve'r-riyâse" olarak zikredilmişlerdir.[83] Benî Deyrî ailesi Memlükler devrinde olduğu gibi Osmanlılar zamanında da varlıklarını devam ettirmişlerdir. 13./19. yüzyılda isimleri Âl-i Hâlidî olarak değişmiştir. Hâlidî ailesi günümüzde Kudüs'ün önde gelen ailelerinden biri olarak mevcudiyetini devam ettirmektedir.

Bahsi geçen bütün ulema aileleri içinde yalnız erkekler değil, çok sayıda kadın âlim de bulunmaktadır. Örneğin Benî Keykeldî ailesinden Esma bint Halil b. el-Alâî (ö. 1393), Halil b. Keykeldî el-Alaî'nin kızı ve el-Kalkaşendî ailesinin müessisi İsmail b. Ali el-Kalkaşendî'nin hanımıdır. Babasından ve pek çok âlimden ders almış bir muhaddisedir.[84] Esma bint Halil ve İsmail b. el-Kalkaşendî'nin evliliğinden doğma el-Kalkeşendî ailesinden Âmine (ö. 1406) babasından ve dedelerinden hadis dersleri almıştır.[85] Diğer bir âlim ailesi olan Benî Kudâme'ye mensup Zeynep bint Abdurrahman b. Ebî Ömer b. Kudâme el-Mukaddesiyye (ö. 1338) babasından ve diğer başka âlimlerden dersler almıştır.[86] Yine Ayşe bint Muhammed b. Abdülhadi b. Abdülhamid b. Kudâme (1413) hadis alanında meşhur Dımaşklı muhaddiselerden olup İbn Hacer'in hadis dersi aldığı hanım hocalardandır.[87] Bunların yanı sıra Kudüslü Benî İbn Ebî Ömer ve Benî İbni'l-Kemâl ailelerinden de çok sayıda kadın âlim çıkmıştır. Kadın âlimlere örnek olarak Benî İbn Ebî Ömer ailesinden; Fatma bint Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ömer el-Makdisiyye es-Sâlihiyye 1262 yılında doğmuştur. İbn Abdüddâim gibi meşhur hocalardan ders almıştır. Yaklaşık 1331 yılında vefat etmiştir.[88] Habibe bint el-İzz İbrahim b. Abdullah b. Ebi Ömer el-Makdisiyye (ö. 1344) İbn Abdüddâim gibi hocalardan ders almıştır.[89] Zeynep bint Muhammed b. Abdullah b. Ebî Ömer el-Makdisiyye 665/1266 yılında doğmuştur. Hadis ilmi ile meşgul olmuş, 1345 yılında vefat etmiştir. Bu ailenin en önemli âlimlerinden Fatma bint el-İzz İbrahim b. Abdullah b. Ebi Ömer el-Makdisiyye ise 1258 yılında dünyaya gelmiş, 1346 yılında vefat etmiştir. Habibe bint el-İzz'in kız kardeşidir. Babasının yanı sıra büyük âlim ve fakihlerden dersler almıştır. İbn Hacer ona ait uzun bir kitap listesi çıkarmıştır.

82 Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi',* 11/202-203.

83 Veşşâh, *el-Üserü'l-ilmiyye,* 14; Ali, *el-Kuds*, 125.

84 Uleymî, *el-Üns*, 2/260; İbn Hacer, *ed-Dürer,* 1/438, 2/146; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/139; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 49, dpn. 217.

85 Uleymî, *el-Üns*, 2/265.

86 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 120; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 51.

87 İbnü'l-İmâd, *Şezeretü'z-zeheb*, 7/121.

88 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 224; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 51.

89 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/5; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 51.

Ondan Muhammed b. Muhammed b. Hamid b. Abdurrahman b. Hamid el-Makdisî eş-Şafiî gibi bazı âlimler ders almışlardır.[90] Benî İbni'l-Kemâl ailesinden İbn Hacer Esma bint Muhammed b. el-Kemâl Abdürrahim isimli hanım, Ahmed b. Abdüddâim'den ders almıştır. 1323 yılında vefat etmiştir.[91] Amcasının kızı Zeynep bint Ahmed b. Abdurrahim vardır ki "binti el-Kemâl el-Makdisiyye" olarak maruftur. Ahmed b. Abdüddâim gibi çok sayıda âlimden dersler almıştır. Bağdat, Mardin, Halep, Harran, İskenderiye, Kahire ve Dımaşk'tan icâzeti vardır. Hiç evlenmemiş ve yaklaşık 1335 yılında vefat etmiştir.[92] Bu hanım âlimden Ömer b. Yusuf b. Muhammed b. İzz el-Makdisî el-Hanbelî ve Ömer b. Abdullah b. Muhammed b. el-Muhib el-Makdisî gibi çok sayıda âlim ders almıştır.[93]

Sonuç

Kudüs fatihi Sultan Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde başlayarak Memlük Devleti döneminde hız kazanan imar faaliyetleriyle Kudüs, yepyeni bir çehreye kavuşmuştur. Memlükler Mescid-i Aksâ ve Kubbetü's-sahre'nin bulunduğu Harem-i Şerif'in etrafına ve Kudüs'ün muhtelif yerlerine inşa ettikleri mescitler, medreseler, hankahlar, zâviyeler, hastaneler, köprüler, kaleler, ribâtlar, sebiller, kanallar, hanlar ve daha pek çok yapı ile Kudüs'ü İslâm âleminin önemli bir ilim merkezi hâline getirmişlerdir. Pek çok âlim yetiştiren şehir, ulema ailelerine ev sahipliği yapmıştır. Memlükler devri Kudüs'ünde önde gelen yedi ulema ailesinden üçü; Benî Surûr, Benî Kudâme ve Benî Gavânime Memlükler devrinden önce Eyyûbîler zamanında neşet eden ailelerdir. Dördü ise Benî Cemâa, Benî Kalkaşendî, Benî Keykeldî ve Benî Deyrî Memlükler zamanında temayüz etmişlerdir. Bu yedi aileden Benî Keykeldî hariç hepsi Arap asıllıdır. Benî Keykeldî ise Türk asıllıdır. Arap asıllı ailelerin çoğu Kudüs coğrafyasındandır. Kudüslü olan aileler; Benî Surûr, Benî Kudâme, Benî Gavânime ve Benî Deyrî'dir. Diğer ikisinden Benî Cemâa Hamalı ve Benî Kalkaşendî ise aslen Mısırlıdır. Türk asıllı Halil b. Keykeldî'nin kızı Esma ile Mısır'dan gelerek Kudüs'e yerleşen İsmail b. Ali el-Kalkaşendî'nin evliliği Kudüs'te el-Kalkaşendî ailesi gibi güçlü bir ulema ailesinin doğmasını sağlamıştır. Bu evlilikten doğan kız ve erkek çocukları çok ünlü muhaddis(e)ler olmuşlardır. Benî Kudâme ailesinin ise Dımaşk'ta yaşayan bir kolu hariç Memlükler zamanında tümü Kudüs şehri ve çevresine yerleşmişlerdir.

Memlükler döneminde Kudüs ulema aileleri, Selâhiyye Medresesi şeyhi, Selâhiyye Hankahı şeyhi, Mescid-i Aksâ imam-hatibi ve Nâzıru'l-Haremi'ş-şerifeyn gibi yalnız Kudüs şehri

90 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 3/220, 4/172; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 51.

91 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 1/361; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 53.

92 İbn Hacer, *ed-Dürer*, 2/117; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 53.

93 İbn Hacer, *ed-Dürer,* 3/198, 173; Şehab, "el-Hayatü'l-ilmiyye", 53.

için değil o dönem İslâm dünyası için en itibarlı kurumlarda üst düzey mansıplarda çalışmışlardır. Memlükler devrinde bu görevlere atamalar öneminden dolayı doğrudan sultan tarafından yapılmıştır. Öyle ki atama yazısı ile birlikte gönderilen hilʿat, halkın ve âyanın önünde Mescid-i Aksâ'da söz konusu âlimlere takdim edilmiştir. Kudüslü âlimler yalnız Kudüs'te değil Kahire ve Dımaşk'taki medreselerde de dersler vermiş, bu şehirlerde üst düzey idari görevlere mazhar olmuşlardır. Şüphesiz böylesi önemli vazifelere atanmak ve elde tutmak için ulema aileleri arasında mücadeleler de yaşanmıştır. Benî Kalkaşendî ve Benî Cemâa aileleri 1420'li yıllarından itibaren Mescid-i Aksâ'nın imam-hatipliğini ellerinde tutmuşlardır. Bu iki ulema ailesi edindikleri mansıplardan dolayı oldukça nüfuz sahibi olmuşlar, bazıları sultanların meclislerinde ve hac alaylarında yer almışlardır.

Memlükler devrinde ulemanın devlet ve halk arasında aracı vazifesi üstlenmiş olduğu da görülmektedir. Mescid-i Aksâ'daki cuma vaazları ve bayram hutbeleri devlet ile halkı bütünleştirmek, halkın sorunları ve isteklerini cevaplamak için en etkili yollar olmuştur. Örneğin 1299 yılında İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın büyük bir ordu ile Dımaşk'a saldıracağı haber alınınca onu bu işten vazgeçirmek için gönderilen ve aralarında İbn Teymiyye, Zeyneddin el-Fârukî ve Kadı Necmeddin b. Sasrâ'nın da yer aldığı âlimler ve halkın ileri gelenlerinden oluşan heyetin başında Benî Cemâa ailesinden Bedreddin İbn Cemâa bulunuyordu. Bedreddin İbn Cemâa bu sırada halkın savaşa hazırlanması için gayret göstermiş, âlimlerle öğrencilerin halkla birlikte askerlik öğrenmeleri için medreselerin eğitim merkezine dönüştürülmesine dair hüküm çıkarmış, cihad ve askerlik konusunda iki eser yazmış, şehrin yöneticileri ve kumandanlarının düşman karşısında yekvücut olmasını sağlamıştır. Yine Benî Cemâa ailesinden Kâdılkudât Necmeddin Muhammed b. İbrahim'in 1473 yılında yaşanan bazı sıkıntılar üzerine yaptığı uzun hutbeyle halk üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Memlükler döneminde Kudüs'te ilmî ve dinî hayat hakkında çok önemli bilgiler veren Mücîrüddîn el-Uleymî, *Ünsü'l-celil* adlı kıymetli eserinde dört yüzün üzerinde âlimden bahsetmiştir. Bu âlim sayısı, Kudüs'ün nüfusuna oranla oldukça yüksek bir sayı olup, Kudüs'teki ilmî ve kültürel hayatın ne denli faal olduğunun delilidir. Kudüs'ün Memlükler dönemindeki istikrarlı ve siyasi çekişmelerden uzak ortamı, ulemanın sayısını arttırdığı gibi ilmî üretkenliklerini de olumlu anlamda etkilemiş; fıkıh, tefsir, hadis, belâgat gibi çeşitli ilim dallarında çok sayıda eser telif eden bu ailelere mensup âlimlerin yazdıkları eserler, İslâm ilim geleneğine oldukça önemli katkılar sağlamıştır.

Kaynakça / References

Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/388-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ali, Ali Seyyid. *el-Kuds fi'l- Asri'l-Memlûkî*. Kahire: Dâru'l-Fikr,1986.

Atik, M. Kemal. "Ca'berî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Başaran, Selman "Alâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Emiroğlu, Nagihan. *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asırlar)*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Hâim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/62-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

İbnü'd-Devâdârî. *Kenzü'd-dürer ve câmi el-gurer.* thk. Hans Robert Roemer. 9 Cilt.

İbn Hacer. *İnbâ el-gumr bi ebnâ el-umr.* thk. Hasan Habeşi. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ eş-Şuûn el-İslâmiyye, 1969.

İbn Hacer. *ed-Dürerü'l kâmine fi â'yâni mie es-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuid Dân, Haydarabad: Meclis Dâiretü'l-Meârif el-Osmânî, 1972.

İbnü'l-İmâd. *Şezeretü'z-zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaut. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.

İbn Kâdî Şühbe. *Tabakâtü'ş-şafiiyye*. thk. el-Hâfız Abdülalim Han. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. B. Abdulmuhsin et-Türkî. 14 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2003.

İbn Şakir el-Kütübî. *Fevât el-vefeyât*, thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.

İbn Tagrîberdî. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire.* nşr. Cemaleddin eş-Şeyyâl. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1972.

el-İmam, Reşad Muhyiddin. *Medinetü'l- Kuds fi'l-ahdi'l-Memlûkî.* Beyrut: y.y., 1966.

Kallek, Cengiz. "Benî Sasra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/451-454. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Makrîzî, *Kitab es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk.* thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1997.

Nakr, Muhammed Hâfız. *Tarih Beytü'l-Mukaddes fî asri'l-Memlûkî*. Amman: Dâru'l-Bidâye, 2002.

Nuaymî, Ebu'l-Mefâhir Abdülkadir b. Muhammed. *ed-Dâris fi tarihi'l-medâris*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, 1990.

Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*. İstanbul: Klasik Yay., 2014.

Safedî. *el-Vâfî bi'l-vefeyât.* thk. Ahmed Arnavut ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâ et-Turâs, 2000.

Sehâvî. *ed-Davü'l-lâmi' li ehl-il-karni't-tâsi'.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.

Suyûtî. *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, thk. Philiph Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-Ilmiyye, ts.

Şehab, Ali Mansur Nasr. "el-Hayatül ilmiyye fi'l-Kuds fi karni's-sâmin hicri fi Dav'i Kitab ed-Düreri'l-Kâmine li İbn Hacer". *Havliyatü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-ictimaiyye,* 22, (2001).

Uleymî, Mücîrüddîn el-Hanbelî. *el-Ünsü'l-celil bi tarihi'l-Kuds ve'l-Celil*. thk. Mahmud A. el-Kaâbine. ed. Mahmud Ali Ataullah, işraf Mahmud Ali Atâullah. 2 Cilt. el-Halil-Amman: Mektebetü Dendis, 1999.

Veşşâh, Gassân Mahmud. *el-Üserü'l-ilmiyye fi'l-Kuds ve devrüha fi'l-hayâti'l-âmme hılâl el-asr el-Memlûkî (h. 648-922/m. 1250-1516).* Gazze: Gazze Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1440/2019.

Zehebî. *Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar A. Maruf, Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 2003.