

ULUSLARARASI SEMPOZYUM
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLAMİ İLİMLER

BİLDİRİLER KİTABI

Editörler
Murat ŞİMŞEK
Aaitmamat KARIEV
Yakup KOÇYİĞİT

Karabük Üniversitesi Yayınları
2021





ULUSLARARASI ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA İSLÂMÎ İLİMLER SEMPOZYUMU BİLDİRLERİ KİTABI

Editörler

Murat ŞİMŞEK & Aitmammat KARIEV & Yakup KOÇYİĞİT

Karabük-2021



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI - 63

E-ISBN: 978-605-9554-59-6

Eylül 2021

Editörler

Prof. Dr. Murat Şimşek
Dr. Öğretim Üyesi Aaitmamat Kariev
Dr. Öğretim Üyesi Yakup Koçyiğit

Karabük Üniversitesi Yayın Onayı

Prof. Dr. Refik Polat (Rektör)

Karabük Üniversitesi Yayın Koordinatörü

Prof. Dr. Ufuk Karadavut

İslami İlimler Fakültesi Yayın Onayı

Prof. Dr. Murat Şimşek (Dekan)

İslami İlimler Fakültesi Yayın Komisyonu

Doç. Dr. Tuğrul Tezcan
Doç. Dr. Abdülcebbar Kavak
Dr. Öğr. Üyesi Uğur Gözel
Fakülte 09.09.2021 tarih ve 59048 sayılı Komisyon Kararı

Mizanpaj

Arş. Gör. Yusuf Deveci

Kapak Tasarım

Öğr. Gör. Abdürrahim Topal

Yayın takip

Arş. Gör. Şevket Enes Samancıoğlu

Her hakkı saklıdır. Yayıncının izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. Kaynak gösterilmek şartıyla iktibas edilebilir.

Eserde yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Karabuk University, Faculty of Islamic Studies

www.karabuk.edu.tr - <https://unika.edu.tr/>

Adres: Karabük Üniversitesi Demir Çelik Kampüsü, Kılavuzlar Köyü Öte Karşı
Üniversite Kampüsü Merkez / Karabük, Tel: 444 0 478

Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirleri Kitabı

"Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu" Karabük Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi, Kazakistan Nur-Mübarek Mısır İslam Medeniyeti Üniversitesi, Özbekistan Uluslararası İmam Buhârî Araştırma Merkezi ve Uluslararası İslam Akademisi, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü işbirliği ile 3-4-5 Haziran 2021 tarihleri arasında çevrimiçi olarak Karabük'te düzenlenmiştir. Sempozyum bildirileri kitabı Karabük Üniversitesi Yayınları tarafından elektronik olarak basılmıştır.

Sempozyum erişim: <https://ortaasya.karabuk.edu.tr/>

Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirleri Kitabı

Sempozyum Onur Kurulu

Prof. Dr. Refik POLAT (TÜRKİYE)
Prof. Dr. Kudayberdi KOJOBKOV (KIRGIZİSTAN)
Prof. Dr. Muhammad ŞAHHÂT el-JİNDÎ (KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Muzaffar KOMİLOV (ÖZBEKİSTAN)
Prof. Dr. Agil ŞİRİNOV (AZERBAYCAN)

Sempozyum Başkanlığı:

Başkan

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK

Başkan Yardımcıları

Dr. Öğretim Üyesi Yakup KOÇYİĞİT
Dr. Öğretim Üyesi Aitmammat KARİEV

Bilim – Hakem Kurulu

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Fahrettin ATAR (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Nur SARALAEV (Kırgız Uluttuk İlimler Akademisi/Kırgızistan)
Prof. Dr. Murtaza BEDİR (İstanbul Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ERDEM (Ankara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Dosay KENZHETAY (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi/Kazakistan)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Nemotullo MUHAMMEDOV (Özbekistan İslam
Akademi/Özbekistan)
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU (29 Mayıs Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Agil ŞİRİNOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü/Azerbaycan)
Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Şovosil ZİYODOV (Uluslararası İmam Buhârî Araştırma
Merkezi/Özbekistan)

- Prof. Dr. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV (IRCICA-Türkiye)
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Bayburt Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Yusuf DOĞAN (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Bahtiyor TURAEV (Semerkand Devlet Üniversitesi/Özbekistan)
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (29 Mayıs Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Şemseddin KERİM (Nur Mubarak Üniversitesi/Kazakistan)
Prof. Dr. Hasan HACAĞ (Marmara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL (Ankara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Abdulhakim Şeri CÜZCÂNÎ (Özbekistan İslam Akademisi/Özbekistan)
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (29 Mayıs Üniversitesi/Türkiye)
Prof. Dr. Kaşif Hamdi OKUR (Hitit Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Doç. Dr. Saidmuhtor AKİLOV (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. İlhamcon BEKMİRZAEV (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Bakıtbek MURZARAIMOV (Türkiye-Kırgızistan Manas Üniversitesi/Kırgızistan)
Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Şerzodhon MAHMUDOV (Özbekistan Fen Bilimleri Akademisi/Özbekistan)
Doç. Dr. Ahmet NİYAZOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü/Azerbaycan)
Doç. Dr. Jaloliddin MİRZAEV (Uluslararası İmam Tirmizî Araştırma Merkezi/Özbekistan)
Doç. Dr. Hamdi KIZILER (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Ali JUSUBALİEV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Doç. Dr. Mahmut SAMAR (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Niyazali ARİPOV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Uktambek SULTONOV (Özbekistan Fen Bilimleri Akademisi/Özbekistan)
Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Hamidulloh AMİNOV (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Mohammad Zaher SAKHA (Kabul Üniversitesi/Afganistan)

- Doç. Dr. Lobar ASRAROVA (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Alaaeddin GÜLTEKİN (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Habibullo SAGDİEV (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Abolfazl Moradi RASTA (Tahran Ferhengiyân Üniversitesi/İran)
Doç. Dr. Saidakbar SAYİDAMİNOV (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Abdülcebbar KAVAK (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Dr. Nemotullo MUHAMMEDOV (Özbekistan İslam Akademi/Özbekistan)
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Doç. Şukrullo UMAROV (Uluslararası İmam Tirmizî Araştırma Merkezi/Özbekistan)
Doç. Dr. Nevzat SAĞLAM (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Şumkar MASİRALİEV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Vugar SAMEDOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü/Azerbaycan)
Dr. Öğretim Üyesi Aiitmammat KARİEV (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Tusuphan İMAMADİ (Nur Mubarak Üniversitesi/Kazakistan)
Dr. Öğretim Üyesi Mahmut Sami ÇÖLLÜOĞLU (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Mayrambek JUSUPOV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Muhammad Akram HAKIM (Jawzjan Üniversitesi/Afganistan)
Dr. Öğretim Üyesi Mederbek KADİROV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Azamat JAMAŞOV (Nur Mubarak Üniversitesi/Kazakistan)
Dr. Öğretim Üyesi Mustafa YILDIZ (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Atabek GALMAMATOV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Ayhan IŞIK (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Kayrat KURMANBAEV (Nur Mubarak Üniversitesi/Kazakistan)
Dr. Öğretim Üyesi Anar KURBANOV (Bakü İslam Üniversitesi/Azerbaycan)
Dr. Öğretim Üyesi Mayrambek TAGAEV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Yergali ALPISBAEV (Nur Mubarak Üniversitesi/Kazakistan)
Dr. Öğretim Üyesi Yakup KOÇYİĞİT (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Buzurmankul SARBAGIŞOV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Jarkınbay SEBETOV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)
Dr. Öğretim Üyesi Burhanuddin ABDULHAKİM (Nur Mubarak Üniversitesi/Kazakistan)
Dr. Öğretim Üyesi Uğur GÖZEL (Karabük Üniversitesi/Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Kaskırbek KALİEV (Euraziya Ulttık Üniversitesi/Kazakistan)

Dr. Öğretim Üyesi Sagınbek KOZUEV (Oş Devlet Üniversitesi/Kırgızistan)

DÜZENLEME KURULU:

- Dr. Öğretim Üyesi Aitimamat KARİEV (Türkiye)
Dr. Öğretim Üyesi Yakup KOÇYİĞİT (Türkiye)
Doç. Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV (Kırgızistan)
Prof. Dr. Yusuf DOĞAN (Kırgızistan)
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV (Kazakistan)
Dr. Öğretim Üyesi Tusuphan İMAMAD (Kazakistan)
Doç. Dr. İlhamcon BEKMİRZAEV (Özbekistan)
Doç. Dr. Uktambek SULTONOV (Özbekistan)
Doç. Dr. Ahmet NİYAZOV (Azerbaycan)
Dr. Öğretim Üyesi Anar KURBANOV (Azerbaycan)
Arş. Gör. İpek ŞENGÜL (Türkiye)
Arş. Gör. Hilal KÖŞKER GÜVEN (Türkiye)
Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU (Türkiye)
Arş. Gör. Hacer GERGİN (Türkiye)

TAKDİM

Bilim tarihi araştırmalarında bilimin mekanla yani coğrafyayla ilişkisini dikkate almak önemlidir. Gerek akli ilimler gerekse dini ilimler, tarih boyunca belli havzalarda gelişmiştir. Bu tarihsel ve coğrafi süreçleri dikkate almak ilgili ilimlerin tarihlerinin dakik ayırımına katkı sağlayacaktır. Zira zaman ve mekan kaydından bağımsız (ahistorik) tarih algısı ya sadece belirli bir bölgeye mahsus dönemsel nitelikleri tüm bölgeler için geçerli sayacak ya da mutlak olarak her türden coğrafya fikrinden yoksun (metahistorik) bir görünüm arz edecektir. Bilimsel araştırma neticede tüm tarihî gelişmelerden tecrit edilmiş bir mutlak dinî bakış açısıyla değil, hem zamanı, hem de mekanı dikkate alan bir incelikle olmalıdır. Aksi takdirde araştırmacıyı dönemlendirmede ve meseleleri yorumlamada yanılıya (*anakronizm*) sevk edebilmektedir.

İslami ilimler açısından baktığımızda Cibril hadisinde de geçtiği üzere İslam düşüncesinin üç temel kurucu metodolojisi vardır. Hadisin orijinaline göre bunlar İman-İslam-İhsan adını alırken, bilim dalları olarak Kalam-Fıkıh-Tasavvuf olarak ifade edilir. Bunun daha soyut ve ilkesel düzeyde ifadesi Tevhid-Adalet-Mahabbet üçlüsüdür. Kalam ile ortaya konulan metodoloji metafizik güveni, fıkıh düşüncesi sosyal güveni sağlamayı ifade ederken, tasavvuf düşüncesi ise kendilik bilinci sağlamaya karşılık gelmektedir. Bunların Orta Asya ve Anadolu tecrübesindeki baskın düşünce kümesi olarak adları ise Mâtürîdî-Hanefî-Sûfî düşünce olarak ifade edilebilir. Buradaki sûfilik içerisinde Yesevîlikten Mevlevîliğe, Nakşbendîlikten Bektaşîliğe, Halvetîlikten Celvetîliğe birçok meşrep çizgisi yer almaktadır. Bu bölgelerde ana akım ekoller bunlar olmakla birlikte İslam düşüncesinin farklı ekol ve mezheplerinin temsil edildiği ve geliştirildiğini söylemek mümkündür.

Örneğin Semerkanlı büyük âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ehli-sünnet kelâmını sistemleştiren kişi oldu. Tabi ki bu konuda Ebû Hanîfe'ye bağlılığını da açıkça beyan etti. İmâm Mâtürîdî kendi döneminde ayrıca Semerkand Hanefî fıkıh mektebinin reisiydi ve Hanefîliği temsil eden bir konuma sahipti. Hiç şüphesiz onun en önemli eseri *Te'vilâtü'l-Kur'an (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)* adlı tefsiridir. Bu eser tefsir ilmi yanında kelâm, fıkıh, fıkıh usulü alanlarında, İslâmî fırkalar ve İslâm dışı akımlarla dinlere ait inanç ve görüşlerin tenkidi konularında zengin bilgiler içermektedir. Bu eser bir anlamda Mâtürîdî'nin bağlı bulunduğu Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi imamlarının kalam ve fıkıh anlayışının Kur'an'ın en sahih yorumu olduğunu göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Diğer önemli eseri ise *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kalam kitabıdır. Orta Asya ve Anadolu'da kalam ilmi alanında birçok alim yetişmiştir.

Fıkıh ilmi açısından bakıldığında bu diyarlarda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği rey fikhı, nasları makul bir yorumla geliştirip, dinî metinlerin reyle ilişkisini dengeli bir şekilde kurmuştur. Bu düşünce, dinî ahkâmın çoğunlukla gerekçesi akılla kavranabilen hususlar olduğu; illetleri bilinen hükümlerin diğer meselelere de kıyas edilebileceğini; dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması ve bölümlenmesi (*tefrî, mesâil*) gerektiğini kabul etmiştir. Bu düşüncenin gelişmiş şeklini temsil eden Hanefî mezhebi Meşâyıh-i Mâverâünnahir (Buhârâ ve Semerkand Meşâyıhı) eliyle daha yetkin ve güçlü bir yoruma kavuşmuştur. Bununla birlikte İslam düşüncesinin farklı ekol ve yorumlarının bu bölgelerde neşvü nema bulduğu görülmektedir.

İslam'ın kaynakları olan Kur'an ilimleri ve hadis ilimleri alanlarında da Orta Asya ve Anadolu coğrafyasında birçok ilmi faaliyet orta çıkmıştır. Kur'an ilimlerinde Hz. Osman'ın mushaflarından bir nüshasının Orta Asya'ya gönderilmesiyle başlayan gerek kıraat gerekse

tefsir alanlarında yapılan birçok çalışmanın bulunduğu söylenebilir. Yine hadis ilimlerinde Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin zirvesini temsil ettiği birçok hadis çalışmasının yer aldığı belirtilmelidir. İlgili coğrafyalarda sadece İslami ilimler alanında değil, gerek felsefi bilimlerde ve gerekse fen bilimlerinde birçok bilimsel faaliyetin var olduğu da bilinmektedir.

Karabük Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi olarak tertip ettiğimiz “Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler: Şehirler, Alimler, Eserler, Meseleler Sempozyumu” 3-4-5 Haziran 2021 tarihlerinde çevrimiçi olarak Karabük'te icra edildi. Bu sempozyumda paydaş olarak katkı veren ve işbirliğinde bulunan Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi, Kazakistan Nur-Mübarek Mısır İslam Medeniyeti Üniversitesi, Özbekistan Uluslararası İmam Buhârî Araştırma Merkezi ve Uluslararası İslam Akademisi, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü yetkililerine teşekkürlerimi arz ederim.

Bu eser, ilgili sempozyumda bilim insanları tarafından sunulan bildirilerin bir kısmının tam metin halini, bir kısmının ise özet bildiri halini içermektedir. Gerek sempozyumun düzenlenmesi esnasında, gerekse bildiriler kitabının basımında desteklerini esirgemeyen Üniversitemiz rektörü sayın Prof. Dr. Refik Polat'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca sempozyumun düzenlenmesi ve eserin yayımı sürecinde katkıda bulunan ekip arkadaşlarımıza, eserin basımında katkı sunan üniversitemiz yayın koordinatörlüğüne ve Kütüphane Daire Başkanlığı'na, bildirileriyle sempozyumu değerli kılan katılımcı bilim insanlarına teşekkür ederim.

Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK
Safranbolu 2021

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	8
İÇİNDEKİLER	10
MAVERAÜNNEHR'İN KONYA'DAKİ İZLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	20
AN EVALUATION ON THE TRACES OF MA WAR'AUN-NAHR (TRANSAXONIA) IN KONYA	20
BİKEND BELDESİNİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ (HİCRÎ DÖRDÜNCÜ ASRA KADAR)	65
THE PLACE OF PAİKAND TOWN IN THE SCİENCE OF HADİTH (UNTİL THE FOURTH CENTURY OF HİJRİ)	65
ПАЗДА ШАХРИ ВА ПАЗДАВИЙ АЛЛОМАЛАР ИЛМИЙ МЕРОСИНІНГ ИСЛОМ ЦИВИЛИЗАЦИЯСИДАГИ ЎРНИ	80
SEYYAH BADIA Y LEBLICH (ALİ BEY), DE AMICIS VE WHARTON'UN GÖZÜNDEN KARAVİYYİN CAMİİ	85
İPEKYOLU ÜZERİNDE TARİHİ BİR ŞEHİR AĞDAŞ VE KÜLTÜREL YOKOLUŞU	97
AGDASH, A HISTORICAL CITY ON THE SILK ROAD AND ITS CULTURAL EXTINCTION	97
TARİHİ ŞEHİR OTRAR'IN (FÂRÂB) KÜLTÜREL YAPISI	119
TÜRKİSTANLI HACILARIN GÖZÜYLE İSTANBUL	126
МАНАС ЭПОСУНДА ТҮРКСТАН АЙМАГЫНЫН МААНИЛҮҮЛҮГҮ	132
KUDÜS'ÜN ÜÇ SEMAVİ DİNDEKİ DİNİ VE İLMİ DEĞERİ	143
ЎРТА АСРЛАР ШАРҚИДА МАШХҲР БЎЛГАН ШАХАРЛАРНИНГ “РАБИЪ УЛ-АБРОР” АСАРИДАГИ ТАЪРИФЛАРИ	143
KERDER CITY AND KERDERI HANAFIYAH RESEARCHER	154
КЕРДЕР ҚАЛАСЫ ЖӘНЕ КЕРДЕРЛІК ХАНАФИ ҒҰЛАМА	154
"فهم السنة عند الإمام السرخسي (ت 490 هـ) من خلال كتابه "أصول الفقه"	162
HEMEDÂN'DAN ANADOLU'YA SÜHREVERDİYYE TARİKATI'NİN FAALİYETLERİ: SEYYİD AHMED HEMEDÂNÎ VE AHLAT SÜHREVERDİYYE TEKKESİ	183
ACTIVITIES OF SUHRAWARDİYYA SUFİ ORDER FROM HEMEDAN TO ANATOLIA: SAYYİD ZEYNALABİDİN ALİ HEMEDANÎ AND THE LODGE OF AHLAT SUHRAWARDİYYA	183
ORTA ASYA MUHADDİSLERİNDEN BELH'Lİ KUTEYBE B. SAİD VE HADİS İLMİNE KATKILARI	192
THE POSİTION AND CONTRIBUTİON OF İMAM QUTAYBA BİN SAEED İN THE TERM OF HADİTH	192
HÂKİM EŞ-ŞEHİD'İN HAYATI VE ESERLERİ	203
«مصطفى عالی گلیبولی، نویسنده، عارف و سراینده شعر فارسی و از پیروان حافظ شیرازی هو المستعان در عصر عثمانی»	212
AALİ RUMİ, MYSTIC AND POET OF PERSIAN POETRY AND ONE OF THE FOLLOWERS OF HAFEZ SHİRAZİ İN OTTOMAN PERİOD	212
ORTA ASYA'DA BİR FIKİH EVİ: ALÂEDDİN ES-SEMERKANDİ, KIZI FÂTİMA VE DAMADI KÂSÂNÎ	230
MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)	238

MU'TAZILI REPRESENTATIVE OF THE CENTRAL ASIA: ABU AL-QASIM AL-KA'BI AL-BALKHI (THOUGHTS, WORKS, INFLUENCES)	238
SUFİ GELENEĞİN DİN EĞİTİMİNE YANSIMALARI: HOCA AHMED YESEVÎ ÖRNEĞİ	271
REFLECTIONS OF SUFI TRADITION ON RELIGIOUS EDUCATION: THE CASE OF HODJA AHMED YASAWI	271
ПРОЯВЛЕНИЕ ТРАДИЦИИ СУФИЗМА В РЕЛИГИОЗНОМ ОБУЧЕНИИ: НА ПРИМЕРЕ ХОДЖА АХМЕДА ЯСАВИ	272
MUSOXOH HOJA SARMEJII XAETI VA FAOLIIATI	283
NESEFLİ HANEFİ ÂLİM EL-MÜSTAĞFİRİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ	289
ON SEKİZİNCİ ASIRDA YAŞAMIŞ OLAN KIRGIZ DÜŞÜNÜRÜ, ŞAİRİ VE MATASAVVUFU KALIGUL BAY UULU'NUN HAYATI VE ESERLERİ	306
МАРКАЗИЙ ОСИЁ ФИҚҲ ИЛМИ РИВОЖИДА УБАЙДУЛЛОҲ ИБН МАСЪУД САДР АШ-ШАРИЪАНИНГ ЎРНИ	312
ИМОМ АЪЗАМНИНГ ТЕРМИЗЛИК САФДОШ ВА ШОГИРДЛАРИ	323
ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СИРАЖ АЛЬ-ДИНА АЛИ УСМАН АЛЬ-ОШИЙ И ЕГО ВКЛАД В ИСЛАМСКУЮ КУЛЬТУРУ	332
THE SAYYIDS OF TERMEZ: FAMILY HISTORY OF BURHAN AL-DĪN MUHAQQIQ TERMEZI	346
АБДУЛКАРИМ САМЪОНИЙНИНГ “АДАБ АЛ-ИМЛО ВАЛ ИСТИМЛО” АСАРИ ҲАДИС ИЛМИДАГИ МУҲИМ МАНБА	354
БУХОРОЛИК ОЛИМ МУҲАММАД ИБН АБУ БАКР БУХОРИЙ	370
ORTA ASYA'DA İSLAM'IN YAYILMASINDA SŪFİLERİN ETKİSİ: AHMED YESEVÎ ÖRNEĞİ	380
EFFECT OF SUFI PEOPLE ON ISLAM'S CIRCULATION IN CENTRAL ASIA: AHMED YESEVÎ EXAMPLE	380
HASAN HİLMİ DAĞİSTÂNÎ'NİN SŪFİ GEÇİMENLERE YÖNELTTİĞİ BAZI TENKİDLER	391
SOME CRITICISMS OF HASAN HİLMİ DAGİSTANİ AGAINST THOSE WHO LIVE AS SUFİ	391
МОҒОЛ İSTİLASINA KADAR HÂRİZM'DE HANEFİLİK	399
ҲАНАФИЗМ ІN KHWĀRAZM UNTIL THE MONGOL INVASION	399
ОРЫС ПАТША ҮКІМЕТІНІҢ ҚАЗАҚТАРДЫ ШОҚЫНДЫРУ САЯСАТЫ ЖӘНЕ ОҒАН ҚАРСЫ КҮРЕСКЕН ИСЛАМ ҒҰЛАМАЛАРЫ	411
БУХОРОДАГИ “МИР АРАБ” МАДРАСАСИ МУДАРРИСИ: МУСТАФО РУМИЙ	420
HUCENDLİ ÂLİMLERİN ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÇALIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ	424
AN OVERVIEW OF THE STUDİES OF HUCEND SCHOLARS İN ARABİC LANGUAGE AND LİTERATURE	424
АЛОУДДИН УСМАНДИЙ САМАРҚАНДИЙНИНГ АҚИДАВИЙ ҚАРАШЛАРИ	436
ÇAĞDAŞ DÖNEM UYGUR TOPLUMUNUN İSLÂMÎ HAYATINA ENTELEKTÜEL KATKILARI AÇISINDAN MUHAMMED SÂLİH DÂMOLLA VE ONUN ORTAYA KOYDUĞU İLMÎ HİZMETLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA	451
A RESEARCH ON THE INTELLECTUAL CONTRIBUTIONS OF CONTEMPORARY UYGHUR SOCIETY TO MUHAMMED SALİH DAMOLLA'S ISLAMIC LIFE AND THE SCIENTIFIC SERVICES GIVEN	451
BİLGİ VE KAYNAK DEĞERİ AÇISINDAN HANEFİ MEZHEBİNDE MESÂİL TASNİFİ KINALİZÂDE ALİ EFENDİ (Ö. 979/1572) ÖRNEĞİ	464
HANEFİ FUKAHÂSINDAN BİR AİLE: ET-TŪRKMÂNÎ AİLESİ	478

МАРКАЗИЙ ОСИЁ МУТАФАККИРЛАРИНИНГ ИСЛОМ МАДАНИЯТИ РИВОЖИГА ҚЎШГАН ҲИССАСИ	490
ИБН АЛ-МУҚАФФА ИЛМИЙ МЕРОСИНИНГ ИСЛОМ ТАМАДДУНИДАГИ РОЛИ	495
إسهامات علماء "جرجان" في علوم البلاغة	504
CONTRIBUTIONS OF "JURJĀN" SCHOLARS TO THE SCIENCES OF RHETORIC	504
MARKAZIY OSIYOLIK MASHHUR MUHADDISLAR	520
MOLLA ŞEMSEDDİN AHMED KARABAĞI'NİN TEFSİR SAHASINDAKİ ESERLERİNİN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ	524
DETERMINATION AND EVALUATION OF MULLAH SHAMS AL-DIN AHMAD KARABAKHI'S WORKS IN THE FIELD OF TAFSIR	524
ХУСАМ УД-ДИН АС-СЫҒНАҚИДІҢ «АН-НИҲАЯ» ЕҢБЕГІ АНАДОЛЫ ТОПЫРАҒЫНДА	534
АБУ ЖАЪФАР ТЕРМИЗИЙ ТАФСИР РОВИЙСИ	544
OSMANLI'DA ASTRONOMİ İLMİNİN YAYILMASINDA SEMERKANT EKOLÜNÜN ROLÜ	552
THE ROLE OF SAMARKAND SCHOOL IN THE SPREADING OF ASTRONOMY SCIENCE IN THE OTTOMAN EMPIRE	552
СІҲАН АТІН ÜVEYSİ MİRASINDA TARİH VE TASAVVUF	560
GÜNÜMÜZ KIRGIZİSTAN TOPRAKLARINDA BULUNAN ŞEHİRLERE NİSBET EDİLEN ÂLİMLER VE ONLARIN FİKİH İLMİNE KATKILARI	567
SCHOLARS ATTRIBUTED TO THE CITIES IN TODAY'S KYRGYZSTAN AND THEIR CONTRIBUTIONS TO THE SCIENCE OF FIQH	567
MÂVERÂÜNNEHİRLİ HANEFİ USÛL ÂLİMİ DEBÛSÎ'NİN HİLÂF ESERİ EL-ESRÂR Fİ'L-USÛL VE'L-FÜRÛ: LİTERATÜRDEKİ YERİ VE ETKİLERİ	581
A KHİLÂF WORK BY A TRANSOXANIAN HANAFİ JURİST: ABU ZAYD AL-DABÛSÎ'S AL-ASRÂR AND ITS IMPACT ON THE KHİLÂF LİTERATURE	581
QARABAĞLI ALİMLƏRİN ƏLYAZMA ƏSƏR NÜSXƏLƏRİ	593
MANUSCRIPTS OF KARABAKH AUTHORS	593
ROZIYUDDIN CHAG'ONIY VA UNING "MASHARIQU-L-ANVOR" ASARI	599
КАТАИБ АЪЛОМ" АСАРИДА ФАРФОНА ФИҚҲ МАКТАБИ ВАКИЛЛАРИ	608
АБУЛҲАСАН ИСБИЙЖОБИЙ САМАРҚАНДИЙ ВА УНИНГ "ШАРҲ МУХТАСАРИТ ТАҲОВИЙ" АСАРИ	615
ABULHASAN ISBIYJOBI SAMARKANDI AND HIS BOOK "SHARH MUHTASARIT TAHAWII	615
COPIES OF KHULOSAT UL-FATOVO IN TURKEY AND UZBEKISTAN	623
"ХУЛОСАТ УЛ-ФАТОВО" АСАРИНИНГ ТУРКИЯ ҲАМДА ЎБЕКИСТОНДАГИ НУСХАЛАРИ	623
HİCRİ IV. ASIRDA SEMERKANT'IN KAPILARINA ASILAN BİR AKÂİD METNİ: <i>MESÂİLÜ'L-AŞRİ'L-İYÂZİYYE</i>	635
IN THE HİJRİ IV. CENTURY AN AKÂİD TEXT HUNG ON THE GATES OF SAMARKAND: <i>MASÂILU'L-ASHRİ'L-İYAZİYYA</i>	635
MÂVERÂÜNNEHİR İLİM MİRASININ KÖK METİNLERİ: İMÂM-I ÂZAM'IN AKÂİD RİSALELERİ	644
THE SOURCE TEXTS OF THE SCHOLARLY HERITAGE OF TRANSOXIANA: THE ARTICLES OF FAITH BY AL-İMÂM AL-A'ZAM	644
ALİ EL-KÂRİ EL-HEREVÎ'NİN <i>ET-TEDHÎN Lİ'T-TEZYÎN ALÂ VECHİ'T-TEBYÎN</i> ADLI RİSALESİ VE LÛTFULLAH EN-NESEFÎ EL-KEYDÂNÎ'YE KARŞI ELEŞTİRİSİ	659

ARTICLE BY ALI AL-KARI AL-HEREVI'S AL-TEDHÎN LI'T-TEZYIN ALA VECHI'T-TEBYIN AND THE CRITICISM AGAINST LUTFULLAH AL-NASAFI AL-KAYDANI	659
MUTARRİZÎ'NİN ARAP GRAMERİNE DAİR <i>EL-MİŞBÂH Fİ 'İLMİ'N-NAHV</i> ADLI ESERİNİ İHTİSAR YOLUYLA TELİF YÖNTEMİ	673
AL-MUṬARRİZÎ'S METHOD OF WRITING BY SUMMARIZING HIS WORK TITLED <i>AL-MİŞBÂH Fİ 'İLMİ'N-NAHV</i> ON ARABIC GRAMMAR	673
SALAT-I MESUDÎ-İ TÜRKÎ TERCÜMESİ ÜZERİNE	688
ON SALAT-I MASOUDİ'S TURKISH TRANSLATION	688
EBÜ'L-KÂSİM B. EBÎ BEKR EL-LEYSÎ ES-SEMERKANDÎ (Ö. 888/1483) HAYATI, ESERLERİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ	697
БУХОРО АМИРИГИ КУТУБХОНАЛАРИ ТАРИХИДАН	708
VAGZI AZAT'TA AYETLERİN KULLANIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME	724
ХУСАМ УД-ДИН АС-СЫҒНАҚИДІҢ «АН-НИҒАЯ» ЕҒБЕГІ АНАДОЛЫ ТОПЫРАҒЫНДА	734
BUHÂRA'LI BİR SÛFÎ: KELÂBÂZÎ VE TA'ARRUF ADLI ESERİ	744
“МАТЛАЪ АН-НУЖУМ ВА МАЖМАЪ АЛ-УЛУМ” ДАГИ БУРҶОНИДДИН МАРҒИНОНИЙ ЎФИЛЛАРИ ҲАҚИДАГИ НОЁБ МАЪЛУМОТ	756
МАРКАЗИЙ ОСИЁ ОЛИМЛАРИ АСАРЛАРИНИНГ ҒАРБГА ЁЙИЛИШИ ЖУҒРОФИЯСИ	767
FERGANA'DAN ANADOLU'YA, OŞ'TAN SİİRT'E AKİDEDE BİRLİK: ŪŞİ VE SİİRDÎ-BEDU'L-EMÂLÎ'NİN ANADOLU'DAKİ TESİRLERİ ÜZERİNE BİR ÖRNEK VE DEĞERLENDİRME	776
UNITY IN AQİD FROM FERGANA TO ANATOLIA, FROM OSH TO SİİRT: USHİ AND SİİRDÎ-AN EXAMPLE AND EVALUATION ON THE INFLUENCE OF BEDU'L-AMAL IN ANATOLIA	776
СОВЕТ ДАВРИ АДАБИЁТЛАРИДА АБУ РАЙҶОН БЕРУНИЙНИНГ ИЖТИМОИЙ ҚАРАШЛАРИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ	792
HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ	799
THEOLOGICAL POLEMICS IN THE INTERPRETATION OF AL-FATIHA FROM TAFSIR ABU MANSUR AL-MATURIDI " TA'WILAT AHL AS-SUNNAH»	808
ÖMER NESEFÎ'NİN <i>ET-TEYSİR FÎ'T-Tefsîr</i> ADLI TEFSİRİNDE MÜNÂSEBÂTU'L-KUR'ÂN	818
MUNASABATU'L-QURAN İN OMAR NASAFİ'S İNTERPRETATION OF THE AL-TAYSİR Fİ AL TAFSİR	818
EBÛ'L-MUZAFFER ES-SEM'ÂNÎ VE HANEFÎ FAKİHLERE YÖNELTTİĞİ İSTİHSAN TENKİTLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	829
AN EVALUATION OF ABÛ AL-MUZAFFER MANSUR B. MUHAMMED AL-SAM'ÂNÎ'S APPROACH OF İSTİHSAN AND HİS CRİTİQUES FOR HANAFİ FÂQİHS	829
ORTA ASYA'DA “KÜÇÜK EBU HANİFE” ADI İLE ANILAN BİR İSLAM HUKUKÇUSU: HİNDUVÂNÎ'NİN MUAMELATA DAİR BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ	843
HANEFİ FAKİHİ MATÜRİDÎ'NİN <i>TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN</i> 'DAKİ FIKHÎ GÖRÜŞLERİ (FATIHA SURESİ ÖRNEĞİ)	855
HANEFİ LAWYER MĀTURĪDĪ'S FİQH VIEWS İN <i>TA'WĪLĀTŪ'L-QURAN</i> (EXAMPLE OF THE FATĪHA)	855
دراسة أصولية في ضوء دليل الاستحسان تحقيق القول في بيع الوفاء في المذهب الحنفي	860
ON THE ISSUES OF THE QURAN SURA'S IN THE WORKS OF ABU RAYHAN BIRUNI	874
АБУ РАЙҶОН БЕРУНИЙ АСАРЛАРИДА ҚУРЪОН СУРАЛАРИ КЕЛТИРИЛИШИ МАСАЛАСИГА ДОИР	874

ХУСАМУДДИН ЭС-СЫҒНАҚИ ЕҢБЕКТЕРİNДЕГІ ТУРА ЖӘНЕ МЕТАФОРАЛЫҚ МАҒЫНАЛАРДЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ НОРМАЛАРҒА ӘСЕРІ	879
ORTA ASYA AYDIN OZANLARIN İTİKÂDÎ FİKİRLERİ (KIRGIZISTAN ÖRNEĞİ)	879
MIDDLE ASIAN INTELLECTUAL BARDS' RELİGIOUS IDEAS (THE EXAMPLE OF KYRGYZSTAN)	880
تأثير القواعد السبعة عشر للدباس في مجلة الأحكام العدلية	893
ИМОМ БУХОРИЙНИНГ АЛ-АДАБ АЛ-МУФРАД АСАРИДА ИЖТИМОЙИ ҲИМОЯГА ОИД ҲАДИСЛАР	908
THE HADITHS ABOUT SOCIAL PROTECTION IN THE WORK OF IMAM BUKHARI AL-ADAB AL-MUFRAD	908
ТАВИЛАТУ-Л-КУРАНДАГЫ ХАДИСТЕРДИН ТАХРИЖИ ЖАНА БУЛАКТАРГА ЖАРАША БӨЛҮНҮШҮ (НИСА СҮРӨСҮ АЛКАГЫНДА)	914
KAZAK BOZKIRINDA DİNİ DÖNÜŞÜM: 1742-1917	921
THE RELIGIOUS TRANSFORMATON İN KAZAKH STEPPE, 1742-1917	921
MÂTÜRİDÎ'NİN EBU HANİFE'YE ATIFLARI ÜZERİNE	933
ON MATURIDI'S REFERENCES TO ABU HANIFA	933
" موقف فقهاء السمرقند في الفقه الإسلامي (بيع بالوفاء نموذجاً) "	944
SERAHSÎ VE MOLLA HÜSREV'İN USULLERİNİN MUKAYESESİ (ŞER'Î DELİLLER ÖZELİNDE)	985
COMPARİSON OF THE WORKS OF SERAHSÎ AND MOLLA HÜSREV WHICH CONCERNED FİQH METHODOLOGY (IN SPECIAL OF SHAR'İ EVIDENCES)	985
İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN TANRI TASAVVURU BAKIMINDAN HİRİSTİYANLIĞA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	996
THE CRİTİQUE OF İMAM MÂTURİDÎ ON CHRISTIANİTY, İN THE CONTEXT OF THE GOD	996
MÂVERÂÜNNEHİR İLİM MİRASININ KÖK METİNLERİ: İMÂM-I ÂZAM'IN AKÂİD RİSALELERİ	1013
THE SOURCE TEXTS OF THE SCHOLARLY HERITAGE OF TRANSOXIANA: THE ARTICLES OF FAITH BY AL-İMÂM AL-A'ZAM	1013
HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ'NİN HADİS RİVAYET USÛLÜ <i>FASLU'L-HITÂB</i> ADLI ESERİ BAĞLAMINDA	1028
HADITH NARRATIVE METHOD OF MUHAMMAD PARSA IN THE CONTEXT OF <i>FASL AL-KHİTAB</i>	1028
COMMENTS AND NOTES ON MARGINS OF ZIJİ HAQANI	1044
HORASAN'DA YETİŞMİŞ İYİ BİR EBÛ HANİFE ŞÂRİHİ OLAN MUHAMMED B. KERRÂM'İN ZÜHD TASAVVURUNUN ANADOLU HALK İNANÇLARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	1055
TİRMİZ'DEN DİMAŞK'A HADİS USULÜNÜN GELİŞİM SERÜVENİ	1074
АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙНИНГ ТАСАВВУФИЙ ҚАРАШЛАРИ (ТАЪВИЛОТ АЛ-ҚУРЪОН МИСОЛИДА)	1083
HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ	1085
EBU'L-HUSEYN EL-KUDÛRÎ (Ö. 428/1037) VE <i>ET-TECRİD</i> ADLI ESERİ	1086
XIX. ASIR KAFKASYA MÜCEDDİDİLERİ VE ONLARIN SOSYAL HAYATA ETKİLERİ	1087
SÛNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ	1088
ÇANKIRILI ABDULKADİR SADREDDİN EFENDİ: HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM AİLE HUKUKUNA DAİR GÖRÜŞLERİ	1089
ORTA-ASYA TÜRKİSTAN COĞRAFYASININ İSLAMLAŞMASINA ETKİSİ OLAN BAZI SÛFİLER	1090

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU: MAHMÛD B. EBÎ BEKR EL-KELÂBÂZÎ'NİN (Ö. 700/1300) İLMÎ KİŞİLİĞİ VE FERÂİZ İLMİNDEKİ YERİ	1091
INHERITANCE LAW BETWEEN BUKHARA AND MARDIN: MAHMOD B. ABU BAKR AL-KALABAZÎ'S ACADEMICAL CHARACTER AND HIS AUTHORITY IN THE FARAİZ OF ISLAMIC LAW	1091
LEXICOGRAPHY IN SCHOLAR MUTARRİZÎ' OF HÂRİZİM'S EL-İKNÂ'	1093
HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM	1093
ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ	1094
THE ROLE OF CENTRAL ASIAN SCHOLARS IN TURKISH ISLAMIC UNDERSTANDING	1094
RADİYYUDDİN EL-ESTERÂBÂDÎ VE ŞERHU'L-KÂFİYESİ	1096
ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN (Ö. 539/1144) MÎZÂNÜ'L-USÛL FÎ NETÂİCÎ'L-UKÛL ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'NİN USÛLÎ-KELÂMÎ YAKLAŞIMLARINA TENKİTLER	1097
CRITICISMS TO METHODICAL AND THEOLOGICAL (KALÂM) APPROACHES OF MU'TAZİLA IN THE MÎZÂN AL-USÛL FÎ NATÂIC AL-UKÛL OF ALÂADDİN AL-SAMARKANDÎ (D. 539/1144)	1097
САМАНИДДЕР МАМЛЕКЕТИ ДООРУНДА (875-999) ФЕРГАНА ӨРӨӨНУНУН ЭКОНОМИКАЛЫК АБАЛЫ	1099
HALÎMÎ-İ ŞÎRVÂNÎ'NİN HADÂİKU'L-ESRÂR ADLI FARŞÇA ESERİ	1100
HALİMİ ŞİRVANİ'S PERSIAN WORK TITLED HADAİKU'L-ESRAR	1100
XVIII. YÜZYILDA TÜRKİSTAN'DA DESTANLAŞMIŞ BİR MAKTEL ÖRNEĞİ: SAYKALÎ'NİN RAVZATÜ'Ş-ŞÜHEDÂ'SINDA İLK DÖNEM İSLAM TARİHİ ALGISI	1101
A LEGENDARIZED MAQTAL FROM TURKESTAN IN THE 18TH CENTURY: A GLANCE TO THE EARLY HISTORY OF ISLAM IN RAWZA ASH-SHUHADÂ BY SAYQALİ	1101
NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ'NİN "ET-TEZKİRE FÎ İLMİ'L HEY'E" ADLI ESERİ VE ASTRONOMİ BİLİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ	1103
NASÎRUDDİN ET-TÛSÎ'S WORK ENTITLED "ET-TEZKİRE FÎ İLMİ'L HEY'E" AND THE IMPORTANCE FOR THE SCIENCE OF ASTRONOMY	1103
ORTA ASYA FIKHİNİ ANADOLU'YA TAŞIYAN ESER: MEHMED MEVKUFATÎ'NİN MÛLTEKÂ TERCÜMESİ VE ŞERHİ	1105
THE WORK CARRYING THE CENTRAL ASIAN FİQH TO ANATOLIA: MAWQUFATI MAHMAD'S TURKISH TRANSLATION AND COMMENTARY OF MULTAQA AL-ABËUR	1105
HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU	1107
THE JOURNEY OF SOME SIGNIFICANT WORKS OF ARTS FROM TIMURID'S PALACE IN HERAT TO THE OTTOMAN PALACE	1107
TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME	1109
THE DISTINCTION BETWEEN EXEGESIS (TAFSİR) AND COMMENTATION (TA'WİL): A STUDY ON THE VERSES ON WHICH IMAM AL-MÂTURİDÎ BASES ABÛ BAKR'S IMAMATE	1109
MUHAMMED UBAYDULLAH EFENDÎ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ	1111
MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA KUR'ÂN'DAKİ TEKRARLARA BAKIŞI	1112
MÂTURİDÎ'S VIEW OF RECURRENCES IN THE QUR'ÂN IN TA'VİLÂTÜ'L- QURÂN	1112
HAK DİNİ KUR'ÂN DİLİ ÇERÇEVESİNDE CUMHURİYET İLK DÖNEM TEFİR/MEAL ÇALIŞMALARI: TOPLUMSAL, POLİTİK VE ENTELEKTÜEL SORGULAMALAR	1113

THE ROLE OF THE FAQİHS OF BANU MOZA (OLİ MOZA) İN THE SOCIAL AND CULTURAL LIFE OF BUKHARA İN THE XI-XIII CENTURİES	1115
EYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÛ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK	1116
A HANAFİ İN THE AYYUBİ DYNASTY: AL-MALİK AL-MU'AZAM AND HANAFİ ACTİVİTY AROUND HİM	1116
KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	1117
AN ASSESSMENT OF VIEWS ON THE ORIGIN OF RECITATIONS	1117
TİMUR'UN SARAYINDAKİ HEKİMLER	1118
DOCTORS IN TIMUR'S PALACE	1118
САЙИД БУРҲОНИДДИН МУҲАҚҚИҚ ТЕРМИЗИЙ ВА УНИНГ “МАОРИФ” АСАРИ	1119
FETİH DAİRESİNDE ÖNCÜ İKİ SAHABE, ÖNEMLİ İKİ ŞEHİR KUSEM B. ABBAS (R. A) VE EBÛ EYYÛB EL-ENSÂRÎ (R.A.), SEMERKANT VE İSTANBUL	1120
TWO PIONEER COMPANIONS, TWO IMPORTANT CITIES IN THE CONQUEST QUTHAM IBN ABBAS & ABU AYYUB AL-ANSARI, SAMARKAND & ISTANBUL	1120
SELÇUKLU SARAYINDA BİR FAKİH: NECMÜDDİN EN-NAKŞUVÂNÎ	1122
HOKAND HANLIĞI'NDA İDARÎ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ	1123
ADMINISTRATIVE DIVISION AND CITY OF KOKAND IN THE KOKAND KHANATE	1123
ORTA ASYA'NIN KADİM ŞEHİRİ: ÖZGEN	1124
İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ*	1125
THE LIFE, WORKS AND PLACE OF IBNU'S-SALAH ASH-SHAHREZÛRÎ IN THE SCIENCE OF HADITH	1125
ZEMAŞERÎ'NİN NEVÂBİĞÛ'L-KELİM ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ	1126
KAFFÂL EŞ-ŞÂFÎ EL-KEBİR (Ö. 365/979): BİR FIKIHÇI OLARAK MÂVERÂÜNNEHİR'E ETKİSİ	1127
İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ	1128
THE YASAWİ HANKAH AND TURBAHS OF KAYALIK ON SİLK ROAD	1128
HANEFÎ MEZHEBİNİN ÖNEMLİ BİR MERKEZİ OLARAK BELH ŞEHİRİ	1129
OSMANLI ŞEYHÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNÎ'NİN TASAVVUF ALGISİ	1130
SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)	1131
FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÛFÎ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNÎ	1132
A SUFI FROM FERGANA VALLEY TO AL-MADĪNAH AL-MUNAWWARAH: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGİNÂNÎ	1132
ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ	1134
RELATIONSHIP BETWEEN FIQH, KALAM AND SUFISM IN THE CENTRAL ASIAN SCHOLARLY TRADITION	1134
RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI	1135
REFERENCES OF 'UMAR AN-NASAFİ İN <i>RUH AL-BAYAN</i>	1135
İBNÛ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI	1136
FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ	1137
HÂŞİYA 'ALÂ MUQADDİMÂT AL-ARBA'A'S WRITTEN WITH RESPECT TO FATİH SULTAN MEHMET	1137

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ	1138
KNOWLEDGE VALUE OF IMAM BUKHARI AND HABER-I ÂHÂD	1138
MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ	1139
AN UNKNOWN FAMOUS OTTOMAN JUDGE HASAN SIDKI EFENDI AND HIS WORKS	1139
KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L-FERÂDİS ADLI ESERİ	1140
KERDERLİ MAHMUD'S BOOK <i>NAHJ AL-FARÂDİS</i> IN TERMS OF NARRATIVES USED BY HIM AND SOURCES	1140
TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT	1141
HERAT; IS THE CAPITAL OF TIMURI'S IN RENAISSANCE	1141
HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI	1142
V. CENTURY BUKHARA LAW SCHOOL'S VIEW ON THE COMPARING HADİTH TO THE QUR'AN	1142
KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI	1143
"DİVAN-I HİKMET"İN HOKAND'DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE	1144
ABOUT SOME OF THE "DIVAN-I HİKMAT" COPIES IN HOKAND	1144
DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ	1145
ИМОМ БУХОРИЙНИНГ ИСЛОМ ҚОНУНШУНОСЛИГИДАГИ МАВҚЕИ	1146
ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FAKİHLERİNİN ETKİLERİ	1147
THE EFFECTS OF THE FAQIH OF THE BUKHARA MAHBUBI FAMILY ON THE HANAFI TRADITION IN ANATOLIA	1147
SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÛNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKİH İLMİNE KATKILARI	1148
MÂVERÂÛNNEHIR FAQİHS AND THEIR CONTRIBUTIONS TO FIQH SCIENCE IN RISING ERA OF SELJUKS EMPIRE	1148
SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ	1149
ALİ KUŞÇU'NUN <i>ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM</i> 'İNİN KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ	1150
THE IMPORTANCE OF ALI QUSHJI'S <i>SHARĤU TAJRİD AL-KALÂM</i> IN TERMS OF SCIENCE OF KALÂM	1150
TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ	1152
ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN	1153
OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ	1154
TİMUR EFFECT ON OTTOMAN; NAKKAŞ ALİ	1154
GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİNİ KURMADA BİR ROL-MODEL OLARAK EBÛ HANİFE ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR OKUMA	1155
MÂTURİDÎ'YE NİSBET EDİLEN "FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHİ" İSİMLİ RİSALEYE DAİR	1156
REGARDING THE TREATMENT TITLED ATTACHED TO AL-MATURIDI ' <i>FI MA LA YAJUZ AL-WAQF ALAIH'</i>	1156
ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD EL-HADİMÎ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)	1157
FAMILIES WHO MIGRATED FROM CENTRAL ASIA TO ANATOLIA AND RAISED MANY SCHOLARS IN THERE (EXAMPLE OF EBU SAID AL-HADIMI AND HIS FAMILY)	1157

ORTA ASYA'DA HİKMET ANLAYIŞI VE HAKİM GELENEĞİ (HAKİM ES-SEMERKANDÎ ÖRNEĞİ)	1159
TURKEY REPUBLIC WITHIN THE FRAMEWORK OF THE TRUE RELIGION QUR'AN LANGUAGE FIRST PERIOD TAFSİR/MEAL STUDIES: SOCIAL, POLITICAL AND INTELLECTUAL INQUIRIES	1160
ŞAHKERİM HÜDAYVERDİOĞLU'NUN "MÜSLÜMANLIK ŞARTI" ADLI İLMİHAL ESERİ	1162
ON TWO DIFFERENT APPROACHES TOWARDS <i>AL-HIDĀYA</i>	1163

**ULUSLARARASI
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLÂMÎ İLİMLER
SEMPOZYUMU BİLDİRLERİ KİTABI**

ŞEHİRLER

MAVERAÜNNEHR'İN KONYA'DAKİ İZLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ahmet ÇELİK*

ÖZ

Selçuklular 1076'da Konya'yı fethettikten sonra buraya Orta Asya'dan pek çok halk gelip yerleşti. 1097'de Selçuklu başkenti İznik'ten Konya'ya nakledilince Selçuklu sultanları Türkistan'dan başlayarak Anadolu'ya kadar değişik memleketlerde yetişen ilim adamlarını Konya'ya davet edip onları himaye ettiler. Böylelikle 11. yüzyıldan itibaren Konya, açılan yeni eğitim kurumlarıyla birlikte İslam dünyasının en önemli ilim, kültür ve irfan merkezlerinden biri haline geldi.

Selçuklu dönemine ait çeşitli kaynaklarda hicret, ilim, ticaret ya da davet gibi çeşitli sebeplerle Konya'ya gelen Tebrizi, Nahcevani, Hoyi, Urmevi, Iraki, Bağdadi, Horasani, İsfehani, Kazvini, Kazeruni, Şehristani, Hocendi, Cendi, Belhi, Tirmizi, Begavi ve Hindi lakaplı bölge veya şehirlere nispet edilen birçok bilgin ve mutasavvıfların isimlerine rastlanmaktadır. Bu bilginlerin isimleri Selçuklu dönemi tarih kitapları, medrese vakfiyeleri, tasavvufî menakıp kitapları ile Konya'da inşa edilen kale, saray, cami, mescit, medrese ve mezar taşı gibi kitabelerde geçmektedir.

Bildiride Anadolu Selçukluları döneminden itibaren Ortaasya, Maverünnehir, Horasan, Irak ve Azerbaycan'dan Konya'ya gelen bilgin ve mutasavvıflar tespit edilerek bunların Konya'nın eğitim, kültür, sanat ve irfanına katkıları tespit edilerek değerlendirilecektir.

AN EVALUATION ON THE TRACES OF MA WARA'UN-NAHR (TRANSAXONIA) IN KONYA

ABSTRACT

After the Seljuks conquered Konya in 1076, many peoples from Central Asia settled here. In 1097, when the Seljuk capital was transferred from Iznik (Nicaea) to Konya, the Seljuk sultans invited scientists/scholars who grew up in different countries starting from Turkistan to Anatolia. The Sultans invited them to Konya and protected them under thier soverignty. Thus, starting from the 11th century, Konya has become one of the most important centers of science, culture and knowledge in the Islamic world with the new educational institutions opened.

In various sources belonging to the Seljuk period, many scholars and mystics named after with regions or cities in which they were born such as : Tabrizi, Nakhcevani, Hoyi, Urmevi, Iraki, Baghdadı, Horasani Isfehani, Kazvini, Kazeruni, Şehristani, Hocendi, Jendi, Belhi, Tirmizi, Begavi were invited and asked to settle down to the capital Konya. The names of these scholars are mentioned in Seljuk period history books, madrasah foundations, mystical menakıp boks(saga) and inscriptions such as castle, palace, mosque, mosque, madrasah and tombstone built in Konya.

In the declaration, since the period of the Anatolian Seljukids, the scholars and the mystics who came to Konya from Central Asia, Transoxiana, Khorasan, Iraq and Azerbaijan will be identified and their contribution to the education, culture, art and wisdom of Konya will be discussed and examined.

GİRİŞ

1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun kapıları Oğuz Türklerine açılmış oldu. Ancak daha önce Emevi ve Abbasiler Anadolu'yu fethetmek üzere birçok seferler

* Karatay Mevlana Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Uzman Öğretmeni, celikahmet66@hotmail.com

düzenlediler. Hatta bu seferlerin birinde Ereğli Kalesi Müslümanlarca fethedilmişti. Yine Abbasi halifelerinden el-Müktefi Billah zamanında 294/906'da Ahmet b. Kaykala kumandasında Anadolu'ya yapılan askeri hareket esnasında ve Halife el-Kaim Biemrillah zamanında Alparslan'ın saltanatı 463/1070 senesinde iki defa olmak üzere Konya'yı Müslümanlar geçici olarak fethetmişlerdi.¹

469/1076'da Kutalmış oğlu Süleyman Şah, Bizans valisi Martov Kosta'dan Konya'yı alarak Konya'nın kesin fethini gerçekleştirmiş oldu.² Sultan Alparslan Malazgirt zaferinin bir sonucu olarak diğer Türk beylerine verdiği görevler gibi Kutalmışoğulları'na da bir görev vererek onları Urfa Birecik bölgesine yönlendirmişti. Ancak bu bölgede diğer bazı Türk boylarıyla ihtilaf yaşandığı için burada fazla durmayıp Anadolu içlerine doğru yönelerek kendilerine daha güvenli hâkimiyet alanı aramaya girişirler. Anadolu'yu boydan boya geçen Kutalmışoğulları Konya'yı ele geçirirler. Ardından İznik'e kadar ulaşıp İznik kalesini de fethederek burayı başkent yaptılar. 1907'de Haçlıların İznik'i almasından sonra da Konya, Anadolu Selçuklularının 1308'de tarih sahnesinden çekilmesine kadar başkent olarak kaldı.³

Selçuklu Devleti Sultanı Melikşah döneminden başlayarak Maverâünnehir,⁴ Türkistan, Horasan, İran ve Azerbaycan'dan pek çok Türk boyu Anadolu'ya geldiler. İlk gelen Kutalmışoğulları'ndan sonra bunlar Anadolu'ya gelen ikinci gurubu oluşturmaktadır.

13. yüzyılda Anadolu'ya Horasan ve Maverâünnehir'den iki büyük göç dalgası geldi. İlk olarak Harzemşah-Karahitay çatışması yüzünden Fergana yöresinin insanları batıya doğru göç ettiler. Bu göçmenler Harzem ve öteki Türk boylarından olup, yerleşik hayata sahiptirler. İkinci olarak ise Moğol saldırısı sonucu Maverâünnehir 'den büyük bir Türk kitlesi Anadolu'ya göç etti. Bu göçler 14.yüzyıla kadar devam etti. Bu iki göçle pek çok alim ve sufi de Anadolu'ya hicret etti. O dönemin hükümdarları da bütün âlimleri etrafında toplamaya çalışıyorlardı. Bunlar göç ettiği bölgelerde ilmi hayatın ve tasavvufun canlanmasına sebep oldu. İلمي yönden Kayseri, Tokat, Malatya şehri ile birlikte Konya da öne çıktı.⁵

Türkler Anadolu'ya geldiklerinde harabe olmuş eski şehirlerinin üzerine (Aksaray, Ilgın, Ereğli gibi) yeni şehirler kurarak, ya da harap şehirlerin yanına (Seydişehir, Karaman gibi) yeni yerleşim yerleri kurarak, ya da askeri ve stratejik önem taşıyan (Konya, Kayseri, Sivas gibi) şehirleri süratle tamir ederek buralara yerleşmeye başladılar.

Selçuklular döneminde Anadolu'ya yerleşim belli bir düzene göre yapılmıştır. Buna göre Oğuzların Bozok kolu Anadolu'nun kuzeyine yerleşirken, Üçok kolu Anadolu'nun güneyine yerleştirilmiştir. Bu yüzden Konya'da Oğuzların 24 boyunun tamamına

- 1 Ahmet Çelik, "Konya'nın Abidat-ı Kadimesi", Akademik Sayfalar, 20/18 (5 Mayıs 2021), 279.
- 2 S. Sırrı ÜÇER vd., *Konya İli Köy ve Yer Adları Üzerine Bir Deneme*, (Konya: 1945), 5.
- 3 Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Zamanında Konya'nın Devlet Merkezi Oluşu", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 29 (Aralık 2011), 231-260.
- 4 Mâverâünnehir, günümüz Orta Asya'sında Amu Derya (Ceyhun) ve Siri Derya (Seyhun) ırmakları arasında 660.000 km2 bölgeyi kapsar. "Nehrin ötesi" anlamına gelmektedir. Mâverâünnehir doğusunda Tibet, güneyinde Horasan, batısında Gûz ve Hâlluh, kuzeyinde de Hâlluh'un bulunduğu büyük ve geniş bir alan kapsar. Türkistan'ın kapısı olması hasebiyle İpek Yolu güzergâhındadır. Mâverâünnehir kelimesi Müslümanların 21/642 yılında bölgeye fiili olarak hâkim olmasından sonra Mâverâünnehir Arap tarihçi ve coğrafyacılığı tarafından bölgeye verdiği bir isimdir. Bu isimle başta "nehir" olarak Amu Derya (Ceyhun) kastedilmiştir. Daha sonra Mâverâünnehir, nehrin öte yanındaki ülkeleri içine almıştır. Mâverâünnehir geniş anlamda Amu Derya (Ceyhun Nehri) havzası, Soğd, Fergana, Uşrusana, Şaş, İsfisab, Buhara, Hottel ve Harezmi kısmen içine alan geniş bir bölgeyi kapsamaktadır. Bakınız: Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/177; W.Bartold, "Mâverâünnehir", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: MEB Yayınları, 1978), 7/408.
- 5 Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, (İstanbul: Dergah Yayınları 2011), 56-57

rastlanılmamaktadır. Dikkat çeken diğer bir husus ise ağırlıklı olarak Kınıklar Konya'da, Afşarlar Afyon'da ve Çepniler ise Balıkesir'e yerleştirilmiş olmasıdır. Ayrıca bir boyun tamamı aynı bölgeye yerleştirilmemiş, birlik oluşturup müstakil bir güç oluşturmamaları için her boydan alt kollar farklı farklı yerlere yerleştirilmiştir. Konya iline bağlı köyler dikkatle incelendiğinde buna dair izleri görmek mümkündür.⁶

Yerleşme sırasında yerleştikleri yerlere kendi boylarının adını vermek, etrafında birleştikleri bir aile veya başkanın adını vermek, kendilerini birleştiren en küçük en küçük oymağın adını vermek ya da yerleştikleri köy civarındaki dağ, tepe ve yörelere ana boy ve kollarının adını vermek gibi yöntemler uygulanmıştır.

Buna göre Konya ilinde en çok rastlanan ve sayı bakımından birinci derecede olan Oğuzların Kınık boyu olup, Konya şivesi de Kınık şivesidir. İkinci derecede Bayatlar, Salurlar, Afşarlar; üçüncü derecede Yazır, Bayundur, Kayılar; dördüncü derecede Döğerler, Yabırılar, Kırıklar Begdililer, Karkınlar Peçenekler ve Eymürler takip etmektedir.

1071'den sonra gelenlerin hepsi şehir, kasaba ve köylere yerleşmemiştir. Bunlardan bir kısmı konargöçerlikle hayatlarına devam etmişlerdir ki bunlara "Yörük" adı verilmiştir.⁷ Bunların bir kısmı da Celaleddin Harzemşah ile Anadolu'ya gelen Türkmenlerden olup kış ve yaz aylarında ayrı ayrı yerlerde oturmuşlar ve bunlara da "Türkmen" adı verilmiştir. Bu Türkmenlerden bazıları Harzem'de kalmışlar ama zamanla oradan hicret ederek önce bir müddet Suriye'de Halep ve Rakka civarında ikamet etmişler sonra da oradan Konya civarına gelerek Hotamış Gölü, Tuz Gölü, Kadınhanı ve Beyşehir civarına yerleşmişlerdir.⁸

Bu boylar incelendiğinde Hazar denizinin doğusu, Harzem bölgesi, Maverâünnehir ve Merv civarı, Horasan ve Türkistan bölgelerine kadar uzanan mıntikalardan Türk unsurlar Konya'ya ve civarına yerleşmişlerdir.⁹

1097'de Selçuklu başkenti İzmit'ten Konya'ya nakledilince Selçuklu sultanları Türkistan'dan başlayarak Anadolu'ya kadar değişik memleketlerde yetişen ilim adamlarını Konya'ya davet edip onları himaye ettiler. Böylelikle 12. yüzyıldan itibaren Konya, açılan Darü'l-fukaha (Altunaba, Karatay, Sırçalı Medreseleri), Darü'l-hadis (İnce Minareli), Darü's-şifa (Alaaddin Darü's-şifası), Darü'z-zakirin (Tacülvezir) ve Hangah (Sahib Ata, Lala, Ziyaiye) gibi farklı eğitim kurumlarıyla birlikte İslam dünyasının en önemli ilim, kültür ve irfan merkezlerinden biri haline geldi.

Selçuklu döneminden başlayarak günümüze kadar Maverâünnehir'in Konya'daki izlerini

I. Selçuklu döneminde hazırlanan bazı "Vakfiyeler";

II. Sadreddin Konevi'nin 1267-1269 yılları arasında Konya'da okuttuğu İbnü'l-Esir'in "*Camiu'l-usul*" adlı eserden yaptığı hadis dersine ait sema kayıtları;

III. Konya kabristan ve müzelerinde halen mevcut olan "Mezar taşları";

IV. Maverâünnehir, Horasan, Azerbaycan ve Türkistan vb. yerlerden Anadolu'ya hicret edip Konya'da vefat eden ve adlarına "Türebeler" inşa edilenler ve

6 Üçer vd., *Konya İli Köy ve Yer Adları*, 9-10.

7 Üçer vd., *Konya İli Köy ve Yer Adları*, 27.

8 Üçer vd., *Konya İli Köy ve Yer Adları*, 28; Memduh Yavuz Süslü, "Konya Vilayetinde Türkmenler", I., *Konya* 43 (Mayıs 1942), 33; II., *Konya* 44 (Haziran 1942), 37; III., *Konya* 45, (Temmuz 1942), 22; IV., *Konya* 46 (Ağustos 1942), 33; V., *Konya* 47 (Eylül 1942), 50; VI., *Konya* 51 (Ocak 1943), 27; VII., *Konya* 64-65 (Şubat-Mart 1944), 43.

9 Üçer vd., *Konya İli Köy ve Yer Adları e*, 10-11.

V. Türbeleri mevcut olmayıp ta adlarına Konya'da zaviye, tekke ve "Makam" inşa edilenler ve son olarak

VI. Çeşitli sebeplerle Konya'ya seyahat edip bir müddet burada kalan "Ziyaretçiler" başlıkları adı altında inceleyerek Tebrizi, Nahcevani, Hoyi, Urmevi, Iraki, Bağdadi, Horasani, İsfehani, Kazvini, Kazeruni, Şehristani, Hocendi, Cendi, Belhi, Semerkandi, Tirmizi, Begavi ve Hindi lakaplı bölge veya şehirlere nispet edilen bilgin ve mutasavvıfları tespit etmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

I. VAKFİYELER

"Vakfedilen bir malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını, ne şekilde yönetileceğini gösteren senet" anlamındaki vakıfnâmelerin İslâm medeniyeti tarihinde önemli bir yeri vardır. Konya'da Selçuklu dönemine ait en önemli vakfiyeler, Şemseddin Altunaba'nın İplikçi Camii vakfiyesi,¹⁰ Celaleddin Karatay'ın medresesine ait vakfiyesi ile Kadı İzzeddin er-Razi'ye ait vakfiyelerdir.

1.Celalettin Karatay Vakfiyesi (1251)

Celalettin Karatay, 1251'de Konya'da kendi adıyla anılan bir medrese inşa ettirmiştir. Kadı İzzeddin Muhammed er-Razi tarafından tanzim ve imza edilen Medreseye ait vakfiye kaydında 55 kadar şahit ismi geçmektedir.¹¹

Bu şahitlerinin bazıları memleketlerine nispet edilmektedir ki bu şahısların isimleri şunlardır: Ahmet b. Hasan el-BAĞDADÎ, Ebubekir b. Ahmed el-BAĞDADÎ, Ali b. Mevdud el-Hafiz el-BASRÎ, Yunus b. Nurullah el-BASRÎ, Ahmet b. Şemseddin el-BELHÎ, Sefer b. Muhammed el-BELHÎ, Abdullah b. Muhammed el-BUHARÎ, Ahmet b. Veli el-BUHARÎ, Osman b. Nurullah el-CİLÎ, Musa b. Ali b. sar el-HAREZMÎ, eş-Şeyh Abdülmümin b. Muhammed el-HOYÎ, Abdülcami b. Abdürrahman b. Muhammed el-HOYÎ, eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed en-NİSABURÎ, Ali b. Muhammed en-NİSABURÎ, İsmail b. Hasan en-NİSABURÎ, Muhammed b. Hüseyin en-NİSABURÎ, Yusuf b. Muhammed es-SEBUSÎ, İsa b. Hacı es-SEMCURÎ, Abdürrahman b. Salih es-SEMCURÎ, Pir Muhammed b. Abdullah es-SEMCURÎ, Mahmut b. Ali b. El-Hüseyin es-SEMCURÎ, eş-Şeyh Ebubekir b. el-Hac Muhammed es-SEMERKANDÎ, Mustafa b. Nurullah es-SEMERKANDÎ, Mahmut b. Muhammed b. Mahmud es-SULÎ, Abdullah b. Muhammed-eş-ŞİRAZÎ, Ali b. Muhammed et-TEBRİZÎ, es-Seyit Muhammed b. Hızır et-TEBRİZÎ, Muhammed b. Kasım et-TEBRİZÎ, Muhammed b. Yusuf et-TEBRİZÎ.

2.Kadı İzzeddin Vakfiyesi (1254)

Kadı İzzeddin Muhammed er-Razi Konya'da (günümüzde Konya İmam Hatip Lisesi binasının yanında) yaptırdığı cami için bir vakfiye hazırlamıştır. Şaban 652/Ekim 1254'te hazırlanan vakfiyede şahit olarak şehirlerine nispet edilen şu kimseler vardır: Mahmut b. Ahmet b. Ebu'l-Kasım et-TUSÎ, Said b. Muhammed b. Nasır et-TABERÎ, Yakub b. Adem b. Melik eş-ŞİRVANÎ el muvattın bi mahsuseti Sivas, Musa b. Ali el-HURÎ, Hüseyin b. Ebu Bekir b. Muhammed el-EKİSALÎ¹²

II. HADİS DERSİ SEMA KAYITLARI

Selçuklu sultanlarının hocası Mecmeddin İshak'ın oğlu ve Muhyiddin Arabi ile Evhadüddin Kirmani'nin öğrencisi olan Şeyhü'l-Kebir Sadreddin el-Konevî'nin

10 Osman Turan, "Şemseddin Altun-aba Vakfiyesi ve Hayatı", Belleten 11/42 (Nisan 1947), 197-235.

11 Konya, "Emir Celaleddin Karatay'ın Konya'daki Muhteşem Medresesine Ait Arapça Vakfiyeden Çıkarılan Hülâsa" Konya 3 (Ekim 1936), 89; Osman Turan, "Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", Belleten, 12/45 (1948), 135-136, 144,

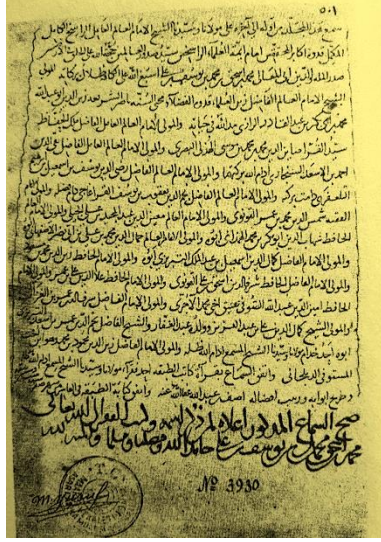
12 Hayri Önel, "Konya'da Kadı İzzeddin Camii Vakfiyesi", Konya 7 (Şubat 1937), 447-448

(v.673/1274)¹³ bir hadisçi olarak okuttuğu hadis kitaplarından birisi Mecdüddîn İbnü'l-Esir'in (v.606/1210) "Cami'u'l-Usûl fi Ehadîsi'r-Rasûl" adlı eseridir. Klasik sema kaydına riayet edilerek tutulan bu esere ait sema kayıtlarında dönemin gerek emir, sultan, melik, vezir gibi yöneticilerinin, gerekse tasavvuf, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh gibi İslami ilimlerde öne çıkan çok sayıda ilim talebesinin Konevî'den hadis okuduğu anlaşılmaktadır. Cami'u'l-Usûl'un Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi'nde bulunan cüzlerinin¹⁴ sema kayıtları incelendiğinde, Sadreddîn Konevî'nin bu eseri hocası Şerefüddîn Ya'kûb b. Muhammed b. el-Hasen b. İsa el-Hezebanî el-Erbilî el-Mevsîlî'den 643-644/1245-1246 yıllarında Kahire'de sema yoluyla almıştır. el-Hebezani ise icazetini bizzat dinlediği İbnü'l-Esir'den almıştır.

Bu eseri 666-667/1268-1269 yıllarında, Konya'da Sadreddin el-Konevî'den düzenli olarak sema yoluyla alan ve içlerinde Maveraünnehir nisbeli olan bazı ilim talebeleri şunlardır:

Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir er-RAZÎ,¹⁵ Takiyyüddîn Ahmed b. el-Es'ad es-SİNCARÎ, Radiyyüddîn Yusuf b. İsmail b. İbrahim et-TELAFERÎ, Muînüddîn Abdülmecîd b. Ali b. el-CİLÎ, Şihabüddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-HEMEDANÎ, Cemalüddîn Muhammed b. Ali b. Ebî Nasr el-İSFEHANÎ, Kemalüddîn İsmâil b. Abdilmelik et-TEBRÎZÎ, Melikü'l-Huffaz, Seyitü'l-Kurra Muhammed b. Muhammed b. Mûsa el-Hüzelî el-BASRÎ, Kemalüddîn İsmâil b. Abdilmelik et-TEBRÎZÎ¹⁶

-
- 13 Ahmet Çelik, "Hamdizade Abdülkadir'in "Şeyh Sadreddin Konevi" Adlı Makalesi ve Değerlendirilmesi Üzerine" *Sadreddin Konevi: "Tasavvuf, Felsefe ve Din"* Sempozyumu (Konya: NEÜ yayınları, 2018), s. 34-68
- 14 Bakınız: İbni Esir, *Câmiü'l-Usûl fi Ahâdisi'r-Rasûl*, (Konya: Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 5045, 5046, 5047, 5048, 5049, 5050, 5051, 5052, 5053, 5055, 5057).
- 15 Sadreddin Konevî'nin hadis meclislerinin en önemli üyelerinden birisi "Muhtaru's-sıhah" adlı sözlüğün müellifidir. "Mevlâ, Şeyh, İmâm, Âmil, Âmir, Fâdıl, Melikü'l-müderresîn, Kudvetü'l-müderresîn, İmâmü eimmeti'l-ulemâ, Seyyidü'l-ulemâ, Seyyidü'l-füdalâ, Zeynü'l-ulemâ, "Kudvetü'l-Füdalâ, Muhyi's-sünne ve Nâsiru's-şerî'a" şeklinde övgülere mazhar olan Râzî, Rey şehrinde yetmiş; dil, fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat, tasavvuf gibi çok çeşitli alanlarda eğitim almıştır. Özellikle kıraat ilmine ayrı bir ilgisi olduğu, Mısır'a gittiği ve orada kaldığı süre içinde Mısır'ın bazı hocalarından ilim tahsil ettiği, kendisinden de ders alanlar olduğu, Dımaşk/Şâm gibi ilim merkezlerinde de bulunduktan sonra Anadolu'ya gelerek Konya'da ikamet ettiği ve burada Sadreddîn Konevî'den Câmî'ul-usûl ile birlikte daha çok sayıda kitap okuduğu belirtilmektedir. Bakınız: Muhammed Yılmaz, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esir'in Câmî'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 13/2 (Haziran 2013), 1-19.
- 16 Yılmaz, "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esir'in Câmî'u'l-usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları" 1-19; Mikâil Bayram, "Sadru'd-Din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 1/2 (Ekim 2001), 179-186.



Şekil 1. Sadreddin Konevi'nin Hadis dersi sema kaydı.

III. MEZAR TAŞLARI VE KİTABELER

Konya'da Selçuklu döneminden itibaren cenazelerin defnedildiği bazı mezarlıklar vardır. Bunların en eskileri Üçler, Musalla, Şeyh Ulema, Sarı Yakup, Hoca Cihan, Pisili Sultan ve Şems Mezarlıklarıdır. Bunlardan bir kısmı zamanla ortadan kaldırılmış ve bir kısmı da hala faal durumdadır.¹⁷ Bu mezarlıklardan bazı tarihi mezar taşları 20 yüzyılın başlarında yerlerinden alınarak Konya müzelerine intikal ettirilmiştir. Bunlar arasında Maveraünnehir, Horasan, Nahcivan veya Türkistan kökenli bilginler olup Konya'da vefat eden ve bazı mezar taşları Konya İnce Minareli Medresesi Taş ve Ahşap Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilenler şunlardır:

1. Kureyş b. el-Hac Hüseyin et-Türkistani (v.1220)



Şekil 2. Kureyş b. el-Hac Hüseyin et-Türkistani mezar taşı

Konya Müzesi 950 numaraya kayıtlı kurşuni renkte mermerden sanduka şeklinde yapılmış olan mezar taşı 20 Muharrem 617/27 Mart 1220'de Sultan Alaaddin Keykubat döneminde Konya'da vefat eden Kureyş b. el-Hac Hüseyin et-Türkistani'ye aittir. Mezar taşı 19 Ağustos 1929 da Musalla Mezarlığı'ndan Konya Müzesi'ne nakledilmiştir.

Uzunluğu 1.40, yüksekliği 0.30 metre olan mezar taşında şunlar yazılıdır: “Haze kabrü el-merhum es-said el-garip Kureyş bin el-Hac Hüseyin et-Türkistani tuviffiye el-

17 Bakımız: Hacer Kara-Şerife Danışık, *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Konya: Meram Belediyesi yayımları, 2005).

isneyni fi'l-işrine min Muharremi senete seb'a sitte-mie gaferallahu lehu veli valideyhi mağfiraten vasiah”

Anlamı: “"Bu kabir, Allah'ın rahmetine ulaşmış, mübarek ve garip olan Türkistanlı Hacı Hüseyin'in oğlu Kureyş'indir. O, 617 yılı Muharrem ayının 20 sinde Pazartesi gecesi vefat etti, Allah onu af buyursun. Anasını, babasını geniş rahmetlere ulaştırınsın.”¹⁸

Hayat hikâyesi hakkında her hangi bir bilgiye rastlayamadık.

2.Şemseddin Ahmet b. Ebü'l-meali el-Cerbezkanî (v.1238)



Şekil 3.Şemseddin Ahmet b. Ebü'l-meali el-Cerbezkanî'nin mezar taşı

Konya Müzesi 948 numaraya kayıtlı mezar taşı 8 Muharrem 636/21 Ağustos 1238'de Gıyasettin Keyhüsrev döneminde Konya'da vefat eden Şemseddin Ahmet b. Ebü'l-Meali el-Cerbezkanî'ye aittir. Bu mezar taşı 26 Mayıs 1929 tarihinde Musalla mezarlığından Konya Müzesi'ne nakledilmiştir.

Uzunluğu 1.85 yüksekliği 0.40 metre olan mezar taşının üstünde şu yazılar vardır: “Haza kabrû el-İmam, el-Alim, el-Amil el-merhum es-Said Şemseddin Ahmet bin Ebi'l-Meali el-Cerbazkanî nevverallahu kabrehu ve berrede mezaciihi. Tuviffiye fi yevmi'l-Cum'a es-samini min Muharremi sene sitte ve selasine ve sitte-mie”

Türkçesi: "Bu kabir, Cerbazkanlı Ebu'l-Meali oğlu alim ve amil, imam ve hakkın rahmetine ulaşmış olan mübarek Şemseddin Ahmed'e aittir. Allah kabrin nurlu ve durağını serin eylesin, 636 yılı Muharrem ayının 8. Cuma günü vefat etti" demektir.¹⁹

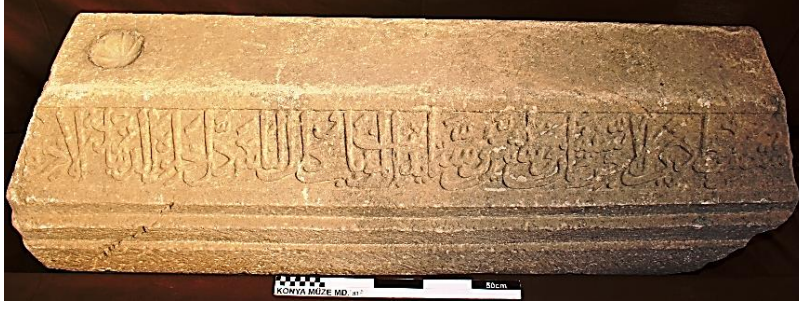
Cerbezkan, Hemedan ve İsfahan arasında bir kasabadır. Ayrıca Esterabad ile Cürcan arasında bu isimde başka bir kasaba daha vardır.²⁰

18 M. Zeki Oral, “Konya'da Tarihi Mezar Taşları”, Anıt 8 (Eylül 1949), 19; İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri (Konya), 950/87.

19 J. H. Loytved, *Konia*, (Berlin 1907), s.76; Mehmet Yusuf, Konya Asarı Atika Müzesi Rehberi, (İstanbul: 1930), 91; M. Zeki Oral, “Konya'da Tarihi Mezar Taşları”, 8/20: İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri, 948/79.

20 Şemseddin Sami, Kamusu'l-a'lâm, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1891), 3/1776,

3.Nureddin Hasan b. Osman el-Beylagani (v.1240)



Şekil 4. Nureddin Hasan b. Osman el-Beylagani'nin mezar taşı

Bu zata ait mezar taşı Konya'nın Musalla Kabristanında iken 26 Mayıs 1929'da Konya Müzesi'ne nakledilerek 950 numaraya kaydedilmiştir. Mezar taşı kurşuni renkte bir mermerden imal edilmiştir. Mezar taşının üstünde ve dikdörtgen şeklinde bir yüz açılmış, su oluğu gibi içi boş bir taştan sandukaya çevrilmiştir.

Selçuklu nesihî ile şu yazılar vardır: “Haze'l-kabru el-merhum el-İmam, el-Alim, el-Amil, er-raci rahmete rabbihi Nureddin Hasan bin Osman el-Beylagani, rahele mine'd-dünya yevmü'l-ahadü muntasifi Cemaziyelahiri semani ve selasine ve sitte mie. el-Mevtu babün ve küllü'n-nasi dahiluhu. ed-Dünya mezraatü'l-ahireti”

Açıklaması: “Bu kabir merhum, imam, âlim, bilgisine göre iş yapan ve Allah'ın rahmetini ümit eden, Beylekanlı, Nureddin Hasan bin Osman'ındır. O 638 yılı Cemaziyelahir'in ortasında Pazar günü bu dünyadan göçtü. Ölüm bütün insanların gireceği bir kapıdır. Dünya ahiretin tarlasıdır.”

Mezar kitabesine göre ulemadan olan Nureddin Hasan'ın vefat tarihi hicri 15 Cemaziyelahir 638/ Miladi 1 Ocak 1240'tır. Selçuk devri âlimlerinden olduğu anlaşılan Nureddin Hasan'ın da ne suretle Konya'ya geldiği hakkında bir bilgiye rastlanılamamıştır.²¹

Beylagan ise Azerbaycan sınırları içinde Mil ve Karabağ ovasında yer alan ve Bakü'ye 267 km uzakta bir ilçenin adıdır.²²

4.Kerimüddin b. Abdülkerim b. Hüseyin en-Nahcivani (v.1247)

Kerimüddin en-Nahcivani, Nahcivan'ın Hürda şehrinden olup 645/1247 tarihinde Konya'da vefat etmiştir. Kabri Musalla Mezarlığındadır. Üçgen prizma şeklindeki mezar taşının üzerinde ayete'l-kürsi yazılıdır. Mezar kitabesinde: “el-Merhum Kerimüddin bin Abdülkerim b. Hüseyin en-Nahcivani el-marufu'l-Bürdai. Ramazanü'l-mübarek, hamse erbaine ve sitte mie” yazılıdır.²³

21 J. H. Loytved, Konia, 76; M. Zeki Oral, “Konya'da Tarihi Mezar Taşları”, Anıt 2, (Mart 1949), 21-22; İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri, 950/81

22 Elnur İsmayilov, *XIV-XVI. Yüzyıllarda Şirvanşahlar Devleti (Derbendiler Hânedânı)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans tezi 2016), 53-56.

23 İbrahim Aczi Kendi, *Konya Mezar Folkloru*, (Konya: Karatay Yusufpaşa Kitaplığı, 10457), 19; İbrahim Aczi Kendi, “Konya Mezar Folkloru”, *Yeni Konya* 25 Ağustos 1959.

5.Şeyh Ali b. Ebi Tahir el-Hocendi (646/1248)



Şekil 5.Şeyh Ali b. Ebi Tahir el-Hocendi'nin mezar taşı

Şeyh Ali b. Ebi Tahir, Konya'da münzevi (yalnız yaşamayı seven) bir zat olup Konya muhasaralarında bir yararlılıkları dokunmuş manevi mücahitlerinden Selçuklu devri mutasavvıflarındadır. H.646/1248 tarihinde Konya'da vefat etti. Sarı Yakup Mezarlığına defnedildi.

Mezar taşı Mehmet Ferit Uğur'un Konya müzesi müdür vekilliği zamanında Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk tarafından Hakimiyet-i Milliye Okulu yakınlarından önce Konya müzesine nakledilmiş oradan da Sultan Alaettin Camii şerifi havlusuna ve ardından da İnce Minareli Medresesi Taş ve Ahşap Eserleri Müzesine kaldırılmıştır. Mezar Taşı halen bu müzede olup Envanter 1058 numaraya kayıtlıdır.²⁴

Mezar taşı kitabesinde şunlar yazılıdır; “Tuviffiye Hayruddin Ali b. Tahir el-Huceni rahimehullah yevmü'l-ehadi, et-tasi' min şehri receb sitte ve erbaine ve sitte mie.”

Türkçesi: “Hocendli Tahir oğlu dinin hayırlılarından Ali -Allah ona rahmet etsin- 646 yılı Receb ayının 9. günü Pazar gününde vefat etti.”

Bu kitabeye göre vefat tarihi 9 Recep 646/28 Ekim 1248'dir.

Hocend ise Maverünnehir bölgesindeki Fergana vadisinin girişinde ve Seyhun (Siriderya) ırmağının kıyısında ve günümüzde Tacikistan'a bağlı bir şehirdir.²⁵

6.Kadı İzzettin Muhammed b. Ahmet er-Razi (1256)

Hayatı hakkında fazla bir malumat yoktur. Yalnız günümüzde olmayan fakat bazı yerel tarihçiler tarafından kaydedilen sandukasının üstündeki kitabesiyle, vakfiye kayıtlarından ve diğer vakfiyelerde görülen imzalardan kendilerinin Selçuklu Devlet adamlarından önemli âlim, fakih ve devlet adamlarından olduğu anlaşılmalıdır.

Hamdizade Abdülkadir Erdoğan onunla ilgili kaleme aldığı makalesinde şunları kaydeder: “Bundan 12 sene mukaddem (önce yani 1905 yılında) türbe-i müşarun ileyhi (Kadı İzzeddin'in türbesini) ziyaret ettiğim zaman medfeni (kabri) üzerinde oldukça musanna' (sanatlı) ve tahtadan mamul (yapılmış) bir sandukaya tesadüf etmiş ve kitabesinden musavven (sağlam) kalan kısmı da defter-i hatıratıma (not defterime) kayd etmişim. Muahharan (sonradan) vuku bulan bir ziyaretimde ne bu kitabeden ne de sandukadan hiçbir iz kalmamış ve tamamıyla oradan kaldırılmış olduğunu gördüm. Şehrimizde mevcut birçok çini vesair asar-ı nefisenin (çeşitli güzel sanat eserlerin) birer birer sökülüp Avrupa müzelerine aşırıldığı zamanlar bu sandukanın da buradan çaldırılmış olduğu

24 İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri, 1058/123.

25 Bakınız: Rıza Kurtulmuş, “Hucend” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/272-273.

maatteessüf (üzülerek) anladım. Sandukadan kopya edebildiğim kitabe şu idi: “Es-sadru'l-imam, ez-Zahid, el-Abid, İzzeddin Muhammed ibni Ahmed ibni Mahmud Razi....”

Anlamı: “Selçuklu devleti veziri, dünyaya önem vermeyen, Allah'a ibadet eden, İzzeddin Muhammed ibni (oğlu) Ahmed ibni (oğlu) Mahmud Razi....”

Kitabe-i mezburenin (adı geçen kitabenin) tarihini ihtiva eden kısmı dökülmüş olduğundan müşarun ileyhin (Kadı İzzeddin'in) sene-i irtihalini (ölüm yılını) tayin etmek mümkün olamadı.

Keykavus-u Sani (İkinci)'nin zaman-ı saltanatlarında (devleti yönettiği devirde) Moğollarla vuku bulan bir muharebede (savaşta) şehiden irtihal (şehid olarak vefat) ettiği lede't-tedkik (incelemeler sonucu) anlaşılmıştır.

Moğollar Devlet-i Selçukiyye pek ziyade tasallut etmeye başlamışlardı. Moğol ümerasından (yöneticilerinden) Baycu Noyan (Noyan Tatar lisanında serasker, vezir demektir) idaresindeki ordu ile Memalik-i Selçukiyye (Selçuklu topraklarına) tecavüz ederek, o sene kendisi ve maiyetine kışlak olmak üzere bir mevki (yer) tayinini teklif etmiş idi. Sultan Keykavus evvelce (önce) bu talebi reddetmek istemişse de Baycu Noya'nın Memalik-i Selçukiyyeye (Selçuklu topraklarına) girdiğini ve geçtiği yerleri tahrib ederek Aksaray'a kadar geldiğini haber alınca fikrini değiştirmiş ve Umeray-ı Devleti (Devlet adamlarıyla) ile müttefikan Baycu Noyan'ın maiyetinin iâşesi için luzumi (gerekli) olan zahair-i vesaireyi i'ta (verme) ile barışmak arzusunda bulunmuş idi.

İşte o zaman vezir-i azam (başbakan) olan müşarün ileyh Kadı İzzeddin ilcay-ı diyanet ve himmetiyle muhalefet ederek cihad fikrini ileri sürmüş ve sultanın da muvafakatını istihsale (onayını almaya) muvafık olmuştur.

Alelacele cem edilen (toplanılan) Asakir-i Selçukiyyenin (Selçuklu askerlerinin) bizzat başına geçerek müslüman olamayan Baycu Noyan'a karşı durmuş ise de 654/1256 senesinde Aksaray ile Konya arasındaki Alaeddin Ribatı nam mevkide vuku bulan muharebede mağlup olarak (yenilerek) şehid düşmüş ve naşını Konya'ya nakl edilerek mezkûr türbeye defn olunmuştur.

Keykavus-u Sani tarafından vücuda getirilmiş olan evkafa (vakıflara) ve bu evkafa tahsis edilen Kestel ve Kuçmar karyeleri (köyleri) ve iradatına nezaret etmek (gelirlerini yönetmek) üzere Kadı İzzeddin müdür ve müteveli (yönetici) tayin olunmuştur.

Buna ait 652/1254 tarihli görülen bir vakfiyede: “... Sadru'l-azam (başbakan), Atabekü'l-muazzam, kıbletü'l-ülema (alimlerin kendisine yöneldiği), kudvetü'l-fudala (faziletlilerin önderi), tacü'l-eazim (büyüklüğün tacı) ve ifru'l-merahim, hülasetü'l-enam ve zübdetü'l-eyyam, melikü'l-uzme (büyük yönetici), hükkam, kadı'l-kudatı'l-İslam, hayatu'l-mazlumîne (mazlumların canı), mematü'z-zalimim (zulmedenleri ortadan kaldıracı), huccetullahi fi'l-arzı (yeryüzünde Allah'ın hucceti), izzü'l-mille ve'd-din (din ve mezhebin izzeti), kehfî'l-İslam ve müslimîn (müslümanların sığınağı)... Ebu'l-mehamid (bütün övgülerin kaynağı)...” gibi bir çok evsaf (sıfatlar) ve elkaba (lakaplara) tesadüf olunmuştur ki bunlar müşarun ileyhin rical-i Selçukiyye meyanındaki (Selçuklu devlet adamları nezdinde) derece-i şeref (şerefli derece) ve mevkiini göstermektedir.

Emir Celaleddin Karatay hazretlerinin şehrimize şeref-bahş eden medrese-i meşhuresine (meşhur Karatay Medresesine) ait vakfiyenin müşarun ileyh (Kadı İzzeddin) tarafından tanzim edilmiş (düzenlenmiş) olduğuna nazaran (bakarak) Kadı İzzeddin'in 651/1253 tarihinde Konya kadı'l-kudatı (hakimlerin başı, reisi) olduğunu ve bir sene sonra

Atabek unvanını alarak sadrazamlığa (başbakanlığa, veziri azamlığa) irtifa buyurduğu (yükseldiği) anlaşılmaktadır.” demektedir.²⁶

Razi lakabı Rey şehrinin nispetidir. Şemseddin Sami Kamusu'l-alam adlı eserinde: “İran'ın pek kadim ve meşhur bir şehri olup İran-ı kadimde ve İslami dönemde pek mamurdu. Selçukluların payitahtı idi. Hekim Ebu Bekir Razi ve müfessir Fahreddin Razi gibi hesapsız İslam aliminin doğduğu bir şehirdir.” demektedir.²⁷

7.Muhammed Şah er-Razi (1255)



Şekil 6.Muhammed Şah er-Razi'nin mezar taşı

Konya Müzesi 951 numaraya kayıtlı Kurşuni mermerden sanduka biçiminde yapılmış olan mezar taşı 8 Rebiülevvel 653/17 Nisan 1255'de Konya'da vefat eden Muhammed Şah er-Razi'ye aittir. Mezar taşı 26 Mayıs 1929'da İhsaniye mahallesinden Konya Müzesi'ne nakledilmiştir.²⁸

Üzerinde şu yazılar vardır: “La taknatü min rahmetillah. İnnellahe ya'firü'z-zünübe cemian innehu hüve'l-gafuru'r-rahim. Haze'l-kabrü el-abdü'z-zaif el-müznibü'l-muhtaç ila rahmetillahi teala Muhammed Şah bin Muhammed bin Abdurrahman er-Razi intekale min dari'l-fena ila dari'l-beka yevmü's-sebti samini Rebiülevvel senete selase ve hamsine ve sitte-mie gaferallahu lehu ve li-validihi ve limen rahime aleyhi ve li-men kare'l fatihate”

Anlamı: “Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. (Zümer, 53) Bu kabir Allah'ın rahmetine muhtaç, günahkar ve zayıf kul olan Muhammed Şah b. Muhammed b. Abdurrahman er-Razi'ye aittir. O fena evinden baka evine 653 yılı Rebiülevvel ayının 8'inci Cumartesi günü göçtü. Allah onu, anasını babasını, kendisine dua edenleri ve Fatiha okuyan kimseleri esirgesin.”²⁹

Kaynaklarda Muhammed Şah hakkında herhangi bir malumat bulamadık.

8.İmadüddin Ahmet b. Nureddin Hasan el-Beylagani (v.1264?)

Nureddin Hasan'ın İmadüddin Ahmet adında bir oğlu vardır. Sadreddin Konevi, ibn il-Esîr'in Camiü'l-usul fi ehadisü'r-rüsül adlı hadis kitabını okuturken hadis dersini dinlemeye gelen Selçuk vezirleri, ulema, meşayih ve eşraf adlarını kitabın baş ve son taraflarına yazmıştır. İşte adı geçen bu kitabın birinci cildi sonunda ve 29 sırada: "Bu cildin tamamını ilim fazilet sahibi efendilerden Beylekanlı Hasan oğlu İmadüddin Ahmet de dinledi." diye kaydedilmiştir. Nureddin Hasan'ın 638/1240'ta vefat etmiş oğlu İmadüddin Ahmet de 663/1264 yıllarında yani kitap okunurken sağ bulunması sene itibariyle baba oğlu

26 Hamdizade Abdülkadir, “Kadı İzzeddin”, Türk Sözü 429/36, (Konya; 3 Kânunusani 1917), 3

27 Şemseddin Sami, Kamusu'l-a'lâm, 3/2384.

28 İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri, 951/82.

29 M. Zeki Oral, “Konya'da Tarihi Mezar Taşları”, 8/21.

olmalarını mümkün kıldığı gibi adının Hasan ve memleketinin Beylekan olması bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir.³⁰

9.Kadı Şihabüddin Abdülkadir b. Mahmud en-Nahcivani (1265)



Şekil 7.Kadı Şihabüddin Abdülkadir en-Nahcivani'nin mezar taşı

Şihabüddin Abdülkadir b. Mahmud en-Nahcivani, Konya kadılarında olup Hicri 4 Muharrem 664/Miladi 16 Ekim 1265'te Konya'da vefat etmiş ve Sarı Yakup Mezarlığına defnedilmiştir. Mezar taşı 16 Haziran 1928'de Konya Sarı Yakup Mezarlığından Mevlana Müzesine nakledilmiş ve 975 numaraya kayıt edilmiştir.³¹

Mezar taşı beyaz mermerden çeşme taşı şeklinde ve kemerlidir. Yüksekliği 1.93 genişliği 0,62 kalınlığı 0.24 metredir. Üzerinde beş satır halinde Selçuklu nesihî ile şu yazılıdır:

“Tuviffiye el-İmam el-Alim el-Fakir ilallahi teala Şihabeddin Abdülkadir ibn Mahmud en-Nahcivani gaferallahulehu ve li-cemii'l-müslimine fi Rabi'i Muharrem senete erbea ve sittine ve sitte mieh.”

Anlamı: “Nahcivanlı Mahmut oğlu imam, bilgin ve fakir olan Şihabeddin Abdülkadir -Allah onu ve cümle Müslümanları esirgesin-664 yılı Muharrem ayının 4'ünde vefat etti.”

Şihabeddin Abdülkadir mezar taşındaki yazılara göre Anadolu Selçuk devri bilginlerindedir. Sultan Keyhüsrev III devrinde vefat etmiştir. ”³²

İbrahim Hakkı Konyalı ise Konya Tarihi adlı eserinde Kadı Şihabüddin Abdülkadir b. Mahmud en-Nahcivani hakkında şu bilgileri vermektedir: “Mevlana, bir gazelinde: “Medresede Şihabüddin'in odasının yanı başında bir oda istiyor. “Bu hile ile” diyor “rebab çalanı da oraya sokarsın, kadı hallenir de dinlemek isterse ona güzelce bir rebap çalayım. Tatlı tatlı dinleteyim. Rebabımın sesinden akıncı bile dirilir.” Mevlana'nın gazelinde bahsettiği Kadı Şihabüddin Abdülkadir b. Mahmud Nahcivani'dir ki Konya bilginlerinden ve kadılarında idi. Şihabüddin'in rebabı, sazı ve sözü lehv (boş ve gereksiz) sayan ve raksı kabul etmeyen salabetli bir zat olduğu anlaşılmaktadır. Şihabüddin Abdülkadir'in, imam ve alim vasıfları ile anıldığına göre Mevlana ile karşılaşacak kudrette bir bilgin olduğu anlaşılmaktadır. Mevlana'dan sekiz sene evvel vefat etmiştir. Mevlana'nın İslâmî gidişini

30 M. Zeki Oral, “Konya'da Tarihi Mezar Taşları”, Anıt 2, (Mart 1949), 22.

31 İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri,975/210; Mehmet Yusuf, Konya Asarı Atika Müzesi Rehberi, (İstanbul: 1930), 91.

32 M. Zeki Oral, “Konya'da Tarihi Mezar Taşları”, 8/21; J. H. Löytved, *Konia*, 76'da Yağlıtaş Mezarlığında olduğunu kaydetmektedir.

beğenmeyen Şihabüddin'in, Gühertaş'ın Medresesi'nde değil Kemaliye Medresesi'nde müderris bulunmuş olması da muhtemeldir.”³³

10.Kadı Siraceddin Mahmud b. Ebi Bekir b. Ahmet el-Urmevi (682/1283)

Alimler arasında “Siraceddin” unvanıyla meşhur olan bu şahsın asıl ismi “Mahmud” künyesi ise “Ebu's-sena”dır. Kendileri esasen Azerbeycan bağlı Urumiye şehriden olup 594/1197 tarihinde doğdu. İlk tahsilini kendi memleketinde yaptı. Musul'a giderek Kemaleddin b. Yunus'tan ilim tahsil etti.

Mısır'a gidererek ve Eyyubi Sultanı Melik Kamil'in huzurunda bilimsel toplantılara katıldı. Yaklaşık 1237'de Konya'ya geldi. Sultan tarafından karşılandı. Sultan, onu Malatyaya müderris olarak atadı. II. Gıyaseddin Keyhüsrev, onu görevden azletti. Ancak Urmevi, Babai İsyanı (1240) ya da Köseadağ Savaşı'nda (1243) bölgeyi terk etti. Eyyubi Sultanı Salih Necmüddin, Urmevi'yi Kudüs'ü resmen teslim alması için, Bizans İmparatoru II. Frederick'e elçi olarak gönderdi.³⁴

Urmevi, 1251'de yeniden Mısır'a gitti. Burada çeşitli ilmi toplantılara katıldı. bu tarihten sonra tekrar Anadolu'ya geldi. 1 253-54 yıllarında, üç kardeş yönetimi esnasında Konya kadısı olarak buraya yerleşti. Urmevi'ye kadılar kadısı (kadı el-kudat) ünvanı ise. Cimri İsyanı'nda, Cimri (Gıyaseddin Siyavuş) ve Karamanoğlu Mehmed Bey Konya'ya saldırdıklarında (1277), onlara karşı koyması sonrasında verildi.

Kadı İzzeddin Muhammed b. Mahmud er-Razi'den sonra kadı'l-kuzat oldu.³⁵ Vefatına kadar da bu görevini ifa etti. Bu görevinde iken bir çok vakfiye kayıtlarına da imza attı. Sahip Ata Fahreddin Ali'nin 663/'de Konya'da inşa ettirdiği İnce Minareli Medrese ile 678/'de Sivas'ta inşa ettirdiği Gök Medresesin vakfiyelerini bizzat Kadı Siraceddin el-Urmevi tarafından tanzim ve imza etmiştir.

Sahib Ata tarafından yaptırılan İnce Minareli Daru'l-hadisi vakfiyesinde Kadı Siraceddin Urmevi şu lakap ve unvanlarla anılmaktadır: “Mevlana ve seyyüduna , allametü'l-alim, efdalü'l-müteahhirin, kudvetül muhakkıkın, sultanü'l-ulema, şüreyhü'z-zaman, şeyhü'l-meşayihü'l-islam ve'l-müslimin, kadı'l-kudatı fi'l-memalik, siracü'l-mille ve'd-din, hucetullahi ala halkıhi, nasihü'l-muluk ve selatin, Ebu's-sena Mahmud bin Ebi Bekir b. Ahmet el Urmevi mevallahu zıllahu ve ala huve harrese aleyhi ve dinihi ve dünya³⁶

“Metalü'l-envar, Beyanülhak, el-İrşad, El-Menahic, el-Esrar, et-Tahsil, el-Mahsul, el-Lübab, el-Kıstas, el-Ayn, el-Mu'tekidat” gibi eserlerine ve kitaplarına bakılırsa Kadı Siraceddin Urmevi'nin fakih, mantıkçı ve hakim (filozof) olduğu görülür. O'nun “Metalul-Envar” adındaki eseri, İslam alimleri arasında pek fazla şöhret bulduğundan buna pek çok şerhler yazılmıştır ki 1303/1885 tarihinde Kutbuddin Razi'nin “Levamiu'l-Esrar” namındaki şerhi Seyit Şerif (Cürcani)'nin haşiyesiyle birlikte İstanbul'da basılmıştır.³⁷

Kadı Siraceddin 682/1283 tarihinde Konya'da vefat etmiştir. Birçok Selçuklu meşhurunun kabirlerinin bulunduğu Musalla Kabristanı'na defnedildi. Kabri Şeyh Halili Türbesi civarında olup yeri kaybolmuştur.³⁸

33 İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, (Konya: 1964), 102.

34 Hasan Akkanat, “Kadı Siracuddin el-Urmevi (ö. 683/1283)”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İz, 2015), 6/893.

35 Mesut Koman, “Konya'da Kutlu Melik Hatun Darülhüffazına Dair Bir Vakfiye ve Şeyh Siracüddin Ürmevi Hakkında Birkaç Söz” Konya 51 (Ocak 1943), 51.

36 Mehmet Ferit-Mesut Koman, *Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri*, (İstanbul 1934), 72.

37 Bakınız: Hasan Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Urmevi*, 6/893.

38 Hamdizade Abdülkadir, “Şeyh Siraceddin Urmevi”, *Türk Sözü*, 428/35 (Konya: 27 Kanunuevvel 1333/1917), 3.

Urmevi'nin en yakın arkadaşları, Huneci, Sadreddin Konevi ve Celaleddin er-Rumi'dir. Davud-ı Kayseri, Safiyyuddin el-Hindi (ö. 1316) ve Taceddin Kürdi, önde gelen öğrencilerindedir. Urmevi, Fahreddin er-Razi Okulu'nun Anadolu'daki en büyük temsilcilerindendi. Onun mantık ve felsefe hakkındaki görüşleri, Kutbuddin er-Razi'nin "Levamiu'l-Esrar fi Şerh-i Metaliu-Envar" adlı eseri üzerinden Osmanlı medreselerinde okutulmuş; fihri görüşleri, Davud-ı Kayseri tarafından Osmanlı Devleti'nde uygulamaya konulmuştur.³⁹

11.Hacı Ali el-İsfehani (v.1300)



Şekil 8.Hacı Ali el-İsfehani'nin mezar taşı

Bu zata ait mezar taşı Musalla Mezarlığının Şeyh Şucaüddin türbesi yanında bulunan Evhadüddin Kirmani türbesi yanındadır. Yüksekliği 0,70, genişliği 0.32 kalınlığı 0,085 metre olan beyaz mermerden yapılmış baş ve ayak mezar taşları üzerinde şunlar yazlıdır:

"Haze'l-kabrü el-merhum, eş-şehit **es-Seyit Hacı Ali bin Cemaleddin Muhammed bin Hacı Ali eş-Şehristani el maruf bi-Emre⁴⁰ bin Abdullah el-İsfehani**. Tarih isneyn işrine min Zilkade sene tis'a ve tis'ine ve sitte mie. (699/1300)"

Taşın arkasında: "el-Mani, ed-Dar, en-Nafi, en-Nur, el-Hadi, el-Bedi, el-Baki, el-Varis, er-Reşid, el-Mabud,

Ayak taşının bir tarafında: el-Müteal, el-Ber, el-Macid, el-Ehad, es-Samed, el-Kadir, el-Muktedir, el-Mukaddem, el-Mevcut, el-Evvel, ve illa hu, ez-Zahir, el-Batın el-Vali, Ene'llahü yağfirü'z-zünübe cemian innehü hüve'l-gafuru'r-rahim,

Diğer tarafında: el-Kayyum el-Vahid et-Tevvab el-Müstakim el-Afüv, er-rrauf ve malike'l-mülk zü'l-celali ve'l-ikram, el-Cami, el-Gani"

Anlamı: "Bu kabir Allah'ın rahmetine kavuşmuş, mübarek şehit olan İsfahanlı Abdullah oğlu Emre adıyla anılan Şehristanlı Hacı Ali oğlu Cemalüddin Mehmet oğlu Hacı Ali'nindir. 699 yılı Zilkade ayının 12 nci günü vefat etti (30 Temmuz/1300)."⁴¹

39 Hasan Akkanat, "Kadı Siracuddin el-Urmevi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 6/894.

40 İbrahim Aczi Kendi, bu ismi "Enam" ve vefat tarihini ise 841/1437 olarak vermektedir: İbrahim Aczi Kendi, *Konya Mezar Folkloru*, (Konya Karatay Yusufaga Kitaplığı,10457), 59.

41 İbrahim Aczi Kendi, *Konya Mezar Folkloru*, (Konya Karatay Yusufaga Kitaplığı 10457), 19; İbrahim Aczi Kendi, "Konya Mezar Folkloru", *Yeni Konya* 25 Ağustos 1959; Mehmet Zeki Oral, "Konya'da Tarihi Mezar Taşları", *Anıt* 3, (Nisan 1949), 22-23.

12.Mimar Bedreddin et-Tebrizi

Mevlâna Türbesi'nin mimarı olan Bedreddin Tebrizi Mevlâna'nın yakın çevresinde yaşayan, çeşitli fen bilimlerinde bilgin ve mimar bir kişidir. Kaynaklar, Türbe'nin bulunduğu mahallin, Sultan I. Alâeddin Keykubat'ın gül bahçesi iken Mevlâna'nın babası Bahaeddin Veled'e bağışlandığını ve kendisi 628/1231'de vefat edince buraya gömüldüğünü bildirmektedir. Mevlâna da 17 Aralık 1273'te vefat edince babasının yanına defnedilmiştir. Daha sonra Mevlâna'nın öğrencilerinden Alededdin Kayser para toplayıp vezir Muineddin Süleyman Pervane ve eşi Gürcü Hatun'dan da destek alıp türbenin yapımı için Mimar Tebrizli Bedreddin'i görevlendirdiler. O da türbeyi inşa etti.⁴²

13. Mimar Muhammed b. Muhammed Osmân el-Bennâ et-Tusi

Muhammed el-Benna et-Tusi, Şeyh Bedreddin Muslih tarafından 640/1242'de Sultan II. Gıyâseddin Keyhüsrev'in saltanatı sırasında Hanefî mezhebinden olanlara İslam hukuku eğitimi verilmek amacıyla Konya'da yaptırılan Sırçalı Medresesinin mimarıdır. Sanatkârın "Muhammed Usta" olduğu eyvandaki kitabelerde yazılıdır. Ana eyvan kemerinin sağ ve sol iç yüzündeki altıgen çini panolara nakşedilen kitabelerden soldaki bugün yerinde sağlam vaziyette dururken, diğeri 19. yüzyılın sonlarında Alman seyyah F. Sarre ve J. H. Löytved'in Konya'ya gelişlerinden hemen sonra çalınarak Almanya'daki Berlin Müzesi'ne (Staatliche Museum) götürülmüş, 1896'da da B. Moritz tarafından yayımlanmıştır. Bu kitabede: "Dünyada bir eşi olmayan bu eseri ben yaptım. Ben kalmıyorum fakat bu eser hatıra olarak kalacak" yazılıdır. Yerinde bulunan soldaki kitabede: "Ameli Muhammed b. Muhammed Osmân el-Bennâ el-Tûsî" ibaresi okunmaktadır.⁴³

14.Ahmet Haki İzler el-Buhari et-Türkistani (v.1975)

Ahmet Haki İzler, 1887'de Buhara'nın Örentepe Köyünde dünyaya geldi. İyi derecede Dini ilimleri tahsil etti. Ahmet Haki Efendi, Kur'an-ı Kerim'i Rusçaya çevirecek ve Ortodoks papazlara dini tartışmalarda onlara cevap verecek kadar Rusça'ya hâkimdi.

Ülkesi komünist Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmesi bağımsızlık savaşlarında bulundu. Burada pek çok yakını kaybetti. Kuran-ı Kerim'i Arapçadan, Rusçaya çevirdiği için idam edileceği sırada Müslüman bir Rus askerinin yardımıyla kurtuldu. Uzun ve meşakkatli süren bir yolculuktan sonra, "Basmacı" diye bilinen Mücahitler arasına katılarak, Enver Paşa ile birlikte mücadelesine devam eder. Enver Paşa, Düşanbe yakınlarında Çegan Köyü'nde şehit düştükten sonra, mücahitlerin bir kısmı dağlara, birçoğu Afganistan'a sığınır. Haki Efendi ise Hindistan, İran, Arabistan üzerinden Türkiye'ye hicret eder önce Ankara'ya gelir. Türk Vatandaşlığına geçer. Haki Efendi bir müddet Uzun Yayla'da Kiremitli köyünde iki yıl kalarak köylülere, dini bilgiler ve Arapça dersleri verdi. Bir müddet sonra Rusya'da af çıkması üzerine vatanlarına geri dönmek üzere köyden ayrılır. Rus sınırında gördüğü kötü muamelelerden sonra Haki Efendi üzüntü içinde geri döner.

1942'de Konya'ya yerleşti. Arap ve Fars edebiyatıyla birlikte Türkçenin bütün lehçelerine vakıftı. Şair olan Ahmet Haki Efendi, Konya'da Tahir Büyükkörükçü olmak üzere, İlahiyatçı Mevlüt İslamoğlu, Eczacı Haşmet Sezgen, Dr. Ali Kemal Belviranlı gibi pek çok zata; Farsça, Arapça ve fıkıh dersleri verdi. İlmiyle Konya'yı aydınlattı.

Hafızası çok kuvvetli ve sağlamdı. Derin bir Kur'anı Kerim ve fıkıh ilmine sahip olup, İslami ilimlere tam anlamıyla haizdi. Ali Şir Nevai ve Fuzuli gibi şairlerin divanlarını

42 Ahmet Eflâkî, Menakibü'l-Arifin, 1/196-197; Haşim KARPUZ, "Bedreddin et-Tebrizî" Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 2/69-70.

43 Yaşar Erdemir, "Bedreddin Muslih Medresesi" Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 2/ 67-68; Remzi Duran, Konya yapı Kitabeleri, (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 55.

ezbere bilir, sohbetlerinde bu şairlerden şiirler okur, özellikle Şirazlı Sadi ve Mevlana Celaleddin Rumi'den güzel hikâyeler naklelerdi.

Konya'nın Köprübaşı Mahallesinde Cevizaltı'nda Konya müftüsü Abdullah Efendi'nin evinde ve Ovalıoğlu'nda oturan Ahmet Haki Efendi 6 Eylül 1975 yılında Konya'da vefat etti. Kabri, Üçler Mezarlığı'nda Hacı Veyiszade Mustafa Efendi'nin kabrinin güney doğusundadır. Mezar taşında şunlar yazılıdır: “Na-ümid değilim afv-ü mağfiretinden Mevla, zira ki bire iki demedim asla, Türkistan muhacirlerinden Hacı Haki İzler, Ruhuna Fatiha D. 1887/ Ö. 6.9.1975”⁴⁴

IV. TÜRBELER

1.Hoca Ahmet Fakih el-Horasani (v.1221)

13. yüzyılda Horasan'dan hicret ederek Konya'ya yerleşti. “Çarhname” ve” Kitabı Evsafı Mesacidi şerife” adlı eserleri ile Anadolu'da Türkçenin gelişmesine katkıda bulundu.⁴⁵ 1221'de Konya'da vefat etti. Türbesi, Konya Şeker fabrikası civarındaki Hoca Fakih Camii bitişiğindedir.⁴⁶

Türbe giriş kapısının üzerinde bulunan kitabesinde şunlar yazılıdır: “Allah, haze'l-kabr eş-şeyh el-ecel el-kebîr, el-alim, el-amil, es-salik, en-nasik, el-fazıl, el-abid, el-muhakkik, melikü'l-abdal Seyitü'l-meczûbin kutbu'ş-şark ve'l-garb el-Fakîh Ahmed, nevverallahu madcaahû, tahrîruhû fî seneti semane aşere ve sitte-mie”.

Hoca Ahmet Fakihin hayatı hakkındaki menkıbevi bilgiler, daha çok Mevlevi ve Bektaşî kaynaklarına dayanmaktadır.⁴⁷

Mevlevi kaynaklarına göre ise Konya'ya Horasan'dan gelmiştir. Bahaeddin Veled'in müritlerindedir. 1251'de vefat etmiştir. Hoca Fakih Ahmet, Baha Veled'in yanında fıkıh ilmine ait “Hidaye” adlı eseri okumaktaydı. Sonunda cezbeyle düşerek dağlara çıktı. Baha Veled hayatta olduğu müddetçe Konya şehrine gelmedi. Onun vefatından sonra şehre inip Ahmed kapısında oturur ve kerametler gösterirdi.⁴⁸ Fakat Eflakî'nin anlattığı, Hoca Ahmet Fakih'in 1221'de vefat eden Ahmet fakihten farklı biri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Baha veled ve Mevlana onun vefatından sonra Konya'ya gelmişlerdir.

Bektaşî kaynaklarına göre ise Ahmet Fakih, Emir Cem Sultan'ın halifesi bir Bektaşî şeyhidir. Hacı Bektaş eli Vilayetnamesi'nde bu durum şöyle anlatılmaktadır: "Hacı Bektaş Veli, ertesi gün; gün doğarken Hacı Ahmet Yesevi'den izin alıp yola düştü. Orada bulunan, erenlerden biri, ortada yanan ateşten bir odun alıp Rum ülkesine doğru attı. “Rum'daki erenler ve gerçeklerden biri bu odunu tutsun, Türkistan erenlerinin Rum'a er gönderdikleri erenlere malum olsun,” dedi. O odun dut ağacıydı. Konya'da Emir Cem Sultan'ın halifesi

44 Ahmet Çelik, “Konya Ulemasından Türkistanlı Ahmet Haki Efendi'ye Gönderilen Mektuplar”, Akademik Sayfalar 15/4, (25 Şubat 2015), 51; Ahmet Çelik, “Türkistanlı Ahmet Haki Efendi'den Hacı Veyiszade İçin İki Mersiye”, Akademik Sayfalar 13/7, (13 Mart 2013), 109-111; Mehmet Ali Uz, *Konya Âlimleri ve Velileri*, (Konya; Meram Belediyesi, 2013), 548.

45 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, (İstanbul: Ötüken, 2009), 422

46 Haşim Karpuz, *Ahmet Fakih Manzumesi*, Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2010), 1/71-72; Yusuf Küçükdağ, *Konya'nın Kırk Tekkesi*, (Konya: Kültür AŞ, 2014), 54-57.

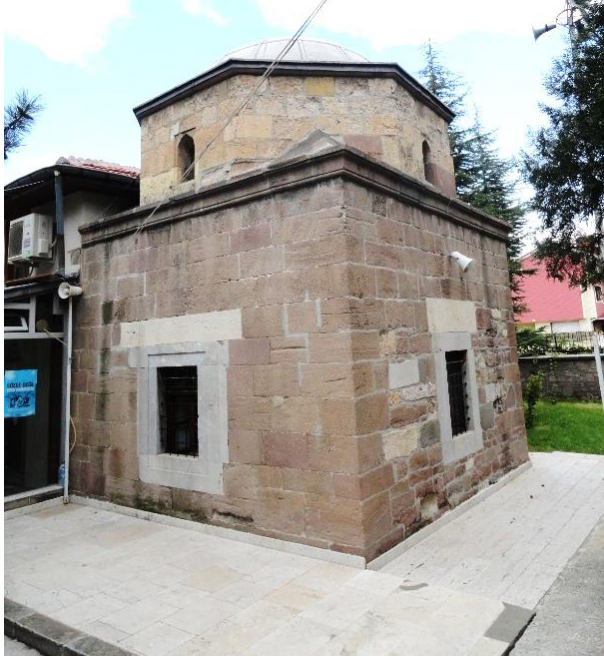
47 Osman F. Sertkaya, “Ahmed Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul 1989), 2/ 65-67.

48 Ahmet Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çeviren: Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2006), 1/343-344.

Ahmet Sultan, dutu Hacı Bektaş Tekkesi'nin önüne dikti. O ağaç hala durur, yukarı ucu yanıktır.”⁴⁹

Hoca Ahmed Fakih hakkında bilgi veren bir diğer kaynak Evhaduddin Kirmani'nin menakıbnamesidir. Bu göre Hoca Fakih, Evhaduddin Kirmani'nin müridi olup onunla birlikte 1206'da Konya'ya gelmiştir.⁵⁰

Hoca Fakih hakkında, ilk ayrıntılı bilgiyi veren ve onu ilim alemine ilk olarak tanıtan M. Fuat Köprülü olmuştur. Köprülü, onu "Selçuklular Devri Anadolu şairlerinden biri olarak tanıtmakta ve Türkçe kaleme aldığı "Çarhname" adlı eserini tanıtmaktadır.⁵¹ Fakat bu zatı Menakibü'l-Arfinde bahsedilen zat olarak kabul etmektedir ki 1221'de vefat eden Ahmet Fakih'ten bu zat ayrı biri olduğu kabul edilmektedir.⁵²



Şekil 9.Hoca Ahmet Fakih Türbesi-Konya

2.Bahaeddin Muhammed Veled el-Belhi (v. 1231)

546/1151'de Belh'te doğdu. "Bahaeddin" lakabı ve "Sultanü'l-ulema" unvanı ile şöhret buldu. Kendi ifadesine göre "sultanü'l-ulema" unvanı ona rüyada Hz. Peygamber tarafından verilmiştir. Annesi Harizmşahlar hanedanından birinin kızıdır.⁵³ Bahaeddin Veled'in soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır. Belh'e yerleşmiş bilgin bir aileye mensup olan Bahaeddin Veled, üç yaşında iken babası Hüseyin el-Hatîbî'yi kaybetti. Küçük yaştan itibaren ciddi bir öğrenim gördü. İslami ilimler, hikmet ve tasavvuf alanında seçkin bir şahsiyet oldu. Necmeddin-i Kübra'ya intisap etti. Bahaeddin Veled, akîl ilimlere ve özellikle felsefeye karşı idi. Sık sık bu grupları minber ve kürsüden açıkça ve şiddetle eleştirdiği olurdu. Bu yüzden bir müddet Vahş ve Semerkant'ta ikamet etti. Semerkant Sultan Alaeddin'in eline geçince Belh'e dönerek orada yedi-sekiz yıl kalıp müritlerinin terbiyesiyle

49 Hacı Bektaş Veli, *Vilayetname*, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılap Yayınları 1958), 16-17.

50 Mikail Bayram, *Şeyh Evhadüddin Hamid el-Kirmani ve Evhadiyye Tarikatı*, (Konya: Nüve, 1993), 100.

51 Fuat Köprülü, "Ahmed Fakih", *Türk Yurdu* .4 (İstanbul 1926), 289-295

52 Turhan Gencei, "Çarhnamenin Müellifi ve Tarihi Hakkında Notlar", Çeviren: Emine Gürsoy Naskali, *Türk Kültürü* 286, (Şubat 1987), 75.

53 Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, Hazırlayan: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2006), 1/370.

meşgul oldu. Daha sonra yaklaşan Moğol tehdit ve saldırısından çekinerek 616/1219 yılında Belh'ten hicret etti. Hac amacıyla, aile efradı ve çevresiyle yola çıkan Baha Veled yolu üzerindeki Nişabur'da Feridüddün Attar,⁵⁴ Bağdat'ta şeyh Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî ile görüştü. Mekke'de hac vazifesini ifa ettikten sonra Medine ve Şam yoluyla Anadolu'ya ulaştı. Anadolu'da bir müddet Malatya ve Erzincan'da ikamet ettikten sonra Larende'ye (Karaman'a) geldi. Hanımı Mümine Hatun ve oğlu Alaeddin Muhammed Karaman'da vefat etti.

Oğlu Hz. Mevlana'yı 1225'te Semerkantlı Lala Şerefeddin'in kızı Gevher Hatun'la evlendirdi. Torunları Sultan Veled ve Alaeddin Çelebi de Karaman'da dünyaya geldi. Selçuklu Hükümdarı Sultan Alaeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya yerleşti. Baha Veled Konya'da kendine tahsis edilen medresede dersler verdi, müritleriyle meşgul oldu ve belli günlerde halka vaaz etti. Bahaeddin Veled'in "Maarif" isimli eseri olup Hz. Mevlana, hocası Seyit Burhaneddin Muhakkık et-Tirmizi (v.638/1240) ile birlikte bu eseri birlikte defalarca okuyup mütalaa etmiştir.⁵⁵ Bahaeddin Veled 18 Rebiülahir 628/23 Şubat 1231 Cuma günü Konya'da vefat etti. Konya surların dışında Sultan Alaeddin Keykubad'ın (Bahaeddin Veled'e bağışladığı) gül bahçesine defnedildi.⁵⁶



Şekil 10. Bahaeddin Veled ve Hz. Mevlana'nın Türbesi-Konya

3. Cemal Ali Dede (v.1261)

Bahaeddin Veled'in müritlerindedir. Onunla birlikte Konya'ya geldi. Hz. Mevlana'yı çocukken sırtında taşıdığından "Cemel" lakabını almıştır. 1261'de vefat etmiştir.⁵⁷ Türbesi Meram Yeni Yol Caddesi Dere yolu üzerinde "Turut" olarak anılan semttedir. Adına 13. yüzyılda yapılmış bir cami, türbe ve zaviyesi vardır.⁵⁸

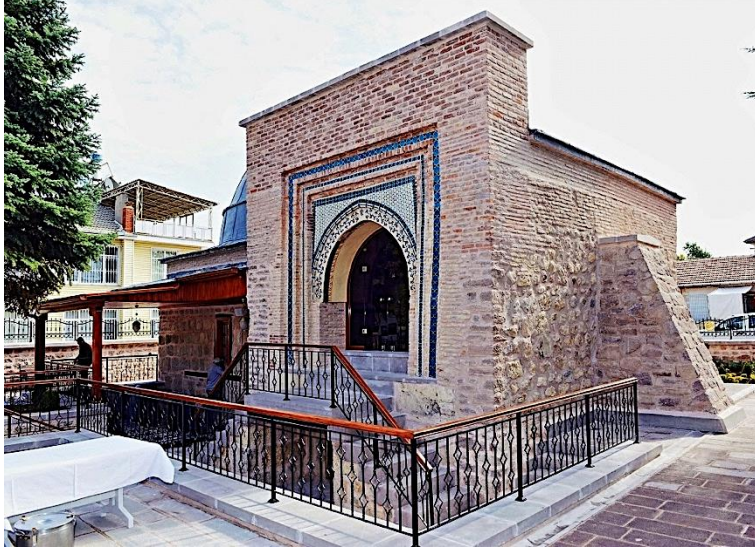
54 Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 1/371-373.

55 M. Nazif Şahinoğlu, "Bahâeddin Veled", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul; TDV Yayınları, 1991), 4/460; Adnan Karaismailoğlu, "Baha-i Veled", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 2/22-23.

56 Mimar Şehabettin, "Konya'da Yeşil Kubbe I" Anadolu Mecmuası 2 (1340/1924), 69; Mimar Şehabettin, "Konya'da Yeşil Kubbe II" Anadolu Mecmuası 2 (1340/1924), 3/104-109.

57 M. Ali Uz, "Cemel Ali Dede" Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 2/246.

58 Haşim Karpuz, "Cemel Ali Dede Zaviyesi" Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 2/246-247.



Şekil 11. Cemal Ali Dede Türbesi-Konya

4. Seyit Mahmut Hayrani (v.1269)

13. yüzyılda Horasan'dan Konya Akşehir'e göç eden Seyit Mahmut Hayrani'nin hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Hakkında kaleme alınan “Menakıb-ı Seyit Mahmûd-ı Hayrani” adlı eser günümüze kadar ulaşmamıştır. Onunla ilgili bilgilere daha çok Hz. Mevlana, Hacı Bektaşî Veli ve Şeyh Ahmet Er-Rufai gibi evliya menakıbnamelerinde, çeşitli tarih ve arşiv kayıtlarında dağınık olarak rastlamaktayız. Bu eserlerde Seyit Mahmut Hayrani, saygıyla anılmakta ve dönemin en önemli mutasavvıfları arasında adı zikredilmektedir.

Kaynaklarda Seyit Mahmut Hayrani'nin asıl adı “Seyit Mahmut, Seyit Mahmut Hayran, Seyit Mahmut Hayrani ve Seyit Mahmut bin Mesut” olarak geçer. Seyit Mahmut Hayrani'nin 667/1269'daki vefatından hareketle 13. yüzyılın başlarında doğduğu söylenebilir. Babası Selçuklu devlet adamlarından Mesut Bey olup dedesinin adı da Mahmut'tur. Ayrıca Necmeddin Ahmet (ö. 649/1251) adında bir de erkek kardeşi vardır. Seyit Mahmut Hayrani'nin “Seyit Muhyiddin” adlı şair bir oğlu mevcuttur.⁵⁹

Akşehir medreselerinden Kadı İzzeddin ve Emir Yavi medreselerinde müderrislik yapan Seyit Mahmut'un söz konusu medreselerde **Nasreddin Hoca**'ya ders verdiği kabul edilmektedir.

Seyit Mahmut Hayrani'nin döneminin önemli mutasavvıflarından Hz. Mevlana, Hacı Bektaşî Veli ve Şeyh Ahmed er-Rufai ilişkileri vardır.⁶⁰

Hz. Mevlana, Konya'ya gelip kendisini ziyaret eden Akşehirli Şeyh Sinaneddin Külahdûz'a Seyit Mahmut Hayrani'yi sorar. O da: “Onu tüyleri birbirine karışmış bir tilki gibi bir köşede oturmuş ve sizin aleminize karşı tamamıyla gözlerini kapamış bir halde buldum” karşılığını verir. Bu cevap üzerine Mevlana sadece gülümser. Sinaneddin Akşehir'e döndüğünde çarşıda Seyit Mahmut Hayrani'yi manevi aleme dalmış (murakabe) bir halde bulur. Onun yanına oturur. Seyit Mahmut Hayrani hafifçe gözlerini açarak ona, “Ey Şeyh Sinaneddin! Eğer biz başların başı ve hür insanların reislerinin sultanı zamanında bir tilki

59 Ethem Cebecioğlu, “Mahmûd-ı Hayrânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/367-368.

60 Doğan Kaplan, “Tarihi ve Menkıbevi Kişiliği ile Seyyid Mahmud Hayran”, Şehir ve Âlimleri Sempozyumu 11-12 Kasım 2016 Kitabı, (Konya: NEÜ Yayınları 2017), 427-454.

olursak canımıza minnet” diye bağırır. Bunun üzerine Sinaneddin Külahdûz onun elini ayağını öperek gönlünü alır.

Sinaneddin Külahdûz, Konya'ya gittiğinde yine Hz. Mevlana'yı ziyaret eder. Hz. Mevlana ona, “Dünyada kalbi aydın kimseler çoktur.” der ve: “Eğer o mecnun sağ ise söyle gelsin, benden benzeri görülmemiş bir mecnunluk öğrensin. Eğer sen mecnun olmak istersen elbisene benim nakşımı dik (kendini bana benzetmeye çalış). Her mecnunluk için bir müddetten sonra şifa bulmak vardır. Ey mecnun! Sana ne oldu da bu hastalıktan kurtulmadın?” beyitlerini okur Sinaneddin Külahdûz bunu Seyit Mahmut Hayrani'ye aktarınca, onun bu sözlerden etkilenecek dağlara çıktığını, bir yıl oralarda kalıp kendine gelemediğini nakledilir.⁶¹

Seyit Mahmut Hayrani'nin Hacı Bektaş Veli ile irtibatı konusunda şunlar anlatılır: Hacı Bektaş Veli Sulucakaraöyük'e yerleşip şöhreti etrafa yayılınca, onu duyan kimseler her yerden onu görmeye gelip hayır duasını almaya başladılar. Akşehir'den de Seyit Mahmut Hayrani üç yüz dervişleriyle, Hacı Bektaş Veli'nin vasıflarını duyar. Bir arslana biner, eline de bir yılanı kamçı yaparak yola çıkar. Hacı Bektaş Veli'ye bu durum haber verilince: “O kimse bir canlıya binip ayağımıza geldi, biz de bir cansıza binelim ona karşılayalım” der. Oturduğu yerden kalkarak dışarı çıkar ve yakınında bulunan büyük bir kayanın üzerine seccadesini serer. Kaya, Hacı Bektaş Veli üzerinde olduğu halde 300 dervişlerle gelen Seyit Mahmut Hayrani'ye doğru harekete geçer. Seyit Mahmut Hayrani, Hacı Bektaş Veli'nin cansız bir kayaya binerek kendisine geldiğini görünce, yaptığı hatayı anlar “Büyüklerin yanına edepsizce gelmişiz” diyerek, hemen bindiği aslandan aşağı iner ve elindeki kamçı olarak kullandığı yılanı bırakır. Hacı Bektaş Veli'den özür diler. Hacı Bektaş Veli, Seyit Mahmut Hayrani bir müddet sohbet ederler. Sonunda ayrılırlarken Hacı Bektaş Veli, Seyit Mahmut Hayrani'ye “O geldiğin Akşehir'i sana yurt olarak verdik, o yer senin vatanın olsun.” der ve halkı irşat için Akşehir'e gönderir.⁶²

İbnü's-Serrac'ın “Tüffahu'l-ervah” ve Ebû Bekr el-Ayderûs'un “en-Necmü's-sa'i” adındaki eserlere göre Seyit Mahmut Hayrani'nin şeyhi Ahmed er-Rifai'dir. Bu kaynaklara göre Seyit Mahmut Hayrani, önce Irak'a giderek Şeyh Ahmed er-Rifai'ye intisap etmiş ve on iki yıl onun eğitiminde bulunduktan sonra Anadolu'ya hicret etmiştir. Ancak Ahmet er-Rifai'nin ölümünden sonra Seyit Mahmut Hayrani'nin yaklaşık 90 yıl daha yaşamış olması pek mümkün görünmemektedir.

Bu konuda İbnü's-Serrac'ın “Tüffahu'l-ervah” adlı eserinde Seyit Mahmut Hayrani hakkında verdiği bilgiler şöyledir: “Seyit Mahmut Hayrani, Irak'ta bulunan Ümmü Abide'ye giderek Ahmet Er-Rifai türbesine varıp orada uzun bir süre bekler. Bu bekleyiş tasavvufi eğitimde ruhani yolla eğitim (Üveysilik) demektir. Bu bekleme sonucunda Seyit Mahmut Hayrani velilik makamına ulaşır. O sırada Şeyh Ahmed er-Rifai'nin dergahında Şemseddin Ahmed Müstacil adında bir şeyh vardır. Bu şeyh, uzun süre türbede kalarak velilik mertebesine ulaşan Şeyh Mahmut Hayrani'ye durumunu anlamak için bir adam göndererek: “Nasibinden bize ne bıraktın?” diye sordurur. Seyit Mahmut Hayrani cevaben: “Dörtte bir” deyince Şeyh Müstacil, Seyit Mahmut Hayrani'nin kemalatını kabul eder ve onunla bir müddet sohbetinde bulunur. Sonra da Sarı Saltuk'u onun yoldaşı yapar.⁶³

Sarı Saltuk, Akşehir'e gelerek Mahmut Hayrani'nin yanında yetişir. Sarı Saltuk ilk geldiği günlerde Akşehir çevresinde koyun çobanlığı yapar. Bir gün Seyit Mahmut Hayrani ile karşılaşır. Hayrani, kendinden geçmiş manevi bir manevi hal içindedir. Kendisinden bir

61 Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, 2/70-71.

62 Hacı Bektaş Veli, *Vilâyetnâme*, Hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap yayınları 1958), 49-50.

63 Necdet Tosun, “Yûnus Emre Rifâi, Hacı Bektaş Vefâi”, *Tasavvuf Dergisi* 31, (2013/1), 109-115.

miktar içecek süt ister. Sarı Saltuk da ona sağdığı süttten ikram eder. Seyit Mahmut, süttün bir kısmını içer ve geri kalanını Sarı Saltuk'a vererek ondan içmesini ister. O da arta kalan süttü içer. Sarı Saltuk içtiği o süttün tesiriyle manevi makamlara yükselerek büyük bir veli olur. Bundan sonra Seyit Mahmut Hayrani, Sarı Saltuk'u Balkanlara/Rumeli'ye gönderir. O da orada İslâm'ı tebliğ başlar. Bu sayede pek çok insan Allah izniyle müslüman olup hidayete erer.⁶⁴

Seyit Mahmut Hayrani, Irak'tan Anadolu'ya döndüğünde artık bir Rifai şeyhidir. Seyit Mahmut Hayrani'nin torunu Seyit Ali'nin İstanbul'da Türk İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan mezar sandukasındaki kitabede: "Bu temiz türbe, said, şehid, Rifai Mahmûd'un oğlu Muhammed'in oğlu Seyit Ali'nindir" diye yer alması, Seyit Mahmut Hayrani'nin Rifai tarikatından olduğuna başka bir delildir. 18. yüzyıla kadar Rıfai tarikatı üzerine faaliyet gösteren Akşehir Seyit Mahmut Hayrani zaviyesi bir müddet te Hacı Bektaşî Veli tarikatına bağlı kalmıştır.

Osmanlı döneminde hac güzergahı/yolu üzerinde bulunan Akşehir'e gelen hacılar burada bulunan Seyit Mahmut Hayrani, Nasreddin Hoca ve Nimetullah Nahcivani'nin türbelerini ziyaret ederek yollarına devam etmişlerdir.

667/1269'da vefat eden Seyit Mahmut Hayrani, bugün Akşehir'in Anıt mahallesinde kendi adını taşıyan sokakta bulunan türbesine defnedilmiştir. Ne zaman yapıldığı tespit edilemeyen türbenin 1409'da Karamanoğlu beyliği döneminde Seyit Mahmut Hayrani'nin torunu Seyit Muhiddin tarafından tamir edilmiştir.

Tamir kitabesinde altı satır halinde: "Allah. Emere bi-tecdidi hazi (hi)t-türbeti'l-mutahharati el-muattara el-mahdumu'l-mu'azzam sūlaletü'l-evliya Seyitü's-sadatü'l-müeyyed bi-te'yidi Rabbi'l-arazin ve's-semavat Seydi Muhyiddin bin Seydi Ali bin Seydi Muhyiddin bin Seydi Mahmud Rahmetullahi aleyhim fi şuhuri sene isna aşere ve semanmie (812/1409)" yazılıdır.

Kitabenin Türkçesi şöyledir: "Allah, bu temiz ve ıtrlı (güzel kokulu) türbenin yenilenmesini 812/1409'da Seyitlerin Seyiti, evliya soyu, büyük alim, yerlerin ve göklerin Rabbi'nin teyidiyle teyit edilmiş Seyit Mahmut oğlu Seyit Muhyiddin oğlu Seyit Ali oğlu Seyit Muhyiddin emretti. Allah'ın rahmeti üzerine olsun."⁶⁵

Ağaç sandukalarının en önemli şaheserlerinden olan Seyit Mahmut Hayrani'nin sandukasının baş yüzü geometrik şekiller ve çiçeklerle süslü bir ağ üzerine üç satır halinde Selçuk sülüsüyle şu kitabe yazılıdır: "Velilerin kutbu mesut, şehit, merhum ve mağfur senedim ve efendim Seydi Mahmut İbn Mesut hicri 667 yılında ölmüştür. Allah'ın geniş rahmeti üzerine olsun."

Sandukanın sağ tarafında bir satır halinde Hz. Mevlana'nın: "Sen sanırsın ki aslanlarda köpekler gibi kapı arkasında ölürlers. Birbirinin canı olan aşıklar birbirinin uğrunda canlarını verirler. Aşıklar daima feleğe doğru yükselirler. Münkirler cehennemden alt tabakalarına giderler" beyitleri vardır.⁶⁶

Eskiden türbenin içinde tahta işçilik ve oymacılık sanatı açısından şaheser olan sandukalar vardı. Seyit Mahmut Hayrani, kardeşi Necmeddin Ahmed ve torunu Seyit Ali'ye ait olan bu sandukalar, 1900'lerin başında Konya'da oturan Alman konsolosunun yönlendirmesiyle Anadolu Bağdat Demiryolu genel müdürü Hugnen'in demiryolu

64 Ebülhayr Rûmî, *Saltuknâme*, Neşreden: Fahir İz, (İstanbul, 1974), 523, 717.

65 Yusuf Küçükdağ, "Seyit Mahmut-ı Hayrani ve Akşehir'de Seyit Mahmut-ı Hayrani Manzumesi", İSTEM Dergisi 3, (2004/2), 59- 69.

66 Abdülkadir Erdoğan, "Seyit Mahmut Hayrani'nin, Kardeşî Ahmed'in Torunu Seyit Ali'nin Sandukaları", Konya, (Ağustos-1936), 1/40; 2/105; 3/177.

memurlarından Efkeyan isimindeki bir Ermeni vasıtasıyla çaldırılmıştır. Üç adet sandukayı yerlerinden sökerek Hugnen'e teslim edenler Akşehir'e bağlı Bermende köyünde yaşayan ve arabacılık yapan "Yuvan" ve "Yani" isimli iki Rum vatandaştır. Ancak olaydan bir müddet sonra "Yuvan" kör olmuş sonra "Yani" de felç geçirerek ömrünün sonuna kadar dilencilik yapmıştır. Bu sandukalar Almanya'ya kaçırılırken yakalanarak 25 Mart 1914'de tarihinde İstanbul Türk ve İslam Eserleri müzesine verilmiştir. Tabutlardan bir tanesi ise günümüzde Danimarka da bir müzededir.⁶⁷



Şekil 12. Seyit Mahmut Hayrani Türbesi-Akşehir

5.Hz. Mevlana Celaleddin er-Rumi (v.1273)

30 Eylül 1207'de Belh'te doğdu. Belhli Sultanu'l-Ulema Bahaeddin Veled'in küçük oğludur. Alaeddin Çelebi isimli bir ağabeyi ve Fatma isimli bir kızkardeşi vardı. Annesi Belh Emîri Rükneddin'in kızı Mümine Hatun'dur. Mevlana henüz beş-altı yaşlarında iken babasının Belh'den göçüşü ile birlikte buradan ayrılmış ve göç kafilesinin yıllarca süren yolculuğundan sonra eski adı Larende olan Karaman'a gelip yerleşmiştir. Burada, on sekiz yaşında iken, kendileriyle birlikte Belh'den göçüp gelen ve çocukluğunda lalalığını yapmış bulunan Semerkantlı Hoca Şerafeddin'in kızı Gevher Hatun'la evlenmiş ve bu hanımdan iki oğlu dünyaya gelmiştir. İlk oğlu Sultan Veled, ikinci oğlu Alaeddin Çelebidir. Daha sonra ailesiyle birlikte Konya'ya yerleşen Mevlana Celaleddin bu şehirde kırk seneden fazla ikamet etmiştir. Hanımı Gevher Hatun'un genç yaşta vefatı üzerine Kira Hatun'la ikinci evliliğini yapan Mevlana'nın, bu hanımdan da, Muzaffereddin Emir Alim Çelebi ve Melike Hatun isimli iki çocuğu doğmuştur.

Mevlana'nın başta Mesnevî olmak üzere, Divan-ı Kebir, Fihi ma Fih, Mecalis-i Seb'a ve Mektûbat isimli beş eseri vardır. Alaeddin Keykubat I. zamanında Konya'ya yerleşen Hz. Mevlana, daha sonra birçok Selçuklu sultanının saltanatına şahit olmuş, devletin ileri gelenleriyle temaslar kurup, onlar üzerinde de etkili olmuştur. Şems-i Tebrizi ile tanıştıktan sonra büyük değişimler yaşayan Mevlana'nın kendine has tasavvuf anlayışı, vefatından sonra bilhassa oğlu Sultan Veled ve torunu Ulu Arif Çelebi tarafından sistemleştirilerek Mevlevî

67 İbrahim Hakkı Konyalı, Akşehir Tarihî, (İstanbul, 1964), 417-445: Ahmet Çelik, "Akşehirli Seyit Mahmut Hayrani" Akademik Sayfalar 20/22 (9 Haziran 2021), 348-352.

Tarikatı'nı ortaya çıkarmıştır. 17 Aralık 1273'te Konya'da vefat etmiş, ceneza namazını dönemin “kadı'l-kudatı” Kadı Siraceddin el-Urmevi kıldırmıştır.

6.Ateşbaz Şemseddin Yusuf b. İzzeddin (v.1285)

Hız. Mevlana ve ailesiyle Belh'ten Konya'ya geldi ve ailenin ahçılığını yapmıştır. Meram Yeni Yol'da bulunan türbesi Selçuklu türbe mimarisinin özelliklerini taşır. Yapı muntazam kesme taştan inşa edilmiş olup gövde kısmı içeriden kare, dışarıdan sekizgen planlıdır.

Türbenin civarına, Sultan Veled'in kızı Arife Şeref Hatun'un oğlu Muzafferüddin Ahmed Paşa torunlarından Çelebi Abdüssamed tarafından bir zaviye yaptırılmış ve vakıflar kurulmuştur. Zamanla harap olan bu zaviyenin yerine Mevlana Dergahı Şeyhi Vahid Çelebi tarafından 1897'de inşa ettirilmiştir. Kitabesini ise Mesnevihan Filibeli Sıdkı Dede (v.1933) yazmıştır.⁶⁸



Şekil 13.Ateşbaz Veli Türbesi-Konya

7.Beyhekim Ekmeleddin Müeyyed en-Nahcivani (v.1310?)

Adı Müeyyed b. Ebî Bekir b. İbrahim en-Nahcivani'dir. Ekmeleddin'in ne zaman doğduğu, nerede ve kimlerin yanında öğrenim gördüğü bilinmemektedir. Beyhekim, bir müddet Kayseri'de Cevher Nesibe Tıp sitesinde de başhekimlik yaptıktan sonra Konya'ya gelmiştir. Konya Selçuklu Sarayı'nda hekimbaşılık, Alaeddin Keykubad Darüşşifası'nda⁶⁹ reîsületıbbalık ve müderrislik yapmıştır.⁷⁰

Ahmed Eflakî'nin Menakıbü'l-arifin'inden ve III. Keykubad'a ithaf ettiği kendi eseri el-Ecvibe'den Nahcivani'nin, IV. Rüknüddin Kılıçaslan (1257-1264), III. Gıyaseddin Keyhüsrev (1264-1283), II. Gıyaseddin Mes'ud (1284-1297) ve III. Alaeddin Keykubad'ın

68 Hasan Özönder, “Âteşbâz-ı Velî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul 1993), 4/57-58.

69 Feridun Nafiz, “Selçuklular Devrinde Konya Darüşşifası” Babalık, 29 Haziran 1340/1924; Şehabettin Uzluk, “Anadolu'da Selçuki Hastaneleri”, Türk Tıp Tarihi Arkivi, 3 (Ankara, 1939), 135-146; Süheyl Ünver, “Selçuk Tababeti XI-XIV'üncü Asırlar”, (Ankara 1940), 47-83; Yusuf Küçükdağ, “Konya'da Alâeddin Dârüş-Şifâsi, Tıp Medresesi ve Mescidinin Yeri, Yapısı”, Osmanlı Araştırmaları 9, (1989), 347-359; Yusuf Küçükdağ, Konya Alaeddin Darüşşifası, (Konya: Kültür AŞ, 2008), 7-35.

70 İbrahim Yemenli, “Bir İbn Sina Şarihi, Ekmeleddin en-Nahcivani ve Varlık Anlayışı” Dîvân: İlmî Araştırmalar 6/10, (İstanbul, 2001), 99-143.

(1298- 1302) saltanat günlerini idrak ettiği anlaşılmakta; Mevlana'nın (v.1273) yakın dostu ve tabîbi olduğu görülmektedir.⁷¹

Menakıbü'l-arifin'de Mevlana Celaleddîn-i Rûmî'nin müridi olarak zikredilen Nahcuvânî'nin onunla ilgili yedi menkıbesi nakledilmektedir. Bu menkıbelerde “zamanın Hipokrat'ı”, “zamanın Eflatun'u”, “hekimlerin ulusu”, “benzeri bulunmayan” gibi sıfatlarla tanıtılmakta; Mevlana'ya karşı beslediği büyük sevgi ve bağlılık ifade edilmektedir.

Hız. Mevlana kendisine yazıldığı üç mektupta onu: “Hekimlerin büyüğü, hayat cevherinin en arınmış, belaların ve zehirlerin panzehiri, akıl ağaçlarının meyvesi, hoyrat kişilerin meydana getirmek istedikleri kötülüklerin söküp atıcısı, marifet deryasının cevheri...” gibi sıfatlarla övmektedir.⁷²

Sipehsalar eserinde, Mevlana'nın son hastalığı sırasında Nahcuvânî'nin Gazanfer et-Tebrizi adlı bir hekimle birlikte onun başucundan ayrılmadığını belirtir.⁷³

Sultan Veled de, kırk beyitlik bir kaside ile Beyhekim'i övmüştür. Bu kasidenin baştan yirmi iki beyti müvâşşaktır. Yani bu beyitlerin ilk harflerinden " Ekmeleddin Müeyyed al-Nahcuvânî " adı çıkar.⁷⁴

Kaynaklarda Beyhekim'in, Mevlana'nın resimlerini yapan Aynü'd-devle'den büyük paralar karşılığında Mevlana'nın resimlerden aldığı rivayet edilir.

İbn-i Sina'ya hayran olan Beyhekim, onun “el-İşarat ve't-tenbîhat” adlı eserini şerh etmiştir.⁷⁵ Ayrıca “Kitabün fi'l-Ecvibeti an işkalatı'l-İmam er-Razî fi'l-Kanûn fi't-tıb” adında bir eseri daha mevcuttur.⁷⁶

Mescidi ve türbesi, Konya'da adını taşıyan Beyhekim Mahallesi'ndedir.⁷⁷ Çinicilik ve tuğla işçiliğinin bir şaheseri olan mescidin mihrabı, 1899 yılında tümüyle aşırılarak Almanya'ya kaçırılmıştır. Mihrap halen Berlin Müzesi'ndedir.⁷⁸

71 Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, 1/130-132, 371, 435-436, 511-512, 542

72 Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlana Celaleddin Mektupları (İstanbul: İnkılap ve Aka yayımları, 1963). 26, 137, 228; Ali Haydar Bayat, “Mevlânâ'nın Dostlarından Tabib Ekmeleddîn Müeyyed el-Nahcuvânî”, Selçuk Üniversitesi III. Millî Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler), Konya 12-14 Aralık 1988, (Konya, 1988), 231-247.

73 Feridun b. Ahmet Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, Çeviren: Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011), 113-114.

74 Sultan Veled, *Divan*, Neşreden: Feridun Nafiz Uzluğ, (Konya, 1958), 230-232.

75 Cevat İzgi, “Ekmeleddîn en-Nahcuvânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul; TDV Yayınları, 1994), 10/549.

76 İbrahim Yemenli, “Bir İbn Sina Şarihi, Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı” *Divân: İlmî Araştırmalar* 6/10, (İstanbul, 2001). 105-106.

77 Konyalı, *Konya Tarihi*, 337-338

78 Haşim Karpuz, *Konya'da Türk Kültür Varlıkları*, (Ankara: TTK yayımları, 2009), 1/129-130.



Şekil 14. Beyhekim Mescidi ve Türbesi-Konya

8. Ulvi Sultan (13. yüzyıl)

Ulvi Sultan, Türkiye Selçukluları Döneminin tanınmış şeyh ve velilerinden kabul edilir. Doğum ve ölüm tarihleri malum değildir. Tam adı Seyit Muhammed'dir. Aslen Azerbaycanlı olduğu rivayet edilir.⁷⁹

Türbesi Konya Valilik binasının batı tarafındadır. Ulvi Sultan mescidi mihrabı yekpare olup gök mermerden yapılmıştır. Mihrabın üst kenarı dairevi şekilde Ali İmran Süresi'nin 18. ve 19. ayet kerimesine tahsis edilmiştir. Sanat yönünde Türk tarzı mimarisinin özelliklerini göstermektedir. Hükümet Konağı yapılmadan önce bu semtin adı "el-Hac Emir Mahallesi" olup burada bir de "Alaca Han" mevcuttu. Mihrap taşındaki zaman inşasına delalet edecek bir şey mevcut olamamakla beraber mescidin Selçukiler zamanında inşa edilmiş olan diğer kümbetler gibi bir kümbet olmasından ve gerek mihrabın üzerindeki yazının tarzından gerekse mescidin kapısının üzerinde "erbeata ve işrine (24) Rebiulevvel ve sene erbeate ve sittine ve semaniyete mie (864/18 Ocak 1460)" yazılı olmasından bu kümbetin Karamanoğullarından Ahmet Bey b. İbrahim Bey zamanında inşa edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰

Mescidin Konya Vakıflar Müdürlüğü Vakfiye Defterinde (c.1 s.84) Ulvi Sultan vakfiyesi adı altında 24 Rebiulevvel 874/2 Ekim 1469 tarihli Arapça bir vakfiyesi mevcuttur.

Mescid ve türbe 1924 yılında Konya Belediyesi tarafından meydana genişletmek amacıyla istimlak edilerek yıktırılmış, yekpare mermerden oyulmuş mihrabı da, aynı yıl müzeye kaldırılmıştır. 1953'te Müze Müdürü Mehmet Önder tarafından yaptırılan kazıda, türbenin tonozla örtülü cenazeliği bulunmuş, bu yer yeşil saha hâline getirilerek, bir levha ile işaretlenmiştir.⁸¹

2019'da orijinaline uyularak türbe ve mescid yeniden inşa edilerek, mescidin mihrabı ve türbedeki mezar taşı yerlerine konulmuştur.

79 M. Ali Uz, "Ulvi Sultan", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2015), 9/19-20

80 Yeni Fikir Mecmuası 6, (Konya 1925), 19

81 Mehmet Önder, "Konya'da Alevi Sultan Mescidi ve Mihrabı", Vakıflar Dergisi 4 (Ankara, 1958), 241-244,



Şekil 15. Ulvi Sultan Türbesi-Konya (Erdal Zeki Tomar Arşivi)

9. Didiği Sultan (14.yüzyıl)

Kendisine bağlı Atçeken topluluklarından Turgutoğullarını Horasan bölgesinden Konya çevresine yerleşmeleri hususunda organize edip yönlendiren Didiği Sultan'ın menkıbevi hayat hikayesi şöyledir:

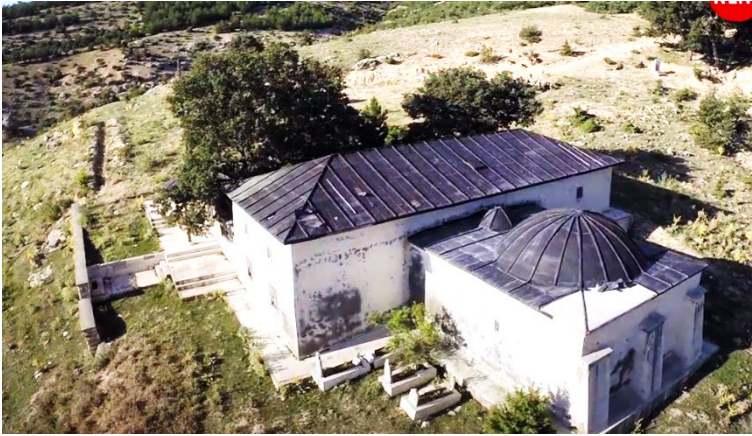
“Horasan'da Ahmet Yesevî neslinden, Şah oğulları vardı. Bunların birisinin neslinden Didiği Sultan, diğerinin soyundan Hacı Bektaş geldi. Didiği Sultan'la Hacı Bektaş amcaoğullarıydı. Didiği Sultan Horasan'dan atasını atmış, asa nereye düşerse kendisinin de oraya gideceğini söylemişti. Turgut ile Bayburt, Didiği'ye yoldaş olarak Horasan'dan beraber yola çıkarlar. Didiği Sultan, hac vazifesini yaptıktan sonra Mekke'de Hacı İbrahim Sultan'dan tasavvufi dersler alır. Anadolu'ya gelerek Konya'nın Beyşehir yakınlarındaki Melengirt dağına civarına yerleşir. Bir müddet burada ikamet eder. Anadolu'ya geldiğinde Seyit Harun ile karşılaşır. Onun ölümünden sonra onun cenaze namazında bulunur. Fakat bu sırada o tarafın kafirleri isyan ederler. Bunun üzerine Didiği Sultan kafirleri Antalya'ya kadar sürer ve tekrar yerine döner. Celalü'd-din Rûmî, Didiği'ye bir mektup yazarak Konya'ya yerleşmesini rica eder. Fakat Didiği Sultan peygamberlerin hayatlarından örnekler vererek şehirde oturmaya tercih etmez. Memleketin bazı sufileri de onu bir yeri mesken tutup yerleşmesini isterlerse de Didiği Sultan bunu da kabul etmez. Konya'nın değişik zamanlarında düşman tarafından muhasara edildiği zaman da Karaca Ahmet ile birlikte Sultan Alaeddin'e yardım ederler. Didiği Sultan, Yatağan Ahmet⁸² adındaki bir halifesini Beyşehir Melengirt'e koyarak kendisi Aladağ'a gider. O sırada Horasan'dan beraber yola çıktıkları Turgut ve Bayburt Beyler Anadolu'ya gelirler. Fakat Didiği Sultan'ı bulamazlar. Vilayet halkı da bu Turgut ve Bayburt Beylerle savaşmak isterler. Turgut bey kendisine bir at almak için Aladağ'a gider ve orada tesadüfen Didiği Sultan'la karşılaşır. Başlarından geçenleri birbirlerine anlatırlar. Turgut Bey, Didiği Sultandan Aladağ'da bir yaylak ister. Didiği Sultan onları geldikleri yere gönderir. Kendisi de Ilgın yakınında Mahmudhisar'a gelerek buraya yerleşir. Konya'da Sultan Alaeddin'in ailesinden Kadıncık Ana bir gün Mahmudhisar köyünden geçerken bindiği at ansızın durup kalıyor. Bunun sebebini sormak için etrafa adamlar gönderiyorlar. Adamlardan birisi bu civarda Sultan Didiği bulunduğunu haber verir. Kadıncık Ana, Didiği Sultanın yanına gider. Ancak Didiği Sultana durum malum olur ve şimdiki türbenin temellerini çizgi ile işaret ederek kendisi kaybolur. Kadıncık Ana da oraya mimarını göndererek türbeyi yaptırır. Didiği Sultan türbeye gelir, etrafına toplanan geyiklerin sütünden ziyafetler vermeğe başlar. Didiği Sultan orada evlenir ve hanımı hamile

82 M. Zeki Oral, "Karamanoğulları Tarihine ait Vesikalar: Yatağan Mürsel Vakfiyesi," Belleten 18/71 (1954), 337-345.

iken Didiği sultan vefat eder ve türbeye defnedilir. Bir müddet sonra bir oğlu dünyaya gelir. Değişik yerlerden insanlar gelerek Didiği sultanın na'sını kendi memleketlerine götürmek isterler de Kadıncık Ana'nın yaptırdığı türbeye defnedilir.⁸³

Ancak Ilgın Mahmuthisar'da bulunan Didiği Sultan Türbesi Mescidi girişinde bulunan kitabeye göre ise bu yapı Sultanı II. Kılıç Arslan'ın azatlı cariyelerinden Sanavber Hatun tarafından 576/1180 yılında mimar Eminüddin Mirgün tarafından yaptırılmıştır.⁸⁴ Dediği Sultan Mescidi Kitabesi şöyledir: "Emera bi-imaratihaze'l-mescidi'l- mübarek ibtigae mardatillahi teala ve taleben li sevabihî ve havfen min-ıkabihî elhatûn el-alime el-abide ez-zahide et-takiyye radiyyetü'd-dünya ve'd-dîn şerefü nisai'l-alemîn er-racî afve rabbihî Sanavber atikatü's-sultani'l-muazzam Kılıç Arslan ve zalike fi eyyami veledihî's-sultani'l-muazzam Gıyasü'd-dünya ve'd-dîn Keyhusrev bin Kılıç Arslan bi-tarîhi Receb fi sene sittin ve seb'îne ve hamsemie temmet ve haza mi'mar Emînüddîn Mirkûn abdü'l-hatûn"

Kitabenin Türkçesi de şöyledir: "Sultanların yücresi Kılıç Arslan'ın oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev'in yönetimi zamanında, büyük sultan Kılıç Arslan'ın azatlı cariyesi bilgin, dinine bağlı, Allah'tan korkan, din ve dünyanın sevgisini kazanmış, dünya kadınlarının şerefliyi Sanavber Hatun, Allah'ın hoşnutluğunu kazanıp affını rica ve sevabını isteyerek, azabından da çekinerekbu mescidin yapılmasını emretti. Mescit, 576/1180 senesinin Recep ayında tamamlandı ve (Sanavber) Hatun'un kölesi mimar Eminüddin Mirgün bu eseri yaptı."⁸⁵



Şekil 16. Didiği Sultan Türbesi-Ilgın

10. Seyit Harun Veli (v.1320)

Hakkındaki bilgiler Abdülkerîm b. Şeyh Mûsa'nın yazdığı "Makâlat-ı Seyit Harûn"⁸⁶ adlı esere dayanmaktadır. Makalat'ta anlatıldığına göre Seyit Harun Veli, Horasan civarında adil bir hükümdardır. Atalarının mezarını ziyareti sırasında gâipten gelen bir ses tarafından kendisine Anadolu'ya Karaman iline giderek Küpe dağı civarında bir şehir kurmasının emredilir.⁸⁷ Bunun üzerine emirliği terk ederek yanında kırk dervişi ve kardeşi olduğu halde

83 Mehmet Zeki Oral, *Turgutoğulları ve Konya'daki Eserleri*, Hazırlayanlar: Eşref Temel-İsmet Temel-Bekir Şahin (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 59-62; Ahmet Taşgın, *Dediği Sultan ve Menakibi*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 68-196; Hasan Özönder, *Konya Velileri*, (Konya 1990), 123-128.

84 Hasan Özönder, *Konya Velileri*. 123-127; Hasan Özönder, "Didiği (Dediği Sultan)", *Konya Ansiklopedisi*, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 3/93-94.

85 Ömür Bakırer-Surayıya Faroqhi, "Dediği Dede ve Tekkeleri" *Belleten* 39, (Ankara 1975), 447-471; Ali Boran, "Didiği Sultan Mescidi ve Türbesi", *Konya Ansiklopedisi*, (Konya: Kültür AŞ, 2011), 3/94-95.

86 Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ, *Makâlat-ı Seyyid Hârûn*, Hazırlayan: Cemal Kurnaz, (Ankara: TTK yayınları 1991).

87 Ferit Uğur, "Seydişehirinin Kuruluşu", *Konya* 4, (Aralık 1936), 226.

Anadoluya hicret eder.⁸⁸ Üstünde hareket eden bir bulutun eşliğinde Bağdat'a gelir. Burada Şeyh Emîr Alaeddin'in misafiri olur. Kırk gün Bağdat'ta kaldıktan sonra Konya'ya gitmek için yola çıkar. Yol boyunca birçok köyde tekkeler kurar. 702/1302 tarihinde Konya'ya gelir. Konya'da Ahmed Fakih'in türbesini ziyaret eder. İki yıl Konya'da kalır. 705/1305'te Küpe dağı civarına ulaşır. Vervelit isimli antik bir şehrin kalıntılarını kullanarak halifeleri ve bölge halkının yardımıyla Seydişehir'i kurar. Şehrin ilk nüvesi olarak kale, mescid, medrese, zaviye, hamam ve bazı evler inşa eder.

Seyit Harun'un bir şehir kurucusu olma yanında, bir önder, ilahî sırlara vakıf, doğru yola iletici, duasıyla şifa veren, yoksulları gözetken bir velidir. Onun bir diğer özelliği ise bölgedeki gayri müslimlere tebliğ ve cihadı icra eden bir gazi-dervişdir. Gerek Seydişehir'e ilk geldiğinde gerek şehri kurduktan sonra kafirlerle savaşmış, halifelerine de onlarla savaşmayı emretmiştir.⁸⁹

Seyit Harun bazı halifelerini İslam'ı tebliğ ve halkı irşad için Akdeniz ve Ege bölgesinin değişik yerlerine göndermiştir. Mahmut Seydi'yi Alanya'ya, Zekeriyya Baba'yı Manavgat'a, Ali Baba, Gök Seydi, Kilimpûş ve Siyah Derviş'i Teke-ili'ne, Akça Baba'yı Germiyan'a, Nasibli Baba'yı Aydın'a, Gök Demir'i Adalar'a, Haydar Baba'yı Rumeli'ye yollarken gittikleri yerlerde hak yolundan ayrılmamalarını, cihad etmelerini ve yoksulu gözetmelerini tavsiye etmiştir.⁹⁰

Seyit Harun Veli dönemin siyasi çevreleriyle özellikle Eşrefoğlu, Karamanoğulları ve Turgutoğulları ile iyi ilişkiler kurmuştur. Eşrefoğlu Mübarizüddin Mehmed Bey, başlangıçta Seyit Harun'dan çekinip düşmanca bir tavır takınmasına rağmen sonradan onun en büyük destekçisi olmuş,⁹¹ Seydişehir'de kurulan külliye için Seydişehir ve Beyşehir'de vakıflar tahsis etmiştir. Turgutoğullarının pek çok ferdinin kabri ise Seyit Harun Türbesi'nde gömülüdür.⁹²

Seyit Harun'un çevredeki diğer sülûlerle de iyi ilişkilerde geliştirmiştir. Bunlardan biri Ilgın'a bağlı Mahmut Hisar köyünde tekkesi bulunan Didiği Sultan'dır. Didiği Sultan menakıbına göre kendisi Anadolu'ya geldiğinde Seyit Harun ile karşılaşmış, aralarında yakın bir dostluk oluşmuş ve Didiği Sultan'ın ölümünü duyunca buna çok üzülen Seyit Harun, gıyabında onun cenaze namazını kılmıştır.

Seyit Harun Veli, 13 Rebülevvel 720/3 Mayıs 1320'de Seydişehir'de vefat etmiştir. Mezar taşında: "Vefatu'l-merhum vel-mağfur kutbul-aktab Seyit Harun Veli nevverallahu merkadehu fi yevmi salisi aşara rebülevveli senete ve işrine seb'a-mie" yazılı idi.⁹³ Türbesi aynı yıl içerisinde vasiyeti üzerine tekkesinin bulunduğu yere inşa edilmiştir.

Seyit Harun'un Halife Sultan adlı bir kızı babasından sonra tekkenin şeyhi olmuş ve bu görevi yaklaşık kırk yıl sürdürmüştür.⁹⁴ Tekkenin idaresi Halife Sultan'ın ardından Makalat'ın yazarı Abdülkerim'in büyük dedesi Şeyh Mûsa'ya geçmiş, Şeyh Mûsa'dan sonra bu aile tarafından sürdürülmüştür.⁹⁵

88 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât*, 23-24

89 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât*, 34-35, 58; Haşim Şahin, "Seyyid Hârun" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV yayımları, 2009), 37/58-60

90 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât*, 58-61.

91 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât*, 44-51

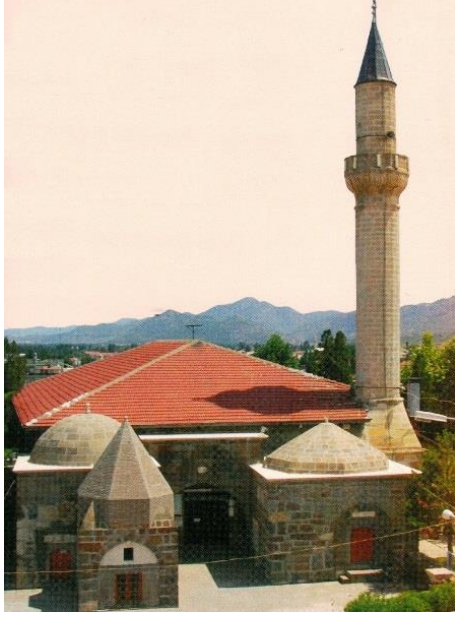
92 Mehmet Bayraktar, "Seyyid Hârûn Veli ve Türbesi", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri 23-27 Eylül 2002, (Ankara, 2004), 277-285.

93 Ferit Uğur, "Seydişehirinin Kuruluşu", 228.

94 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât*, 56-63.

95 Şahin, "Seyyid Hârun", 37/58-60

Seyit Harun'un kardeşi Seyit Bedreddin onunla birlikte Anadolu'ya gelmiş ve Konya'da Hatunsaray yakınlarında vefat etmiştir.⁹⁶



Şekil 17. Seyit Harun Veli Türbesi-Seydişehir

11. Şeyh Hocendi (v. 15. yüzyıl)

Orta Asya'dan Anadolu'ya göçlerin önemli merkezlerinden biri, başkent olduğu için Konya ve çevresidir. Buraya en yakın iskân sahası durumundaki (Bozkır, Çumra, Güneysınır ve Akören ilçelerini kapsayan) Belviran Kazası, Yeseviliğin Anadolu'da etkili olduğu yerlerden biridir. Ahmed Yesevi'nin müritlerinden olan Şeyh Hocendi ve kardeşi Şeyh Şekerim Dede,⁹⁷ Özbekistan'ın Aral Gölü çevresinde bulunan Hocent şehrinden muhtemelen XIII. yüzyılın ikinci yarısında gelerek bu kazaya bağlı (Sarıoğlan) Kuzviran ve Alibeyhüyüğü köylerinde kurdukları zaviyelerde Yeseviliğin bölgede yaygınlaşmasını sağlamışlardır.⁹⁸

Şeyh Hocendi Zaviyesi Belviran Kazası'na bağlı Kuzviran köyünde idi. Zaviyenin 672/1273 tarihli kayıp bir vakfiyesi vardır. Diğer bir vakfiyesi ise 12 Şevval 802/6 Haziran 1400 tarihli olup zaviyenin banisi Abdullah Paşa oğlu Şeyh Hocendi'dir 1273 tarihli vakfiye kaydı dikkate alındığında zaviyenin en geç XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait bir Selçuklu dönemi tasavvuf yapısı olduğu söylenebilir.⁹⁹ Bu zaviyenin dışında Mut merkezi ile Mut'a bağlı Derinçay'da birer medrese ve Alahan yakınlarında bir zaviyesi bulunuyordu¹⁰⁰

96 Abdülkerim b. Şeyh Mûsâ, *Makâlât*, 31-33

97 Şeyh Şekerim Dede bin Abdullah Paşa Zaviyesi'nin 13 Nisan 1364 tarihli vakfiyesi vardır. Vâkıf Alaeddin Bey ibn Halil Bey ibn Mahmut Bey ibn Karaman'dır (VGMA, *d.* 2178: 77). İkisinin kardeş olması, Horasan'dan birlikte gelmeleri düşünüldüğünde Şeyh Hocenti Zaviyesi'nin de Alaeddin Bey döneminde yapıldığı söylenebilir. Hamit Şafakçı, Şeyh Hocenti Zaviyesi, SUTAD 39, (Bahar 2016; 2; kardeşi Şeyh Şekerim Dede Alibeyhüyüğü Belediye binası arkasında bulunan bahçede medfundur. Ahmet Şeref Ceran, "Konya Alibeyhüyüğü Kuzviran (Kuzören) Şeyh Hocenti Zaviyesi Vakfiyesi", *Türk Araştırmaları Dergisi* 5 (Konya 1999), 177.

98 Ceran, "Konya Alibeyhüyüğü Kuzviran (Kuzören) Şeyh Hocenti Zaviyesi Vakfiyesi", 5/171.

99 Güler Silay, *Belviran Kazası Tarihçesi ve Sosyokültürel Yapısı*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 151.

100 Hamit Şafakçı, Şeyh Hocenti Zaviyesi, SUTAD 39, (Konya, Bahar 2016), 1-23.

Kuzvirandaki Şeyh Hocendi Zaviyesi, faaliyetlerini 20 yüzyılın başlarına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür.¹⁰¹ Günümüzde Şeyh Hocendi'ye ait olduğu söylenen ve Alibeyhüyüğü'nde mevcut olan Türbesinin çatısı yıkılmış, yalnızca dört duvarı kalmıştır.¹⁰²



Şekil 18.Şeyh Hocendi Türbesi-Alibeyhüyüğü Çumra

12.Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivani (v.1514)

Azerbaycan'ın Nahcivan şehrinde doğdu. Soyu, ailesi ve tahsili hakkında yeteri kadar bilgi yoktur. Nimetullah, tahsilini, Akkoyunlular döneminde bir ilim beldesi haline gelen Nahcivan'da ve tefsirini yazdığı Tebriz'de yaptı. Nakşi şeyhi Derviş Ahi Hüsrevşahi'ye intisap etti. Dede Ömer Rüşenî ile 1487'deki vefatından kısa bir süre önce Tebriz'de ziyaret ederek görüştü. Nimetullah Nahcivani, Sultan Yakup'un ölümü ve ardından taht kavgalarına ve Safevî saldırılarına sahne olan Tebriz'den ayrılıp 1499'da Konya Akşehir'e yerleşti. Akşehir'de birçok talebe yetiştiren Nimetullah en-Nahcivani burada bir de zaviye kurmuştur.¹⁰³ Hanefî ve Maturidî mezhebine bağlı olan Nimetullah en-Nahcivani, tasavvufi yönünden de Nakşibendiye tarikatındandır.¹⁰⁴ Önemli bir müfessir olan Nimetullah en-Nahcivani'nin "Fevatihu'l-İlahiye, Şerhi Gülşeni Raz, Risaletül-vücut ve Hidayetü'l-ihvan" adlı eserleri vardır.

Taşköprüzade, "Baba Nimetullah" hakkında şunu söyler: "Merhum fakirlik ve fenayı seçmişti. Kendini gizlemeyi seçmişti. Rabbanî ilimler konusunda tam bir derya idi. ilahî sırlarla boğulmuş bir zattı. Tefsir kitaplarının hiç birine başvurmaksızın Kur'an tefsiri yazmış ve bu eserde birçok alimin aciz kalacağı ince bilgi ve hakikatlere yer vermişti. İfadeleri oldukça fasih tabirleri belîğ idi. "Gülşen-i Raz" isimli eseri ehli katında kabul gören bir tarzda şerh etmiştir. Karaman vilayetine bağlı Akşehir beldesinde yaşardı."¹⁰⁵

Nimetullah b. Mahmud en-Nahcivani, 1514'te Akşehir'de vefat etti. Köyceğiz Mahallesi'nin Baştekke Yolu üzerindeki kabrine defnedildi. Zaviye ve türbesi 1852 ve 1809 yıllarında tamir görmüştür.¹⁰⁶

101 Silay, *Belviran Kazası Tarihçesi*, 155.

102 Mustafa Durdu, "Çumra", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2010), 2/378.

103 Hüseyin Yurttas, Zerrin Köşklü "Nimetullah Nahcivânî'nin Hayatı ve Kabr-i Şerifi Türbesi", *Doğu Esintileri: İnanoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 12, (2020), 161.

104 Abdülbaki Turan, "Baba Nimetullah Nahcivânî ve el-Fevatihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefatihu'l-Gaybiyye İsimli Tefsiri", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Konya 1985), 61-76.

105 Taşköprüzade, *Osmanlı Bilginleri*, çeviren: Muharrem Tan, (İstanbul: İz, 2019), 268-269

106 Yaşar Kurt "Nimetullah b. Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/132-133.



Şekil 19.Şeyh Nimetullah en-Nahcivani Türbesi-Akşehir

13.Şeyh Fazıl Hüseyin el-Hindi (v.1910)

Konya'nın eski mahallelerinden birisi Konya merkezde ve Hz. Mevlana Dergâhına en yakın bir semt olan Piri Mehmet Paşa Mahallesi'dir.¹⁰⁷ Halk arasında buraya Piri Mehmet Paşa Tekkesi'nin varlığı sebebiyle kısaca adına "Tekke Mahallesi" de denilirdi. Araştırmacı yazar Selçuk Es "Büyük Konya Ansiklopedisi" adlı eserinde bu mahalle hakkında: "Buradaki Tekke'ye Türkistan'dan, bilhassa Hindistan'dan gelen dervişler misafir olurlar, birkaç ay kaldıktan sonra ayrılırlardı. Bu gelen turistlere de halk o zamanlar "Hindiler" geldi diye söylerlerdi" diye kaydetmektedir.¹⁰⁸

Muhacir Pazarında bulunan Balık Pazarının doğusunda bir türbe mevcuttur. Bu türbede "Söylemez" diye meşhur olan Hindistan asıllı Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi medfundur. Aslında burası Çiştîyye, Kadiriyye ve Nakşibendiye tarikatının dergahıdır.

Anlatılanlara göre Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi, Hz. Peygamber'in "Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse hayır söylesin veyahut sussun" hadisini kendisine ilke edinip ve çok söz söylemediği için halk ona "Söylemez" lakabını vermiştir.

İbrahim Aczi Kendi, Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi ve dergahı hakkında şu bilgileri verir: "1897'de Ali Kemali Paşa, Konya valisi iken o tarihte padişah Abdülhamid vezirlerinden Adliye nazırı Abdurrahman Paşa'nın bir tavsiyesiyle Konya'ya gelen, zaif habeş simalı altmış yaşlarında Söylemez isimli bir şahıs olup, Abdurrahman Paşa'nın yolladığı altınlarla, şimdi Larende Caddesi'nin istasyona doğru giden yolda hala ayakta duran Paşa Çeşmesi civarına, hala ayakta duran ehramı kümbetli tekke yapılmıştır. Bu tekkenin etrafı Selçuk devrinden kalma ulu mezarlıktı. İşte Abdurrahman Paşa'nın parasıyla bu tekkenin yanına bir de konak kondu. Bu şekilde Konya'ya gelerek bu tekkeye oturan Söylemez hakikaten hiç dışarı çıkmaz, kümbetin altına konmuş mezarın içinde durur, yanına gelen ziyaretçilerle konuşmaz, ruhunun sevdiği kimselerle bazen konuştuğu olurdu. Diğer konakta hemşerisi Derviş Ahmet yalnız, bekar oturur, Söylemez'in hizmeti ne ise ona bakardı. Söylemez, bazı perşembe günleri çıkarak Larende Caddesi'nden Mevlana Türbesi'ne iner ziyaret ederdi. Daha da iç etekli entari, soluk bir hırka, elinde bir tesbih, gayet ağır yürürdü. 1910'da vefat ederek o, kümbetin altında yatmaktadır."

Vakfiyelerde soyunun "Hazreti Osman Zinnureyn" ile "İmam Zeynelabidîn" sülalesinden geldiği kayıtlı olan Şeyh Fazıl Hindistan'da iyi bir medrese eğitimi aldı. Medrese tahsiliyle birlikte tasavvufa yöneldi. Önce Hindistan'da yaygın olan Çeştiyye ve Kadiriyye tarikatına intisap etti. O Çiştîyye tarikatını yaymak için Hindistan'dan Anadolu'ya

107 Mehmet Ali Uz, Konya Mahalleleri Tekke-Piri Mehmet Paşa, (Konya: Kültür AŞ, 2017), 14-46.

108 Selçuk Es, "Büyük Konya Ansiklopedisi", Yeni Konya, 6 Temmuz 1973.

geldi. Konya'ya geldikten sonra da Nakşibendi tarikatının Halidiye koluna intisap etti. Vefatına kadar Konya'da bu tarikatların şeyhliğini yürüttü.

Şeyh Fazıl, hac amacıyla Hicaz'a gitti, Oradan Anadolu'ya geçerek bir müddet İstanbul, Akseki ve Karaman'da kaldı. Akseki'de kaldığı süre içinde Akseki Müftüsü Şatırzade Tahir Efendi'den feyz aldı. 1885'de Konya'ya geldi. Konya'da bir süre İplikçi Medresesi'nde misafir olarak oldu. Daha sonra müritlerinden Adliye Nazın Abdurrahman Paşa, Şeyh Fazıl Efendi için bir konak yaptırdı. Şeyh Efendi, Konya'da bu konaktan irşat faaliyetlerini yürüttü.

Konağın yapılma sebebi olarak şunlar anlatılır: Şeyh Efendi, Abdurrahman Paşa'ya İstanbul'da iken adliye nazırı ve sadrazam olacağını müjdeler. Bu müjdesi gerçekleşince Paşa'nın olan muhabbet ve Şeyh Efendi'ye bağlılığı artar. Konak da bu sebeple Abdurrahman Paşa tarafından yaptırılır. Bu manzume Hindistan'dan Konya ya gelen dervişlerin ikametine tahsis edilen bir bina ile türbe, mescit, ahır ve Söylemez konağı adı verilen şeyh evinden meydana geliyordu. Selçuklu dönemi mimari tarzında yapılan kümbet, biri türbedarlık, diğeri tabutluk olmak üzere iki bölümdür. 1986'da yıkılıp yeri yola alınan Söylemez Konağı ise eski bir Konya evidir. Söylemez Zaviyesinin ikisi Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi'nin, birisi Abdurrahman Nureddin Paşa'nın tescil ettirdiği üç vakfiye bulunmaktadır.¹⁰⁹

Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi, güzel sanatlarla da ilgilendi. Özellikle hat sanatında üstün bir kabiliyeti vardı. Veli Sabri Uyar, onu hattatlar arasında gösterir. Şeyh Efendi, gayet güzel sülüs, nesih ve ta'lik yazı yazardı. 28 Sayfalık bir "Tarikatname" ile on bir sayfalık bir Farsça "Silsilename"yi Veli Sabri Uyar, 1940'larda Pirebi Mahallesi'nde oturan Hasan Dede adlı bir yaşlının elinde gördüğünü ifade eder. Şeyh Fazıl'ın şairliği de vardır. Veli Sabri Uyar, üç sayfalık bir kasidesini gördüğünü yazmaktadır. Urduca olarak kaleme alınan bir eserinin olduğu ancak adının ne olduğu ve nerede bulunduğu bilinmemektedir.¹¹⁰

Şeyh Fazıl Hüseyin Efendi, 4 Eylül 1910'da Konya'da vefat etti. Türbedeki mezar taşında şunlar yazılıdır: "Hüve'l-baki Bismillahirrahmanirrahîm. Küllü men aleyha fanin ve yebka vechü Rabbike zü'l-celali ve'l-ikram. İnna lillahi ve inna ileyhi raci'ün. Küllü nefsin zaikatü'l-mevt. Hazret-i Ka'be-i feyz-i alem kıble-i kimya-i saadet Şah, Seyit, Hace, Mîr Fazıl Hüseyin ibn merhum Gevher Ali Şehit Çiştî Kalender-i ehl-i Hindistan karîbü'l-Baharşehr-i Ahmed Pûr medfen-i Konya-i Şerîf. Mah-ı Şa'ban-ı Şeb-i Cum'a sa'at-i 2, fi 28 tarih-i sene 1328. min Hicreti'n-Nebiyi sallallahü aleyhi ve sellem temmet."¹¹¹

Bazı kaynaklar onun vefatı hakkında farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Kazım Köroğlu ile İbrahim Hakkı Konyalıya göre Şeyh Fazıl Efendi bir gece öldürülmüştür.¹¹² Selçuk Es "Söylemez ve Efsanesi" adlı makalesinde öldürülenin Balkan harbi sırlarında Söylemez zaviyesinde görevli bekar ve sadık hizmetçisi Arap Yusuf olduğunu kaydeder.¹¹³ Ancak mezar kitabesinde ve vakıf kayıtlarında Şeyh Fazıl Hüseyin Efendinin öldürüldüğüne dair bir bilgi mevcut değildir.¹¹⁴

Şeyh Fazıl'ın vefatından sonra yerine Hint asıllı Abdullah Efendi el-Çiştî b. Gülab Ali geçti. Abdullah Efendi, Hindistan Delhi'de doğdu. Konya'ya hicret ederek Şeyh Fazıl Efendi'ye intisap etti. Onun "dervişan ve şakirdanından" oldu. Şeyh Efendi'ye bir müddet

109 Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Söylemez Zâviyesi ve Vakfiyeleri", KTO Yeni İpekyolu Dergisi Konya Kitabı Özel Sayısı 1 (Mayıs 1998), 155-194.

110 Veli Sabri Uyar, "Hattatlar Armağanı", Konya 112 (Şubat 1948), 13.

111 Veli Sabri Uyar, "Hattatlar Armağanı", Konya 112 (Şubat 1948), 13.

112 Kazım Köroğlu, "Söylemez oğlu Mahallesi", Yeni Konya, 5 Ocak 1952; Konyalı, s.935.

113 Selçuk Es, "Söylemez ve Efsanesi", Şehir Postası, 13-15 Ağustos 1962.

114 Ahmet Çelik, "Şeyh Söylemez Dergahı", Akademik Sayfalar 20/20 (26 Mayıs 2021), 316-320

hizmette bulundu. Şeyh Fazıl Efendinin vefatından sonra Söylemez Zaviyesi vakfına 2 Rebiulevvel 1329/3 Mart 1911'de Şeyh Abdullah Efendi atandı. Mehmet ve Abdullah adında iki oğlu vardı. Şeyh Abdullah Efendi, Aralık 1912'de beş Hintli tarafından Söylemez Dergahında boğularak şehit edildi.¹¹⁵



Şekil 20.Şeyh Fazıl Hüseyin Türbesi-Konya

V. MAKAMLAR

1.Ebu İshak Kazeruni (v.1034)

Ebû İshak Kazeruni 1034'de İran Kazerun'da vefat etti. İslam dünyasında kurulan ilk tarikatlarından. Kurucusu Ebû İshak Kazeruni (ö.1034)dir. Tarikat, İshakiyye veya Mürşidiyye adlarıyla da tanınır.

Tarikatın Anadolu'ya girişi muhtemelen Ebû İshak'ın Bizans'a karşı savaş için gönderdiği müritleri vasıtasıyla olmuştur. Kendilerine mahsus bayraklarla savaşlara katılan bu mücahit dervişler İzzeddin Keykavus II ve Danişment Gazi'nin ordularında cihada katılmışlardır.

Yıldırım Bayezid, 1401'de Bursa'da bir Kazaruni tekkesi kurdurdu. Erzurum'da da bir Kazeruni zaviyesi mevcuttu. İshakîler XVI. yüzyıl başında Edhemiler, Kalenderiler ve Torlaklar ile beraber Türkiye'deki dört ana tarikat arasında sayılır. Bir sonraki yüzyılda başta Nakşibendîlik olmak üzere diğer tarikatlar içinde kaybolacaktır.

Ebu İshak Kazeruni Zaviyesi Karamanoğlu Alaeddin Bey oğlu Mehmet Bey tarafından 1418'de inşa edilmiştir. Kitabesi: Büyük sultan ve hakan, hayır hasenat sahibi, şehit, merhum ve yarlıganmış Alaeddin Bey oğlu sultan Mehmet -Allah memleketini daim ve hayrını kabul etsin- şeyhlerin ve salıkların kutbu Kazerûnlu Şehriyar oğlu Ebu İshak İbrahim'e -Allah affetsin- mensup olan bu zaviyenin yapılmasını 821/1418 yılı Rebiulevvel ayında emretti.» Zaviyede Karamanoğulları devri Kazeruni şeyhlerinden Hasan Efendi medfundur.¹¹⁶

115 Olayın detayları hakkında bakınız: Babalık, 12 Muharrem 1331/22 Aralık 1912; Babalık, 23 Zilhicce 1330/3 Aralık 1912; Babalık, 30 Zilhicce 1330/10 Aralık 1912.

116 Recep Dikici, "Ebu İshak Kazeruni", Konya Ansiklopedisi, (Konya Kültür AŞ, 2012), 3/154-155



Şekil 21. Ebu İshak Kazeruni Makamı-Konya

2. İmam Begavi (v.1122)

Horasan'da Merverruz ile Herat arasında bulunan Bağşur (Bağ) kasabasında doğdu. Buraya nispetle "Begavi" adı verilmiştir. Begavi Şafii mezhebine bağlı bir alimdi. Kur'an ve sünnet kültürünün yaygınlaşmasına gayret ederek Müslümanları bu iki kaynağa sarılmaya çağırırdı. Bu sebeple de kendisine "Muhyi's-sünne" ve "Rüknü'd-dîn" lakapları verildi. Bütün çalışmalarını sünnet üzerinde yoğunlaştırdığını belirten Begavi, hadis metinleri üzerinde daha fazla durulmasını sağlamak için senetsiz hadis nakil geleneğini başlatmıştır. Nitekim kendisinden sonra bilhassa halk için tertip ve tasnif edilen hadis kitaplarında hadis senetleri alınmamış, sahabeden olan ravi zikredilmekle yetinilmiştir. Kaynaklarda, Begavi seksen yaşlarında iken 516/1122'de Merverruz'da vefat etti ve çok sevdiği hocası Kadı Hüseyin'in yanına Talekan Kabristanı'na defnedildi.¹¹⁷

İmam Begavi'nin tekke ve türbesi, Meram ilçesi sınırları içerisinde Sadreddin Konevi Türbesi'ne giden yol üzerinde, Konya dış surunun Çeşme Kapısı karşısında, şimdiki Karayolları Lojmanlarının bulunduğu alanın köşesinde idi. Türbe yanındaki mescidin sonradan zaviye haline getirildiği tahmin edilmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerinde mektep olarak kullanılan İmam Begavi Zaviyesi, 1935-40'lı yıllarda harap durumda ayakta iken bu tarihten sonra yıkılmıştır. Türbede yatan zatın kemiklerinin de Sadreddin Konevi Türbesi'nin avlusuna nakledildiği rivayet edilir.

Sadreddin-i Konevi Türbesi'nin bahçesine nakledilen kabir üzerindeki taşın kitabesi yeni harflerle: "Bu makam ulemadan İmam-ı Begavi'nin olup Hicri 516 da vefat etmiştir. Allah rahmet eylesin" şeklindedir.

Ayrıca İmam-ı Begavi'nin tekke kapısı üzerinden alınıp tamir sırasında çeşme üzerine konulan kitabedeki "... bin Mes'ûd el-Beğavî" ibaresi, buranın adı geçen hadis alimi İmam-ı Begavi'nin bir makamı olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir

Mehmet Önder, Ocak 1951 tarihli Yeni Meram gazetesinde yazdığı, "İmam-ı Begavî Konya'da mı metfundur" başlıklı makalesinde şu bilgileri vermektedir: "... İşte birinci ihtimale göre, İmam-ı Bagavî'nin Konya'daki türbesi de bir makamdır. Yani bu şöhretli bilginin adına bir türbe yaptırılmış, bir türbedar yerleştirilmiş, zengin vakıflar bağlanmış ve ziyaret edilmiştir. Diğer bir ihtimale göre, İmam-ı Bagavî hakikaten Konya'da vefat etmiştir. İmam-ı Bagavî'nin vefat ettiği XII. yüzyılın başlarında Konya, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti ve bir ilim yuvasıdır. Horasan'dan, Hindistan'dan, Arabistan'dan yüzlerce bilgin, derviş, seyyah, şair, tüccar, talebe Konya'ya akın etmekte, bu ünlü Türk şehrinde feyz almaktadır. Bu devirde, ilim ve sanat eserlerine karşı sempati geniştir.

117 Bekir Şahin, "İmam Begavi", Konya Ansiklopedisi (Konya: Kültür AŞ, 2012), 4/334-335.

Bilginler hürmet görmekte, bunların ders vermesi, vaaz etmesi için geniş medreseler inşa edilmektedir. İmam-ı Bagavî'nin de Mervel-Rus'tan kalkarak Konya'ya gelmiş olması ve burada vefat etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Bazı devirlerde, bir şehirde metfun meşayihin isimlerini kaydeden kronik ve silsilenameler yazılmıştır. Bunlardan Konya'ya mahsus iki yazma elimizdedir. Bu yazmalardan biri Konya Müzesi İhtisas Kitaplığı Nu. 2188'de kayıtlıdır. Bu eserde Konya'da metfun olan meşhur şahsiyetler sayılmakta, bu arada İmam-ı Begavi de zikredilmektedir. Yine aynı kitaplıkta 1075 numarada kayıtlı bir yazmada İmam-ı Begavi'nin Konya'da öldüğüne işaret edilmektedir. Ansiklopedik eserlerden bir kısmı da İmam-ı Begavi'nin Konya'da metfun olduğunu kaydetmişlerdir.¹¹⁸



Şekil 22. İmam Begavi'nin Makamı-Konya

3.Şehabeddin es-Sühreverdî (v.1236)

Fütüvvet teşkilatının kurucusudur. Şehabeddin Sühreverdî, Abbasî halifesi Nasır li-Dînillah'ın emriyle fütüvvet teşkilatını işler hale getirerek hilafet makamına bağlamıştır. Sühreverdî ilim ve irşadı birlikte yürütmüş, eserleriyle Sünnî tasavvuf anlayışının temellendirilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Sühreverdî gençliğinde Abdülkâdir Geylanî'den feyiz almış, çağdaşlarından Evhadüddîn Kirmanî ve Muhyiddin İbn Arabî ile görüşmüştür.

Sühreverdî, Mevlana Celaleddîn-i Rûmî'nin babası Bahaeddin Veled'in Bağdat'a gelişinde kalabalık bir halk kitlesiyle onu karşılamaya çıkanlar arasındaydı.

Sühreverdî, Halifenin isteği üzerine elçilik göreviyle başkent Konya'ya geldi. Büyük bir saygıyla karşılandığı Konya'da kaldığı sürede tasavvufî görüşlerini anlatma fırsatı buldu. Şihabüddin Sühreverdî Konya'da iken Celaleddin Karatay evinde konakladığı. Celaleddin Karatay'ın Sühreverdî'ye intisap ettiği ve vefatından sonra Bağdat'ta onun türbesini yaptırdığı rivayet edilir.

Konya Ereğli'de onun Şeyh Sühreverdî adına cami, türbe ve zaviyeden oluşan bir külliye mevcuttur. Külliye Karamanoğlu Süleyman beyin kızı Nasiha Hanım 1391'de yaptırmıştır.¹¹⁹

118 Mehmet Önder, "Meşhur İslam Bilgini İmam Begavi Konya'da mı Medfundur." Yeni Meram, 20 Ocak 1952; M. Ali Uz, "İmam Begavi", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2012), 4/335.

119 İbrahim Hakkı Konyalı, *Ereğli Tarihi*, (İstanbul 1970), 490-505.



Şekil 23.Şeyh Şehabeddin es-Sühreverdi'nin Makamı- Ereğli

4.Evhadüddin el-Kirmani (v.1238)

Evhadüddin Kirmani, 1164'te Kirman'da doğdu. Bağdat'ta yetişti. Bir medresede müderris oldu. Rükneddîn Sücasî adlı Sühreverdî şeyhine bağlandı. Azerbaycan'da bir müddet kaldı. Halife Nasır tarafından Fütüvvet teşkilatının bir üyesi olarak 1204 yılında bir grup ilim adamıyla beraber Anadolu'ya gönderildi. Anadolu'yu dolaşarak ahilik teşkilatını organize etti. Konya, Kayseri Malatya ve Sivas gibi şehirlerde ikamet etti. Irak, Şam, Horasan ve Maverâünnahir'e seyahatlerde de bulundu. 1238'de Bağdat'ta vefat etti.¹²⁰

Konya'da Musalla Mezarlığında Evhadüddin Kirmani adına bir türbe mevcuttur. Türbe Evhadüddin Kirmani'nin yaşadığı dönem ve türbenin yapım tekniği göz önünde bulundurularak XIII. yüzyıl sonu ile XIV. yüzyıl başlarına tarihlendirilebilir.¹²¹



Şekil 24.Şeyh Evhadüddin Kirmani Türbesi-Konya

5.Şemseddin et-Tebrizi (v.1246)

582/1186'da Tebriz'de doğdu. Adı Muhammed b. Ali b. Melikdad'dir. Babası, ticaret maksadıyla Horasan'ın Bezer vilayetinden Tebriz'e gelip yerleşen bir kumaş tüccarıdır. Şems bir müddet Tebriz'de eğitim gördükten sonra Şeyh Ebû Bekr-i Selebağ et-Tebriziye intisap etti. Şemsi Tebrizi, döneminin mutasavvıflarının sohbetlerine katılmak ve onlarla tanışmak amacıyla birçok yere seyahat etti. Bağdat'ta ve Kayseri'de Evhadüddin-i Kirmanî ile Seyit Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî; Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şam Kadilkudatı Şems-i Hoyî, Sivas'ta kelim alimlerinden Esedüddin-i Mütekellim ile sohbet

120 İbrahim Kunt, "Evhadüddin-i Kirmani", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2012), 3/278-279.

121 Haşim Karpuz, "Ebu İshak Kazeruni Zaviyesi ve Türbesi", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2012), 3/155-156.

bulunarak onların derslerine katıldı. Halep'te on dört ay boyunca bir medrese hücrelerinde riyazette kaldı. Manevi işaret gereği sohbet dostunu bulmak için Anadolu'ya yöneldi. Konya'ya gelmeden önce Erzurum'da şehrin melikinin çocuklarına hocalık yaptı. Mevlana ile Şems ilk defa Dimaşk'ta karşılaş ancak burada gerçek bir tanışma olmamıştır. Şems, Konya'ya 26 Cemaziyelahir 642 (29 Kasım 1244'te Konya'ya gelerek Şekerciler Hanı'na, yerleşir. Mevlana ders verdiği Pamukçular Medresesi'nden talebeleriyle birlikte ayrılıp giderken Şems ansızın önüne çıkarak çarpıcı sorularla onun dikkatini çeker ve aldıkları cevaptan sonra tanışırlar. Bundan sonra Şems-i Tebrizi ile Mevlana Selahaddin Zerküb'un evinde üç ay boyunca iki defa halvete girerek sohbetinde bulunurlar. Mevlana'nın Şems ile tanıştıktan sonra medresedeki derslerini bırakmakla kalmamış aynı zamanda halktan da uzaklaşarak bütün zamanını onunla sohbete ayırmıştır. Bu da halk arasında Şems'e karşı bazı hoşnutsuzlukların oluşmasına sebe olmuştur. Bunun üzerine Şems ansızın Konya'dan ayrılarak Şam'a gitmiştir. Bir yıl kadar sonra Şems'ten aldığı bir mektuptan Şam'da olduğunu öğrenen Mevlana, Şems'e bir mektup göndererek Konya'ya davet etmiş ve oğlu Sultan Veled'in refakatinde Konya'ya getirtmiştir. Konya'ya döndüğünde, Mevlana'nın evlatlığı Kimya Hatun ile evlenen Şems, eşinin ölümünden bir müddet sonra 644/1246'da ikinci defa kaybolmuştur. Hz. Mevlana ve oğlu Sultan Veled birkaç defa onu Şam'a giderek aramışlarsa da Şems'in izine rastlayamamışlardır.¹²²

Şems'in Konya'da bir makamı vardır. Rivayete göre Şems-i Tebrizî Konya'da öldürülerek şimdiki türbesinin bulunduğu yere defnedildi. Burası Ahi Bedreddin Güherşah'ın bağıydı. Karamanoğulları devrinde türbesi ve mescidi semahane çevrilerek önemli bir Mevlevî zaviyesi haline getirilmiştir. Banisi İshak Bey'dir.¹²³



Şekil 25.Şemseddin et-Tebrizi Türbesi-Konya

6.Ahi Evran el-Hoyi (v.1261)

Ahi Evran'ın adı Şeyh Nasîruddîn Ebu'l-Hakayık Mahmûd b. Ahmed el-Hoyî'dir. Aslı, Azerbaycan'ın Hoy şehriden olup, Türkiye Selçuklu Devleti zamanında Azerbaycan'dan gelerek Anadolu'ya yerleşen ilim adamındandır. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Horasan ve Maverâünnehr'e giderek oradaki alimlerden dersler aldı. Eş'arî kalamcısı Fahreddin-i Razi'den yararlandığı ve etkilendi. Ahi Evren, 600/1203'te Bağdat'a

122 Semih Ceyhan, "Şems-i Tebrizî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/511-516; Ahmet Çelik, "Hazreti Şems-i Tebrizi Hakkında 1923 Tarihli İki Makale", Akademik Sayfalar 19/17, (13 Mayıs 2020), 260-272.

123 Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Şems-i Tebrizî Zâviyesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/516-517; Ali Boran, "Şems-i Tebrizî Külliyesi", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2015), 8/ 216-217.

gelerek burada bulunan fütüvvet teşkilatı şeyhleriyle tanıştı. Sonra Anadolu'ya gelerek 602/1205'te hocası ve şeyhi Evhadüddin-i Kirmanî ile birlikte Kayseri'ye yerleşip burada Ahi teşkilatını kurdu. Sultan I. Alaeddin Keykubat'ın Ahilik teşkilatını himaye edip devlet yapısı içine alarak resmi bir kurum haline getirmesiyle, bu teşkilat kısa zamanda bütün Anadolu'ya yayıldı; Ahi Evren'in şöhreti de bu şekilde arttı. 625/1227 yılında, muhtemelen Sultan I. Alaeddin Keykubat'ın isteğiyle Konya'ya yerleşen Ahi Evren, burada hem dericilik sanatıyla uğraştı, hem de Hanikah-i Ziya ile saray mektebi olan Hanikah-i Lala'nın müderrisliğini yaptı. Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev döneminde Ahi Evren tutuklandı ve Moğolların Anadolu'yu istila etmelerinden sonra ölen II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in yerine saltanat naibi olan Celaleddin Karatay (ö.652/1254)'ın çıkardığı af ile beş yıl süren hapis hayatından kurtulan Ahi Evren, Konya'dan Denizli'ye gitti. Bu sırada Sultan olan II. İzzeddin Keykavus, Ahi Evren'i tekrar Konya'ya getirterek ona vezirlik makamı verdi ve bir buçuk yıl bu görevde kaldıktan sonra Kırşehir'e giderek oraya yerleşti. Ömrünün geri kalan on üç yılını burada geçirdi. IV. Rükneddin Kılıçarslan'ın hükümdarlığını kabul etmeyip isyan eden Ahileri bastırmak için Kırşehir'e gelen Nureddin Caca ve beraberindeki ordu tarafından katledilen Ahiler arasında Ahi Evren de vardı. Türbesi, Kırşehir il merkezinde bulunmaktadır.¹²⁴

Konya'da Sırçalı mahallesinde bir tekkede metfun olduğu kabul edilen zata da halk arasında "Ahi Evran Veli" denilmektedir.¹²⁵ Hakkında mevcut olan rivayetlere göre Orhan Gazi devrinde yaşayan ve Konya'da vaktiyle büyük bir şöhret kazanmış debbağ esnafının piri bulunan bir şeyh olduğuna hükmedilmektedir. Medfun olduğu Debbağ tekkesinde ufak bir kitabeyle tesadüf edilemeyen ve tarih vesikalarda ise hayatına dair sarih ve vazih bir kayda rastlanılmamıştır.¹²⁶

VI. ZİYARETÇİLER

1.Hz. Mevlana için gelenler

Hz. Mevlana, sağlığında onun şöhretini duyup Maverâünnehir, Türkistan ve Hindistandan Konya'ya gelenler olmuştur. Ahmet Eflaki, Mevlana'nın şöhretini duyan Buhara ve Deşt'in bilginlerinin Mevlâna ile görüşmek için Konya'ya gelip ona mürit olduklarını (s.247), Türkistan ve Buhara'dan gelen 20 kadar kişinin Mevlana'yı ziyaret ederek ona bağlandıklarını (s.352) ve Cend ve Hucend'den gelen birkaç ilim öğrencisinin Mevlana'ya gelerek bazı sorular sorarak cevaplarını aldıklarını (s.380) Menakibü'l-Arifin'de haber vermektedir.

2.Necmeddin er-Razi (v.1256)

Necmeddin Razi, ilim tahsili için çeşitli İslam şehirlerinde bulundu. Malatya'da Şeyh Şehabeddin es-Sühreverdî ile tanıştı ve kendisinden Anadolu Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a sunulmak üzere bir tavsiye mektubu aldı. Mirsadü'l-ibad'ı 1223'de Sivas'ta Alaeddin Keykubad'a sundu. Necmeddin Razi'nin yaklaşık 35 yıl Anadolu'da kaldı. 1256'da Bağdat'ta vefat etti. Konya'da Mevlana Celaleddin ve Sadreddin Konevi ile görüştü. Nefehat'teki rivayete göre, bu üç şeyh beraber otururlarken akşam namazı vakti girer.

124 Mikail Bayram, "Ahi Evren", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2010), 1/51-53.

125 Yusuf Küçükdağ, "Konya'da Ahî Evren Zâviyesi ve 1097 H/ 1686 M Tarihli Vakfiyesi", Yeni İpek Yolu, Konya 2, (Aralık 1999), 65-79; Yusuf Küçükdağ "Ahi Evren Zaviyesi", Konya Ansiklopedisi, (Konya: Kültür AŞ, 2010), 1/53-5; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, (Konya 1998), 84-92; Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Döneminde Konya'da Ahilik ve Ahiler", II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri 13-15 Ekim 1999 Kırşehir (Ankara 1999), 216- 224.

126 Hamdizade Abdülkadir, "Ahi Evran" Konya Türksözü, 40-41 (4-11 Şubat 1334/1918), 3: Ahmet Çelik, "Hamdizade Abdülkadir Erdoğan'ın Ahi Evren Hakkında Bir Makalesi", KTO İpek Yolu Konya Kitabı Ahilik, Ahilik Teşkilatı ve Konya'daki İzleri 14 (Aralık 2013) 47-56.

Mevlana ve Konevi, Daye'den imam olmasını rica ederler. O da her iki rekatta Kafirun süresini okur. Namazdan sonra Mevlana, Konevi'ye şöyle takılır: “Öyle görülüyor ki bunlardan birini senin için diğerini de benim için okudu.”

3.Fahreddin el-İrakî (v.1289)

610/1213'de Hemedan'da doğdu. Daha çok Irakî nisbesiyle tanınmaktadır. Fahreddîn-i Irakî iyi bir öğrenim gördü. On yedi yaşında iken Hemedan'daki Şehristan medresesinde ders vermeye başladı. Bir gün medresede ders okuturken içeriye giren bir grup Kalenderî dervişlerinden etkilenerek onlara katıldı. 627/1230'da Kalenderîler'le birlikte Hemedan'dan ayrılan Fahreddin, İran, Hindistan Mültan ve Delhi'ye gitti. Mültan'da Bahaeddin Zekeriyya'nın müridi oldu. yirmi beş yıl boyunca şeyhine hizmette bulundu ve onun kızıyla evlendi. Fahreddîn-i Irakî şeyhi ölünce onun yerine geçtiyse de kendisini çekemeyenler yüzünden Mültan'dan ayrılarak Uman'a oradan da Hicaz'a gitti. Daha sonra Anadolu'ya gelerek Konya'da Sadreddin Konevî'nin hizmetine girdi. Onun İbnü'l-Arabî'nin Fuşûşü'l-hikem ve el-Fütûhatü'l-Mekkiyye adlı eserini şerhettiği derslerine iştirak etti. Tasavvuf tarihinin en önemli eserlerinden olan Lema'at'ı burada kaleme aldı. Mevlana Celaleddin ve Mevlevî çevreleriyle yakın dostluklar kurdu. Mevlana'nın medresesindeki sema törenlerine katıldı.¹²⁷ Muînüddin Süleyman Pervane onun için Tokat'ta bir hankah yaptırdı. Pervane'nin öldürülmesinin (676/1277) ardından Fahreddin önce Sinop'a ardından Mısır'a daha sonra da Şam'a gitti. Fahreddin-i Irakî, 688/1289'da vefat etti; Şam'da İbnü'l-Arabî'nin türbesi yanına defnedildi.

4.Tabib Gazanfer et-Tebrizi

Gazanfer et-Tebrîzî diye tanınan bu tabibin asıl adı Fahreddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed'dir. Bu zat Huneyn b. İshak'ın el-Mesail fi't-tıbb adlı eserine Hasilü'l-Mesail adıyla bir ihtisar yazmıştır. Hz. Mevlana'nın vefatından önce onu tedavi etmeye çalışan doktorlardandır.¹²⁸

5.Kutbeddin eş-Şirazi (v.1311)

634/1236'da yılında Şîraz'da doğdu. Şîraz'da göz hekimi babası Ziyaeddin Mes'ûd el-Kazerûnî, Şehabeddin es-Sühreverdi'nin müridi idi. Kutbüddin ilk tahsilini babasından aldı. Küçük yaşta onun elinden hırka giydi. On dört yaşında iken babasının ölümü üzerine onun hastahanedeki görevine tayin edildi. Bu görevi sırasında hekim olan amcası Kemaleddin Ebü'l-Hayr el-Kazerûnî ile Şemseddin el-Keyşî ve Şerefeddin Zekî el-Bûşekanî gibi hocalardan tıp tahsili aldı. Bir müddet sonra kendini geliştirmek üzere 658/1260'da Meraga'ya gitti. Burada Nasîrüddîn-i Tûsî'den ilim tahsil ederek astronomi ve felsefe dersleri aldı. Merağa rasathanesinin inşasında bulundu. 1267'de Nasîrüddîn-i Tûsî ile birlikte Horasan'a geçti. Horasan'da Ali b. Ömer el-Katibî'den mantık ve felsefe okudu. Ardından gittiği İsfahan'da Emîr Bahaeddin Muhammed el-Cüveynî ile oğlu Şemseddin el-Cüveynî'den yakın ilgi gördü. Bağdat'a geçip bir süre Nizamiye Medresesi'nde kaldıktan sonra 670 1271'de Konya'ya geldi. Mevlana Celaleddîn-i Rûmî ile görüştü.¹²⁹ Bu arada Sadreddin Konevî'nin derslerine de katıldı. Vezir Muînüddin Süleyman Pervane'nin takdirini kazandı. Onun tarafından önce Sivas'a, ardından Malatya'ya kadı tayin edildi. Sivas'ta bulunduğu sırada Gökmedrese'de ders verdi. 681/1282'de Hülagû'nun oğlu Ahmed Teküder kendisini Mısır Memlûk Sultanı Kalavun'a elçi olarak gönderdi. Mısır dönüşü bir

127 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkibeleri, 306.

128 İbrahim Yemenli, “Bir İbn Sina Şarihi, Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı” Divân: İlmî Araştırmalar 6/10 (İstanbul 2001), 99-143.

129 Ahmet Eflaki, Menakibü'l-arifin, 1/184, 346, 601; B. Fürüzanfer, Mevlana Celaleddin, (Konya 2010), 154-157.

süre Şam'da ikamet etti. Ülkesine döndüğünde Tebriz'e yerleşti. Hükümdarlarla ilişkilerini kesip son yıllarını bir mutasavvıf gibi yaşayarak geçirdi. 710/1311 Tebriz'de vefat etti.¹³⁰

6.Safiyüddin el-Hindi (v.1315)

644/1244'te Hindistan'da doğdu. Tahsil için Yemen'e gitti. Hac görevini yaptıktan sonra önce Mısır'a sonrada Anadolu'ya geldi. Konya'da Kadı Siraceddin Urmevi'nin yanında tahsiline devam etti. İcazet aldıktan sonra Konya'da Penbefuruşan (Pamukçular/İplikçi) medresesinde müderrislik yaptı. 685/1286'da Konya'dan ayrılarak Şam'a gitti ve 715/1315'te orada vefat etti.¹³¹

Ahmet Eflaki, Safiyüddin el-Hindi ile ilgili şu menkıbeyi anlatır: Mevlana Safiyüddin Hindi kendi zamanının allamesi olup Penbefuruşan (Pamukçular/İplikçi) medresesinde müderristi. Onun zahit ve dindar bir adam olduğunu söylerler. O, bir gün medresenin damına çıkmıştı. Abdest alıyordu, ilim talipleri onun etrafında halka olmuşlardı. Birdenbire kulağına bir rebap sesi geldi. Bunun üzerine o: "Bu rebap gittikçe çoğaldı. Bu bid'at, sünneti de geçti. Bunu men etmek için bir çare bulmak lazımdır," dedi. Bunu söyler söylemez Mevlana gözlerinde tecessüm etti ve: "Hayır, hayır olamaz", buyurdu. Safiyüddin derhal bir nara atıp kendinden geçti. Kendisinin köleleri olan ilim talipleri onu bir kilime sarıp aşağı indirdiler. Kendine geldikten sonra bu terbiyesizliğin affını Mevlana'dan dilemek üzere Sultan Veled'i şefaathı yaptı. Sultan Veled babasının önünde yere kapanıp ne kadar şefaatte bulundu ise de, Mevlana bir türlü razı olmadı ve: "Safi Hindi'nin kalbini temizlemek ve ona doğru yolu göstermek, yetmiş Rum mecusisini Müslüman etmekten daha güçtür. Çünkü onun can levhası çocukların meşk tahtası gibi kapkara olmuştur." buyurdu. Bunun üzerine Sultan Veled o kadar çalıştı ki, nihayet Mevlana'nın şefkati galeyana geldi ve razı oldu. Bütün medrese halkı ayağa kalktı, Mevlana'nın huzuruna gelip mürit oldular ve Safiyüddin'in din ilimlerindeki müşkülleri, söylemeden günden güne halloldu ve çok defa Mevlana kendisine bunları rüyada açıklıyordu."¹³²

SONUÇ

1076 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'nun kapısı Türklere açılmış ve 1076'da Konya Selçuklular tarafından fethedilmiş, Maverünnehir'den gelen Türk boyları Konya ve civarına yerleştirilmiş, 1097 yılından sonra da Konya, Anadolu Selçuklu devletinin başkenti olmuştur. Haçlı seferleri ve iç karışıklıklar bertaraf edildikten sonra Selçuklu Sultanları siyasi düzeni sağlamışlar ve ilmi kültürel hamleler ve yeni açılan eğitim kurumları ile Konya, İslam Dünyasının en önemli ilim, kültür ve İrfan merkezleri arasına girmiştir.

Anadolu Selçuklu Devletinin yükselişle birlikte Türk ve İslam dünyasından Sultanü'l-ulema Bahaeddin Veled, Hz. Mevlana, Şemseddin et-Tebrizi, Muhyiddin ibni Arabi, Sadreddin el-Konevi, Evhadüddin el-Kirmani, Ahi Evren, Kadı Siraceddin Urmevi ve Kadı İzzeddin er-Razi gibi birçok sufi ve alim Konya'ya gelmiştir. Bu bilginlerle Konya dini, ilmi, tasavvufi, felsefi ve kültürel yönden Anadolu'nun en önemli şehirlerinden biri olmuştur.

11-13 yüzyılda Haçlı Saldırıları, Moğol istilası ve Batnilik hareketleri İslam dünyasındaki siyasi kurumların zayıflatırken İslam'ın düşünce ve kültürel zeminin sağlamlaştırılması zarureti öne çıkarmıştır. Horasan, Maverünnehir, Harzem, İran, Irak ve Endülüs'ün bilgi birikimi 13. yüzyılda hicret eden bilginler vasıtasıyla Anadolu'ya akmıştır. Bu bilginler Ehli Sünnet anlayışına dayalı olarak Anadolu'da İslam'ı sağlam iman

130 Azmi Şerbetçi, "Kutbüddin-i Şîrâzî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara, 2002), 26/487-489.

131 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, 264.

132 Ahmet Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri, 264.

(kelam), salih amel (fıkıh) ve ihsan (tasavvuf) eksenli yeni bir zihniyetle inşa ettiler. Bu düşünce tarzı Osmanlı'nın kurulmasına da etki etmiştir.

KAYNAKLAR

- Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ. Makâlât-ı Seyit Hârûn, Hazrlayan: Cemal Kurnaz, Ankara: TTK Yayınları 1991.
- Ahmet Eflaki. Ariflerin Menkıbeleri, Çeviren: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2006.
- Akkanat, Hasan. "Kadı Siracuddin el-Urmevi (ö. 683/1283)", Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 6/893. İstanbul: İz, 2015.
- B. Fürüzanfer, *Mevlana Celalaeddin*, (Konya 2010), 154-157.
- Babalık, 12 Muharrem 1331/22 Aralık 1912.
- Babalık, 23 Zilhicce 1330/3 Aralık 1912.
- Babalık, 30 Zilhicce 1330/10 Aralık 1912.
- Bakırer, Ömür. Faroqı, Surayıya, "Dediği Dede ve Tekkeleri" Belleten 39, (1975), 447-467,
- Bartold, W. "Maveraünnehir", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, 7/408, Ankara: MEB Yayınları, 1978.
- Bayat, Ali Haydar. "Mevlânâ'nın Dostlarından Tabib Ekmeleddîn Müeyyed el-Nahçuvanî", Selçuk Üniversitesi III. Millî Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler), Konya 12-14 Aralık 1988, Konya, (1988), 231-247.
- Baykara, Tuncer. *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Konya 1998.
- Bayram, Mikâil. "Sadru'd-Din Konevî Kütüphanesi ve Kitapları". Marife Dini Araştırmalar Dergisi 1/2 (Ekim 2001), 179-186.
- Bayram, Mikail. "Ahi Evren", Konya Ansiklopedisi, 1/51-53, Konya: Kültür AŞ, 2010,
- Bayram, Mikail. Şeyh Evhadüddin Hamid el-Kirmani ve Evhadiyye Tarikatı, Konya: Nüve, 1993.
- Boran, Ali. "Didiği Sultan Mescidi ve Türbesi", Konya Ansiklopedisi, 3/94-95, Konya: Kültür AŞ, 2011,
- Boran, Ali. "Şems-i Tebrizî Külliyesi", Konya Ansiklopedisi, 8/ 216-217, Konya: Kültür AŞ,2015.
- Cebecioğlu, Ethem. "Mahmûd-ı Hayrânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 27/367-368, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ceran, Ahmet Şeref. "Konya Alibeyhüyüğü Kuzviran (Kuzören) Şeyh Hocenti Zaviyesi Vakfiyesi", Türk Araştırmaları Dergisi 5 (1999), 171-180.
- Ceyhan, Semih. "Şems-i Tebrizî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 38/511-516, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelik, Ahmet. "Akşehirli Seyit Mahmut Hayrani" Akademik Sayfalar 20/22 (9 Haziran 2021), 348-352.
- Çelik, Ahmet. "Hamdizade Abdülkadir Erdoğan'ın Ahi Evren Hakkında Bir Makalesi", KTO İpek Yolu Konya Kitabı Ahilik, Ahilik Teşkilatı ve Konya'daki İzleri 14 (Aralık 2013) 47-56.
- Çelik, Ahmet. "Hazreti Şems-i Tebrizi Hakkında 1923 Tarihli İki Makale", Akademik Sayfalar 19/17, (13 Mayıs 2020), 260-272.
- Çelik, Ahmet. "Konya Ulemasından Türkistanlı Ahmet Haki Efendi'ye Gönderilen Mektuplar", Akademik Sayfalar 15/4, (25 Şubat 2015), 51-70.
- Çelik, Ahmet. "Konya'nın Abidat-ı Kadimesi", Akademik Sayfalar, 20/18 (5 Mayıs 2021), 274-288.
- Çelik, Ahmet, "Hamdizade Abdülkadir'in "Şeyh Sadreddin Konevi" Adlı Makalesi ve Değerlendirilmesi Üzerine" *Sadreddin Konevî: "Tasavvuf, Felsefe ve Din" Sempozyumu* Konya: NEÜ yayınları, (2018), 34-68.

- Çelik, Ahmet. “Şeyh Söylemez Dergahı”, Akademik Sayfalar 20/20 (26 Mayıs 2021), 316-320.
- Çelik, Ahmet. “Türkistanlı Ahmet Haki Efendi'den Hacı Veyiszade İçin İki Mersiye”, Akademik Sayfalar 13/7, (13 Mart 2013), 109-111.
- Dikici, Recep. “Ebu İshak Kazeruni”, Konya Ansiklopedisi, 3/154-155, Konya Kültür AŞ, 2012.
- Duran, Remzi. Konya yapı Kitabeleri, Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- Durdu, Mustafa. “Çumra”, Konya Ansiklopedisi, 2/378, Konya: Kültür AŞ, 2010.
- Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme, Neşreden: Fahir İz, İstanbul, 1974
- Erdemir, Yaşar. “Bedreddin Muslih Medresesi” Konya Ansiklopedisi, 2/67-68, Konya: Kültür AŞ, 2011.
- Erdoğan, Abdülkadir. “Seyit Mahmut Hayrani'nin, Karadaşı Ahmed'in Torunu Seyit Ali'nin Sandukaları”, Konya, (Ağustos-1936), 1/40; 2/105; 3/177.
- Es, Selçuk. “Büyük Konya Ansiklopedisi”, Yeni Konya, 6 Temmuz 1973.
- Es, Selçuk. “Söylemez ve Efsanesi”, Şehir Postası, 13-15 Ağustos 1962.
- Feridun b. Ahmet Sipehsâlâr, Mevlânâ ve Etrafindakiler, Çeviren: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011.
- Feridun Nafiz. “Selçuklular Devrinde Konya Darüşşifası” Babalık, 29 Haziran 1340/1924; Gencei, Turhan, “Çarhnamenin Müellifi ve Tarihi Hakkında Notlar”, Çeviren: Emine Gürsoy Naskali, Türk Kültürü 286, (Şubat 1987), 75.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlana Celaleddin Mektuplar*, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1963.
- Hacı Bektaş Veli, Vilayetname, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınları 1958.
- Hacı Bektaş Veli, Vilâyetnâme, Hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1958.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Türkiye Selçukluları Zamanında Konya'nın Devlet Merkezi Oluşu”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 29 (Aralık 2011), 231-260.
- Hamdizade Abdülkadir, “Ahi Evran” Konya Türksözü, 40-41 (4-11 Şubat 1334/1918), 3.
- Hamdizade Abdülkadir. “Kadı İzzeddin”, Türk Sözü 429/36, (3 Kânunusani 1917), 3
- Hamdizade Abdülkadir. “Şeyh Siraceddin Urmevi”, Türk Sözü, 428/35 (27 Kanunuevvel 1333/1917), 3.
- Hüseyin Vassaf, Sefine-i Evliya, Hazırlayan: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Ismayılov, Elnur, *XIV-XVI. Yüzyıllarda Şirvanşahlar Devleti (Derbendiler Hânedânı)*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016
- İbni Esir, Câmîü'l-usûl fi ahâdisi'r-rasûl, Konya: Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 5045-5057.
- İnce Minareli Medresesi Müze Envanteri.
- İzgi, Cevat. “Ekmeleddîn en-Nahcuvânî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 10/549. İstanbul; TDV Yayınları, 1994.
- Kaplan, Doğan. “Tarihi ve Menkibeve Kişiliği ile Seyit Mahmud Hayran”, Şehir ve Âlimleri Sempozyumu 11-12 Kasım 2016 Kitabı, Konya: NEÜ Yayınları (2017), 427-454.
- Kara, Hacer. Damışık, Şerife. *Konya Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Konya: Meram Belediyesi Yayınları, 2005.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Baha-i Veled”, Konya Ansiklopedisi, 2/22-23, Konya: Kültür AŞ, 2011.
- Karpuz, Haşim. “Bedreddin et-Tebrizî” Konya Ansiklopedisi, 2/69-70. Konya: Kültür AŞ, 2011.

- Karpuz, Haşim. "Cemel Ali Dede Zaviyesi" Konya Ansiklopedisi, 2/246-247, Konya: Kültür AŞ, 2011.
- Karpuz, Haşim. "Ebu İshak Kazeruni Zaviyesi ve Türbesi", Konya Ansiklopedisi, 3/155-156, Konya: Kültür AŞ, 2012.
- Karpuz, Haşim. Ahmet Fakih Manzumesi, Konya Ansiklopedisi, 1/71-72, Konya: Kültür AŞ, 2010.
- Karpuz, Haşim. Konya'da Türk Kültür Varlıkları, Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- Kendi, İbrahim Aczi. "Konya Mezar Folkloru", Yeni Konya, 25 Ağustos 1959.
- Kendi, İbrahim Aczi. *Konya Mezar Folkloru*, Konya: Karatay Yusufpaşa Kitaplığı, 10457.
- Koman, Mesut. "Konya'da Kutlu Melik Hatun Darülhüffazına Dair Bir Vakfiye ve Şeyh Siracüddin Ürmevi Hakkında Birkaç Söz" Konya 51 (Ocak 1943), 51.
- Konya. "Emir Celaleddin Karatay'ın Konya'daki Muhteşem Medresesine Ait Arapça Vakfiyeden Çıkarılan Hülâsa" Konya 3 (Ekim 1936), 89-92
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Akşehir Tarihi*, İstanbul, 1945.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Ereğli Tarihi*, İstanbul 1970.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Konya Tarihi*, Konya, 1964.
- Köprülüzade Mehmet Fuat. "Ahmed Fakih", Türk Yurdu 4 (1926), 289-295.
- Koroğlu, Kazım. "Söylemez oğlu Mahallesi", Yeni Konya, 5 Ocak 1952.
- Kunt, İbrahim. "Evhadüddin-i Kirmani", Konya Ansiklopedisi, 3/278-279, Konya: Kültür AŞ, 2012.
- Kurt, Yaşar "Nimetullah b. Mahmûd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 33/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kurtulmuş, Rıza. "Hucend" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 18/272-273, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Küçükdağ, Yusuf. "Ahi Evren Zaviyesi", Konya Ansiklopedisi, 1/53-5, Konya: Kültür AŞ, 2010.
- Küçükdağ, Yusuf. "Konya'da Ahî Evren Zâviyesi ve 1097 H/ 1686 M Tarihli Vakfiyesi", Yeni İpek Yolu, Konya 2, (Aralık 1999), 65-79.
- Küçükdağ, Yusuf. "Konya'da Alâeddin Dârüş-Şifâsı, Tıp Medresesi ve Mescidinin Yeri, Yapısı", Osmanlı Araştırmaları 9, (1989), 347- 359.
- Küçükdağ, Yusuf. "Konya'da Söylemez Zâviyesi ve Vakfiyeleri", KTO Yeni İpekyolu Dergisi Konya Kitabı Özel Sayısı 1 (Mayıs 1998), 155-194.
- Küçükdağ, Yusuf. "Osmanlı Döneminde Konya'da Ahîlik ve Ahîler", II. Uluslararası Ahîlik Kültürü Sempozyumu Bildirileri 13-15 Ekim 1999 Kırşehir (Ankara 1999), 216- 224.
- Küçükdağ, Yusuf. "Seyit Mahmut-ı Hayrani ve Akşehir'de Seyit Mahmut-ı Hayrani Manzumesi", İSTEM Dergisi 3, (2004/2), 59- 69.
- Küçükdağ, Yusuf. *Konya Alaeddin Darüşşifası*, Konya: Kültür AŞ, 2008.
- Küçükdağ, Yusuf. Konya'nın Kırk Tekkesi, Konya: Kültür AŞ, 2014.
- Loytved, J. H. *Konia*, Berlin, 1907.
- Mehmet Bayrakdar, "Seyit Hârûn Veli ve Türbesi", Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri 23-27 Eylül 2002, Ankara, (2004), 277-285.
- Mehmet Yusuf. *Konya Asarı Atika Müzesi Rehberi*, İstanbul, 1930.
- Mimar Şehabettin. "Konya'da Yeşil Kubbe ", Anadolu Mecmuası 3 (1340/1924), 104-109.
- Mimar Şehabettin. "Konya'da Yeşil Kubbe", Anadolu Mecmuası 2 (1340/1924), 69-74.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergah Yayınları 2011.
- Oral, M. Zeki. "Karamanoğulları Tarihine ait Vesikalar: Yatağan Mürsel Vakfiyesi," Belleten 18/71, 337-345 Ankara, 1954.
- Oral, M. Zeki. "Konya'da Tarihi Mezar Taşları", Anıt 2, (Mart 1949), 21-22.
- Oral, M. Zeki. "Konya'da Tarihi Mezar Taşları", Anıt 3, (Nisan 1949), 22-23.
- Oral, M. Zeki. "Konya'da Tarihi Mezar Taşları", Anıt 8 (Eylül 1949), 19.

- Oral, M. Zeki. *Turgutoğulları ve Konya'daki Eserleri*, Hazırlayanlar: Temel, Eşref. Temel, İsmet. Şahin, Bekir, Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Önder, Mehmet. "Konya'da Alevi Sultan Mescidi ve Mihrabı", *Vakıflar Dergisi*, 4/241-244 Ankara, 1958.
- Önder, Mehmet. "Meşhur İslam Bilgini İmam Begavi Konya'da mı Medfundur." *Yeni Meram*, 20 Ocak 1952.
- Önol, Hayri. "Konya'da Kadı İzzeddin Camii Vakfiyesi", *Konya* 7 (Şubat 1937), 447-448
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Maveraünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/177, İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özönder, Hasan. *Konya Velileri*, Konya 1990.
- Özönder, Hasan. "Âteşbâz-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/57-58, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özönder, Hasan. "Didiği (Dediği Sultan)", *Konya Ansiklopedisi*, 3/93-94, Konya: Kültür AŞ, 2011.
- Sertkaya, Osman F. "Ahmed Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/65-67, İstanbul 1989.
- Silay, Güler. *Belviran Kazası Tarihçesi ve Sosyokültürel Yapısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Sultan Veled. *Divan*, Neşreden: Feridun Nafiz Uzluk, Konya, 1958.
- Süslü, Memduh Yavuz. "Konya Vilayetinde Türkmenler", I., *Konya* 43 (Mayıs 1942), 33; II., *Konya* 44 (Haziran 1942), 37; III., *Konya* 45, (Temmuz 1942), 22; IV., *Konya* 46 (Ağustos 1942), 33; V. *Konya* 47 (Eylül 1942), 50; VI., *Konya* 51 (Ocak 1943), 27; VII., *Konya* 64-65 (Şubat-Mart 1944), 43.
- Şafakçı, Hamit. "Şeyh Hocenti Zaviyesi", *SUTAD* 39, (Bahar 2016), 1-22.
- Şahin, Bekir. "İmam Begavi", *Konya Ansiklopedisi*, 4/334-335, Konya: Kültür AŞ, 2012.
- Şahin, Haşim. "Seyit Hârûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/58-60, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Bahâeddin Veled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4/460, İstanbul; TDV Yayınları, 1991.
- Şemseddin Sami. *Kamusu'l-a'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1308/1891.
- Şerbetçi, Azmi. "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26/487-489, Ankara, 2002.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda. "Şems-i Tebrîzî Zâviyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/516-517, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşgım, Ahmet. *Dediği Sultan ve Menakibi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013
- Taşköprüzade. *Osmanlı Bilginleri*, Çeviren: Muharrem Tan, (İstanbul: İz, 2019.
- Tosun, Necdet. "Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî", *Tasavvuf Dergisi* 31, (2013/1), 109-115.
- Turan, Abdülbaki. "Baba Nimetullah Nahcivânî ve el-Fevatihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefatihu'l-Gaybiyye İsimli Tefsiri", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1985), 61-76.
- Turan, Osman. "Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Bellekten*, 12/45 (1948), 135-18-170,
- Turan, Osman. "Şemseddin Altun-aba Vakfiyesi ve Hayatı", *Bellekten* 11/42 (Nisan 1947), 197-235.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul: Ötüken, 2009.
- Uğur, Ferit "Seydişehirinin Kuruluşu", *Konya* 4, (Aralık 1936), 226.
- Uğur, M. Ferit. Koman, Mesut. *Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri*, İstanbul 1934.
- Uyar, Veli Sabri. "Hattatlar Armağanı", *Konya* 112 (Şubat 1948), 13.
- Uz, M. Ali. "Cemel Ali Dede" *Konya Ansiklopedisi*, 2/246, Konya: Kültür AŞ, 2011.
- Uz, M. Ali. "İmam Begavi", *Konya Ansiklopedisi*, 4/335, Konya: Kültür AŞ, 2012.

- Uz, M. Ali. "Ulvi Sultan", Konya Ansiklopedisi, 9/19-20, Konya: Kültür AŞ, 2015.
- Uz, M. Ali. *Konya Âlimleri ve Velileri*, Konya; Meram Belediyesi, 2013.
- Uz, M. Ali. *Konya Mahalleleri Tekke-Piri Mehmet Paşa*, Konya: Kültür AŞ, 2017.
- Uzluk, Şehabettin. "Anadolu'da Selçuki Hastaneleri", Türk Tıp Tarihi Arkivi, 3 (1939), 135-146;
- Üçer, S. Sırrı vd., Konya İli Köy ve Yer Adları Üzerine Bir Deneme, Konya, 1945
- Ünver, Süheyl. "Selçuk Tababeti XI-XIV'üncü Asırlar", Ankara, 1940
- Yemenli, İbrahim. "Bir İbn Sina Şarihi, Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı"
Dîvân: İlmî Araştırmalar 6/10, (2001), 99-143.
- Yemenli, İbrahim. "Bir İbn Sina Şarihi, Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı"
Dîvân: İlmî Araştırmalar 6/10 (2001), 99-143.
- Yeni Fikir Mecmuası 6, (Konya, 1925), 19.
- Yılmaz, Muhammet. "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 13/2 (Haziran 2013), 1-19.
- Yurttaş, Hüseyin. Köşklü, Zerrin. "Nimetullah Nahçivânî'nin Hayatı ve Kabr-i Şerifi Türbesi", Doğu Esintileri: İranoloji, Fars Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 12, (2020), 155-174.

BİKEND BELDESİNİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ (HİCRÎ DÖRDÜNCÜ ASRA KADAR)

Dursun Sarı*

Öz

Bu makalede, eski bir yerleşim merkezi olup Buhârâ'ya bir merhale uzaklıkta bulunan Bîkend beldesinde yetişen muhaddisler incelenerek bu beldenin hadis ilmindeki yeri tespit edilmiştir. İlk olarak Bîkend'in coğrafi özellikleri, İslam öncesi ve fetih dönemi süreci incelenmiş, ardından ticari ve kültürel hayatı üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde ise hicri dördüncü asra kadar Bîkend'de yetişen yaklaşık yirmi yedi muhaddis tespit edilmiştir.

Bu incelemenin sonucunda Bîkendli muhaddislerin Buhârâ ve Belh şehirleri başta olmak üzere Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde hatta daha uzak bölgelerde hadis ilminin gelişimine hadis öğrencileri yetiştirerek, bizzat Bîkend'den ayrılıp bu bölge şehirlerine yerleşerek ve hadis ilmi için bu bölgelere seyahatler yaparak katkı sağladıkları ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Bîkend, Buhârâ, Belh, Mâverâünnehir.

THE PLACE OF PAİKAND TOWN IN THE SCIENCE OF HADİTH (UNTIL THE FOURTH CENTURY OF HİJRİ)

Abstract

In this article, the scholars who grew up in the town of Paikand, which is a step away from Bukhara and which is an old settlement, have been examined and the place of this town in the science of hadith has been determined. First, the geographical features of Paikand, the pre-Islamic and conquest period were examined, and then its commercial and cultural life was emphasized. In the second part, approximately twenty-seven muhaddiths who grew up in Paikand until the fourth century of Hijri were identified.

As a result of this review, it has been revealed that the scholars of Paikand contributed to the development of hadith science in the cities of Bukhara and Balkh, Khorasan and Transoxiana, and even more distant regions, by training hadith students, leaving Paikand and settling in the cities of this region and journeys to these regions for the science of hadith.

Structured Abstract

Paikand is one of the townships of Transoxiana and a residence center that brought up its people with scientific and cultural life, which located near Bukhara city, is known for its great and numerous scholars. In this wonderful city, which had an earlier history than Bukhara, the region's capital in the pre-Islamic period, by fourth century of the Islamic calendar, there were about twenty-seven muhaddith. These muhaddiths, who contributed to the development of hadith by educating hadith students and working on the term of hadith in Paikand. These scholars from Paikand reached the regions of Khurasan and Transoxiana and the settlements in more distant lands by migrating and settling or hadith journey (rihla).

These scholars from Paikand contributed to the development term of hadith in these regions by educating hadith students and engaging in hadith narration. Among her scholars who contributed to the training of the famous hadith scholar Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, there are three muhadith from Paikand. These muhadith Muhammad bin Salam al-Paikandî, Abu Zechariah John bin Ja'far al-Paikandî and Abu Ahmad Muhammad bin Joseph al-Paikandî. The presence of these narrators of hadith and the special interest in term of hadith within the city are the main reason that show the positive impact on knowledge of hadith in Bukhara. Again, Abu Ismâ'il Uzayr bin Fadl al-Paikandî, Abu Abd Allâh Muhammad bin Alî bin Tarhân al-Paikandî and Abu Ahmad Muhammad bin Joseph al-Paikandî remove them settled in the city of Balkh and contributed to the science of hadith in this city. Also,

* Dr. İl Müftü Yardımcısı, Kayseri, saridursun@hotmail.com

Muhammad bin Ishâk bin Sibeveyh al-Paikandî and Abu Saïd Ismâ'îl bin Hamdeveyh al-Paikandî went to Egypt and dealt with hadith narration in this geography. The point where the term of hadith has come in Paikand shows that this science has reached an advanced level not only in city centers such as Bukhara and Samarkand but also in towns and villages such as Paikand.

Keywords: Hadith, Paikand, Bukhara, Balkh, Transoxiana.

Giriş

Mâverâünnehir beldelerinden olan Bîkend, Buhârâ'dan daha eski bir tarihe sahip olup bir dönem bölgede başkentlik de yapmış olan bir yerleşim birimidir. Kaynaklarda bu beldede çok sayıda âlimin yetiştiği belirtilmiştir. İslam öncesi dönemde de önemli bir konuma sahip olan Bîkend'in kalıcı fethi Kuteybe b. Müslim (ö.96/715) Z tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tarihten sonra Bîkend'de yetişen muhaddisler Mâverâünnehir, Horasan ve daha uzak diyarlara öğrencileri, rihle hareketleri ve iskânları ile ulaşarak hadis ilminin bu bölgelerde gelişimine katkıda bulunmuşlardır.¹ Bu makalede ilk olarak Bîkend beldesinin coğrafi özellikleri, siyasi tarihi ve kültürel-ticari hayatı incelenmiş, daha sonra ise Bîkendli muhaddisler belirlenerek Bîkend beldesinin hadis ilmindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

- 1 Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyâ b. el-Hattâb b. Şureyh en-Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî ve Nasrullah Mübeşşir et-Tirârî (Kahire: Daru'l-Meârif, 1414/1993), 37,73; Ebu'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Su'retu'l-arz*, thk. Johannes Heind Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1938), 489; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 223; Vassiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 124-125; İzzüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb* (Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1357/1938), 1/163; İzzüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 4/244; Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Kitâbu'l-ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Barûdî, (Beyrut: Dâru'l-Cennân, 1409/1988), 1/434; Şihâbüddîn Ebî Abdullâh Yâkut b. Abdillâh Yâkutu'l-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1397/1977), 1/533; Ebû Abdillâh Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*. nşr. Kilisli Muallim Rifat (İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, 1333/1915), 3/110-111; Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1946), 39; Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfî, *Kitâbu'l-Fütûh*, thk. Alî Şirî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1411/1991), 8/144; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsarahum min-Zevî's-Sultâni'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000), 3/75; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr ed-Dimaşkî eş-Şâfî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Muhammed Hassan Ubeyd ve Arkadaşları (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1431/2010), 9/233; Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, thk. Hasan Nureddin, Yahyâ eş-Şâmî ve Arkadaşları (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 21/173; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 6/429-430; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987), 591; Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif mine'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabâd: Dâru'l-Kitabi'l-İslamiyye, 1381/1962), 5/24; Ebu'l-Kâsım Şikâtüddîn Alî b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Saïd Ömer b. Garâme el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1419/1995-1998), 40/338-339; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953), 2/129; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403-1412/1983-1992), 6/500.

1. Bîkend Beldesine Genel Bir Bakış

1.1. Bîkend'in Coğrafi Özellikleri

Bîkend, Ceyhun Nehrini geçtikten sonra Buhârâ'ya bir merhale uzaklıkta âlimlerinin çokluğu ile bilinen Mâverâünnehir beldelerinden* biridir. Bîkend beldesine Beykend, Yenkend, Dizrûyîn, Peykend, Şâristân ve Medinetü's-sufriyye isimleri de verilmiştir. İngilizce kaynaklarda ise Paikand olarak ifade edilmiştir.² Bîkend'in yerleşim yeri olarak Buhârâ'dan daha önce kurulduğu, bölge hükümdarlarının da Ceyhun Nehri yakınındaki bu beldede yaşadıkları ifade edilmiştir. Büyük bir yerleşim yeri olan Bîkend, şehir olarak nitelendirilmiştir. Bîkendli birinin Bağdât'a gittiğinde, kendisine nerelisin diye sorulduğu zaman "Bîkendliyim" dediği "Buhârâliyim" demediği vurgulanmıştır.³

Ceyhun Nehri tarafında on iki fersah uzunluğunda olan kumlu bir çöl kıyısında, fazla yüksek olmayan bir dağ üzerinde kurulmuş Bîkend'in ziraat alanı ve köyü bulunmadığı belirtilmiştir. Bu beldenin tek kapılı bir sur ile çevrili olduğu biri şehirde diğeri ise şehrin dış mahallesinde (Rabad) iki çarşısının bulunduğu bilgisi aktarılmıştır. Bîkend beldesinde mihrabının süslemesi ile meşhur bir Cuma Camisinin bulunduğu da kaynaklarda geçmektedir.⁴

Buhârâ'ya dört fersah uzaklıkta bulunan Hâram-kâm adlı su kanalının Bîkend'in yakınından geçtiği, ancak sularının şehre her zaman ulaşmadığı ifade edilmiştir. Bîkend'de Sâmcen, Bârkîn-ferâh diye de bilinen Karagöl isimli bir gölün bulunduğu ve bu gölde de Buhârâ Nehrinin (Zerâfşân) taşan sularının toplandığı belirtilmiştir. Bu göldeki balık ve kuş sayısının bütün Horasan'da bulunandan daha fazla olduğu nakledilmiştir.⁵

Sâmânîlerin yıkılışı ile birlikte Bîkend'in harap olmaya yüz tuttuğu belirtilmiştir. Sem'ânî (ö.562/1166) Bîkend'i ziyaretinde şehrin yıkılmış bir halde harabeye döndüğünü, ribatların kalıntılarını gördüğünü söylemiştir.⁶ Tarihî süreç içerisinde bir vesile ile Bîkend'in önemini kaybettiği Buhârâ'nın da aralarında bulunduğu diğer şehirlerin yıldızının parladığı ifade edilmiştir.⁷ Son dönemlerde yapılan araştırmalar neticesinde Bîkend'in Buhârâ'nın kırk kilometre batısındaki Özbekistan'ın Candar ilçesinde olduğu belirtilmiştir.⁸

1.2. Bîkend'in İslam Öncesi ve Fetih Dönemi

M.Ö.7. asırda Saka (İskit) hükümdarı olan Tunga-Alp'ın (Afrasyab) İdil Nehri (Volga) tarafından gelerek Demirkapı üzerinden Ön Asya'ya geçtiği ve oradan da Bîkend'e ve Çu Havzasının yukarı bölgelerine ilerlediği, daha sonra da bu topraklarda hâkimiyet

* İbnü'l-Esîr, İbn Haldûn, Taberî ve Belâzürî Bîkend'i Buhârâ'nın beldelerinden biri olarak belirtmektedirler. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 4/244; İbn Haldûn, *el-İber*, 3/75; Taberî, *Târîh*, 6/430; Belâzürî, *Fütûhu'l-buldân*, 591.

2 Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 37/73; İbn Havkal, *Su'retu'l-arz*, 489; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 223; Barthold, *Türkistan*, 124-125; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/163; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 1/533; Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 3/110-111; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 39; Richard Nelson Frye, *The Medieval Achievement Bukhara* (California: Mazda Publishers, 1997), 13.

3 Frye, *Bukhara*, 11-12; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 20, 36, 37.

4 İbn Havkal, *Su'retu'l-arz*, 489; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 223; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 37; Barthold, *Türkistan*, 124-125; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/163; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 1/533.

5 Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1425/2004), 311; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 37; Barthold, *Türkistan*, 124.

6 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/533; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/163; Barthold, *Türkistan*, 125.

7 Frye, *Bukhara*, 13.

8 Emre Keser, "Târîh-i Buhârâ'ya Göre Buhârâ'nın Tarihi Coğrafyası Üzerine Birkaç Not", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 123/243 (Kasım-Aralık 2019), 286.

kurduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Bu zaferin ardından Afrasyab'ın Bîkend şehrini kurduğu anlaşılmaktadır. Afrasyab'ın damadı Siyâvuş'un da Bîkend'de öldürüldüğü bilgisi aktarılmıştır.⁹ M.S.563-568 yıllarında Göktürklerin Sâsânîler ile anlaşarak Eftalitler'in (Akhunlar) topraklarını aralarında paylaşarak bu devleti yıktıkları ve Eftalitler'in bölgedeki son yöneticisi Ebrûy'un (Abarzî) bir Türk hükümdar tarafından Bîkend'de yakalanarak öldürüldüğü belirtilmiştir.¹⁰ Mâverâünnehir bölgesinin bir dönem başkenti de olan Bîkend Sâsânî hükümdarının komutanı Behram Çûbîn tarafından yaklaşık olarak M.S.589 yılında ele geçirilmiştir.¹¹

Emevî hilâfedinin kurucusu Muâviye b. Ebî Süfyân (ö.60/680) 53-54/672-673 yıllarında Ubeydullâh b. Ziyâd'ı (ö.67/686) yirmi beş yaşında iken Horasan valisi olarak atamış, Ubeydullâh b. Ziyâd'da yirmi dört bin kişilik ordu ile Ceyhun Nehrini geçerek Bîkend'i fethetmiştir.¹² Ancak Mâverâünnehir bölgesinin ve Bîkend'in kalıcı fethi Kuteybe b. Müslim tarafından gerçekleştirilmiştir. Kuteybe b. Müslim'in 87/706 yılında Eftalit hükümdarı Nizek Tarhan ile birlikte Bîkend'in fethi için yola çıktığı belirtilmiştir. Kuteybe b. Müslim, Ceyhun Nehrini geçerek Bîkend önlerine geldiğinde Bîkendlilerin Soğdlulardan yardım istediği, onların da büyük bir ordu ile Bîkendlilerin yardımına koştukları ifade edilmiştir. Ancak bu desteğe rağmen Bîkendliler Kuteybe b. Müslim karşısında yenilgiye uğratılmışlardır. Bunun üzerine Bîkendli yöneticiler ganimet karşılığında barış yapmak istemişler, Kuteybe b. Müslim de bu teklifi kabul ederek Varakâ b. Nasr el-Bâhili'yi Bîkend'e emir tayin edip Buhârâ'nın fethi için yola çıkmıştır. Kuteybe b. Müslim, Bîkend'e beş fersah uzaklıkta bulunan ve Buhârâ'nın köylerinden olan Hanbûn'a geldiğinde Bîkendlilerin isyan ettiği ve Varakâ b. Nasr'ı öldürdükleri haberi kendisine ulaşmıştır. Varakâ b. Nasr'ın gerçekte ölmediği sadece bıçaklandığı belirtilmiştir. Bunu üzerine Kuteybe'nin Bîkend'e geri döndüğü, bütün askerleri kılıçtan geçirdiği ve şehrin de harap bir hale geldiği ifade edilmiştir. Bu savaş esnasında Bîkend halkının çoğunun daha önceleri ticaret yaptıkları Çin'e ve diğer komşu ülkelere kaçtıkları, daha sonra Kuteybe b. Müslim ile her yıl vergi vermeyi kabul ederek bir anlaşma yapmaları üzerine Bîkend'e geri dönmelerine izin verildiği aktarılmıştır. Böylece Bîkendliler şehirlerini sanki hiç harap olmamış gibi hızlı bir şekilde imar etmişlerdir.¹³

1.3. Bîkend'in Ticaret ve Kültürel Hayatı

Bîkend halkının çoğunluğunun tüccar olduğu ve denizyolu ile Çin'e yaptıkları ticaretten dolayı çok zengin oldukları ifade edilmiştir.¹⁴ Kuteybe b. Müslim'in Bîkend'in fethi sonrası sayılamayacak ölçüde altın ve gümüş eşyaları, harp aletleri, çok sayıda silahı ayrıca altından yapılmış bir heykeli ganimet olarak aldığı, bu put biçimindeki heykeli erittirdiği ve böylece yüz elli bin ya da elli bin miskal altın elde ettiği bilgisine

9 Kâşgarî, *Dîvânü Lugâti't-Türk*, 3/110-111; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 103.

10 Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 20; Frye, *Bukhara*, 11; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*, (Ankara: Fezr Yayınevi, 1998), 42.

11 Frye, *Bukhara*, 13.

12 İzzüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 3/345; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/217; İbn Haldûn, *el-İber*, 3/18; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-rûsul ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 5/297; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/92-93; Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Orta Asya'da Arap Fütûhâtı*, çev. M. Hakkı (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930), 17-18; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lâmi lil Matbuât, 1431/2010), 2/148; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 577.

13 Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 73-74; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 8/144; İbn Haldûn, *el-İber*, 3/75; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/233; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/244; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/173; Taberî, *Târîh*, 6/429-430; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 591; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 2/391.

14 Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 36.

ulaşmaktadır. Bîkend'in fethi esnasında Çin ve komşu ülkelere kaçan Bîkendliler şehre geri döndüklerinde esir alınan yakınlarını çok yüksek miktarda fidye ödeyerek kurtarmışlardır. Bîkend'de elde edilen ganimetin bir benzerinin Horasan'ın hiçbir yerinde elde edilemediği belirtilmiştir.¹⁵ Bu bilgiler şehir halkının maddi anlamda ulaştıkları zenginliğin ne kadar yüksek olduğuna işaret etmektedir.

Bîkend'den elde edilen ganimetler arasında her biri güvercin yumurtası büyüklüğünde iki incinin bulunduğu belirtilmiştir. Yerel halkın bu iki inciye iki kuşun gagasında getirerek ateşgedeye bıraktığına inandıkları daha sonrada Bîkend halkının bu iki inciye puthaneye koydukları bilgisine ulaşılmıştır. Ateşe tapanlar Afrasyab'ın damadı Siyâvuş'un Bîkend'de öldürüldüğü yere her yıl gelerek bu yerin etrafında ağlarlar, kurbanlar keserler ve kurbanların kanını da Siyâvuş'un mezarının üzerine dökerlerdi.¹⁶ Bu ifadeler İslam öncesi dönemde Bîkend beldesinde Zerdüştlüğün (Mecûsîlik) yaygın olduğunu göstermektedir.

Bîkend, Mâverâünnehir beldeleri arasında en fazla ribatın olduğu yer olarak nitelendirilmiştir. Ribatlar sınır boylarında gazilerin savaşmak ve düşman akınlarını durdurmak için toplandıkları yerler olarak tarif edilmiştir. Ancak zaman içerisinde bu yapıların askeri amacını kaybettiği ve birer dini eğitim kurumuna dönüştüğü belirtilmiştir. Kaynaklarımızda Bîkend'de bine yakın ribatın bulunduğu ifade edilmiş ancak Sem'ânî, Bîkend'i ziyaretinde gaziler için yapılmış üç bin adet ribat kalıntısı gördüğünü ifade etmiştir. Bîkend'de her köy halkının ribat yaptırmış, kış mevsiminde düşman baskınlarından korunmak için çok sayıda kişi bu ribatlarda toplanmış ve buralardaki askerlerin nafakaları da Bîkend halkı tarafından karşılanmıştır.¹⁷

2. Bîkendli Muhaddisler

2.1. Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (ö.225/839)

Muhammed b. Selâm'ın tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâm b. el-Ferec es-Sülemî el-Buhârî el-Bîkendî olup Benî Süleym'in mevlasıdır.¹⁸ Bu muhaddisin isminde bulunan سلام kelimesindeki ل harfinin tahfifle mi yoksa teşdid ile mi okunacağı hususunda âlimlerin ihtilaf ettikleri, meşhur olan görüşün ise şeddesiz tahfifle okunması olduğu ifade edilmiştir. İbn Receb'in babası Ebû Muhammed Abdillâh el-Münzirî, (ö.656/1258) bu harfin

- 15 İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 8/145-146; Taberî, *Târîh*, 6/432; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/233; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/244-245; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/173; İbn Haldûn, *el-İber*, 3/75; Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 74.
- 16 Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 74; İbn A'sem, *Kitâbü'l-fütûh*, 8/146; Kâşgarî, *Divânü Lugâti't-Türk*, 3/111.
- 17 Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 36; İbn Havkal, *Su'retü'l-arz*, 489; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 223; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/533; Frye, *Bukhara*, 131; İsmail Yiğit, "Ribat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/76-79; Barthold, *Türkistan*, 124; Dursun Sarı, *Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları Hicri İlk Üç Asır* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 101-103.
- 18 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cûfi Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/110; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han ve Muhammed Abdürreşîd (Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393-1403/1973-1983), 9/75; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/340; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 185; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud-Hüseyn Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402-1405/1982-1985), 10/628; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İzzi, 1410-1416/1990-1996), 16/359; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l Malayin, 1423/2002), 6/146; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 3/96.

şeddeli olarak okunması gerektiğini, tahfifi tercih eden âlimlerin delilinin Muhammed b. Selâm'a dayandırılan "Ben Muhammed b. Selâm"ın tahfifi ile " şeklinde rivayet olduğunu ancak bu rivayetinde sahih olmadığını belirtmiştir. İbnü's-Salâh ise teşdid ile okunduğunu ancak beş âlimin tahfif ile okunması gerektiğini, bu âlimler arasında da Muhammed b. Selâm'ın bulunduğunu söylemektedir. *Târîhu Buhârâ* adlı eserin sahibi Guncâr da tahfifi tercih etmiştir. Guncâr, Buhârâ ve çevresindeki ilim adamlarını en iyi tanıyan âlim olarak nitelendirilmiştir.¹⁹

Muhammed b. Selâm'ın hocaları arasında İbrâhim b. Abdurrahmân el-Huvârizmî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fezârî, Ahmed b. Beşir el-Kûfi, İsmâil b. Ayyâş, Ebû Damra Enes b. İyâd, Hasan b. Mihrân el-Kirmânî, Humeyd b. Abdurrahmân er-Ruâsî, Hâlid b. Abdullâh el-Vâsitî, Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814), Ebû Halid Süleymân b. Hayyân el-Ehmer, Ebu'l-Ahves Sellâm b. Süleym, Abdullâh b. Hâris el-Mahzûmî, Abdullâh Hâlid el-Becelî, Ubeydullâh b. Saîd el-Kûfi, Ebû Abdurrahmân Ubeyd b. Ömer el-Basrî, Abîde b. Humeyd, Ömer b. Ubeyd et-Tanâfisî, İsâ b. Mûsâ Guncâr, Mâlik b. Enes, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan el-Mûzenî el-Vâsitî, Muhammed b. Seleme el-Harrânî, Ebû Ömer Hafs b. Mansûr el-Bîkendî, Abdullah b. Mübârek, Muhammed b. Abdullah et-Temîmî ve daha birçok muhaddis bulunmaktadır.²⁰

Muhammed b. Selâm'ın öğrencileri arasında ise Muhammed b. İsmâil b. el-Buhârî (ö.256/870), İbrâhim b. Muhammed b. Selâm el-Bîkendî el-Müeddib, Ahmed b. Abdurrahmân b. İsâ b. Neseî, Hamîd b. Nadr el-Bîkendî, Süleymân b. Dâvûd es-Semerkandî, Ubeydullâh b. Vâsıl el-Bîkendî, Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin el-Bîkendî, Muhammed b. Rıdvân el-Buhârî, Muhammed b. Fadl b. Hıdaş el-Buhârî, Yahyâ b. Âsım el-Yeşkurî el-Buhârî, Ebu'l-Fadl Abdurrahmân b. Tâbişe el-Buhârî, Hamdeveyh b. Alî b. İbrâhim et-Tahhân el-Buhârî, Hâmid b. Nadr el-Bîkendî, Ebû Sâlih Şuayb b. Leys el-Kâgâzî, Ebû Ömer Muhammed b. Büceyr, Tufeyl b. Zeyd en-Neseî bulunmaktadır.²¹

İbn Râhûye (ö.238/853) ile birlikte Horasan'ın iki hazinesinden biri ve Mâverâünnehir muhaddisi olarak nitelendirilen Muhammed b. Selâm hadis ilmi için yolculuklara çıkmış, hadis hafızı, sika bir râvidir. Kaynaklarda Muhammed b. Selâm'ın beş bin hadis ezberlediği, dört yüz hocasından hadis yazdığı ve hadis ilminin her babında kitapları bulunduğu ifade edilmiştir. Muhammed b. Selâm'ın farklı alanlarda yazdığı bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Muhammed b. Selâm, 225/839 yılında vefat etmiştir.²²

2.2. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ca'fer b. A'yün el-Bîkendî (ö.243/858)

Bîkend ehlinden olan Ebû Zekeriyâ, Buhârâ'nın Bekyûn (Nekebûn) köyüne yerleşmiştir. Bu muhaddisin hocaları arasında Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Himyârî (ö. 211/826-27), Süfyân b. Uyeyne, Veki' b. Cerrâh, Ebû Muâviye Muhammed b.

19 Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân b. Salâh eş-Şehrezurî, *Ulümü'l-hadis*, thk. Nurettin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 345; Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Receb, *Fethu'l-bârî 'alâ sahihi'l-Buhârî*, thk. Târik b. İvazillâh b. Muhammed (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1416/1996), 2/86-87; Zehebî, *Siyer*, 10/629; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/146.

20 Buhârî, *Târîhu'l-kebir*, 1/110; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 2/179, 218, 219; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/64, 194; 4/311, 393; 5/627-628; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 185; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 10/460; Zehebî, *Siyer*, 10/628; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/359-360; Safedî, *el-Vâfi*, 3/96.

21 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/165, 294, 500; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/75; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/555; 3/101; 6/55; 7/180, 352; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/342-343; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/440; 3/148, 415; 5/555; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 185; Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/671; Zehebî, *Siyer*, 10/628; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/359; Safedî, *el-Vâfi*, 3/96.

22 Safedî, *el-Vâfi*, 3/96; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/146; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 185; Hatîb el-Bâğdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/367.

Hâzim el-Kûfiyyîn, Muhammed b. Fudayl b. Gazvân ve Yezîd b. Hârûn bulunmaktadır. Öğrencileri ise Muhammed b. İsmâil b. el-Buhârî, Ubeydullâh b. Vâsıl, Halef b. Âmir, Muhammed b. Ebî Hâtim el-Verrâk el-Buhârî ve Ebû Muhammed Nasr b. Ahmed el-Kindî el-Bağdâdî'dir. Mâverâünnehir muhaddisi olarak kabul edilen hadis hafızı Ebû Zekeriyâ'nın Hicaz ve Irak'a ilim yolculukları olmuştur. Zehebî, Ebû Zekeriyâ'nın ricâl bilgisine dair kendisine bir şeyin ulaşmadığını ve bu hadis âliminin öğrencisi Muhammed b. İsmâil b. el-Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde bir hadisnin bulunduğunu belirtmiştir. Bu muhaddisin *Kitâbu't-Tefsîr (Tefsîru'l-Kur'an)* adlı eserinin olduğu ayrıca oruç, namaz, menâsik ve büyü' hakkında kitaplar yazdığı kaynaklarda ifade edilmiştir. Ebû Zekeriyâ, 243/858 yılı Şevval ayında vefat etmiştir.²³

2.3. Muhammed b. İshâk b. Sibeveyh el-Bîkendî (ö.262/876)

Bîkendli bu muhaddis Mısır'a yerleşmiştir. Hocaları arasında Abdurrezzâk ve Mükri bulunmaktadır. Muhammed b. İshâk, 262/876 yılının Şevvâl ayında Mekke'de vefat etmiştir.²⁴

2.4. Hâmid b. Nadr el-Bîkendî (ö. 272/885)

Bîkendli bu muhaddisin hocaları arasında Abdullâh b. Sâlih, Yahyâ b. Bükeyr, Saîd b. Ebî Meryem ve Muhammed b. Selâm el-Bîkendî bulunmaktadır. Öğrencileri ise Alî b. Hasan b. Abede, Müsebbih b. Saîd ve Hüseyin b. Hâtim'dir. Hâmid b. Nadr, 272/885 yılının Rebîu'l-Âhir ayında vefat etmiştir.²⁵

2.5. Ebû Saîd İsmâil b. Hamdeveyh el-Bîkendî el-Buhârî (ö.273/886)

İsmâil b. Hamdeveyh, Bîkendli bir muhaddistir. Hocaları arasında Abdullâh b. Yezîd el-Mukrî, Kabîsa b. Ukbe, Ebû Câbir Muhammed b. Abdülmelik el-Vâsitî, Sadaka b. Fadl, Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydî, Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Müslim b. İbrâhîm, Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn, Ahmed b. Hâlid el-Mervezî, Ebû Recâ' Saîd b. Hafs el-Buhârî, Ebû Abdurrahmân Alî b. Hasan el-Şekîk (ö.210-211/825-826), Abdân b. Osmân ve Hibbân b. Mûsâ bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ahmed b. Amr b. Câbir er-Remlî, Ebû Meymûne b. Râşid el-Becelî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, Ebû Ahmed Abdurrahmân b. Abdullâh b. Yezdâd, Ebu'l-Fadl Abbas b. İmrân el-Kâdî, Muhammed b. Yûsuf b. Bişr el-Herevî, Alî b. Muhammed b. Hatim el-Kırmîsînî'dir. Ebû Saîd'in hadis rivayeti için Basra'ya ve 229/844* yılına Dımaşk'a gittiği daha sonra da Filistin'in Remle şehrine ve oradan da Mısır'a ulaştığı burada hadis rivayeti ile meşgul olduğu ifade edilmiştir. Ebû Saîd İsmâil b. Hamdeveyh el-Bîkendî, 273/886 yılında vefat etmiştir.²⁶

23 İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 1/137; 3/237; Bağdâtlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, thk. Kilisli Rifat Bilge, İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl İnal, Avni Aktuç (İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1951-1955), 2/515; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/383; 5/522; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/475; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Kitâbu tezkiratü'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/487; Zehebî, *Siyer*, 9/564; 12/100-101; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 214; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/544-545; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 6/500; Buhârî, "Kitâbü'l-Cum'a", 361.

24 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 5/24.

25 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/352.

* İbn Asâkir, Ebû Saîd'in Dımaşk'a 269/882 yılında geldiğini ifade etmektedir. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 8/391.

26 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 8/391-393; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/533; 5/122; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 20/372; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/555; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/105.

2.6. Ebu'l-Hasan Alî b. Hüseyin* Âsım B. Hâris el-Bîkendî (ö.286/899)

Bîkendli muhaddis Alî b. Hüseyin'in hocaları arasında Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Muhammed b. Yûsuf, Alî b. Hicr, Alî b. Haşreme ve Ebû Dâvûd es-Sincî bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ahmed b. İbrâhîm el-Müznî, Ebû Nasr Ahmed b. Sehl b. Hamdeveyh, Ebû Alî Hasan b. Süleymân b. Sehl ve Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Gîsetî'dir. Ebu'l-Hasan, 286/899 yılı Recep ayında vefat etmiştir.²⁷

2.7. Ebû İsm'e Uzeyr b. Fadl b. Ahnef el-Bîkendî (ö.288/901)

Uzeyr b. Fadl'ın, Bîkend ehlinde olmakla birlikte Belh'e ve Cürcân'a yerleştiği kaynaklarda ifade edilmiştir. Kendisine Bîkendî denildiği gibi Cürcânî de denmiştir. Uzeyr b. Fadl'ın hocaları arasında Hişâm b. Ammâr, Muhammed b. Sabbâh el-Cerçerâî, Nasr b. Alî el-Cehdamî, Kuteybe b. Saîd, Yahyâ b. Mûsâ, İbrâhîm b. Hârûn el-Belhî ve Ahmed b. Sâlih bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh, Muhammed b. Ahmed b. İsmâil, Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-Cürcânî, Ebû Harb Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Belhî'dir. Ebû İsm'e Uzeyr b. Fadl, 288/901 yılının Muharrem ayında Belh'te vefat etmiştir.²⁸

2.8. Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Tarhân b. Abdullâh b. Cebbaş el-Bîkendî (ö.298/911)

Hadis hafızı olan Bîkendli bu muhaddis Belh'e yerleşmiştir. Ebû Abdullâh'ın hocaları arasında Hafs b. Amr el-Belhî, Muhammed b. Halîl el-Huşenî, Muhammed b. Fadl, Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. Süleymân, Hişâm b. Ammâr, Ziyâd b. Eyyûb, Hasan b. Muhammed ez-Za'ferânî, Ahmed b. Ebî Bezze el-Mekkî bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ebû Alî Hasan b. Alî el-Tûsî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ahmed el-Fârisî, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Alî, Ahmed b. Muhammed el-Belhî ve Ebû Harb Muhammed b. Ahmed el-Hâfiz'dir. Ebu Abdullâh, hadis rivayeti için Şam, Mısır, Kûfe, Basra ve Bağdât'a yolculuklar yapmıştır. Bu muhaddisin kitaplar yazdığı ancak eserlerinin bilinmediği ifade edilmiştir. Ebû Abdullâh, 298/911 yılının Recep ayında vefat etmiştir.²⁹

2.9. Ebû Halef Muhammed b. Abdullâh b. Sâkin el-Bîkendî (ö.331/901)

Bîkendli Ebû Halef'in hocaları arasında İsâ b. Ahmed el-Askalânî ve Muhammed b. Fadl b. Hidâş bulunmaktadır. Öğrencisi ise Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Bezzâz el-Buhârî'dir. Guncâr, günümüze ulaşmayan *Târîhu Buhârâ* adlı eserinde bu muhaddis ile ilgili bilgi vermiştir. Ebû Halef Muhammed b. Abdullâh, 331/901 yılında vefat etmiştir.³⁰

2.10. Ahmed b. Alî el-Bîkendî (ö.404/1014)

Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Amr es-Süleymânî el-Bîkendî 311/923 yılında doğmuş Bîkend ehlinde bir muhaddistir. Dedesi Ebû Hamîd Ahmed b. Süleymân el-Bîkendî'ye nisbet ile Süleymânî olarak bilinmektedir. Yaşadığı dönemde zabt, hıfz ve isnad açısından

* İbnü'l-Esir, bu âlimi Alî b. Hasan şeklinde belirtmektedir. Bk. İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 3/132.

27 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/180; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/455; 4/325; 5/277, 280; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 3/132; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 5/122.

28 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/338-339; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/7; Sehmî, *Târîhu Cürcân*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1987), 282-283.

29 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/348; İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/24; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 54/359-361; Safedî, *el-Vâfi*, 4/81.

30 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 4/244-245.

Ahmed b. Alî'nin benzeri bir âlimin bulunmadığı ifade edilmiştir. Mâverâünnehir şeyhi ve çok fazla hadis ezberlediğinden dolayı hâfız nitelendirilmeleri yapılmıştır.³¹

Ahmed b. Alî'nin hocaları arasında Alî b. İshâk el-Mâderâî, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yâ'kûb el-Esam, Ebû Nasr Muhammed b. Hamdeveyh b. Sehl el-Mervezî, Muhammed b. Sâbir b. Kâtib, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer el-İsbehânî, Alî b. İbrâhîm b. Muâvîye, Sâlih b. Züheyr, Alî b. Sehtûye ve Muhammed b. İshâk el-Huzâî bulunmaktadırlar. Öğrencileri ise Ebû İbrâhîm İsmâil b. Ahmed el-Bezihûnî, Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî ve Ebû Zer Muhammed b. Ca'fer'dir.³²

Sika bir muhaddis olarak nitelendirilen Ahmed b. Alî el-Bîkendî'nin Mısır'a, Şam'a ve Irak'a hadis ilmi için yolculuklar yaptığı belirtilmiştir. Ahmed b. Alî'nin her hafta bir eser tasnif ederek farklı hacimlerde dört yüz civarı kitap yazdığı ve bu eserlerini de cuma günleri Bîkend'den Buhârâ'ya giderek rivayet ettiği ifade edilmiştir.³³ Ebu'l-Fadl'ın eserleri arasında *el-Hass alâ İktibâsi'l-Hadis*, *Şüyuhu Guncâr*, *Sıfatü'n-Nebiyi*, *Uluvvü'l-Esânîd*, *el-Kibâr ale's-Sığâr*, *Hadisü'l-Mâide*, *Fedâilü Buhârâ*, *Menâkibu Ebî Hanîfe*, *Menâkibu Mâlik b. Enes*, *Kitâbu'l-Humâsiyyat*, *Tağyîru'l-Esâmi*, *el-Müselselât*, *el-Müsned (Müsnedü'l-Aşera)*, *el-Meşâhîr ve Hazfi'l-Menâkîr*, *İsbâtü't-Tıbb*, *el-Humâsiyyât*, *el-Erbeî'n*, *Esmâü'r-Ricâl*, *Menâkibü's-Şâfi*, *Menâkibu Süfyân es-Sevrî*, *Menâkibu Abdillâh b. Mübârek*, *Kiyâmü'l-Leyl*, *Nevâdirü'l-Müsennedât*, *Mesânîdü'n-Nüsâk*, *Râhatü'l-Ervâh*, *Şerefü'l-Fakr*, *Ravzatü'z-Zühâd*, *el-Maraz*, *İsbâbatü'n-Nücûm* ve *Câmiu'l-U'lûm* bulunmaktadır. Ahmed b. Alî el-Bîkendî, 404/1014* yılında doksan üç yaşında iken Bîkend'de vefât etmiştir.³⁴

2.11. Ubeydullâh b. Vâsıl b. Abdeşşekûr el-Bîkendî (ö. ?)

Ubeydullâh b. Vâsıl'ın hocaları arasında Bûr b. Efram el-Mervezî (ö.226/841), Saîd b. Züeyb el-Mervezî (ö.237/851), Ebu'l-Fadl Sadaka b. Fadl el-Mervezî, Abdülcebbâr b. Alâ (ö.248/862), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ca'fer el-Bîkendî (ö.243/858), Ebû Ahmed Muhammed b. Yûsuf el-Bîkendî, Muhammed b. Selâm b. Seken el-Bîkendî ve babası Ahmed Vâsıl b. Abdeşşekûr el-Zeynî bulunmaktadır.³⁵ Bu muhaddisin hocalarının vefat tarihi incelendiği zaman kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmektedir.

- 31 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/533; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1036; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/96-97; Safedî, *el-Vâfi*, 7/142; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 1/557; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/286.
- 32 Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnavud- Mahmûd Arnavud (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1406-1413/1986-1993), 5/26; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 1/557; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/302; 3/286; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 409; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1036; Zehebî, *Siyer*, 17/201; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/96.
- 33 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/286; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/533; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5/26; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 1/163, 557; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 409; İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/71; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1036; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/96; Zirikî, *el-A'lâm*, 6/146; Safedî, *el-Vâfi*, 7/142; İsmâil Lütfî Çakan, 'Bîkendî, Ahmed b. Alî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/150
- * Yâkût el-Hamevî ve İbnü'l-Esir, Ahmed b. Alî el-Bîkendî'nin 412/1022 yılında vefat ettiğini belirtmektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/ 533; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 1/557.
- 34 Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Müntehab min mu'cemi şüyüh*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1416/1996), 3/1536-1537; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1036; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 5/26; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, 1/557; İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/71; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/286; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 409; Zehebî, *Siyer*, 17/201-202; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/97; Safedî, *el-Vâfi*, 7/142.
- 35 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 4/265; 10/423; 13/144-145; 16/392; 25/344; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/383; 3/192; 5/522; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/352; 19/292.

2.12. Ebû Ahmed Muhammed b. Yûsuf el-Bîkendî (ö. ?)

Bîkendli bu hadis âliminin hocaları arasında Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814), Ebu'l-Hasen Nadr b. Şümeyl et-Temîmî (ö.204/820), Ebû Nuaym Dırâr b. Surad et-Temîmî (ö.229/844), Abdullâh b. Muhammed b. Alî b. Nüfeyl (ö.234/848), Ebû Müshir Abdüla'lâ b. Müshir el-Gassânî (ö. 218/833) bulunmaktadır. Öğrencileri ise Muhammed b. İsmâil b. el-Buhârî, Ubeydullâh b. Vâsıl el-Bîkendî, Hureys b. Abdurrahmân el-Buhârî, Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî'dir. Muhammed b. Yûsuf, çok fazla rihlesi bulunduğu rahhâl olarak nitelendirilmiştir.³⁶ Muhammed b. Yûsuf'un hocalarının ve öğrencilerinin vefat tarihi incelendiğinde kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmektedir.

2.13. Ebû Ömer Hafs b. Mansûr b. Feğîşt el-Bîkendî (ö. ?)

Hafs b. Mansûr, aslen Bîkendli bir muhaddis olmakla birlikte Buhârâ ehlinden olduğu da ifade edilmiştir. Kaynaklarda bu muhaddisin öğrencisi olarak Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (ö.225/839) belirtilmiştir.³⁷ Hafs b. Mansûr'un öğrencisi olan Muhammed b. Selâm'ın vefat tarihine bakıldığı zaman bu muhaddisin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

2.14. Ebû Muhammed Ahmed b. Muhammed b. Vâsıl b. İbrâhîm en-Necâhî el-Bîkendî (ö. ?)

Bîkendli bu hadis âliminin hocaları arasında Alî b. Hucr es-Sa'dî el-Mervezî (ö.244/858-859) ve Alî b. Haşrem, İshâk b. Mansûr el-Mervezî bulunmaktadır. Ahmed b. Muhammed, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö.256/870) hem öğrencisi hem de arkadaşı olmuştur.³⁸ Ebû Muhammed'in hocaları ve öğrencisinin vefat tarihi incelendiğinde bu muhaddisin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

2.15. Muhammed b. Selâm b. Seken es-Sağîr el-Bîkendî (ö. ?)

Bîkend ehlinden olan bu muhaddisin hocaları arasında Hasan b. Sevvâr el-Beğavî ve Alî b. Ca'd bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ubeydullâh b. Vâsıl el-Bîkendî ve Ebû Abdullâh Muhammed b. Şureyh el-Buhârî'dir. Muhammed b. Selâm b. Seken, Mısır'da vefat etmiştir. Zehebî, *Târihu'l-İslâm* adlı eserinde bu muhaddisi 251/866 yılında gerçekleşen hâdiseler bölümünde zikretmektedir.³⁹

2.16. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Selâm es-Sülemî el-Bîkendî* (ö. ?)

Muhammed b. Selâm el-Bîkendî'nin (ö.225/839) oğlu olan bu muhaddis Buhârâ'ya yerleşmiştir. Hocaları arasında babası Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, İsa b. Mûsâ Guncâr (ö.186/802) ve Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî es-Süleymanî bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ebû Heysem Hâlid b. Ahmed el-Buhârî ve Ebû Muhammed Abdülazîz b. Muhammed en-Nahşebî'dir. Hadis rivayetinde güvenilir olduğu belirtilmiştir.⁴⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed'in hocaları ve öğrencisinin vefat tarihi incelendiğinde bu muhaddisin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

36 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 17/352; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/163; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/305; 16/92, 369; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/ 533.

37 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 2/218-219; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/393.

38 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/457; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3/213.

39 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 15/344; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 19/292; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslamî, ts.), 9/213-214.

* Sem'ânî, bu muhaddisi Ebû Nasr Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Selâm b. Ferec el-Bîkendî olarak tanıtmaktadır. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434.

40 İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-ta'dîl*, 2/129; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 185; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434.

2.17. Ebû Muhammed Haramî b. Alî el-Bîkendî (ö. ?)

Aslen Bîkendli olan bu muhaddis Belh şehrine yerleşmiştir. Ebû Muhammed'in hocaları arasında Muhammed b. Selâm el-Bîkendî (ö.225/839), Hasan b. Ömer b. Şekîk, Kuteybe b. Saîd, İbrâhîm b. Münzir ve Hasan b. Harb el-Bîkendî bulunmaktadır. Öğrencileri ise Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ya'kub es-Sicistânî ve Haramî b. Hafs'dır.⁴¹ Haramî b. Alî el-Bîkendî'nin hocası Muhammed b. Selâm'ın vefat tarihi incelendiğinde bu muhaddisin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

2.18. Ebû Recâ Ahmed b. Ya'kûb el-Bîkendî (ö. ?)

Bîkend ehliinden olan bu muhaddis Buhârâ'nın Târâb köyüne yerleşmiştir. Esmer olmasından dolayı kendisine Ahmedü'l-gurab denildiği ve nesebinin Araplara dayandığı ifade edilmiştir. Ebû Recâ'nın hocaları arasında Abdullâh b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî (ö. 174/790) ve Leys b. Sa'd bulunmaktadır. Öğrencisi ise Ebû Yahyâ Hâmid b. Hafs el-Bîkendî'dir.⁴² Ahmed b. Ya'kûb el-Bîkendî'nin hocalarının vefat tarihi incelendiğinde bu muhaddisin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

2.19. Muhammed b. Ca'fer el-Bîkendî (ö. ?)

Aslen Bîkendli olan bu muhaddisin hocaları arasında Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled el-Basrî (ö.212/828) ve Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Himyerî (ö.211/826-27) bulunmaktadır. İbn Hibbân, Muhammed b. Ca'fer'i hadis rivayetinde müstakîm olarak nitelendirmiştir.⁴³ Muhammed b. Ca'fer el-Bîkendî'nin hocalarının vefat tarihi incelendiğinde bu muhaddisin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

Kaynaklarımızda bu on dokuz muhaddisin dışında haklarında çok az bilgi bulunan Bîkendli hadis âlimleri şunlardır:

a. Muhammed b. Hâlid b. Hafs el-Bîkendî: Bu muhaddisin hocası Ebu'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed b. Mekki b. Hacer en-Nekabûnî 374/985 yılının Ramazan ayında vefat etmiştir.⁴⁴ Muhammed b. Hâlid'in hocasının vefat tarihi dikkate alındığında bu muhaddisin hicri dördüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

b. Haneş* b. Harb el-Bîkendî: Bu hadis âliminin hocası Zeyd b. Ebî Mûsâ el-Mervezî 250/864 yılında vefat etmiştir.⁴⁵ Haneş b. Harb'in hocasının vefat tarihi incelendiğinde kendisinin hicri üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

c. İshak b. İbrâhîm b. Ammâr el-Bîkendî: Bu muhaddisin öğrencisi Ebû Bekr Muhammed b. Hâmid el-Buhârî 344/955 yılında vefat etmiştir.⁴⁶ İshak b. İbrâhîm'in öğrencisinin vefat tarihi dikkate alındığında kendisinin hicri dördüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

d. Ebû Yahyâ Ahmed b. Yûnus b. Nadr el-Bîkendî: Bu muhaddisin hocası Muhammed b. İbrâhîm Gâlib el-Bîkendî'dir. Bu hadis âliminin öğrencisi olan *Târîhu Buhârâ* adlı eserin sahibi Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Guncâr el-Buhârî 412/1021

41 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 3/101; İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/294; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/206-207.

42 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/27; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/58-59.

43 İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/132; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/434.

44 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 3/236.

* İbn Mâkûlâ, bu âlimi Haneş yerine Hasan olarak ifade etmektedir. Bk. İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 3/101.

45 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/278; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 2/12; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/207.

46 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/215.

yılında vefat etmiştir.⁴⁷ Bu bilgiler neticesinde Ahmed b. Yûnus'un hicri dördüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir

e. Muhammed b. İbrâhîm Gâlib el-Bîkendî: Bu muhaddisin öğrencisi olan Ebû Yahyâ Ahmed b. Yûnus el-Bîkendî'nin öğrencisi olan Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed Guncâr el-Buhârî 412/1021 yılında vefat etmiştir.⁴⁸ Bu bilgiler değerlendirildiğinde Muhammed b. İbrâhîm'in hicri dördüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir

f. Saîd b. Hafs el-Buhârî el-Bîkendî: Bu hadis âliminin hocası Ebu'l-Hasan Hârûn b. İsmâil el-Hazzâz el-Basrî 206/821 yılında vefat etmiştir.⁴⁹ Saîd b. Hafs'ın hocasının vefat tarihi incelendiğinde kendisinin hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmektedir.

g. Muhammed b. Hâlid b. Hafs el-Bîkendî: Bu muhaddisin öğrencisi Ebû Abbas Ca'fer b. Muhammed b. Mekkî b. Hacer en-Nekabûnî 374/985 yılında vefat etmiştir.⁵⁰ Muhammed b. Hâlid'in bu öğrencisinin vefat tarihi incelendiğinde kendisinin hicri dördüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir.

h. Ebû Yahyâ Hâmid b. Hafs el-Bîkendî: Bu hadis âliminin hocası Ebû Recâ' Ahmed b. Yâkub el-Bîkendî'dir. Ahmed b. Yâkub'un hocası olan Abdullâh b. Lehîa 174/790 yılında vefat etmiştir.⁵¹ Bu bilgiler incelendiğinde Ebû Yahyâ Hâmid b. Hafs'ın hicri üçüncü asırda yaşadığı tahmin edilmektedir.

Sonuç

Buhârâ yakınlarında bulunan Mâverâünnehir beldelerinden Bîkend ilim ve kültür hayatı gelişmiş, âlimlerinin çokluğu ile meşhur olmuş bir yerleşim merkezidir. İslam öncesi dönemde bölgenin başkentliğini yapmış Buhârâ'dan daha eski bir tarihe sahip olan Bîkend' de hicri dördüncü asra kadar yirmi yediye yakın muhaddis yetişmiştir. Bu muhaddisler Bîkend'de hadis ilminin gelişimine hadis öğrencileri yetiştirerek ve hadis ilmine dair eserler yazarak katkıda bulunmuşlardır. Bîkendli bu muhaddisler Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri ile daha uzak diyarlardaki yerleşim merkezlerine göç edip yerleşerek ya da rihle hareketleri ile ulaşmışlardır. Bîkendli bu âlimler hadis öğrencileri yetiştirerek ve hadis rivayeti ile meşgul olarak bu bölgelerde hadis ilminin gelişimine katkı sağlamışlardır. Meşhur hadis âlimi Muhammed b. İsmâil b. el-Buhârî'nin yetişmesinde emeği geçen hocaları arasında üç Bîkendli muhaddis bulunmaktadır. Bu muhaddisler Muhammed b. Selâm el-Bîkendî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ca'fer el-Bîkendî ve Ebû Ahmed Muhammed b. Yûsuf el-Bîkendî'dir. Bu durum Buhârâ hadisçiliği üzerinde Bîkend'in etkisini gösteren en güzel örneklerden biri olmuştur. Yine Ebû İsmâil Uzeyr b. Fadl el-Bîkendî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Tarhân el-Bîkendî ve Ebû Muhammed Haramî b. Alî el-Bîkendî aslen Bîkendli olmalarına rağmen Belh şehrine yerleşmişler ve bu şehirde hadis ilmine katkı sağlamışlardır. Ayrıca Muhammed b. İshâk b. Sibeveyh el-Bîkendî, Muhammed b. Selâm b. Seken es-Sağîr el-Bîkendî ve Ebû Saîd İsmâil b. Hamdeveyh el-Bîkendî Mısır'a gitmişler ve bu coğrafyada hadis rivayeti ile meşgul olmuşlardır. Hadis ilminin Bîkend'de gelmiş olduğu nokta Mâverâünnehir bölgesinde bu ilmin sadece Buhârâ ve Semerkand gibi şehir merkezlerinde değil aynı zamanda Bîkend gibi belde ve köylerde de ileri bir seviyeye ulaştığını göstermektedir.

47 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/351.

48 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/351.

49 Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/77-78.

50 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/520.

51 İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 7/58-59.

Kaynakça

- Barthold, Vassiliy Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, 1407/1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfi. *Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmûid Han. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cûfi. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Çakan, İsmail Lütüfî. "Bîkendi, Ahmed b. Alî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/150. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Frye, Richard Nelson. *The Medieval Achievement Bukhara*. California: Mazda Publishers, 1997.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Orta Asya'da Arap Fütühâtı*. çev. M. Hakkı, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930.
- Hatîb el-Bâğdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Şikâtüddîn Alî b. Hasan b. Hibetullâh b. Abdillâh. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Ömerî. 70 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1419/1995-1998.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed b. A'sem el-Kûfi. *Kitâbu'l-Fütuh*. thk. Alî Şirî. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Edva, 1411/1991.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1372/1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 13 cilt. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fî Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsarahum min-Zevi's-Sultâni'l-Ekber*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kâsım Muhammed. *Su'retü'l-Arz*. thk. Johannes Heind Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1357/1938.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmûid Han ve Muhammed Abdürreşîd. 10 cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393-1403/1973-1983.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Muhammed Hassan Ubeyd ve Arkadaşları. 20 cilt. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1431/2010.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. *el-İkmâl fî ref'i'l-İrtiyâb 'ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esmâ' ve'l-Künâ ve'l-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 7 cilt. Haydarabâd: Daru'l-Kitabi'l-İslamiyye, 1381/1962.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bâğdâdî ed-Dimaşkî. *Fethü'l-Bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Târik b. Ivazillâh b. Muhammed. 7 cilt. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1416/1996.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed. *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudüs, 1357/1938.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdülkâdir Arnavud- Mahmûd Arnavud. 10 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406-1413/1986-1993.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân b. Salâh eş-Şehrezurî. *Ulûmü'l-Hadîs*. thk. Nurettin İtr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İsmâil Paşa, Bağdâtlı. *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âşârü'l-Muşannifin*. thk. Kilisli Rıfat Bilge, İbnü'l-Emîn Mahmûd Kemâl İnal, Avni Aktuç. 2 cilt. İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1370-1374/1951-1955.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1425/2004.
- Kâşgarî, Ebû Abdillâh Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî. *Divânü Lugâti't-Türk*. nşr. Kilisli Muallim Rifat. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye, 1333/1915.
- Keser, Emre. "Târîh-i Buhârâ'ya Göre Buhârâ'nın Tarihi Coğrafyası Üzerine Birkaç Not". *Türk Dünyası Araştırmaları* 123/243 (2019), 279-298.
- Kurt, Hasan. *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Beşşârî. *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. thk. Muhammed Emîn ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâ'î'r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403-1412/1983-1992.
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyyâ b. el-Hattâb b. Şureyh. *Târîhu Buhârâ*. thk. Emin Abdülmecîd Bedevî ve Nasrullah Mübeşşir et-Tırârî. Kahire: Daru'l-Meârif, 1413/1993.
- Nüveyrî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Kureşî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. thk. Hasan Nureddin, Yahyâ eş-Şâmî ve Arkadaşları. 33 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd-Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sarı, Dursun. *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Sehmî. *Târîhu Cürcân*. thk. Muhammed Abdülmüid Han. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Kitâbu'l-Ensâb*. thk. Abdullâh Ömer el-Barûdî. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Cennan, 1408/1988.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Müntehab min Mu'cemi Şüyüh*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. 4 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1416/1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Müluk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 cilt. Kahire: Daru'l-Meârif, ts.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1946.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lâmi lil Matbuât, 1432/2010.
- Yâkutu'l-Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdullâh Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Buldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1398/1977.

- Yiğit, İsmail. "Ribat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/76-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûrî. 53 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İzzi, 1411-1417/1990-1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavud-Hüseyn Esed. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403-1406/1982-1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (ts.). *Kitâbu Tezkiratü'l-Huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l Malayin, 1423/2002.

ПАЗДА ШАҲРИ ВА ПАЗДАВИЙ АЛЛОМАЛАР ИЛМИЙ МЕРОСИНИНГ ИСЛОМ ЦИВИЛИЗАЦИЯСИДАГИ ЎРНИ

Saidahmadkhon Gaybullayev*

Сўнги йилларда мусулмон ренессансига асос солган улуғ аждодларимиз, улар томонидан яратилган – ҳозиргача маърифатли дунёни ҳайратга солиб келаётган илмий меросни ўрганиш, улар асос солган илмий йўналишлар, мактаблар, анъаналарни давом эттириш бўйича жуда кўп хайрли ишлар амалга оширилмоқда. Ана шундай хайрли ишлардан бири “Ўзбекистондаги Ислом цивилизациясини ўрганиш маркази”ни ташкил этилгани. Марказ ўз олдида тарихдан Мовароуннаҳр шаҳарлари ва уларда илмий фаолият билан шуғулланган алломалар ва уларнинг илмий меросини ислом цивилизацияси тараққиётига қўшган ҳиссасини ўрганишни бош мақсад қилиб олган.

Қашқадарё воҳасида жойлашган кўҳна “Пазда” ёки “Базда” шаҳарчаси кичик ҳудуд бўлишига қарамай илк ўрта асарларда илм-фан марказларидан бири бўлган. Фаннинг турли соҳаларида Паздавий нисбаси билан фаолият юритган алломалар ҳам жуда кўп. Улар ёзган асарлари орқали илм-фаннинг ривожига салмоқли ҳисса қўшишган. Паздавий алломалардан улкан илмий мерос қолганига қарамай улар ҳақидаги илмий изланишлар жуда кам. Мавжуд тадқиқотлардан Пазда шаҳарчасидаги илм-фан тараққиёти ва ҳудуддан етишиб чиқан олимлар ҳамда уларнинг фан тараққиётига қўшган ҳиссалари хусусида муайян хулосаларга эга бўлиш имконияти йўқ. Мазкур мақолада тарихий-географик адабиётлар, Паздавий алломалар асарлари ва улар оид тадқиқотлар асосида илк ўрта асарларда Пазда шаҳридаги илмий муҳит ва Паздавий алломлар илмий фаолияти ўрганилди.

Ўзбек олимлари қайд этишларича, тарихий ёзма манбаларда “Базда” шаҳарчаси эра бошлари ва X-XII асрлардаги Қашқадарё воҳасининг жанубий-ғарбий этакларида вужудга келган йирик аҳоли манзилларидан бири бўлиб, ҳозирда Қашқадарё вилояти Қасби туманидаги Фазли қишлоғи ҳудудига тўғри келади. XIII аср бошида содир бўлган муғуллар босиқини сабаб ҳар томонлама ривожланган Ўрта Осиёдаги кўпгина шаҳарлар қатори Базда ҳам харобага айланган¹.

X аср араб географи Ибн Хавқал ўзининг қайдларида Насафдан Бухорога кетиш йўлида ундан 4 (тўрт) фарсах² узоқликда Қасба шаҳарчаси, 6 (олти) фарсах узоқликда “Базда” шаҳарчаси жойлашгани ва ушбу икки шаҳарда ҳам жомий масжид бўлгани зикр этилади³. Мазкур даврга оид яна бир географик-тарихий асар “Ҳудуд ал-олам”да шаҳарда деҳқончилик яхшигина ривожлангани шаҳар сифатида

* Base doctoral student of International Islamic Academy of Uzbekistan E-mail: gaybullayev1989@mail.ru

1 Поён Равшанов. Қашқадарё Тарихи. – Т.: “Фан” нашриёти, 1995. – Б.: 67. У.Уватов. Буюк юрт алломалари. – Т.: “Ўзбекистон” НМИУ, 2016. – Б. 201; Ибн Хавқал. Мовароуннаҳр //араб тилидан таржима ва изоҳлар муаллифи т.ф.д. Ш.С.Камолитдин. – Т.: “Ўзбекистон миллий инциклопедияси” давлат илмий нашриёти, 2011. – Б. 220.

2 Ўрта асрларда 1 фарсах – 6 километрга тенг масофага айтилаги. 6 фарсах тахминан 30 километр атрофидаги масофага тенг бўлган.

3 Ибн Хавқал. Мовароуннаҳр //араб тилидан таржима ва изоҳлар муаллифи т.ф.д. Ш.С.Камолитдин. – Т.: “Ўзбекистон миллий инциклопедияси” давлат илмий нашриёти, 2011.–Б. 67.

тавсифланади ва экинзорлар шаҳар худудидаги йилнинг маълум мавсумида сув оқувчи дарё ўзанидан, аксар ҳолатда қудуқ ва сув ишноотларидан суғорилиши қайд этилган⁴. XII асрнинг машҳур тарихчиси Абдулкарим Самъоний (1163-1167) Базда Насафдан олти фарсах узоқликда жойлашган баланд ва мустаҳкам қўрғоннинг номи экани ва у жойда бир муддат бўлиб, худуддаги олимлардан дарс олганини зикр этган⁵. Академик В.В.Бартолд ҳам Баздани Қашқа воҳасидаги шаҳарлар қаторида санаб, тарихий манбаларга таёнган ҳолда ундаги жомеъ масжид яқинида гишт куйиш ва пишитиш тандирлари мавжуд бўлганини қўшимча қилган⁶.

Келтирилган маълумотлар асосида Насаф ва Бухорони боғлаб турувчи асосий йўл устида жойлашган Пазда шаҳри савдо-сотик марказларидан бири бўлган дейиш мумкин, шунингдек, шаҳарда дехқончилик ва сув хўжалики тараққий этганидан шаҳар аҳолиси иқтисодий жиҳатдан анчагина бақувват бўлганини билиш мумкин. Қолаверса, шаҳар мустаҳкам қўрғон билан ўралгани ҳамда масжид ва қурилиш ашёлари таёрловчи маҳсус заводларга эга экани Паздада бунёдкорлик ҳам яхшигина ривожланганини англатади. Базда ва унга яқин бўлган Касби шаҳри қалъалари бир вақтда қурилган бўлиб, ўртада 20 км.ча масофа бўлишига қарамай бирдан иккинчиси кўриниб турган. Шаҳар қалъаси Қашқадарёдаги қадимий Шулуқтепадан 40 км ва Қамаш қишлоғидан 10 км жануби-ғарбда жойлашган бўлиб, энг пастки қатламлари I-II асарларга мансубдир⁷.

Маълумки, илк ўрта асрларда масжидлар нафақат ибодат учун тўпланадиган жой, балки айрим сиёсий масалалар ҳал этиладиган ҳамда аҳолига таълим бериладиган маскан бўлган. Шунингдек, қуйида номлари зикр этилган ўндан ортиқ Паздадан етишиб чиққан машҳур муҳаддис ва фақиҳлар таржимаи ҳолида улар маълум муддат Пазда шаҳрида талабаларга дарс бериш билан машғул бўлгани қайд этилади. Мазкур ҳолатлар XIII асрларгача Паздада илмнинг турли соҳалари ривожланганига далолат қилади.

Манбаларда зикр этилган Паздавий олимлардан дастлабкиси Азиз ибн Салим ибн Мансур Басрий Паздавийдир. Азиз ибн Салим араб лашкарбошиси Қутайба ибн Муслим (669-715)нинг дўсти бўлган. У билан 704-715 йиллар оралиғида Басрадан Паздага келган ва умрининг охиригача аҳолига янги дин – исломнинг кўрсатмаларини ўргатиб шаҳарда қолгани учун Паздавий нисбасини олган⁸.

Абу Талҳа Мансур ибн Муҳаммад ибн Али ибн Қарийна Паздавий (ваф. 329/941 й.) Имом Бухорий (810-870)нинг шогирди бўлиб, йирик муҳаддис. “ал-Жомий ас-саҳиҳ” асарини муаллиф Бухорийдан ривоят қилган охирги кишидир. Абу Талҳа Паздавий Насафда узоқ вақт ҳадис илмидан сон-саноксиз талабаларга дарс берган⁹.

Абдулкарим Паздавий (ваф. 300/912 й.) ва унинг авлодлари илм-фан ривожига ўчмас из қолдиришган. Абдулкарим ибн Мусо ибн Исо ибн Мужоҳид ибн Абдуллоҳ ал-Паздавий ҳаёти ва илмий мероси ҳақида кам сонли маълумотлар мавжуд.

-
- 4 Худуд ул-олам // форс тилидан таржима ва изоҳлар муаллифи Омонулла Бўриев. – Т.: Ўзбекистон, 2008. – Б. 13.
 - 5 Абдулкарим ибн Муҳаммад Самъоний. Китоб ал-Ансоб. – Қоҳира. Мактабату Ибн Таймия, 1980. – Ж. II. – Б. 188.
 - 6 В.В.Бартольд. Работы по исторической географии // Соч. – Москва: Наука, 1965. – Т. III. – Б. 207.
 - 7 Қаранг: Ибн Ҳавқал. Китоб сурат ал-ард; араб тилидан тарж., изоҳлар муаллифи Ш.С.Камолитдин. – Т.: “Ўзбекистон Миллий энциклопедияси” давлат илмий нашриёти, 2011. – Б. 220
 - 8 Абдуллоҳ Абдулҳамид Саъд. Ўрта Осий олимлари комуси. – Т.: Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази нашриёти, 2007. – Б. 81.
 - 9 Шамсуддин Заҳабий. Сяру аъламин нубало (Машҳур даҳолар сийрати). – Т.: “Ҳилол нашр” нашриёти, 2017. – Б. 144.

Манбаларда, Абдулкарим Паздавий имом Абу Мансур Мотуридий (870-944)дан дарс олиб фақиҳ, мутакаллим, муҳаддис бўлиб етишган ва устозидан Абу Ҳанифанинг “ал-Олим вал-мутағаллим” асарини ривоят қилгани зикр этилади. Шунингдек, устозлари силсиласи имом Мотуридий орқали мазҳаббошилар Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбоний ва Абу Ҳанифага етиб бориши қайд этилади¹⁰.

Абдулкарим Паздавий шогирдлари қаторида Хатиб Исмоил ибн Абдуссодик ибн Абдуллоҳ ва Абу Абдуллоҳ ал-Ғанжор номли фақиҳлар номларигина келтирилган¹¹.

Абу Ҳафс Умар Насафий “Китоб ал-қанд” асарида Абдулкарим Паздавийдан унинг авлодлари орқали бир неча ҳадисларни ривоят қилган¹².

Абдулкарим Паздавийнинг авлодларидан илмнинг турли соҳаларида етук бўлган кўплаб олимлар етишиб чиқди. Набираси Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн Абдулкарим Паздавий ўз даврининг йирик фақиҳи (ҳуқуқ олими) бўлиб, Самарқанд ва Бухоро шаҳарлари қозиси вазифасида ишлаган¹³. Муҳаммаднинг икки фарзанди Абул Уср ва Абул Юср Паздавийлар эса ҳанафий фикҳи ва мотуридия ақидаси ривожига катта ҳисса қўшган шахсиятлардан ҳисобланади.

Фаҳру-л-ислом (Ислоннинг ифтихори) Абул Уср Алий ибн Муҳаммад ал-Паздавий (1010-1090)нинг “Абул Уср” (*Қийинчилик отаси*) куняси билан танилган. Бунга сабаб ёзган китоблари юқори савияли, уларни тушуниш учун муайян илмларни билиш талаб этилгани бўлган. Фарқли равишда укаси Садрул-ислом Муҳаммаднинг асарлари содда, услуби энгил ёзилганидан унга “Абул Йуср” (*Осонлик отаси*) куняси билан танилган¹⁴.

Фаҳру-л-ислом Паздавийнинг усул ал-фикҳ (*ислом ҳуқуқи назарияси*) фанига оид “Усул ал-Паздавий”, “Усул кабир” номлари билан танилган “Канзул вусул ила маърифти-л-усул” (Усул илмини ўрганишдаги хазина) асари муаллиф номини бутун дунёга танитган манбадир. Ҳанафий усул ал-фикҳнинг асосий манбаси ҳисобланган ушбу асарга жуда кўп шарҳлар ёзилган.

Шунингдек, Фаҳрул-ислом Али Паздавий “Тафсиру-л Куръон” (бир юз йигирма жилдлик), “Шарҳу Жомиъу-л-кабир”, “Сийрату-л-мазҳаб фи сифати-л-адаб”, “Шарҳу Жомиъу-с-саҳиҳ” (Имом Бухорийнинг машҳур ҳадислар тўпламлари “ал-Жоми ас-саҳиҳ”га ёзилган шарҳ), “Ғиноу-л-фуқаҳо фи-л-фуруъ”, “Кашфу-л-астор фи-т-тафсир” ва “Мухтасару Таквиму-л-адилла”, “Шарҳу Жомиъус сағир”, “Зиёdotу-з-зиёdot”, “Китоб ал-мабсут”, “Заллату-л-қорий”, “Шарҳу Таквимул адилла фил-усул”, “Шарҳу Фикҳул акбар”, “Амолий”, “ал-Муяссар фил калом”, “Шарҳу Мухтасару-л-Кудурий” номли асарлар ҳам таълиф этган бўлиб, уларнинг аксари бизгача етиб келган¹⁵.

Фаҳрул-ислом Али Паздавийнинг фарзанди Абу Собит Ҳасан ибн Али Паздавий (470/1078 557/1161) ҳам ўз даврининг бир неча етук олимларидан таълим олиб йирик фақиҳ ва муҳаддис бўлиб етишган. У бир муддат Марвда истиқомат

10 Муҳаммад ибн Сулаймон Ҳанафий. Китоб аъламу-л-ахяр. Байрут. Дор кутуб ал-илмийя, 1997. – Б. 392.

11 Абдулкарим Самъоний. ал-Ансоб. – Қоҳира: Мактабату Ибн Таймия, 1980. – Б. 190.

12 Нажмуддин Умар Насафий. Ал-қанд фи зикри уламаи Самарқанд. – ар-Риёд: 1991. – Б. 415.

13 Муҳаммад Хузарий. Тарих ат-ташриъ ал-исламий. – Миср, 1934. – Б. 362.

14 Абдулхай Лакнавий. Ал-Фавоид ал-бахийя фий тарожим ал-ҳанафийя. – Миср: Матбаат ас-саодат, 1324/1906. – Б. 126.

15 М. Комилов. Мовароуннаҳр фикҳ илмининг ривожии ва Алоуддин ас-Самарқандий. Тошкент: Итиқлол 2006. Б. 46.

қилганидан кейин Самарқанд қозилигига сайланган. 542/1146 йили амакиваччаси Абул Маъолий Аҳмад вафот этганидан сўнг унинг ўрнига Бухоро қозиси этиб тайинланган¹⁶ ва ҳётининг охирларида Пазда шаҳрига қўчиб ўтади ва шу жойда вафоти (в. 557/1161)га қадар ибодат ва талабаларга ҳадис илмидан дарс бериш билан машғул бўлган¹⁷.

Абу Собит Ҳасан Паздавийдан Сирожиддин Али ибн Усмон Уший (ваф. 575/1175 й.) ва Абдулкарим ибн Муҳаммад Самъоний (1163-1167)лар таълим олган. Сирожиддин Уший устози Абу Собит Ҳасандан Абу Абдуллоҳ Тоҳир Марвазийнинг (ваф. 410/1019 й.)нинг “Уъюн ал-Мажолис” ва Абу Мутиъ Макхул ан-Насафий (ваф. 218/833 й.)нинг “ал-Луълуиёт” асарларини, Абдулкарим Самъоний эса Али ибн Абдулазиз ал-Бағавийнинг “Муснад ал-кабир” асарини ўқиб ўрганганини қайд этишган¹⁸.

Фахрул-ислом Паздавийнинг укаси Абул Йуср ибн Муҳаммад Паздавий асосан ақида илмига оид “Усулу-д-дин” асари билан танилган бўлиб, Мотуридия ақидавий таълимоти ривожига катта ҳисса қўшган¹⁹.

Абул Йуср Паздавий Самарқанд ва Бухоро шаҳарларининг бош қозиси бўлгани ва жуда кўп олимлар етиштириб чиқаргани ҳақида унинг шогирди Нажмуддин Умар Насафий (1069-1142) шундай дейди: “Абул Юср Мовароуннаҳр илм аҳлларининг устози, имомлар етакчиси. мажлисларига турли ўлкалардан дарс олиш мақсадида жуда кўп талабалар келашади. Усул ва фуруъда кўпгина китоблар таълиф этган ҳамда Самарқанд қозилигига тайинланган ва бир муддат ҳадис имло қилган эдилар”²⁰.

Абул Йуср Паздавий Мовароуннаҳрда мотуридия ақидавий таълимоти ривожига улкан ҳисса қўшган. Унинг пойтахт Самарқанд ва Бухородаги фаолияти мотуридия таълимотини минтақада устувор ақидага айланишига сабабчи бўлди. Кейинчалик шогирдлари Абул Муин Насафий (ваф. 1115 й.), Нажмуддин Умар Насафий (1069-1142), Алоуддин Самарқандий (ваф. 1143 й.), Нуриддин Собуний (ваф. 1184 й.) ва Иброҳим Саффор (ваф. 1139 й.)ларнинг сайъ-ҳаракатлари билан мотуридия таълимоти Мовароуннаҳр, Хуросон ва қўшни ҳудудларга ҳам етиб борди ва турли адашган ақидаларни сиқиб чиқарди²¹.

Манбаларда қайд этилишича, Абул Юср Паздавий 493/1100 йил 69 ёшида Бухорода вафот этган²². Аллома ҳаёти давомида кўпгина асарлар таълиф этган бўлса-да, ақидага оид “Усулу-д-дин”, фикҳга оид, “Шарҳу жомеъу-с-сағир”, “Таълиқот”, “ал-Мураттаб”, “ал-Воқиат” ва “ал-Мабсут” ҳамда араб тили грамматикасига бағишланган “Шарҳ ал-ажрумийа” асарларигина бизгача етиб келган²³.

Абул Юср Паздавийнинг фарзанди Абул Маъолий Аҳмад Паздавий ҳам забардаст олим бўлган ва “Қози садр” номи билан шуҳрат қозонган. У 481/1088 йили

16 Муҳаммад Хузарий. Тарих ат-ташриъул исламий. – Қоҳира: Мактабату ваҳба, 1934. – Б. 362.

17 Абдулхай Лакнавий. ал-Фавоиду-л-бахийа. – Байрут: Дор ал-маърифа, 1998. – Б. 108.

18 Сирожуддин Уший. Нисоб ал-Ахбор. – Қўлзма. Истанбул: Сулаймония кутубхонаси, №1504. – В. 3а; Абдулкарим ибн Муҳаммад Самъоний. Китоб ал-Ансоб. – Қоҳира. Мактабату Ибн Таймия, 1980. – Ж. I. – Б. 339.

19 Абдуллоҳ Абдулҳамид Саад. Ўрта Осиё олимлари қомуси. – Тошкент: Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази нашриёти, 2007. – Б. 88.

20 Ибн Қутлубуғо. Тожут тарожим. – Leipzig: Flugel, 1862. – Б. 33.

21 Қаранг: Улрих Рудолф. Ал-Мотурудий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. – Тошкент: Имом Бухорий халқаро жамғармаси, 2001. 150-160 б.

22 Ўша асар. – Б. 188

23 Абдуллоҳ Абдулҳамид Саад. Ўрта Осиё олимлари қомуси. – Тошкент: Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази нашриёти, 2007. – Б. 88.

Бухорода туғилган²⁴. Абул Маълийнинг катта олим бўлиб етилишида отаси ва устозлари Абул Маъийн Маймун ибн Муҳаммад Макхул ва Абу Мансур Самарқандийлар хизмати чексиз бўлган²⁵.

Фақиҳ бир муддат Бухорода қозилик қилган ва кейинчалик ҳаж зиёрати мақсадида йўлга отланиб, сафар давомида Марв ва Бағдод шаҳарларида бир муддат талабаларга ҳадис илмидан сабоқ берган. Ҳаж амалини бажариб, юртга қайтаётганида 542/1147 йили Сарахсда вафот этган ва жасади шогирдлари томонидан Бухорога олиб келиниб дафн этилган²⁶.

Шунингдек, манбаларда Убайдуллоҳ ибн Амр ибн Ҳафс Паздавий (ваф. 323/935 й.), Юсуф ибн Муҳаммад ибн Одам ибн Исо Қассор Паздавий, Абу Сулаймон Довуд ибн Наср ибн Суҳайл Паздавий каби олимлар номи келтирилган.

Хуоса қилиб айтганда, Пазда шаҳрида илм-фан тараққиёти узоқ вақт – XIII аср муғуллар босқинигача давом этган. Пазда шаҳридаги илмий даргоҳларидан етишиб чиққан алломалар кейинчалик ўз илмий фаолияти билан бутун мусулмон оламида шуҳрат қозонди ва уларнинг асарлари ўз соҳасида алоҳида ўринга эга бўлди. Жумладан, Фахрул-ислом Паздавийнинг “Усул” китоби ҳозиргача усул ал-фиқҳ фанининг асосий қўлланмаларидан бири бўлгани сабаб, жуда кўп машхур фақиҳлар унга шарҳ ва ҳошия туркумида асарлар ёзишган ва Абул Юср Паздавийнинг “Усул ад-дин” асари ҳам калом илми бўйича ана шундай муҳим адабиётлардандир.

Паздавий олимларнинг ҳар бирини алоҳида тадқиқот мавзуси сифатида ўрганиш орқали тарихий ўзлиғни англаш мумкин ва уларнинг барҳаёт асарларини тадқиқ этиш билан ҳозирги кунимиздаги айрим масалаларга ечим топилиши шубҳасиз.

24 Абдулқодир Қураший. Жавоҳир ал-музийя. – Қоҳира: Ҳижр, 1993. Ж: I. – Б. 118.

25 Абдулҳай Лакнавий. ал-Фавоиду-л-баҳийя. – Байрут: Дор ал-маърифат, 1998. – Б. 39.

26 Ўша асар Б. 40.

SEYYAH BADIA Y LEBLICH (ALİ BEY), DE AMICIS VE WHARTON'UN GÖZÜNDEN KARAVİYYİN CAMİİ

Günnur AYDOĞDU*

ÖZ

Mağrib'in (Fas) Fes şehrinde bulunan ve kurulduğu ilk günden itibaren içerisinde eğitimin de verildiği bir yer olması nedeniyle dünyanın ilk medreseleri arasında yer alan Karaviyyîn Camii hakkında çeşitli ilmî çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda Fas ile ilintili seyyahların en ünlüleri İbn Battûta et-Tancî ve Hasan el-Vezzân'ın (Afrikalı Leo) seyahatnamelerine atıflar yapılmıştır. Ancak daha az bilinen bazı seyahatnameler, gözden kaçırıldığı ya da önemli görülmediği için dikkate alınmamıştır. 19. yüzyıl seyyahlarından Domingo Badia y Lebligh (Ali Bey) ve Edmondo De Amicis ile notları 1920 yılında yayımlanan Edith Wharton da bölgeyi ziyaret eden seyyahlardandır. Bu seyyahlar, Fes şehrine dair seyahat notlarında Karaviyyîn Camii'ne değinerek çeşitli bilgiler sunmuşlardır. Bu bilgiler, caminin 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarındaki durumu hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Söz konusu seyahatnamelerin, konuya ilişkin çalışmaları destekleyici, eldeki bilgi eksikliklerini giderici olabileceğini veya konuya farklı bakış açıları sunacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla bu seyahatnamelerdeki Karaviyyîn Camii'ne ilişkin bilgileri paylaşmanın yararlı olacağı kanısındayız.

ABSTRACT

There are various scientific studies about the Karaviyyîn Mosque, which is located in the city of Fez in the Maghrib (Morocco) and is one of the first madrasas in the world since it was a place where education was given since the first day it was founded. The travel books of the most famous travelers associated with Morocco, Ibn Battuta et-Tanci and Hasan al-Vezzan (African Leo), are included in the bibliography of these studies. However, some lesser known travel books were ignored because they were overlooked or not considered important. Domingo Badia y Lebligh (Ali Bey), Edmondo De Amicis and Edith Wharton, also mentioned the Karaviyyîn Mosque in their travel notes on the city of Fez and provided various information. The information are important as they reveal the state of the mosque in the 19th and early 20th centuries. We think that these travel books can support studies on the subject, eliminate information deficiencies or offer different perspectives on the subject. Therefore, we think it would be useful to share the information about the Karaviyyîn Mosque in these travel books.

GİRİŞ

Seyahatnameler, geçmişte ilmî, dinî, ticarî, elçilik, hatta merak gibi gerekçelerle yola çıkan seyyahlarca kaleme alınarak oluşturulmuştur. Seyahatnameler, giderek gözleme dayanan ayrıntılı anlatımlara dönüşüp edebî eserler haline gelmişlerdir. Ünlü seyyah İbn Battûta, otuz yıl kadar gezerek kaleme aldığı seyahat notlarıyla seyahatnamelere yeni değerler katmıştır. Seyahatnameler, Sanat Tarihi araştırmalarında da başvurulması gereken başlıca kaynaklardan olmuştur. Notlar arasındaki sıradan ifadeler dahi, ihtiyaç duyulan pek çok bilgi ve ipucuna ulaşmayı mümkün kılabilmektedir. Abartılı, eksik, yanıltıcı, hatta gerçekte gidilmeyen yerler hakkında tamamen uydurma olabilen anlatımlara da rastlanılmakla birlikte, bir seyahatname, kendi döneminin belgeseli niteliğindedir.

Mağrib'in (Fas) Fes şehrindeki, dünyanın ilk medreselerinden biri olarak da ünlenmiş Karaviyyîn Camii hakkında çeşitli ilmî çalışmalar yapılmıştır.¹ Yapılan

* Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD, gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr

1 Henri Terrasse, "La Mosquée d'Al-Qarawiyîn à Fès et l'Art des Almoravides", *Ars Orientalis* 2/ (1957), 135-147; Henri Terrasse, *La Mosquée Al-Karawiyin a Fès* (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1968); Abdülhâdi et-Tâzî, *Fî Târîhi'l-Mağrib Câmîu'l-Karaviyyin* (Rabat: Dâru Neşri'l-Ma'rife, 1973); Georges

çalışmalarda, Fas ile ilintili seyyahların en ünlüleri İbn Battûta et-Tancî (ö. 1368) ve Hasan el-Vezzân'a (Afrikalı Leo ö. 1406) atıflar yapılmıştır. Ancak daha az bilinen bazı seyahatnamelerin –ya gözden kaçırıldığı ya da kayda değer bulunmadığı için- kaynakçalara ilave edilmediği görülmüştür. Ortaçağ'ın gizemli egzotik ülkesi Mağrib, seyyahları yoğun şekilde cezbetmiştir. Mağrib gezilerinde Fes şehrine uğrayan çok sayıda seyyah tespit edilmiştir.² 19. yüzyıl seyyahlarından Domingo Badia y Lebligh (Ali Bey) ve Edmondo De Amicis ile notları 1920 yılında yayımlanan Edith Wharton bu seyyahlardandır. Bunlar Fes şehrine dair seyahat notlarında Karaviyyîn Camii'ne değinerek çeşitli bilgiler sunmuşlardır. Bu bilgiler, caminin 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarındaki durumunu gözler önüne sermesi bakımından önem arz etmektedir. Yapılan çalışmaları destekleyici, eksiklikleri giderici olabileceğini veya farklı bakış açıları sunacağını düşündüğümüz bu seyahatnamelerdeki bazı bilgileri paylaşmanın yararlı olacağı kanısındayız. Ancak öncesinde, seyyahlara dair özet bilgi vermek yerinde olacaktır.

Domingo Badia y Lebligh

Domingo Badia y Lebligh ya da yaygın bilinen adıyla Ali Bey, 1766 yılında Barcelona'da doğmuştur. İspanyol aydını olan seyyah, casus olarak da nitelendirilmektedir.³ Aslen Katalan olan Domingo, Arapça yanında birçok yabancı dili bilmesinin ve ustalıkla kullanmasının sağladığı avantajla, 1803-1807 yılları arasında İslam ülkelerinde geziler yapmış ve casusluk faaliyetlerinde bulunmuştur.⁴ Badia, kendi hükümetiyle yaptığı “Müslüman Ülkeleri Keşfetme Projesi” kapsamında çeşitli seyahatler gerçekleştirmiştir.⁵ Onun seyahatlerinin teorikte bilimsel bir proje olmasına rağmen, aslında Fas'a hâkim olma amacına hizmet eden siyasî hedefler içerdiğinden bahsedilmektedir. 1803 yılında İspanya Başbakanı Manuel Godoy tarafından Mevlây Süleyman'a (1760-1822) karşı bir darbe tertipleyerek yerine İspanya yanlısı birini tahta çıkarmak üzere Fas'a gönderilmiştir. Seyahatleri esnasında Müslüman tacir kisvesiyle “Ali Bey el-Abbasi” adını kullanmıştır.⁶

Seyahat notlarını 1814 yılında Fransa'da “*Voyages d'Ali Bey en Afrique et en Asie pendant les annes 1803, 1804, 1805, 1806, 1807*” adıyla yayımlamıştır. 1818 yılında rahatsızlanarak Şam yakınlarında vefat etmiştir.⁷

Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile* (Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1954); Engin Beksaç, “Karaviyyîn Camii, Mimari”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001); Abdülhâdî et-Tâzî, “Karaviyyîn Camii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2001); Hayrunnisa Turan, “Fas'ın Fes Şehrindeki Karaviyyin Camii”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/37 (Nisan 2015), 486-511; Sümeysa Ocak, *Fas'ta İslam Mimarisi: Kuruluşundan Sâ'diler'in Sonuna Kadar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

- 2 Robert Ricard “Les deux voyages du P. Fernando de Contreras à Fès, (1535-1536 et 1539-1540)”, *Hesperis*, 19 (1934), 39-44; Domingo Badia y Lebligh, *Travels of Ali Bey, Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, Between The Years 1803 and 1807*, (Philadelphia 1816); Edmondo De Amicis, *Morocco: Its People and Places*, İng. çev. C. Rollin-Tilton, (London,1882); H. M. P. De La Martinière, *Morocco, Journey in The Kingdom of Fez and To The Court of Mulai Hassan* (London 1889); Eugène Delacroix, *Souvenirs d'un Voyage dans le Maroc*, (Paris: Gallimard,1999) bunlardan bazılarıdır.
- 3 Mustafa Necati Kutlu, “İspanyol Casusu Domingo Badia'nın Gözüyle XIX. Yüzyılda İstanbul'da Toplumsal Yaşam”, *Türk Yurdu* 33/310 (Haziran 2013). (sayfa no yok)
- 4 Detaylı bilgi için bk: Kutlu, “İspanyol Casusu Domingo Badia'nın Gözüyle XIX. Yüzyılda İstanbul'da Toplumsal Yaşam”.
- 5 Abdullah Sami Tekin, *Ali Bey Seyahatnamesine Göre XIX. Yüzyılın Başlarında Akdeniz ve Çevresi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014), 9-11.
- 6 Kutlu, “İspanyol Casusu Domingo Badia'nın Gözüyle XIX. Yüzyılda İstanbul'da Toplumsal Yaşam”, sayfa no yok; Tekin, *Ali Bey Seyahatnamesine Göre XIX. Yüzyılın Başlarında Akdeniz ve Çevresi*, 9-11.
- 7 Tekin, *Ali Bey Seyahatnamesine Göre XIX. Yüzyılın Başlarında Akdeniz ve Çevresi*, (sayfa no yok).

Edmondo De Amicis

1846-1908 yılları arasında yaşamış olan De Amicis, seyahatnameleriyle ünlenmiş İtalyan romancıdır. İspanya'dan başlayarak Türkiye'yi de kapsayan geziler yapan yazar hakkındaki genel kanı, anlatımlarını tarafsız olarak aktardığı yönündedir.⁸ Gezilerinde Mağrib'e gelen ve Fes şehrinin tüm sokaklarını dolaşan gezgin, gözlem ve izlenimlerini uzun uzun anlatmıştır. De Amicis, mozaik süslemeli sokak çeşmelerinin zengin dekorasyonuna kadar değinmiş ve Karaviyyîn Camii'nden de teferruatlı bir şekilde bahsetmiştir.

Edith Wharton

Wharton, 1862-1937 yılları arasında yaşamış Amerikalı moda tasarımcısı kadın yazardır. Masumiyet Çağı (*The Age of Innocence*, 1920) adlı romanı ile 1921 yılında Pulitzer Ödülünü kazanmıştır.

Edith, I. Dünya Savaşı başladığında Paris'te bulunmaktadır. Savaşa rağmen, Amerika'ya dönmek yerine Fransa'da kalmayı tercih etmiştir. 1917 yılı yazında, Fransa'nın himayesine yeni aldığı Kuzey Afrika'daki Fas'ı ziyaret etme fırsatı yakalar: Arabistanlı Lawrence'ın Fransız versiyonu olan, Fas'ın Fransız generali Hubert Lyautey tarafından bir davet alır. Fas'a dair yaptığı ön okumalar nedeniyle "Fas'ın, Fransız himayesine muhtaç olan egzotik bir ülke" olduğu fikriyle, 1917 Eylülü'nde Paris'ten yola çıkar.⁹ Wharton, 1920'de yazdığı "In Morocco" adlı eserinde, amacını ve seyahatiyle ilgili bilgileri aktarmış¹⁰ Buna göre, elverişsiz yolculuk sonrası Fas'ta şaşırtıcı güzellikte pitoresk görümlere şahit olmuştur. Wharton, zorlu şartlarda gerçekleştirdiği yolculuğunun amacını, Fas'a dair eksikliğini tespit ettiği bir gezi rehberi hazırlamak olarak belirtmiştir. Yakın zamana kadar Fas'ın cami ve medreselerine girilemezken artık Fransız hükümetinin restorasyonları üstlenmesi nedeniyle Güzel Sanatlar Kurumunun refakatiyle artık yabancıların da ziyaretlerini gerçekleştirebileceklerini, yine ondan öğrenmekteyiz.¹¹

Söz konusu seyyahların gözlemlerine geçmeden, Karaviyyîn Camii hakkında genel bilgi vermek yararlı olacaktır. Bu bilgiler, seyyahların anlatılarının anlam kazanması ve bağlantıların kurulabilmesi bakımından bir zemin teşkil edecektir.

Karaviyyîn Camii

Yapının başlangıcından 14. yüzyılın ikinci yarısına kadar olan tarihini ve geçirdiği aşamalarını, 14. yüzyılın iki Arapça eseri Ravdi'l-kırtâs¹² ve Zehrati'l-âs¹³ sayesinde öğrenebilmekteyiz. Günümüzde ise Terrasse ve et-Tâzî cami ile ilgili kapsamlı bilgi sunmuşlardır.

Karaviyyîn Camii, İdrîsîler (789-909) zamanında ve Yahya b. Ömer'in saltanat yıllarında (849-863), Kayrevan şehrinden Fes şehrine göç edenlerin yerleştirildiği Fes Irmağı'nın solundaki Udvetü'l-Karaviyyîn mahallesinde inşa edilmiştir.¹⁴ Kayrevan'dan Fas'a gelen, Muhammed el-Fihri el-Kayravânî'nin kızı Fâtıma tarafından h.245/m.859 yılında yaptırılan bu cami, önceleri bânînin kendi adıyla anılmıştır. Yapı, hizmete açıldığı

8 Mahmut H. Şakiroğlu, "De Amicis, Edmondo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1994), 9/60-61.

9 Meredith Hindley, "Edith Wharton in Morocco", *Humanities* 3 (Summer 2018), (sayfa no yok).

10 Edith Wharton, *In Morocco* (New York: Scribner press, 1920), preface vii-xii.

11 Wharton, *In Morocco*, 106.

12 Ebu'l-Huseyn Ali b. Abdillâh İbn Ebî Zer', *el-Enîsu'l-Muṭrib bi-Ravḍi'l-Ḳirtâs fî Ahbârî Mulûki'l-Mağrib ve Târîhu Medîneti Fês*, thk. Muhammed el-Hâşimî el-Filâlî (Rabat: Dâru'l-Manşûr, 1972).

13 'Alî El-Ceznaî, *Cenâ Zehrati'l-Âs fî binâi Medîneti Fês*, thk. Abdülvehhab b. Mansur (Rabat: Matbaatü'l-Melikiye, 1411).

14 Thomas Kerlin Park, *Historical Dictionary of Morocco* (London: Scarecrow Press, 1996), 69; Bernard Lugan, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2016, (sayfa no yok).

ilk andan itibaren cami görevinin yanı sıra eğitim faaliyetlerini de üstlenerek günümüze değin kesintisiz hizmet vermiştir¹⁵

Karaviyyîn Camii'nin tarihi seyri, geçirdiği yoğun onarımlar ve ilavelere rağmen, temel anlamda üç aşamada özetlenebilir. İdrîsîler zamanında m.859 yılında Fâtîma'nın yaptırdığı ilk yapı, çok destekli plan şemasında ve mihraba yatay sıralanan dört sahna sahip basit tarzda bir yapıdır. Yani Medine, Suriye ve Mısır camileri geleneği benimsenmiştir.¹⁶ Bugün ortasında bulunan havuzla bağlantısı olabileceği düşünülen bir kuyu açılmasıyla başlayan inşaat, su gereksinimini buradan; malzeme ihtiyacını da yakın çevreden karşılamıştır.¹⁷ Harim/harem kısmının önünde uzanan dikdörtgen bir açık avlu ve yüksek olmayan bir minaresi olduğu; avlunun, şu anki ilk üç sahnın kapladığı alan üzerinde, minarenin de kuzeyde yer aldığı bildirilmektedir.¹⁸

Cami, h.345/m.956 yılında, Berberî Zenâtiler tarafından onarılıp genişletilmiştir. Emir Ahmed b. Ebû Bekir ez- Zenâfî'nin izin ve yardım isteği üzerine, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'ın (912-961) yüklü miktardaki maddi katkısının bulunduğu bu aşamada, dört sahn batıya, beş sahn doğuya, üç sahn kuzeye ilave edilmek suretiyle cami genişletilmiştir. Artık toplamda 16 sahnı vardır. Caminin ilk minaresi yıkılarak yerine, kitabesi de bulunduğu söylenen taştan bir minare yapılmıştır.¹⁹ Ancak kitabe günümüze ulaşmamıştır. Caminin adının "Karaviyyîn" diye anılması da bu dönemde olmuştur. Cami ile ilgili genişletmelerin, ilk yapı yok edilmeden ve ana çekirdeğin dâhilinde gerçekleştirilmesi önemli bir husustur. Çünkü bu, orijinal olana dair fikir edinilebilir anlamına gelir.

Murâbit hâkimiyetiyle Fas'ta yeni bir dönem başlamış olmakla birlikte Fes şehri önemini korumaya devam etmiştir. Onlar, şehrin ihyası ve imarıyla yakından ve titizlikle ilgilenmişlerdir. Hem bu bağlamda, hem de Murâbitler zamanında şehrin nüfusunun önemli ölçüde artması nedeniyle Ali b. Yûsuf'dan izin ve destek alınarak camide genişletme çalışmaları yapılmıştır.²⁰ Bu dönemde, caminin kible tarafının önüne musallâ (cenaze namazı kılma mekânı) ilave edilmiştir.²¹ Ali b. Yûsuf, 1134-1143 yılları arasında yürütülen bu kapsamlı çalışmalar için Endülüs'ün en iyi sanatçı ve ustalarının gelmesini sağlamıştır.²² Genişletme çalışmaları kapsamında, ibadet mekânını büyütmek için kible duvarı yıkılarak güney yönüne üç sahn ilavesi yapılmıştır. Orta akstaki dikey sahnın üzeri, dıştan algılanamayan, içten görülebilen mukarnaslı beş kubbe ile örtülmüştür.²³ Mihrap önü kubbesindeki kitabede Ali b. Yûsuf'un adı geçmektedir.²⁴ Murâbitlerin, eski yapıya uymayan herhangi bir müdahalede bulunmamaya özen gösterdikleri anlaşılmaktadır.

-
- 15 Merah Souad vd., "Fâtimah Al-Fihri and Religious Fraternity in Al-Qarawiyy in University: A Case Study", *International Journal of Humanities and Social Science* 7/10 (Ekim 2017), 178-179.
- 16 İbn Ebî Zer', *Ravdi'l-Ķirtās*, 55; El-Ceznaî, *Zehratü'l-Ās*, 46; Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident*, 197; Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 10; et-Tâzî, *Câmiu'l-Karaviyyîn*, 1/46-47.
- 17 İbn Ebî Zer', *Ravdi'l-Ķirtās*, 54-55; El-Ceznaî, *Zehratü'l-Ās*, 46; Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident*, 198; et-Tâzî, *Câmiu'l-Karaviyyîn*, 1/48-49.
- 18 Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident*, 198.
- 19 İbn Ebî Zer', *Ravdi'l-Ķirtās*, 56; El-Ceznaî, *Zehratü'l-Ās*, 46-48; Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 12-13; Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident*, 199; et-Tâzî, *Câmiu'l-Karaviyyîn*, 1/56-57; Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/479.
- 20 İbn Ebî Zer', *Ravdi'l-Ķirtās*, 59; Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 17; et-Tâzî, *Câmiu'l-Karaviyyîn*, 1/66; Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/479.
- 21 Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident*, 200; Adnan Adıgüzel, "İbn Ebî Zer', el-Enîsu'l-Mutrib bi-Ravdi'l-Ķirtās fi Ahbâri Mulaki'l-Mağrib ve Târihu Medineti Fas Adli Eseri, Tarih Metodu ve Fas Tarihi Kronolojisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 231.
- 22 Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 18-19; Terrasse, "La Mosquée d'Al-Qarawîyyîn", 138.,146.
- 23 Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 20,24; Terrasse, "La Mosquée d'Al-Qarawîyyîn", 138.
- 24 Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 79.

Dolayısıyla kemerlerin genişlikleri ve kemer formu korunabilmiş,²⁵ taşıyıcı ayaklardan bazıları muhafaza edilebilmiştir.²⁶ Bununla birlikte, aksiyal dikey sahn ve mihrap önü kubbelerindeki dekorasyon ilavesinde zengin bir süsleme tercih edilmiştir.²⁷ Bu dekorasyon, güzelliği ve işçiliği bakımından 11. yüzyıl Hispano-Mağribî sanatının Karaviyyîn Camii'ndeki yansıması olarak değerlendirilmektedir.²⁸ Bugün camide bulunmayan ahşap minber de bu dönemde yapılmıştır.²⁹ Endülüslü ustaların elinden çıktığı açık olan dokuz basamaklı minberin, Hispano-Mağribî tarzı "küpeşteli minberlerin" en eski örneği olduğu ifade edilmektedir.³⁰

Bu üç temel aşamanın ardından, Murâbitlardan sonra gelen Muvahhidler zamanında aksiyal dikey sahn üzerindeki zengin dekorasyonun üzeri -katı dini anlayışları doğrultusunda- kireç malzeme ile kapatılmıştır.³¹ Bu süslemeler, 20. yüzyılın başında gerçekleştirilen onarım çalışmaları esnasında H. Terrasse tarafından üzerleri temizlenerek açığa çıkarılmıştır.³²

Merînîler zamanında 14. yüzyılda yine ana hatlar değiştirilmeden gerekli bakım-onarımlar yapılmıştır.³³ Bu dönemde ilave edilen kum ve güneş saatleri sayesinde, Karaviyyîn Camii'nin minaresinden okunan vakit ezanları diğer camilerdeki müezzinler tarafından da namaz saatinin başlangıcı kabul edilmiştir.³⁴

17. yüzyılda Sa'dî şeriflerinden Abdullah b. Şeyh zamanında, avluya Endülüs tarzında ve Elhamra Sarayı'nın Aslanlı Avlusunu akla getiren, fiskiye ve havuz sistemi de bulunan su köşkü inşa ettirilmiş ve avluda düzenlemeler yapılmıştır.³⁵

SEYYAH BADIA Y LEBLICH, DE AMICIS VE WHARTON'UN GÖZÜNDEN KARAVİYYİN CAMİİ

Domingo Badia y Lebligh (Ali Bey) ve Karaviyyîn Camii³⁶

Badia, Fes şehrinde iki yüzün üzerinde cami bulunduğunu, Karaviyyîn Camii'nin bunların başında geldiğini söyler. Ancak hemen ardından Karaviyyîn Camii'ni kaba tarzda ve ortalama bir yapı olarak nitelendirir. Daha önce görmüş olduğu Tanca şehrinin ulu camisiyle kıyaslayarak bu yapının ondan hiçbir farkı bulunmadığını, sadece kemerli sütunların oluşturduğu sahn sayısının daha fazla olduğunu belirtir. Seyyah kıyaslama yaptığı Tanca Ulu Camii'nden bahsederken de mimarisinin kaba bir tarzda olduğunu, cephesinin çok sade olup binanın yapısının çok özensiz yapıldığını, üst örtüsünün ahşap işçiliğinin de hantal olduğunu ifade eder.³⁷ Fes'teki diğer camilerle de karşılaştırmalar yapan seyyah, bunların hepsinin boyut, şekil ve orantılarının aynı olduğunu belirtir.

25 Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 24.

26 Terrasse, "La Mosquée d'Al-Qarawiyîn", 137.

27 Marçais, *L' Architecture Musulmane d'Occident*, 200; Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*; Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/480.

28 Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 24.

29 İbn Ebî Zer', *Ravđi'l-Ķirtās*, 55; et-Tâzî, *Câmiu'l-Karaviyyîn*, 1/75; Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/480.

30 Terrasse, "La Mosquée d'Al-Qarawiyîn", 145-146.

31 Terrasse, "La Mosquée d'Al-Qarawiyîn", 140; Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/480.

32 Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/480.

33 Terrasse, *La Mosquée Al-Karaouiyyin*, 61.

34 El-Ceznaî, *Zehrati'l-As*, 50; Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/479.

35 Beksaç, "Karaviyyîn Camii", 24/480.

36 Domingo Badia y Lebligh, *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, Between The Years 1803 and 1807* (Philadelphia: The Shakspeare Buildings, 1816), 1/73-76.

37 Badia y Lebligh, *Travels of Ali Bey*, 1/28.

Yapının tuğla, taş ve kireç malzeme kullanılarak yapıldığı ve mimaride herhangi bir süsleme unsurunun yer almadığı; ayrıca zeminin hasırla kaplı olduğu, seyyahın verdiği bilgiler arasındadır. Caminin çok sayıda kapısının olduğunu ve avlusunda da iki güzel çeşme gördüğünü ilave eden gezgin, bu ünlü yapının, Endülüs'teki katedrale dönüştürülmüş Kurtuba Camii ile kesinlikle kıyaslanamayacağı görüşündedir. Çünkü o, boyut ve ihtişam bakımından oldukça üstündür. Karaviyyîn Camii'nin minaresini ise, hiçbir çarpıcı etkisi olmayan küçük bir kule olarak niteler.

Badia, caminin planının ülkenin tüm camilerinin planıyla aynı tarzda olduğu bilgisini verir. Bu plan, revaklarla çevrili bir avlusu olan ve güney yönünde ise, sütunlarla sahnalara ayrılmış dikdörtgen veya kare bir kapalı ibadet mekânından ibarettir. Kible duvarında bir mihrap ve Cuma hutbeleri için bir minber bulunmaktadır. Badia, aynı planın Kurtuba'da da uygulandığından bahsederken dönemin algı ve temayülüne dair önemli bir ipucu sunmaktadır. Seyyah, bazı Kurtuba sakinlerinin ve kimi İspanyol yazarlarının, antik sütunlardan yola çıkarak bu yapının bir forum olarak tasarlanmış Roma eseri olduğu hususundaki ısrarlarından bahsetmiş; planından bahsederek böyle olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Buna göre, Karaviyyîn Camii'nin planı ve iç teçhizatı Kurtuba Katedrali'nde de mevcut olduğundan, yapının Müslüman Mağribîler tarafından inşa edilmiş bir cami olduğu açıktır. Antik yapılardan alınma sütunlarına rağmen, bazı Kurtubalıların iddia ettiği gibi Romalıların forum olarak tasarladıkları bir yapı değildir. Badia bu fikrini desteklemek için, Geç Dönem kilise örneklerindeki avluyu dört yönden çeviren sütunlu sistemi öne sürmüştür. Açıklamalarına göre, üç yönden revaklı avlu geleneği Fas'taki camilerde başlamıştır ve bu şemanın tıpkısı eski Kurtuba yapısında da mevcuttur. Dolayısıyla bu ibadethanenin Müslüman Mağribîler tarafından inşa edilmiş aslen bir cami olduğu; bazı İspanyol yazarların iddia ettiği gibi Romalılar'a ait bir eser olmadığı gayet açıktır. Seyyahın görüşünü ispatlama gayreti, bu yanlış algının ne derece yoğun olduğunun işareti gibidir.

Badia, minarede namaz vakitlerini bildirmek üzere bir görevli (muvakkit) tarafından ayarlarının yapıldığı üç basit saatin varlığından haber vermektedir. Seyyah, bunlardan terasta öğlen vaktini belirleyen iki küçük yatay düzlemlili güneş saatinin oldukça yanlış konumda olduklarını, vakti gerçek zamandan dört ya da beş dakika civarında farklı gösterdiklerini tespit ederek saati doğru konuma ayarlamıştır. Sonrasında öğlen ezanının buna göre ve tam vaktinde okunduğunu duyunca mutlu olmuştur. Badia'nın, saatlerdeki dört ya da beş dakikalık sapmayı oldukça yanlış konum (...they were in such an incorrect position,...) olarak niteleyerek şaşkınlık yaşaması ve bunu düzeltilmiş olmaktan gurur duyması, "zaman algısına" Batılı bakışı bakımından ilginçtir.

Badia, Karaviyyîn'de başka ölçüm aletleri de görmüştür. Yaklaşık yüz yıl önce (18. yüzyıl) Avrupa'da yapıldığını belirttiği, bir gök cismiyle ufuk düzlemi arasındaki açısal mesafeyi ölçerek yerküredeki bir yerin enlemini belirlemek üzere kullanılan optik cihazdır (sekstant) bu. Müslümanların bundan faydalanmayı bilmedikleri için toza, neme ve farelere terk ettiklerinden yakınan seyyah, bu yüzden üzerinde deşifre edebildiği harf ve rakamları okumanın imkânsızlığından bahsetmiştir. Bir başka odada, yine aynı kaderi paylaşan kitap koleksiyonu da onun dikkatini çekmiştir. Badia, ünlü Titus Livius'un tüm eserlerinin bu kütüphanede bulunduğu öğrenmiş, ancak aramaları sonuç vermemiştir. Araştırmalarını daha yoğun sürdürmeyi düşünmekle birlikte -hassas durumu nedeniyle olsa gerek- şüpheleri üzerine çekmemek ve olumsuz ön yargılara yol açmamak için vaz geçmiştir.

Seyyahın camide gördüğü, kadınların namaz kılması için ayrılmış bölüm, sahip olduğu yanlış bilgiler nedeniyle, bunun sadece bu yapıya özgü benzersiz bir durum olduğu gibi hatalı bir sonuca ulaşmasına neden olmuştur. Çünkü Badia, Hz. Peygamber'in anlattığı

cennette kadınlara yer olmadığını; bu yüzden Müslümanların da onlara camide yer vermediğini ve camide namaz kılmaktan muaf tutulduklarını yazmıştır.

Edmondo De Amicis ve Karaviyyîn Camii³⁸

De Amicis, Karaviyyîn Camii'ni ziyaret etmiş ancak gayrimüslimlerin camilerin iç kısmına alınmaması nedeniyle kapısından bakıp gördüğü kadarıyla aktarımlarda bulunmuştur. Karaviyyîn Camii'nde ilk dikkatini çeken; sütun ormanı, uzun alçak koridorlar ve loş gizemli aydınlatma olmuştur. De Amicis, bu camilerin ilk yapıldıklarındaki şöhretli halleriyle beklenilmemesi gerektiği hatırlatmasını yapmaktadır. Zira orijinalindeki çeşitli süslemeler, artık bulunmamaktadır. Yapının tarihçesi hakkında, m.859 yılının Ramazan ayının ilk Cumartesi günü Kayrevan'lı dindar ve zengin bir kadın tarafından dört sahnalı küçük bir cami olarak yaptırıldığı bilgisini sunan seyyah, sonraki dönemlerde caminin ilavelerle büyütülüp tezyin edildiğini belirtmektedir. De Amicis'nin notlarında, caminin minaresinin tepesine, Fes'in kurucusu II. İdris'in kılıcını temsil eden, üzerinde inci ve değerli taşlarla süslü bir altın kürenin parladığı dikme konulduğunu yazmaktadır. Seyahatnamede rastladığımız bir diğer bilgi, caminin iç duvarlarında farelere, akreplere ve yılanlara karşı koruyan tılsımların asılı olduğudur. Bu tılsımların mahiyeti (bir obje veya yazılı dualar vb. oluşu) hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir. Seyyah, mihrabın aslında görkemli bir süslemeye sahip olmakla birlikte imamın onu, müminler namazda iken dikkatleri dağılmasın diye beyaza boyattığını bildirmektedir. Mihrabın hemen sağındaki abanoz ağacından minber ise, kıymetli ağaç ve fildişi kakmalıdır. De Amicis'nin verdiği diğer bilgiler, camide iki yüz yetmiş sütunun yirmi bir kemerle bağlanarak oluşturduğu on altı sahn, erkekler için on beş büyük giriş kapısı, kadınlar için iki küçük giriş kapısı bulunduğu; Ramazan ayında üç buçuk kental³⁹ kandil yağının tüketildiği ve yüzün üzerinde asma kandil bulunduğu şeklindedir. Caminin aynı anda toplamda 2700 kişiyi alabilecek kapasiteye sahip olduğu ve avlusunun zemininde 52000 karo bulunduğu bilgilerini veren seyyahın, gözlemden çok konuya dair okuduklarını aktardığı anlaşılmaktadır.

Edith Wharton ve Karaviyyîn Camii⁴⁰

Wharton, gayrimüslimlere uygulanan camilerin iç kısmına giriş yasağından bahsetmekle birlikte, cami ve planı hakkında oldukça kesin olarak nitelendirdiği bilgilerini, oradaki Mağrip Sanatı eğitimi alan öğrencilerden topladığı vurgusunu yapmıştır. Böylece, verdiği malumatlar hususunda bir çeşit güvenirlik teminatı sunmak istediği anlaşılmaktadır.

Diğer iki seyyaha nispetle, daha epik ve lirik bir anlatım tarzı olduğu dikkat çeken Wharton, Karaviyyîn Camii'nin inşasındaki yaklaşımın, şaşırtıcı olduğundan bahseder: “Hiç kimse, labirentimsi koridorlardan geçtikten sonra avludaki çeşmeleri ya da sonsuz sayıdaki sütunları görebileceğini tahmin bile edemez; sonu gelmeyecekmiş gibi duran sütunlarına bakan Arapların da söylediği gibi, Karaviyyîn'in sütunlarını saymaya kalkışan kişi, çıldırabilir.” Wharton'a göre, Karaviyyîn Camii'nde mermer zeminlere, beyaz badanalı ağır payelere, gölgede halsiz yere serilmiş insanlara, dışarıda güneş ışığında sarı terliklere, kemerlerin oluşturduğu uzun manzaralara, mihrabın altın ve mavi renklerine, bronz avizelerin parıltısına ve abanoz ile sandal ağacından fildişi kakmalı 12. yüzyıldan kalma minbere bakan biri, kendi algısıyla bir görünüm kurgulayabilir. Bilgilerin bu şekilde ifade edilmesi, seyyahın edebî anlatım kaygısından ve akıcı bir üslup arayışından kaynaklanıyor olmalıdır. Yazarın okuyucuda çarpıcı bir etki yaratmayı arzuladığı açıktır.

38 Edmondo De Amicis, *Morocco: Its People and Places* (New York: Cassell, Petter, Galpin Co., 1882), 225-227.

39 Kental: 100 kilogramlık ağırlık ölçü birimi; Fransızcadan mülhem quintal. Türk Dil Kurumu, <https://sozluk.gov.tr/>

40 Wharton, *In Morocco*, 95-98.

Wharton, Mağrip Sanatı eğitimi alan öğrencilerden edindiği kesin bilgilerden bahsettiği bölümde ilginç bir veri sunmaktadır. Buna göre, mihrabın hemen yanında bulunan sedir ağacından bir kapı, musallâya açılmaktadır. Bu musallâ bölümünde, Cuma günleri eski kitapların ve kıymetli el yazmalarının müzayedeye satılması söz konusudur. Dolayısıyla bu caminin salt ibadet amaçlı olmayıp kütüphane ve medrese olduğu gerçeğini hatırlayan seyyah, yapı hakkında daha detaylı bilgi sunma ihtiyacı hissetmiştir. Buna göre Karaviyyîn Camii'nin aslı, babası Kayrevan'dan Fes'e göç etmiş Fâtıma tarafından 9. yüzyılda yaptırılmış küçük bir camidir. Daha sonra genişletilmiş ve kubbesine de "kutsal yapıları farelere, akreplere ve yılanlara karşı koruduğuna inanılan tılsımlardan" asılmıştır. Ancak bu önlemlere rağmen, hayvanları yapıdan tamamen uzaklaştırmada başarılı olunamadığı yönündeki yorumunu dile getirmiştir.

Camiye girişi sağlayan on beş anıtsal kapının, sedir ağacından yapıldığını belirten seyyah, kapılardaki madeni kafes kaplamadan bahsederken bunlardan bir tanesinin zanaatkâr adı ve h.531 yılını gösterdiğini belirtmiştir. Ancak zanaatkârın adını vermemiştir.

Wharton caminin bölümlerinden bahsederken, Kâdî'ya ait iki kabul salonu bulunduğu bilgisini vermiştir. Ayrıca camide; 1000 cilt kitap olan bir kütüphane; Kur'an âlimlerinin kıraat ilmi icra ettikleri bir bölüm; minarede astronomiye ait araç-gereç koleksiyonu barındıran bir oda (muvakkithane) ve avlunun üst kısmında kadınlar mahfili bulunduğunu da yine Wharton'un anlattıklarından öğrenmekteyiz. Seyyahın camide en fazla etkilendiği bölümün, çeşme köşkleri olarak adlandırabileceğimiz, Sa'dîler zamanında ilave edilen avludaki su yapıları olduğu anlaşılmaktadır. Wharton, bu yapılar için "Karaviyyîn'in tâcı" ve "ulaşılmaz bir harika" nitelemesini kullanmıştır. Gezgin, Güzel Sanatlar Müdürü'nün izni ve refakat etmesiyle bu yapılara çatıdan bakma imkânı bulduğunu belirtmektedir. Bu durumla ilgi hislerinden de yine lirik bir yaklaşımla bahseden Wharton, "ferah ve dingin/huzur veren mozaik kaplı büyük avlu, ayaklarımızın altında uzanıyordu; su, serinleten sesiyle ortadaki mermer çeşmeden dökülüyor ve buna yeşil piramidal çatılı karşılıklı iki su köşkünün altındaki daha küçük çeşmeler karşılık veriyordu. Namaz vakti yaklaştığından müminler içeri doluyor, bazıları ayakkabı ve dış giysilerini çıkararak abdest alıyor, bazıları da revakların gölgesinde dinleniyordu" demektedir. Seyyah, zamanının en meşhuru olan caminin avlusu hakkında, âlim, fakih Ebû Abdullah el-Megîlî de "en yüksek sıcaklıklarda bile güzel su fiskiyesinin yanında oturarak son derece mutlu hissedeceğim bir serinlikteydi" dediğini ifade etmiştir. Wharton, camide verilen eğitim sistemi hakkında da çeşitli bilgiler vermektedir. Bu sistem, Ortaçağ'dan kalma ezberleme/hatırlama prensibine dayalıdır. Sistemde sınavlar, sınıf atlama, süre sınırlaması bulunmadığı gibi, yavaş öğrenmeye bağlı bir aşağılanma kaygısı da olmadığından, genç olarak gelen öğrenciler, saçlarına aklar düşene kadar Karaviyyîn'in kaynaklarından yararlanmayı sürdürmüşlerdir. Tanınmış ulemadan biri, medresedeki eğitimini 27 yılın sonunda nihayet bitirdiğinde, orada kaldığı bu uzun süreyi gurur vesilesi saymıştır. Burslu bir öğrencinin hayatı kolaydır, bilgeliğin yolu uzundur; bu serin öğrenme cenneti ile dışarıdaki gürültülü çarşılar ve yozlaşmış sokaklar arasındaki zıtlık keskindir. Dolayısıyla Karaviyyîn öğrencilerinin kaplumbağa olayına atıfta bulunduğu söylemine şaşırılmamalıdır: Beni buradan uzaklaştırmanızdansa, yakınız!"⁴¹

41 Efsaneye göre, 12. yüzyıldaki genişletme çalışmaları esnasında, kapı yapılacak yerin altında bir su kuyusu tesadüf eder. Ancak kuyunun ağız bir kaplumbağa tarafından tıkanmıştır. İşçiler kaplumbağayı kaldırmak istediklerinde kaplumbağa dile gelir ve "beni buradan uzaklaştırmanızdansa, yakınız!" der. Wharton, *In Morocco*, 97-98.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Çalışmanın konusunu teşkil eden üç seyyahın Karaviyyîn'e dair notları, caminin 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başlarındaki ahvalinin beyanı durumundadır. Bir kısmı bilinenin tekrarı olmakla birlikte, bir kısmı dikkat çekici bilgilerdir. Wharton seyahatnamesinin başında, Fas yolculuğuna çıkış amacından, bir Fas rehberi hazırlamak isteğinden bahsederken, -bu çalışmamızın amacına yönelik olarak- önemli bir gerçeğe temas etmiştir: “Savaş bitmek üzeredir; Fransa ve Avrupa tüm bölgeyi himayesine alacaktır. Kısa süre sonra yolculuk koşulları elverişli hale getirildiğinde, bu son derece cazip, mimarî ve peyzaj bakımından zengin, egzotik bölgelerde gezgin akını yaşanacaktır. Fransız Hükümeti Fas'taki eserleri korumak amacıyla yenileme çalışmalarını yoğunlaştıracaktır. Dolayısıyla *Fas adına artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Geziler artarken, yenilenme adına pek çok şey yavaş yavaş ortadan kalkacağından, geçmişe dair görülebilecekler azalacaktır. Oraya giden hiçbir göz, artık oraları ve anıtları/eserleri Wharton'un gördüğü şekliyle göremeyecektir.*” Gerçekten de durum, tam da Wharton'un öngörüsündeki gibi olmuştur. Yolculuklar kolaylaşmış, turizm patlaması yaşanmıştır. Öte yandan, araştırmacı A. Bel'in de bir vesile ile belirttiği gibi, Fas Fransız Protektorası'nın⁴² Fes'teki bazı eserlerde Güzel Sanatlar Müdürlüğü'nce yürütülmeye başlanılan restorasyonlar, yerel ustalar yerine Fransız mimarların çalıştırılması nedeniyle, başarılı sonuçlar vermemiştir. Özellikle alçı oyma ustalarının, alçı dekorasyonundaki yerel kompozisyonu anlamadaki yetersizliği buna sebep olmuştur.⁴³ Anlaşılan, yöreye özgü dekorasyon ve işçiliklerde yerel kültürü benimsemiş ustaların görev almaması, bu olumsuz neticeyi kaçınılmaz kılmıştır. Bu noktada, belirli dönemlere ışık tutan seyahatnamelerin devreye girerek son derece yararlı olabildikleri de hatırlanmalıdır.

Yapının 19. yüzyıldaki durumunu, Badia'nın notlarından daha sağlıklı bir biçimde öğrenebilmekteyiz. Kendisi, Müslüman kisvesine bürünerek gayrimüslimlerin dinî mekânlara giriş yasağıyla karşılaşmadan camiye rahatça gezebilmiş ve gözlem yapabilmıştır. Buna göre yapı, süsleme unsuru barındırmayan gayet sade bir görünümde (Çünkü -H. Terrasse tarafından 20. yüzyıl başında açığa çıkarıldığı için bugün görülebilen- aksiyal dikey sahnin süslemeleri, 12. yüzyılda Muvahhidler zamanında kireçle sıvanarak kapatılmıştır). Caminin zemini hasırla kaplanmıştır. Yine bu dönemde, minaredeki muvakkithanenin ve buradaki -ikisi güneş saati olan- üç adet saatin hâlâ kullanıldığını ve bir görevlisinin bulunduğunu; namaz vakitlerinin bu saatlere göre belirlendiğini öğrenmekteyiz. Yine varlığını Badia'dan öğrendiğimiz ve muvakkithanede bulunan sekstant, yerküre üzerinde bulunan yerin enlemine belirlemek amacıyla, bir gök cismiyle ufuk düzlemi arasındaki açısal mesafeyi ölçmekte kullanılan optik bir cihazdır. Astronomik aletler kapsamında değerlendirilen bu alettaki yüksekliğin okunduğu açısal bölünmüş yay, çemberin altıda biri olduğundan, bu anlama gelen sekstant adı verilmiştir. Ancak seyyahın söylemine göre, atıl vaziyettedir ve üzerindeki rakam ve yazılar okunamamaktadır. Bu aletin oradaki varlığı, II. Dünya Savaşı öncesi Fes'e giden Titus Burckhardt tarafından da teyit edilmektedir. Burckhardt, minaredeki muvakkit odasında bazı Ortaçağ sekstantlarının asılı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Camide yine atıl halde kaderine terk edildiğini belirttiği kitap koleksiyonu arasında ünlü tarihçi Titus Livius'a ait orijinal eserlerin tamamının bulunduğu bilgisine sahip olan Badia, bu kitaplara ulaşamamış ve aramalarını derinleştiremeden vaz geçmiştir.⁴⁵ Yine

42 1912 Fes antlaşması ile kurulan ve 1956 yılında Fas'ın bağımsızlığına kadar süren Fransa'nın Fas'ı himaye yönetimidir.

43 M. Alfred Bel, “Inscriptions Arabes de Fés”, *Journal Asiatique* 12 (Aralık 1918), 362.

44 Titus Burckhardt, *Fés, Ville d'Islam* (Milano: Arché, 2007), 120.

45 Bu konuyla ilgili anlatımında “şüpheleri üzerime çekmek için vazgeçtim” ifadesi, Domingo'nun, casusluğu hususundaki tartışmalara kendi kaleminden ipucu mahiyetinde olması bakımından da ayrıca önemlidir. Badia y Leblich, *Travels of Ali Bey*, 1/75.

Badia'nın notlarından, kadınlar mahfilinin 19. yüzyılda da işlevine devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Ebî Zer' ve El-Ceznâî'nin detaylarıyla anlattığı⁴⁶, et-Tâzî'nin de bu kaynaklardan aynı gerçeklikle aktardığı⁴⁷ II. İdrîs'in minarenin tepesine konulan kılıcı meselesiyle ilgili olarak, De Amicis'nin notlarındaki “represented the sword of Edris” ifadesinden olayın temsili/efsane olduğu izlenimi hâsıl olmaktadır. Çünkü minarenin tepesine konulan, Fas'ın kurucusu II. İdris'in kılıcı değil, bir “dikme”dir. Gerçekten de, Fas'ta 14. yüzyılda Merînîler zamanında minarelerinin tepesine ağaç bir direk dikilmesi emredilmiştir. Bu direğe gündüz namaz vakitlerinde bayrak çekilmiş, geceleri ise bir fener takılmıştır. Böylece, namaz vakitlerinde müezzinlerin okuduğu ezan sesini duymayanlar, vaktin girdiğini öğrenebilmiştir.⁴⁸ Kılıç meselesine Badia'nın seyahatnamesinde hiç değinilmemiş olması da, bu muhtemel efsanevî duruma önem atfetmeyişiinden olsa gerektir.

Yapıyla ilgili yayınlarda rastlanılmayan, araştırmaya değer ilginç bir detay, Wharton'un anlatımlarında geçmektedir. Buna göre, camiye girişi sağlayan sedir ağacından on beş anıtsal kapının madeni kafes kaplamalarından bir tanesinde, zanaatkâr adı ve h.531 (m.1136/1137) yılı yazmaktadır.⁴⁹ Ancak seyyah, bu zanaatkârın adını vermemiştir.

Wharton'un, o dönemde Fas'ın uzun süren eğitim sistemini bir anlamda Karaviyyîn'in sunduğu imkânlarla bağlaması da oldukça ilginçtir. Buna göre öğrenciler, hayatı kolaylaştıran bursluluk sisteminin sorunsuz devam etmesi ve dışarıdaki hayatın güçlüklerine karşın bu serin öğrenme cenneti nedeniyle, eğitimlerini kasıtlı olarak mümkün olduğunca uzatmaktadırlar. Hatta Karaviyyîn öğrencileri kendi aralarında, yine Wharton'un aktardığı kaplumbağa olayına atıfta bulunarak “beni buradan uzaklaştırmanızdansa, yakınız!” şeklinde söylem üretmişlerdir.

Netice itibarıyla, bahse konu seyahatnameler ve aktardıkları hususlar, yapının belli bir dönemine çeşitli bakımlardan ışık tuttuklarından, daha detaylı tetkik edilip dikkate alınmayı; Karaviyyîn Camii ile ilgili yapılacak çalışmalara dâhil edilmeyi gerektirmektedir.

KAYNAKLAR

- Adıgüzel, Adnan. “İbn Ebî Zer’, el-Enîsu’l-Mutrib bi-Ravdi’l-Şirtas fi Ahbâri Mulaki’l-Mağrib ve Târîhu Medineti Fas Adli Eseri, Tarih Metodu ve Fas Tarihi Kronolojisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 219-242.
- Badia y Leblich, Domingo. *Travels of Ali Bey in Morocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, Between The Years 1803 and 1807*. 3 Cilt. Philadelphia: The Shakspeare Buildings, Second American From The First London Edition., 1816.
- Beksaç, Engin. “Karaviyyîn Camii, Mimari”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/479-480. TDV Yayınları, 2001.
- Bel, M. Alfred. “Inscriptions Arabes de Fés”. *Journal Asiatique* 12 (Aralık 1918), 337-399.
- Burckhardt, Titus. *Fés, Ville d’Islam*. Milano: Arché, 2007.
- De Amicis, Edmondo. *Morocco: Its People and Places*. New York: Cassell, Petter, Galpin Co., 1882.
- El-Ceznâî, ‘Alî. *Cenâ Zehratü’l-Âs fi binâi Medîneti Fês*. thk. Abdülvehhab b. Mansur. Rabat: Matbaatü’l-Melikiye, 2. Basım., 1411. <https://archive.org/details/janazahrat>

46 İbn Ebî Zer’, *Ravdi’l-Şirtās*, 57; El-Ceznâî, *Zehratü’l-Âs*, 47.

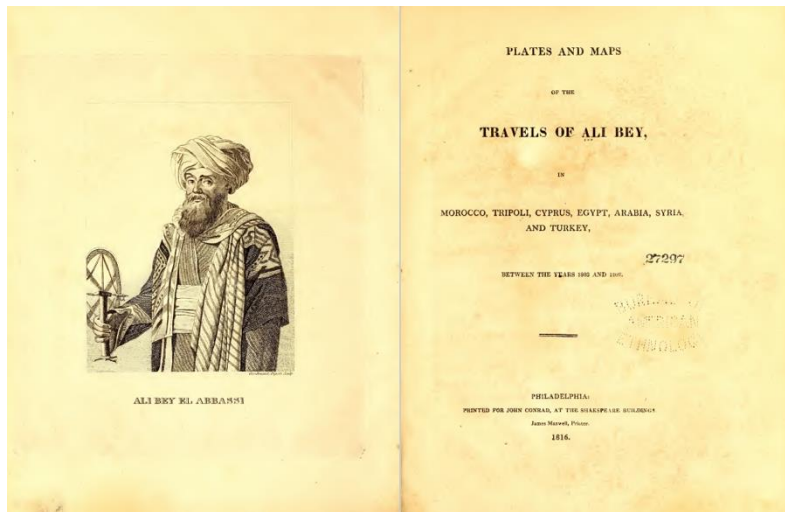
47 et-Tâzî, *Câmiu’l-Karaviyyîn*, 1/58.

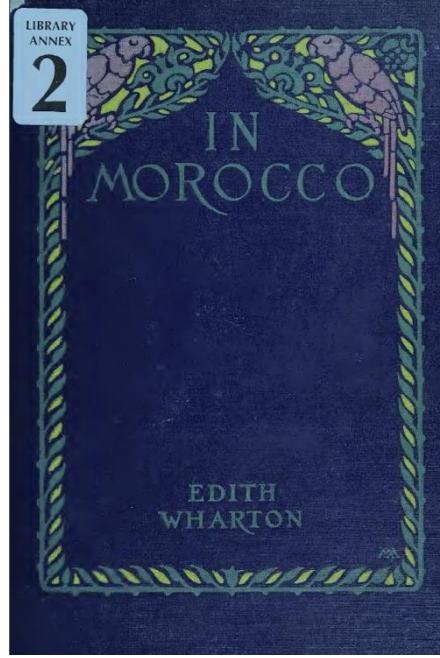
48 İsmail Yiğit, *Endülüis (Gırnata Sultanlığı) ve Kuzey Afrika İslam Devletleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 262.

49 Wharton, *In Morocco*, 98.

- Hindley, Meredith. "Edith Wharton in Morocco". *Humanities* 3 (Summer 2018).
<https://www.neh.gov/humanities/2018/summer/feature/during-world-war-i-edith-wharton-visited-the-desert-and-harems-morocco-leading-unforgettable-book>
- İbn Ebî Zer', Ebu'l-Huseyn Alî b. Abdillâh. *el-Enîsu'l-Muṭrib bi-Ravḍi'l-Ḳirtās fî Aḥbâri Mulūki'l-Mağrib ve Tārîḥu Medîneti Fês*. thk. Muhammed el-Hâşimî el-Filâlî. Rabat: Dâru'l-Manşûr, 1972.
- Kutlu, Mustafa Necati. "İspanyol Casusu Domingo Badia'nın Gözüyle XIX. Yüzyılda İstanbul'da Toplumsal Yaşam". *Türk Yurdu* 33/310 (Haziran 2013).
<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=805>
- Lugan, Bernard. *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2016.
- Marçais, Georges. *L'Architecture Musulmane d'Occident Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1954.
- Park, Thomas Kerlin. *Historical Dictionary of Morocco*. London: Scarecrow Press, 1996.
- Souad, Merah vd. "Fâtimah Al-Fihri and Religious Fraternity in Al-Qarawiyy in University: A Case Study". *International Journal of Humanities and Social Science* 7/10 (Ekim 2017), 177-183.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "De Amicis, Edmondo". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/60-61. TDV Yayınları, 1994.
- Tâzî, Abdülhâdî et-. *Fî Târîhi'l-Mağrib Câmiu'l-Karaviyyîn*. 3 Cilt. Rabat: Dâru Neşri'l-Ma'rife, 1973.
- Tâzî, Abdülhâdî et-. "Karaviyyîn Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/478-479. TDV Yayınları, 2001.
- Tekin, Abdullah Sami. *Ali Bey Seyahatnamesine Göre XIX. Yüzyılın Başlarında Akdeniz ve Çevresi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.
- Terrasse, Henri. *La Mosquée Al-Karaouiyyin a Fês*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1968.
- Terrasse, Henri. "La Mosquée d'Al-Qarawiyîn à Fês et l'Art des Almoravides". *Ars Orientalis* 2/ (1957), 135-147. <https://www.jstor.org/stable/4629033>
- Wharton, Edith. *In Morocco*. New York: Scribner press, 1920.
- Yiğit, İsmail. *Endülüüs (Gırnata Sultanlığı) ve Kuzey Afrika İslam Devletleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

RESİMLER





İPEKYOLU ÜZERİNDE TARİHİ BİR ŞEHİR AĞDAŞ VE KÜLTÜREL YOKOLUŞU

Kamran ABDULLAYEV*

Özet: Hz. Ömerin hilâfeti döneminde fethedilen yerlerden biri de Azerbaycan'dır. Ashâb, tâbiûn ve onların torunları buraya yerleşerek İslâm medeniyetinin kurulmasına öncülük etmişlerdir. Hz. Ebu Bekr es-Sıddık, Hâlid b. Velîd, Câbir b. Abdullah el-Ensârînin torunları bu ailelerden birkaçıdır. Ashâb torunlarının yurt edindiği yerlerden biri de Ağdaş şehridir. Orta asırlarda Ağdaş şehri Şirvanşahlar Devletinin Ereş vilâyetinin bir kasabası konumundaydı. Bugün elyazma eser kataloglarına bakıldığı zaman Amerika'dan Japonya'ya kadar farklı ülkelerdeki kütüphânelerde çok sayıda Ağdâşî, Ereşî veya Şirvânî nisbeli yüzlerce âlim ve hattat ismi görmemiz mümkündür. Ağdaş'ın kültürel yokoluşu Safevî döneminde başlamış ve Sovyet Rusya'sı döneminde tamamlanmıştır. XVI. Asrın başlarında bölge Safevîlerin eline geçince Ağdaş ve Ereş halkı Osmanlı Devletinden yardım istemiştir. Bu isteğe olumlu cevap veren Osmanlı Devleti bölgeye birkaç defa yardım göndermiştir. Fakat bu yardımlar yeterli olmamış ve bölge merkezi olan Ereş Safevîler tarafından yakılmıştır. Bu târihten sonra Ereş ve Ağdaş sadece küçük bir kasaba olarak kalmıştır. XIX.asrın başlarında bölge Rusya tarafından işgâl edilmiş ve bu târihten sonra Ağdaş halkı toplu halde farklı İslâm ülkelerine hicret etmiştir. Yaşanan hicret olayları o dönemde yazılmış gazete haberlerinde ve elyazmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Ağdaş şehrinin tarihi, medreseleri, âlimleri ve onların eserleri hakkında bilgi verilmeğe çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ağdaş, Şirvan, Tasavvuf, Medrese, Yazma Eserler.

Agdash, A Historical City On The Silk Road And Its Cultural Extinction

Abstract: Azerbaijan is one of the places conquered during the caliphate of Omar. Prophet Mohammad's companions, their followers and descendants settled there and pioneered the establishment of the Islamic civilization. The descendants of Abu Bakr as-Siddiq, Khalid ibn Walid, Jabir ibn Abdallah al-Ansari are some of these these families. One of the places where Companions' descendants settled is the city of Agdash. In the middle centuries, the city of Agdash was a town of Eresh province of the Shirvanshahs State. When we look at the manuscript catalogs today, it is possible to see hundreds of Agdashî, Ereshî and Shirvani scholar and calligrapher names in libraries in different countries from America to Japan. The cultural extinction of Agdash started in the Safavid period and was completed in the period of Soviet Russia. At the beginning of the XVI.century, when the region was captured by the Safavids, the people of Agdash and Eresh asked for help from the Ottoman State. The Ottoman State, which responded to this request positively, sent aid to the region several times. However, these aids were not enough and Eresh, the center of the region, was destroyed by the Safavids. After this date, Eresh and Agdash remained only as small towns. At the beginning of the 19th century, the region was occupied by Russia and after this date, the people of Agdash collectively migrated to different Islamic countries. These immigration events can be seen in the newspaper reports and manuscripts written at that time. This study aims to give information about the history of Agdash, its madrassas, scholars and their works.

Keywords: Agdash, Shirvan, Sufism, Madrasa, Manuscripts.

Giriş

Kuzey Azerbaycan'ın Hz. Ömer döneminde başlayan İslâmlaşma süreci kısa bir süre sonra bölgede muhteşem bir medeniyeti ortaya çıkardı. İslâmı çok çabuk benimseyen bölge

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kabdullah1984@gmail.com

insanı Arran'a yerleşen ashâb ve tâbiünün çabaları sayesinde İslâmî ilimlere hâkim âlimler çıkarmaya başladı. Daha çok Berdaî nisbeleriyle bilinen bu âlimlerin bilimsel çalışmalarından maalesef bugüne ulaşan çok az sayıda eser kalmıştır. Bunun sebebi bölgede yaşanan sürekli savaşlardır.

Hilâfet döneminde Arran olarak isimlendirilen bölgenin başkenti Berde şehri olmuştur. Çalışmamıza konu olan Ağdaş şehri Arran'ın başkenti Berde'nin hemen yanıbaşında yer almaktadır. Birkaç defa coğrafi taksimâtın değiştiği bölgede Ağdaş şehri farklı vilâyetler dâhilinde yer almıştır. Ağdaş Kafkas Albanya'sı döneminde Uti vilayetinin, Hilâfet ve orta asırlarda Şirvan, beylikler döneminde Ereş ve Şeki Beyliği, Çarlık Rusya'sı döneminde ise Elizavetpol (Gence) guberniyası sınırları içerisinde yer almıştır. Bu coğrafi taksimât Ağdaş âlimlerinin nisbelerinde de kendisini göstermektedir.

Ağdaş şehrinin geçmişte hangi bölgeyi ihâta ettiği hakkında maalesef yeterli bilgi bulunmamaktadır. Şehrin ismi Türkçe olduğundan Arapça yazılışında farklılıklar gözükmemektedir. Şehrin ismi *أغداش*, *أعطاش*, *أغطاش*, *أق طاش* şeklinde dört yazılışı bulunmaktadır. Ağdaş isminin geçtiği en eski kaynak olan Mahmûd Hinalûkî'nin risâlesinde Şirvânşâh Gerşasb'ın (1204-1225) Ağdaş mahalını Vardan, Söğütlü ve Yakublu köyleri istisnâ olmakla akrabası olan Kaytak emîrlerinden Bahadur Han'a verdiği bahsedilmektedir. Bahsedilen bu köyler bugün Oğuz ili sınırları içerisinde yer almaktadır.¹ Yine bugün Ağdaş sınırları içerisinde yer alan Nimetabad köyünün ismi buradaki kabristanlıkta bulunan bir kabir taşında yazılmıştır. Şeyh Seyyid Hasan'a ait olan kabir taşında tarih olarak 538/1144 tarihi yazılmıştır. Zeki Velidi Togan'a göre Ağdaş'ın eski isminin Mübârekî olması mümkündür. *Hudûdu'l-Âlem* eserine göre Mübâreki Berde şehrinin kapısında, Şeki şehrinin Berde tarafında son hudut noktasıdır. Togana göre bu yerleşim yerinin Kür nehrinin sol sâhilinde Ağdaş ilinin Pireze köyünde bulunması ihtimali vardır.²

Ağdaş şehrinde klasik kaynaklarda çoğu zaman Ereş beyliğinin bir sancağı olarak bahsedilmektedir. Bugün mevcut olmayan Eres veya Ereş olarak bilinen bölgenin merkezi olarak Ağdaş sınırları içerisinde bulunan Nimetabad köyü gösterilmektedir. Evliyâ Çelebiye göre Ereş Kiyumert, Kâtib Çelebiye göre ise Enuşirevan tarafından binâ edilmiştir. Ağdaş ve Ereş'te yapılmış az sayıdaki arkeolojik çalışmalar da bölgenin milâdî III-V. asırlardan beri yerleşim yeri olduğunu ortaya çıkarmıştır.³ Ağdaş veya Ereş hakkında bu kadar sınırlı bilginin olmasının en büyük sebebi Şirvanşahlar Devletinin arşivinin günümüze ulaşmamasıdır.

XVI. asra gelindiğinde Şirvanşahlar Devleti Safevîlere tâbî hâle gelmiş daha sonra ise kaldırılmıştır. Bu dönemde Ereş ve Ağdaş önce Safevîlere daha sonra Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır. Osmanlı arşiv belgelerine göre Ereş stratejik konumda bulunması nedeniyle bir süre beylerbeyliği olmuşsa da kısa bir süre sonra Safevîler tarafından yakılmıştır. XVI. asrın sonlarında Ereş ve Ağdaş hem ekonomik hem de kültürel olarak büyük bir yıkıma mâruz kalmış ve bir daha eski önemine kavuşamamıştır. Bölge Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğu dönemde Ağdaş ve Ereş beyleri olarak Şemseddin Bey, Hemdem Bey ve Hacı Muhammed'in isimlerinden bahsedilmektedir. 990/1582 târihinde Şirvan ahâlîsine

- 1 Mahmûd Hinalûkî, *Mine'l-Beyti'lezi fihâ kavâğiz bi'smi Usmi Kaytâk* (Paris: Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Turc 679), 53a.
- 2 Meçhul, *Hudûdu'l-Âlem mine-l Meşrik ile-l Mağrib*, th. Seyyid Yusuf el-Hâdî (Kâhire: Dâru's-Sakâfiyye li'n-Neşr, 1423/2002), 168; Zeki Velidi Togan, "Azerbaycan'ın Tarihi Coğrafyası", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 1/3, (İstanbul: 1932), 127.
- 3 Togan, "Azerbaycan'ın Tarihi Coğrafyası", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 1/2 (İstanbul: 1932), 83; Taleh Aliyev, Oğuz ve Etraf Araziler Orta Asırlarda (Bakı: Elm ve Tahsil, 2017), 50-52.

gönderilmiş nâme-i hümayunda Ağdaş sancak beyi Şemseddin Bey ile Ereşli Hacı Muhammed'in Osmanlı Devleti'ne elçi olarak gittikleri ifâde edilmektedir.⁴

992/1584 tarihli başka bir belgede Ağdaş beyi Şemseddin beyin isteği üzerine Şamahı beylerbeyine isimleri belirtilen köylerin Ağdaş sancağına ilhâk edilmesi emredilmiştir. Belgede isimleri geçen köyler sırasıyla şunlardır; Saat (Karağan Saat), Şemsabad, Mürsel, Korarh, Halt-var (حلط وار), Pireze, Kadı, Yenice Ağcabaş, Körpükendi. Bu köylerden Halt-var olarak okunabilecek köy bugün bulunmamaktadır. Yine Kadı ve Yenice Ağcabaş köyleri hakkında da bilgimiz bulunmamaktadır. Körpükend ise günümüzde Zerdab iline bağlıdır.⁵ 232 numaralı ruûs defterinde ise Karadağlı, Göyçe, Taysüvar, Şeyh Haremi, Nimetabad, Çukurabad, Sultanabad (Kumlak), Kibar, Nehr-i Şeyh Mahmûdî Ağdaş'a bağlı köy isimleri olarak zikredilmektedir.⁶ Ağdaş ve Ereş bölgesi XVIII asırda Şeki Beyliğine tâbî olmuş daha sonra ise Çarlık Rusyası'nın işgaline uğramıştır. Çarlık Rusyası döneminde 1855 yılında hazırlanan listeye göre Ağdaş mahalında 67 köy bulunmaktadır.⁷ Bu köylerin de bazıları daha sonraki dönemlerde farklı illere bağlanmıştır.

1. Ağdaş'da İslâm Kültürünün izleri

Bugün elimizde bulunan belgelerin Ağdaş'ın bin yıldan fazla olan İslâm kültürünü kapsayıcı bir şekilde göstermekten âciz olduğunu ifâde etmeliyiz. Fakat bu konuda herhangi bir çalışmaya rastlayamadığımız için elimizde bulunan az sayıdaki belgenin burada paylaşılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İslâm dîninin en çok önem verdiği konulardan biri de ilimdir. Dolayısıyla ilmin öğrenilmesi ve korunması için kitaplar değer kazanmaktadır. Yaşanan savaşlardan dolayı matbaanın geç geldiği Kafkasya coğrafyasında elyazma geleneği XX. asrın başlarına kadar devam etmiştir. Sovyet rejiminin gelişine kadar bölge halkı kitap ihtiyacını İstanbul, Kazan, Bakü, Kırım ve Dağıstan'da bulunan matbaalardan temin etmeğe çalışıyordu. Bunun yanısıra elyazma eserler ücretli olarak yazılmaya devam ediyordu. Yazılan metinlerde Arapça, Türkçe ve Farsça dilleri kullanılmaktaydı. Sovyet işgaliyle birlikte Arap harfleri yasaklansa da Ağdaş merkezinde ve köylerinde bulunan özel arşivlerdeki elyazmaları incelediğimiz zaman 1980 yılına kadar Arap harflerinin kullanıldığı görülmüştür. Ağdaş/Nimetabad köyünde bulunan bir Kurân meâli buna güzel bir örnektir. Bahsedilen meal Hüseyinov Halil Ali oğlu tarafından 1971 yılında yazılmıştır. Okul defterine yazılmış bu mealin bazı yerlerinde âyetlerin Arapçası yazılmışsa da bu metinlerde yazım hatası olduğu görülmektedir. Bunun sebebi ise o yıllarda İslâmî eğitimin yasaklanması ve bu yüzden kaliteli bir eğitimin verilememesiydi. Fakat tüm zorluklara rağmen bölge insanının İslâm kültürünü yaşatmaya gayret ettiği görülmektedir. Aşağı ve Yukarı Nimetabad olarak ikiye ayrılmış köyün sadece Yukarı Nimetabad câmiinde araştırma yapma fırsatımız oldu. Burada mevcut olmuş elyazmaların büyük bir kısmı korunamamışsa da geriye kalan elyazmalar Nimetabad medresesinin ve burada faaliyet göstermiş âlimlerin ilmî birikimleri hakkında bizlere bir fikir vermektedir. Mevcut eserlerin büyük bir kısmı Osmanlı matbaalarında yayımlanmış taş baskı kitaplar olsa da elyazma eser sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Yine kitaplar arasında bulunan mektuplar, nikah belgeleri, kitap vakfiyeleri bölgeyi tanımamız adına oldukça büyük önemi hâizdir. Bu mektuplarda Dağıstan'dan gelerek burada eğitim alan öğrenciler, bölgenin sosyal ve dînî hayâtı ile ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Yine bu kitaplar arasında karşılaştığımız en önemli belgelerden birisi de neseb şeceresidir.

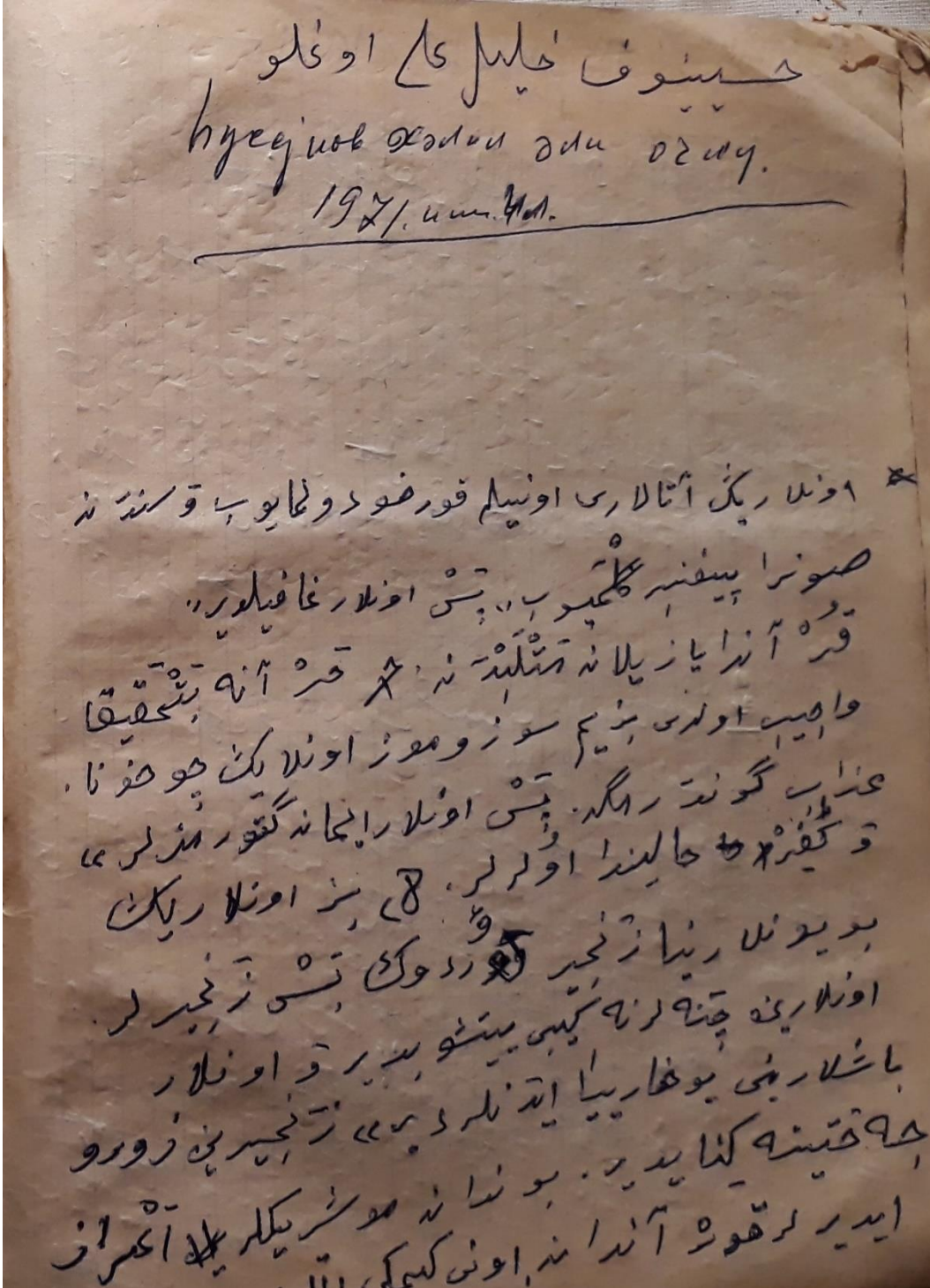
4 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defteri [A.{DVNSMHHM.d}], No. 47-360.

5 Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defteri [A.{DVNSMHHM.d}], No. 54-591.

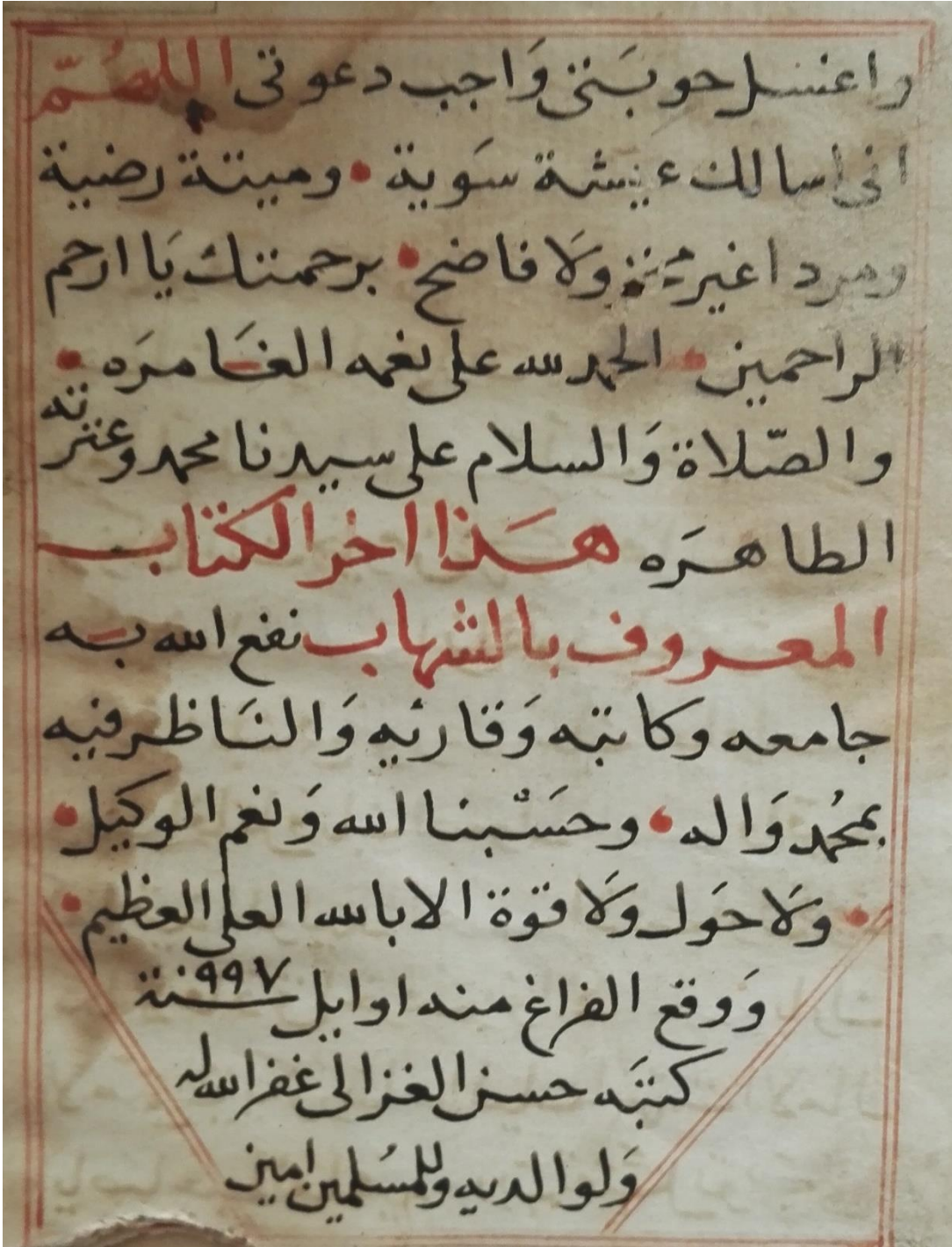
6 Songül Şenlik, *232 Numaralı Ruus Defteri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2014), 737.

7 *Kafkazskiy Kalendar* (Tiflis: Tipografii Kantselyarii Namstnika Kavkazskago, 1855), 350-354.

Hz. Hâlid b. Velîd'e dayanan şecereden anlaşıldığı üzere bu büyük sahâbînin torunlarından bazıları buraya gelip yerleşmiş ve günümüze kadar da burada yaşamaya devam etmektedirler.



Dünyanın farklı kütüphanelerinde Ağdaş âlimlerine ait çok sayıda eski elyazma olsa da şehrin kendisinde çok fazla eski elyazma bulunmamaktadır. Rastlayabildiğimiz en eski elyazma Molla Muhammediye özel arşivinde bulunmaktadır. Ebû Abdullah Muhammed el-Kuzâî'nin *Kitâb fi'l-Vesâyâ ve'l-Emsâl ve'l-Hikem* isimli eser 997/1589 yılında istinsâh edilmiştir.

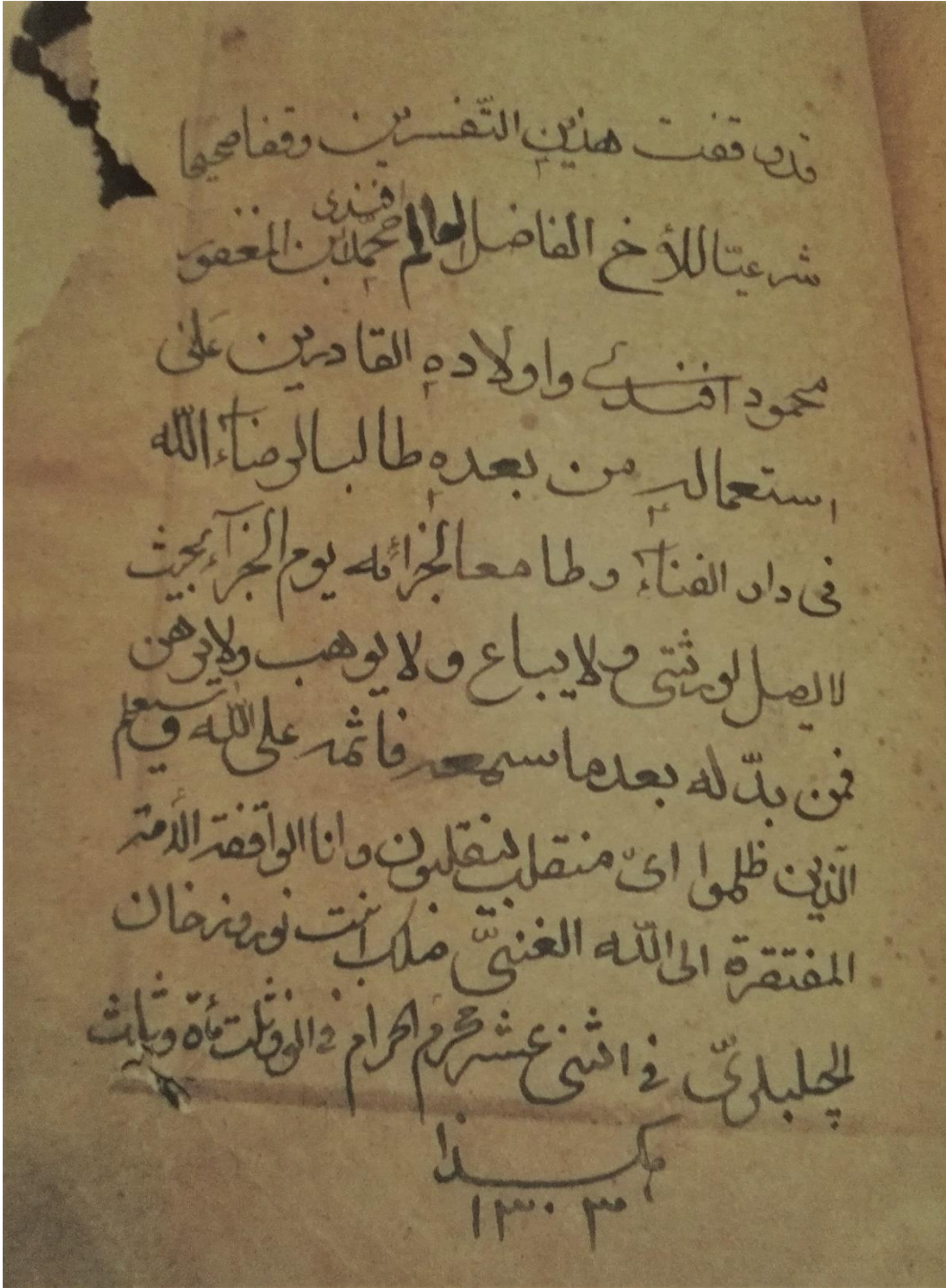


eğitim ve öğretime hazır ilim talebelerine (vakfettim). Duyduktan sonra kim bunu değiştirirse günâhı elbette onun üzerinedir. Ben hakir Abdunnâfi eş-Şirvânî.⁸

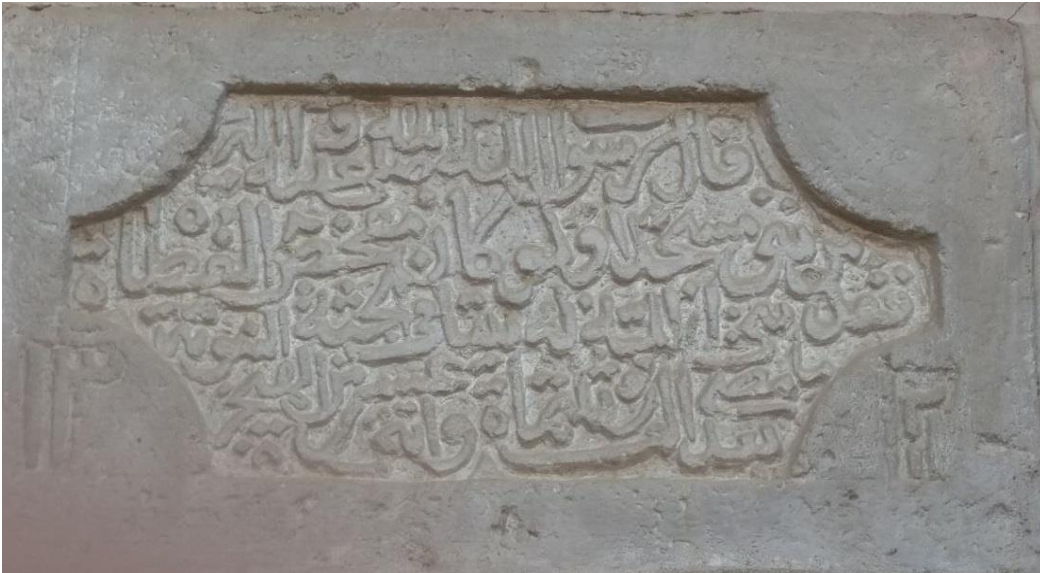


Hacı Abid Usubov Özel koleksiyonunda bulunan bir kitap bu geleneğin diğer bir güzel numunesidir. Kitabın giriş kısmında vakıf kaydı olarak şunlar yazılmıştır: قد وقفت هذين التفسيرين وفقا صحيحا شرعيا للأخ الفاضل العالم محمد أفندي ابن المغفور محمود أفندي وأولاده القادرين علي استعماله من بعده طالبا لرضاء الله في دار الفناء وطامعا لجزائه يوم الجزاء بحيث لا يصل لورثتي ولا يباع ولا يوهن ولا يرهن. فمن بدله بعد ما سمعه فأثمه علي الله. وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. وأنا الواقفة الأمة المفتقرة إلي الله الغني ملك بنت نوروز خان الجليلي سمعته فأثمه علي الله. وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. (Bu iki tefsîri sahîh ve şerî vakıfla cezâ günü Allâh'ın mükâfâtını umarak ve fânî dünyâda Allâh rızâsını dileyerek vârislerime ulaşmayacak şekilde satılmama, hibe edilmeme ve rehin verilmeme şartıyla âlim ve fâzıl kardeş Muhammed Efendi b. Mahmûd Efendi ve kullanımına güç yetiren evlatlarına vakfettim. Duyduktan sonra kim bunu değiştirirse günâhı elbette onun üzerinedir. Zulmedenler hangi âkıbeta döndürüleceklerini yakında bilecekler. Vakfeden ben el-Ganî olan Allâh'ın fakîr kulu Nevruzhan Çelebilerinin kızı Melek. 12 Muharrem 1303.

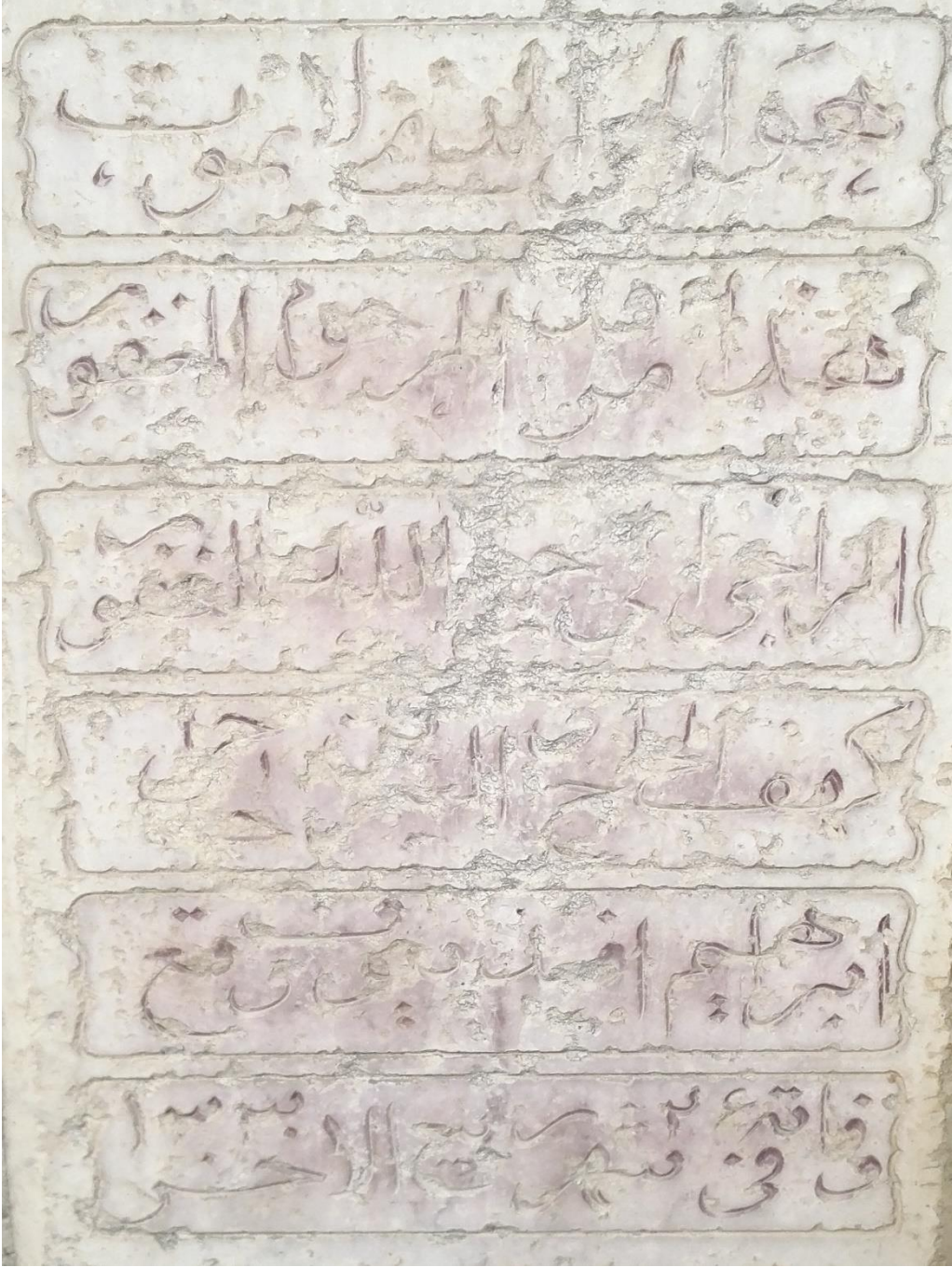
8 Abdullatif b. Firişte, *Şerhu'l-Menâr* (Kahire: Ezher Üniversitesi Kütüphânesi, 2805), 1a.



Ağdaş şehrinde dikkat çeken konulardan bir diğeri kabir ve câmî kitabeleridir. Şehirde çok sayıda Arapça kabir, medrese, câmî ve türbe kitâbeleri olsa da bu konuda kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Şehir merkezinde bulunan câmî-medresenin duvarında iki kitâbe vardır. Bu kitâbelerin ilkinin okunuşu şöyledir: *إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر*. (Allâh'ın mescidlerini yalnız ona ve kıyâmet gününe îmân edenler tâmir eder, oraya emniyet ve selâmetle girin. Mâdde-i târîh 1311/1894). Metnin sonundaki *غشاوة* kelimesi ise câmînin ebced hesabıyla düşülmüş inşâ târihidir. Buradaki ikinci kitâbede ise şöyle yazılmıştır: *قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بني مسجدا ولو كان كمفحص قطاة فقط*: ما مضى بعد ألف وتلثمائة وإثني عشر من الهجرة النبوية 1312. (Kim güvercin yuvası kadar bile olsa bir mescid yaparsa Allah da ona cennette bir ev yapar. Hicret-i Nebeviyyenin 1312/1895 yılından sonra).



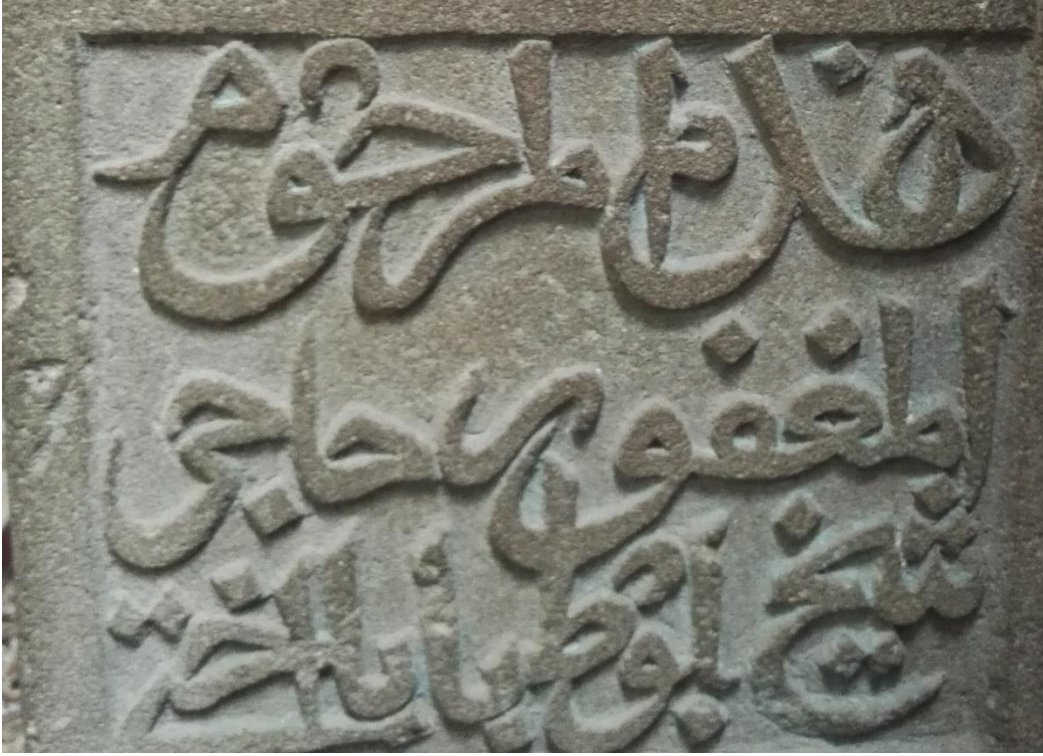
Bu mescidin olduğu bölgede eskiden bir kabristanlık bulunsa da Sovyet rejimi zamanı kabirler kaldırılmıştır. Bu yüzden buradaki türbe ve kitâbeler hakkında bilgi bulunmamaktadır. Yok edilmiş bu kabristanlıktan sadece bir kabir taşı kalmıştır. Kabir taşının üzerindeki metinde şöyle yazılmıştır: هذا مرقد المرحوم المغفور الراجي إلي هو الحي الذي لا يموت. وقع وفاته 26 شهر ربيع الآخر 1330. رحمة الله الغفور كهف (بن) الحاج بالحرمين حاجي إبراهيم أفندي يوف. وقع وفاته 26 شهر ربيع الآخر 1330. (O ölmeyen el-Hayy'dır. Bu mezar merhûm, bağışlanmış, el-Ġafûr olan Allâh'ın rahmetini uman Kehf b. Hacı İbrâhîm Efendiyevin kabridir. Vefâtı 26 rebûlâhir 1330/1912 yılı).



Ağdaş şehrinin köylerinde de çok sayıda kabir ve türbe kitâbeleri vardır. Veysel el-Karanî'ye ait kabrin olduğu ihtimâl edilen Hınahlı köyünde çok sayıda kitâbe bulunmaktadır. 1124/1712 yılına ait Allahverdi b. İsmâil'in kabri buradaki en eski kabirlerden olsa da köyün asıl târihini ortaya çıkaracak olan arkeoloji kazıdır. Buradaki başka bir kitâbedeyse şunlar yazılmıştır: هذا المرحوم حاجي ميرزا حميد مرحوم حاجي عبد الله زاده شيرواني، مولده ربيع الأول 1271 ووفاته 3 صفر 1337. (Bu merhum merhûm Hacı Abdullahın oğlu Hacı Mirza Hamîd Şîrvânî'nin (kabridir). Doğumu 1271/1854, vefâtı ise 3 Safer 1337/1918 yılıdır).



Yine Ağdaş iline bağlı Hosrov köyünde bulunan bir diğer kabir Dağıstan'ın Ahtı ilinden buraya göç etmiş ve burada vefât etmiş halk arasında Hacı Baba ismiyle bilinen bir nakşibendî şeyhine aittir. Kabrin farklı yönlerinde yazılar olsa da bu yazılardan özellikle kabrin üzerinde olan kısımlar yanlış temizleme sebebiyle silinmiştir. Baştaşı üzerindeki yazı ise şu şekildedir: هذا المرحوم المغفور حاجي شيخ بلوط بابا أختي, مملكته داغستان. (Bu merhûm, bağışlanmış Hacı Şeyh Bulut Baba Ahtı'nin kabridir. Memleketi Dağıstan'dır).



Bölgede İslâm medenîyetinin izlerini taşıyan mektup, icâzetnâme, kabir, türbe, hamam ve kervansaray kitâbeleri sayılamayacak kadar çoktur. Bu kitâbelerin bir kısmı Sovyet rejimi zamanı yok edilmeye çalışılsa da geri kalan yazıların ortaya çıkarılması için saha araştırması ve daha sonra müstakil bir çalışmanın yapılmasına ihtiyaç vardır.

2. Ağdaş Sûfileri

Azerbaycan'da tasavvuf târihi genel olarak IX-X. asırlardan itibaren başlatılmaktadır. İlk olarak ahîliğin yaygın olduğu bölgede daha sonra Halvetî ve Nakşibendî tarikatları yaygınlık kazanmıştır. Bu tarikatların çok geniş yayıldığı şehirlerden biri de Ağdaş'tır. Şehirdeki köy isimlerine baktığımız zaman bunu açıkça görmek mümkündür.

Şihli, Pireze, Pirkeke, Karağan Şihlar, Pireyir gibi köylerin isimleri tamamen tasavvuf kökenlidir. Bunun yanısıra neredeyse her köyde bir şeyhe nisbet edilen türbe bulunmaktadır. Burada tüm bu şeyhler hakkında bilgi vermek imkânımız olmadığından sadece Şeyh Molla Muhammed eş-Şirvânî el-Ağdâşî hakkında konuşulacaktır. Halvetî şeyhlerinden olan Molla Muhammed hakkındaki araştırma aslında buradaki diğer şeyhlerin hayatlarını öğrenmenin ne kadar zor olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Şeyh Molla Muhammed'in hayâtı hakkındaki bilgiler Azerbaycan, Hollanda, Türkiye, Dağıstan ve İran arşivlerindeki yazma eserler sayesinde kısmen ortaya çıkarılabilmıştır.

Kaynaklardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Ağdâşî nisbeli şeyhlerden biri Şeyh Molla Muhammed eş-Şirvânî el-Ağdâşî'dir. Molla Muhammed Şirvânî'nin hayâtı hakkında tüm bilgiler dağınık halde yazma eserlerde saklıdır. Doğum ve vefât târihi bilinmemektedir. XV. asrın sonu XVI. asrın başlarında vefât ettiği tahmîn edilmektedir. Halvetî silsilesinde Seyyid Yahyâ Şirvânî'nin halîfesi olan Muhammed eş-Şirvânî'nin ismi zikredilmektedir. Mehmed Nazmi Efendi Halvetî şeyhlerinden bahsettiği *Hediyetü'l-İhvân* eserinde Yûsuf Mahdûm'dan sonra Muhammed Rukiyye isimli bir şeyhten bahsetmektedir. *Hediyetü'l-İhvân*'da verilen bilgiye göre Molla Muhammed Şeyh Yûsuf el-Müskürî'nin halîfesidir. Buradaki Muhammed Rukiyye isminin yanlış anlamadan kaynaklı olduğunu aslının ise Muhammed b. Rukiyye şeklinde olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Şeyh Molla Muhammed'den bahseden diğer tüm kaynaklar hep bu şekilde yazmışlardır. Dolayısıyla Şeyh Molla Muhammed'in Seyyid Yahyâ Şirvânî ve Yûsuf el-Müskürî'den tasavvuf eğitimi aldığı ve onların hâlifelerinden olduğu muhtemeldir.⁹

Mehmed Nazmî 'Mevlânâ Muhammed Rukiye Hânegâhî'ndan bahsetmekteyse de bu hânegâhın nerede olduğu bilinmemektedir. Eserde Şeyh Molla Muhammed'den ilm-i zâhirde bînazîr ve bîbedel, ilm-i bâtında âlî makâm, maraz-ı mevtinde huzûr-u şerîflerine hulefâdan altmıştan ziyâde kimse ziyâret-i tarîk ile cem olub şeklinde bahsedilmektedir. Metnin devâmında Şeyh Molla Muhammed'in kendisinden icâzetli yedi evlâdının olduğundan bahsedilmektedir. Yine *Hediyetü'l-İhvân* eserinde şöyle bir cümle yer almaktadır: Arabî bir risâle-i latîfe ve bir mecmûa-i şerîfesi olub merhûm Receb Efendi zafer buldum deyu *Kitâb-ı Nuru'l-Hidâye*'de tahrîr ve tastîr etmişlerdir.¹⁰

Molla Muhammed Şirvânî'den bahseden bir diğer kaynak ise Saduddîn b. Mevlânâ Ahmedüddîn eş-Şirvânî eş-Şekevî ed-Dehnevî'dir. *Nesru'n-Nâzirîn* eserinde müellif şöyle yazmaktadır:

Şirvân'da bir şeyh var idi. Rukiyye oğlu Mevlânâ Muhammed derlerdi. Her zamanda ki şeyhten kerâmet zâhir olurdu Rukiyye rahmetullâhî 'aleyhâ: Muhammed ol kerâmet benümdür der idi. Şeyh Muhammed nice senüündür der idi. Rukiyye aydurdu: Sen beşikte iken kulağına penbe (pamuk ?) dutardım, mâlâyanî iştmesin deyu. Vaaz olunduğu zamanda açardım.¹¹

Yine aynı eserde şeyhin kerâmetlerinden olarak kızılbaşların türbesini dağıtmak istedikleri fakat buna teşebbüs edenlerin yüzlerinin köpek ve domuz yüzlerine dönüştüğü anlatılmaktadır.¹²

Şeyh Molla Muhammed'in isminin geçtiği başka bir elyazma İran'da bulunmaktadır. Nizâmuddîn el-Hitâî'nin müellifi olduğu *Hâşiyetu'l-Mutavvel* eserinin ketebe kısmında

9 Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyetü'l-İhvân* (İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi Koleksiyonu, 4857), 10a.

10 Mehmed Nazmi, *Hediyetü'l-İhvân* (Hacı Mahmûd Efendi Koleksiyonu, 4857), 11a-14a.

11 Seyyid Sa'duddîn b. Mevlânâ Ahmed, *Nesru'n-Nâzirîn ve Makbûlu'l-Hâturîn* (Leiden: Leiden University Library, UB. Or. 801), 12a-12b.

12 Seyyid Sa'duddîn, *Nesru'n-Nâzirîn* (Leiden University Library, UB. Or. 801), 12b.

özetle şöyle bir yazı bulunmaktadır: قد وقع الفراق من تسويده والخلو من تنميقة بعون الله وأحسن توفيقه في سنة ثلاث وثمانين وألف في ولاية شيروان في قرية حمزه لي... في خدمة المولى المحقق وأجلى المدقق مولانا وأولانا نبي أفندي من أولاد قطب العارفين وشيخ الكاملين حضرت محمد بن رقية قدس الله روحه ونور الله مرقدته. (Allâh'ın yardımı ve ihsânı ile bu kitabın müsveddesinden ayrılık ve süslemesi Şirvan vilâyetinin Hamzalı köyünde ârifler kutbu ve kâmiller şeyhi Hazret-i Muhammed b. Rukiyye'nin evlatlarından muhakkik ve müdakkik efendimiz Nebi Efendi'nin hizmetinde 1088/1677 senesinde tamamlandı.¹³ Bu elyazmada bahsedilen Hamzalı köyü bugün Ağdaşla komşu olan Kabele (Qəbələ) ilinde bulunmaktadır. Hamzalı köyünde Şih Baba ismiyle bilinen bir türbe vardır. Buradaki türbedâr kendisinin Şih Baba'nın soyundan geldiklerini söylemektedir. Aslı bu türbedârda olan belgede Şih Baba'nın asıl ismi "âriflerin kutbu, Hazret-i Seyyid Şeyh Molla Muhammed Efendi" şeklinde yazılmıştır. Türbede incelemelerde bulunmuş Meşedihanım Nimet'e göre buradaki yapılar XV-XVI. asırlara ait olsa da aslî yapıları günümüze ulaşmamıştır.¹⁴ Saduddîn eş-Şirvânî bölgeye Safevîler hâkim olduklarında burayı yıkmaya çalıştıklarından bahsetmektedir. Muhtemelen o dönemde buradaki bazı yapılar yıkılmıştır. Elimizdeki bu bilgilerden hareketle Şeyh Molla Muhammed'in Hamzalı köyüne göç ettiği ve burada vefât ettiği tahmîn edilebilir.

Hediyyetü'l-İhvân eserinde bahsedildiğine göre Şeyh Molla Muhammed'in telîf ettiği Arapça risâle ve bir mecmûa vardır. Türkiye arşivlerinde Molla Muhammed b. Rukiyye'ye nisbet edilen iki risâleye rastlayabildik. Bu risâlelerden ilki olan *Risâle fi Tavzih-i Silsileti'l-Masnûa fi'l-Keşfi'l-Hâlî* isimli eser on sekiz varaktan oluşmaktadır. Risâle on fasıldan oluşmaktadır. Âdem'in yaratılışı, tarîkata Kitâb ve Sünnetin telkîni ile başlamanın ispâtı, seyr ve makâmâtın çeşitleri, şeyhlerin silsilelerinin beyânı ve diğerleri risâlede işlenen konulardan birkaçıdır.¹⁵ Risâlenin son kısmında müellif ismi olarak تمت الرسالة الشريفة لمولانا شيخ محمد بن رقية شيرواني وقدس سره العزيز sözlere yazılmıştır. Bahsedilen bu risâle bir mecmûa içerisinde yer almaktadır. Aynı mecmua içerisinde Halvetî tarikatına ait farklı müelliflere ait beş risâle daha bulunmaktadır. *Hediyyetü'l-İhvân* müellifi Mehmed Nazmi Efendi "bir mecmûa-i şerîfesi olub" derken muhtemelen bu risâleyi kastetmiştir. Çünkü kendisi mecmûaya ulaşamadığını zaten ifâde etmektedir. Fakat bu risâlenin Molla Muhammed Şirvânî'ye ait olduğuna emin olamadık. Çünkü müellif risâlenin dördüncü faslında Halvetî silsilesinden bahsederken Yûsuf Müskürî'den sonra Muhammed ez-Zâhidî, Kubad Şirvânî ve Pîr Muhammed Karabâğî'nin isimlerinden bahsetmektedir.¹⁶ Muhtemelen Molla Muhammed'den sonra yaşamış Halvetî şeyhlerinin isimleri müstensih tarafından buraya eklenmiştir. Çünkü bu risâle Molla Muhammed'in Dağıstan'da bulunan eseriyle birçok ortak özellik taşımaktadır.

Yûsuf Müskürî'nin müellifi olduğu *Beyânu'l-Esrâr* eseri de yanlışlıkla Molla Muhammed'e nispet edilmiştir. 1033/1624 yılında yazılmış müstensihi belli olmayan risâlenin ilk varığında müellif ismi olarak eş-Şeyhu'l-'Azam Muhammed b. Rukiyye ismi yazılmıştır. Risâlenin sonunda yine tekrar Şeyhu'l-meşâyih mürşidu'l-Hakki fi'z-Zamân eş-Şeyh Muhammed b. Rukiyye sözlere yazılmıştır.¹⁷ Fakat bu eserin Molla Muhammed'in şeyhi Yûsuf el-Müskürî'ye ait olduğu bilinmektedir.

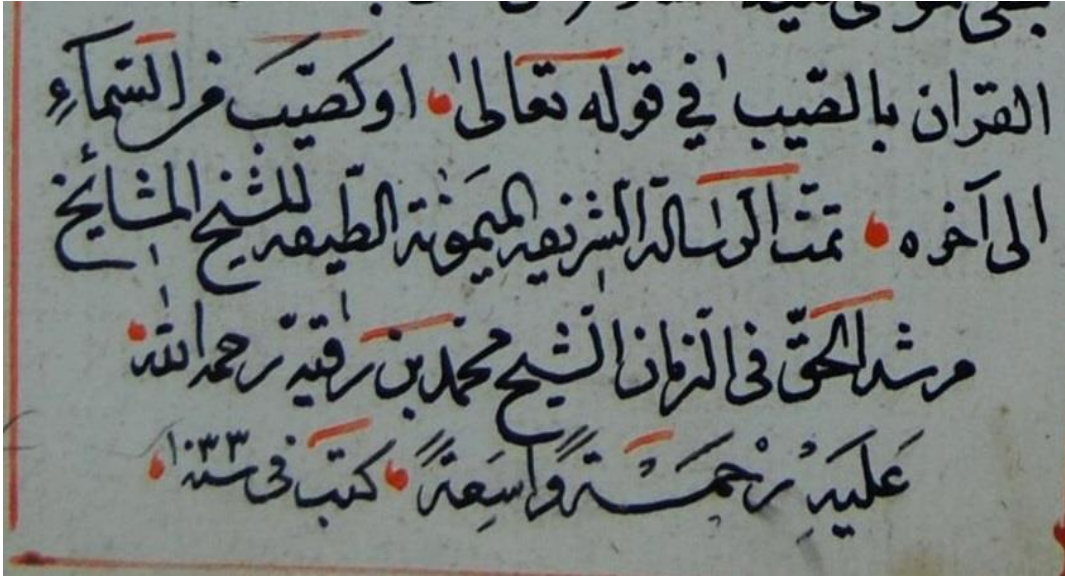
13 Nizâmuddîn el-Hitâî, *Hâşiyetu'l-Mutavvel* (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ, Kerîmzâde Koleksiyonu, 210598), 85b.

14 Meşedihanım Nimet, *Azerbaycan'da Pirlar* (Bakü: Elm ve Tehsil, 2010), 121-122.

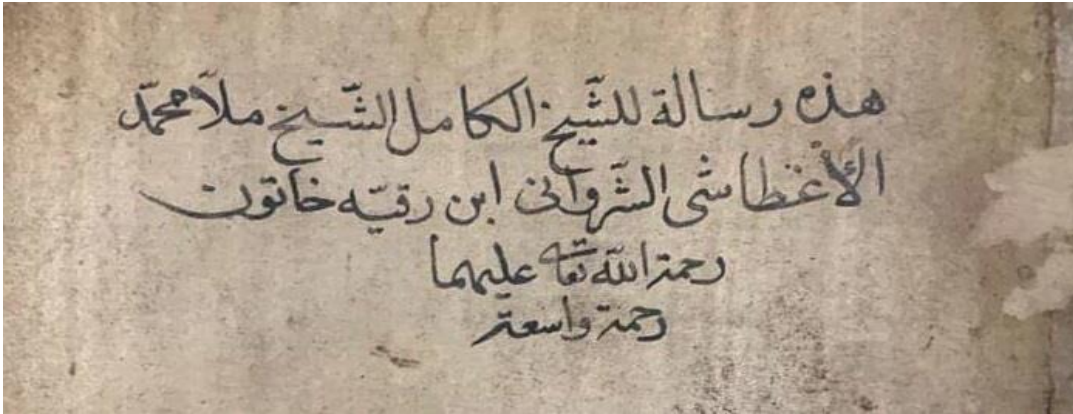
15 Molla Muhammed b. Rukiyye eş-Şirvânî, *Risâle fi Tavzih-i Silsileti'l-Masnûa fi'l-Keşfi'l-Hâlî* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, FE. 2142), 61a-63b.

16 Molla Muhammed eş-Şirvânî, *Risâle fi Tavzih-i Silsileti'l-Masnûa* (Feyzullah Efendi Koleksiyonu, FE. 2142), 70b.

17 Yûsuf el-Müskürî, *Beyânu'l-Esrâr, li't-Tâlibîn* (Ankara: Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, 49220), 26a.

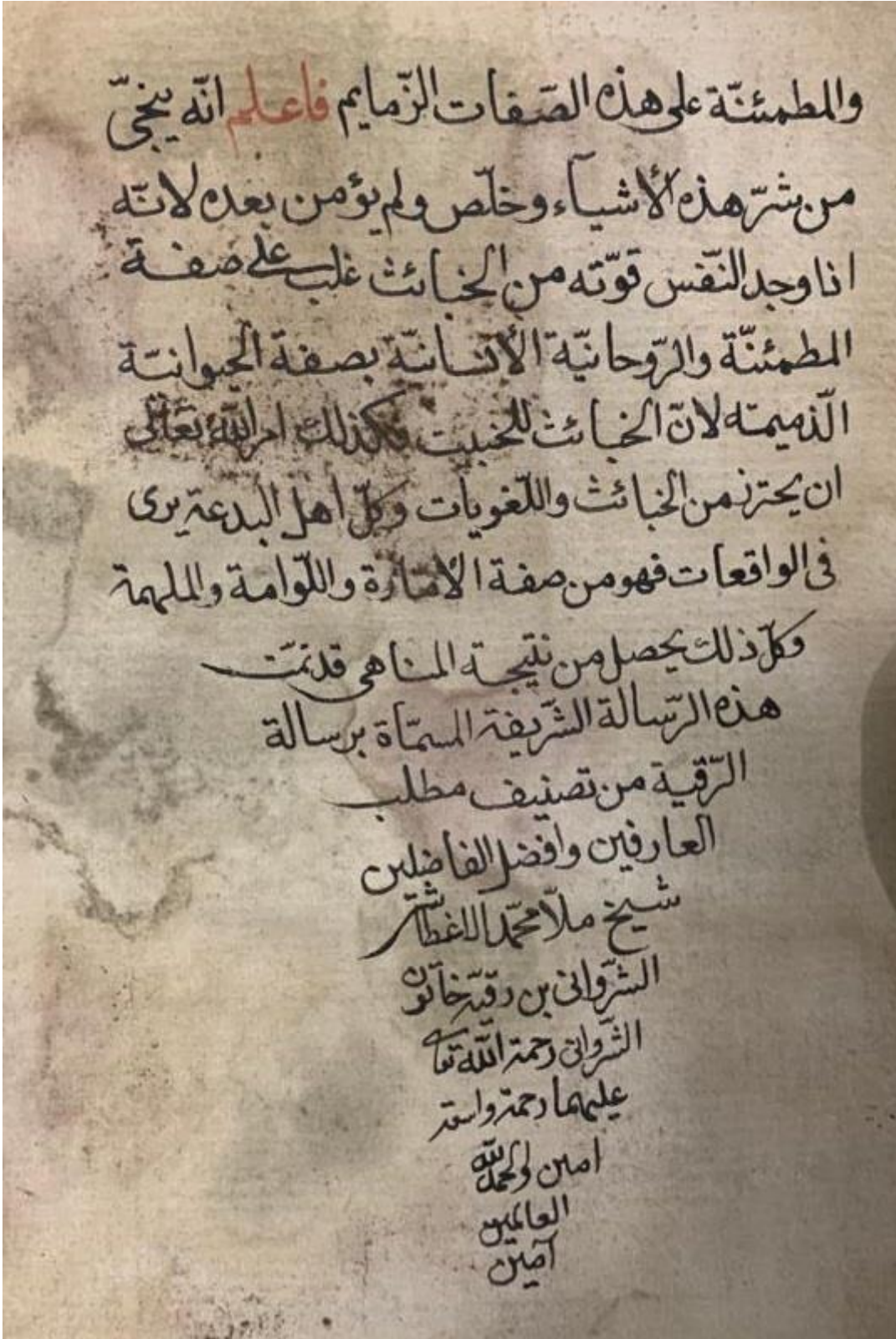


هذه رسالة: هذه رسالة للشيخ الكامل الشيخ ملا محمد الأغطاشي الشرواني ابن رقية خاتون رحمة الله تعالى عليهما رحمة واسعة. (Bu kâmil şeyh Şeyh Molla Muhammed el-Ağdâşî eş-Şîrvânî b. Rukiyye Hâtûn'un risâlesidir. Allah-u Teâlâ her ikisine geniş rahmetiyle merhamet etsin). Şeyh Molla Muhammedin nisbesiyle ilgili en detaylı bilgi sadece bu elyazmada mevcuttur. Muhammed Fahrudîn özel arşivinde bulunan risâle on bir varaktan oluşmakta ve on fasıl şeklinde tertîp edilmiştir. Risâlenin sonunda ismi olarak *Risâletu'r-Rukiyye* yazılmıştır. İnsanın aslı vatanına dönüşü, ruhların cesetteki dükkanlarının beyânı, ilimlerin adedi, tasavvufun beyânı risâlede bahsedilen konulardan birkaçıdır.¹⁸ Risâlenin yazılış târihi ve müstensihi bilinmemektedir. Molla Muhammed'e nispet edilen elimizdeki elyazmalardan sadece bu risâlenin kendisine ait olduğuna dair bir şüphe bulunmamaktadır. Gelecekte bulunacak yeni elyazmaların yaşadığı dönemde çok meşhûr olduğu anlaşılan Şeyh Molla Muhammed'in hayâtını ve eserlerini daha iyi öğrenmemize yardımcı olacağı kanâatindeyiz.



18 Molla Muhammed eş-Şîrvânî, *Risâletu'r-Rukiyye* (Dağistan: Muhammed Fahrudînn Özel Arşivi), 1a-2b.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد وآله اجمعين الطيبين
الطاهرين **اقابعد** فلما تبين ان الله تعالى
خلق الانسان للمعرفة والمعرفة نوعان معرفة
صفات الله تعالى ومعرفة ذات الله تعالى معرفة
الضفا حظ الجسم ومعرفة النا حظ
روح القدس كما قال الله تعالى **وَإِن تَدْنَاهُ**
رُوحٌ الْقُدُسُ فالمعرفتان لا تحصلان
الا بعلمين علم الظاهر وعلم البطن كما قال
النبي **علم العلم علم الله** والنا وعلم
الجننا فكذا لك العلم النافع فقوله
يحتاج اولا الى علم الشريعة ليحصل البدن
ويعلم الظاهر
ويعلم البطن
كسبه
اراسالك ٢٢



Şahkubad Şirvânî el-Lekkî, Emîr el-Ağdâşî el-Karağânî, Has Muhammed Şirvânî, Seyyid Ahmed el-Muhâcir el-Ağdâşî el-Ağcayâzî, Abdülaziz en-Nakşibendî el-Ağdâşî ve diğerleri Ağdaş'ın bilinen meşâyihından birkaçıdır. Burada sayılanlar hâriç şehire bağlı köylerde otuzdan fazla evliyâ türbe ve ziyâretgâhı bulunmaktadır. Bu türbelerin tamamının öğrenilmesi için müstakil bir çalışmanın yapılması gerekmektedir.

3. Ağdaş Âlimleri

Ağdaş şehri ile ilgili araştırılması gereken bir diğer konu bölge âlimlerinin hayâtları ve çalışmalarınıdır. İster yazma eserlerde isterse de basılı kaynaklarda Ağdâşî nisbeli çok sayıda âlim ismine rastlanılsa da bu âlimlerin hayâtı hakkında çalışmalar neredeyse yok derecesindedir.

Şu ana kadarki araştırmalarda karşılaştığımız Ağdâşî nisbeli en eski âlim Abdunnâfi el-Ağdâşî eş-Şirvânî'dir. Doğum ve vefât târihi hakkında bilgi yoktur. Tahmîni XIV-XV. Asırlarda yaşadığı tahmin edilmektedir. Abdunnâfi el-Ağdâşî'ye ait olduğu kesin olan iki eser vardır. Bunlardan en çok bilineni ve en çok nüshası olanı *Talîmu's-Salât* isimli eserdir. Arapça yazılmış *Talîmu's-Salât* eserinin Azerbaycan, Türkiye, Gürcistan, Almanya, Rusya, Mısır ve diğer ülkelerde çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Eser XIX. Asrın sonları ve XX. Asrın başlarında Tataristan'ın başkenti Kazan'da defalarca yayımlanmıştır. *Talîmu's-Salât* eserinin en eski nüshaları XVIII. asra aittir. Bu nüshalardan en eskisi 1120/1708 yılında Cebrâil b. İbrâhîm el-Göklerî tarafından istinsâh edilmiştir.¹⁹ *Talîmu's-Salât* eserinin nüshalarının genelde XVIII-XIX. asırlarda yazılmış olması bazı araştırmacıları şaşırtmış ve el-Ağdâşî'nin bu dönemde yaşadığını varsaymışlardır. Fakat müellifin Türkçe kaleme aldığı *Hulyetu'l-Musallî* isimli eserini incelediğimiz zaman burada kullanılan dilin kesinlikle XIV-XV. asırlara ait olduğu anlaşılmaktadır. eş-Şirvânî *Hulyetu'l-Musallî* eserinin girişinde hem bu eserini hem de *Talîmu's-Salât* eserini yazmadaki maksadının îmân, namaz ve diğer dîni konuların öğrencilerin kolayca öğrenmeleri olduğunu ifade etmektedir.²⁰

Kaynaklarda ismi geçen fakat hayâtı ve çalışmaları hakkında hiçbir bilgi bulunmayan çok sayıda Ağdaş âlimi vardır. Abbaskulu Ağa Bakıhanov Ereş'li âlim ve fâzıllardan bahsederken Burhâneddîn el-Ağdâşî isimli bir şahıstan bahsetmektedir. Fakat bu âlimin adına başka hiçbir kaynakta rastlanamadı.²¹ Benzer şekilde sadece ismi bilinen bir diğer Ağdaş'lı âlim Feyzullah Efendi'dir. Dağıstan âlimlerinden Şamgodalı İsâ Efendi'den bahseden bir eserde kendisinin Şah Abbas devri âlimlerinden Ağdaş'lı Feyzullah Efendi'den eğitim gördüğü belirtilmektedir.²² Aslı Fas'ta özel bir arşivde bulunan ve Mustafa b. Hacı Habîbullâh el-Beyânî'nin²³ icâzetnâmesinde icâzet aldığı hocalarından biri Seyyid Muhammed Tâhir b. Abdullah el-Vahdî el-Ağdâşî'dir. İcâzetnâmenin 1320/1902 yılında yazıldığına bakılırsa Seyyid Muhammed Tâhir XIX. Asır âlimlerinden olmalıdır. Fakat çok yakın dönemde yaşamış olmasına rağmen hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

19 Abdunnâfi el-Ağdâşî eş-Şirvânî, *Talîmu's-Salât* (Bakü: Azerbaycan Yazma Eserler Enstitüsü, B-3022), 43a.

20 Abdunnâfi el-Ağdâşî, *Hulyetu'l-Musallî* (Kazan: Çirkov Matbaası, 1895), 2.

21 Abbaskulu Ağa Bakıhanov, *Gülistân-ı İrem* (Bakü: Azerbaycan İlimler Akademisi Neşriyatı, 1951), 251.

22 Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulema-i Dağıstan*, haz. Hasan Orazayev-Tuba İşinsu Durmuş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 125.

23 Beyan Azerbaycan/Oğuz iline bağlı bir köy ismidir.

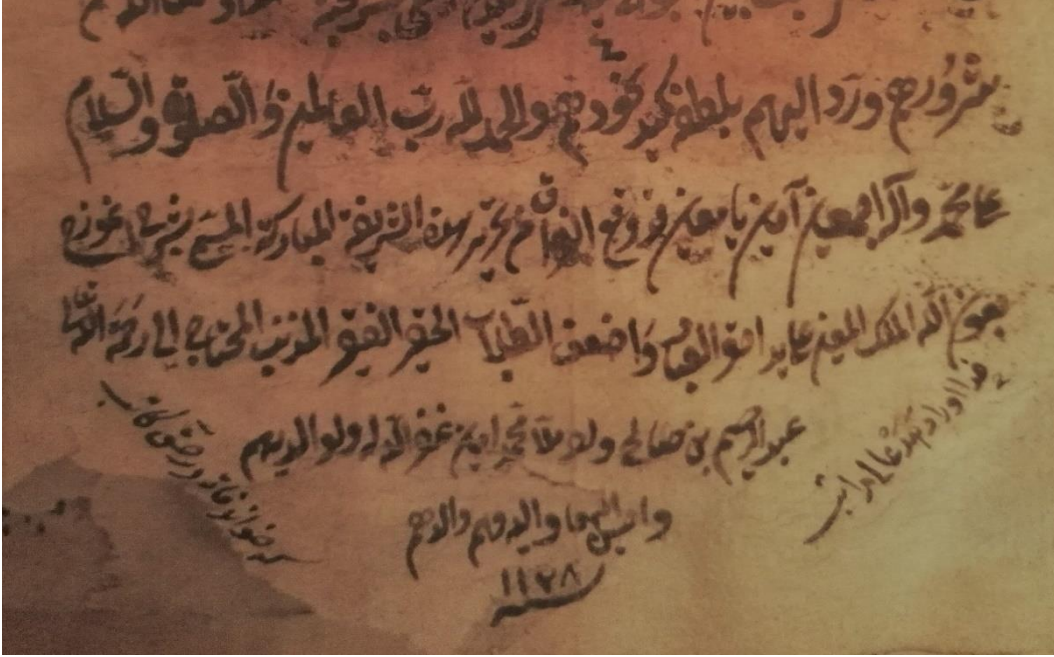


Sadreddîn eş-Şîrvânî, Muhammed Emîn eş-Şîrvânî, Kul Ahmed eş-Şîrvânî gibi Ağdaş âlimleri Osmanlı Devleti'ne hicret ettikleri için hayatları ve eserleri hakkında birçok çalışma bulunmaktadır. Fakat hicret etmeyerek burada kalmış birçok âlimin hayâtı ve eserleri hakkında bilgiler maalesef kaybolmuştur. Abdullah Efendi el-Kumlâkî, Abdulkerîm el-Ağdâşî, Abdulkerîm Efendi el-Lekevî, Muhammed Efendi el-Lekevî, Selîm Efendi el-Ağdâşî, Hacı İsmâîl el-Lekevî, Abdullatîf b. İbrahim Halîl el-Ağdâşî el-Arabî ve diğerleri isimleri ilmiye icâzetnâmelerinde geçen fakat hayatları hakkında bilgi bulunmayan âlimlerden bazılarıdır.

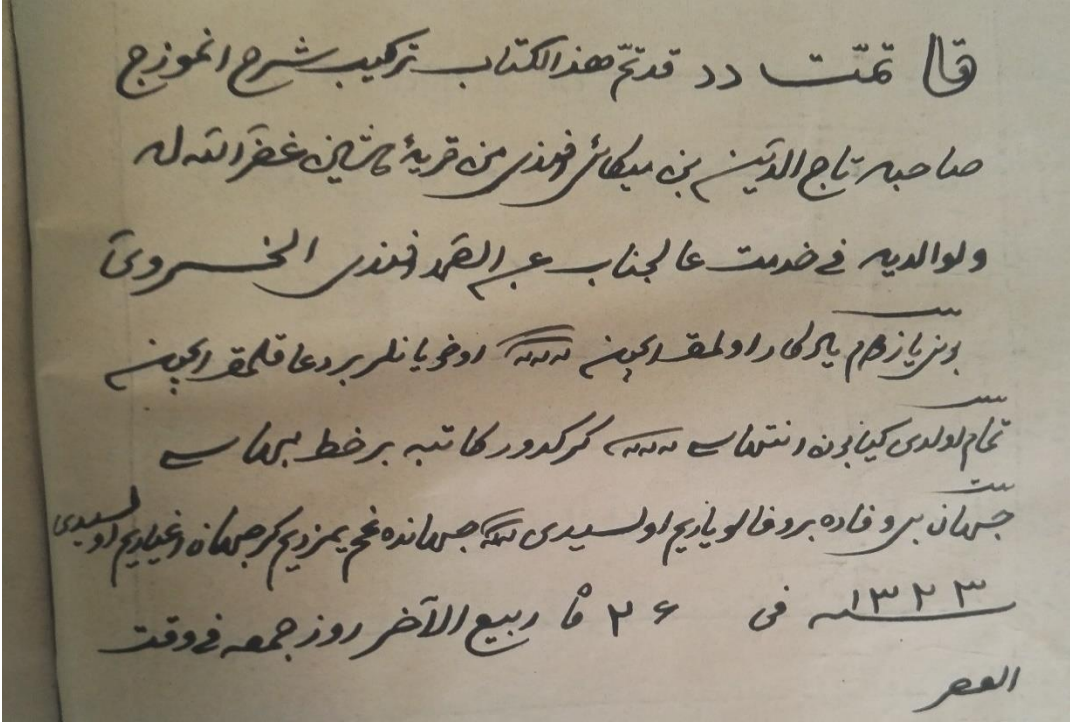
4. Ağdaş Medreseleri

Sovyet rejiminin başladığı döneme kadar Ağdaş'ta köylerdeki de dâhil olmak üzere yirmiden fazla medrese olduğu söylenmektedir. Fakat bu medreselerdeki kitaplar, burada görev yapmış şahıslar hakkında yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Yazma eserlerden hareketle tespit edilebildiği kadarıyla buradaki en eski medreselerden biri Hosrov köyünde mevcut olmuştur. Buradaki medresede yazılmış iki elyazma eser vardır. Bunlardan birincisi 1712-1716 yılları arasında yazılmış ve Vakıf Efendiyeve Özel koleksiyonunda bulunan mecmuadır. Bu mecmuada Arap dili ve mantıkla ilgili *Şerhu'l-Unmûzec, Hâşiyetu Sadullâh el-Berdaî, Kitâbu'l-Avâmil* gibi farklı risâleler bulunmaktadır. Eserin müstensihî Abdurrahîm b. Sâlih b. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'dir. Eser çok fazla

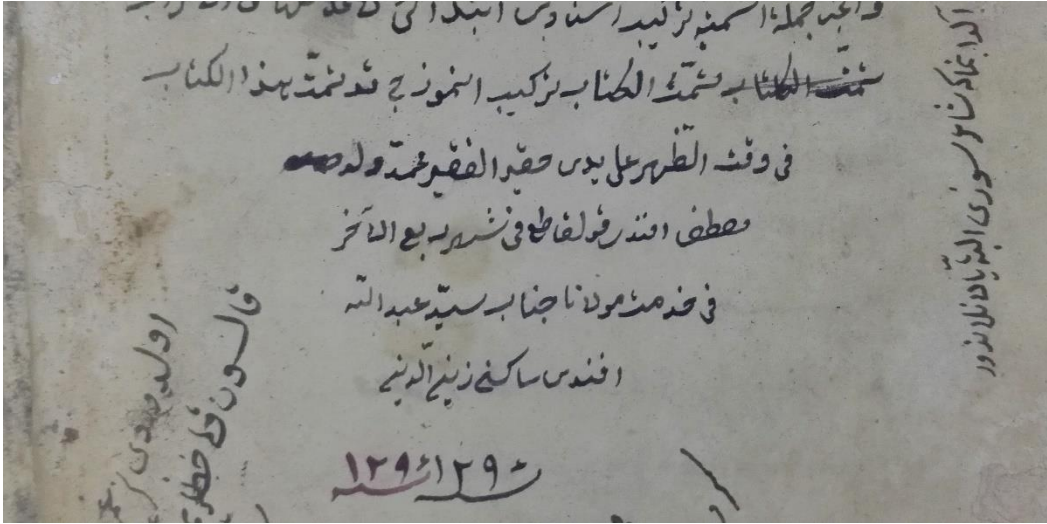
yıprandığı ve tamire ihtiyacı olduğu için mecmuayı daha detaylı şekilde inceleme imkânımız olmadı.



Hosrov medresesinin hocası Abdussamed el-Hosrovî'nin hizmetinde yazılmış bir diğer mecmuanın müstensihî Tâceddîn b. Mikâil Efendi el-Hüşûnî'dir. 1323/1905 yılında yazılmış mecmuada *Avâmîl, Terkîbu'l-Unmûzec* gibi risâleler bulunmaktadır. Mecmuadaki notlardan Tâceddîn Efendinin kendisinin telîf ettiği bir hâşiyesinin bulunduğu anlaşılrsa da bu eser henüz bulunamamıştır.



Terkîbu'l-Unmûzec risâlesinin yazıldığı bir diğer medrese Zeyneddin köyünde bulunan medresedir. Müstensih Muhammed b. Mustafa el-Kolkati'nin (قولقاطع) verdiği bilgiye göre risâleyi 1296/1879 yılında Zeyneddin köyünde oturan Mevlânâ Seyyid Abdullah Efendi'nin hizmetinde iken yazmıştır.



Abdurrahîm Şîrvânî, Nûreddîn Muhammed Hilâvî, Mevlânâ İbrâhîm ve Ahmed b. Ali el-İmâdî'nin risâlelerinin yazıldığı bir elyazma Ağdaş/Kumlak köyünde bulunan Hacı Muhammed Efendi el-Kumlâkî medresesinde yazılmıştır. Azerbaycan Yazma Eserler Enstitüsü Kütüphanesinde bulunan ve 1203/1788 yılında yazılmış elyazmanın müstensihî Muhammed el-Kubalı er-Rustovî'dir.²⁴ Bulakotağı köyünde bulunan Hacı Yahyâ Efendi medresesi, Arapocağı köyünde bulunan Muhammed Efendi medresesi ve Nimetabad köyünde bulunan medresenin kitapları ayrıca bir çalışmaya konu olacak kadar çoktur. O yüzden bu medreselerdeki kitaplar hakkındaki yazıyı başka bir çalışmaya bırakıyoruz.

Medreselerde hangi derslerin okutulduğuna dair Ağdaş/Arapocağı köyünde Hacı Muhammed Efendi medresesinden mezun olmuş ve 1918-1920 yılları arasında mevcut olmuş Azerbaycan Demokratik Cumhûriyeti'nde Ağdaş'ın millet vekili olmuş Muhtar Efendizade şu bilgileri vermektedir:

1895 yılında 15 yaşımı henüz doldurmadan Farsça'dan Sadî'yi, Hâfız ve Câmî'nin eserlerini; Arapça ise dil bilimi ile ilgili okunması gereken kitapların çoğunu okudum. Eski medreselerde okutulan Farsça, Arapça, Dil Bilimi, Mantık, Edebiyat, Hikmet ilimlerini bitirdikten sonra, özellikle geometri, hesap, coğrafya, târih ve başka dersler aldım.²⁵

Yine Muhtar Efendizade bu medreslerden mezun olabilmek için (icâzetnâme alabilmek için) aşağıdaki derslerin zorunlu olarak alınması gerektiğini ifâde etmektedir:

Türk dilinde olan hikâyeleri okumak, İslâm târihi ve Şeriat dersleri, Farsça Sadî'nin Gülîstân ve Bostan kitapları, Hâfız'ın Dîvân'ı, Ravzatu's-Safâ ve diğer Fars dilinde olan kitaplar, Arapça mantık dersleriyle ilgili olan tüm kitapları mükemmel öğrenmek ve benimsemek için birkaç yazarın eserlerini ders olarak görmek, matematikten kesirleri sonuna kadar öğrenmek, coğrafyadan beş kıtayı, geometriden açılar bölümünü, dînî kitaplardan dîn felsefesine ilişkin birkaç kitab ve Kurân'ın tefsîrini bilmek gerekirdi.²⁶

Bahsedilen medreseler ve hocaları Sovyet işgâlinin başladığı yıllarda çeşitli zorluklarla karşılaşmış, medrese hocaları idam ve sürgün edilmiş, elyazmaların büyük bir kısmı yakılmıştır. Örneğin bugün şehir merkezine katılmış olan Padar köyünde bulunan medresenin imamı Kadı Hacı Hasan Efendi 1937 yılında seksen yaşında iken

24 A.K. Aliyev-K.K. Şerifov, Arap Elyazmaları Kataloğu (Bakü: İlim Neşriyatı, 2000), 2: 264.

25 Ağali Ağayev, *Muhtar Efendizade*, çev. Feruz Kerimov-Melek Kerimova (Ankara: Aksoy Matbaacılık, 1998), 8-9.

26 Ağayev, *Muhtar Efendizade*, 9.

öldürülmüştür.²⁷ Bu baskıların bir sonucu olarak bugün Ağdaş'ta eski medreselerden bir tanesi bile ayakta kalmayı başaramamıştır.

SONUÇ

Bin yıldan fazla geçmişi olan bir şehrin târihini ve kültürünü küçük bir çalışmaya sığdırmak imkânsızdır. Tarihî ipekyolu üzerinde bulunan Ağdaş şehrini gerçek anlamda tanıtmak için bir kaç ciltlik kitaplar yazılmalıdır. Burada yapılmaya çalışılan şey aslında Azerbaycan'ın diğer şehirlerinde de gözlemlenen Sovyet rejimi sonrası başlayan kültürel yokoluşa Ağdaş üzerinden bir örnek vermektir. Âlimlerin öldürülmesi, medreselerin yıkılması, yazma eserlerin yakılması aslında tüm şehirlerde görülen bir durumdur. Fakat elimizdeki kaynakların çoğu Ağdaş hakkında olduğundan bu şehirden bahsedilmesi tercih edildi.

Çalışmada kısaca Ağdaş târihinden bahsedilerek bölgenin isminin geçtiği ulaşılabilen en eski yazma eserlere mürâcaat edildi. Daha sonra şehrin İslâm kültürüne numûne olan vakıf geleneğinden, mescid ve türbe kitâbelerinden bahsedildi. Bu kapsamda bazı vakfiye numûneleri ile şehir merkezinde bulunan mescid/medresenin kitâbesi ve çeşitli köylerde bulunan kitâbelerin metnine yer verildi.

Sonraki bölümde Ağdaş'ın dînî hayâtında müstesnâ yeri olan tasavvufa ve bölgede yaşamış bazı şeyhlerin isimlerine yer verildi. Bu kısımda elde edilen yazma eserler ışığında fazla bilinmeyen bir Halvetî şeyhi olan Molla Muhammed b. Rukiyye eş-Şîrvânî el-Ağdâşî'nin hayâtı ve eserlerinden bahsedildi. Molla Muhammed b. Rukiyye'nin hayâtı ve eserleri çeşitli özel ve devlet kütüphanelerdeki elyazmalara dayanılarak tanıtılmaya çalışılsa da bu konuda hala bilinmeyen bazı noktalar kaldı.

Çalışmanın son kısımlarında ise Ağdaş âlimlerinden ve medreselerinden bahsedilmeğe çalışıldı. Bu bölümde Abdunnâfi eş-Şîrvânî el-Ağdâşî, Feyzullah Efendi el-Ağdâşî, Abdullah el-Kumlâkî, Abdulkerîm el-Ağdâşî gibi bazı bölge âlimlerinin isimlerine yer verildi. Fakat bu âlimlerden sadece Abdunnâfi eş-Şîrvânî'nin eserleri elimizde mevcut olduğu için bu eserlerden bahsedildi. Diğer âlimlere ait eserlerin ortaya çıkarılması için daha fazla araştırma gereklidir. Daha sonra bugün mevcut olmayan Ağdaş medreselerinden ve bu medreselerden geriye kalmış bazı elyazmalardan bahsedildi. Bu kapsamda Hosrov, Zeyneddin, Kumlak medreseleri birkaç elyazma ile tanıtılmaya çalışıldı. Allah'tan niyâzımız giriş mahiyetinde yapılmış bu çalışmanın bulunacak yeni elyazmalarla devam ettirilebilmesini nasîb etmesidir.

Kaynaklar

- A.K. Aliyev-K.K. Şerifov. Arap Elyazmaları Katalogu. Bakü: İlim Neşriyatı, 2000.
Abdullatîf, b. Firişte. *Şerhu'l-Menâr*. Kahire: Ezher Üniversitesi Kütüphânesi, 2805.
Ağayev, Ağali. *Muhtar Efendizade*, çev. Feruz Kerimov-Melek Kerimova. Ankara: Aksoy Matbaacılık, 1998.
Aliyev, Taleh. Oğuz ve Etraf Araziler Orta Asırlarda. Bakı: Elm ve Tahsil, 2017.
Bakıhanov, Abbaskulu Ağa. *Gülistân-ı İrem*. Bakı: Azerbaycan İlimler Akademisi Neşriyatı, 1951.
Efendiyev, Vakıf Özel Koleksiyonu.
Hinalûkî, Mahmûd. *Mine'l-Beyti'llezî fihâ kavâğız bi'smi Usmi Kaytâk*. Paris: Bibliotheque Nationale de France, Departement Des Manuscrits, Turc 679.
Hitâî, Nizâmuddîn, *Hâşiyetu'l-Mutavvel*. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ, Kerîmzâde Koleksiyonu, 210598.

27 Vefa Kuliyeva, "Repressii Protiv Musulmanskogo Duhovenstva", sayı. 5-6, (Bakü, Azerbaycan Milli İlimler Akademisinin Haberleri, 2005), 246.

- Kafkazskiy Kalendar*. Tiflis: Tipografii Kantselyarii Namstnika Kavkazskago, 1855.
- Kayayev, Ali. *Terâcim-i Ulema-i Dağistan*, hzr. Hasan Orazayev-Tuba Işinsu Durmuş
Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kuliyeva, Vefa. “Repressii Protiv Musulmanskogo Duhovenstva”, 5/6. Bakı: Azerbaycan
Milli İlimler Akademisinin Haberleri, 2005.
- Meçhul, *Hudûdu-l 'Âlem mine-l Meşrik ile-l Mağrib*, th. Seyyid Yusuf el-Hâdî. Kâhire:
Dâru's-Sakâfiyye li'n-Neşr, 1423/2002.
- Molla Muhammediye Özel Koleksiyonu.
- Müskürî, Yûsuf. *Beyânu'l-Esrâr, li't-Tâlibîn*. Ankara: Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi
Kütüphanesi, 49220.
- Nazmi Efendi, Mehmed. *Hediyetü'l-İhvân*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Hacı
Mahmûd Efendi Koleksiyonu, 4857.
- Nimet, Meşedihanım. *Azerbaycan'da Pirlar*. Bakü: Elm ve Tehsil, 2010.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defteri [A.{DVNSMHHM.d}], No. 47-360.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Mühimme Defteri [A.{DVNSMHHM.d}], No. 54-591.
- Seyyid Sa'duddîn, b. Mevlânâ Ahmed. *Nesru'n-Nâzırîn ve Makbûlu'l-Hâtrîn*. Leiden:
Leiden University Library, UB. Or. 801.
- Şenlik, Songül. *232 Numaralı Ruus Defteri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Yüksek Lisans tezi, 2014.
- Şirvânî, Abdunnâfi el-Ağdâşî. *Hulyetu'l-Musallî*. Kazan: Çirkov Matbaası, 1895.
- Şirvânî, Abdunnâfi el-Ağdâşî. *Talîmu's-Salât*. Bakı: Azerbaycan Yazma Eserler Enstitüsü,
B-3022.
- Şirvânî, Molla Muhammed b. Rukiyye. *Risâle fi Tavzîh-i Silsileti'l-Masnûa fi'l-Keşfi'l-Hâlî*.
İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, FE. 2142.
- Şirvânî, Molla Muhammed, *Risâletu'r-Rukiyye*. Dağistan: Muhammed Fahrudin Özel
Arşivi.
- Togan, Zeki Velidi. “Azerbaycan'ın Tarihi Coğrafyası”, *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 1/3.
İstanbul: 1932.
- Togan, Zeki Velidi. “Azerbaycan'ın Tarihi Coğrafyası”, *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, 1/2.
İstanbul: 1932.
- Usubov, Hacı Abid Özel Koleksiyonu.
Yukarı Nimetabad Köyü Câmîi Kütüphanesi.

TARİHİ ŞEHİR OTRAR'IN (FÂRÂB) KÜLTÜREL YAPISI

Muratbek DARİBAY*

ÖZET

Orta Asya'da Otrar (Fârâb) önemli bir bölgedir. Zira bu bölge uzun süre İslâm hâkimiyetinde kalmış ve ilim ve kültür merkezi olmuştur. Otrar Siriderya'nın sağ sahili üzerinde Aris kolunun biraz güneyinde bir kasaba.

VI-VIII. yüzyıllarda Otrar Siriderya'nın orta boyundaki meşhur şehirlerden biri, IX-XII. yüzyıllarda bölgenin baş şehri, XIII-XV. yüzyıllarda Orta Çağın büyük şehirlerinden biri olmuştur. Daha sonraki XIX. yüzyılın ortalarında şehir tahribata uğrayarak kimsesiz ıssız bir hale gelerek Otrartöbe (Otrar tepe) diye isimlendirilen bir yığından ibaret kalmıştır.

İslâm tarihi açısından baktığımızda Otrar bölgesi kültürel ve ilmi açıdan da gelişmiştir. Bu bölgeden Ebû Muhammed el-Makdisî el-Fârâbî ile Hüsameddîn Otrarî ve çok yönlü âlim, filozof Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 339/950) v.b. gibi büyük âlimler yetişmiştir.

İnsanların sosyal ihtiyaçlarının karşılanmasında en önemli unsur olan paralar basılmış ve imar faaliyetleri açısından camiler inşa edilmiştir.

Anahtar sözcükler: Fârâb, Otrar, İslam Tarihi, Medrese, Kütüphane, Hamam.

SUMMARY

Otrar is an important region in Central Asia because it has remained under the control of Islam for long centuries and has been a center of science and culture. It is a town lying south of the Arys Branch of the Syr Darya River.

The city of Otrar in the sixth and eighth centuries is one of the famous cities along the Syr Darya, being the capital city of the region in the ninth and twelfth centuries and one of the big cities in the thirteenth and fifteenth centuries in the Medieval Ages. In the mid nineteenth century, the city was ruined, turning into a desolate place and hill called "Otrartöbe."

Looking from the viewpoint of Islamic history, the region of Otrar flourished culturally and scientifically. This city produced such famous scholars as Abû Muhammad al-Makdisi and Husameddin Otrarî and the great philosopher Abû Nasr al-Fârâbî (d. 339/950).

In this city, there were minted coins which are the most important means in meeting people's social needs and there were built many mosques.

Key words: Fârâb, Otrar, Islamic History, Madrasa, Library, Bath.

Giriş

Dünya tarihinde iz bırakan ve adını âleme duyuran yerlerden birisi Orta Asya'dır. Orta Asya'da da Otrar (Fârâb) önemli bir bölgedir. Zira bu bölge uzun süre İslâm hâkimiyetinde kalmış ve ilim ve kültür merkezi olmuştur.

İslâm'ın Orta Asya'ya yayılmasının Emevî ve Abbâsî devletleri döneminde meydana geldiği bilinmektedir. Bu sıralarda Türklerin Müslümanlığı kabul etmesi İslâm'ın bölgedeki yayılışını hızlandırmıştır. Türklerin ardından birçok Orta Asya kavmi Müslüman olmuş ve İslâmiyet o bölgelerde güçlenmiştir.

Otrar tarihte meşhur bir başkent ve kervan yollarının kesiştikleri yerde ticaret merkezi olmuştur. X-XV. yüzyıllarda Siriderya kıyısında Otrar'dan daha meşhur şehir olmamıştır. Moğol istilâsıyla birlikte şehir hayatı çökmüş ve Otrar'daki sulama sistemi tahrip olmuşsa da XV-XVI. yüzyıllarda Siriderya boyundaki siyasî hayatın düzelmesiyle

* Kazakistan/Nur-Sultan, mdaribaykz@mail.ru

birlikte tarım tekrar eski canlılığına kavuşmuştur. Bu dönemlerde çiftçilikle, el sanatlarıyla, alışverişle uğraşan yerleşik kazak halkının sayısı da çoğalmaya başlamıştır.

Günümüzde ise Otrar Güney Kazakistan'daki Temir demir yolu istasyonundan kuzey batıya doğru 7 km. uzaklıkta olan eski yerleşim yeridir.

Bu Otrar hakkında kısa bilgidен sonra asıl konumuz olan Otrar'ın kültürel yapısı yönünden Otrar Medresesi, Kütüphanesi, Hamamı ve Otrarlı birkaç âlim hakkında bilgi verilecektir ve ekler kısmında da Otrar bölgesinde yapılan arkeolojik kazı sonuçlarında elde edilen kap kaçaklar, tabaklar, bilezikler ve pek çok sayıda paraların resimlerine yer verilecektir.

Otrar Medresesi

Bu medrese Otrar'ın Orta Çağdaki dini eğitim merkezlerindedir. VIII. yüzyılın sonlarına doğru faaliyete başlamış ve Moğol istilâsına kadar hizmet vermiştir.

Medresede ilim tahsili için her taraftan gelen talebeler on sene eğitim görmekteydiler. Programa göre öğrencilere öğleye kadar ders verilir, öğleden sonra da bahçe temizliği ve sulanması, yemek pişirmek v.b. medrese işlerinde çalıştırılırlardı. İkinci vaktinden sonra talebeler kendi işleriyle meşgul olurlardı.

Otrar Medresesi'nin ilk beş yıllık döneminde o zamanki meşhur üç dil olan Türkî-kıpçak, Farsça ve Arapça okutulurdu. Beş yıldan sonra talebelere dini ilimlerle beraber astronomi, geometri, müzik gibi ilimler derinleştirilerek tedris edilirdi. Hatta kaybolmuş Finik gibi eski diller öğretilirdi.¹ Meşhur âlim Ebû Nasr el-Fârâbî Otrar Medresesi'nden ilim almıştır.

Otrar Kütüphanesi

Orta Çağ muharebelerinde büyük şehirler tahrip, eşyalar gasp veya imhâ olunup, halkının da kılıçtan geçirildiği olmuştur. Bu tahripten güzel sanat eserleri kitaplar kurtulamamış, âlimler de öldürülmüştür. Tarihde birçok yerde kütüphanelerin yakıldığı da yazılıdır. Meselâ: Endülüs'de İspanyolların Araplardan aldıkları yerlerdeki kütüphaneleri yaktıkların, Hülâgu² ordularının binlerce cilt kitabı yakarak Dicle'ye attıklarını, nehrin günlerce siyah aktığı ifade edilmektedir.³

IX-XI. yüzyıllarda Buhârâ, Semerkant, Otrar, Gürgenç, Merv şehirleri ilmi ve edebî kitaplarının çokluğuyla ünlü olmuştur. Meşhur âlim Ebû Nasr el-Fârâbî'nin dünyaya geldiği Otrar şehrinde İskenderiye'den sonra dünyanın ikinci büyük kütüphanesinin bulunduğu bilinmektedir. Bu kütüphane Cengiz Han'ın istilâsı zamanında yok olmuştur.

Otrar Kütüphanesinde mevcut olan bilimsel ortam hakkında günümüze kadar uzanan söylentiler söz konusudur.⁴ Nitekim Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî büyük kütüphanede ilmi faaliyette bulunmuştur. Burada eski çivi yazısıyla yazılan eserler ile papirüs kâğıtlarından başlayarak, Orta Çağ Avrupa, Arap ve Çin ilim adamlarının edebî eserleri toplanmıştır. İşte, böyle bir külliyyata sahip olan bu kütüphane 614/1218 senesinde Moğol istilâcıları tarafından tahrib edilmiştir.⁵

1 Davrenbekov, A, "Otrar Medresesi", Kazakistan Ulttk Ansiklopediası, Almatı, 2005, VII, 228.

2 Onay, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, T. D.V. Yay., Ankara, 1992, s. 211.

3 Onay, a. g. e, s. 271-272.

4 Cumahanov, T; Cumatayev, B; Şanbay, T, Altın Orda, Almatı, 2006, s. 110.

5 Cumahanov-Cumatayev-Şanbay, a. g. e, s. 114.

Diğer taraftan, Moğol askerinin Otrar'ı altı ay boyunca muhasara ettiği dönemde kütüphanenin gizli bir şekilde yeraltına taşındığı şeklinde bir bilgi vardır. Ama onun hangi yere taşındığı günümüzde açık bir şekilde bilinmemektedir.

Orta Çağdan günümüze ulaşan bir anlatıma göre şöyle denilmektedir: Bir avcı tilkiyi kovalarken, tilki bir ine giriyor. Avcı ini kazmaya başladığında eline papirüs kâğıdı alıyor. Ama in dediği mağaranın giriş kapısıymış. İçeriye giren avcı aydınlıkla mağaranın içindeki kitap yığının görmüştür. Ancak, o anda ikinci bir yerden kaçan tilkiyi kovalayan avcı daha sonra bu ini bulamamış denilmektedir. Tahminen bu avcının o zaman gördüğü, Otrar kütüphanesinin yeraltına saklanmış kitapları olması mümkündür, denilmektedir.

Fakat bu bilgiler gerçeği yansıtmada konusunda yetersiz gözükmektedir. Ancak şu varki ilerideki yapılacak arkeolojik kazı sonuçları belki bu ihtilafa bir son verebilir.

İlim merkezi Otrar'da kütüphane olduğunu Kazak halkının yaşlı insanları da unutmamıştır. Onlar nesilden nesile bu kütüphaneyi dilden dile destan olarak aktarmışlardır. Bu şahıslardan birisi olan Buirabay, kendinden öncekilerden bu kütüphanenin var olduğunu bizzat duymuştur.⁶

İstilâ sırasındaki kütüphanelerin durumu hakkında Özdemir'in şu değerlendirmeleri bize yön vericidir: “Kütüphanelerin Moğollar tarafından tahrip edildiğine, hatta Dicle'nin bir deyişe göre öldürülenlerin kanlarından dolayı kırmızı, bir deyişe göre içine atılan kitapların mürekkeplerinin çözülmesinden dolayı mavi veya siyah aktığına dair bilgilere ilk kaynaklarda rastlamıyoruz. Kütüphanelerin tahribi konusunda Kalkaşendi, “*gideceği yere gitti*” gibi muğlak bir ifade kullanıyor. Onun dışında net bir bilgiye rastlamıyoruz. Ama günlerce yağmalanan, tamamıyla yakılan ve tahrip edilen, bu yangından sadece tuğladan inşa edilmiş birkaç yapısı kurtulabilen bir şehirde genel itibarıyla kütüphanelerin de tahrip olduğu söylenebilir. Doğrudan kütüphanelere ait haberlere rastlayamayışımızdan bunu böyle kabul etmek durumundayız.”⁷

İstilâ öncesi Otrar Kütüphanesi içerisinde mevcut olan eserler aracılığıyla Kazak topraklarına İslâm Dini'nin yayılmasında önemli rol oynamıştır.

Otrar Hamamı

Orta Çağda gelişen memleketlerde mimari açıdan göze çarpan eserlerden birisi de hamamlardır. Arkeolojik kazılar sonucunda birçok şehirde hamam yerleri bulunmuştur. Otrar şehrinde yapılan kazı çalışmaları esnasında şehir etrafında XI-XII. yüzyıllara ait iki hamam bulunmuştur. İki hamamdan birisinin dış duvarları muhafaza edilmemişse de iç tarafları korunmuştur. Hamamın genel hacmi 11,5 x 16,5 metredir. Duvarlarının kalınlığı ise 0,7-0,9 metredir. Hamam hilal şeklinde bir planla inşa edilmiştir. Soyunma ve dinlenme odaları ayrı ayrı yapılmıştır. Isıtma ocağı hamamın doğu tarafına yapılmış ve hamam da borularla ısıtılmıştır. Lağım suları da borular vasıtasıyla dışarıda kazılan özel çukurlara dökülmüştür. Hamamın güney tarafında çamaşır yıkanması için iki oda bulunmaktadır. Odaların birisinde de tandır ocağı yapılmıştır.⁸ Muhtemelen burada hamama gelenlere çay yapılmıştır.

Otrar'ın ikinci hamamı şehrin güney tarafında, şehre giriş kapısından 200 metre uzaklıkta inşa edilmiştir. Bu hamamın kuruluş biçimi birinci hamama benzemektedir.⁹ Ama yapılışındaki sadeliğe göre, sıradan insanların gittiği hamam izlenimi vermektedir. Otrar'da

6 Margulan, A, “Otrar kalasının ornında”, Bilim jane enbek dergisi, Sayı: 4, Arıs, 1961, s.7.

7 Özdemir, Ahmet, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı, İstanbul, 2005, s. 310

8 Otrar Ansiklopediya, Otrar Audanının Akımdığı, Arıs Yay., Almatı, 2005. s. 292

9 Joldasbaev, C; Sadıkov, T, Orta Gasırdığı Kazakistan Tarihi, Almatı, 2007, s. 92.

XI-XII. yüzyıllarda böyle bir hamamın olması Otrar'da şehir ve medeniyetin geliştiğinin bir göstergesidir.

Otrar'da Yetişen Âlimler

Otrar (Fârâb), Kazak topraklarındaki en önemli ilim, bilim ve kültür merkezidir. Burada zamanında çeşitli eserlerle dolu zengin bir kütüphane bulunmaktaydı. Arap komutanı Kuteybe b. Müslim VIII. yüzyılın başlarında Semerkant'a gelir. Şehir padişahı Şaş hakanına mektup yazarak yardım istediğinde onun Turband'ta (Turarband, Turar, Tarband, Otrar) olduğu bilinmektedir. Şaş hakanının o zamanda Otrar'da bulunması şehrin çok büyük olmasa bile orada yaşantı yerinin olması ihtimalini bize vermektedir. Otrar XIX. yüzyılın sonundan günümüze kadar çok araştırılmış ve birçok monografi (K. A. Akışev, K. M. Baypakov, L. B. Erzakoviç) yayınlanmıştır.

Nil nehrinin Mısır civarında olması hasebiyle Mısır tarihindeki yeri ve önemi ne ise Siriderya (Seyhun)'nın Kazakistan hatta İslâm Tarihi açısından önemi o kadar büyüktür. Çünkü Siriderya Orta Çağ şehir medeniyetinin ocağı olmuştur. Bu Siriderya kenarında, Sığanak, Otrar şehirleri kurulmuştur. Daha sonraları bu şehirlerden ismi İslâm âlemine meşhur olacak ve İslâm Dinine hizmet yapacak olan dilci, hadisçi, fıkıhçı Buhârî, Sığnakî, Semerkandî ve Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî (v. 400/1009) ile onun dayısı hem hocası Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî (v. 350/961) ve çok yönlü âlim, filozof Ebû Nasr el-Fârâbî (v. 339/950) v.b. gibi büyük Fârâbîler çıkmıştır. Otrar-Fârâblı aydınlar hakkında da birçok ilim adamları eserlerinde yer ayırmışlardır. Aslında bu bölgeden çıkan ilim adamlarının sayısı bildiğim kadarıyla on beşi geçmektedir. O ayrıca diğer bir çalışma konusudur. Biz burada makalemizi fazla uzatmadan aşağıda haklarından bahsedeceğimiz birkaç Otrar'da yetişmişler ilim adamları hakkında bilgi verdikten sonra çalışmamızı tamamlayacağız.

Ebû Muhammed el-Makdisî el-Fârâbî

Abdullah b. Muhammed b. Seleme b. Habib b. Abdolvâris Ebû Muhammed el-Makdisî el-Fârâbî hadis âlimidir. Türkistan'daki Fârâb şehrine nisbetle anılır. Abdullah b. Muhammed Dımeşk'ta Hişâm b. Ammâr, Abdullah b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân, Abbas b. Velîd el-Hilâl, Ebu Muhammed b. Abdurrahman b. Abdullah ed-Dımeşkî ve Duheym'den hadis duymuştur. Abdullah b. Muhammed el-Makdisî el-Fârâbî'den rivayet edenlerin arasında ise Ebu Ducana'nın Ebû Bekir ve Ebu Zera'a adındaki iki oğlu ve Ebu Bekir b. el-Muhrî vardır. Ayrıca el-Hasan b. Munîr, el-Hasan b. Reşîk, Ebû Hâtem Muhammed b. Hibbân el-Bestî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhamed b. Rumeh el-Nasuvî vb. Otrarlı hadis âlimi Abdullah b. Muhammed el-Makdisî el-Fârâbî'yi¹⁰ öven kişilerdendir.

Muhtemelen ilk öğrenimini Fârâb'da yapan Fârâbî'nin daha sonraki tahsili, hayatı, vefat tarihi hakkında kaynaklarda bilgiye rastlayamadık.

Hüsameddîn Otrarî

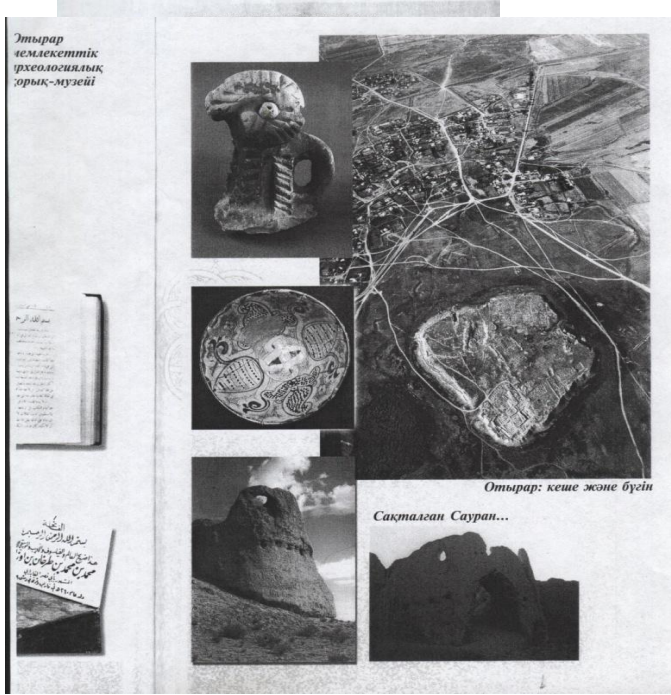
Hüsameddîn Otrarî Türkistan'daki Otrar şehrine nisbetle anılır. Otrarî hakkında sadece Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta'nın Tuhfetü'n-Nüzzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr adlı eserinde rastlamaktayız. İbn Battûta Orta Asya'ya Cengiz Han'ın torunları hâkimiyeti ele geçirdiği zamanlarda gelmiştir. İbn Battûta bu gezisinde Urgenç'e, Semerkand'a, Buhârâ'ya ve arkasından Nasaf'a gitmiştir. O, şehir dışındaki kampta Fârâblı fakih Şeyh Mevlana Hüsameddîn el-Yağî'yle buluşmuş ve Hüsameddîn hakkında; "Onun

10 Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, Beyrut, ts, IV, 225.

ismi (Yağı) Türk dilinde “isyan eden, karşı çıkan” anlamındadır. O Otrarlı idi”¹¹ diye bilgi verir meşhur gezgin. Otrarî'nin tahsili ve hayatı hakkında başka kaynaklarda rastlayamadık. Vefat tarihi belli değildir.

11 İbn Battûta, Tuhfetü'n-Nüzzâr ve Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr, Çev. Mümin Çevik, İstanbul, 1983, I, 261.

Ekler

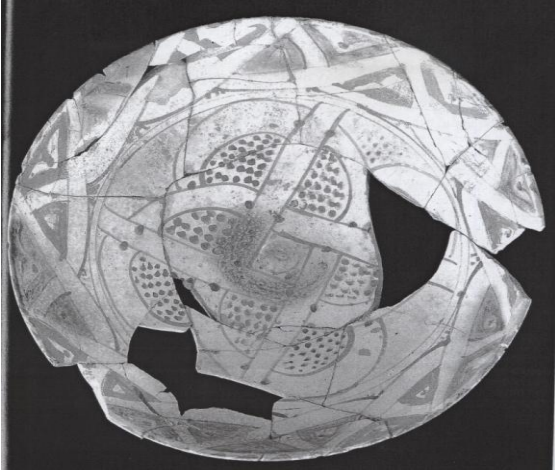


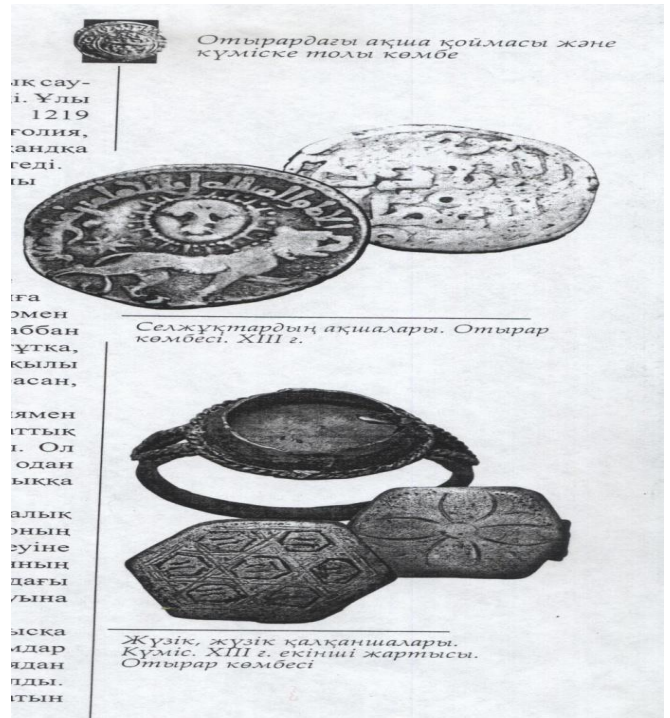
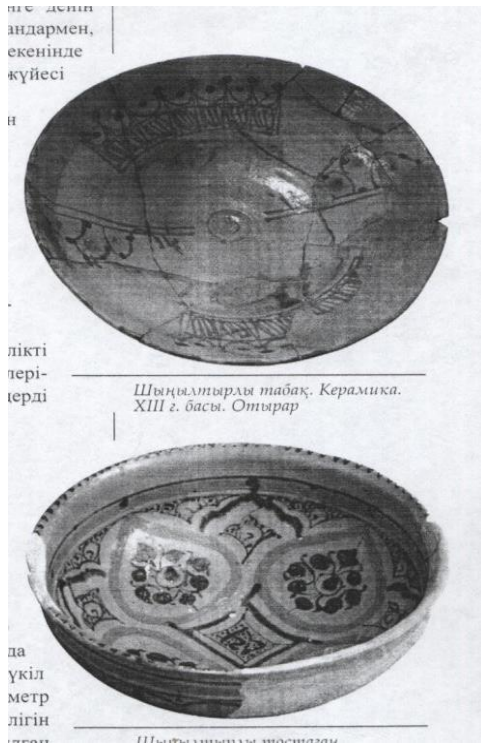
Археологик Казы İşleri 2002 сенеси.

Çömlek, (IX-X. yy.)

Çömlek ve Kapak, (XIII-XIV. yy.)

Tabak ve Kâse.





Otrar defnesi: Selçuklu paraları, (XIII. y.y.)

Gümüş yüzük, (XIII. yy.)



TÜRKİSTANLI HACILARIN GÖZÜYLE İSTANBUL

Muzaffarkhon JONİEV*

Özet

İslam'ın beş şartlarından biri olan Hac ibadeti, çoğunlukla uzun, masraflı, zahmetli ve hatta tehlikeli bir yolculuğu göze almayı gerektirmiştir. Ayrıca, Hac seferleri İslam tarihinde Müslümanlar arasındaki ilmi ve kültürel ilişkilerin gelişmesinde özel bir yere sahiptir. Osmanlı Devleti, XVI. Yüzyılın başlarında hâkimiyet alanını Hicaz bölgesi ve buraya giden yolları da kontrol edecek şekilde genişleterek, başta dini olmak üzere siyasi, sosyal ve ticari yönleri de olan hac organizasyonunu üstlenmiş oldu. Böylece dünyanın her yerinden hac ibadetini ifa etmek üzere gelen hacılar Osmanlı topraklarında ağırlandılar. Türkistanlı hacıları da farklı güzergâhlar takip etmek suretiyle İstanbul'dan geçerek hac yolculuklarını yaptılar. Osmanlı'nın kuzey Karadeniz Limalarına gelen Türkistanlı Hac yolcularının büyük çoğunluğu İstanbul'da bir süre konuk oluyorlardı. Bu yolculuklar iki kardeş halkın karşılaşması, farklı düzeylerde ilişkiler tesis etmesi ve Osmanlı-Türkistan ilişkileri açısından oldukça etkili oldu. Bu çalışma XIX. yüzyılın sonları ve XX. Yüzyılın başlarında hac yolculukları esnasında İstanbul'a uğrayan hacıların izlenimlerini, söz konusu dönemlerde yazılan sefernâme, hacnâme ve seyahat hatıraları üzerinden İstanbul'un nasıl görüldüğünü ve algılandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türkistanlı Hacılar, İstanbul, Hac, Hac Yolları, Sefernâme, Hacnâme, Seyahat hatıraları.

İslam tarihinin her döneminde müslümanlar hareketliliğinin en önemli motivasyonlarından birisi hac ibadeti olmuştur. İslamın beş üstünlerinden biri olan bu ibadet, çoğunlukla uzun, masraflı, zahmetli ve hatta tehlikeli bir yolculuğu göze almayı gerektirmiştir. Hacı üzerinde maddi ve manevi. pek çok etkisi olan bu yolculuklar, eşsiz bir deneyim oluşu, zorluğu ve kendinden sonrakilere rehberlik etme amacı gibi sebeplerle kayıt altına alınmıştır. Bazen günü gününe bazen de yolculuk sonrasında telif edilen bu metinler, seyahatname ve günlük türü içerisinde ayrı bir yer edinmiştir. Oldukça zahmetli ve çoğu zaman can ve mal tehlikesi de taşıyan bu yolculuklar, hem hacı üzerindeki maddî ve manevî etkileri hem de benzer şekilde yolculuk yapacak diğerlerine rehberlik etmek amacıyla yazıya geçirilmiştir.

Bir telif türü olarak seyahatnâmelerin içinde yer alan bu hac hatıraları – “sefernâme”, “hacname”, “seyahat hatıraları” gibi genel başlıklarla telif edilmiş pek çok örneği ile karşımıza çıkmaktadır. Çoğunlukla âlimler, şairler ve devlet adamları tarafından kaleme alınan sefernâmelerde, hac menasiki ve güzergâhların durumu gibi hacılara rehberlik edecek bilgiler verilmesinin yanı sıra yolculuk sırasında yaşanan zorluklar ve şahsî-manevî tecrübeler de kayıt altına alınmıştır. Ciddî ilmî ve entelektüel bir gayretle telif edilen bu metinlerde satırlara dökülen bir diğer husus ise hacıların konakladıkları şehirler ve karşılaştıkları topluluklar hakkındaki tarihsel bilgi ve gözlemleridir. Hac yolculuklarını anlatan metinlere çağdaş bir kaynak hüviyeti kazandıran bu hususiyet, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Orta Asya bölgesinden başlayan hac yolculukları esnasında İstanbul'a uğrayan Türkistanlı hacıların sefernâmelerini tanıtarak metinlerin içerikleri, sundukları bilgi ve gözlemler hakkında bir çerçeve çizip kaynaklık değerleri üzerine bazı tespitler yapmayı amaçlayan işbu çalışmanın da temel dayanağıdır.

Müslüman kültürde asırlar boyunca hac yolculukları, ilim talebiyle yapılan yolculukların (rıhle) bir parçası olarak gerçekleştirilmiş ve bu sebeple ilgili metinler

* İmam Tirmizi Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi Başkan Yardımcısı (Özbekistan, Tirmiz) jmuzaffarhan@gmail.com

seyahatnamelerin bir parçası halinde kalmışlardır¹. Bu konuda müstakil metinler yazılması, sadece hacı olmak amacına hasredilen yolcuların artmasıyla birlikte ancak mümkün olmuştur. Kişisel metinler kaleme almanın bir “moda” halini aldığı XIX. asırdan itibaren ise hac seyahatnamelerinin sayısında da farkedilir bir artış olmuştur.

Öncelikle XIX. Yüzyılın sonu ve XX. Yüzyılın başlarında Türkistanlı müslümanların Hicaz'a kadar kullandıkları güzergâhlara bakılacak olursa dört farklı yol kullandıkları görülmektedir:

İstanbul yolu. 1898'de Trans-Hazar Demiryolu'nun faaliyete geçirilmesiyle, Orta Asyalı hacıların çoğu Krasnovodsk, Bakü, Batum üzerinden İstanbul'a gelmişler, İstanbul'da birkaç hafta kaldıktan sonra Şam, Süveyiş, Cidde tarafına vapurla gitmişler².

Afganistan ve Hindistan yolu. Türkistanlılar Rusya hükümetinden izin ve pasaport alamadığı zamanlarda sınırı bir sorunsuz geçerek Afganistan'a gelebilmişler, oradan da yaya veya hayvanlarla Mazar-i Şerif, Kabil, Peşevâr, Bombay'e geldikten sonra deniz yoluyla Cidde'ye gitmişler³.

Çarcü, Merv, Serahs, Maşhed, Nişabur, Tahran, Kum, Kirmanşah, Bağdat, Kufe, Kerbela, Nefes üzerinden Hicaz bölgesine geçen İran yolu. Bu yoldan genelde Orta Asyalı şia mezhebinde olanlar istifada etmişlerdir⁴.

Moskova tariki. Deniz yolculuğunu istemeyenler İstanbul'a karadan da gelebilmişler: trenle Varşava'ya ve Vena'ya, oradan İstanbul'a gelmişler. Hacnameleri, seyahatnameleri inceledikten sonra Rusya müslümanlarının İstanbul'da genelde hangi hanlarda kaldıkları, kimlerle görüştikleri, nereleri ziyaret ettikleri, ne gibi zorluklar çektikleri belli oluyor. Mekke ve Medine'ye İstanbul'dan 3 yol vardı: 1) Hicaz demir yoluyla Beyrut-Medine tariki. 2) Süveyiş tariki: vapurla Yanbu ve Cidde'ye kadar. 3) Mısır demir yolu tariki⁵.

Çoğunlukla âlimler, şairler ve devlet adamlarının kaleme aldığı bu metinlerde, hac menasiki, güzergâhlar hakkında ve diğer konularda hacılara rehberlik edecek bilgiler, yolculuk esnasında karşılaşılan zorluklar, masraflar yanında şahsî-manevî tecrübeler de kaydedilmiştir. Bizim için kaynak olmalarını sağlayan husus ise; geçtikleri, bir süre konakladıkları şehirler ve karşılaştıkları topluluklar hakkında tarihsel bilgilere ve şahsî gözlemlere yer vermiş olmalarıdır. Makalede XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında Türkistanlı hacıların tarafından yazılan söz konusu sefernâmeler arasında İstanbul ile ilgili kaynak olabilecek 5 farklı metin üzerinde durulacaktır. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında gerçekleşmiş hac yolculuklarının anlatıldığı bu metinler, Haremeyn'e gidiş, dönüş ya da hem gidiş hem dönüş yolunda İstanbul'a uğrayan hacıların tarafından kaleme alınmışlardır.

- 1 Abderrahmane El Moudden, “The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800”, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, ed. Dale F. Eickelman-James Piscatori, Routledge London 1990, s. 69.
- 2 Zarcone, Thierry V. Kudüs' teki orta asyalı ve hintli sufi hacıların. Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 16
- 3 SIBGATULLINA, Elfine, “19. ve 20. Yüzyıl Başında Rusya Müslümanlarının Hacca Gidiş Yolları”, *Uluslararası Türk-İslam Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 521
- 4 Kâri Rahmetullah Vâzih. Garâibü-l haber fi acâibu-s-sefer. Özbekistan Fenler Akademisi Ebu Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü elyazması. Ana Koleksiyon. № 2106
- 5 SIBGATULLINA, Elfine, “19. ve 20. Yüzyıl Başında Rusya Müslümanlarının Hacca Gidiş Yolları”, *Uluslararası Türk-İslam Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 521

Kâri Rahmetullah b. Molla Âşûr Buharî (v. 1311), “Garâibü'l-Haber fi Acaibi's-Sefer: Sefernâme-i Haremeyn-i Şerifeyn” eseri

Rahmetullah Kâri Vâzeh adıyla tanınan Buharalı bu âlimin hayatı hakkında olan bilgileri onun kendi eserlerinden biliriz. O 1813 yıl Buhara'da doğmuş ve büyümüştür. Medrese öğrenimini Buhara'da almıştır. Onun medreseyi tamamladığından sonraki hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktayız. Ama Vâzeh kendi hayatı hakkındaki bilgileri ancak safername janrında yazdığı eserde getiriyor. Bu eserde yazdığı hayatı hakkındaki olaylar maalesef sefere çıktığı tarih yani H. 6 Şaban 1303/M. 10 Mayıs 1886'dan başlıyor.

O Buhara alimleri arasında çok geniş bir bilgiye sahip bir zat diye biliriz. Vâzeh bilimin bir kaç dallarda eserler yazmıştır.

Vâzeh 1886. yılında Buhara'dan hac için yola çıkarak Türkmen bozkırı, Kuzey İran, Hazar Denizi kıyıları, Kafkas, Kara ve Akdeniz yoluyla Hicaz ülkesine kadar gitmiştir. Seyahatden sonra 1888. yılında vatanı Buhara'ya geri döndü ve safer anıları içeren, sefername janrına ait “Savâne el'masâlik ve farâsieh el'mamalik” ve ya “Garâibü-haber fi acâibu-s-sefer⁶ eserini yazdı. Eseri tamamladığından sonra onu Buhara Emiri Abdülahad Han'a hediye etmiştir⁷. Eseri okurken onu sadece bir safername değil, belki otobiyografik eser de diye biliriz. Çünkü, eserde safer hatırıyla birlikte kendi hayatı hakkında da kısa kısa bilgiler vermiştir.

10 Mayıs 1886 tarihinde 68 yaşında yola çıkan Vâzeh'in safer yönü gidişte Çarcü – Merv – Maşhed - Aşkabat - Astrabât – Bakü – Batum – İstanbul – İskenderiye - Cidde ile Mekke ve Medine'ye ulaşmıştır. Dönüşte Necef – Kerbela – Kufa – Bağdat – Kirmanşah – Kum – Tehran – Nişapur – Maşhed – Sarahs – Merv ve Çarcü'den geçerek Buhara'ya gelmiştir. İstanbul'da yirmi beş gün (9 Şevval - 4 Zilkade 1303/11 Temmuz - 4 Ağustos 1886).

Vâzeh eserinde safer sırasında durduğu ülke ve şehirlerin doğal iklimi, insanların yaşami, mezhebi, parası, toplumsal hayatı, tarihi, kentlerinin etimolojisi ve kutsal yerleri hakkında yazdıkları önemlidir. Özellikle İstanbul hakkında yazdıklarını dikkata değer diye biliriz.

Örneğin, İstanbul hamamlarını anlatırken bunları yazıyor: “İstanbul'un⁸ hamamları pek rahattır. Tamamen beyaz mermerle inşa edilen hamamda çıplak ayakla yürümek için ahşap ayakkabılar da yapılmıştır. Hamam içerisi o kadar parlak ki bir tarafta iğne olsa görebilirsiniz. Buraya gelen Her erkeğin kendi tarağı ve kendi için gerekli olan aşıyaları var. Hamama girince bir şalvar satın alacaksınız. Her salonda iki taneden hizmetçi var, müşterilerin tüm istediklerini onlar yerine getiriyorlar”⁹.

Bununla birlikte İstanbul şehrini gezdiğini ve bir kaç insanlarla konuştuğunu büyük bir izlenimle yazıyor. Onlardan İstanbul çarşısında ayna satıcısıyla olan bir konuşmayı örnek olarak getire biliriz.

Vâzeh yazıyor ki, “Ayna satın almak için İstanbul çarşına gittiğimde bir sarı bıyıklı kişiye rastladım. O benden “nereli sen, nereden geliyorsun” diye sordu. Ben “Buhara'yı şeriftenim”, dedim. O bana Mevlana Rumi'nin mesnevisi diye Buhara'yı tenkit eden bir beyit okudu. Ben, ona Buhara âlimler ve faziller şehdirdir, neden öyle olsun, ben

6 Bu eserin elyazyazma nüshelerinde mezkur adla adlandırıldığını da görüyoruz. Bakınız: № 2106

7 Nimetzâde T. Vâzeh. – Düşanbe: İrfân, 1967. – S. 23

8 Ama elyazmada İslambul (اسلام بول) olarak yazıyor.

9 Rahmetullah Kâri Vâzeh. Garâibü-haber fi acâibu-s-sefer. Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşunaslik institüsü elyazması. Ana kol., env. № 2106. s.179

Mesnevi'ı okumuştum, ama böyle bir beyitle hiç rastlanmamıştım”, dedim. Sonra o biraz sessiz kaldı ve benden özür diledi¹⁰.

İstanbul pazarları hakkında yazarken çarşıda meyveler ve çeşit gıda ürünlerinin fiyatları sık sık değişmesini, bazen fiyatlar yüksek olmasını hatta orta sınıf insanları da satın alamayacaklarını kayıt etmiştir. Her şey devlete ait olsa da İstanbul bir zenginler şehridir, orda dünyanın dört yanından gelen zenginler toplanırlar, diye tarif ediyor. İstanbul'da zengin olmak çok kolaydır. Onun için orda bütün olanakları hazırlamışlar” diye yazmıştır.

Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendî (XIX-XX.yy), “Der Beyanı Râhi Hac” eseri

XIX-XX yüzyılların başlarında yaşayan Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendinin doğum yılı hakkında net bir bilgi olmamasına rağmen, hayatı ve faaliyetleri hakkında yazdığı eserlerden geniş bir bilgi almak mümkün. Mirza Âlim Mahdum Hacı Kokand hükümdarı Hüdayar Han (1845-1875) sarayda belirli bir süre “dabir”¹¹ olarak çalıştı. Hüdayar Han'ın devrilmesinden sonra Kırgızlar Mirza Âlim'in mülküne el koyup Akkurgan'da bir kaç ay esir tutmuşlar. Rus işgali sonrasında Taşkendî esaretten kurtulmuş, ama Ruslar da onu Han Kütüphanesi'nden kırk beş kitabı almak ile suçladılar ve işkence altına aldılar. Elindeki on tane kitabını vererek işkenceden kurtulan alim hayatının geri kalanını yoksulluk içinde geçirmiştir¹². Ayrıca, alim uzun yıllar “Türkistan vilayeti gazetesi” gazetesinde redaktör olarak da çalışmıştı¹³. Mirza Âlim Mahdum Hacı'nın hac seferi hatıratlarını içeren ve kendi hatırıyla yazılan Özbekçe “Der Beyanı Rahi Hac” eserinin elyazması¹⁴ Özbekistan Bilimler Akademisi Ebu Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsünde korunmakta.

Mirza Âlim Mahdum Hacı, Recep 1305/Nisan 1888'da Kokand'dan hareketle Hocand-Bekabad-Cizzah-Semerikand-Kattakurgan-Rabat Melik-Buhara-Karagöl-Merv-Aşkabat-Hazar denizinden Bakü-Tibilisi-Batum-Karadeniz üzerinden Trabzon ve Samsun sahillerinden geçerek İstanbul'a ulaşmıştır. Kendisinden sonra gelecek ziyaretçilerin istifada etmeleri için özel olarak yazılan bu eserde, İstanbul hakkında şunları anlatmakta: “*İstanbul şahriğa dâhil bölub konduk botini mazkurdin İstanbul şahrinin kirası on iki som ekan va yana İstanbul'da bir köprük (köprü) bor ekan uzuni bir ming (bin) qadam (adım), enidan (enine) üç araba yurur ekan. Uşbu köprükdan har kuni (her gün) olti yuz tillo (altı yüz altın) daromad (fayda) bölur ekan. Arabadan bir tanga, otlıqdan (atlı) yarım tanga, piyodadan (yayadan) olti pul olur ekan*”¹⁵.

İstanbul'da hacıların gezdikleri tarihî yapıların başında câmiler ve en önce de Ayasofya Câmisi gelmektedir. Söz konusu eserde de Ayasofya'nın büyüklüğünden yapısal özelliklerine, iç tezyinatındaki yazılardan, aydınlatması için kullanılan kandillere varıncaya kadar ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir¹⁶.

10 Rahmetullah Kâri Vâzeh. Garâibü-haber fi acâibu-s-sefer. Özbekistan Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşunaslık İnstitüsü elyazması. Ana kol. № 2106. S.71

11 Resmi yazıları yazan Han'ın özel kâtibi.

12 Tosheva Sh. Markaziy Osiyo hojilari: yo'llar va taassurotlar // Sharqshunoslik. – Toshkent, 2009. №14. – B. 90

13 Mirzo Olim Maxdum hoji. Tarixi Turkiston. Yangi asr avlodi. – Toshkent, 2008. – B. 38.

14 Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendî. Der Beyanı Râhi Hac. Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü elyazması. Ana Koleksiyon. № 9373/III.

15 Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendî. Der Beyanı Râhi Hac. Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü elyazması. Ana Koleksiyon. № 9373/III. S.157b

16 Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendî. Der Beyanı Râhi Hac. Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü elyazması. Ana Koleksiyon. № 9373/III. S.158a

Mirza Âlim Mahdum Hacı eserinin üç sayfasını içeren İstanbul tesvirinin sonunu şöyle bitirmiştir: “...*Ta'rif-i İstanbul şahri tahrir qilindi, bölmasa beş on tahta koğozğa (kağıda) yetgan bilan adosi bolmas erdi...*”¹⁷.

Furkat (1859-1909), "Hokanlı şair Zakircan Furkat'ın İstanbul'dan Yazdığı Mektubu" (1892)

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan'da yetişmiş meşhur şair Zakircan Halmuhammed oğlu Furkat 1859 yılında Hokand'da tüccar ve aydın bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Mekteb medresede eğitim görmüş, ancak Çarlık Rusyası Türkistan'ı istilâ edip Hokand Hanlığının başkenti Hokand'daki medreseler de kapatılınca, hayat tarzı değişmiştir. Önceleri ticaretle uğraşmış, sonra Hocend'e taşınmış, en sonunda da Taşkent'e gelmiştir¹⁸. Furkat, Mayıs 1891'de Semerkand'a sonra da Buhara'ya gider. Oradan Marv, Aşkabat, Bakü, Botum'dan iki ay boyunca seyahat ederek Eylül ayı sonlarında İstanbul'a ulaşmıştır. Sonbahar ve kışı bu şehirde geçirdi. Furkat Seyahat hatıraları ayrı bir kitap halinde olmayıp XIX. Yüzyılın sonu XX.yüzyılın başlarında Türkistan'da yayınlanan “Türkistan vilayeti gazetesi” gazetesinde basılmıştır. İstanbul'da yazdığı şiir ve mektupları “Hokanlı şair Zakircan Furkat'ın İstanbul'dan Yazdığı Mektubu” konu başlığıyla yayınlanmıştır¹⁹.

Mahmud Hoca Behbûdî (1875-1919), “Seyahat Hatıraları”

Türkistan'daki Ceditçilik hareketinin babası sayılan Mahmudhoca Behbûdî 1875 yılında Semerkand'da doğdu. Mensup olduğu aile, babası tarafından Hoca Ahmet Yesevî'ye dayanmaktadır. Semerkand ve Buhara medreselerinde eğitim görmüştür. 1900'den sonra Arabistan, Mısır, Türkiye, Rusya ve Kafkasya'yı ziyaret etti. Bu ziyaretleri sırasında Türkistan'ı diğer ülkelerle mukayese etme imkânını buldu. Bu mukayese sonunda, Türkistan'ın eğitimsizlik sebebiyle geri kalarak Rusya'nın işgaline ve sömürge politikalarına maruz kaldığını idrâk etti. Türkistan'ın içinde bulunduğu vahim durumdan kurtulabilmesinin ancak eğitim sayesinde mümkün olabileceğini düşündü. Behbûdî Neşriyatı'nı kurarak ders kitapları, haritalar, Türkistan'ı tanıtan ve Türkistan'ın içinde bulunduğu vahim durumu değerlendiren eserler neşretti. Semerkand'da Behbûdî Kütüphanesi'ni kurdu.

“Türkistan Vilâyetinin Gazeti”, “Teraqqî”, “Hurşid”, “Tüccar”, “Şûra” gibi yayın organlarıyla, bizzat kendisinin neşrettiği “Semerkand” (1913) gazetesi ve “Âyine” (1914) dergisinde eğitim, sosyal hayat ve millî meselelerle ilgili yüzlerce yazısı yayımlandı. Bu yazılarında, istiklâl fikrini öne çıkararak millî hakların savunuculuğunu yaptı, Ekim ihtilâlini zorbalık olarak değerlendirdi, sosyalizm ideolojisini kabul etmedi.

Behbudi'nin önemli eserlerinde olan “Seyahat Hatıraları” kendisine ait olan “Ayına” dergisinin 1914'teki sayılarında yayınlanmıştır. Behbudi eserin girişinde 1899–1900 yıllar arasında hacca gitmek üzere yola çıktığını, Kafkas bölgesi, İstanbul, Mısır, Mekke, Medine gibi yerleri ziyaret ettiğini yazmıştır. Ama söz konusu hatıralar ise âlimin 29 Mayıs 1914'te başlayan ikinci kez yaptığı seyahatının²⁰. Behbudi seferini Semerkant'tan başlayarak Bayramali ile Aşkabat'a gitti. Krasnovodsk'tan Hazar denizinden vapurla Bakü'ye geldi. 2

17 Mirza Âlim Mahdum Hacı Taşkendî. Der Beyanı Râhi Hac. Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Rayhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü elyazması. Ana Koleksiyon. № 9373/III. S.158b

18 Milliy uyg'onish davri o'zbek adabiyoti. / B.Qosimov, Sh.Yusupov va boshqa mualliflar guruhi. – Toshkent. Ma'naviyat, 2004. – B. 74

19 Zakircan Halmuhammed oğlu Furkat. Hokanlı şair Zakircan Furkat'ın İstanbul'dan Yazdığı Mektubu. // Türkistan vilayeti gazetesi. 1892. No. 14

20 Mahmudxo'ja Behbudiy. Tanlangan asarlar, Sayohat xotiralari. Toshkent, Ma'naviyat. 1999. – B. 56

Haziran'da, Mineralniye Voda-Kislovodsk-Pyatigorsk-Jeleznovodsk-Rostov-Odessa ve oradan Kara Deniz yoluyla 8 Haziran'da İstanbul'a ulaşmıştır.

Behbudi eserinde İstanbul girişini ayrı bir heyecanla tesvir etmiştir: “Biraz yürüdüktan sonra İstanbul'un (Boğazdan) büyük saray ve binaları, hepsinden önce camileri görüldü. Suyun iki tarafında büyük yapılar, aralarında bahçeler, taşlar ve her taraf yeşillik. O zümrüt gibi yer üzerinde beyaz mermerli kutsal cami minareleri ve servi ağaçları göğe uzanmıştır. İnsan doymak bilmez bir manzaranın ortasındayız. İmdi İstanbul'a yaklaşıyoruz etraf vapurve kayıklarla dolu. Bir taraftan kutsal camilerin altın hilallı kübbeleri ve minareleri, diğer taraftan mermer köşkler, padişah sarayları dikkatimizi çeker, bakarak doyamıyorsun. İstanbul Boğaziçinin fevkalade bir manzarası vardır. Avrupa ve Amerikalılar da ona aşıkdırlar. Biz de tabiki!..²¹”

Mahmud Hoca Behbudi İstanbul hayatı ile tanışırken hatıratında şehir durumu ile ilgili kendi düşüncelerini de yazmıştır. Öreğin alimin şu fikirleri dikkata değerdir: “... İstanbul ile Edrne arası on saatlik yol olup, demir yolunun sahibi Avusturyalı hristyanlardır... Zavallı müslümanlar beş yüzyıldan beri Avrupada oturup, Avrupa adetleri, giysileri ve kötü işlerini adet etmişler, ama ilim ve hünelerinden örnek almamışlar. Bugüne kadar demir yolu yapmaya müslümanların zekası yetmemmiştir maalesef. Ama sigara, içki ve fuhuş tarafına ise tüm gücümüzle yapışmaktayız...²²”

Bu hac hatıratlarında, meşrepleri dolayısıyla dikkatleri çok farklı hususlarda yoğunlaşan kişiler tarafından yazıldığı için İstanbul'un çok farklı yönlerine değinildiği görülmektedir. Ayrıca İstanbul'daki ikâmet süreleri de bu metinlerdeki bilgilerin mahiyetini etkilemiştir. Bazı hacılar tarafından fazla Avrupaî olmakla suçlanan İstanbul'un sosyo-kültürel tarihiyle ilgili ayrıntıların yanı sıra Osmanlı Devleti ve Türkistan ilişkilerine dair bilgiler de verilmiştir. Bu metinler, hacıların sahip olduğu Osmanlı algısını tespit etmek açısından önemli olduğu kadar bilet fiyatlarından yolculuk sürelerine, yiyecek fiyatlarına ve ev kiralarına dek kaydettikleri pek çok ayrıntı ile de değerlendirilmeyi beklemektedir. Ele alınan sefernâmeler, seyahatnâmelerin kaynak olarak kullanımı konusunda dile getirilen problemler sebebiyle ihtiyatlı kullanımı gerektirmekle birlikte muhtevaları ve sundukları zengin bilgiler açısından vazgeçilmez kaynaklardır.

21 Mahmudxo'ja Behbudiy. Tanlangan asarlar, Sayohat xotiralari. Toshkent, Ma'naviyat. 1999. – B. 71

22 Mahmudxo'ja Behbudiy. Tanlangan asarlar, Sayohat xotiralari. Toshkent, Ma'naviyat. 1999. – B. 71-72

МАНАС ЭПОСУНДА ТҮРКСТАН АЙМАГЫНЫН МААНИЛҮҮЛҮГҮ

Өскөнбай Зууридинов*

Медербек Кадыров**

Аннотация

Манас эпосундагы окуялар кыргыздардын күчтөн тайган кездеги абал менен башталып, кыргыздардын кайра биригүүсү менен аяктайт. Тарыхта кыргыздар жашаган аймак катары Эне-Сай өрөөнү айтылганы менен Манас эпосунда кыргыздардын тарыхый мекени деп Түркстан аймагы көрсөтүлөт. Тарых жагынан алганда бул туура эмес бүтүмдүр, бирок, эпосто Түркстан аймагы маанилүүлүгүнөн улам кыргыздын ата-бабасынын жери деп айтылат. Манастын башкы максаттарынын бирөөсү-Түркстан аймагын кытайлардан кайра алуу болуп эсептелет. Демек, эпостун мазмуну боюнча кыргыздар Түркстан аймагынан сүрүлүп чыгарылган болчу.

Манас эпосу кыргыздардын, жалпы эле түрк элдеринин биригүү тарыхынан сөз кылат. Бул тарыхтагы биригүүдүр, же болбосо чачыранды түрк элдерин бириктирүүнүн кыялыдыр, канткенде да эпосто орток баалуулуктар аркылуу түрк биримдигине үндөө бар. Ал жерде жалпы ат катары түрктүн уулу деген аталыш колдонулат жана түрк элдерин орток душманга каршы биригүүгө чакырат. Манас эпосу түрк элдеринин орток душманы катары кытайларды көрсөтөт.

Учурда тарыхый Түркстан аймагынын ордуна өз алдынча эгемен мамлекеттер түптөлгөн жана Түркстан деген аталыш Казакстандын бир шаарын эле чагылдырып калды. Чындыгында эле Түркстан аймагында жашаган түрк элдеринин тилдик жана диний биримдиги эпосто айтылганчалык маанилүүбү деген суроону макалада карап көрөбүз. Ошондой эле бул макалада тарыхый Түркстан аймагынын Манас эпосундагы маанилүүлүгүнө токтолобуз.

Ачык сөздөр: Манас эпосу, түрк, түрк уулу, Түркстан, Алтай.

ÖZ

Manas destanındaki olaylar Kırgızların dağılmış hali ile başlar ve Kırgızların tekrar bir olmaları ile sona erer. Kırgızların tarihi yaşam yeri olarak Yenisey bölgesi gösterilmesine rağmen Manas destanı Türkistan'ın Kırgızların tarihi mekanı olduğunu iddia eder. Tarihen bakıldığında belki bu doğru bilgi değildir, fakat destanda Türkistan öneminden dolayı Kırgızların ata yurdu olarak gösterilir. Manas'ın önemli misyonundan biri Türkistan'ı Çinlilerin elinden geri almaktır. Demek ki destanın içeriğine göre Kırgızlar Türkistan'dan zorla çıkarılmışlardı.

Manas destanı Kırgızların, genel olarak Türk birliğinden söz eder. Belki de bu geçmişte gerçekleşen birliktir, veya Türkleri birleştirmenin hayal ürünüdür, ne de olsa destanda ortak değerler üzerinden Türk birliğine ait mesajlar verilir. Burada üst kimlik olarak Türk oğlu isimlendirmesinden söz edilir ve Türk oğullarını düşmana karşı birleşmeye çağırılır. Manas destanı Türklerin ortak düşmanı olarak Çinlileri gösterir.

Günümüzde tarihi Türkistan bölgesi üzerinde egemen devletler kurulmuş durumdadır ve Türkistan ismi Kazakistan'ın bir şehrini ifade eder olmuştur. Bu makalede tarihi Türkistan bölgesinde yaşamakta olan Türklerin milli ve dini birliği destanda söz edildiği gibi önemli olup olmadığı üzerinde duracağız. Bununla beraber tarihi Türkistan'ın Manas destanındaki önemine değineceğiz.

Anahtar kelimeler: Manas destanı, Türk, Türk oğlu, Türkistan, Altay.

* ОшМУнун теология факультетинин окутуучусу, ozuuridinov@oshsu.kg

** ОшМУнун теология факультетинин ага окутуучусу, mekadyrov@oshsu.kg

Киришүү

Түрк деген сөздүн мааниси бүдөмүк болгондуктан ар кандай мааниде жоромолдогондорду көрсөк болот. Гумилев “түрк” деген сөздүн 1500 жылдын ичинде өзүнүн маанисин бир канча жолу өзгөрткөнүн айтат.¹ 1911-жылы жарык көргөн уйгурча текстте түрктү “күч/күчтүү” деген мааниде жазылганы айтылат.² Манас эпосунда “Коюн көрсөм баары түрк, козусун көрсөм баары ирик³, “Козусун саабай, түрк кылсын, кочкорду бычып, ирик кылсын”⁴, “Кочкорду баккын, түрк болсун, козуну баккын, ирик болсун”⁵, “Кочкордун баары сүзүшүп, козунун баары түрк болуп”⁶ деген саптарда “семиз, майлуу”⁷ деген маанилерде колдонулат. Дивану лугат ат-турктө түрк деген сөздүн “убак, орто, жетилген”⁸ деген маанилери болгону түшүндүрүлөт. XIX кылымда Осмон дөөлөтүндө түрк деген сөз “айылдык, орой”⁹ деген маанилерди түшүндүрүп калган, ал эми мунун кыргыздар тарабынан айтылып жүргөн “түркөй” деген сөз менен маанилеш экенин көрсөк болот.

Түркстан деген атты алгач байыркы перстер, андан кийин араптар айткан жана ал түрк элдери жашаган учурдагы Орто Азия аймагын камтыйт. Ал эми Амир Тимурдун жортуулдары тууралуу XV кылымда жазылган эмгектерде Сыр дарыя жана Аму дарыянын аралыгындагы Маварауннахр аймагынан сыртындагы түрк элдери жашаган аймактар Түркстан катары көрсөтүлгөн. Орустар Маварауннахр аймагын Түркстан деп атаган.¹⁰

Чындыгында Манас эпосунун көптөгөн варианттары бар. Манас эпосунан сөз кылганда анын вариантынан да, же болбосо аны айткан ээсинен да сөз кылуу керек. Биз бул макалада Сагымбай Орозбаковдун айтуусу боюнча жазып алынган Манас эпосунан пайдаландык.

Манас эпосунда “Түркстан толгон түрк”¹¹, “Орто Азия түрк уулу”¹², “Түрк уулунун элинде, Түркстандын жеринде”¹³ деген саптар айтылат. Ошондуктан алгач Манас эпосунда сөз кылынган “түрк” термини кандай маанилерде колдонулганын тактап алууга туура келет.

Жакып чоң той өткөрүүнү көздөп, кыргыздардан тарта алыскы түрк журтун да чакырууну көздөйт.¹⁴ Тойдо мелдеш өткөрүлүп, анда маңгул, кытай, калмак бир тарапта болсо, Түрк жана Турандын уулдары катары тектеш кыргыз, казак, өзүбек,

1 Л. Н. Гумилев. Байыркы түрктөр. – Бишкек: Ариал-Принт, 1999. -20-б. (?)

2 Ahmet Taşağıl. “Türk” //DİA. 41-т. –İstanbul: TDV, 2012. -467-б.

3 Сагымбай Орозбаков. Манас. – Бишкек: Хан-Теңир, 2010. -241-б.

4 Орозбаков. Манас. -1459-б.

5 Орозбаков. Манас. -1480-б.

6 Орозбаков. Манас. -1481-б.

7 Кыргызча-орусча сөздүк. Түзгөн: К. К. Юдахин. 2-т. – Москва: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. -284-б.

8 Mahmut Kaşkarlı. Divanü Lühati't-Türk. Çev. Besim Atalay. 1-т. – Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985. -353-б.

9 Jean-Paul Roux. Türklerin Tarihi-Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 yıl. – İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004. -31-б.

10 Ahmet Taşağıl. “Türkistan” //DİA. 41-т. – İstanbul: TDV, 2012. -556-б.

11 Орозбаков. Манас. -1235-б.

12 Орозбаков. Манас. -329-б.

13 Орозбаков. Манас. -1037; 1265-б.

14 Орозбаков. Манас. -39-б.

кыпчак, татар элдери экинчи тарапта жарышканын көрөбүз. Биринчи тарап экинчи тарапты түрк десе, экинчи тарап өзүнө жалпы ат катары түрк этнонимин колдонот.¹⁵ Кыргыздар “уругум кыргыз түрк”¹⁶ деген сөздү айтканда да түрктү жалпы ат катары колдонгонун көрсөк болот. Манас “Атым Манас, билбейсиң, алтайлыктын түркүнөн алдырып ийчү ким дейсиң?! ”¹⁷, “Уругум улуу түрктөн”¹⁸, “Түбүм түрктүн уулумун”¹⁹, “Атам угуз уругу, түрк уулунун тунугу”²⁰ дейт. Манас тууралуу айтылган “Жалпы түрктүн журтунда, жарыгы тиер ай!”²¹, “Кор болду деп түрк уулун, чыгарган го Кудурет, Кошой менен Манасты”²², “...Манас түрк уулунун каны”²³, “Түрктөн чыккан жолборс”²⁴, “Манас түрк уулунун бели эле”²⁵, “Түрктөн чыккан төрөбүз”²⁶ деген саптарда жалпы түрк эли камтылат. Ошондой эле Манастын ата-теги айтылганда “Түбү түрктүн улугу”²⁷, “Аркы уругу түрк”²⁸, “Түрк уулунан тараган”²⁹, “Түбү түрктүн уругу”³⁰, “Түбү түрк кыргыздан”³¹, “Түрк уулу Манас”³², “Уругу түрктүн уулу”³³, “Башкы атасы түрктүр”³⁴, “Башы түрктөн тараган”³⁵, “Башкы бабаң түрктүр”³⁶, “Уругу улук түрк-де”³⁷, “Уругу угуз түрктүр”³⁸, “Уругу түрк-улуу журт”³⁹ деген саптар менен башталат. “Уйгурдан болот учубуз, түрктөн болот түбүбүз”⁴⁰, “Түп атаңыз түрк экен”⁴¹, “Түрк экен биздин атабыз”⁴², “Атабыз түрк болгон соң”⁴³, “Жураты түрк болгон соң... Түбүбүз түрк болгон соң”⁴⁴, “Түп бабабыз түрктүр”⁴⁵, “Түп атаң түрк, угузсуң”⁴⁶, “Түбү тууган түрк”⁴⁷, “Түбүбүз түрк”⁴⁸ деген сөздү мисалга алганыбызда, жагдай Түрк ата жана анын балдарына барып такалат. “Баарыбыз түрктүн уулу”⁴⁹ деген саптар элдин түпкү теги аркылуу бириккенин көрсөтөт.

15 Орозбаков. Манас. -41-43; 68; 69; 70-б.

16 Орозбаков. Манас. -44; 60; 1235-б.

17 Орозбаков. Манас. -96-б.

18 Орозбаков. Манас. -128-б.

19 Орозбаков. Манас. -314-б.

20 Орозбаков. Манас. -815-б.

21 Орозбаков. Манас. -62-б.

22 Орозбаков. Манас. -307-б.

23 Орозбаков. Манас. -1021-б.

24 Орозбаков. Манас. -1132-б.

25 Орозбаков. Манас. -1402-б.

26 Орозбаков. Манас. -1429-б.

27 Орозбаков. Манас. -45; 286-б.

28 Орозбаков. Манас. -76-б.

29 Орозбаков. Манас. -139-б.

30 Орозбаков. Манас. -146-б.

31 Орозбаков. Манас. -160; 875-б.

32 Орозбаков. Манас. -213-б.

33 Орозбаков. Манас. -254-б.

34 Орозбаков. Манас. -357; 382-б.

35 Орозбаков. Манас. -927-б.

36 Орозбаков. Манас. -1248-б.

37 Орозбаков. Манас. -1493-б.

38 Орозбаков. Манас. -1743-б.

39 Орозбаков. Манас. -1780-б.

40 Орозбаков. Манас. -80-б.

41 Орозбаков. Манас. -103-б.

42 Орозбаков. Манас. -133-б.

43 Орозбаков. Манас. -188-б.

44 Орозбаков. Манас. -306-б.

45 Орозбаков. Манас. -959; 1288-б.

46 Орозбаков. Манас. -1158-б.

47 Орозбаков. Манас. -1575-б.

48 Орозбаков. Манас. -1596-б.

49 Орозбаков. Манас. -93-б.

“Кыргыз урук-түрк оолат”⁵⁰, “Барча кыргыз түрксүң”⁵¹, “...кыргыз түрк уулу”⁵², “Түрк уругу кыргыздан”⁵³, “Түрк баласы кыргыздан”⁵⁴, “Уругуң кыргыз, түрксүң”⁵⁵ дегенде жалпы кыргыз түрк үй-бүлөсүнүн бир мүчөсү катары сүрөттөлөт. Ал эми душмандары “Түгөтүп түрктү салабыз”⁵⁶, “Элинен азган бир түрк, эртең өчүн албайбы?”⁵⁷, “Түк койбостон талкалап, түрктүн болсо элин”⁵⁸, “Түрк уулунан жолукса, дүмүрүн казып салыңар”⁵⁹, “Түрк уулунан түк койбо”⁶⁰, “Түгөтмөккө түрк уулун, катуу каргыш ант кылып”⁶¹, “Түрк уулун түгөтөбүз”⁶², “Түрк уулу болсо түгөтөм”⁶³, “Түрк уулу деген кыйын жоо”⁶⁴, “Душман экен түрк уулу”⁶⁵ деп сөз кылганын эске алганда, түрк деген аталыш тектеш элдин жалпы аты экени айкын болот. Демек, эпосто түрк деген ат түрк элдерине, же болбосо түрк тилдүү элдерге карата айтылган. Эпосто түрк элдери, же болбосо түрк тилдүү элдер түрк деген аталыш менен чагылдырылат.

Калмактардын Жакыпты чаап алабыз деген кабарын Сарбан аттуу киши Жакыпка жеткирген кезде “Түрк уругу болгон соң”⁶⁶ деген сөздү колдонот. Демек, тектеш эл катары бири-бирин колдогону айдан ачык экени көрүнүп турат. Ошо кезде Жакын түрк уругу жана түрк балдарына жардам сурап кайрылганда жардамга келишет.⁶⁷ Калмактар Жакыпка кол салууну көздөгөн кезде, душмандын колуна тийгенден көрө кырк миң жылкысын түрктүн кызматына бөлүүнү ойлойт.⁶⁸ Манастын атасы тууралуу “Аты Жакып, түрк”⁶⁹, “Түрктөн келген эл”⁷⁰, “Түрк уулунан Жакып”⁷¹ деп айтылат.

Жалпы түрк элдеринин биригүүсү жана анын ишке ашуусу тууралуу “Түрк тукуму болгонуң, кел бери!”⁷², “Кытайдан болсоң сен-деди, кылым түрктөн мен-деди”⁷³, “Түмөндөп жаткан түрк уулу, түбүнө кабар салалык”⁷⁴, “Түрк уулумун дегенден, түптү неме калбасын”⁷⁵, “Түрк уулунан түк калбай, аттанган экен канча жан”⁷⁶, “Кабар салды калкына, түрк уулунун жалпына”⁷⁷, “Түмөндөп түрктөр

50 Орозбаков. Манас. -60-б.

51 Орозбаков. Манас. -344-б.

52 Орозбаков. Манас. -877; 1188-б.

53 Орозбаков. Манас. -1189-б.

54 Орозбаков. Манас. -1215-б.

55 Орозбаков. Манас. -1420-б.

56 Орозбаков. Манас. -68-б.

57 Орозбаков. Манас. -69-б.

58 Орозбаков. Манас. -125-б.

59 Орозбаков. Манас. -128-б.

60 Орозбаков. Манас. -175-б.

61 Орозбаков. Манас. -178-б.

62 Орозбаков. Манас. -184-б.

63 Орозбаков. Манас. -215-б.

64 Орозбаков. Манас. -255-б.

65 Орозбаков. Манас. -296-б.

66 Орозбаков. Манас. -65-б.

67 Орозбаков. Манас. -65; 71-б.

68 Орозбаков. Манас. -68-б.

69 Орозбаков. Манас. -76-б.

70 Орозбаков. Манас. -81-б.

71 Орозбаков. Манас. -112-б.

72 Орозбаков. Манас. -43-б.

73 Орозбаков. Манас. -43-б.

74 Орозбаков. Манас. -133-б.

75 Орозбаков. Манас. -177-б.

76 Орозбаков. Манас. -281-б.

77 Орозбаков. Манас. -285-б.

аттанып”⁷⁸; “Жалпы түрктүн уругу, жашынып кандай каласың”⁷⁹ “Кыйкырып түрктөр киришти”⁸⁰, “Калаасын камап түрк уулу”⁸¹, “Селдей каптап түрк уулу”⁸² деген сөздөрдөгө күбө болобуз. Демек, эпосто түрк элдери бир атанын балдары катары сүрөттөлөт жана бир туугандардын душманга каршы биригүү потенциалы жогору экени айтылат.

Түрк уулдары сүйлөгөн тил тууралуу “Кытай түрки тил билбейт”⁸³, “Түркү тил экен тилдери... Сиздердин түркү тилиңиз... Түркү тилдин ичинде, түбү кыргыз зилиңиз”⁸⁴, “Оболку түрктүн тилинде... Ушу санат түркү тил”⁸⁵, “Түркү деген тил болгон”⁸⁶, “Түркү тилде күч-деди”⁸⁷, “Арабича азандыр, түркүчөсү кабар-деп”⁸⁸, “Сүйлөгөнү түркү тил”⁸⁹, “Түркү тилди түк билбейт”⁹⁰, “Түркүчө тилди биле албай”⁹¹, “Түркү тилдин түбү бар”⁹², “Мурунку түрктүн тилинде”⁹³, “Кытайчасы Баргана... Түркүчөсү Андаген”⁹⁴, “Түркүчөсү түккөйүү”⁹⁵, “Арап айтат шапаат-деп, түркү тилде жакшылык”⁹⁶, “Түркү тилден дагы бар”⁹⁷, “Сүйлөгөнүң түркү тил”⁹⁸, “Айтканы түркү”⁹⁹, “Түркү тил айтат дастар”¹⁰⁰, “Эч болбосо түрк тили”¹⁰¹, “Түшүнсө түрктүн тилине”¹⁰², “Түркү тилдин көбүнү”¹⁰³, “Түркүнүн тилин сагындым”¹⁰⁴ деген саптарда айтылат жана “Кыргыздын сөзү түрк экен”,¹⁰⁵ “Аркы атаңыз Түрктүр, анык тили кыргызда”¹⁰⁶ деген сап аркылуу кыргыздар сүйлөгөн тил Түрк атанын анык тили катары сүрөттөлөт. Манас атасына милдетин эскертип, тектеш кызга үйлөнүү максатында “Түрктөн болсун тил билген, мусулман болсун дин билген”¹⁰⁷ деп түшүндүрөт. Демек, түрк элдери бири-бирин түз түшүнө алат жана бири-бирин түшүнгөн орток тилди түрктүн тили деген мааниде түрк тили, же болбосо түркүчө деп атап коюшкан.

78 Орозбаков. Манас. -294-б.

79 Орозбаков. Манас. -299-б.

80 Орозбаков. Манас. -269-б.

81 Орозбаков. Манас. -272-б.

82 Орозбаков. Манас. -291-б.

83 Орозбаков. Манас. -220; 1209-б.

84 Орозбаков. Манас. -243-б.

85 Орозбаков. Манас. -466-б.

86 Орозбаков. Манас. -634-б.

87 Орозбаков. Манас. -654-б.

88 Орозбаков. Манас. -659-б.

89 Орозбаков. Манас. -671-б.

90 Орозбаков. Манас. -727-б.

91 Орозбаков. Манас. -776-б.

92 Орозбаков. Манас. -790-б.

93 Орозбаков. Манас. -791-б.

94 Орозбаков. Манас. -827-б.

95 Орозбаков. Манас. -841-б.

96 Орозбаков. Манас. -956-б.

97 Орозбаков. Манас. -1105-б.

98 Орозбаков. Манас. -1107-б.

99 Орозбаков. Манас. -1155-б.

100 Орозбаков. Манас. -1210-б.

101 Орозбаков. Манас. -1216-б.

102 Орозбаков. Манас. -1221-б.

103 Орозбаков. Манас. -1236-б.

104 Орозбаков. Манас. -1363-б.

105 Орозбаков. Манас. -1274-б.

106 Орозбаков. Манас. -46-б.

107 Орозбаков. Манас. -1098-б.

Пайгамбар мааражыга (мираж) чыкканда алтын тажы кийген бирөөнү көрөт жана аны Жабреилден сурайт. Жабреил аны “Оолаты кыргыз, уулу түрк, Түркстан жери буга мүлк. Турар жери Түркстан, тутунар чети Ындыстан, башы Бээжин, Кумул-деп, аягы Кырым, Урум-деп” сүрөттөп берет.¹⁰⁸ Ошондо пайгамбар “Шүгүр-деп, Орто Азия, Түркстан да болду мүлкүм!”-деп сүйүнүп, ага улай:

“Биздин көздөр өткөн соң,
Төрт жүз жылга жеткен соң,
Түркстанда туулган,
Түмөн кытай жургуна
Сала турган чуулган,
Түрк уругу кыргыздан,

Чоңоёр Алтай, Жылдызда”-деген сөзүн толуктайт. Ошо кезде пайгамбар Манасты “Түркстандын каны” деп сүрөттөйт.¹⁰⁹ Эпостогу окуяларды эске алып караганда, Манас Алтайда төрөлөт жана Алтайдан Түркстанга көчүп келет. Бирок, пайгамбардын сөзүндө Манасты Түркстанда чыгат деп айтылат.¹¹⁰ Ошондуктан “Аты Манас мыкты-деп, Түркстандан чыкты-деп”¹¹¹ айтылып калат.

Манас Айкожо менен алгачкы жолу кезиккенде тегин “Түркстан түмөн кыргызы” деп айтат. Ал убакта Манас Алтайда жашайт эле. Айкожо Манастын тегин сурап билгенден кийин “Түрк уругу элиңиз, Түркстан экен жериңиз”¹¹², “Түркстан экен жериңиз, түмөн алаш элиңиз”¹¹³ деген оюн айтат. Азирети пайгамбар миражда көрүп келгенден кийин сахабаларга Манас тууралуу айтып бергенде, сахабалар да ага суктанышып, “Түркстанды ак динине сала турган” адамдын ороюн көрүүнү суранышат.¹¹⁴ Бул окуянын “Түркстандын түркүнө, дин ыслам жетер - деп, айтып кеткен Мукамбет”¹¹⁵ деген түрдө айтылганын да көрсөк болот.

Жакып баласынын камын ойлоп, душмандардан оолак болуу максатында “Баламдын жайын кылсамбы, Түркстан жакка жылсамбы?” деген ойго келет.¹¹⁶ Алтайда турган Манастын келечекте чоң душманга айлана турганын аярлар кабар салганда бутпарас башкаруучулар Манасты чырпык кезде сындырууну көздөшөт жана “Түрк уулуну түгөтүп, Түркстанды жүдөтүп, андан кийин келелик” дешет.¹¹⁷ Манас өзүн “Түрк уулу түмөн элим бар, Түркстан сындуу жерим бар” деп

108 Орозбаков. Манас. -195-б.

109 Орозбаков. Манас. -196-б.

110 “...Кылымга кытай толгондо,

Бизден кийин жана да

Эки жүз отуз болгондо,

Түркстандан чыгар - деп,

Капырдын туусун жыгар - деп,

Эки жүз отуз болгондо,

Жыл санаага толгондо,

Уругу болор алаш - деп,

Угулар журтка Манас – деп...”, Орозбаков. Манас. -513-б.

111 Орозбаков. Манас. -1362-б.

112 Орозбаков. Манас. -107-б.

113 Орозбаков. Манас. -659-б.

114 Орозбаков. Манас. -566-567-бб.

115 Орозбаков. Манас. -955-б.

116 Орозбаков. Манас. -114-б.

117 Орозбаков. Манас. -140-б.

тааныштырат. Бирок, Манас ал кезде Алтайда болчу жана Түркстанга кийин келген.¹¹⁸ Эпосто Түркстан менен Алтайды бөлүп караганын байкаса болот. Анткени, Жакып Алтайда турган кезде Түркстан тарапка жылууну көздөйт жана бул Алтай менен Түркстандын эки бөлөк аймак катары каралганынан кабар берет.

Манас Түркстанга баруу үчүн чачыранды кыргыздардын башын бириктирип, аларды казатка даярдык кылууга чакырат.¹¹⁹ Манас алгач кыргыздардын башын бириктиргенден кийин “Кудай жалгыз, Куран чын, шариятты курасын, шалдайыңкы көп түрк Ак бирлигин сурасын!”¹²⁰ деп жалпы түрк элинин биримдигин түзүүнү көздөйт. Ал эми душманга каршы биримдикти түзгөн кезде “Түрүлүп түркүм келди-деп, түбүмөн кудай берди”¹²¹ деп сүйүнгөнүн көрсөк болот. “Мусулмандын каны-деп... Түрк уулунун каны-деп”¹²², “Өлбөгөн экен мусулман. Түрк уулунан түк өлбөйт”¹²³ деген саптарда түрк уулу менен мусулман деген сөздүн бүтүндөшкөнүн көрөбүз. Демек, түрк элдеринин туугандык биригүүсү дин аркылуу бекемделет.

Манастын айтканы боюнча, Орто Азиянын оболку аты Нааман болуп турганда пайгамбардын тушунда Кутпидин келип, түрктөр жердеген жер болгону үчүн Түркстан атка конгону айтылат.¹²⁴ Ошондуктан Манас “Атабыз бийлеп турганда Нааман экен атагы”¹²⁵, “Атамдан калган Нааманды”¹²⁶, “Атагы Нааман Түркстан”¹²⁷, “Атагы Нааман, жери кең, атабыз өткөн Түркстан”¹²⁸ деген сөздөрдү колдонот. Эпосто Орто Азия менен Түркстан бири-биринин маанисин толуктаган сөз катары берилет.¹²⁹ Сагымбай манасчы “Бу Түркстан жериңиз, мурунку аты Нааманды”¹³⁰, “Нааман ушу Түркстан”¹³¹ деп кошумчалайт жана Түркстандын алгачкы аты Нааман болгонун тастыктайт. Угуз кандын урпагы болгон Наамандан түрк эли тартып алгандан кийин Түркстан деген аталыш пайда болгону тууралуу да түшүндүрмө айтылат.¹³² Нааман деп аталып калуусуна кытайлар себепчи болгон делет.¹³³ Түрктөрдүн асыл мекени Түркстан болуп турганда, кытайлардын баскынчылыгы менен элдер ар тарапка тарап, алардын ичинен кыргыздар Алтайга көчөт.¹³⁴ Ал эми Түркстанды азирети Аалыга да алдырбаган угуздар ынтымагынын жогунан кытайларга көз каранды болуп калганынан сөз кылынат.¹³⁵ Манас түрк элдеринин Түркстанды кытайларга алдырып койгонуна ачууланып айтат: “...Түгөнүп калган түрк уулу, Түркстан сындуу кеп жерди, таштап атып, салпылдап, бу Түп-Бээжинге не келди?..”¹³⁶ Ал эми кытайларга

118 Орозбаков. Манас. -348-б.

119 Орозбаков. Манас. -348-349-бб.

120 Орозбаков. Манас. -138-б.

121 Орозбаков. Манас. -190-б.

122 Орозбаков. Манас. -232-б.

123 Орозбаков. Манас. -305-б.

124 Орозбаков. Манас. -344-б.

125 Орозбаков. Манас. -585-б.

126 Орозбаков. Манас. -350-б.

127 Орозбаков. Манас. -604-б.

128 Орозбаков. Манас. -1238-б.

129 Орозбаков. Манас. -802; 828; 843; 851; 924; 1036; 1039; 1153; 1169; 1170; 1237; 1242; 1249; 1266; 1274; 1370-б.

130 Орозбаков. Манас. -796-б.

131 Орозбаков. Манас. -801-б.

132 Орозбаков. Манас. -699-б.

133 Орозбаков. Манас. -724-б.

134 Орозбаков. Манас. -634-б.

135 Орозбаков. Манас. -1201-б.

136 Орозбаков. Манас. -352-б.

карата “Түп Бээжин жаткан жериңиз, түмөн кытай элиңиз, кытайды Манас тим койду, Түркстанды жердөөнү кытай сага ким койду?!”¹³⁷ деп ачууланат.

Түркстан аймагы Манас үчүн ата мурас болуп эсептелет. Түркстанда түрк элдери жашайт жана тууганчылык үчүн ыңгайлуу жер болуп эсептелет. Жалпылап айтканда Манастын “Түркстан турат жерибиз, түмөн кыргыз элибиз”¹³⁸, “Түп атабыз ээлеген Түркстандын жеридир”¹³⁹, “Атамдан калган Түркстан... Бабамдан калган Түркстан”¹⁴⁰, “Ата жерим Түркстан, Алда берген түрккө”¹⁴¹, “Атаңдан калган Түркстан, албай калсаң жаман ат”¹⁴², “Түркстан экен жерибиз”¹⁴³, “Кадимден калган жерибиз Түркстандын өзү”¹⁴⁴, “Түмөн кыргыз элим бар, Түркстан менин жерим бар”¹⁴⁵ деген сөздөрдү улай манасчы Сагымбай бизге ушуну айтат:

“Түп атаңыз Түрктүр,
Түмөндөп аткан кытайды
Түркстандан сүрүптүр,
Балдарыма калсын - деп,
Башына салган түлүктүр,
Байкасаң бу Түркстан
Бабаңан калган мүлүктүр,
Баатыр Манас барында
Барча капыр бүлүптүр,
Калгандардын камы үчүн
Кара башын аябай
Канжыгалап жүрүптүр”¹⁴⁶.

Манастын төмөндөгү сөздөрү Түркстандын кайсы аймактарды камтып турганы тууралуу жана ал аймактын түрк элдеринин чыныгы мекен болгону айтылат:

“Бабамдан калган Түркстан	Чыккан экен биздин эл,
Мен барбай кантип калайын!	Атабыз өскөн жер экен
Атагы Нааман улук жер	Аштык айдап, мал жайып.
Анжыян менен Алайдыр.	Эдил, Жайык - эки суу,
Аркы жагы Самаркан,	Эзелки жериң мына бу.
Арманда болуп чыктык - деп,	Эрдесип кытай алыптыр,
Ата Журтуум самаган,	Эсирген экен сасыктар,

137 Орозбаков. Манас. -848-б.

138 Орозбаков. Манас. -47-б.

139 Орозбаков. Манас. -344-б.

140 Орозбаков. Манас. -344; 352; 431; 608; 848; 886-б.

141 Орозбаков. Манас. -344-б.

142 Орозбаков. Манас. -349-б.

143 Орозбаков. Манас. -432-б.

144 Орозбаков. Манас. -1263-б.

145 Орозбаков. Манас. -1445-б.

146 Орозбаков. Манас. -583-б.

Оро-Төбө, Маргалаң, Орчун Кожент, Жызагы, үчүн, Ойлонсом Кокон улуу шаар, Ойдо Ташкен тоосу бар, үчүн Абалында түрк уулу Өскөн жери ушулар. Аяк жагы Букарды, Аштык айдап, мал багып, Абдан жыргал жерибиз, Атадан уккан кебибиз. Дарканды, Алтымыш уруу алашты, Алдырып коюп кытайга Наамандан минтип адашты. Оролдун ою Арал-Көл, чечиңер, Ошондон чыккан биздин эл. Жошобам менен Ак-Жайык, кечиңер!” ¹⁴⁷	Ээлеп жатып калыптыр. Байгамбардын парзы Алда салган карс үчүн, Аалымдардын дарсы Аттанып казат жүрбөсөм, Алда берсе андагы Ант урган кытай тукумун Айдап кууп сүрбөсөм. Башы Барскан, Сарканды Туурасы Бабыл, Шүмшүндөгөн сасыктар Түрк уулунун мойнуна Сүйрөткөн экен арканды. Аркандан мойнуң Ала албасак кытайды Аманат жандан
---	---

Манасты Айкожо Алтайдан жолуктурган кезде пайгамбардын аманаты катары мылтык менен кылычты берет жана Манас анын жардамы аркылуу Алтайдагы элди айдап келип Түркстанды каратат.¹⁴⁸ Манас Таласка отурукташат жана “Ортогу Талас”¹⁴⁹, “Турар жери Талас”¹⁵⁰, “Жери Талас күр болот”¹⁵¹, “Бул Таластын ээси Манас болсун”¹⁵², “Таласта Манас турган”¹⁵³, “Таластан өттү Манас”¹⁵⁴, “Көк жал төрөң Таласка көчмөк үчүн кам кылды”¹⁵⁵, “Таласка оогон биздин дил”¹⁵⁶, “Таласка келип турганы... Таласка келип жай алган”¹⁵⁷, “Кең Таласты жердеген”¹⁵⁸ деген саптар Манастын ордону Таласка курганынан кабар берет. Демек, Манас Түркстанга келгенде ордосун Таласка курат жана эпосто Талас Түркстандын очогу катары сүрөттөлөт.

147 Орозбаков. Манас. -351-б.

148 Орозбаков. Манас. -754-б.

149 Орозбаков. Манас. -142, 1060, 1292, 1293, 1299-б.

150 Орозбаков. Манас. -286-б.

151 Орозбаков. Манас. -287, 1463-б.

152 Орозбаков. Манас. -1060-б.

153 Орозбаков. Манас. -1060-б.

154 Орозбаков. Манас. -1242-б.

155 Орозбаков. Манас. -1245-б.

156 Орозбаков. Манас. -1250-б.

157 Орозбаков. Манас. -1294-б.

158 Орозбаков. Манас. -1458-б.

Манастын Түркстанды кытайлардан тазалоо үчүн аттануусу “Түп атамдын жери-деп, Түркстан көздөй жүрүптүр”¹⁵⁹, “Алтайлыктын буруту Түркстан көздөй жабылды... Түркстанда кытайдан түк койбоско окшоду”¹⁶⁰, “Түркстанга түк койбой, келжиретпей кытайды кетируүнү издейли”¹⁶¹, “Түркстанды жердөөгө алды ким койду кытайга?!”¹⁶² деп сүрөттөлөт. Түркстанды кытайлар убактылуу баскынчылык менен ээлеп тургандыктан Манас ата-мекенин боштондукка алып чыгат, ал эми анын натыйжасы “Түркстан жерин бошотуп, түмөндөгөн кытайды түгүн койбой окшотуп, түрүп барып таштаптыр Түп Бээжинге токтотуп”¹⁶³, “Түмөндөп жаткан көп кытай Түркстандан чабылды”¹⁶⁴, “...Кытайды сүрүп, түрк алган, ким өтпөгөн бу жалган, түрк баласы алды - деп, Түркстан атка жер калган. Атагы башта Азия, аягы Меке, Медийна. Башы Бээжин, Кумулду...”¹⁶⁵ деп түшүндүрүлөт.

Корутунду

Манас эпосунда түркстан аймагы азыркы Шинжаңдан Крым жана Урумга чейинки кең аймакты камтып турганын түшүнөбүз. Бирок, эпос бизге Түркстан аймагынын анык чек-арасын түшүндүрүп бербейт. Тарыхта Түркстан деген аталыш перстер тарабынан түрк элдери жашаган аймакка карата колдонулуптур. Перстер тарабынан ыйгарылган аталышты түрк элдери жактырып, өздөрү жашаган аймакты түшүндүрүү үчүн пайдаланышканын түшүнсөк болот. Ал эми Манас эпосунда Түркстандын аталышынын келип чыгуусу тууралуу бири-биринен айырмаланган маалыматтарды көрдүк. Канткенде да эпосто Түркстан аймагы түрк элдеринин асыл мекени катары сүрөттөлөт жана бардык аракеттер Түркстанды кытайлардын бачкынчылыгынан куткарууга багытталат.

Манас атасы Жакыптын кадамын улап, алгач кыргыздардын башын бириктирип, андан соң түрк биримдигин түптөөгө өтөт. Эпостогу мазмунга карай турган болсок, түрк элдери Түркстанда жашап турган кезде өз ара келишпестикке кабылышат жана мындан пайдаланган кытайлар Түркстанды басып алат. Аны менен тим болбостон, башы көрүнгөн түрк уулунун башчыларынын көзүн тазалап турат. Ага жаңы төрөлгөн Манастын окуясы мисал болуп берет. Манас түрк биримдигин кытайлардын баскынчылыгына каршы түптөйт жана Түркстандан кытайларды сүрүп чыгарат.

Манас эпосунда түрк же түрк уулу деген аталыш уруулардын биримдигин түшүндүрөт. Анда бир тилде сүйлөгөн уруулардын биримдиги түрк деген термин менен берилет. Ал эми Түрк атанын уулдары түрк уулдары деп аталып, түрк деген сөздүн келип чыгуусу түрк элдеринин орток атасы Түрккө барып такалат. Манас ислам динин кабыл алгандан кийин түрк уулдарына үгүттөйт жана натыйжада “түрк уулу” менен “мусулман” деген сөздөр бир маанини туюнтуп калат. Демек, Манас улуттук биримдикти диний биримдик менен бекемдейт.

Манас эпосунда баяндалган түрк элдеринин биримдиги бекеринен айтылбагандыр. Тарыхта түрк уруулары бириккен кезде жаңы аталыш пайда болуп турган жана алар жаңы аталыш менен өлкө түзүшкөн. Ал өлкөлөр түрк урууларынын биримдиги уланганга чейин жашап турган. Манас эпосу бизге түрк элдеринин биримдигине алып барчу жолду көрсөтүп турат.

Колдонулган адабияттар

Kaşkarlı, Mahmut. Divanü Lühati't-Türk. Çev. Besim Atalay. 1-t. – Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.

Roux, Jean-Paul. Türklerin Tarihi-Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 yıl. – İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2004.

159 Орозбаков. Манас. -795-б.

160 Орозбаков. Манас. -518-б.

161 Орозбаков. Манас. -764-б.

162 Орозбаков. Манас. -765-б.

163 Орозбаков. Манас. -1114-б.

164 Орозбаков. Манас. -1820-б.

165 Орозбаков. Манас. -1249-б.

- Таşağıл, Ahmet. “Türk” //DİA. 41-т. –İstanbul: TDV, 2012. -467-474-66.
-----, ----- . “Türkistan” //DİA. 41-т. – İstanbul: TDV, 2012. -556-560-66.
Гумилев, Л. Н.. Байыркы түрктөр. – Бишкек: Ариал-Принт, 1999.
Кыргызча-орусча сөздүк. Түзгөн: К. К. Юдахин. 2-т. – Москва: Главная редакция
Киргизской Советской Энциклопедии, 1985.
Орозбаков, Сагымбай. Манас. – Бишкек: Хан-Тенир, 2010.

KUDÜS'ÜN ÜÇ SEMAVİ DİNDEKİ DİNÎ VE İLMÎ DEĞERİ

Rahim AY*

Kudüs, dünya şehirleri içinde çok özel bir yere sahiptir. Kudüs, Yahudilik ve Hıristiyanlık için doğrudan dini merkez konumunda olan ve hac için gidilen kutsal bir şehirdir. Kudüs'ten her üç semavi dinin kutsal kitabında da bahsedilmektedir. Tora'da Hz. Süleyman'ın Beyt-i Mikdaş'ı Kudüs'te yaptırdığı; İncil'de Hz. İsa'nın İncil'i Kudüs'te vaaz ettiği anlatılmaktadır. Bu şehir semavi dinlerin sonuncusu olan İslam için de çok önemlidir. Kâbe'nin putlardan arındırıldığı zamana kadar Müslümanlar kible olarak Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya yönelerek namaz kılmışlardır. Ayrıca Kudüs'teki Mescid-i Aksâ, Hz. Muhammed'e Allah tarafından lütfedilen miraç için de önemli bir duraktır. Kur'an İsra suresinde Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya kadar götürüldüğünden (İsrâ) bahsetmektedir.

Kudüs, her üç dinin dini ve tarihi izlerini taşımaktadır. Bu şehir, farklı dinlere mensup dindarların barış içinde yaşama tecrübesini yaşadıkları bir şehirdir. Bununla birlikte Kudüs, tarih boyunca her üç dine mensup devlet yöneticilerinin ele geçirmek için büyük mücadeleler verdikleri paylaşılmayan bir kutsal topraktır. Kudüs, her üç dinin tarihi mimari eserleri yanında dini ve kültürel hatıralarını da taşıyan bir şehirdir. Şehir, Müslümanların hâkimiyeti altında olduğu uzun dönemler boyunca bayındır hale getirilmiş, ilmî faaliyetlere merkezlik yapmıştır.

Biz bu bildiriye Kudüs'ün dinler açısından taşıdığı kutsal ve tarihi önemine işaret etmenin yanında dinlerin tebliği ve ilmî çalışmalar açısından ifade ettikleri önemi de ortaya koyacak ve değerlendireceğiz. İlgili bilgileri mümkün olduğunca üç dinin kendi kaynaklarına ulaşarak temin edeceğiz ve karşılaştırma yapacağız. Kudüs'ün varlığı, Allah'ın gönderdiği peygamberlerin ve onların öğrettikleri dinin birliğine ve ortak mesajına vurgu açısından da büyük önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kudüs, İlahi Dinler, İlim, Medeniyet, Birlikte Yaşama Kültürü,

ЎРТА АСРЛАР ШАРҚИДА МАШХУР БЎЛГАН ШАҲАРЛАРНИНГ “РАБИЪ УЛ-АБРОР” АСАРИДАГИ ТАЪРИФЛАРИ

Лазиз Тўраев*

Аннотация: Мазкур мақолада ўрта асрлар мусулмон шарқи оламида катта обрўга эга бўлган, Қўхна Хоразм элидан чиққан, арабларга ўз тилини мукамал ўргатган, “Жоруллоҳ” (“Аллоҳнинг қўшниси”), “Устоз ул-араб ва-л-ажам” (“Араблар ва араб бўлмаганлар устози”), “Фахру Хваразм” (“Хоразм фахри”) каби азиз номлар билан танилган улуғ сиймо Махмуд Замахшарийнинг “Рабиъ ул-аброор” асари ҳамда унда берилган турли шаҳарлар ва минтақалар ҳақидаги маълумотлар таҳлилга тортилади.

Тадқиқотнинг асосий манбаси ҳисобланган “ربيع الابرار” “Рабиъ ул-аброор” (“Яхшилар баҳори”) асари жамиятдаги ижтимоий, сиёсий, ахлоқий, диний, таълим,

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, rahimay@ybu.edu.tr.

* Тошкент давлат шарқшунослик университети таянч докторанти turayevlaziz86@gmail.com

география, табиат, тиббиёт ва ҳайвонот оламига оид турли мавзуларга бағишланган катта ҳажмга эга бўлган, тўқсон саккиз бобдан иборат, араб тилида ёзилган асар ҳисобланади. Ушбу мақолада “Рабиъ ул-аброр”нинг “Мамлакатлар, диёрлар, иморатлар, меъморчилик ва вайронагарчилик, ватанни севиш ҳақида”ги тўққизинчи бобидаги ислом диёрида машҳур бўлган минтақалар, шаҳарлар ва уларнинг иқлими, ўзига хос хусусиятлари тўғрисидаги ўз замонасининг машҳур шахслари бўлган кишиларнинг берган маълумотлари, таърифлари ва шоирларнинг шеърлари таржима қилинган ва таҳлилга тортилган. Хусусан, ўрта асрларда илм марказлари дея эътироф этилган ҳамда муқаддас ҳисобланган Макка, Ҳижоз, Бағдод, Басра, Куфа, Хуросон, Шом (Дамашк) каби қадимги шаҳарларнинг табиати, иқлими, обод жойлари, аҳолисининг фазилатлари ҳамда мусулмон оламида тутган ўрни тўғрисидаги маълумотлар, шоирларнинг шеърлари ва номлари зикр қилинган шаҳарларга берилган машҳур шахсларнинг таърифлари тадқиқ этилади.

Шунингдек мақолада, “Рабиъ ул-аброр” асарида келтирилган иқтибослар, маълумотлар ва шеърлар муаллифларининг шахсияти ҳақида ҳам маълумот бериб ўтилади.

Мақоланинг хулоса қисмида “Рабиъ ул-аброр” асари ўрта асрлар мусулмон шарқидаги машҳур бўлган қадимги шаҳарларнинг тарихий қиёфаси, меъморчилиги, жойлашуви, иқлими, аҳолиси, ижтимоий борлиқдаги ўрни ва аҳамияти ҳақида қимматли ва керакли маълумотларни берувчи муҳим манба ҳисобланиши таъкидланади.

Ўтмишда бўлиб ўтган муҳим воқеа-ҳодисалар, турли даврларда ҳукмронлик қилган сулолалар, фирқалар, диний оқимлар, тарихий шахслар, қадимги халқлар ўй-кечинмалари, турмуш тарзи, шунингдек турли мамлакатларнинг тарихи, табиати, иқлими ҳақида бирламчи маълумотларни берувчи манбаларни тадқиқ қилиш, уларни ўрганиш, шаҳарларнинг тарихий қиёфасини аниқлаш илм-фаннинг муҳим масаласи ҳисобланади.

Ўрта асрларда яшаб дунё фани тараққиётига муносиб ҳисса қўшган хоразмлик машҳур аллома Маҳмуд Замахшарий наҳв, адаб, тафсир, луғатшунослик соҳаларига оид бир қанча қимматли асарлар ёзган. қаторида, ижтимоий мавзуларни ҳам ўзи ичига олган асарлар ҳам ёзиб қолдирган. Унинг асарлари ўз замонасидаёқ машҳур бўлиб, бугунга қадар ўз аҳамиятини ва долзарблигини йўқотмасдан келмоқда. Аллома адаб илмидаги 12 илмдан бири бўлган “илми муҳазара” (“маърузалар илми, иқтибослар санъати”) услубида турли ижтимоий масалаларни ўзида қамраган қомусий асар ёзган. Бу унинг “ربيع الابرار ونصوص الاخبار” “Рабиъ ул-аброр ва нусус ул-ахбор” (“Яхшилар баҳори ва хабарлар изҳори”) асаридир.

Асар осмон жисмлари, сайёралар, табиат ҳодисалари, турли минтақаларнинг иқлими, табиий хусусиятлари, машҳур ва обод жойлари, турли табиат жониворлари, ҳашаротлари ҳамда инсонларга хос бўлган яхши фазилатлар ва салбий иллатлар ҳақидаги мавзуларни ўз ичига олган тўқсон саккиз бобдан иборат асардир. “Рабиъ ул-аброр” асари пайғамбарлар ҳадисларидан, саҳобалар ривоятларидан, араб, форс, юнон ва ҳинд халқларининг машҳур шахслари, олимлари, донишмандлари, подшоҳлари, вазирларининг насихатлари, ибратли сўзлари ва машҳур шоирларнинг шеърларидан иборат.

“Рабиъ ул-аброр” асарининг аҳамияти шундаки, асарнинг маълум бир мавзуга бағишланган бобида турли шахсларининг ўша мавзуга доир қарашларини, кўрган-билганларини ва бераётган маълумотларини бир пайтнинг ўзида билиш имконини беради. Қолаверса, кўплаб мавзуларни ўз ичига олган мазкур асар Маҳмуд

Замахшарий асарнинг муқаддимасида айтганидек, “Кимки бирор маълумот кидирса, мазкур асар хабарчи бўлади.” деб таъкидлаган.

Биз тадқиқотимизда ислом оламида машхур бўлган баъзи шаҳарларга оид маълумотлар ва уларга берилган таърифлар билан танишамиз. Улардан дастлабкиси Макка шаҳри ҳақидадир. Макка шаҳри асарнинг “Мамлакатлар, диёрлар, иморатлар, меъморчилик ва вайронагарчилик, ватанни севиш ҳақида” бобида ҳам энг биринчи қайд этилади. Макка шаҳри ҳақида гап кетар экан, Маҳмуд Замахшарий Абдуллоҳ ибн Аббоснинг таърифини келтиради:

ابن عباس رضي الله عنه ما أعلم على وجه الأرض بلدة تدفع فيها بالحسنة مائة إلا مكة، ولا أعلم على وجه الأرض بلدة يدفع فيها بالحسنة يكتب لمن صلى فيها مائة ركعة غير مكة؛ ولا أعلم على وجه الأرض بلدة يتصدق فيها بدرهم فكتب له ألف درهم إلا مكة؛ ولا أعلم على وجه الأرض بلدة ما مس منها شيء إلا وفيه تكفير للخطايا إلا مكة؛ ولا أعلم على وجه الأرض بلدة يكتب لمن نظر الي بعض بنائها عبادة الدهر وصيام والدهر الي مكة ولا أعلم على وجه الأرض بلدة يحشر منها الأنبياء غير مكة؛ ولا أعلم على وجه الأرض بلدة ينزل فيها كل يوم من روح الجنة ما ينزل بمكة

(Маҳмуд Замахшарий, 997: 26 б)

Таржимаси: Ибн Аббос (р.а.): Мен ер юзида Макка шаҳридан бошқа юзта яхши амаллар бажариладиган шаҳарни билмайман. Бир ракат намоз ўқиган кишига юз ракат намоз ўқиганлик савобини берадиган Макка шаҳридан бошқа шаҳарни билмайман. Ер юзида Маккадан бошқа бир дирҳам садақа учун минг дирҳам берганлик савобини берадиган шаҳарни билмайман. Ер юзида Маккадан бошқа яхшилар, солиҳлар яшайдиган ва ибодат этадиган шаҳарни билмайман. Агар сиз Маккадан бошқа бирор шаҳарни ҳурмат қилмас экансиз, ундан бошқа ер юзида ёмонларга шаккоклик келтирадиган шаҳарни билмайман. Мен Маккадан бошқа пайғамбарлар тўпланадиган шаҳарни билмайман. Мен ер юзида ҳар куни осмондан малоикалар тушадиган Маккадан бошқа шаҳарни билмайман.

Иқтибос эгаси Абдуллоҳ Ибн Аббос (ҳижрий 3-68 йил) Муҳаммад пайғамбарнинг амакиваччаси бўлиб, унинг тўлиқ исми Абдуллоҳ ибн Аббос ибн Абдулмутталиб ибн Ҳошим. Абдуллоҳ Ибн Аббос ислом уммати олими ва Қуръон Карим таржимони ҳисобланади. Абдуллоҳ Ибн Аббос энг кўп фатво берган саҳоба сифатида ҳам танилган.

ابن عباس رضي الله عنهما لان أذنب سبعين ذنبا بركة أحب إلي من أن أذنب ذنبا واحدا بمكة. وركبة منزل بين مكة والطائف (Маҳмуд Замахшарий, 997: 28 б.)

Таржимаси: Ибн Аббос (р.а.) айтади: Маккада битта гуноҳ қилгандан Рукбада етмишта гуноҳ қилганим яхши. Рукба Макка ва Таиф шаҳарлари ўртасидаги водийдир.

Манбаларни ўрганиш жараёнида худди юқоридаги каби фикрни яманлик ҳадисшунос ва тафсирушунос олими Абд ар-Раззоқ ибн Ҳаммам ас-Санаъийнинг (ҳижрий 126-211 йил) “Мусаннаф” ҳадислар тўпламида 9046 тартиб рақамда учртадик:

عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني إسماعيل بن أمية أن عمر بن الخطاب قال: لان أخطئ سبعين خطيئة بركة أحب إلي من أن أخطئ خطيئة واحدة بمكة (Абд ар-Раззоқ ас-Санаъий, 2015: 292)

Таржимаси: Абд ар-Раззоқ Ибн Журайждан ривоят қилади. Исмоил ибн Умайя менга Умар ибн ал-Хаттоб айтди: “Мен Рукбада билан етмиш гуноҳ қиламан, чунки мен учун у Маккада битта гуноҳ қилганимдан азизроқдир”.

Шунингдек Имом Ғаззолийнинг “Иҳйа улум ад-дин” (“Диний илмларни тирилтириш”) китобида ҳам “Рабиъ ул-аброр” да берилган юқоридаги иқтибос қандай бўлса худди шу ҳолатда учрайди. (Имом Ғаззолий, 2005:288)

Маҳмуд Замахшарий Макка шаҳрига оид Абдуллоҳ ибн Масъуддан ҳам иқтибос келтиради:

ابن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالهمة قبل العمل إلا مكة وتلا قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب أليم (Маҳмуд Замахшарий, 997: 26 б)

Таржимаси: Ибн Маъсуд: Маккадан бошқа хизматкорга хизматидан олдин иш ҳақи берадиган шаҳар мавжуд эмас. Аллоҳ таоло айтади: “Кимки зулм орқали нотўғри йўлга бурилишни ирода қилса, унга аламли азобни торттирурмиз”.

Иқтибос эгаси Абдуллоҳ ибн Масъуд ибн Ғофил ибн Ҳабиб ибн Шамх (вафоти хижрий 32 йил) Муҳаммад пайғамбарнинг яқин саҳобаларидан бири. У биринчилардан бўлиб исломни қабул қилган. Мусулмон оламининг фақиҳ ва мужтаҳид олими Ибн Маъсуд чиройли кироати ва Қуръон карим оятларини тўғри тафсир қилиши билан ҳам ажралиб турган.

Мазкур маълумот ҳам Имом Ғаззолийнинг “Иҳйа улум ад-дин” (“Диний илмларни тирилтириш”) китобида учрайди (Имом Ғаззолий, 2005:288). Бироқ “Рабиъ ул-аброр” асаридаги بالهمة сўзи ўрнига “Иҳйа улум ад-дин” асарида بالنية сўзи келган. Шунингдек, иқтибосда Қуръон Карим Ҳаж сурасининг 25 оятидан ҳам иқтибос кетирилган.

Маҳмуд Замахшарий ўз асарида Бағдоднинг бино этилишига доир қуйидаги иқтибосни келтиради.

ثم لما بنى المنصور بغداد وصارت دار الخلافة ومصت أموال الناس مصاً سميت مدينة السلام وقبة الإسلام وعن الكسائي (Маҳмуд Замахшарий, 997: 306)

Таржимаси: Мансур Бағдодни бино қилганида, у ер халифаликнинг марказига айланди ва ўша ерда дунё бойлигини тўплади. Бу жой “Тинчлик шаҳри” ва “Ислом гумбази” деб номланди. Ал-Касайи шундай дейди: “Аввалига “Касрул-Ислом” (Ислом хазинаси) деб номланган ва “Каср” гўмбаз маъносини англатади. Кейинчалик одамлар уни ўзгартириб, уни “Қуббат ул-Ислом” (Ислом динининг гумбази) деб аташди.

Бағдодни бино қилган Абу Жаъфар ал-Мансур (хижрий 95-158) Пайғамбар ворисларининг йигирманчи халифаси, Аббосийларнинг иккинчи халифаси бўлиб, Аббосийлар давлатига ва Бағдод шаҳрига асос солган.

Иқтибосда келган Абу ал-Ҳасан ал-Касайи (хижрий 119-189) Куфа кишлоқларидан бирида туғилган форс олими. У Қуръоннинг машҳур етти қориларидан бири. Ал-Касайи тил ва грамматика бўйича куфийларнинг имоми, шунингдек олим араб грамматикаси Куфий мактабига ҳам асос солган.

(Маҳмуд Замахшарий, 997:28 а) وكان أبو أسحق الزجاج يقول: بغداد حاضرة الدنيا وما عداها بادية

Таржимаси: Абу Исҳоқ ал-Зажжож айтар эди: Бағдод дунёнинг асосий шаҳри (пойтахти), қолган жойлар эса ўтроқ ва кўчманчи жойлардир.

Иқтибос эгаси Абу Исҳоқ Иброҳим ибн Муҳаммад ибн ас-Сиррий ибн Саҳл ал-Жажжож (ҳиж 241-311) машҳур тилшунос ва наҳвшунос бўлиб, фаннинг турли соҳаларига оид бир қанча илмий асарлар ёзиб қолдирган. Унинг аксар асарлари араб тили грамматикасига ва баъзилари Қуръон тафсирига бағишлаган. Унинг Қуръон оятларидаги луғавий қоидаларни изоҳлашга доир машҳур “Маонил Қуръон” асари бўлиб, Маҳмуд Замахшарий ўзининг “Ал-Кашшоф” асарини ёзишда “Маонил Қуръон” таянган.

Юқоридаги келтирилган маълумот Абул Ҳасан Зухриддин ал-Байҳақийнинг “Шаҳар ва мамлакатлар ҳақида муаллифларининг хотиралари” бобида ҳам айнан келтирилган. (Байҳақий, 2004:113).

Маҳмуд Замахшарий Бағдод ҳақидаги маълумотлар билан бирга унинг ўзига хос об-ҳавоси ҳақида қуйидаги иқтибосни келтиради:

مرض غسان بن عباد حين ولى الرقة فما كان ينجح فيه دواء، فقال طبيبه أبو عباد سببه الهواء، فبعث إلى بغداد فحمل الهواء
(Маҳмуд Замахшарий, 997:10 а) في الجرب فكان يفتح في وجهه كل يوم جراباً حتى يرى أنه

Таржимаси: Ғассон ибн Аббод Рукка ҳокими тайинланганда касал бўлиб, унга ҳеч қандай дори даво бўлмаган. Шунда унинг табиби: “Абу Аббоднинг касаллиги ҳаводандир”, деди. У яна Бағдодга қайтиб келди. У об-ҳавони ўзгартирди. Кундан кун унинг юзида ёруғлик пайдо бўла бошлади ва у дарддан халос бўлди.

Иқтибосда номи келган Ғассон ибн Аббод Ал-Фароҳ маъмун ҳокимларидан бири бўлган Фазл ибн Саҳлнинг амакиваччаси бўлган. У бир муддат Хуросон, Синд ва Рукка шаҳарларида ҳокимлик қилган. У ҳижрий 216 йилда вафот этган.

Маҳмуд Замахшарий асарида Бағдоднинг табиати ва иқлимига доир яна қуйидаги иқтибосдан фойдаланади.

وقال أبو الفرج البغاء: هواؤها أغذى من كل هواء، وماؤها أعذب من كل ماء، ونسيمها أرق من كل نسيم، ونعيمها أكثر
من كل نعيم، وهي من الإقليم الاعتدالي بمرتلة المركز من الدائرة، ولم تزل موطن ألا كاسرة في سالف الأيام، ومترل الخلفاء في
دولة الإسلام (Маҳмуд Замахшарий, 997:28а)

Таржимаси: Абул Фараж Ал-Баббоға шундай деди: “Бағдод ҳавоси барча ҳаволардан энг тозаси. Унинг суви барча сувларнинг энг тозаси. Унинг шамоли барча шамоллардан ёқимлироқ. Унинг неъматлари барча неъматларининг марҳаматлисидир. Бағдод барча шаҳарлар орасида кеча ва кундузи тенг бўлган марказлардан биридир. У ўтмишда кўп йиллар давомида Ал-Касираларнинг ватани бўлиб, “Исломиё давлат”лар халифаларининг пойтахти эди.

Иқтибос эгаси Абул Фараж Абдулвоҳид бин Наср ан-Насабий ал-Маҳзумий (ҳижрий 313-398) Аббосийлар даврида яшаган машҳур шоир ва ёзувчи. Ал-Баббоға таҳаллуси билан машҳур бўлган.

Аллома Бағдодга нисбатан қуйидаги юксак таърифни келтиради.

امتحن رجلاً من أهل العلم سأله عن بغداد، فإن وجده متنبها على خصائصها، وعن الجاحظ فإن رأه متسبباً إلى مطالعة كتبه،
(Маҳмуд Замахшарий, 997:28а) رجح في عينه، وإلا لم يعبأ به. ولما رجع صاحب من بغداد سأله، فقال: بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد

Таржимаси: “Илгари улар олимнинг билимини синаб кўришни хоҳласалар, уларни Бағдоднинг ўзига хос хусусиятларини биладими ёки йўқми деган савол билан

синаб кўришган”. Соҳиб ибн Аббас Боғдоддан келганида, ундан Боғдод ҳақида сўрашди. “Бағдод шаҳарлар орасида, одамлар орасида олимга ўхшайди”, деди у.

Аллома Маҳмуд Замахшарий Бағдод ҳақида баъзи шеърлардан ҳам иқтибослар келтиради:

قال عمارة بن عقيل
أعانيت في طول من الأرض أو عرض
كبغداد داراً أنها جنة الأرض
قضى ربها أن لا يموت خليفة
(Маҳмуд Замахшарий, 997:28a)

Таржимаси: Умара ибн Оқил деди:

Узунлик ва кенгликда Боғдодга ўхшаши бўлмайди.

Унга ўхшаш шаҳар йўқ, у ернинг жаннатидир.

У ерда яшовчи халифалар ўлмайди,

Яратганнинг амри шундайдир.

Шеър соҳиби Умара ибн Оқилнинг тўлиқ исми Умара ибн Оқил ибн Билол бин Жарир бин Аттия ал-Калбий ал-Ярбавий ат-Тамимий. У ҳижрий 182 йилда Ямама минтақасида туғилиб, ҳижрий 239 йилда Басрада вафот этган. Шоир авлодларидан бўлган. Унинг бобоси машҳур шоир Жарирдир.

:وفي ديوان المنظوم
أفاضل الدنيا وأن يرزوا
لم يبلغوا غاية أستاذها
أما ترى أمصارها جمة
(Маҳмуд Замахшарий, 997:28a)

Таржимаси: Девони Ал-Манзумда:

Дунёдаги энг обрўли ким -

Барчасидан баланд устоз номи.

Шаҳарларнинг энг яхшиси,

Тенги йўқ Боғдоддир.

“Девони Ал-Манзум” Маҳмуд Замахшарийнинг ўзига тегишли девон ҳисобланади.

Маҳмуд Замахшарий ўз асарида яна бир тарихий вилоят Ҳижоз ҳақидаги иқтибослардан келтиради. Қуйидаги шеър Ҳижоз аҳлига бағишланган:

حجب العتابي على باب المامون، وكان مؤدبه، فكتب إليه

إن حق التأديب حق الابوة

عنه أهل الحجى أهل المروة

وأحق الأنام أن يحفظوها

(Махмуд Замахшарий, 997: 307 б.) ويعوها لأهل بيت النبوة

Таржимаси: Ал-Аътабий Маъмун эшиги ёнида кўринмай қолди ва уни тарбиялаган бўлди ва унга:

Албатта тарбиянинг ҳақи ота ҳаққидир

У Ҳижозийлар ва Марвийлар аҳлида намоён бўлади

Мен уни кўриқлаётган одамларнинг энг ҳаққисиман

Пайғамбар авлодлари бор, фақат улар буни билишлари мумкин.

Шеърда номи келган Ал-Атабийнинг тўлиқ исми Абу Амр Кулсум ибн Амр ибн Айюб ал-Атабий ат-Тағлибий бўлиб, ҳижрий 220-135 йилларда яшаган. У Аббосийлар давридаги араб ёзувчиси ва шоири ҳисобланади.

Мазкур шеър 208-281 ҳижрий йилларда яшаб ижод этган бағдодлик Имом Абу Бакр Абдуллоҳ ибн Муҳаммад ибн Абу Ал-Дуня Ал-Қурашининг умрининг охирида ёзган Аллоҳга шукрлар китобида (Ибн Абу Ал-Дуня, 19) ҳам келтирилган. Шеър бошланишида Ибн Абу Ал-Дуня Ал-Мактифийнинг ўғли Ал-Муътазодга ёзди, уларнинг ҳар иккисига ҳам устозлик қилган: шеърда баъзи сўзлар бошқача келган.

وكتب أي ابن أبي الدنيا إلى المعتضد وابنه المكتفى وكان مؤدبهما ان حق التأديب حق الأبوة * عند أهل الحجى وأهل المروة واحق الأنام ان يعرفوا ذاك * ويرعوه أهل بيت النبوة

Асарда келтирилган шеър ҳар икки олим томонидан ўз шогирдларига қарата ёзилганлиги маълум.

Асарда Ҳижоз аҳлига доир яна қуйидаги иқтибос келтирилади.

(Махмуд Замахшарий, 997: 9 б) ابن عباس يرفعه أن أفضل الايام عند الله يوم النحر ثم يوم القر هو يوم الرؤس عند أهل الحجاز

Таржимаси: Ибн Аббос уни таърифлаб: Албатта Аллоҳнинг ҳузурида энг афзал кун Қурбонлик қилинадиган кун, кейин Қурбонлик қилингандан кейинги кун ва у Ҳижоз аҳли ҳузурида асосий кундир.

Бу сўзни Муҳаммад пайғамбардан саҳоба Абдуллоҳ ибн Қурт Ал-Азди Ас-Сумали ривоят қилган.

Махмуд Замахшарий бугунги кунда Яман пойтахти бўлган Сано шаҳри ҳақида ҳам тухталиб қуйидаги иқтибосни келтиради:

(Махмуд Замахшарий, 997: 29 б) وصف رجل صنعاء فقال بلغ من طيب ترابها أن الرجل يسجد فلا يشتهى أن يرفع رأسه

Таржимаси: Бир киши Сано шаҳрини мақтаб, шундай таърифлайди: “Ери шунчалик яхшики, у ерда киши сажда қилганда бошни ердан кўтаришни исташмайди”, деди.

Мазкур маълумот Абу Ҳайён Ат-Тавҳидийнинг “Ал-Басоир ва-л Захоир” (“Тушунчалар ва хизиналар”) номли асарида “البصائر والذخائر - أبو حيان التوحيدي” китобида учрайди. (Абу Ҳайён Ат-Тавҳидий, 1971:196) Маҳмуд Замахшарий ушбу маълумотни айнан шу китобдан олган бўлиши мумкин.

Аллома Маҳмуд Замахшарий ўз асарида ироқ аҳли, хусусан Ироқнинг Куфа ва Басра шаҳарлари тўғрисидаги маълумотлардан ҳам фойдаланади. Қуйида ироқ аҳлининг юксаклиги ҳақида иқтибосни келтиради:

يقال لأهل العراق ملائكة الأرض، للطفة أخلاقهم، وخفة أرواحهم. قال ملائكة الأرض أهل العراق وأهل الجبال شياطينها (Маҳмуд Замахшарий, 997:28 а)

Таржимаси: Ироқликлар аҳли хушмуомилалиги, ахлоқлари поклиги ва хушчақчақлиги учун “Ер фаришталари” дейилади. Ироқ аҳли “Ер фаришталари” дейилса, Жибол аҳли ернинг шайтонларидир.

Аллома Куфа ҳақида ҳам тухталиб, қудидаги иқтибосни келтиради:

كان عمر إذا ذكر الكوفة قال كنت الإيمان وجمجمة العرب ورمح الله الاطول (Маҳмуд Замахшарий, 997: 29 б)

Таржимаси: Қачонки Куфа ёдга олинса, Умар (р.а) дер эдилар: “(У ер) Иймоннинг хазинаси, арабнинг бош буғуни ва Аллоҳнинг узун найзасидир” дер эди.

Бу иқтибосда найза “ҳимоячи” маъносида келади, яъни Аллоҳнинг найзаси дегани “Аллоҳ ўшалар орқали динини ҳимоя қилади” деган маънога ўхшайди.

Мазкур маълумот عن عمر قال أهل العراق كنت الإيمان وجمجمة العرب وهم رمح الله عز وجل يحرزون ثغورهم ҳолатида Ал-Хатийб ал-Бағдодийнинг “تاريخ بغداد” “Бағдод тарихи” китобида келади. (Ал-Хатийб ал-Бағдодий, 2001:53). “Бағдод тарихи”да Ироқ аҳли деб келган бўлса, “Рабиъ ул-аброр”да Куфа ҳолида зикр қилинган. Ҳар ҳолда Куфа шаҳри Ироқ худудидаги шаҳар эканлиги барчага маълум.

Маҳмуд Замахшарий шунингдек Куфа шаҳри ва унинг масжидларига оид маълумотларни ҳам келтиради:

حماد الرواية شاهدنا في هذا المسجد، يعني مسجد الكوفة قوماً كانوا إذا خلعوا الحذاء وعقدوا الحبي وناشوا أطراف (Маҳмуд Замахшарий, 997:56 б)

Таржимаси: Ҳаммод айтади “Мана шу масжидда гувоҳ бўлдик, яъни Куфа масжидида бир қавмгаки оёқ кийимларини ечсалар дўстликни (ўзаро аҳиллик, иноқлик) боғлайдилар, ҳадис атрофида сархуш бўладилар. Эшитувчига маълумот берадилар (ҳадис ҳақида) ва гапирувчини (бетайин гапирадиганни) овозини ўчириб қўядилар.

Иқтибос эгаси Абул Қосим Ҳаммод (ҳижрий 95-155 йил) “Ар-Ровий” номи билан машҳур олим бўлган. У ўз даврининг билимдон шоир ва ровийларидан ҳисобланади.

وهو الذي جمع السبع الطوال فيما ذكره أبو جعفر النحاس

Таржимаси: Ҳаммод исломгача бўлган етти узун шеъни биринчи ёзган шоир сифатида ҳам машҳур.

Шунингдек, Маҳмуд Замахшарий ўз асарида ироқнинг Басра шаҳрига оид маълумотлардан келтириб ўтади. Қуйида Басра шаҳрининг қадри ҳақидаги иқтибосдан келтирамиз:

(Маҳмуд Замахшарий, 997: 29 б) قيل لأبي عبيدة البصرة أحب إليك أم الكوفة قال لو دلي رجل على البصرة لدفعت إليه الكوفة مجازاة له

Таржимаси: Абу Убайддан сўралди: “Басра севиклими ёки Куфа”. У айтдики: “Қанийди кимдур менга Куфани унга мукофот сифатида тўлашим (беришим) учун менга Басрани кўрсатса.

Абу Убайд Муаммар бин Ал-Мусанна (ҳижрий 110-209) Басралик ёзувчи ва тилшунос. Уни ўз замондошлари ўз даврининг ҳар томонлама етук олими деб ҳисоблашган.

Басра аҳли ҳақида эса қуйидаги иқтибос келтирилади:

علي لأهل البصرة أرضكم قريبة من الماء بعيدة من السماء خفت عقولكم وسفهت حلومكم وأنتم غرض لنايل، وأكلة لآكل وفريسة لصائل

Таржимаси: Али (р.а.) Басра аҳлига: Ерингиз сувга, яқин осмондан узоқ, ақлингиз енгил ва орзуларингиз заиф ва сизлар камончиларнинг мўлжаллисиз, ейдиганлар учун емак ва денгизчилар учун ўлжасиз.

Мазкур маълумот Муҳаммад Боқир ал-Мажлисийнинг 110 жилддан иборат بحار الأنوار “Баҳор ул-анвор” асарининг 32 жилдида келтирилган. (Муҳаммад Боқир ал-Мажлисий, <http://www.masaha.org/book/view/2105-D8%A8%D8%AD%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B1>)

Маҳмуд Замахшарий Дамашқ шаҳрининг масжидини улуғлаб қуйидаги иқтибосни келтиради:

مسجد دمشق بناء المروانية كان كل خليفة منهم يريد فيه زيادة حتى تنهى حسنه وعدم نظيره وهو منقش الحيطان والسقوف والأعمدة مرصعة كلها بالجواهر مذهبة (Маҳмуд Замахшарий, 997:30 а)

Таржимаси: Дамашқ масжиди барча марвонийлар сулоласи халифалиги даврида қурилган. Кейинги халифа келгунига қадар масжиднинг хусни зиёдалашган ва тенгсиз ҳолга келган ҳамда деворлар, шифтлар ва уларнинг ҳаммаси жавоҳирлар ва олтин суви билан безатилган.

قال بعض شيوخها لم يفتنى منذ عقلت فيه صلاة ولم أدخله إلا وقعت عيني على شيء من محاسنه لم تقع عليه قبل (Маҳмуд Замахшарий, 997:30 а)

Таржимаси: Дамашқнинг кекса аҳолиси шундай дейдилар: “Бу ерга ибодат қилганимиздан буён ҳар сафар унга кирганимизда, у жуда ўзгарганлигини, қайта таъмирланганлигини кўрардик”.

Мазкур маълумот 10 жилддан иборат “Ат-Тазкират ул-Хамдуния” كتاب التذكرة “الحمدونية” асарининг 2-жилдида 927-тартиб рақамда мазкур маълумот келтирилган. (Ибн Ҳамдун, 1996:358).

Маҳмуд Замахшарий юқоридаги иқтибосни ўзининг замондоши бўлган ироқлик ёш шоир ва ёзувчи Ибн Ҳамдун ал-Котибнинг “Ат-Тазкират ул-Хамдуния” китобидан келтирган бўлиши мумкин.

جور من كور فارس مخصونة بالورد الذي يقال الجوري الذي هو مثل يقال ورد جور والورد كما قيل بنفسج الكوفة ومشور
Махмуд Замахшарий, 997:29) بغداد، وزعفران قم ونيلوفر الشيروان و نارنج الضيمرة و اترج طبرستان و نرجس جرجان
a)

Таржимаси: Форс минтакаларидан бири бўлган Гур, Гурий деб номланган атиргул билан машхур бўлиб, у атиргул Гур атиргули ҳам дейилади. Ушбу атиргул - Куфа бинафшаси, Бағдод акацияси¹, Қум заъфарони, Ширвон нилуфари, Димра апелсини, Табаристон утружжаси² ва Журжон нарғизи каби номланган.

Бу гуллар номи билан Гур шахрининг чиройига нисбат берилган.

الأصمعي جاور أهل الشام الروم، فاحذوا عنهم خصلتين اللؤم وقلة الغيرة، وجاور أهل البصرة الخزر فأخذوا عنهم خصلتين
Махмуд Замахшарий, 997:47) الزنى وقلة الوفاء. جاور أهل الكوفة أهل السواد فأخذوا عنهم خصلتين السخا والغيرة
б)

Таржимаси: Аъсомий румликлар шом (аҳлига) қўшни бўлиб, улардан икки хислатни пасткашлик ва ғайратсизликни олди (ўзлаштирди). Хазарлар Басрани (аҳли) қўшни тутиб, улардан икки хислатни зино ва бевафолик ўзлаштирди. Суданликлар Куфани (аҳли) қўшни тутиб улардан икки хислатни қўли очиқлик ва ғайратлиликни ўзлаштирди.

Румликлар атамаси фақат Византияга нисбатан ишлатилган. Кичик Осиё салжуқийлар томонидан босиб олинган даврда Рум номи билан аталган. (шундан Салжуқийлар ёки Қўния султонлигининг бошқа номи — Рум султонлиги олинган). (<https://qomus.info/encyclopedia/cat-r/rum-uz/>).

Махмуд Замахшарий илмий сафар қилган шаҳар Нишопур ҳақида ҳам асарида маълумотлар келтиради.

وماخمود بن عمرو بن الليث في نيسابور حجرها الفيروزج، وترابها النفال، وحشيشها الرياس
997: 306)

Таржимаси: Амр ибн ал-Лайс Нишопур ҳақида шундай деган: Унинг фируза рангли тошлари, унумдор тўпроғи ва ишқорли майсалари мавжуд.

Иқтибос эгаси Амр ибн ал-Лайс (ваф 289 ҳижрий) сафарийлар сулоласи амири. У акаси Ёқуб Лайс вафотидан сўнг Хуросон, Исфаҳон, Систон, Кирмон ва Синд вилоятларига ҳоким бўлган.

Махмуд Замахшарийнинг “Рабиъ ул-аброр” асарида берилган кўплаб маълумотлардан Ёқут Ҳамавийнинг “Муъжам ул-булдон” асари ҳамда Ибн Аби ал-Ҳадиднинг “Шарҳ наҳж ал-балоға” асарларида кенг фойдаланганлигини гувоҳи бўлдик.

Умуман олганда “Рабиъ ул-аброр” асарини нафақат ижтимоий, бадиий, адабий жиҳатдан, балки тарихий географик асар сифатида ҳам ўрганиш ва тадқиқ этиш муҳим аҳамиятга эга.

Махмуд Замахшарий мақолада номи келтирилган баъзи шаҳарларда, хусусан, Марв, Нишопур, Исфаҳон, Шом, Бағдод ва Ҳижозда, Маккада (2 марта) илм излаб борган ва у ерларнинг иқлими, маданияти ва қадриятлари ва географиясига оид турли

1 Дуккакликлар оиласига мансуб хушманзарали ўсимлик.

2 “Утружжа” сўзи луғатда ранги кўзларни кувонтирдиган, мукамал даражада пишиб етилган апелсинга айтилади. Унинг ҳиди ёқимли, мазаси ширин.

маълумотларни тўплаган ва тўплаган маълумотларининг аксариятидан “Рабиъ ул-аброр” асарида фойдаланган.

Асарнинг бир нечта бобларида, хусусан тўққизинчи “Мамлакатлар, диёрлар, иморатлар, меъморилик ва харобага айланиш, ватанни севиш ҳақида”ги бобида берилган ислом диёридаги минтақалар ва шаҳарларнинг ўзига хос хусусиятлари, иқлими, машҳур ва обод жойлари, ислом оламидаги ўрни ҳақидаги ижтимоий, тарихий ва географик маълумотлар мавжуд. Шу нуқтаи назардан “Рабиъ ул-аброр”асари ўрта асрлардаги ўрта асрлардаги машҳур шаҳарларнинг мавқеи, ўрни, иқлими ва ўзига хос хусусиятлари ҳақида маълумот берувчи муҳим манба бўлиб хизмат қилади.

Фойдаланган адабиётлар рўйхати:

Абу-л-Қосим Маҳмуд ибн Умар аз-Замахшарий (997 йил). “Рабиъ ул-аброр ва нусус ул-ахбор”. Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси шарқшунослик институти. Қўлёзма. № 2384.

Абд ар-Раззоқ ас-Санаъий (2015 йил). “Мусаннаф”. Байрут. 4-жилд.

Абу Ҳайён Ат-Тавҳидий (1971 йил). “Ал-Басоир ва-л Заҳоир”. Байрут. 2 жилд.

Абу ал-Ҳасан ал-Байҳақий (2004 йил). “Таърихи Байҳақий”. Дамашқ. 1 жилд.

Ал-Ҳатийб ал-Бағдодий (2001 йил). “Бағдод тарихи”. Байрут. 1 жилд.

Абу Ҳомид Муҳаммад Ал Ғаззолий (2005). “Иҳйа улум ад-дин”. Байрут.

Ибн Абу Ал-Дуня (1987 йил) “Аллоҳга шукрлар”. Байрут.

Муҳаммад Боқир ал-Мажлисий (1983 йил). “Баҳор ул-анвор”. Байрут. 32 жилд.

Ибн Ҳамдун ал-Котиб (1996 йил). “Ат-Тазкират ул-Хамдуния”. Байрут. 2 жилд.

<https://qomus.info/encyclopedia/cat-r/rum-uz/>

<http://www.masaha.org/book/view/2105-%D8%A8%D8%AD%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B1>

KERDER CITY AND KERDERI HANAFIYAH RESEARCHER

Tusipkhan IMAMMADI*

The report analyzes research and assumptions related to the history of the origin of the term Kerder. For example, in the composition of the Kazakh and Karakalpak people, there was a clan "kerder". There is historical evidence that once there was even a state and a region called by Kerder. It is said that in the Middle Ages Aral Sea was also called Kerder sea. Assumptions and data provide various information about the origin of the name Kerder. For example, there are studies concerning the ancient gunkidarites with the name of the messenger of God "Gezer", "Geser", "Keder", and the name "naukerd", which means a new city in Persian. This and other data regarding the article topic will be analyzed.

The remains and places of the city are being discovered on the bottom of the Aral Sea. According to the research of archiologists, the location of the unknown mausoleum suggests that it may be the location of the city of Kerder. The assumption that the Aral Sea will be filled and dry out within 1000 years is confirmed by these historical data, as well as an overview of the research of many religious scholars from this city and Kerder tribe is discussed in the article. In particular, we provide extensive information about the life and work of the great scholar Shams al-Amma Abuluajd Muhammad ibn Abdusattar ibn Muhammed al-Himadi al-Baratekin al-Keredri (559-642/1164-1244) who occupies a special place in the Hanafi madhhab.

Кердер қаласы және Кердерлік ханафи ғұлама

Кіріспе

Баяндамада Кердер деген атаудың шығу тарихына қатысты зерттеулер мен болжамдарға талдау жасалады. Мысалы, Қазақ пен қарақалпақ халқының құрамында «кердер» деген ру сақталған. Бір кездері Кердер деген өңір тіпті, мемлекет болғандығы туралы тарихи деректер кездеседі. Орта ғасырда Арал теңізінің Кердер теңізі деп аталғандығы да айтылады. Болдамдар мен деректер кердер атауының шығу тарихына қатысты түрлі мәліметтер береді. Мысалы, ежелгі ғұнқидариттерімен, «гэсер», «гесер», «кедер» деген тәңір елшісінің атауымен, парсы тіліндегі жаңа қала деген мағынадағы «наукерд» деген атаумен байланыстыратын зерттеулер кездеседі. Осы және өзге де мәліметтерге талдау жасалады.

Арал теңізінің тартылған табанынан қаланың қалдықтары мен орындары табылуда. Архиологтардың зерттеуі бойынша белгісіз кесененің орналасқан жері Кердері қаласының орны болуы мүмкін деген болжам жасайды. Арал теңізінің 1000 жылда бір толып, қайта тартылатындығы туралы болжамды осы тарихи деректер растайтындығы туралы және осы Кердер қаласы мен руынан шыққан көптеген дін ғалымдары жайлы зеріттеулерге шолу жасалады. Соның ішінде ханафи мәххабында ерекше орны бар Шәмс әл-әимма Әбулуажд Мұхаммед ибн Абдусаттар ибн Мұхаммед әл-Ғимади әл-Баратекин әл-Кредери (559-642/1164-1244) атты ғұламаның өмірі мен еңбектері туралы көлемді мәліметтер ұсынамыз.

1. Кердері атауы мен шаһары

Кердер дегенде қазақтың Кердері руы біздің ойымызға бірден оралатыны белгілі. Кердері руы – кіші жүз құрамына кіретін ежелгі рулардың бірі. Кезінде Яқут әл-Хамауи «Кердер Хорезм аймағындағы немесе оның түріктер аймағымен шекарадағы жер» деп жазған. Осы деректі негізге ала отырып, П. И. Лерх пен Н. И.

* Nur-Mubarak University of Islamic Culture of Egypt PhD, Senior teacher, m.yusufhan@gmail.com

Веселовский, одан кейін С. П. Толстов та Кердер деген аймақты ғұнқидариттердің мекендеуімен байланыстырып, қазақтың Кердері руының атауында кидариттер этнонимі сақталған деп деп топшылады.

Бұл болжамын олар Масғудидің ғұздардың, қарлұқтар мен басқа тайпалардың ішінде наукерде тайпасы айтылатын төрт түрік тайпасымен күресі туралы деректері қуаттайды. Ал мұндағы «нау» иранша «жаңа», керд «қала» сөздерінің негізі. X ғасырда Арал теңізі Кердері теңізі деп аталған. Оң жағалаудағы Хорезм жағы да Кердері делінген. Осы манда екі Кердері қаласы болған. С. П. Толстов басшылық еткен Хорезм археологиялық этнографиялық экспедициясы жұмыс барысында Оңтүстік Арал өңірінен осы қалалардың Жанкент деп аталған біреуін тауып, кейін ол аршылды. Бұл «Наукерд/жаңа қала» дегенді білдіреді. Қарақалпақтардың фольклорлық материалдарында мүйтен тайпасына кірген кердерлі руы кездеседі. Сірә, қазақтың кердері тайпасы қарақалпақтың кердерлі руымен туыс әрі Арал өңірін мекендеген болуы ықтимал¹.

Дегенмен бүгінгі зерттеулерге қарап отырсақ «Кердері» атуына қатысты түрлі пікірлер айтылып жүр. Мысалы «Қазақ ру-тайпаларының тарихы» атты көп томды әдебиеттің 3-томы осы Кердері тарихына арналған. Осы еңбекте Кердері тайпасының атауы Буряттар мен Монғолдардың түсінігіндегі тәңірдің жердегі зұлымдықты женуге жіберген баласы Гэсэр пайғамбардың атынан шыққан болуы мүмкін. Бұл атау әр халықта кездеседі. Хызыр, Гесер, Кедер деген атауларға байланысты түрлене келіп Кердер деген атауға айналған деген болжам айтылады². Бірақ тілдік тұрғыдан алғанда атаулардың арасында алшақтық бар. Орфографиялық және орфоэпиялық дыбыс үндестігі арқылы ассимиляцияға ұшыраған деуге де айтарлықтай негіз жоқ.

Келесі болжам бойынша, «Қазақ Совет Энциклопедиясында» көрсетілгендей: «Кердерінің шығу тегі тарихи әдебиеттерде Хорезмнің солтүсігіндегі Кердері деген өз мемлекеті болған ғұн-кидариттердің тарихы мен байланысты», – деп «ғұн-кидарит» деген атаумен байланыстырады. Бұл болжам Н.Веселовский, П.И.Лерх сияқты орыс ғалымдарының пікіріне негізделген болса керек. Осынлдай болжамды С.П.Толстов та қолдаған³.

Ендігі болжам – Масғудидің зерттеулерінде аталатын төрт түркі тайпасының бірі «Наукерд» деп көрсетіледі. Кердер атауы немесе кердері руы осымен тікелей байланысты деген болжам⁴. «Нау» парсы тілінде «жаңа», «керд» ежелгі үндіевропалық тілдерде «қала» дегенді білдіреді. Бұл пікірді Б.Б.Ермұқанов «Қазақстан: тарихи-публицистикалық көзқарас» деген еңбегінде растай түскен⁵. Ермұқанов тағы бір еңбегінде: «Кердерілердің арғы тегі қыпшақтарға, тіпті хазарларға барып тіреледі. Қазақ халқының құрамында кердері руының болуы қазақтардың белгілі бір дәрежеде хазарлармен тарихи және генетикалық байланысының болғандығын көрсетеді. Оған дәлел – хазарлардың құрамында және қыпшақтардың арасында өз аттарын сақтап қалған кейбір тайпаларының болуы», – деген⁶.

1 Қазақ Совет Энциклопедиясы.Т.5. Алматы, 1975. 389-б.

2 Алаш тарихи зерттеу орталығы, «Қазақ ру-тайпаларының тарихы» Кердері. III-том. Алматы. 2006.116-б.

3 Бұл да сонда, 117-б.

4 Бұл да сонда, 120-121-б.

5 Б.Б.Ермұқанов. Қазақстан: тарихи-публицистикалық көзқарас. Алматы, Ғылым баспасы. 2000. 111-б.

6 Ирмуханов Б. Хазары и казахи: связь времен и народов. -Алматы. Наш мир, 2003, 265-266-б.

Қалай болғанда да «Кердері» атауы және кердері руы мен оның арғы тегі араб дереккөздерінде кездесетін Кердері қаласымен тікелей байланысты. Әрі, Кердері ныспысымен аталатын ғалымдар қазақ халқының құрамындағы кердері руының арғы тегі саналатын кердеріліктерден шыққан жарық жұлдыздар деп санауға толық негіз бар.

Араб дереккөздерінде «Кердер – Хорезмдегі үлкен елді мекен, қала, аймақ»⁷ «111/729 жылы Кердерліктер дінді қабылдау мен бағынудан бас тартып, қарсылық білдірді. Оларды түркілер қолдады. Оған Ашрас қол бастап барып, Кердерге жақын жердегі мұсылмандардан 1000 кісілік көмек қол жинап, Кердерліктерді жеңді»⁸ деген мәліметтер кездесіп, (Бұл араб тіліндегі ең көне дерек) нақты атаудың шығуына байланысты мәлімет айтылмайды. Түркі тайпаларының көмектесуі Кердерліктердің сол кездегі түркі тайпаларымен жақын туыстас тайпа болғандығын білдіргендей. Дегенмен, Мұртаза аз-Забидидің әйгілі «Таж әл-ғарус мин жауаһир әл-қамус» атты көп томдық сөдігінде Кердер шет аймақтардағы жер атауы дей келе, «Кирдар» деген сөзге байланысты ас-Сағанидің «Топырақтан (қалыпқа салып) тығыздалып жасалған кірпіш немесе ағаш сияқты құрлыс заттары» деген түсіндірмелерін келтірген⁹. Қазақтың Кердері руы мен қатар қазақ тілінде түйенің кейбір түрлері мен төлдерінің атаулары арасында да «Кердері мая», «Кердері», «Кердары» деген атаулар кездеседі¹⁰.

Арал өңірі байырғы тарихи, архитектуралық ескерткіштерге бай өлке. Осы арада «Арал-2001» археологиялық экспедициясының ғылыми ізденістерінің нәтижесінде Қаратерең елді мекенінің оңтүстік батыс жағынан “Кердері мавзолейі” табылғанын айта кеткен жөн. Ол оңтүстігінде 30 шақырым жердегі “Барсакелмес” аралымен, батысында Ізенді мүйісі, Құланды бұғазы арқылы теңіз суымен шектесіп жатыр. Белгілі ғалымдар Н.Веселовский, С.Аманжолов, М.Тынышбаев, С.Толстовтар мавзолейдің орналасқан жері Хорезм елінің жері, Арал теңізі 1000-шы жылдары Кердері теңізі болған, бертін келе бұл жерлер топан су астына кеткен деген деректер келтіреді. Кердері мавзолейі XI-XII ғасырдағы сәулет өнерімен әшекейленген. Құрылысты әшекейлеген шыңылтырлы трапеция бейнелі қаптамаларда ашылмаған гүл хауызы, құрма жапырағы, қошқар мүйізі, түйе табаны, т.б. ою-өрнек қашалған.

Қорыта келгенде, “Кердері мавзолейі” Арал өңіріндегі Хорезм археологиялық-этнографиялық экспедициясы зерттеген Алаң-қала, Білеулі ескерткіштері сияқты, X-XIII ғасырларда тұрғызылған деген тұжырым жасалып отыр. Тағы бір айта кететін жайт – “Кердері мавзолейі” Самарқандағы Хаким ат-Термези (X-XI ғасырда), Бұхарадағы Магоки – Аттари мешіті (XII ғасыр), Исмайл Самани, (XI-XII ғасыр) Жамбылдағы Қарахан (X ғасыр), Бабажан Хатун (X-XI ғасыр), Айша-бibi мавзолейінің сәулетті қаптамалары мен әшекейлеріне өте ұқсас. «Арал-2001» археологиялық экспедициясының ғылыми ізденістерінде табылған деректер Қазақстан тарихына соны жаңалықтар әкеліп отыр. Арал теңізінің тартылған табанынан табылған “Кердері мавзолейі” деректері, зерттеулер тұжырымдары айғақтап отырғандай, мавзолей X-XIII ғасырдағы түркі мәдениетінің жарқын туындысы¹¹.

Орталық ғылым академиясының 2009 жылғы мәлідемесі бойынша, Қызылорда мемлекеттік университетінің экспедициясы Арал теңізінің Барсакелмес

7 Әбу Абдуллаһ Шәмсуддин Мұхаммед ибн Ахмад аз-Заһаби, Сияр ағлам ан-нубала, Бейрут, 1985.23.т, 112 б.

8 Тарих ар-русул уә әл-мулук, http://www.hanialtanbour.com/maw/31/source/pg_010_0104.htm

9 Таж әл-ғарус мин жауаһир әл-қамус. <http://www.maajim.com/dictionary/کردر/4-تاج-العروس>

10 <http://mtdi.kz/audarmashyga-komek/sozdikter/tusindirme-sozdik/Түсіндірме-сөздік;>

<http://www.koshpendi.kz/index.php/tortulik/nar/>

11 Еркін Әбілов. Бар мұраны бағалай білейік. «Егемен Қазақстан». №90-93 (25939) 12 НАУРЫЗ, 2010.

ауданының тартылып кеткен теңіз тағанының екі жерінен кесенелер мен ескі шаһардың орнын тапты. «Кердері-1» Барсакелместен шығыс солтүстікке қарай 25 км қашықтықта орналасқан. «Кердері-2» Барсакелместің шығыс жағында 15 км қашықтықта орналасқан. Археологиялық зерттеулер бұл жерлердегі ескерткіштердің жасын анықтағанда әр ғасырға тән екендігі анықталады. Атап айтқанда XIII-XIV, XIV, XV-ғасырларға тән болып шыққан.

Кердері кесенелері мен археологиялық қалдықтар Арал теңізінің деңгейі бұрын қазіргі тартылған деңгейден де төмен болғандығын дәлелдейді. XVI-ғасырдан бастап Арал теңізінің деңгейі көтеріле бастаған. Аралдың ең биік әрі ең аумақты картасын 1697-жылы С.У. Ремезов пен 1715-жылы А. Бекович көрсетеді. Содан бастап аралдың тартылу барысы 300 жылға жуықтаған¹².

Араб дерек көздерінде де Кердері аймағының Сырдарияның Аралға құяр сағасының маңы деп көрсетілген. Осыған қарағанда біздің зерттеуімізге негіз болып отырған Шәмс әл-әимма әл-Кердери осы Кердері қаласының тумасы екендігі анық.

Осы арада кердері тайпасының тарихына да қысқаша тоқтала кету орынды болатын сияқты. Орта Азия мен Қазақстандағы ең ежелгі рулардың бірі – кердері руының ата мекені туралы да түрлі пікір айтылады. Бұл ру өкілдерінің басым көпшілігі қарақалпақтар мен өзбектердің арасында тұрады. Көне заман жайлы деректер мен Қырғызстанның, Тәжікстан мен Түркіменстанның, сондай-ақ Өзбекстанның аумағына монғолдық нәсілдердің қоныс аударуы сонау б.з.д. II ғасырдағы ғұндардың қозғалысынан басталатындығын көрсетеді. Дешті Қыпшақ пен Монғолстаннан олар оңтүстікке, Хорезм мен Мауараннахрға дейін жетті. Қытай жылнамалары Жетісуға ең алғаш қоныс аударғандар үйсіндер, юечжи мен се (сақтар болуы мүмкін) тайпалары деп көрсетеді. Деректер мен зерттеулер құрамына кердері руы да кіретін юечжилердің тайпалық одағының шығыстан, манчуриядан және алтай жақтан б.з.д. II ғасырда ғұндардың қысымымен алдымен қазіргі Қазақстан аумағына б.з IV ғасырындағы халықтардың ұлы көші барысында Орта Азияға, Арал теңізінің оңтүстігіне барып қоныс тепкендігін көрсетеді. Н. Веселовскийдің айтуынша, кердері – үйсіндер мен ғұндар сияқты өте ерте замандарда қалыптасқан ру.

Деректерге қарағанда кердері руының арғы тегі болып келетін юечжи ұлысы б.з.д. III ғасырдың аяғына қарай шығыс Еуроазиядағы басым күш болған. Ол кезде юечжилердің көшпелі және жартылай көшпелі тайпалардың бірлесігінен тұратын мемлекеті болған. Ол оңтүстігінде Хуанхэ өзеніне дейін, солтүстігінде Солтүстік Монғолия мен Байқалдың оңтүстігінен Саян-Алтай қыраттарына қарай созылып жатты. Оның құрамына әртүрлі этно тілді және антрофизикалық түрдегі, мәдени-шаруашылық деңгейі де әртүрлі тайпалар кірді. Бұл туралы деректерді Алтай тауларындағы Пазырық қорғандарының бұйымдарынан (скифтік таңбалардан. автор) білуге болады.

К.И. Петровтың айтуынша, монғолидтық тайпалардың негігі бөлігі Енсей-Ертіс өзендерінің аралығынан Тянь-Шаньға XII ғасырдан бастап келе бастады. Біздің заманымыздың I мыңжылдығында мұнда европидтік халықтар тұрған.

Тарихи әдебиеттердің бәрінде Юечжилердің шығыстағы көршісі ғұндар екендігі айтылған. Б.з.д II-III ғасырларында ғұндар ығыстырып, жоңғарияға, жетісуға дейін көшуге мәжбүрледі. Юечжилердің бір тобы Тянь-Шань асып, Арал-Каспи далаларына қоныс аударады. Бұл «қазақ-қырғыз жеріне түрлі түркі тайпаларының жаппай қоныс аударуының бастамасы болды», - дейді А. Чулошников. Осыдан кейін

12 Ғылым академиясының мәлімдемесі, 2009, 428-том, № 1, 109-114-б.

б.з.д I-II ғасырларында сыр мен бұхар өңіріне дейін жетіп, I ғасырларда Хорезмді билеген.

Кердерілердің арғы тегі деп есептеліп отырған юечжилер VI-VII ғасырларда түрік қағанаттарының құрамында болып, VII- VIII ғасырларда Орта Азиядағы түркілердің үстемдігін ислам-араб билігі әлсіреткеннен кейін ислам дінін қабылдап өз жұрттарында қала берді. Одан кейінгі ғасырларда араб географтары «кердері өңірі» немесе «Кердері» қаласы деп нақты олардың қоныстанған орындарын дәл белгіледі. Кердерілер Қарлұқ қағандығы мен Қарахан және Хорезмдер құрамында болып, кейін XIII-XV ғасырлар аралығында Алтын Орда билігінің құрамында болған деп айта аламыз. Қорыта айтқанда Сырдарияның төменгі ағысы мен Арал өңірінде юечжи тайпалық одағынан V-VI ғасырларда бөлініп қалған юечжилердің бір тобы кердері атанып, кейінгі араб-ислам мемлекеттері билігінде де өз жұрттарында қала берген. Тарихи жазба деректердегі көшпелі өзбек тайпасының құрамындағы 92 баулы тайпаның арасында аталады. Кейін кердерілер Әбілхайыр ханның тайпалық одағына кіріп, Әбілхайыр хандығы әлсіреген тұста біраз уақыт ноғай этносаяси қауымдастығының құрамында болды. Кердерілер қазақ халқын құрайтын ру-тайпалардың құрамына енгелі бері барлық оқиғалардың бел ортасында болды¹³.

Шәмс әл-Әимма әл-Кердери

Ғалымның аты жөні: Мұхаммед ибн Абдуссаттар ибн Мұхаммед. Ол «әл-Имади», «әл-Баратқини» және «әл-Кердери» деген ныспылармен танымал. Лақаб аты: «Шәмс әл-әимма» (Имамдар шамшырағы)¹⁴. Ханафилік бағыттағы Кердери ныспысымен аталатын бірнеше ғұламалар болғандықтан, оның есімі кейбір библиографиялық әдебиеттерде басқа Кердерілік ғалымдармен шатастырылып жазылғандығы байқалады¹⁵.

Кейбір әдебиеттерде оның есімі Хафизуддин Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Кердери әл-Баззалимен (қ.1424ж) шатастырылып, Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Абдуссаттар деп көрсетілген¹⁶. Өйткені, қолжазба күйіндегі ғалымның кейбір еңбектерінде осылай көрсетілген¹⁷. Кердери көбінесе «Шәмс әл-Әимма» деген лақаб атпен танымал болған. Дегенмен, Зәһаби (қ.1348 ж) оның «Фақиһ әл-машриқ» шығыстың фақиһы деген лақаб атпен де аталғандығын айтады¹⁸. Осымен қатар ол «Шәмс әл-миллә уә әд-дин» – үмметтің және діннің шамшырағы, «хабар әл-Кәмил» – кәміл хабаршы, «Имам әл-Алим әл-Амил» – ғалым әрі іскер имам, «әл-Абид», «аз-Заһид», «әш-Шейх», «Аллама», «Мұхаққиқ», «Әбул-Бұрһан»¹⁹ сияқты тақуалығын, аса кемеңгерлігін, дін жолындағы еңбегін көрсететін лақаб аттармен де аталған. Карл Брокелман да оны «Шәмсуддин» деген лақабымен атаған. Кейбір әдебиеттерде Ибн әл-

13 Қазақстан тарихы этникалық зерттеулерде, XII-том, «Алаш» тарихи зерттеу орталығы, 2011. 72, 289-б.

14 Мұхаммед ибн Әбдул-Хай әл-Ләкнауи. әл-Фәуид әл-баһия. Бейрут, 1998. 290-292 б.; Фуад Сезгин, Тарих әт-Турас әл-арабия (ауд: Махмуд Фахми Хижази), ар-Рияд, 1983. 1-т, 370 б.

15 Мұхиддин Абдулкадир ибн Мұхаммед әл-Құраши. Жауаһир. Рисала, ар-Рияд, 1993. 2-т, 180-б, 3-т, 362-б.

16 Карл Брокелман. Тарих адаб әл-араби. (Сайд Якуб Бәкир), Дар әл-мағариф, Каир, 1983. 6-том, 345 б. 1-том, 653 б

17 Рисала фи рад ала әл-Ғазали. (қолжазба) Сүлеймания кітапханасы №: 00839, Түркия.

18 Әбу Абдуллаһ Шәмсуддин Мұхаммед ибн Ахмад аз-Заһаби, Сияр ағлам ан-нубала, Бейрут, 1985. 23-т, 112-б.

19 ар-Рад уәл-Интисар ли Әби Ханифа, Беязид мемлеттік кітапханасы №: 005196; әл-Хаққул-Мұбин фи идхади шұбһатул-мұбтилин, Сүлеймания кітапханасы №: 002424. 1-2 пар.

Имад (қ.1679 ж), Тажуддин әл-Кердерилермен (қ.1167ж) ауыстырып әкесінің атын Абдул-Ғафур деп көрсетілген²⁰.

Ал, «әл-Имади» деп аталуының себебі, оның шыққан тегі немесе аталарының ныспысын білдіреді²¹. Әл-Құраши, Қаһһалә, әл-Бағдади, Брокелман және Фуад Сезгин Кердеридің жанама атын «Әбул-Уажд» деп көрсетсе, әз-Зәһәби, Ибн Құтлубұға, Расули және Сафадилер оны «Әбул-Уахда» деп келтіреді²². Қолжазба күйіндегі еңбектерінің нұсқаларында да «Әбул-Уажд» деп жазылғандығын ескерсек, дұрысы осы «Әбул-Уажд» болады²³. «әл-Бұратқини» ныспысы – оның туылған ауылының аты. Сонымен Кердеридің толық аты-жөні: Шәмс әл-Әимма Әбул-Уажд Мұхаммед ибн Абдуссаттар әл-Имади әл-Баратқини әл-Кердери.

Енді оның лақап атына біраз тоқталсақ. Абдулхай әл-Ләкнәуи «Фауaid» атты еңбегінде ғұламалардың лақап аттарды иеленуін былай деп жазады: «Ирақтан шыққан фақиһ ғалымдар көбінесе шыққан тегі немесе жеріне, айналысатын кәсібіне байланысты аталған. Мысалы: әл-Жассас, әл-Кархи, ат-Тахауи, әл-Қудури сияқты. Ал, Хорасан мен Мауараннаһрден шыққан ғалымдар ғылымдағы дәрежесіне, мәртебесіне қарай аталады. Мысалы: Шәмс әл-әимма, Садрул-ислам, Фахрул-ислам деген сияқты атағына байланысты аталады», – дейді²⁴.

«Шәмс әл-әимма» деп аталуының себебі, оның ғұламалар арасындағы алатын орны мен дәрежесіне қарай берілген. «Шәмс» – «күн» деген мағынаны, ал «әимма» деген «имам» сөзінің көпше түрі. Сонда «Имамдардың күні» (имамдар шамшырағы) деген мағынаны білдіреді. «Имам» – жамағатқа намаз оқытатын кәдімгі мешіт имамынан бөлек, мұсылмандардың басшысы, көшбасшысы, ғұламасы және данышпаны дегенді білдіреді. Құран Кәрімнің «Сәжде» сүресінің 24-аятында Пайғамбарларды «имамдар» яғни, дұрыс жолға бастаушылар деп атайды. Ислами терминологияда «имам» деп фикһ саласында төрт мәзһаб имамдары мен мұжтаһидтер айтылса, фикһ негіздері саласында болса, әл-Кархи, әл-Баздауи сияқты мектеп қалыптастырушы ғұламалар өкілдеріне айтылады. Ал, тәпсір саласында болса әйгілі Мұжтаһид және Хасан әл-Басри сияқты ғұламаларға айтылса, қирағат ілімі саласында Нәфиғ, Ибн Кәсир, Асым, Хамха, Кисәи сияқты қирағат имамдарына, хадис саласында «Кутуб ас-ситта» әйгілі алты хадис жинағының авторларына және жарх, тағдил ілімімен хадисшілерді зерттеген ғалымдарға айтылады. Сенім саласында Әшғари және Матуриди сияқты мектеп қалыптастырған және сол салада сүбелі еңбектер жазған танымал ғалымдарға имам деген атақ берілетін болған²⁵.

Әйгілі ғалымдар мен танымал имамдар арасында осы «Шәмс әл-әимма» атағына ие болған тұлғалар санаулы ғана. Олар – әйгілі ғұлама ас-Сарахси, әл-Халауани, әл-Өзженди, әл-Кердери сынды дара тұлғалар²⁶. Шәмс әл-әимма деп аталуының тағы бір себебі – «Тәкуим әл-әдиллә» атты еңбектің авторы Әбу Зәйд ад-

20 Омар Рида әл-Қаһһала, Мұғжам әл-муәллифин, Рисала, Бейрут, 1993. 2-т, 233-б.

21 Әбсаттар қажы Дербісәлі, Қазақ руханиятындағы кердерилер, <http://www.ummet.kz> 2011.

22 Зайнуддин Қасым Ибн Құтлубұға. Тәж ат-Таражим, Дар әл-қалам, Бейрут, 1994. 64 б; Халид ибн Айбек ас-Сафади. әл-Уафи бил-уафаят, Штутгард (Германия), 1992. 3-том, 254 б.

23 Рисала фи рад ала әл-Ғазали, Сүлеймания кітапханасы №: 0089; Рисала ар-Радду Шәмс әл-Әимма ала әл-Ғазали. Сулеймания (Shahid Ali Pasa), № 780.

24 Мұхаммед ибн Әбдул-Хай әл-Ләкнәуи. әл-Фәуид әл-баһия. Бейрут, 1998. 239-б.

25 Маусуға әл-фикһия әл-Кувайтия. Уизара әл-ауқаф, Дар әс-саласил, Кувейт, 1984. <http://feqh.al-islam.com> . 1-том, 75-77 б.

26 Ахмад Фарид. әл-Бахр ар-раиқ фи зуһд уа ар-ракаиқ. Жидда, 1991. 1-том, 16 б

Дабусидан кейін фикһ негіздері ілімінің жандануына бірден бір үлес қосқан адам болуында²⁷.

Пайдаланылған әдебиеттер

<http://mtdi.kz/audarmashyga-komek/sozdikter/tusindirme-sozdik/Tycindipme-cozdik/>;

<http://www.koshpendi.kz/index.php/torttulik/nar/>

аз-Заһаби, Әбу Абдуллаһ Шәмсуддин Мұхаммед ибн Ахмад, Сияр ағлам ан-нубала, Бейрут, 1985.

Алаш тарихи зерттеу орталығы, «Қазақ ру-тайпаларының тарихы» Кердері. III-том. Алматы. 2006.

ар-Рад уәл-Интисар ли Әби Ханифа, Беязид мемлеттік кітапханасы №: 005196.

ас-Сафади Халид ибн Айбек. әл-Уафи бил-уафаят, Штутгард (Германия), 1992.

Брокелман Карл. Тарих адаб әл-араби. (Сайд Якуб Бәкир), Дар әл-мағариф, Каир, 1983.

Ғылым академиясының мәлімдемесі, 2009, 428-том, № 1, 109-114-б.

Дербісәлі, Әбсаттар, Қазақ руханиятындағы кердерилер, <http://www.ummet.kz> 2011.

Ермұқанов Б.Б.. Қазақстан: тарихи-публицистикалық көзқарас. Алматы, Ғылым баспасы. 2000.

Әбілов Еркін. Бар мұраны бағалай білейік. «Егемен Қазақстан». №90-93 (25939) 12 НАУРЫЗ, 2010.

әл-Кահһала Омар Рида, Мұғжам әл-муәллифин, Рисала, Бейрут, 1993.

әл-Құраши Мұхиддин Абдулкадир ибн Мұхаммед. Жауаһир. Рисала, ар-Рияд, 1993.

әл-Ләкнауи Мұхаммед ибн Әбдул-Хай. әл-Фәуид әл-бахия. Бейрут, 1998.

әл-Хаққул-Мұбин фи идхади шүбһатул-мұбтилин, Сүлеймания кітапханасы №: 002424. 1-2 пар.

Ибн Құтлубұға Зайнуддин Қасым. Тәж ат-Таражим, Дар әл-қалам, Бейрут, 1994.

Ирмуханов Б. Хазары и казахи: связь времен и народов. -Алматы. Наш мир, 2003.

Қазақ Совет Энциклопедиясы. Т.5. Алматы, 1975.

Қазақстан тарихы этникалық зерттеулерде, XII-том, «Алаш» тарихи зерттеу орталығы, 2011.

Маусуға әл-фиқһия әл-Кувайтия. Узара әл-ауқаф, Дар әс-саласил, Кувейт, 1984.

<http://feqh.al-islam.com> .

Рисала ар-Радду Шәмс әл-Әимма ала әл-Ғазали. Сүлеймания (Sehid Ali Pasa), № 780.

Рисала фи рад ала әл-Ғазали, Сүлеймания кітапханасы №: 0089.

Рисала фи рад ала әл-Ғазали. (қолжазба) Сүлеймания кітапханасы №: 00839, Түркия.

Сезгин Фуад, Тарих әт-Турас әл-арабия (ауд: Махмуд Фахми Хижаз), ар-Рияд, 1983.

Таж әл-ғарус мин жауаһир әл-қамус. <http://www.maajim.com/dictionary/كردر/4-تاج-العروس/>

Тарих ар-русул уә әл-мулук, http://www.hanialtanbour.com/maw/31/source/pg_010_0104.htm

Фарид, Ахмад. әл-Бахр ар-раиқ фи зуһд уа ар-рақайқ. Жидда, 1991.

27 Мұхиддин Абдулкадир ибн Мұхаммед әл-Құраши. Жауаһир. Рисала, ар-Рияд, 1993. 1-том, 82 б.

**ULUSLARARASI
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLÂMÎ İLİMLER
SEMPOZYUMU BİLDİRLERİ KİTABI**

ÂLİMLER

فهم السنة عند الإمام السرخسي (ت 490 هـ) من خلال كتابه "أصول الفقه"

ABDALWAHAB I. A. ZIDAN*

عبد الوهاب عصام زيدان

ملخص

تتناول هذه الدراسة منهجية الإمام السرخسي في التعامل مع السنة النبوية من حيث صحتها واستنباط الأحكام الفقهية منها، ولتحقيق ذلك استخدم الباحث ثلاثة مناهج رئيسية، أذكرها على النحو التالي: المنهج الاستقرائي لجمع البيانات، والتحليلي لتحليل المعلومات، والمقارن لمقارنة منهج السرخسي مع منهج علماء الشافعية، وتوصل الباحث إلى استنتاج مفاده أن السرخسي تشدد في قبول حديث الآحاد، في حين أنه قبل الحديث "المشهور" بغير شروط، ومن باب أولى "الحديث المتواتر". في الواقع، وبحسب السرخسي يمكن أن يكون "الحديث المشهور" قاعدة إضافية مستقلة في أحكام القرآن، وقد أجاز نسخ القرآن بالحديث المشهور/المتواتر، على الرغم أن الإمام الشافعي لم يسمح بذلك، وقد وضع السرخسي لقبول خبر الآحاد بعض الضوابط، منها: ألا يعمل الراوي بخلاف روايته، وألا يفتي بخلافها، وألا تكون الرواية متعلقة بما تعم به البلوى، وألا تخالف الرواية القرآن والسنة المتواترة والمشهورة، إلا أن الشافعية في المرحلة الكلاسيكية لم يروا الأخذ بهذه الشروط لقبول صحة حديث الآحاد وتطبيقه، لكن في المرحلة الأخيرة، لا سيما بعد التقارب بين مدرستي الفقهاء والمتكلمين، نجد أن الشافعية قد ذكروا هذه الشروط في أدبياتهم، وبحسب اعتقادي فإن انتقال العلوم من آسيا الوسطى إلى الأناضول قد ساهم بشكل أو بآخر في هذا التقارب الفكري بين المدرستين. وقد بذل العلماء الأتراك قديماً وحديثاً جهوداً كبيرة للمساهمة في تقريب وجهات النظر بين مدرستي الفقهاء والمتكلمين، أذكر منهم على سبيل المثال: ابن الهمام السيواسي في كتابه المسمى "التحرير"، وكذلك ابن كمال باشا وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: السنة، السرخسي، أصول الفقه، المنهج.

ABSTRACT

This study focuses on the methodology of Imam Sarakhsi in his dealing with the Prophetic Tradition (al-sunnah al-nababawiyah) in terms of its authenticity and derivation of jurisprudential issues. To accomplish this, the researcher employed three main methodologies namely inductive for data collection, analytical for data analysis and comparative in comparing al-Sarakhsi with Shafiye. The researcher has reached the conclusion that al-Sarakhsi was strict accepting the solitary Hadeth (khabar al-wahid). However, he had taken the well-known (alMashhur) hadeth without conditions, and the recurrent (al-mutawetir) hadeth had been given the first priority. Indeed, according to him, the well-known hadeth can be an independent additional rule upon the Quranic rules, and he allowed naskh al-Quran by the hadeth mashhur/mutawetir, although Imam Shafay did not allow it. Al-Sarakhsi imposed some conditions for accepting the solitary hadeth of which the following are the most important: the

* Öğr.Gör, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, abdalwahabzidan@karabuk.edu.tr

narrator should not act against his narration and must not issue fatwa contrary to it; it should not be related to those aspects which are needed by general public (fime taummu bihi al-balwa) and it should not contradict al-Quran, mashhur and mutawetir. However, the Shafiye in the classical stage did not impose these conditions as appropriate for the soundness of the solitary hadeth and practicing it, but in the last stage, especially after the convergence of views between the schools of jurists (Fukaha) and Theologians (Mutekallimin), we find that the Shafiye have adopted such conditions in their literatures. I believe that the transfer of sciences from Central Asia to Anatolia has contributed in one way or another to the occurrence of this intellectual convergence between the two schools. The Turkish scholars in the past made great efforts to contribute to the convergence of views between the two schools of jurists and theologians (Mutekallimin). I mention them, for example: Ibn Hammam al-Siwasi in his book called "AlTahrir", as well as Ibn Kamal Pasha and others.

Keywords: Sunnah, Sarahsi, Usul al-Fiqh, Methodology.

المقدمة

تعتبر بلاد ما وراء النهر منطقة تاريخية وتعرف اليوم باسم آسيا الوسطى، وكانت تسمى في التاريخ "تركستان الكبرى"، وتنقسم إلى قسمين: تركستان الغربية التي تشمل أراضيها أوزبكستان وكازاخستان وقيرغيزستان وطاجيكستان وتركمانستان وأذربيجان، وتركستان الشرقية - الواقعة تحت الاحتلال الصيني - ، أطلق العرب المسلمون على تلك المنطقة اسم "بلاد ما وراء النهر" عندما فتحوا تلك المنطقة في القرن الهجري الأول إشارة إلى نهر جيحون¹.

ولعل من أهم مدنها: سمرقند - بخارى - فرغانة - طشقند - خوارزم - مرو - ترمذ، وهي أسماء تدل على أعلام لهم مكانتهم العلمية في التاريخ، مثل: والبخاري، والترمذي، وأبو داود السجستاني، وأبو منصور الماتوريدي، والخوارزمي، والفارابي، والجرجاني، والبيروني، وغيرهم من العلماء الأعلام. ومن العلماء اللذين استوطنوا تلك البلاد شمس الأئمة السرخسي الحنفي، الذي يُنسب إلى سرخس (تركمانستان)، وقد نشأ وترعرع في (بخارى) ومارس نشاطه العلمي بها.

يهدف هذا المقال إلى الكشف عن مفهوم السنة عند الإمام السرخسي - رحمه الله - من خلاله كتابه الموسوم بأصول الفقه، وهو من أهم كتب الأصول عند السادة الأحناف، وقد سلك المؤلف في هذا المجال منهجاً متميزاً، كما يوقف بهذا البحث على مدى اطلاع المؤلف على السنة النبوية، واستدلاله بها في تقعيد القواعد الأصولية، ومن ناحية أخرى يعطينا تصور عن مفهوم السنة عند المذهب الحنفي، كون المؤلف شارحاً لأصول المذهب وضابطاً لها. وقد جاءت خطة الدراسة على هذا النحو:

ملخص البحث

الفصل الأول: الإمام السرخسي وكتابه أصول الفقه

المبحث الأول: التعريف بالإمام السرخسي

المطلب الأول: اسمه ونسبه ومولده

1 انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، در الفكر - بيروت، 45/5.

هو محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي تكرر ذكره في الهداية، الإمام الكبير شمس الإئمة، صاحب المبسوط وغيره، أحد الفحول الإئمة الكبار أصحاب الفنون، كان إماماً علامة حجة، مُتكلماً فقيهاً أصولياً مُناظراً، لزم شمس الإئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني، حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه، وأخذ بالتصنيف وناظر الأقران، فظهر اسمه وذاع خبره، أملى المبسوط نحو (ثلاثين مجلداً) وهو بالسجن بأوزجند (بلدة في قرغيزيا) محبوس، وعن أسباب الخلاص مأيوس؛ بسبب كلمة كان فيها من الناصحين، سالكاً فيها طريق الراسخين، ليكون له ذخيرة إلى يوم الدين، وإنما يتقبل الله من المتقين، والله وليّ الصالحين².

والسرخسي / السرخسي نسبة إلى بلد (سرخس/سرخس) (بلدة في تركمانستان)، وهي مدينة قديمة من نواحي خراسان، كبيرة واسعة، وهي بين نيسابور ومرّو، في وسط الطريق بينهما، قيل سُميت باسم رجل من الذعار في زمن كيكافوس سكن هذا الموضع، ثم تمم عمارته وأحكم مدينته ذو القرنين الإسكندر، وقالت الفرس إن كيكافوس أقطع سرخس بن خوزرز أرضاً فبنى بها مدينة فسماها باسمه³.

المطلب الثاني: شخصيته العلمية

1- مرتبته العلمية: عدّه ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل⁴.

2 - سعة علمه وحفظه: لقد كان الإمام السرخسي موسوعياً، لم يتميّز في فنّ دون غيره؛ بل كان بحراً لا تكدره الدلاء، كما يقول الأول:

هُوَ الْبَحْرُ مِنْ أَيِّ النَّوَاحِي أَتَيْتَهُ فَلَجَّتُهُ الْمَعْرُوفُ وَالْجُودُ سَاحِلُهُ

كما أنه كان آية في الحفظ، فقد حُكي عنه أنه كان جالساً في حلقة الاشتغال، فقيل له: حُكي عن الشافعي أنه كان يحفظ ثلاثمائة كراس، فقال: حفظ الشافعي زكاة ما أحفظ، فحسب حفظه فكان اثني عشر ألف كراس، وقد شاع عنه أنه أملى المبسوط من حفظه من غير مراجعة شيء من الكتب⁵.

3- أمّا عن شجاعته العلمية وجرأته في الحق، فحدّث ولا حرج: لقد كان الإمام السرخسي من العلماء العاملين، يقول كلمة الحق لا يخشى في الله لومة لائم، لم يكن في يوم من الأيام من علماء السلاطين اللذين يبيعون دينهم بدنيا غيرهم، ومن كان هذا حاله فمن الطبيعي أن يتعرض للظلم والأذى، أجل لقد دخل السجن، ومكث في الجُبّ سنين، وكان سبب سجنه، أنه علم بأن الخاقان (ملك الترك في

2 عبد القادر بن أبي الوفا محمد بن أبي الوفا (ت 775 هـ)، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانة - كراتشي، 29-28/2.

3 ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الفكر - بيروت، 208/3.

4 ابن كمال باشا، طبقات الحنفية، تحقيق: ابن عقيل الظاهري، ص 14.

5 انظر: بن قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم الودوني (ت 879 هـ)، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم - دمشق، 1413 هـ - 1992 م، ط 1، ص 234.

بلاد ما وراء النهر) عزم أن يتزوج جارية أعتقها ولم تنقض بعد عدتها، ولم ير السرخسي إزاء هذا أنه يسعه السكوت، حتى لو كان الخاقان ظلوماً غشوماً، فبين له بحزم أن هذا لا يجوز له حتى تنقضي عدتها، فضب الخاقان، وأرغى وأزبد، وتهدد وتوعد.

فكان أن أمر به الخاقان إلى السجن، فدخل الإمام السرخسي السجن، معتصماً بالله واليقين يملأ قلبه، حتى انقلبت المحنة إلى منحة، وهو في غيابة الجبِّ أملى على تلاميذه المبسوط -ثلاثون مجلداً-، والذي يعتبر من أكبر المصنفات في المذهب الحنفي، وكان كلما أنهى باباً من الكتاب ختمه بعبارة يذكر فيها حاله، بكلمات رقيقة تُدمي المُقل، فيقول عند فراغه من كتاب العبادات: "هذا آخر باب العبادات بأوضح المعاني وأوجز العبارات، أملاه المحبوس عن الجمع والجماعات"، وقال في آخر كتاب الإقرار؟ "انتهى شرح الإقرار المشتمل من المعاني على ما هو من الأسرار أملاه المحبوس في محبس الأشرار"، وبعد خمسة عشر سنة قضاها في السجن، خرج ليكمل مسيرته العلمية المشرفة حتى يلقي الله وهو عنه راضٍ إن شاء الله⁶.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه

إمام مثل السرخسي برع في علم الأصول والفقه والكلام واللغة من المؤكد أنه تتلمذ على العديد من الشيوخ والعلماء، لكننا لم نستطع أن نطلع إلا على ثلاثة منهم، وهم: عبد العزيز الحلواني (ت 465 هـ)، وأبو الحسن علي السعدي (ت 461 هـ)، وعمر بن منصور البزاز، ولو لم يكن من شيوخه إلا عبد العزيز الحلواني لكفاه، وكيف لا، وهو الذي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في زمانه.

ومن تلاميذه: بكر بن محمد الأنصاري (ت 512 هـ)، وعثمان بن علي البيكندي (ت 552 هـ)، ومحمد بن إبراهيم الحصري (ت 505 هـ)، ومسعود بن الحسن الكاشاني (ت 520 هـ)، ومحمد بن علي البخاري (ت 533 هـ)، ويوجد غيرهم خلق كثير.

المطلب الرابع: آثاره ووفاته

من أهم كتبه:

1- أصول الفقه المعروف بـ: "أصول السرخسي"، وستكلم على الكتاب بشيء من التفصيل في ثنايا البحث.

2- المبسوط: جمع فيه كتب ظاهر الرواية، مع شرحه وتعليقاته، كما ويعتبر من أهم كتب الحنفية.

3- شرح أدب القاضي - للخصاف -. وله كتب أخرى يضيق المقام بذكرها.

6 انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

بعد خروج السرخسي من السجن توجه إلى مرغان (بلد في نواحي فرغانه، نبع منها صاحب الهداية تقع في أوزباكستان)، حيث لحق به طلابه إلى هناك فأخذ يملئ عليهم تنمة كتبه، وكانت وفاته هناك، وذلك سنة تسعين وأربعمائة - رحمه الله تعالى -⁷.

المبحث الثاني: تعريف بكتاب أصول الفقه للسرخسي

المطلب الأول: أهمية الكتاب وقيمه

كتابنا الذي نحن بصدد الكلام عنه قد طبع بتحقيق أبي الوفا الأفعاني، دار النهضة - بيروت، 1393 هـ - 1973 م، وطبع بنفس التحقيق مصوراً بدار المعرفة - بيروت، 1411 هـ - 1991 م.

أما القيمة العلمية للكتاب، فهي كما يلي:

يعتبر كتاب أصول السرخسي من أهم كتب أصول الفقه الحنفي، إذ أنه يمثل مرحلة الكتابة المنهجية، وتثبيت أصول الحنفية وتحريرها، فهو لا يقتصر على نقل أقوال السابقين، وذكر الاعتراضات والرد عليها فحسب، بل يتجاوز هذا الإطار إلى ما هم أبعد منه، حيث أنه يمثل نظرة اجتهادية جديدة في إطار الأصول والأسس التي يتبناها أئمة المذهب، أضاف بها ثروة علمية، ودراسات عميقة قيمة بارزة في هذا المجال العلمي الدقيق، فكتابه كتاب تجديد واجتهاد، تتجلى فيه شخصية المؤلف بوضوح، والكتاب كذلك يجمع بين الأصول والفقه في آن واحد، فهو مشحون بالأمثلة الفقهية، وقد دَوّن فيه آراء أئمة المذهب، كالإمام أبي حنيفة، والصاحبين -رحمهم الله جميعاً-.

المطلب الثاني: منهج المؤلف في كتابه:

يتسم كتاب الإمام السرخسي بسهولة العرض وجزالة الطرح، فأسلوبه علمي فقهي، خال من التعقيدات الفلسفية، فمن ثم جاءت أفكاره ومعانيه واضحة الصياغة، والتي تحتاج تركيزاً في الدرس واستفراغ الوسع في الفهم، مما يدل على تمكنه من هذه العلوم.

لقد سلك الإمام السرخسي في كتابه منهجاً واضح المعالم، ومن أبرز هذه المعالم:

1- عرض الموضوعات بأسلوب سهل وعبرة واضحة.

2- الاستدلال لكل رأي، ومناقشة الأدلة، ثم توضيح موقفه هو شخصياً من كل ذلك سواءً بالتأييد أو الاعتراض.

3- الترابط الفكري؛ من خلال بيان مناسبة الموضوع وربطه باللاحق بالسابق بقدمات منطقية، مثال ذلك: ذكر مبررات ابتدائه بالأمر والنهي، بقوله: "لأن معظم الابتلاء بهما وبمعرفة الأحكام،

7 انظر: أبو الوفاء القرشي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، 29/2.

ويتميز الحلال من الحرام⁸، كما أعقب هذين الموضوعين بفصل في بيان أسباب الشرائع، ونوّه على مدى ارتباطه بسابقه، وهذا كله يعطينا انطباعاً أن الكتاب قد كتب بطريقة منهجية مُنظمة، والسرخسي بطريقة تأليفه هذه يمثل توجهاً مستقلاً في المذهب الحنفي.

4- الوحدة الموضوعية: فقلّمًا تجده يخرج عن موضوع البحث، وإذا استطرد ففي حدود ضيقة ولإبراز فائدة علمية ما، مع الإشارة إلى موضع بحثها، كما فعل عند بحثه موضوع "تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله"⁹.

5- الإكثار من المسائل الفقهية وعرض الأدلة ومناقشتها بهدف إثبات صحة القواعد الأصولية، ومدى مطابقتها لمسائل الفروع.

6- الأمانة العلمية فنجده ينسب الأقوال إلى أصحابها، ويشير إلى المصادر والمراجع التي يساقى منها معلوماته.

7- فضّل في بعض الموضوعات، وأسهب في عرضها، وتوسع في ذكر الآراء المتعلقة بها، استدلالاً ونقضاً، وهذا واضح في تناوله لموضوع: الخبر المتواتر، والإجماع، وغيرها، ولعل سبب ذلك هو أهمية هذه الموضوعات ودقتها.

8- المقارنة بين آراء الفقهاء الأحناف مع بعضهم من جهة، ومن جهة أخرى مقارنة آراء الأحناف بآراء الشافعية وغيرهم، لكنه يركز على المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية على وجه الخصوص؛ كمفهوم المخالفة، ونسخ القرآن بالسنة، وغيرها من المسائل.

المطلب الثالث: المصادر التي اعتمد عليها في كتابه

أذكر هنا أهم المصادر التي اعتمد عليها الإمام السرخسي في كتابه، على النحو التالي:

- 1- كتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ).
- 2- كتب عيسى بن أبان (ت 221 هـ) مثل: (الحجة الصغير، والحجة الكبير، والرد على المريسي والشافعي، وغيرها)

3- رسالة أبي الحسن الكرخي (ت 340 هـ) في الأصول، (وقد طبع في ذيل كتاب تأسيس النظر للدبوسي)

4- الفصول في الأصول للجصاص (ت 370 هـ).

8 شمس الأئمة السرخسي، أصول الفقه، دار الكتب العلمية- بيروت، 1414 هـ-1993 م، ط 1، 11/1.

9 انظر: المرجع السابق، 100/2.

5- تقويم الأدلة للدبوسي (ت 430 هـ).

الفصل الثاني: مفهوم السنة وحجيتها وأقسامها وأحكامها عند الإمام السرخسي

المبحث الأول: السنة مفهومها ومضمونها

المطلب الأول: السنة لغةً

السنة: الطريقة، ومنها الحديث: "من سنَّ سنةً حسنةً فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ سنةً سيئةً فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء"¹⁰، أي: من وضع طريقة حسنة أو سيئة¹¹. والسنة أيضاً: الطريقة المحمودة المستقيمة¹².

قال السرخسي: "فهي الطريقة المسلوكة في الدين، مأخوذة من سنن الطريق، ومن قول القائل: سن الماء إذا صبه حتى جرى في طريقه، وهو اشتقاق معروف"¹³.

المطلب الثاني: السنة اصطلاحاً:

1- السنة عند الفقهاء: هي ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك أحياناً بلا عذر¹⁴.

2- السنة عند الأصوليين: عرفها بعضهم بأنها: ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير¹⁵.

ونلاحظ هنا أن المحققين من الأحناف قد أدخلوا قول الصحابي في إطار السنة؛ لذلك يقول شمس الأئمة السرخسي: "والمراد به -مصطلح السنة- شرعاً ما سنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بعده عندنا"¹⁶.

المبحث الثاني: مراتب السنة عند الحنفية بحسب السرخسي

يقسم الحنفية الحديث من حيث عدد الرواة إلى ثلاثة أقسام: المتواتر، والمشهور، والآحاد، والتي سنأتي عليها بالتفصيل على النحو التالي:

10 مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمر، دار الآفاق الجديدة- بيروت، 86/3.

11 انظر: السمرقندي، الميزان، 126/1.

12 انظر: ابن منظور، لسان العرب، 220/13.

13 انظر: أصول السرخسي، 113/1.

14 انظر: السمرقندي، الميزان، 153/1؛ ابن نجيم، فتح الغفار، 75/2.

15 انظر: ابن الهمام، التحرير، 19/2.

16 انظر: أصول السرخسي، 282/1.

المطلب الأول: الخبر المتواتر

1- تعريف المتواتر: المتواتر في اللغة يفيد التتابع¹⁷، وهي أخبار قطعية الثبوت، تفيد اليقين، وقد عرفها أبو بكر الجصاص بقوله: "المتواتر: ما نقله جماعة لكثرة عددها لا يجوز عليهم في مثل صفتهم الاتفاق والتواطؤ في مجرى العادة على اختراع خبر لا أصل له"¹⁸. وقد عرفه شمس الأئمة السرخسي بقوله: "ينقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم عن قوم مثلهم هكذا إلى أن يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم، فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه"¹⁹، كما بين فخر الإسلام البزدوي حد المتواتر، على النحو التالي: "الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره وأوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن الكريم والصلوات وأعداد الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً"²⁰.

2- شروط المتواتر عند الحنفية: جاء في "التحرير" لابن الهمام: "وشروط المتواتر: تعدد النقلة بحيث يمنع التواطؤ عادةً، والاستناد إلى الحس لا إلى العقل، واستواء الطرفين والوسط"²¹.

بناءً عليه فإن شروط المتواتر ثلاثة على النحو التالي:

أ- تعدد النقلة (بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب).

ب- الاستناد إلى الحس (كالرؤية والسمع... وليس أمراً مظنوناً).

ج- استواء الطرفين والوسط (أي من أول السند إلى منتهاه).

المطلب الثاني: الخبر المشهور

وعرفه فخر الإسلام البزدوي: "ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة -رضي الله عنهم- ومن بعدهم"²².

17 ابن منظور، لسان العرب 276/5؛ وانظر: أصول السرخسي 282/1.

18 الجصاص، أبو بكر الرازي، الأصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- دولة الكويت، 1408 هـ-1988 م، ط1، 37/3.

19 انظر: أصول السرخسي، 282/1.

20 البزدوي، أصول البزدوي، ص 150.

21 ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الحنفي ت (ت 861 هـ)، التحرير، مصطفى اللباني الحلبي، مصر، 1351 هـ، ص 310.

22 أصول البزدوي، ص 152.

ووضح ذلك شمس الأئمة السرخسي بقوله: "هو متواتر الفرع آحاد الأصل من الأخبار وهو الذي تسميه الفقهاء في حيز المتواتر والمشهور من الأخبار"²³.

وهو عندهم حُجة بمنزلة المتواتر، حتى قال الجصاص أنه أحد قسمي المتواتر، وذهب عيسى بن أبان إلى أن المشهور من الأخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين، وحديث الرجم، قال البزدوي معلقاً على ذلك: وهو الصحيح عندنا لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين²⁴.

وهنا تبرز مسألة هي من الأهمية بمكان؛ هل السنة المتواترة والمشهورة تنسخ القرآن؟ يجيب عن هذا السؤال شمس الأئمة السرخسي بقوله: "فعدنا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة على ما ذكره الكرخي عن أبي يوسف أنه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح على الخفين وهو مشهور، وكذلك يجوز نسخ السنة بالكتاب، وعلى قول الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا نسخ السنة بالكتاب، فإنه قال في كتاب الرسالة: وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا السنة كما لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب"²⁵.

نلاحظ هنا تباين الآراء بين الحنيفية والشافعية في هذه المسألة، وقد ساق السرخسي أمثلة كثيرة يثبت من خلالها نسخ القرآن بالسنة، والله أعلم.

المطلب الثالث: خبر الآحاد

والآحاد في اللغة جمع أحد، والأحد بمعنى الواحد²⁶.

وعرفه فخر الإسلام البزدوي: "وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر"²⁷.

وقد بين شمس الأئمة السرخسي حكم خبر الواحد على النحو التالي: "فإن خبر الواحد لا يُوجب علم اليقين، لاحتمال الغلط من الراوي، وهو دليل موجب للعمل بحسن الظن بالراوي، وترجح جانب الصدق بظهور عدالته، فيثبت حكم هذا القسم بحسب دليله وهو أنه لا يكفر جاحده، لأن دليله لا يوجب علم اليقين، ويجب العمل به لأن دليله موجب للعمل، ويضلل جاحده إذا لم يكن متأولاً بل كان راداً

23 أصول السرخسي، 1/291.

24 انظر: أصول البزدوي، ص 152.

25 أصول السرخسي، 2/67.

26 انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت 721 هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، 1415-1995، ص 3.

27 أصول البزدوي، ص 152.

لخبر الواحد، فإن كان مُتأولاً في ذلك مع القول بوجوب العمل بخبر الواحد فحينئذ لا يضل، ولوجوب العمل به يكون المؤدي مطيعاً والتارك من غير تأويل عاصياً معاقباً²⁸. فحكمه عندهم بأنه لا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقيناً²⁹.

المبحث الثالث: شروط قبول خبر الواحد

يشترط الحنفية زيادة على شروط المحدثين للعمل بخبر الآحاد عدة أمور نبينها على النحو التالي:

المطلب الأول: ألا يخالف حديث الآحاد القرآن الكريم، والسنة المتواترة والمعروفة.

المطلب الثاني: ألا يكون حديثاً شاذاً لم يشتهر فيما تعم به البلوى، ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته.

المطلب الثالث: أن يكون عليه العمل؛ بمعنى آخر ألا يكون قد أعرض عنه الأئمة في الصدر الأول بأن ظهر منهم الاختلاف في تلك الحادثة ولم تجر بينهم المُحاجة بذلك الحديث³⁰.

وفي الحقيقة هذه الشروط جديرة بالاهتمام، إذ لا يُكتفى بصحة الإسناد للعمل بخبر الواحد، إلا إذا أشتهر بين أهل العلم، وكان عليه العمل في الصدر الأول، وهذا منهج عامة الفقهاء، وهو الأقرب للصواب، والله يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم.

المبحث الرابع: الأحكام التي تفيدها السنة

سلك الحنفية في تقسيم الحكم الشرعي مسلكاً يُغاير مسلم المتكلمين، وكان لهم منهجهم الخاص، ذلك أنهم يرون أن الحكم الشرعي سبعة أقسام: الفرض، الإيجاب، النذب، الإباحة، الكراهة التنزيهية، الكراهة التحريمية، والتحریم. فإن كان الدليل يقتضي إيجاد فعل على وجه الحتم واللوزم: وكان هذا الدليل قطعياً في ثبوته: فالثابت به هو الفرض. وإن كان الدليل ظنيّاً في ثبوته: فالثابت به هو الإيجاب. فإن كان الدليل يقتضي ترك الفعل ليس على وجه الحتم واللوزم: وكان هذا الدليل قطعياً في ثبوته: فالثابت به الكراهة التحريمية. وإن كان الدليل ظنيّاً في ثبوته: فالثابت به هو الكراهة التنزيهية.

المطلب الأول: الفرض

1- الفرض لغة:

28 أصول السرخسي، 1/112.

29 أصول البزدوي، ص 152.

30 أصول السرخسي، 1/364.

الفرض: مصدر فَرَضَ فَرَضاً، وله معان كثيرة منها: الحَزَّ في الشيء؛ تقول: فرضت الوند والسواك³¹. ومنها: التوقيت³². ومنه قول الله تعالى: "فمن فرض فيهنَّ الحج" (البقرة: 197)، فكل واجب مؤقت فهو مفروض³³. والفرض: العطية الموسومة³⁴. والملاحظ في هذه المعاني جميعها مستخدمة وهي تدور حول التقدير على وجه الثقة والوضوح.

وقد جاء ذكر "الفرض" في غير ما آية من كتاب الله، أذكر منها: "سورة انزلناها وفرضناها" (النور: 1)، وقوله تعالى: "إنَّ الذي فرض عليك القرآن لرادُّك إلى ميعاد" (القصص: 85).

2- الفرض اصطلاحاً:

قال شمس الإثمة السرخسي: "الفرض اسم مقدر شرعاً لا يحتمل الزيادة أو النقصان، وهو مقطوع به لكونه ثابتاً بدليل موجب للعلم من الكتاب أو السنة المتواترة أو الإجماع"³⁵، وإلى مثل هذا التعريف ذهب أبو البركات النسفي³⁶.

أما عبد العزيز البخاري فوضع ضوابطاً للتعريف فقال: "والصحيح ما قيل: الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر"³⁷.

قال صدر الشريعة: "فإن كان الفعل أولى من الترك مع منعه، أي: مع منع الترك، فإن كان هذا بدليل قطعي فالفعل فرض"³⁸.

وبناءً على ما ذهب إليه الحنفية لا يكون المطلوب فرضاً إلا إذا كان طلب الفعل ثابتاً بدليل قطعي لا شبهة فيه، كالكتاب أو السنة المتواترة، أو إجماع الصحابة المنقول بالتواتر، ومن الأمثلة على الفرض: أداء الصلاة، وصوم رمضان، وأداء الزكاة، والحج ... ، ويقصد الأحناف بالقطعية: أن يكون الدليل قطعياً في ثبوته سنداً وامتناً³⁹. وتسمى الفريضة مكتوبة؛ لأنها كُتبت علينا في اللوح المحفوظ⁴⁰.

31 الزبيدي، تاج العروس 65/5؛ ابن منظور، لسان العرب، 205/7؛ الجوهري، الصحاح، 1097/3؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 372/3.

32 الزبيدي، تاج العروس 65/5؛ ابن منظور، القاموس المحيط، 372/3.

33 الزبيدي، تاج العروس 65/5؛ ابن منظور، لسان العرب، 203/7.

34 ابن منظور، لسان العرب، 203/7.

35 أصول السرخسي، 101/1.

36 النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، 449/1-450.

37 البخاري، كشف الأسرار، 552/2.

38 صدر الشريعة، التنقيح/التلويح، 123/2.

39 ابن الهمام، تيسير التحرير، 135/2.

40 أصول البزدوي، 549/2؛ أصول السرخسي، 101/1؛ البخاري، كشف الأسرار، 550/1؛ النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، 450/1.

المطلب الثاني: الايجاب

1- الايجاب لغة:

مصدر من الفعل وجب، أي: لزم⁴¹، وأصل الوجوب: السقوط والوقوع، ووجب الميت: إذا ثبت واستقر، ومنه قولهم: خرج القوم إلى مواجبههم: أي مصارعهم، ويقال للقتيل: واجب⁴². والوجوب: السقوط، ومنه قوله تعالى: "فإذا وجبت جنوبها" (الضح: 36)، أي: سقطت ثابتة على الأرض لازمة محلها⁴³.

يرى الحنفية أن الإيجاب يأتي في مرتبة أدنى من الفرض الذي اشترطوا فيه القطع ثبوتاً ودلالة، بحيث لا يتطرق إليه شبهة ولا يقبل تأويلاً، ولكنهم جعلوا ما ليس كذلك مما هو حتمي واجباً، فقد عرف بعض الحنفية الواجب بأنه: "ما قبت بدليل فيه شبهة كالألية المؤولة والصحيح من الأحاد"⁴⁴.

أما البزدوي فقال: "وهو في الشرع: اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة"⁴⁵. وبذلك خرج من التعريف ما ليس بلازم، إلا أنه لم يقيد ما لزم فعلاً أو تركاً.

أما علاء الدين البخاري كان أكثر ضبطاً عندما عرف الواجب في شرح كلام البزدوي، فقد قال: "وإذا بدل لفظ القطعي بالظني، فهو حد الواجب"، وبذلك يكون الواجب عنده: "ما ثبت بدليل ظني، واستحق الدم على تركه مطلقاً بغير عذر"⁴⁶.

ويمكن التمثيل للواجب بحسب مفهوم الحنفية: بقرآءة الفاتحة في الصلاة، وصلاة الوتر، والطمأنينة في الصلاة، وشرط الطهارة في الطواف، والاضحية، وكذلك العمرة، وغير ذلك.

المطلب الثالث: بيان الفرق بين الفرض والواجب

لا شك أن التفرقة بين الفرض والواجب له أهمية كبيرة، نبينها على النحو التالي:

1- بالنسبة للفرض: لزوم اعتقاد المكلف بفرضية المطلوب إعتقاداً جازماً لا يتطرق إليه شك، وإذا أنكره فإنه يكفر⁴⁷، قال فخر الإسلام البزدوي: "وأما الفرض فحكمه اللزوم وتصديقاً بالقلب، وهو

41 ابن منظور، لسان العرب، 793/1؛ الزبيدي، تاج العروس 500/1.

42 ابن منظور، لسان العرب، 794/1.

43 الزبيدي، تاج العروس 500/1.

44 أصول السرخسي، 110/1.

45 أصول البزدوي/ كشف الأسرار، 551/2.

46 البخاري، كشف الأسرار، 553/2.

47 البخاري، كشف الأسرار، 553/2؛ السمرقندي، ميزان الأصول، 129/1؛ النسفي، المنار، 450/1.

الإسلام، وعملاً بالبدن⁴⁸، كذلك لزوم العمل بما ورد به الدليل القطعي دون إهمال⁴⁹، ولو ترك العمل به غير مُستخف به، مع الاعتقاد بفرضيته يكون عاصياً، وفاسقاً إذا كان بغير عذر، لكنه لا يكون كافراً لأنه ترك ما هو من أركان الشرائع، لا ما هو من أصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله⁵⁰.

2- وأما بالنسبة للواجب: فمن حيث العلم: لا يوجب ما ثبت بالدليل الظني العلم اليقيني، بما في دليله من الشبهة المورثة للظن⁵¹؛ ومن حيث العمل: يجب العمل بالظني، وهو بمنزلة الفرض من حيث لزومه، قال عبد العزيز البخاري: "وأما حكم الوجوب -أي الواجب- فلزومه عملاً لا علماً، أي يجب إقامته بالبدن، ولكن لا يجب اعتقاد لزومه؛ لأن دليله لا يوجب اليقين، ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني"⁵².

ويمكن هنا أن طرح مثلاً يوضح المسألة: قراءة القرآن في الصلاة فرض، إذ ورد الأمر بذلك في القرآن وهو قطعي، قال تعالى: "فاقرأوا ما تيسر من القرآن" (المزمل: 20)، أما قراءة الفاتحة على وجه التحديد فقد ورد بدليل ظني الثبوت وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"⁵³، وهو خبر آحاد.

قال شمس الأئمة السرخسي: "وبيان هذا أن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به، وهو قوله تعالى: "فاقرأوا ما تيسر من القرآن" (المزمل: 20)، وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد، فمن جعل ذلك فرضاً كان زائداً على النص، ومن قال يجب العمل به من غير أن يكون فرضاً كان مقررراً للثابت بالنص على حاله، وعملاً بالدليل الآخر بحسب موجهه، وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الذي فيه شبهة عن درجته، أو حط للدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته، وكل واحدٍ منهما تقصير لا يجوز المصير إليه بعد الوقوف عليه بالتأمل"⁵⁴.

ولذلك قال الحنفية إنَّ قراءة الفاتحة في الصلاة ليس فرضاً، وإنما واجب.

المطلب الرابع: الندب

-
- 48 أصول البزدوي/ كشف الأسرار، 553/2.
 49 أصول السرخسي، 111/1؛ النسفي، المنار، 450/1.
 50 أصول البزدوي/ كشف الأسرار، 553/2؛ السمرقندي، ميزان الأصول، 129/1.
 51 أصول البزدوي/ كشف الأسرار، 551/2؛ الكرخي، رسالة أبي الحسن الكرخي في الأصول، ص 114؛ السمرقندي، ميزان الأصول، 129/1.
 52 البخاري، كشف الأسرار، 553/2.
 53 متفق عليه. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، 192/1؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة.
 54 أصول السرخسي 112/1-113.

1-الندب لغة:

الندب في اللغة: مصدر من الفعل ندب⁵⁵.

ويأتي الندب أيضاً لثلاثة معانٍ: الأثر، اللخطر، ودلالة على خفة في الشيء⁵⁶.

2-الندب اصطلاحاً:

عرفه القاضي أبو يعلى الفراء بأنه: "اقتضاء الفعل بالقول ممن هو دونه على وجه يتضمن التخيير بين الفعل والترك"⁵⁷.

كما عرفه شمس الأئمة السرخسي "المندوب: بقوله: "المندوب بفعله يستحق الثواب ولا يستحق بتركه العقاب"⁵⁸.

ومثاله قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوح"⁵⁹.

3- هل يكون المندوب مُلزماً بالشروع فيه؟

إذا شرع العبد في نافلة فهل يلزمه أن يتمها؟ وإن لم يتمها فهل يلزمه القضاء؟، أم هو مخير إن شاء أتمها وإن شاء قطعها؟

تباينت آراء الأئمة في هذه المسألة على رأيين:

الأول: يلزم المندوب بالشروع فيه، وهو مذهب أبي حنيفة⁶⁰، وبه قال الحسن البصري، ومكحول، والنخعي⁶¹، ومالك⁶²، وهو رواية عن أحمد⁶³. فهم يرون أن المندوب يصح لازماً بالشروع فيه، ويجب إتمامه، وإن لم يتمه وجب عليه قضاؤه، وعدم وجوب أدائه أصلاً لا يلزم عدم وجوب إتمامه بعد الشروع فيه.

-
- 55 ابن منظور، لسان العرب، 754/1؛ الجوهري، الصحاح، 223/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 131/1.
- 56 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 138/1؛ ابن منظور، لسان العرب، 753/1-755؛ الزبيدي، تاج العروس 65/5؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 413/5.
- 57 الفراء، العدة في أصول الفقه، 162/1.
- 58 أصول السرخسي، 17/1.
- 59 متفق عليه، البخاري، كتاب النكاح، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من استطاع منكم الباءة فليتزوح، 3/7؛ مسلم، كتاب النكاح، باب ...، 172/9.
- 60 أصول السرخسي، 68/3؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 10/2.
- 61 ابن قدامة، الشرح الكبير، 111/3؛ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 34/8.
- 62 ابن العربي، أحكام القرآن، 134/4؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 255/16؛ المبارك فوري، تحفة الأحوذى، 359/3؛ ابن رشد، بداية المجتهد، 311/1.
- 63 ابن قدامة، المغني، 89/3؛ والكافي في فقه الإمام أحمد 364/1.

واستدلوا مما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين، فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة وكانت ابنة أبيها فقالت: يا رسول الله: إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فقال: "اقضيا يوماً مكانه"⁶⁴، وهو يدل على لزوم القضاء.

الثاني: لا يلزم المندوب بالشروع فيه، وهو مذهب الشافعي⁶⁵، وأحمد⁶⁶: فالفاعل للمندوب إن لم يتمه بعد الشروع فيه فلا إثم عليه ولا قضاء.

واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم: "الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر"⁶⁷.

المطلب الخامس: الإباحة

1- الإباحة لغة:

الإباحة: الإظهار والإعلان⁶⁸، وقد ترد أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن⁶⁹.

2- الإباحة اصطلاحاً:

عرّف أبو يعلى الفراء المباح بأنه: "كل فعل مأذون فيه لفعله، لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه"⁷⁰.

أما حكم المباح: فإنه لا يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه؛ ولكن بالنية قد تحول المباحات إلى طاعات، كمن ينام بنية التقوي على قيام الليل، وكمن يتناول الطعام بنية التقوي على العبادة. والمباح لا بترك جُلّه، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله يُحب أن يَرى أثر نعمته على عبده"⁷¹، وقوله عليه الصلاة والسلام: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"⁷².

3- الأمر بعد الحظر، هل يفيد الإباحة أم الوجوب؟

-
- 64 الترمذي، سنن الترمذي (الجامع)، باب إيجاب القضاء عليه، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل - بيروت، 1998، ط2، 104/2 رقم 735. والحديث في سنده ضعف.
- 65 الرافعي، فتح العزيز شرح الوجيز، 464/6؛ النووي، المجموع، 392/6.
- 66 ابن قدامة، المغني، 412/4؛ والكافي، 364/1.
- 67 أبو داود، سنن أبي داود، 442/2؛ الدارمي، سنن الدارمي، 16/2.
- 68 الجوهري، الصحاح، 1517/4؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 224/1.
- 69 الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 176/1.
- 70 الفراء، العدة في أصول الفقه، 167/1.
- 71 الترمذي، سنن الترمذي (الجامع)، 21/10.
- 72 مسلم، الصحيح، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت إليه نفسه، 102/2.

قال شمس الأئمة السرخسي: "فالصحيح عندنا أن مطلقه الإيجاب أيضاً لما قرنا أن الإلزام مقتضى هذه الصيغة عند الإمكان إلا أن يقوم دليل مانع، وبعض أصحاب الشافعي يقولون: مقتضاه الإباحة لأنه لإزالة الحظر، ومن ضروراته الإباحة فقط، فكأن الأمر قال: كنت منعتك عن هذا فرفعت ذلك المنع وأذنت لك فيه، فاستدلوا على هذا بقوله تعالى: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) (الجمعة: 10)، ويقول تعالى: (وإذا حللتهم فاصطادوا) (المائدة: 2)، ولكننا نقول إباحة الاصطياد المحلل بقوله: "أحل لكم الطيبات... الآية" (المائدة: 4) لا بصيغة الأمر، ثم صيغة الأمر ليست لإزالة الحظر ولا لرفع المنع، بل لطلب المأمور به، وارتفاع الحظر، وزوال المنع من ضرورة⁷³.

المطلب السادس: خطاب الترك

وخطاب الترك يشمل: التحريم، والكراهة التحريمية، والكراهة التنزيهية، سنصلها على النحو التالي:

1- التحريم لغة:

مصدر من الفعل حَرَمَ: وهو المنع والتشديد⁷⁴.

2- التحريم اصطلاحاً:

قال شمس الأئمة السرخسي: "التحريم لما كان ضد الاحلال، كان مقتضى أحدهما ضد مقتضى الآخر"⁷⁵.

الملاحظ هنا أن الحرام ضد الحلال⁷⁶، وليس ضد الواجب كما عدّه بعض العلماء.

3- الحرام والمكروه تحريمياً:

قد جعل الحنفية ما ورد الدليل بطلبه على وجه الحتم واللزوم على مرتبتين: فرض وواجب، وكذا كانت نظرة الحنفية إلى ما ورد الدليل بطلب تركه على وجه الحتم واللزوم، فقد فرقوا بينهما بأن: سموا ما كان دليله قطعياً لا شبهة فيه حراماً، وسموا ما كان دليله ظنياً، وفيه شبهة عدم مكروهها كراهة تحريم⁷⁷.

73 أصول السرخسي، 1/19.

74 ابن منظور، لسان العرب، 12/120؛ الجوهرى، الصحاح، 5/1897؛ الفيروزآبادي، معجم مقاييس اللغة، 1/79.

75 أصول السرخسي، 1/79.

76 ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 1/386.

77 انظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح 2/125.

يقول ابن عبد الشكور: "إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض إن كان الطلب للفعل، أو التحريم إن كان ذلك للكف"⁷⁸.

ويمكن تعريف التحريم بحسب الحنفية بأنه: خطاب الشارع المتعلق بطلب ترك الفعل طلباً جازماً، وكان دليلاً قطعياً، والمُحرّم: هو الأثر المترتب عليه، ومن أمثله: تحريم الربا الثابت بقوله تعالى: "وأحل الله البيع وحرم الربا" (البقرة: 275)، وقتل النفس بغير حق بدليل قول الله تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق" (الإسراء: 33)، والأمثلة في ذلك كثيرة.

أما كراهة التحريم فيمكن تعريفها بحسب الحنفية بأنها: خطاب الشارع المتعلق بطلب ترك فعل طلباً جازماً بدليل ظني، والأثر المترتب على ذلك الخطاب هو المكروه تحريمياً. وقيد الحنفية هنا الكراهة بالتحريمية تمييزاً لها عن صنف آخر من الأحكام التكليفية هو الكراهة التنزيهية.

ومن أمثلة المكروه تحريمياً بيع الرجل على بيع أخيه، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا بيع بعضكم على بيع بعض"⁷⁹، كذلك الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، لحديث ابن عمر: "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها"⁸⁰.

4- المكروه تحريمياً والمكروه تنزيهياً

قال صدر الشريعة: "والمكروه نوعان: مكروه كراهة تنزيه، وهو إلى الحل أقرب..."⁸¹، وقال التفتازاني في معرض بيانه لكلام صدر الشريعة: "وهو إلى الحل أقرب بمعنى: أنه لا يعاقب فاعله أصلاً، ولكن يثاب تاركه أدنى ثواب، ومعنى القرب من الحرمة أنه يتعلق بنحذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة"⁸².

الخاتمة

وتوصل الباحث إلى استنتاج مفاده أن السرخسي تشدد في قبول حديث الآحاد، في حين أنه قبل الحديث "المشهور" بغير شروط، ومن باب أولى "الحديث المتواتر".

في الواقع، وبحسب السرخسي يمكن أن يكون "الحديث المشهور" قاعدة إضافية مستقلة في أحكام القرآن، وقد أجاز نسخ القرآن بالحديث المشهور/المتواتر، على الرغم أن الإمام الشافعي لم يسمح بذلك، وقد وضع السرخسي لقبول خبر الآحاد بعض الضوابط، منها: ألا يعمل الراوي بخلاف روايته،

78 ابن عبد الشكور، مسلم الثوب، مع فواتح الرحموت، 58/1.

79 البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، 90/3، وكتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه، 24/7.

80 متفق عليه. البخاري، باب الطواف بعد الصبح والعصر، 76/7؛ مسلم، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها، 125/4.

81 صدر الشريعة، التوضيح لمتن التنقيح، 125/2.

82 التفتازاني، التلويح على التوضيح، 126/2.

وَأَلَّا يفتي بخلافها، وألَّا تكون الرواية متعلقة بما تعم به البلوى، وألَّا تخالف الرواية القرآن والسنة المتواترة والمشهورة، إلا أن الشافعية في المرحلة الكلاسيكية لم يروا الأخذ بهذه الشروط لقبول صحة حديث الأحاد وتطبيقه، لكن في المرحلة الأخيرة، لا سيما بعد التقارب بين مدرستي الفقهاء والمتكلمين، نجد أن الشافعية قد ذكروا هذه الشروط في أدبياتهم، وبحسب اعتقادي فإن انتقال العلوم من آسيا الوسطى إلى الأناضول قد ساهم بشكل أو بآخر في هذا التقارب الفكري بين المدرستين. وقد بذل العلماء الأتراك قديماً وحديثاً جهوداً كبيرة للمساهمة في تقريب وجهات النظر بين مدرستي الفقهاء والمتكلمين، أذكر منهم على سبيل المثال: ابن الهمام السيواسي في كتابه المسمى "التحريير"، وكذلك ابن كمال باشا وغيرهم.

كما أن الإمام السرخسي عند حيثه عن أقسام الحكم الشرعي قد فرق بين الفرض والواجب من جهة، ومن جهة أخرى جعل المكروه قسماً؛ مكروه تحريمياً ومكروه تنزيهياً، ولا شك بأن هذا التقسيم يثري مادة أصول الفقه، ويشير إلى دقة في الفهم واستنباط الأحكام.

المصادر والمراجع

- 1- أحكام القرآن، ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت 543 هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر-لبنان.
- 2- أصول البزدوي، فخر الإسلام البزدوي (ت 482 هـ)، ضبط: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1994م.
- 3- أصول الفقه، شمس الأئمة السرخسي، دار الكتب العلمية- بيروت، 1414 هـ-1993 م، ط1.
- 4- الأصول في الأصول، الجصاص، أبو بكر الرازي، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- دولة الكويت، الطبعة الأولى، 1408 هـ-1988 م.
- 5- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحمفي الملقب بملك العلماء (ت 587 هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت.
- 6- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 595 هـ)، دار المعرفة- بيروت، الطبعة السادسة، 1403 هـ - 1983 م.
- 7- تاج التراجم، ابن قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم الودوني (ت 879 هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم- دمشق، 1413 هـ - 1992 م، ط1.

- 8- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، المطبعة الخيرية جمالية مصر، الطبعة الأولى، 1306 هـ.
- 9- تأسيس النظر: أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت 430 هـ)، مطبعة الإمام- القاهرة.
- 10- التحرير في أصول الفقه/مع تيسير التحرير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد عبد الحميد بن مسعود السيواسي الشهير بابن الهمام الاسكندري الحنفي (ت 861 هـ)، دار الكتب العلمية-بيروت.
- 11- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي، أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت 1353 هـ)، اعتنى به: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1399 هـ - 1979 م.
- 12- تحفة الفقهاء، علاء الدين محمد السمرقندي (ت 539 هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ- 1984 م.
- 13- تقويم الأدلة: أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت 430 هـ)، قدم له الشيخ خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ- 2001 م.
- 14- التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت 793 هـ)، دار الكتاب العربي.
- 15- التوضيح لمتن التنقيح، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحجوبي الحنفي (ت 747 هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت.
- 15- تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير باد شاه الحسيني الخرساني الحنفي، دار الكتب العلمية- بيروت.
- 17- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي (ت 671 هـ)، تحقيق: إبراهيم إطفيش وأحمد عبد الحلیم البردوني، دار إحياء التراث العربي- بيروت، 1965 م.
- 18- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، عبد القادر بن أبي الوفا محمد بن أبي الوفا (ت 775 هـ)، مير محمد كتب خانة- كراتشي.
- 19- رسالة أبي الحسن الكرخي في الأصول، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (ت 340 هـ)، مطبوع مع تأسيس النظر للدبوسي، مطبعة الإمام- القاهرة.

- 20- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275 هـ)، مرجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت.
- 21- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 297 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، وآخرون، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأولى، 1962 م.
- 22- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت 255 هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت.
- 23- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الثانية، 1399 هـ - 1979 م.
- 24- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- 25- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 264 هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- 26- طبقات الحنفية، ابن كمال باشا، تحقيق: ابن عقيل الظاهري.
- 27- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت 458 هـ)، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، 1410 هـ - 1990 م.
- 28- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي (ت 861 هـ)، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية.
- 29- فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي، المطبعة السلفية، مطبوع مع المجموع للإمام النووي.
- 30- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، مطبوع مع المستنصرى للغزالي، المطبعة الأميرية- بولاق، الطبعة الأولى، 1322 هـ.
- 31- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، شركة مصطفى البابي الحلبي- مصر، المؤسسة العربية للطباعة- بيروت.
- 32- الكافي في فقه الإمام أحمد، موفق الدين محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت 620 هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1408 هـ - 1988 م.

- 33- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، أبو البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي (ت 710 هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ- 1986 م.
- 34- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز البخاري (ت 730 هـ)، اعتنى به: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ- 1994 م.
- 35- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر للطباعة والنشر، 1375 هـ- 1955 م.
- 36- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت 721 هـ)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، 1415-1995،
- 37- مسلم الثبوت (مع شرح فواتح الرحموت)، محب الله بن عبد الشكور، مطبوع مع المستصفي.
- 38- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار الفكر- بيروت.
- 39- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، الطبعة الأولى، 1366 هـ.
- 40- المغني، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت 620 هـ)، دار الفكر- بيروت، 1412 هـ - 1992 م.
- 41- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت 539 هـ)، تحقيق: عبد الملك السعدي، مطبعة الخلود- بغداد، الطبعة الأولى، 1407 هـ- 1987 م.

HEMEDÂN'DAN ANADOLU'YA SÜHREVERDİYYE TARİKATI'NIN FAALİYETLERİ: Seyyid Ahmed Hemedânî ve Ahlat Sühreverdiyye Tekkesi

Abdulcebbar KAVAK*

ÖZ

Miladi XII. yüzyıldan itibaren tasavvuf kurumsallaşmış ve İslam dünyasında tarikatlar ortaya çıkmıştır. Sühreverdiyye tarikatı da bunlardan biridir. Bağdat'ta ortaya çıkan Sühreverdilik, çok geçmeden İran'da da güçlü bir toplumsal zemine sahip olmuştur. İran'ın Hemedan bölgesi Sühreverdiliğin en yaygın olduğu yerlerden biri olarak öne çıkmıştır. Hemedan'da bu tarikatın en büyük temsilcilerinden biri Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî'dir.

Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî, oğlu ve halifesi olan Seyyid Ahmed Hemedanî'yi tarikatın neşri için Anadolu'ya göndermiştir. Seyyid Ahmed Hemedanî, Anadolu'ya geldiğinde o dönem büyük bir ilim ve kültür merkezi olan Ahlat'a yerleşmiştir. Burada Ahlatî nisbesiyle tanınan Seyyid Ahmed Hemedanî, bir tekke kurarak irşad faaliyetlerine başlamıştır. Onun Ahlat'ta kurduğu bu tekke, Sühreverdiyye tarikatının Anadolu'daki ilk tekkelerinden biridir. Ahlat ve çevresinde yaşanan siyasî ve toplumsal huzursuzluklar sebebiyle ailesi XIV. ve XVII. yüzyıllarda iki defa Ahlat'tan göç etmek zorunda kalmıştır. Bu durum Ahlat'taki tekke faaliyetlerini olumsuz etkilemiştir. Bazı aile mensupları sonradan Ahlat'a dönmüşlerse de irşad faaliyetleri ilk asırdaki gibi etkili olamamıştır. İlk asırda tekkede irşad görevinde bulunanlar sırasıyla; Seyyid Ahmed Ahlatî, Seyyid Hacı Nizameddin Muhammed Ahlatî, Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî, Seyyid Hüseyin Ahlatî'dir.

Anahtar Kelimeler: Hemedân, Anadolu, Seyyid Ahmed Hemedânî, Ahlat, Ahlat Sühreverdî Tekkesi

ACTIVITIES OF SUHRAWARDİYYA SUFİ ORDER FROM HEMEDAN TO ANATOLIA: Sayyid Zeynalabidin Ali Hemedanî and The Lodge of Ahlat Suhrawardiyya

ABSTRACT

Sufism has been institutionalized since the 12th century and sufi orders have emerged in the Islamic World. Suhrawardiyya Sufi Order one of them. Suhrawardism, which emerged in Baghdad, soon had a strong social base in Iran. Hemedan region of Iran has come to the fore as one of the places where Suhrawardism is most common. One of the biggest representatives of this sufi order in Hemedan is Sayyid Zeynalabidin Ali Hemedanî.

Sayyid Zeynalabidin Ali Hemedanî sent Sayyid Ahmed Hemedanî, his son and caliph, to Anatolia for the publication of the sufi order. When Sayyid Ahmed Hemedanî came to Anatolia, he settled in Ahlat, which was a great science and culture center at the time. Sayyid Ahmed Hemedanî, who is known with his rank of Ahlatî, started guiding activities by establishing a lodge. This lodge established by him in Ahlat is one of the first lodges of Suhrawardiyya sufi order in Anatolia. Due to the political and social unrest in Ahlat and its surroundings, his family, had to emigrate from Ahlat twice in the 14th and 17th centuries. This situation negatively affected the lodge activities in Ahlat. Although some family members later returned to Ahlat, guidance activities were not as effective as in the first century. In the first century, those who fulfill the guidance task are respectively: Sayyid Ahmed Hemedanî, Sayyid Hacı Nizam al-din Muhammed Ahlatî, Sayyid Abu al-Hasan Ali Ahlatî and Sayyid Hüseyin Ahlatî.

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (akavak@karabuk.edu.tr)

Keywords: Hemedan, Anatolia, Sayyid Ahmed Hemedanî, Ahlat, The Lodge of Ahlat Suhrawardiyya

Giriş

İran ve Anadolu toprakları arasında tarihten gelen bir komşuluk, göçlerle renklenen toplumsal yapı ve İslam'ın gelişiyle şekillenen önemli bağlar bulunmaktadır. On beşinci asırdan itibaren siyaset ve mezhep farklılığı bu iki coğrafyayı birbirinden uzaklaştırırsa da ilim ve tasavvuf alanındaki etkileşim devam etmiştir.

İran topraklarından daha çok *Persia* olarak bahsedilir. Bu topraklarda Milattan önce dördüncü yüzyılda son bulan Pers imparatorluğu ile Milattan sonra yedinci asırda son bulan Sasani imparatorlukları,¹ İran'ın tarih ve kültürü üzerinde derin izler bırakmıştır. İslam'ın ortaya çıkışından kısa bir müddet sonra Müslümanlığın yayılmaya başladığı İran topraklarında,² eski tarihi temeller üzerine yepyeni bir dinî kültür inşa edilmeye başlanmıştır. Bu kültür öylesine güçlü ve köklü bir yapıya bürünmüştür ki, İran'da zaman içinde kurulan çok sayıda devlet ile bu topraklara göç eden başta Türk boyları olmak üzere farklı topluluklar,³ İran'ın bu köklü kültürel dokusunda değişiklik yapamadıkları gibi aksine kendileri bu kültürden etkilenmişlerdir.

İran, tarihten gelen bu köklü kültürünün yanında İslam coğrafyasının hemen her tarafına yayılma imkânı bulan tarikatların da önemli bir kısmına ev sahipliği yapmıştır.⁴ Bunlardan İran'da ortaya çıkan Kâzerûniyye, Kübreviyye, Nurbahşiyye ve Safeviyye'nin dışında Kadiriyye, Çiştîyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye tarikatlarının, İran'ın hemen yanı başındaki Anadolu topraklarında da ciddi faaliyetlerde buldukları bilinmektedir. Bu tarikatlardan Sühreverdiyye'nin İran'ın Hemedan bölgesinden Anadolu'nun serhat şehirlerinden Ahlat'a intikali tebliğimizin konusunu oluşturmaktadır.

1. Sühreverdiyye Tarikatı

Kadiriyye tarikatından sonra Bağdat'ta kurulan tarikatlardan biridir. Tarikatın temelleri *Adâbu'l-mürîdîn* adlı eserin sahibi Abdülkahir es-Sühreverdî (ö. 563/1168) tarafından atılmıştır.⁵ Ebû Hafs künyesiyle bilinen Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) döneminde ise tarikatın kuruluşu tamamlanmış ve yayılmıştır.⁶ Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî dönemin en büyük ilim, kültür merkezlerinden biri olan Bağdat'a ayrı bir önem vermiştir. Bu amaçla Bağdat'ın farklı yerlerinde açtığı Zevzenî, Nâsriyye, Bistâmiyye ve Me'mûniyye gibi tekkelerle Sühreverdîliğin burada tanınıp yayılmasını sağlamıştır.

- 1 Esko Naskalı, "İran", *DİA İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXII, 394; Yılmaz Karadeniz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)* (İstanbul: Bakış Yayınları, 2006), 11; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011), 6.
- 2 Hicri birinci yüzyılın ilk çeyreğinde İran topraklarının büyük bir bölümü İslam ordularının eline geçmiştir. Bk. Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Câfer b. Vehb b. Vâdih, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beirut: Dâru Sâdir, 1992), II, 143-145, 150, 166.
- 3 J.H. Kramers, "İran, Tarihi ve Etnografik Bakış", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi), V/2, 1019, İsmail Safa Üstün, "İran", *DİA İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXII, 400-402; Garthwaite, *İran Tarihi*, 110-202.
- 4 İran'da yaygın olan tarikatlar hakkında geniş bilgi için bk. Leonard Lewisohn, *Miras-ı Tasavvuf I-II*, çev. Mecdüddin Keyvânî, (Tahran: Neşr-i Merkez, 1384), I, 32-718, II, 8-493; Lawrence G. Potter, "Moğollar Sonrası İran'da Süfiler ve Sultanlar", çev. Hanifi Şahin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 28(2011/2), 215-222.
- 5 Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, trc. ve şerh Lamî Çelebi, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1993), 473-474; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (İstanbul: Kitabevi, 2011), I, 284.
- 6 Câmî, *Nefehât*, 527-528; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 284.

Sühreverdîlik Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin hayatında Irak, Suriye ve İran'da, vefatından sonra ise Türkistan, Hindistan ve Anadolu'da yayılmıştır.⁷ Tarikat kurucusunun vefatından sonra halifelerinin irşad faaliyetlerini yürüttüğü bölgelerde farklı isimlerle anılan Sühreverdîliğin en çok bilinen kolları *Bedriye*, *Kemaliye*, *Zeyniyye*, *Behâiyye*, *Ahmediyye* ve *Buzgûşiyye* veya *Necibiyye*'dir.⁸

Sühreverdîyye tarikatının Anadolu'ya girişi Selçuklular dönemine rastlar. Sühreverdî şeyhlerinden aslen Hemedanlı olan Fahreddîn-i Irâkî'nin, İç Anadolu bölgesinde özellikle Konya ve Kayseri'de yürüttüğü irşad faaliyetleri kısa zamanda meyvesini vermiştir. Yine onun talebelerinden Emîr Muînüddin Süleyman Pervâne, Tokat'ta bir tekke açmış böylece o bölgede de Sühreverdîliğin yayılmasının önü açılmıştır. Şeyh Abdüsselâm ve Pîr Cemâleddin Ahmed el-İsfahanî⁹ ile Zeyniyye koluna mensup şeyhlerden Şeyh Abdüllatif Kudsi (ö. 832/1429), Abdurrahman Merzifonî (ö. 850/1446), Şeyh Ahmed Zeynî (ö. 846/1442) ve Şeyh Şihabüddin es-Sivâsî (ö. 860/1455) gibi mutasavvıflar sayesinde Sühreverdîyye tarikatı Bursa, Merzifon, İstanbul ve Sivas bölgelerinde yayılmıştır.¹⁰

Sühreverdîliğin İran'da yayılması ise aslen Irak-ı Acem bölgesinde yer alan Sühreverd kasabasından olan Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin yine İranlı talebe ve halifeleri ile gerçekleşmiştir. Bu tarikatın Hindistan'da yayılmasında büyük rolü bulunan Bahaüddin Zekeriya el-Multanî (ö. 661/1262) ve halifeleri ile Keşmir'de Seyyid Şerefüddin Bülbül Şah (ö. 728/1327)¹¹ ve Afganistan'da Hüseyin b. Alim el-Hüseyinî'nin dolaylı olarak İran'da Sühreverdîliğin yayılmasına katkılarından bahsedilebilir.

Hemedan bölgesinde Sühreverdîliğin yayılmasına geçmeden önce İran'ın İsfahan bölgesinde Kemalüddin el-İsfahanî (ö. 635/1237 ile Şîrâz bölgesinde İran'ın tanınmış şairlerinden Şeyh Sa'dî eş-Şîrâzî (ö. 691/1292), Sühreverdîyyenin Buzgûşiyye veya Necibiyye olarak bilinen kolunu oluşturan Necibüddin Ali Buzgûş eş-Şîrâzî ve oğlu Abdurrahman eş-Şîrâzî (ö. 678/1279) ve Ziyâüddin Mesud el-Kâzerûnî'nin Sühreverdîyye tarikatının İran'daki başlıca temsilcileri olduklarından¹² bahsetmek gerekir.

2. Hemedân Bölgesinde Sühreverdîlik ve Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedânî

2.1. Hemedân Bölgesinde Sühreverdîlik

Küçük İran olarak da adlandırılan Hemedan bölgesi, Milattan önce üç bin yıllarına kadar uzanan tarihi ve iç içe geçmiş yedi kaleden oluşan eski şehir merkeziyle¹³ İran'ın kuzeybatısındaki önemli ilim ve kültür merkezlerinden biridir. İran'ın ilk hükümet merkezinin Hemedan'a kurulduğu kaydedilir.¹⁴ Hemedan, Kazvin'e 228, Tahran'a 386, Kirmanşah'a 190 ve Senendec'e 180 km uzaklıkta yer alan¹⁵ bir bölgedir.

İran'da ilim, sanat, edebiyat ve tasavvuf alanında tanınmış onlarca büyük şahsiyetin yetiştiği Hemedan bölgesi, aynı zamanda Irak üzerinden hac ve umreye giden

7 H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 246.

8 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 286; Reşat Öngören, "Sühreverdîyye", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXVIII, 43-44; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995),199.

9 Öngören, "Sühreverdîyye", XXXVIII, 44.

10 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 321-334; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* (Bursa: B.B.Ş.B. Yayınları, 2012), 400-415.

11 Nihat Azamat, "Bülbül Şah", *DİA İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), VI, 486-487.

12 Adem Çatak, *Şihabeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 22-26.

13 *Râhnemâ-yi Şehr-i Hemedan* (Tahran: Çap-i Tâbân, Daire-i Coğrafya-i Setadareteş, 1331), I, 2, II, 1.

14 Ayetullah Sabri Hemedanî, *Tarih-i Mufasssal-i Hemedan* (Müessese-i Ferhengî İntişârât-ı Şâkir, 1382), I, 36.

15 *Râhnemâ-yi Şehr-i Hemedan*, II, 1.

binlerce Müslüman'ın da yol güzergâhında yer almaktadır. Hemedanlı tanınmış şahsiyetler içinde Bediüzzaman Hemedanî (ö. 398/), Şeyh Bereke Hemedanî, Baba Tahir-i Uryan el-Hemedanî, Cemaleddin Esedâbâdî Hemedanî, Hasan b. Ahmed el-Hemedanî, Hasan es-Sûfî el-Hemedanî, Abdurrahman es-Sûfî el-Hemedanî, Seyyid Ali Hemedanî (ö. 786/1385)¹⁶, Aynu'l-kudât el-Hemedanî, Yusuf b. Eyyûb el-Hemedanî gibi âlim ve sûfiler ile Zair, Za'ferânî, Şemsî, Suphî, Bezmî, Aşkî el-Hemedanî (ö. 1342/) gibi şair ve edebiyatçılar yer almaktadır.¹⁷

Hemedan ilim ve sanata olduğu kadar tasavvufî faaliyetlere de aşına olan bir bölgedir. Safevîlerin İran'da tarikatların faaliyetlerini kısıtladıkları döneme kadar Sühreverdiyye, Kadiriyye, Kübreviyye tarikatları başta olmak üzere tasavvufî hareketlere uzun süre ev sahipliği yapmıştır. Bu tarikatlardan Sühreverdiyye'yi temsil eden şahsiyetlerin başında Horasan'ın muvahhidi olarak nitelenen Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî ez-Zordanî (ö. 685/1286) gelmektedir.¹⁸

2.2. Seyyid Zeynelabidin Ali el-Hemedanî

Hemedan'da yaşayan seyyidler içinde en faal olanlardan biri Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî'dir. Horasan'ın muvahhidi lakabıyla tanınan Hemedanî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Hemedan'da medrese tahsilini tamamladıktan sonra tasavvufî eğitimini Şeyh Nureddin Abdurrahman el-Kesrevî el-İsferâinî (ö. 705/1305)'den almıştır. Medrese tahsili ve tasavvufî eğitimi hakkında da detaylı bilgiye sahip olamadığımız Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî hakkında en ciddi bilgiye, aile mensuplarından biri olan Seyyid Mahmud Birifkani'nin *Birifkan Seyidler* adlı eserinde rastlamaktayız. Birifkani, onun büyük bir emîr ve Sühreverdiyye tarikatı mürşidi olduğundan bahsetmektedir.¹⁹

Hemedan ve Horasan bölgelerinde etkin bir irşad faaliyeti yürüttüğü için *muvahhit* olarak nitelenen Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî, yetiştirdiği çok sayıda halifesinden sadece ikisinin adı bilinmektedir. Bunlar Seyyid Lur Baba olarak tanınan oğlu Seyyid Ahmed Hemedanî ve Şeyh Muhammed Çehlitanî Karahalanî'dir. Hemedanî, ilim, irşad ve Müslümanlara hizmetle geçen bir ömrün sonunda 685/1286 senesinde vefat etmiştir.²⁰

3. Sühreverdiyye Tarikatı'nın İran Üzerinden Anadolu'ya Girişi

Sühreverdiyye tarikatının daha çok Irak ve Suriye üzerinden Anadolu'ya girdiğinden bahsedilir. Fakat İran üzerinden gelen Hemedanî kolu çok fazla bilinmemektedir. Hemedan bölgesinde Sühreverdiyye tarikatının neşriyle uğraşan ve halkın teveccühüne ve saygısına mazhar olan Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî, yetiştirdiği halifelerinden olan oğlu Seyyid Ahmed Hemedanî'yi Anadolu'ya göndermiştir. Onun bu girişimi, Sühreverdiğin Anadolu'nun doğusunda yayılmasının önünü açmıştır. Sühreverdiyye tarikatının neşri için Ahlat şehrinin seçilmesinin de tesadüfi olmadığını düşünüyoruz. Zira Ahlat şehri, ilmî ve

16 Seyyid Ali Hemedanî, *Mîr* yahut *Emîr-i Kebîr* lakaplarıyla tanınmıştır. Hemedan bölgesinde yetişmiş en önemli sûfilerden biridir. Yazdığı eserlerinin yanında Keşmir bölgesindeki başarılı tebliğ ve irşad faaliyetleriyle de takdir toplamıştır. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Pervîz Ezkâtî, *Mürevvic-i İslâm Der İran-ı Sağîr Mîr Seyyid Ali Hemedanî* (Hemedan: İntişârât-ı Danişkâh-ı Ebû Ali Sîna, 1370/1991), 14-108; Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Ali Hemedanî'nin Keşmir'de İslâmı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri", *Vefatının Onuncu Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*, Haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul 1991, 101-132.

17 *Râhnemâ-yi Şehr-i Hemedan*, III, 1-53.

18 Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî ez-Zordanî ile hicri 786/1385 yılında vefat eden Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedanî farklı şahsiyetlerdir. Birincisi Ahlat Sühreverdi şeyhleri olan Seyyid Ahmed Lur Baba ve ailesinin büyüğü, ikincisi ise Kübreviyye tarikatının Hemedaniyye kolunun kurucusu ve Irak'ta meşhur Berzencî seyyidlerinin atası olan Seyyid İsa Berzencî'nin babasıdır.

19 Seyyid Mahmud Birifkani, *Birifkan Seyidler*, (Ankara: Poyraz Ofset, 2011), 92.

20 Birifkani, *Birifkan Seyidler*, 92-93.

kültürel yönünün yanında Vangölü havzasına hâkim bir konumda yer almasından dolayı da önemli bir merkez özelliğini taşımaktadır.

Şeyh Ahmed Hemedanî ile Hemedan'dan Ahlat'a intikal eden Sühreverdiyye silsilesi kaynaklarda iki farklı şekilde yer almaktadır: *Binemâleyê Zanyârân* adlı eserde yer alan silsilede tarikatın kurucusu Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî ile amcası Abdülkahir es-Sühreverdî'nin isimleri yer alırken,²¹ *Birifkan Seyidleri* adlı eserde Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin adı verilmeden sadece amcası Abdülkahir es-Sühreverdî'nin ismi zikredilmiştir.²² Bu son tarikat silsilesinde yer alan zevatın isimleri şöyledir:

1. Muhammed (s.a.v)
2. İmam Ali Murtaza (r.a.)
3. Şeyh Hasan el-Basrî
4. Şeyh Habibullah el-Acemî
5. Şeyh Davud-i Tâî
6. Şeyh Ma'rûf-i Kerhî
7. Şeyh Diyaüddin Sırrî es-Sakatî
8. Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî
9. Şeyh İmam Memşad ed-Dîneverî
10. Şeyh Ahmed b. Esved ed-Dîneverî
11. Şeyh İmam Muhammed
12. Şeyh İmam Kâzî Veciheddin el-Umevî
13. Şeyh İmam Abdülkahir Ziyâüddin es-Sühreverdî (ö. 563/1167)
14. Şeyh İmam Zûzûbahânî el-Beyfelî el-Mısrî (ö. 606/1209)
15. Şeyh İmam Necmeddin Kübra (ö. 618/1221)
16. Şeyh İmam Rizaddin Ali el-Lalatî (ö. 642/1245)
17. Şeyh İmam Cemaleddin Ahmedî el-Cuzvânî (ö. 669/1270)
18. Şeyh İmam Nureddin Abdurrahman el-Kesrevî el-İsferâinî el-Mısrî (ö. 705/1305)
19. Şeyh Zeynelabidin Ali el-Hemedânî (ö. 685/1286)
20. Şeyh Ahmed el-Hemedânî (ö. 715/1315)

Sühreverdîliğin Ahlat'ta neşriyle beraber hemen yanı başındaki Bitlis şehri de bu irşad faaliyetlerinden nasibini almıştır. Bitlis kalesini merkez edinen Bitlis beyleri, zamanla ilim ve irşad konusunda bölge halkı arasında saygın bir konuma yükselen Sühreverdiyye şeyhlerine sahip çıkmışlardır. Bunlardan Seyyid Hüseyin Ahlatî (ö. 808/1405) Bitlis beylerinin en çok destek verdikleri ve saygı gösterdikleri Sühreverdiyye şeyhlerinden biridir.

4. Ahlat'a Sühreverdiyye Tarikatının Neşri İçin Tekke Açılması

Ahlat'ta ilk Sühreverdî Tekkesinin Seyyid Ahmed Hemedanî tarafından kurulduğunu söyleyebiliriz. Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî'nin Anadolu'da da silsilesini yayması

21 Abdülkerim Müderris, *Binemâleyê Zanyârân* (Tahran: Ânâ Yayınevi, 1389), 332.

22 Birifkani, *Birifkan Seyidleri*, 94.

için görevlendirdiği oğlu Seyyid Ahmed, 682/1283'te Ahlat'a gelmiş²³ ve irşad faaliyetlerini yürütebilmek için Ahlat merkezde bir tekke kurmuştur. Sühreverdiyye tarikatının Anadolu-İran sınırındaki en önemli irşad merkezlerinden biri haline gelen bu tekke, Ahlat'ın tasavvufi hayatında iz bırakmıştır.

4.1. Ahlat Sühreverdiyye Tekkesinin Postnişînleri

XIII. yüzyılın son çeyreğinde kurulan bu tekkede irşad faaliyetleri, XIV. yüzyılın son çeyreğine kadar aralıksız devam etmiştir. Bu süreçte tekkede irşad postuna oturan şahsiyetler sırasıyla; Seyyid Ahmed Ahlatî, Seyyid Hacı Nizameddin Muhammed Ahlatî, Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî, Seyyid Hüseyin Ahlatî'dir. Seyyid Hüseyin Ahlatî'nin Mısır'da vefat etmesinden sonra oğlu Seyyid Mansur Baba, babasının vasiyeti üzerine Ahlat'a dönmüştür. Fakat onun daha önce irşad faaliyetlerinin yürütüldüğü Ahlat Sühreverdiyye Tekkesinde mi yoksa başka bir yerde mi faaliyet yürüttüğü bilinmemektedir.

4.1.1. Seyyid Ahmed Hemedânî (Seyyid Lur Baba)

Hemedan'da dünyaya gelen Seyyid Ahmed Hemedânî'nin doğum tarihi bilinmemektedir. Medrese tahsilini ve tasavvufi eğitimini babasının yanında tamamlamıştır. Seyyid Ahmed'in de tahsil hayatı ve seyr ü sülûk dönemi hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. 682/1283 tarihinde babası Seyyid Zeynelabidin Ali el-Hemedanî'den Sühreverdiyye tarikatı icazeti alan Seyyid Ahmed, yine babasının yönlendirmesiyle Anadolu'ya irşad için gönderilmiştir. İran'dan ayrılıp Anadolu'ya geldiğinde Ahlat'a yerleşerek irşad faaliyetlerine başlamıştır. Ahlat'ın irşad faaliyetleri için önceden mi tespit edildiği yoksa Seyyid Ahmed Hemedanî'nin Anadolu'ya geldikten sonra kendisinin mi buna karar verdiği hususunda kaynaklarda bilgi yer almamaktadır. Halk arasında yaygın olarak "Seyyid Lur Baba" olarak tanınması,²⁴ onun İran'ın Luristan bölgesiyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Burada aklımıza Seyyid Ahmed Hemedanî'nin Anadolu'ya gelmeden önce Luristan bölgesinde de tanındığı ve orayla özdeşleştirilecek kadar saygın bir konuma yükseldiği anlaşılmaktadır.

Ahlat'a yerleşen ilk Sühreverdiyye şeyhi olan Seyyid Ahmed Hemedanî yani Seyyid Lur Baba'nın başlattığı irşad faaliyetleri, kendisinden sonra aile mensubu olan bazı mutasavvıflar tarafından sürdürülmüştür. Seyyid Ahmed, Ahlat'ta Sühreverdiyye tarikatının temellerini attıktan sonra 715/1315'te Ahlat'ta vefat etmiştir.²⁵

4.1.2. Seyyid Hacı Nizameddin Muhammed Ahlatî

Seyyid Hacı Nizameddin Seyyid Ahmed Hemedanî'nin oğludur. Asıl adı Seyyid Muhammed'dir. Bununla beraber halk arasında "Hacı Nizameddin" olarak tanınmıştır. Doğum yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Birifkani, onun doğum yerinin Hemedan veya Ahlat olabileceği belirtilir.²⁶ Çocukluk ve gençlik dönemi hakkında bilgi sahibi olamadığımız Seyyid Hacı Nizameddin'in babasının yanında medrese eğitimi aldıktan sonra yine ondan Sühreverdiyye tarikatı icazeti aldığı tahmin edilmektedir.

XIV. yüzyılın ilk yarısında Ahlat Sühreverdiyye Tekkesinde irşad faaliyetleri yürüten Hacı Nizameddin Ahlatî, 751/1350 yılında Hakkın rahmetine kavuşmuştur. Ahlat'ın Dere mahallesin'de bulunan *Elvadî Camii*nde kendisine bir türbe yaptırılmıştır. Fakat şehrin tahrib edilmesinden dolayı bu türbe ve cami günümüze ulaşamamıştır. Seyyid Hacı Nizameddin'in medfun olduğu yerin günümüzde Ahlat'ta Kale Mahallesi olarak bilinen

23 Birifkani, *Birifkan Seyidleri*, 93.

24 Birifkani, *Birifkan Seyidleri*, 93.

25 Birifkani, *Birifkan Seyidleri*, 94.

26 Birifkani, *Birifkan Seyidleri*, 101.

mevki yahut “Harabe şehir” olarak adlandırılan eski yerleşim alanı olabileceği ifade edilmektedir.²⁷

4.1.3. Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî

Bu zat Seyyid Hacı Nizameddin Ahlatî'nin oğludur. Medrese tahsili ve tasavvufî eğitimi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Babasının vefatından sonra Ahlat'taki tekkede irşad postuna oturmuştur. Kendisi için kullanılan “İmam ve Şeyhülislam” lakaplarından²⁸ onun ilim ve tasavvuf alanlarında tanınmış saygın bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.

Çok sayıda halife yetiştirdiği halde sadece iki oğlunun isimleri bilinmektedir. Bunlar; Seyyid Hüseyin Ahlatî ile Seyyid Yusuf Ahlatî'dir. Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî'nin torunlarından Hüseyin b. Yusuf el-Mekkî hakkında ise daha fazla bilgiye ulaşmaktayız. Bu zat, bütün ilim dallarında eğitim görmüş büyük bir âlim olarak tanınmıştır. Hüseyin b. Yusuf el-Mekkî, Tebriz ve Vestan (Günümüzde Van'ın Gevaş ilçesinin eski merkezi)'da müderrislik, Cizre'de ise kadılık görevini yürütmüştür. Daha sonra Mısır ve Şam gibi büyük ilim kültür merkezlerini dolaşan Seyyid Hüseyin, Hac için kutsal topraklara gitmiş ve Mekke-i Mükerreme'ye yerleşmiştir. 958/1551 yılında Mekke'de öldürülmüştür.²⁹ Seyyid Mahmut Bırifkani Seyyid Hüseyin el-Mekkî'nin vefat tarihini 858/1454 olarak vermektedir.³⁰ Kanaatimizce doğru olan da bu tarihtir.

Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî 781/1379 tarihinde Ahlat'ta vefat etmiştir.³¹

4.1.4. Seyyid Hüseyin Ahlatî

Seyyid Hüseyin Ahlatî, Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî'nin oğludur. Doğum tarihi kesin olmamakla beraber 733/1332 yılında Ahlat'ta dünyaya gelmiştir. Medrese tahsilinin ardından ailesinin yanında tasavvufî eğitim almıştır. Çocukluğundan itibaren Ahlat Sühreverdiyye Tekkesinde tasavvufî sohbet ve irşad halkalarına dahil olan Seyyid Hüseyin Ahlatî, hem ilim hem de tasavvufî olarak ciddi bir birikime ulaşmıştır. Ahlatlı Sühreverdiyye şeyhleri arasında en meşhur olanıdır. Ahlat dışında Mısır'da da bulunmuş ve dönemin pek çok büyük alim ve mutasavvıfî ile tanışma imkânı bulmuştur.

Seyyid Hüseyin'in adı Ahlat'ın sınırlarını aşarak Osmanlı topraklarında geniş bir alanda yankı bulmuştur. İçinde Bitlis emirlerinin de yer aldığı yüz binlerce müridinden bahsedilir.³² Bu sayı abartılı olsa da onun çevresinde oldukça kalabalık bir mürid kitlesinin oluştuğu aşikardır.

Meşhur Kürt tarihçisi Şerefhan Bitlisî Ahlat'a değinirken Seyyid Hüseyin Ahlatî'den de bahseder. Seyyid Hüseyin el-Ahlatî'nin zahirî ve batınî ilimlerde yetişmiş bir âlim olduğundan bahsettikten sonra, onun Cifr ilmi sayesinde Cengiz Han'ın bu beldeleri yakıp yıkacağını öğrendiğini ve bütün akraba ve müridleriyle Mısır'a göç ettiklerini belirtir. Mısır'a ulaştıktan sonra orada “Hayyu'l-Ahlatiyyîn” adıyla bir mahalle kurduğunu ve orada vefat ettiğini kaydeder.³³

Mısır'a göç eden Seyyid Hüseyin Ahlatî ilmî ve tasavvufî birikimiyle oradaki yöneticilerden ilgi saygı görmüştür. Bu arada Şeyh Ebû Medyen Şuayb el-Mağribî'nin (ö.

27 Bırifkani, *Bırifkan Seyidler*, 101.

28 Müderris, *Binemâleyê Zanyârân*, 330.

29 Muhammed Emin Zeki Bek, *Meşâhîrul Kurd*, trc. Seyide Kerîmete, (Dimişk: Dâru'z-zaman, 2006), I-II, 179, I-II, 179.

30 Bırifkani, *Bırifkan Seyidler*, 102.

31 Bırifkani, *Bırifkan Seyidler*, 102.

32 Bırifkani, *Bırifkan Seyidler*, 103.

33 Şerefhan Bitlisî, *Şerefnâme*, çev. Muhammed Ali Aynî, (Dimişk: Dâru Zaman, 2006), I, 334.

590/1193) Mısır'da yaygın olan tarikatından da icâzet almıştır.³⁴ Seyyid Hüseyin Ahlatî'nin Mısır'da iken eğittiği ve yetiştirdiği talebeleri arasında Simavnalı Şeyh Bedreddin de bulunmaktadır. Şeyh Bedreddin, Osmanlı dönemine sahip olduğu düşünce ve sebep olduğu isyanlarla damgasını vurmuş bir mutasavvıf ve hukuk bilginidir.³⁵ Seyyid Hüseyin, yanında tasavvufî eğitimini tamamlayan Şeyh Bedreddin'e sadece irşad izni vermekle kalmamış aynı zamanda kendi yerine postnişîn olmasını da vasiyet etmiştir. Şeyh Bedreddin, mürşidi Seyyid Hüseyin Ahlatî'nin bu vasiyetini yerine getirmek için çok kısa bir müddetle de olsa irşad postuna oturmuştur. Daha sonra Kahire'den ayrılarak Anadolu'ya gitmiştir.³⁶

Seyyid Hüseyin Ahlatî'nin Seyyid Baba Mansur, Seyyid Baba Maksud ve Seyyid Hasan adlarında üç çocuğu bulunmaktadır. Bunlardan Seyyid Baba Mansur babasının vasiyeti üzerine 810/1407'de Kahire'de postnişîn olduğu tekkeden ayrılarak Ahlat'a gitmiştir. Ailenin diğer bireyleri ise Kahire'de kalmış ve orada yaşamaya devam etmişlerdir.

808/1405 yılında Kahire'de Hakkın rahmetine kavuşan Seyyid Hüseyin Ahlatî, geride Seyyid Baba Mansur, Seyyid Baba Maksud (Hüseyin Ahlatî'nin iki oğludur) ve Sainüddin Ali b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 835/1431) adlarında üç halife³⁷ ile telif ettiği *Şerhu'l-Mesnevî*, *Zâhîretü'l-esmâ fi's-tihrâci esmâi'l-hüsna*, *Husûlü'l-Mekâsid*, *Risâle-i cifr-i camii* adlarında dört eser³⁸ bırakmıştır.

Sonuç

Tasavvuf, Miladî XII. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında kurumsallaşmaya başlamıştır. Bu sebeple ortaya çıkan tarikatlar, pek çok ilim kültür merkezinde tekke faaliyetleriyle halkın ilgisine ve saygısına mazhar olmuştur. Sühreverdiyye tarikatı da bunlardan biridir. Bağdat'ta ortaya çıkan Sühreverdîlik, Irak, Suriye, İran, Türkistan, Hindistan ve Anadolu topraklarında yayılma imkânı bulmuştur. İran'da geniş bir toplumsal zemine sahip olan Sühreverdiyye tarikatı, Şîrâz ve İsfahan'dan sonra Hemedan bölgesinde de önemli bir varlık göstermiştir. Hemedan'da bu tarikatın en büyük temsilcilerinden biri Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî'dir. Bu zat sadece Hemedan'da değil Horasan ve özellikle Anadolu'da da Sühreverdîliğin yayılmasında etkisi olan bir şahsiyettir. Çünkü Seyyid Zeynelabidin Ali Hemedanî, irşadla görevlendirdiği oğlu Seyyid Ahmed Hemedanî'yi tarikatın neşri için Anadolu'ya göndermiştir. Bu şekilde Sühreverdîliğin Hemedan'dan Anadolu'ya intikalinde önemli bir adım atmıştır.

Seyyid Ahmed Hemedanî, Anadolu'ya geldiğinde o dönem büyük bir ilim ve kültür merkezi olan Ahlat'a yerleşmiştir. Burada Ahlatî nisbesiyle tanınan Seyyid Ahmed Hemedanî, bir tekke kurarak irşad faaliyetlerine başlamıştır. Onun Ahlat'ta kurduğu bu tekke, Sühreverdiyye tarikatının Anadolu'daki ilk irşad merkezlerinden biridir. Ahlat ve çevresinde yaşanan siyasî ve toplumsal huzursuzluklar sebebiyle kendisinden sonra aile mensupları XIV. ve XVII. yüzyıllarda iki defa Ahlat'tan göç etmek zorunda kalmıştır. Bu durum Ahlat'taki tekke faaliyetlerini olumsuz etkilemiştir. Bazı aile mensupları sonradan Ahlat'a dönmüşlerse de irşad faaliyetleri ilk asırdaki gibi etkili olamamıştır. İlk asırda tekkede irşad postuna oturanlar sırasıyla; Seyyid Ahmed Ahlatî, Seyyid Hacı Nizameddin Muhammed Ahlatî, Seyyid Ebu'l-Hasan Ali Ahlatî, Seyyid Hüseyin Ahlatî'dir.

34 Bırifkani, *Bırifkan Seyidleri*, 107.

35 Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011), 39; Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, 37.

36 Abdürrahim Şerif, *Ahlat Kitabeleri* (İstanbul: Hamit Matbaası, 1932), 100; Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007, 57-58; Bırifkani, *Bırifkan Seyidleri*, 114.

37 Bırifkani, *Bırifkan Seyidleri*, 108.

38 Bırifkani, *Bırifkan Seyidleri*, 118-124.

Kaynakça

- Azamat, Nihat, “Bülbül Şah”, *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Balıvet, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- Bırifkani, Seyyid Mahmut *Bırifkan Seyidler*, Ankara: Poyraz Ofset, 2011.
- Bitlisî, Şerefhan, *Şerefnâme*, çev. Muhammed Ali Aynî, Dimaşk: Dâru Zaman, 2006.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*, trc. ve şerh Lamîî Çelebi, İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Ali Hemedanî'nin Keşmir'de İslamı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri”, *Vefatının Onuncu Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*, haz. Coşkun Yılmaz, İstanbul 1991.
- Çatak, Adem, *Şihabeddin Sühreverdî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Ezkâtî, Pervîz, *Mürevvic-i İslâm Der İran-ı Sağır Mîr Seyyid Ali Hemedanî* Hemedan: İntişârât-ı Danişkâh-ı Ebû Ali Sîna, 1370/1991.
- Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011.
- Hemedanî, Ayetullah Sabri, *Tarih-i Mufasssal-i Hemedan*, Müessesesi-i Ferhengî İntişârât-ı Şâkir, 1382.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler* Bursa: B.B.Ş.B. Yayınları, 2012.
- Karadeniz, Yılmaz, *İran'da Sömürgecilik Mücadelesi ve Kaçar Hanedanı (1795-1925)* İstanbul: Bakış Yayınları, 2006.
- Kozan, Ali, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007.
- Kramers, J.H., “İran, Tarihi ve Etnografik Bakış”, *MEB İslam Ansiklopedisi* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, V/2, 1019.
- Lewisohn, Leonard, *Mîras-ı Tasavvuf I-II*, çev. Mecdüddin Keyvânî Tahran: Neşr-i Merkez, 1384.
- Müderriş, Abdülkerim, *Binemâleyê Zanyârân* Tahran: Ânâ Yayınevi, 1389.
- Naskalı, Esko, “İran”, *DİA İslam Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ocak, Ahmed Yaşar, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar* İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Öngören, Reşat, “Sühreverdîye”, *DİA İslam Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Potter, Lawrence G., “Moğollar Sonrası İran'da Sûfiler ve Sultanlar”, çev. Hanifi Şahin, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 28 Yıl:2011/2.
- Râh-nemâ-yi Şehr-i Hemedan* Tahran: Çap-i Tâbân, Daire-i Coğrafya-i Setadareteş, 1331.
- Şerif, Abdürrahim, *Ahlat Kitabeleri* İstanbul: Hamit Matbaası, 1932.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Üstün, İsmail Safa, “İran”, *DİA İslam Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ* İstanbul: Kitabevi, 2011.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî* Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Yılmaz, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Zeki Bek, Muhammed Emin, *Meşâhîrul Kurd*, trc. Seyide Kerîmete, Dimaşk: Dâru'z-zaman, 2006.

ORTA ASYA MUHADDİSLERİNDEN BELH'Lİ KUTEYBE B. SAİD VE HADİS İLMİNE KATKILARI

Abdulcelil ALPKIRAY*

ÖZ

Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'in hocası olan Kuteybe b. Said, Orta Asya'daki ilim merkezlerinden olan Belh'li bir muhaddistir. Buhara, Semerkand, Merv, Tirmiz gibi dönemin ilim merkezlerinden olan Belh, hicri ilk üç asırda birçok hadis alimine ev sahipliği yapmıştır. Belh'in yetiştirdiği muhaddisler arasında en belirgin olanı Kuteybe b. Saîd'tir. Belh ve doğduğu köy olan Bağlan'da hadis dersleri veren Kuteybe b. Saîd, aynı zamanda Merv, Nîşâbur, Hicaz, Bağdat, Mekke, Medine, Şam ve Mısır'a yaptığı ilim yolculukları ile hadis ilminde dönemin otoritelerinden olmaya hak kazanmıştır. Medine'de İmam Malik, Mısır'da Leys b. Sa'd ve İbn Lehîa, Basra'da Ebû Avâne el-Vâsîfî ve Hammâd b. Zeyd, Kûfe'de Süfyân b. Uyeyne gibi hadis alimlerinden ders aldı. Öğrencileri arasında Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Ebû Davud, Tirmizî ve Yahyâ b. Maîn gibi hadis otoriteleri bulunmaktadır.

İmam Müslim'in Sahih'inde 668, İmam Buhârî'nin Sahih'inde 326, Nesâî'nin Sünen'inde 685, Ebû Dâvûd'un Sünen'inde 195, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde 189, Tirmizî'nin Sünen'inde 610 rivayeti bulunan Kuteybe b. Said'in bir hadis eseri telif ettiği anlaşılmaktadır. Ancak günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.

Bu tebliğimizde Hicri 3. Asırda önemli bir ilim merkezi olan Belh'te yetişen ve döneminin hadis otoritesi olan Kuteybe b. Said'i tanıtmaya çalışacağız. Ülkemizde Kuteybe b. Said hakkında müstakil bir çalışma yapılmamış olması bizi böyle bir bildiri hazırlamaya sevk etmiştir. Kütüb-i Sitte müelliflerine kaynaklık eden böyle bir otoritenin hayatı, rivayetleri, yetiştirdiği öğrencileri, Belh hadis havzası başta olmak üzere Horasan bölgesine etkilerini inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kuteybe b. Said, Belh, Bağlan, Horasan, Buhârî, Müslim

THE POSITION AND CONTRIBUTION OF IMAM QUTAYBA BİN SAEED IN THE TERM OF HADİTH

ABSTRACT

Imam Qutayba, is a hadith scholar from Balkh province that is one of the science centers in central Asia. He contributed and educated the most prominent hadith scholars in the term of hadith. For instance, Imam Bukhari, Muslim, Tirmidhi, Abu Dawud, Nasai and Ahmed bin Hanbal that narrated each of them so many hadith from him. Balkh province, the same as Bukhara, Samarkand, Merv, and Tirmidhi, hosted many hadith scholars in the first three centuries of the Islamic calendar. The most prominent one, among the scholars who educated in Balkh, was Quteybe bin Saeed who had thought hadith lessons in Balkh and Bağlan the village where he was born. he was also entitled to be one of the prominent scholar of his age in the term of hadith through his academic journeys to Merv, Nishapur, Hejaz, Baghdad, Mecca, Medina, Damascus and Egypt. Through this journey, he learned from Imam Malik in Medina, Leys bin Saeed and Ibn Lehîa, Abu Avâne al-Vâsîfî, Hammâd bin Zayd, in Kufa, and Sufyan bin Uyayna in Makkah. Imam Quteybe also has known by his contribution and narration of hadith in the most famous hadith books.

For instance, 668 hadith in Imam Muslim's Sahih, 326 in Imam Bukhari's Sahih, 685 in Nasai's Sunen, 195 in Abu Dawud's Sunen. Muhammad bin İshak as-Serrâc's had wrote a book entitled "Hadith Qutayba bin Saeed" but unfortunately the book is unavailable in this age.

* Dr. celilalp@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4197-1896>

The purpose of this research is to present a brief introduction to the academic life of Qutayba bin Saeed, in the term of hadith, his teachers, his narration of hadith, his students who contributed in the term of hadith and his effects on the Khorasan region, especially in the Balkh province.

Keywords: Qutayba bin Saeed, Balkh, Baglan, Khorasan, Bukhari, Muslim

STRUCTURED ABSTRACT

Qutayba b. Saed became one of the authorities of the science of hadith with his students he raised in Central Asia for a century. He pursued his journey of knowledge, which he started in Balkh, by visiting the science centers of the period such as Baghdad, Kufa, Basra, Egypt, Mecca and Medina. He returned to his own village Bağlan after his journeys of knowledge. On his journey, he had training from some well-known scholars at that time such as Malik b. Anas, Vaki bin al-Jarrah, Sufyan b. Uyayna, al-Lays bin Sa'd and Hammad b. Zayd.

After he started hadith lessons in Balkh, he trained many students about the interpretation of hadith. The great hadith Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Tirmidhi, Abu Dawud as-Sicistani, Imam Nasai moved to Balkh and took advantage of his hadith knowledge. The time in which Qutayba bin Saed was alive was dominated by Abbasids in power. Especially the fact that the Bermekî family, which was influential in the palace during the Abbasid period and was originally from Balkh, made a significant contribution to the growth of Balkh at that time.

Qutayba b. Saed's use of written sources has a great effect on his teaching to the imams of Kutub Sittah. Since Qutayba b. Saeed started his science journey, he analyzed to wrote the hadith narrations received from his masters. These hadith juzs have not existed currently; however, Ibn Hajar mentioned the existence of parts of these hadiths. Ibn Hajar proposed that 21 juzes belong to Qutayba b. Saeed and Ibn Hajar read these juzes from his teachers and received approval. On the other hand, Muhammad b. Ishak es-Sarrac, whose master was Qutayba b. Saeed compiled the narrations of his teacher, which was "Hadîthu Qutayba b. Saeed," but work is not survived these days. The abundance of quotations from Qutayba b. Saeed in Kutub al-Sittah shows that this situation reached them as a written source. The sources are 668 in Imam Muslim's Sahih, 326 in Imam Bukhari's al-Câmiu's-Sahîh, 685 in Nasai's Sunen, 195 in Abu Dawud Sunen, 189 in Ahmed b. Hanbel's Musnad and 610 in Tirmidhi's Sünen. The great scholar Qutayba b. Saeed had survived in numerous Central Asia cities such as Balkh, Samarkand, Bukhara, Merv, Nishapur. The city of Balkh was his main place where he was alive. Consequently, he made a significant impact with his students and his narrations in the development of science in his era.

GİRİŞ

Hicri II ve III. asırda Orta Asya'da yaşayan muhaddislerin en önemlilerinden birisi şüphesiz Kuteybe b. Saîd'tir. Dönemin muhaddislerinin neredeyse tümüne hocalık yapmış ve rivayetleri tasnif döneminde çokça kullanılmıştır.

İsmi ve Nesebi

Tam adı, Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Tarîf b. Abdullah, Ebû Recâ es-Sekafî'dir.¹ Kuteybe b. Saîd olarak meşhur olmasına rağmen asıl adının Yahyâ veya Ali olduğu, Kuteybe isminin ise lakabı olduğu rivayet edilir.²

Horasan'ın Belh vilayetinden olması sebebiyle Belhî, Belh'in bir köyü olan Bağlân'dan olması sebebiyle Bağlânî ve Yusuf es-Sekafî'nin köleliğinden dolayı Sekafî nisbeleri ile de bilinmektedir. Kuteybe'nin dedesi Tarîf, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin kölesi idi. Bundan dolayı Kuteybe b. Saîd, es-Sekafî olarak nisbelenir. Kuteybe b. Saîd,

1 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyâd: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 2019), 8/375.

2 Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 14/481; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1986), 3/1072.

dedesinin Haccâc'ın yanında değer gören bir kimse olduğunu, Haccâc'ın ekmekçiliğini yaptığını³, Haccâc makamına oturduğu zaman, dedesini sağ tarafına oturttuğunu anlatır.⁴

Bu anlatımdan, Haccâc'ın köleliğini yapan Kuteybe'nin dedesi Tarîf'in daha sonra azad edildiği, azad edilme sonrası Bağlân'a gidip oraya yerleştiği anlaşılmaktadır.

Doğumu ve Hayatı

Kuteybe b. Saîd'in doğum tarihi için hicrî 148⁵, 149⁶ ve 150⁷ olduğu şeklinde üç farklı rivayet nakledilmektedir. Kuteybe b. Saîd'in öğrencilerinden Mûsâ b. Hârun, A'meş'in vefat ettiği yıl (148/765), Kuteybe b. Saîd'in doğduğunu söyler.⁸ Kuteybe b. Saîd'in, bizzat "ilk defa h.172 yılında 23 yaşında iken ilim yolculuğuna çıktım"⁹ demesi, 149 yılında doğduğunu göstermektedir. İbn Hacer ise 150 tarihinin daha doğru olduğunu söyler.¹⁰ Kuteybe b. Saîd Bağlân'da doğdu. Bağlân, o dönemde Belh'in nahiyesi olarak kabul edilmektedir.¹¹

Kuteybe b. Saîd'in ilim yolculuğuna başlamasında babasının etkili olduğu görülmektedir. Kuteybe, babasının gördüğü bir rüya üzerine kendisini ilim yolculuğuna yönlendirdiğini anlatır. Babası rüyasını şöyle anlatır: "Bir gün rüyamda Rasûlullah'ı(sav) gördüm. Elinde bir sayfa vardı. 'Bu sayfada ne var ya Rasûlallah' diye sordum. 'Âlimlerin isimleri var' buyurdu. 'Bir baksam, acaba oğlumun da ismi var mı' dedim. Baktım ve listede oğlumun ismini gördüm."¹²

Belhi Terkedip Bağlan'a Yerleşmesi

Kuteybe b. Saîd, ömrünün sonlarına doğru Belh'i terkedip köyü olan Bağlan'a yerleşmiştir. Belh'i terketme sebebi olarak şu olay anlatılır. Kuteybe, Medine'de İmam Mâlik'in yanında idi. Medine'de bulunduğu bu yıllarda İmam Mâlik'in meclisine İbrahim b. Yusuf el-Belhî(ö.239) geldi. Kuteybe onu görünce; 'Bu adam Mürchie'dendir' diyerek hocası İmam Mâlik'e hatırlatmada bulundu. Bunun üzerine İmam Malik onu meclisinden çıkardı. İbrahim, Belh vilayetinde siyasi gücü olan bir adam idi. Kuteybe'nin kendisine yaptığı bu davranışı unutmadı ve yıllar sonra Kuteybe, Belh'e döndüğünde onu Belh'te barındırmadı. Siyasi gücünü kullanarak Kuteybe'yi Belh'ten çıkardı.¹³

Vefatı

Kuteybe b. Said, ilim yolculuğu için İslam dünyasındaki ilim merkezlerini gezmiş olmasına rağmen asıl memleketinden uzak kalmamış ve Bağlan'a dönüp orada vefat etmiştir.

3 el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 3/1072.

4 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/486.

5 Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz Beğavi, *Târîhu vefati 'ş-şüyûh*, thk. Muhammed Üzeyir Şems (Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1988), 74.

6 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11/14.

7 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/487.

8 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/486.

9 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru Sadr, 1977), 1/468; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/14.

10 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Haydarâbâd: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârifî'n-Nizamiyye, 1325), 8/360.

11 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/468. Hamevî, Bağlan'ın Belh'in nahiyelerinden olduğunu, Belh ile Bağlan arasının altı günlük mesafe olduğunu söyler. Afganistan sınırları içerisinde olan Bağlan günümüzde vilayet merkezi olup Belh ile arası 220 km civarındadır.

12 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/485.

13 ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/20.

Kabri şu anda Afganistan'ın Bağlan vilayetindedir. Hicri 240 yılında Şaban ayınının 2'sinde 90 yaşında iken vefat etti.¹⁴

HOCALARI

Kuteybe b. Saîd, 23 yaşında başladığı ilim yolculuğunda dönemim ilim merkezlerini gezerek çok sayıda alimden hadis dersi almıştır. Hocalarını şehirlere göre ayırmak suretiyle vereceğiz.

MISIR'DAKİ HOCALARI

İbn Lehîa (ö.174/790)

Mısır'ın önemli muhaddis ve fakihlerinden olan Ebû Abdırrahmân Abdullah b. Lehîa b. Ukbe el-Hadramî el-Mısırî, Kahire'de 97 yılında doğdu. 174 yılında 77 yaşında iken Kahire'de vefat etti. Kuteybe b. Saîd, 24-25 yaşlarında iken Mısır'da İbn Lehîa'dan hadis dersleri aldı. Kuteybe b. Saîd, Kahire'de 174 yılında vefat eden hocası İbn Lehîa'nın cenazesinde hazır bulundu.¹⁵

Bekr b. Mudar (ö.174/790)

Bekr b. Mudar b. Muhammed b. Hakîm b. Selmân el-Mısırî, Şurahbil b. Hasene'nin mevlâsıdır. Mısır'da ikamet eden Bekr b. Mudar, h.174 yılında arefe günü vefat etti.¹⁶ Kuteybe b. Saîd, Bekr b. Mudar'dan hadis dersleri aldı.¹⁷

Leys b. Sa'd (ö. 175/791)

Ebü'l-Hâris el-Leys b. Sa'd b. Abdırrahmân el-Fehmî. Kuteybe b. Saîd'in Mısır'da bulunduğu sırada ders aldığı hocalarından olan Leys b. Sa'd, zengin ve cömert birisi idi. Leys b. Sa'd ile İskenderiye'ye bir yolculuk yapan Kuteybe b. Saîd, İskenderiye'den dönerken gördüklerini şöyle anlatır: "Leys b. Sa'd'ın üç tane teknesi vardı. Bu teknelerden birisini ailesi, birisini mutfak, birisini de misafirler için kullanıyordu."¹⁸

Yakub b. Abdurrahman el-İskenderânî (ö.?)

Yakub b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdullah b. Abdulkârî aslen Medine'li olup İskenderiye'de ikamet etmiş¹⁹ ve orada vefat etmiştir. Öğrencileri arasında Kuteybe b. Saîd te bulunmaktadır.²⁰ Doğumu ve ölümü hakkında herhangi bir tarih bilgisi kaynaklarda geçmemektedir. İbn Hibbân, Yakub b. İskenderânî'yi Mısır'daki tebeu't-tâbiîn tabakasından zikreder.²¹

14 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 7/195; el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/487; Beğavi, *Târîhu vefati'ş-şüyüh*, s.74.

15 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/486.

16 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/476.

17 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgarî (Medine: İmadetu'l-bahsi'l-ilmî bi'l-camiati'l-islamiyye, 1984), 1/317; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-tadîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 2/392; el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/487.

18 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 7/319.

19 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 10/472.

20 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-tadîl*, 9/210; el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/487.

21 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), s.224.

MEDİNE'DEKİ HOCALARI

Mâlik b. Enes (ö. 179/795)

Kuteybe b. Saîd'in İmam Malik'e öğrencilik yapmasına dair rical ve tabakât eserlerinde fazla bir detay bulunmamaktadır. Sadece Kuteybe b. Saîd'in İmam Mâlik'in öğrencisi olduğu ve ondan hadis rivayet ettiği bilgisi verilmektedir.²² Muhtemelen bu öğrenciliği Kuteybe b. Saîd'in Irak ve Mısır'ın ardından gerçekleştirdiği Medine yolculuğunda olmuştur.

İsmâîl b. Ebû Üveys (ö.226/841)

Ebû Abdillâh İsmâîl b. Abdillâh b. Abdillâh el-Asbahî el-Medenî, Medine'de Kuteybe b. Saîd'in kendisinden ders aldığı hocalarındandır.

Hâtim b. İsmâîl el-Kûfî el-Medenî (ö.187)

Kuteybe b. Saîd'in hocalarından olan Hâtim, Kûfe'li olup daha sonra Medine'ye yerleşmiştir. Hicri 187 yılında Cemâziyelevvel ayının 7'sinde cuma akşamı Medine'de vefat etti.²³

KUFE'DEKİ HOCALARI

Veki' b. Cerrâh (ö. 197/812)

Tam adı Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî olup Kûfe'de ikamet etmiştir. Öğrencilerinden olan Kuteybe b. Saîd²⁴, hocası Veki'den çok sayıda hadis almıştır. Kuteybe b. Saîd, hocalarından Veki b. Cerrâh'a çok değer veriyor olmalı ki, beş kişiden hadis nakledeyim deyip birinci sırada Veki' b. Cerrâh'ı sayar. Buhârî'nin hocalarından olan Ahmed b. Seyyar b. Eyyüb el-Mervezî(ö. 268/881), şöyle der: "Kuteybe b. Saîd bana dedi ki; 'Bu kış yanımda kal ki, sana beş kişiden yüz bin hadis aktarayım.' Ben dedim ki; 'Umarım aralarında Ömer b. Hârûn vardır.' Kuteybe; 'Hayır, sadece Ömer b. Harun'dan 30 binden fazla hadis yazdım. Ancak ben sana Veki' b. Cerrâh, Abdulvehhâb es-Sekafî, Cerîr er-Râzî, Muhammed b. Bekr el-Bursânî'den nakledeceğim.' dedi. Ahmed b. Seyyâr; 'beşinci ismi unuttum' der."²⁵

BASRA'DAKİ HOCALARI

Ebû Avâne el-Vâsıtî (ö. 176/792)

Ebû Avâne Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsıtî, aslen Cürcân'lı olup Yezid b. Atâ'nın kölesi idi. Yezid tarafından azad edildikten sonra Basra'ya yerleşmiştir.²⁶ h.176 yılında Rebiulevvel ayında Basra'da vefat etti.²⁷

Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795)

Ebû İsmâîl Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezrak el-Ezdî, 97, 98 ve 99 yıllarında doğduğuna dair farklı rivayetler nakledilir. Aslen Sicistân'lı olup babası köle idi. Babası Zeyd'in azad edilmesi sonrasında Basra'ya yerleştiler. Hammâd Basra'nın

22 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 8/375; el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/481.

23 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/438; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/518.

24 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 15/648.

25 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/486.

26 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Tabakât*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 9/288.

27 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 10/66; Ebû'l-Hasen Eslem b. Sehl b. Selm er-Rezzâz el-Vâsıtî, *Târîhu Vâsıt*, thk. Korkîs Avvâd (Beyrut: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1986), s.151-152.

muhaddislerinden idi. Hammâd b. Zeyd 179/795'da vefat etti. Cenaze namazı Basra Valisi İshak b. Süleyman b. Ali el-Hâşimî tarafından kıldırıldı.²⁸

Muhammed b. Abdillâh el-Ensârî el-Basrî (ö. 215/830)

Kuteybe b. Saîd'in Basra'da kendisinden hadis dersi aldığı hocalarındandır.

MEKKE'DEKİ HOCALARI

Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)

Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî, h.107'de Kûfe'de doğdu. Babasının (120/738) tarihinde Mekke'ye yerleşmesi sebebiyle Mekke'de yaşadı. Süfyân b. Uyeyne, 91 yaşında 1 Receb 198/ 25 Şubat 814 tarihinde Mekke'de vefat etti.²⁹

HORASAN'DAKİ HOCALARI

Leys b. Muzaffer (ö. 187/803)

Leys b. el-Muzaffer (Râfi') b. Nasr b. Seyyâr el-Horasânî, Kuteybe b. Saîd el-Bağlânî, Leys'ten rivayette bulunmuştur.

BAĞDAT'TAKİ HOCALARI

İsmâîl b. Cafer el-Ensârî (ö. 180/796)

Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Cafer b. Ebî Kesîr el-Ensârî el-Medenî³⁰, Medine'de hadis alanında İmâm Malik'ten sonra "Medine Muhaddisi" olarak isimlendirilirdi. Doğum tarihine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Babası Züreykoğulları'nın mevlâsı olduğu için Züракî nisbesi ile de anılır.³¹ Ömrünün son zamanlarında Medine'den ayrılıp Bağdat'a yerleşmesi sebebiyle Kuteybe b. Saîd ile karşılaşması muhtemelen Bağdat'ta olmuştur. Vefatına kadar Bağdat'ta kalan İsmâîl b. Cafer 180/796 yılında vefat etti.³²

DİĞER HOCALARI

Kuteybe b. Saîd'in diğer hocaları ise şunlardır: Fudayl b. İyâz, Kesîr b. Hişâm Ebû Sehl el-Kilâbî er-Rakkî(ö.207/822), Ebû Abdullah Mervân b. Muâviye el-Fezârî, Huşeym b. Beşîr, Muhammed b. Süleym el-Horasânî el-Belhî, Dâvûd b. Abdurrahman Ebû Süleyman el-Attâr el-Mekkî

ÖĞRENCİLERİ

Kuteybe b. Saîd'in çok sayıda öğrencisi vardır. İbn Mâce (ö. 273/887) hariç Kütüb-i Sitte'nin tüm müellifleri Kuteybe'nin öğrencileridir. Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Humeydî ve İbn Ebi Şeybe gibi musannifler de öğrencileri arasında yer alır.

Buhârî (ö.256/870)

194/810 tarihinde Buhara'da doğdu. On yaşında iken hadis öğrenmeye başladı. Buhârî, Kuteybe b. Saîd'in ders halkasına katılmak üzere Belh'e birkaç defa gitti³³ Kuteybe b. Saîd, öğrencilerinden Buhârî'ye değer verdiği şu sözlerinden anlaşılır: "Horasan'ın yiğidi şu dört kişidir; Muhammed b. İsmâîl, Abdullah b. Abdurrahman, Zekeriya b. Yahya el-

28 Hammâd b. Zeyd hakkında detaylı bilgi için bkz. Sümeyye Nur Doğan, *Hammâd b. Zeyd ve Hadis İlimindeki Yeri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, 2018).

29 Süfyân b. Uyeyne hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Fuat Karabulut, *Süfyân b. Uyeyne ve Hadis İlimindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2007).

30 Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/41.

31 el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/366.

32 İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/330; el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 7/183-185.

33 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 2/322-356.

Lü'lûi ve Hasan b. Şücâ' el-Belhî."³⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*'inde Kuteybe b. Saïd'ten aldığı 326 rivayete yer vermiştir.³⁵

Müslim b. Haccâc (ö. 261/875)

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, 230 yılı öncesinde arkadaşı ve talebesi Ahmed b. Seleme ile birlikte önce Basra'ya, oradan da Belh'e geçti. Belh'te Kuteybe b. Saïd'ten hadis dersi aldı.³⁶

Müslim'in *Sahih*'ine aldığı rivayetlerde en çok istifade ettiği hocaları arasında Kuteybe b. Saïd yer almaktadır. Eserine aldığı hocalarının sıralaması şu şekilde olup Kuteybe b. Saïd, dördüncü sıradadır. İbn Ebî Şeybe 1540, Züheyr b. Harb 1281, Muhammed b. Müsennâ 772, Kuteybe b. Saïd 668.³⁷ Kuteybe b. Saïd'ten çok sayıda rivayet alan Müslim'in bu rivayetleri şifahi değil, yazılı kaynak olarak aldığı aşikardır. Kuteybe'nin yazılı hadis cüzleri olduğunu ilgili yerde zikredeceğiz.

Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915)

Kütüb-i Sitte müelliflerinden olan Nesâî, Kuteybe b. Saïd'in önemli öğrencilerinden birisidir. 215/830 yılında Horasan bölgesindeki Nesâ'da doğan Nesâî, on beş yaşında iken 230/844 yılında Kuteybe b. Saïd'in yanına hadis dersi almaya gitti. O dönemde Bağlan'da ikamet eden Kuteybe b. Saïd'in yanına giden Nesâî, Bağlan'da on dört ay kaldı.³⁸

İlk hadis hocası olan Kuteybe b. Saïd'ten çok istifade eden Nesâî, *Sünen* adlı eserine aldığı ilk rivayet, Kuteybe b. Saïd tarikli bir rivayettir. Nesâî'nin *Sünen*'inde toplam 5758 bulunmakta olup Kuteybe b. Saïd rivayeti 685 adettir.

Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889)

Ebü Dâvûd, 202/817 yılında Sicistan'da doğdu. Hadis rivayeti için birçok yolculuk yaptı. Belh'te Kuteybe b. Saïd'ten hadis dersi aldı.³⁹ *Sünen*'inde 195 Kuteybe b. Saïd rivayeti bulunmaktadır.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)

Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, 164/780 yılında Bağdat'ta doğdu. Kuteybe b. Saïd, Bağdat'a geldiğinde Yahya b. Maîn ile birlikte ders halkasına dahil oldu. Kuteybe b. Saïd, öğrencisi Ahmed b. Hanbel'i çok severdi. Sevgisini şöyle ifade eder: "Zamanımızın en hayırlısı İbn Mübarek'tir. Sonra Ahmed b. Hanbel'dir. Ahmed'i seven birini görürseniz, bilin ki o sünnet ehlidir. Eğer Süfyân-ı Sevrî, Evzâî ve Leys'in zamanına yetişseydi, onlardan önde olurdu."⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*'inde 189 Kuteybe b. Saïd rivayetine yer verir.

Tirmizî (ö. 279/892)

Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, 209/824 yılında bugün Özbekistan sınırları içinde bulunan Tirmiz'de doğdu. Tirmiz'den Belh'e gelen Tirmizî,

34 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 2/347.

35 Ziriklî'ye göre, Buhârî'deki Kuteybe b. Saïd rivayeti 308 adettir. Bkz. Ebû Gays Muhammed Hayrüdî b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-Alem li'l-melâyîn, 2002), 5/189.

36 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 15/121.

37 Mehmet Emin Özaşar, "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahih'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/ (1999), s.296.

38 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 2/499.

39 Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Alî b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, ed. thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (Beirut: Daru'l-Fikr, 1995), 22/191.

40 ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/195.

Kuteybe b. Saîd'ten hadis dersleri aldı. Tirmizî'nin öğrenciliği Kuteybe b. Saîd'in ahir ömründe idi. Tirmizî, *Sünen*'inde Kuteybe b. Saîd'ten 610 rivayet nakleder.

Muhammed b. İshak es-Serrâc (ö. 313/925)

Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Serrâc es-Sekafî, hocası Kuteybe b. Saîd'in rivayetlerini bir araya toplayıp "Hadîsu Kuteybe b. Saîd" adıyla telif etti.⁴¹

Diğer Öğrencileri

Kuteybe b. Saîd'in diğer öğrencileri Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834), Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. Medîni(ö.234/849), Ebû Hayseme(ö. 234/849), Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)⁴², Ebû Zür'a er-Râzî (ö.264/878), Ahmed b. Seleme (ö. 286/899), Abdân el-Mervezî (ö.293/906), Ebû Alî Belhî (ö.295/908), Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî (ö. 301/913), Ebü'l-Abbâs el-Hasen b. Süfyân b. Âmir eş-Şeybânî (ö. 303/916), Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî (ö. 320/932) bulunmaktadır.

HADİS YOLCULUKLARI

Kuteybe b. Saîd, ilk defa h.172 yılında 23 yaşında iken ilim yolculuğuna çıktığını söyler.⁴³ Bu yolculukları sırasında Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Mısır ve Rey şehirlerine gitti. Oradaki muhaddislerden hadis dersleri aldı. Medine'de İmam Malik, Mekke'de Süfyân b. Uyeyne, Basra'da Ebû Avâne el-Vâsitî ve Hammad b. Zeyd, Kûfe'de Veki' b. Cerrâh, Mısır'da İbn Lehiâ, Bekr b. Mudar ve Leys b. Sa'd gibi hocalardan hadis dersi aldı. İkinci yolculuğunda ise uzun süre Bağdat'ta kalan Kuteybe b. Saîd, burada öğrencilerine ders verdi. Öğrencileri arasında Ahmed b. Hanbel, Ebubekr İbn Ebi Şeybe ve Yahya b. Maîn gibi alimler vardı.⁴⁴

ESERLERİ

Buhârî, Müslim, Nesâî, Ebû Davud, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis musanniflerinin hocalığını yapan Kuteybe b. Saîd'in bir eser sahibi olduğu bilinmektedir. Ancak eser günümüze ulaşmamıştır.

Kuteybe b. Saîd, hadis yazımına çokça değer vermiş ve hocalarından aldığı hadis rivayetlerini yazılı kaynak haline getirmiştir. Öyle ki yanında yüz binden fazla yazılı hadis arşivi olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî'nin hocalarından olan Ahmed b. Seyyar b. Eyyüb el-Mervezî (ö. 268/881), şöyle der: "Kuteybe b. Saîd bana dedi ki; Bu kış yanımda kal ki, sana beş kişiden yüz bin hadis aktarayım" Ben dedim ki; Umarım aralarında Ömer b. Hârûn(Zayıf ve metruk bir ravidir) vardır. Kuteybe; 'Hayır, sadece Ömer b. Harun'dan 30 binden fazla hadis yazdım. Ancak ben sana Veki' b. Cerrâh, Abdulvehhâb es-Sekafî, Cerîr er-Râzî, Muhammed b. Bekr el-Bursânî'den nakledeceğim.' Ahmed b. Seyyâr; 'beşinci ismi unuttum' der."⁴⁵

Kuteybe b. Saîd, öğrencilerine naklettiği rivayetleri de yazdırmıştır. Amr b. Ali el-Fellâs, Minâ'da Kuteybe b. Saîd ile Abbâs el-Anberî'yi (ö.246/860) gördüğünü, Abbâs'ın

41 Eser günümüze ulaşmamış olup eserin varlığından İbn Hacer bizleri haberdar etmektedir. Bkz. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-müesses li'l-mucemi'l-müfehres*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994), 1/432-433.

42 Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 16/36.

43 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/468; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/14; el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/360.

44 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/468; el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/481; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/16; el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrih*, 3/1072.

45 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/486.

Kuteybe'den hadis yazdığını aktarır.⁴⁶ Saîd b. Kuteybe, İbn Ziyâd el-Kermînî'ye kitabı hakkında bilgi verirken şöyle der: "Kitabımdaki kırmızı renkler Ahmed b. Hanbel'e, yeşil olanlar ise Yahya b. Maîn'e delalet eder."⁴⁷ Her iki isim de Kuteybe b. Saîd'in öğrencileridir. Muhtemelen eseri öğrencilerine yazdırmış olup hangi öğrencisi yazmış ise renklendirme suretiyle buna işaret etmiştir.

Kuteybe b. Saîd'in elindeki rivayet malzemesinden bir eser telif etmiş olduğu, bu eserin hadis cüzü şeklinde sonraki nesillere aktarıldığı anlaşılmaktadır. Kuteybe b. Saîd'in hadis cüzü, günümüze ulaşmamış olan bir eserdir. Bu cüzler İbn Hacer dönemine ulaşmış ve İbn Hacer, bu cüzleri hadis hocalarından kıraat etmiştir. İbn Hacer, bu hadis cüzleri hakkında şu bilgileri verir.

"Kuteybe b. Saîd'in iki cüzünü okudum. Birinci cüzün ilk hadisi Ebû Hureyre'den nakledilen 'Şefaatin ile en çok kim mutlu olacak'⁴⁸ olup ikinci cüzün son hadisi ise 'يصف' ⁴⁹ عَلَيْهَا وَبِصَلَى عَلَيْهَا" rivayetidir." "Saîd el-Ayyâr tarafından yirmi bir cüz olarak cem edilen "Hadîsu Kuteybe b. Saîd"i ilk cüzden yedinci cüze kadar, dokuzuncu cüzden on dokuzuncu cüze kadar okudum."⁵⁰

İbn Hacer'in bu anlatımından Kuteybe b. Saîd'in hadis cüzlerinin o döneme kadar ulaştığını göstermektedir. Kütüb-i Sitte eserlerinde bulunan rivayetleri ile birlikte değerlendirdiğimizde, Kuteybe'nin çok sayıda hadis yazdığını, bunların bir kısmının müelliflerce eserlere alındığını, bir kısmının ise günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Hicri 150-240 yılları arasında yaşayan Kuteybe b. Saîd, bir asırlık ömründe Orta Asya'da yetiştirdiği öğrencileri ile hadis ilminin otoritelerinden olmuştur. Belh'te başladığı ilim yolculuğuna Bağdat, Kufe, Basra, Mısır, Mekke ve Medine gibi dönemin ilim merkezlerini gezerek devam etmiştir. İlim yolculuklarının akabinde kendi köyüne Bağlan'a dönmüştür. Çıktığı yolculukta tedvin döneminin önemli alimlerinden Mâlik b. Enes, Vekî' b. Cerrâh, Süfyan b. Uyeyne, Leys b. Sa'd ve Hammâd b. Zeyd gibi alimlerden hadis dersleri almıştır.

Belh'te hadis derslerine başladıktan sonra birçok öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Büyük hadis imamı Buhârî, İmam Müslim, İmam Tirmizî, Ebu Dâvûd es-Sicistânî, İmâm Nesâî Belh'e gelip kendisinden hadis almışlardır. Kuteybe b. Saîd'in yaşadığı dönem Abbâsîlerin en güçlü olduğu dönem idi. Özellikle Abbâsîler döneminde sarayda etkili olan Bermekî ailesinin aslen Belh'li olması, o dönemde Belh'in gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Belh'in dönemin ilim merkezlerinden biri olmasında Bermekîlerin bu vilayete yaptıkları cami medrese gibi yatırımların etkisi olmuştur.

46 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/486; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/18.

47 el-Bağdadi, *Târîhu Bağdâd*, 14/483.

48 Buhârî, Rikâk 51 (Hadis no: 6570), İlim 33 (Hadis no: 99) Buhârî Kuteybe b. Saîd ve Abdulaziz b. Abdillâh olmak üzere iki farklı tarikten nakleder. Kuteybe b. Saîd tariki şu şekildedir:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عَمْرِو، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ: " لَقَدْ ظَنَنْتُ، يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوْلُ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصًا مِنْ قَبْلِ نَفْسِهِ"

49 Bu lafızla bir rivayete kaynaklarda rastlamadım.

50 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Meyâdîni (Müessesetü'r-Risâle, 1998), 337-338.

Kuteybe b. Saîd'in İbn Mâce hariç Kütüb-i Sitte imamlarına hocalık yapmasında yazılı kaynakları kullanmasının büyük etkisi vardır. Zira Kuteybe b. Saîd, ilim yolculuğuna başladığında hocalarından aldıkları hadis rivayetlerini cüzler halinde yazılı hale getiriyordu. Günümüze kadar ulaşmayan bu hadis cüzlerinin varlığından İbn Hacer bahsetmektedir. İbn Hacer, Kuteybe b. Saîd'e ait 21 cüz olduğunu, bu cüzleri hocalarından okuyup icazet aldığını söyler. Kuteybe b. Saîd'in öğrencilerinden Muhammed b. İshâk es-Serrâc ise hocasının rivayetlerini derlediği "*Hadîsu Kuteybe b. Saîd*" adıyla bir eser telif etmiş ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

Kütüb-i Sitte eserlerindeki Kuteybe b. Saîd rivayetlerinin çokluğu, bu durumun yazılı kaynak olarak onlara ulaştığını göstermektedir. Bu rakamları vermek gerekirse; İmam Müslim'in *Sahih*'inde 668, İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde 326, Nesâî'nin *Sünen*'inde 685, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 195, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 189, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 610 rivayet bulunmaktadır.

Belh'te yetişen Kuteybe b. Saîd, Belh başta olmak üzere Orta Asya'daki Tirmiz, Semerkand, Buhara, Merv, Nişabur gibi ilim havzalarının gelişmesinde yetiştirdiği öğrenciler ve rivayetleri ile büyük bir etki bırakmıştır.

KAYNAKÇA

- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârifî'n-Nizamiyye, 1325.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef. *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*. thk. Ebû Lübâbe Hüseyin. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Livâ, 1. Baskı., 1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Beğavi, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdülazîz. *Târîhu vefati's-şüyüh*. thk. Muhammed Üzeyir Şems. Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1. Baskı., 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. 12 Cilt. Riyâd: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 2019.
- Doğan, Sümeyye Nur. *Hammâd b. Zeyd ve Hadis İlmindeki Yeri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, 2018.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1977.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dımaşk*. ed. thk. Muhibbüddîn Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri. 80 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-tadîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1953.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Mecmau'l-müesses li'l-mucemi'l-müfehres*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Baskı., 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr Mahmud el-Meyâdînî. Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakât*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.

- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1988.
- Karabulut, Fuat. *Süfyân b. Uyeyne ve Hadis İlmindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2007.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşgarî. 2 Cilt. Medine: İmadetu'l-bahsi'l-ilmî bi'l-camiati'l-islamiyye, 1984.
- Özaşşar, Mehmet Emin. "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/ (1999).
- Vâsîtî, Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl b. Selm er-Rezzâz. *Târîhu Vâsıt*. thk. Korkîs Avvâd. Beyrut: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Baskı., 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. baskı., 1985.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Alem li'l-melâyîn, 2002.

HÂKİM EŞ-ŞEHÎD'İN HAYATI VE ESERLERİ

Abdylmejît SÂHETMÂMMEDOW*

Abstract

It is estimated that the Khorasan Chamberlain Judge al-Shahid al-Mervezî was born in the city of Merv, which is within the borders of the Republic of Turkmenistan, in 241/855. He started his education in Merv at a young age and visited many scientific centers such as Nişâbur, Rey, Bağdad, Kufa, Mecca, Egypt and Bukhara respectively. Besides being a jurist, al-Marvezî is a good scholar. Khorasan imams, hafizes and the emir of the Samani state, Nasr b. Ahmed's son, Noah b. Nasr (I.Nuh), many especially statesmen learned lessons from him. He was the vizier in Nuh b. Nasr's time. There are works of al-Müntekâ, al-Gurer, al-İşârât, al-Mustahlâs mine'l-jami, Usûlü'l-fiqh, Sharhu'l-Jami, al-Muhtasar. He was martyred in 334/945 while he was prostrating in the morning prayer.

Judge ash-Shahid al-Mervezî (d. 334/945), al-Tahawi (d. 321/933) and al-Kerhi (d. 340/952) are the jurists who made the works of scholars in brief content of the Hanafî sect. The above-mentioned scholars provided a short clarification for the books written at that time.

Özet

Horasan Kethüdası Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Türkmenistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Merv şehrinde 241/855 senesinde doğduğu tahmin edilmektedir. Eğitimine küçük yaşta Merv'de başlamış ve sırasıyla Nişâbur, Rey, Bağdad, Kûfe, Mekke, Mısır, Buhara gibi pek çok ilim merkezini dolaşmıştır. el-Mervezî fakih olmasının yanında iyi bir muhaddistir. Horasan imamları, hafızları ve Sâmânî devletinin emîri Nasr b. Ahmed'in oğlu Nûh b. Nasr (I. Nûh) başta olmak üzere pek çok devlet adamı ondan ders almıştır. Ayrıca Hâkim eş-Şehîd Nuh b. Nasr'ın döneminde vezirlik yapmıştır. *el-Müntekâ*, *el-Gurer*, *el-İşârât*, *el-Mustahlâs mine'l-câmi*, *Usûlü'l-fikh*, *Şerhu'l-Câmi*, *el-Muhtasar* eserleri vardır. Sabah namazında secde halindeyken 334/945 senesinde şehit edilmiştir.

Başta Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945) olmak üzere et-Tahâvî (ö. 321/933) ve el-Kerhî (ö. 340/952) Hanefî mezhebinin ilk muhtasarlarını telif etmiş olan fakihleridir. Muhtasar eserler uzun konuları ve tekrarları özetleyen ve daha da önemlisi bir mezhebin imamlarının bir konu üzerinde ittifak ve ihtilaf ettikleri hususların tespit edilip bir araya getirilmesiyle meydana gelen eserlerdir. Mezhep içerisinde daha çok tutulmuş olması bakımından el-Mervezî'nin *el-Kâff*'si diğerlerine göre daha da öne çıkmaktadır.

GİRİŞ

Ebû Hanîfe ve onun ilim halkasında yetişmiş öğrencilerinin uzun müzakereler sonucunda ittifak veya ihtilaf ettikleri meselelerin zabt edildiği eserler *ez-Zâhirü'r-rivâye* adıyla bilinmektedir. *ez-Zâhirü'r-rivâye* hâricinde senet bakımından güvenilirliği az olan *en-Nâdirü'r-rivâye* adlı eserler de mezhebin önemli kaynaklarındandır. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden özellikle mezhebin ilk eserlerinin kaleme alınmasında büyük emekleri olan Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'dir. Ayrıca bu iki imam (İmâmeyn) Hanefî mezhebinin teessüsünde ve yayılmasında büyük rol üstlenmişlerdir. Ebû Yûsuf ve eş-Şeybânî'nin telif etmiş oldukları *el-Asl* başta olmak üzere diğer *ez-Zâhirü'r-rivâye* grubu eserlere bakıldığında ele alınan mesele ve çözümlerin tamamının Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp öğrencilerinin de görüşlerinin nakledilmiş olduğu görülür. Asıl çatısı ve bünyesi Ebû Hanîfe'ye ait olmakla birlikte öğrencilerinin katkılarıyla telif edilmiş olan eserler Hanefî mezhebinin ufkunu daha da genişletmiştir.

* Dr., mejitt2008@hotmail.com, Türkmenistan

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonraki kuşak Hanefî mezhebi ulemasından olan Hâkim eş-Şehîd, Mâverâünnehir bölgesinin tanınmış fakihlerindedir. Bilindiği üzere bir mezhebin kurulmasından sonraki dönemlerde onu temsil eden ilim adamları mezhebe ait bilgi ve görüşlerin sonraki nesillere aktarılmasında büyük rol oynamaktadır. Bu cümleden olarak hicrî III-IV. yüzyıllarda Hanefî mezhebini en iyi temsil eden ulemadan biri de el-Mervezî olmuştur. Zira onun hem Ebû Hanîfe'nin yaşadığı döneme yakın olması hem de *ez-Zâhirü'r-rivâye* diye bilinen eserlerin konularını muhtasar bir şekilde *el-Kâfi*'de toplamış bulunması itibarıyla eseri de mezhep literatürü içerisinde önemli bir kaynak olarak görülmüştür. İlaveten *el-Kâfi*'nin günümüze kadar şöhretini kaybetmeden gelmiş olması onun önemli bir eser olduğunun en önemli kanıtıdır.

Hâkim eş-Şehîd'in yukarıda zikretmiş olduğumuz nedenlerden dolayı farklı yönlerden ele alınarak hakkında kapsamlı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Böylece onun mezhep içerisindeki haklı şöhretini anlamak mümkün olacaktır. Zira mezhebin gelişim tarihi içerisinde ikinci halkanın araştırılması bakımından el-Mervezî'nin eserini inceleyip görüşlerini tespit etmenin önemli olduğu açıktır.

Mezheplerin oluşması ve yayılmasında rolü olan ilk muhtasar eserlerin ortaya çıkması hicrî III. yüzyılın sonları ve IV. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. Muhtasar eserler uzun konuları ve tekrarları özetleyen ve daha da önemlisi bir mezhebin imamlarının bir konu üzerinde ittifak ve ihtilaf ettikleri hususların tespit edilip bir araya getirilmesiyle meydana gelen eserlerdir. Bu nedenlerden dolayı muhtasarlar en az mezheplerin temel eserleri kadar öneme sahiptirler. Başta Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö. 334/945) olmak üzere et-Tahâvî (ö. 321/933) ve el-Kerhî (ö. 340/952) Hanefî mezhebinin ilk muhtasarlarını telif etmiş olan fakihleridir.

Yukarıda ismi zikredilen müelliflerin muhtasarları özellikle ilk olmaları hasebiyle oldukça önemli eserlerdir. Ancak, mezhep içerisinde daha çok tutulmuş olması bakımından Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin *el-Kâfi*'si diğerlerine göre daha da öne çıkmaktadır. Eser, ihtiva ettiği konular itibarıyla *el-Asl/el-Mebsût* ile benzerlik göstermekle birlikte "Kitâbü's-Siyer" başlığının içeriği konusunda bazı farklı görüşler ihtiva etmektedir.

Ayrıca şairliği ve münazaralardaki maharetiyle de dikkat çekmiştir. Tabakat kitaplarında zikredildiğine göre pek çok şiiri olan Hâkim eş-Şehîd'in maalesef günümüze şiirleri ulaşmamıştır. Sâ mânîler döneminde yaşayan el-Mervezî, Emir II. Nasr (301-331/914-943) döneminde uzun yıllar Buhara'da kadılık yapmış ve bu görevi sırasında adaleti ile meşhur olmuştur.¹ Kadılığı sırasında kendisinden ilim tahsil eden Emir II. Nasr'ın oğlu I. Nûh (331-342/943-954) tarafından Horasan'da Sâ mânî devletinin veziri (332-334/943-945) görevine tayin edilmiştir. el-Mervezî ise getirildiği göreve önem vermemiş, "Vezir" I. Nûh b. Nasr babası II. Nasr'ın 331/943 senesinde ölümünün ardından Sâ mânî devletinin isminden dahi imtina etmiştir.²

HÂKİM EŞ-ŞEHÎD'İN HAYATI

Nisbesi, Doğumu ve İsmi

Tam ismi Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Abdulmecid b.

1 Semânî, *a.g.e.*, C. III, s. 477; Ziriklî, *a.g.e.*, C. VII, s. 242; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

2 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (Thk. Ömer Abdüsselam), C. XXV, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1996, s. 113; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, ss. 272-74; Semânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425.

İsmail'dir. Tabakat kitaplarında isim ve künyesinde küçük farklılıklar mevcuttur.³ İsmi Muhammed olan müellifin künyesi Ebu'l-Fadl,⁴ nisbesi ise kaynaklarda el-Mervezî, es-Sülemî, el-Belhî olarak geçmektedir.⁵ Bulduğu vazifeler ve durumlardan dolayı kendisine bazı lakaplar da verilmiştir. Buna göre Buhara kadılığı yapmasından dolayı "el-Hâkim",⁶ Sâ mânî devletin⁷ (203-395/819-1005) veziri olmasından dolayı "el-Vezir" (332-334/943-945)⁸ ve bu görevdeyken şehit edilmesinden dolayı "eş-Şehîd" (ö.334/945)⁹ denilmiştir. Kaynaklarda Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî olarak şöhret bulduğu zikredilmektedir.¹⁰ Horasan Kethüdası Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin 241/855 senesinde, bu gün Türkmenistan Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Merv şehrinde doğmuş olduğu tahmin edilmektedir.¹¹ Doğumu ile ilgili eski kaynaklarda bir bilgi yoktur. Fuat Sezgin, Ahmed b.Hanbel'den rivayetlerde bulunduğunu belirterek 241/855 senesinden önce doğduğunu söylemiştir.¹² Ancak kaynaklarda onun doğrudan Ahmed b. Hanbel'den değil de, Ebu Recâ Muhammed b. Hamdüye (ö. 306/918) vasıtasıyla rivayette bulunduğu belirtilmiştir.¹³ İncelemiş olduğumuz kaynaklarda ailesi ile ilgili bilgiye ulaşamamıştır.

Hocaları

Küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim gören Hâkim eş-Şehîd, ilk tahsilini kendi

memleketi olan Merv'de, Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi Ebû Reça Muhammed b. Hamdüye el-Hûrekânî'den (ö.306/918) yapmıştır. Merv ulemasından ders aldıktan sonra ilim tahsili için sırasıyla Nişâbur, Rey, Bağdad, Kûfe, Mekke, Mısır, Buhara gibi pek çok ilim merkezini dolaşmıştır. Merv'de Yahya b. Sasûye ez-Zûhlî, Buhara'da Muhammed b. Saîd en-Nevcâbâzî ve Ebu'l-Kâsım Hammad b. Ahmed b. Hammad b. el-Hasan b. Sûfyân en-Nesevî (ö.303/915), Abdullah b. Mahmud es-Sadî, Nişâbur'da Abdullah b. Şîrûye (ö.305/917), Rey'de İbrâhîm b. Yûsuf el-Hisincanî, Bağdât'da Heysem b. Halef ed-Dûrî (ö. 307/919) ve Abdullah b. Ahmed b. Hasan es-Sûfî, Kûfe'de Ali b. Abbas el-Becelî, Mekke'de Mufaddal b. Muhammed el-Cendî (ö. 307/919), Kahire'de Ali b. Ahmed b. Süleyman el-

- 3 Kureşî, C. III, ss. 313-315; Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, C. III, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1955, s. 36; Ziriklî, *a.g.e.*, C. VII, s. 242; Leknevî, *a.g.e.*, ss. 185-186; Semânî, *a.g.e.*, C. VII, s. 67; Nisabûrî, *Târîhu Nişâbur*, (Thk. Bihmen Kerîmî), İttihad Yay., Tahran, ss. 5-85; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 2. B., Ankara, 1992, s. 27.
- 4 Sem'ânî, *a.g.e.*, C.VII, ss. 424-425; Kureşî, *a.g.e.*, C. III, ss. 313-315; Osman Kesikoğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Müftüoğlu Yay., 1969, s. 99; Özel, *a.g.e.*, s. 27; Beşir Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.
- 5 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; Fuat Sezgin, *Târîhi't-Turâsi'l-Arabî*, (Thk. Muhammed Fehmi Hicazî, Fehmi Ebu'l-Fazl), C. I, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1991, s.99; Keskiöglü, *a.g.e.*, s. 99.
- 6 Kureşî, *a.g.e.*, C. III, ss. 313-315; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.
- 7 Hanedan adını, devletin kurucusu olan Sâ mânîhudât'tan alır. Sâ mânîlerin kökeni hakkında iki görüş vardır. Birincisi onların İran menşeli olduğunu savunurken, ikincisi ise Türk kökenli olduklarını savunmuştur. Sâ mânîhudât'ın 724-727 yılları arasında Horasan valiliği yapan Esed b. Abdullah'ın teşvikiyle Müslümanlığı kabul ettiği ve oğluna onun adını verdiği bilinmektedir. Sâ mânî devleti İslam'ın yayılmasında büyük rol oynamıştır. Devletin hükümdarlarının İlim adamlarına büyük saygı göstermesi ve ilim meclislerine önem vermesi pek çok âlimin yetişmesine önemli katkı sağlamıştır. Devlet de iç isyanların zamanında önlenememesi ve bölgedeki devletlerin güçlenmesi sonucu devlet zayıf düşmüş, son Sâ mânî Emîri Ebû İbrâhîm İsmail el-Muntasır (ö.395/1005) öldürülmesi ile toprakları Karahanlılar ve Gazneliler'in hakimiyetine geçmiştir. Bkz. Usta, *a.g.e.*,ss. 55-73.
- 8 Kureşî, *a.g.e.*, C. III, ss. 313-315; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.
- 9 Kureşî, *a.g.e.*, C. III, ss. 313-315; Keskiöglü, *a.g.e.*, s. 99; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.
- 10 Bağdadî, *a.g.e.*, C. III, s. 36; Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 99.
- 11 Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 99.
- 12 Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 99.
- 13 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, s. 424-425; Leknevî, *a.g.e.*, ss. 185-186.

Mısırî gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir.¹⁴ Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî fakih olmasının yanında iyi bir muhaddistir. Bunun nedeni ise, yukarıda saymış olduğumuz ulemanın ekseriyetinin hadis âlimi olmasıdır.

Öğrencileri

Bölgesinin tanınmış en büyük ulemasından olan Hâkim eş-Şehîd muhakkak pek çok öğrenci yetiştirmiştir. İbn Kutluboğa, *et-Tâcu't-terâcim* adlı eserinde Horasan

imamlarının ve hafızlarının Hâkim eş-Şehîd'den ders aldıklarını zikretmektedir.¹⁵ Bununla beraber eserlerde Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Hamdûye b. Nueym, Hâkim en-Nisabûrî el-Hâfize'l-Kebîr (ö. 403/1012)¹⁶ gibi bazı talebelerinin isimlerine rastlamak mümkündür. Ayrıca Sâmânî devletinin emîri Nasr b. Ahmed'in oğlu Nûh b. Nasr (I. Nûh) (ö. 342/954)¹⁷ başta olmak üzere pek çok devlet adamı onun dersine ve sohbetlerine devam etmişler.¹⁸

İlmi Kişiliği, Siyasî ve İdarî Görevleri

VII. yüz yılın sonlarına doğru ilmî alanda zamanın en parlak yıllarını yaşayan Merv şehri, bütün ulemayı adeta kendine cezp etmiştir. Bundan dolayı Merv şehrinde pek çok ünlü ilim adamları yetişmiştir. Fıkıh alanında en önemli şahsiyetlerden biri olan Hâkim eş-Şehîd de küçük yaşlardan itibaren iyi bir eğitim almıştır. Merv'li âlimlerden ve şehri ziyaret eden bilginlerden istifade etmiştir. Bundan dolayı sadece fıkıh ilmiyle uğraşmayıp hadis ilminde de önemli yeri olduğunu kanıtlamıştır. Sem'ânî *el-Ensâb* adlı eserinde Hâkim eş-Şehîd'in 60.000 hadis ezbere bildiğini kaydetmiştir.¹⁹ Hâkim en-Nisabûrî gibi hadisçiler, yöntem bakımından el-Mervezî'yi hadisçilere daha yakın görmüşlerdir.²⁰ Ayrıca şairliği ve münazaralardaki maharetiyle de dikkat çekmiştir. Tabakat kitaplarında zikredildiğine göre pek çok şiiri olan Hâkim eş-Şehîd'in maalesef günümüze şiirleri ulaşamamıştır. Sâmânîler döneminde yaşayan el-Mervezî, Emir II. Nasr (301-331/914-943) döneminde uzun yıllar Buhara'da kadılık yapmış ve bu görevi sırasında adaleti ile meşhur olmuştur.²¹ Kadılığı sırasında kendisinden ilim tahsil eden Emir II. Nasr'ın oğlu I. Nûh (331-342/943-954) tarafından Horasan'da Sâmânî devletinin veziri (332-334/943-945) görevine tayin edilmiştir. el-Mervezî ise getirildiği göreve önem vermemiş, "Vezir" I. Nûh b. Nasr babası II. Nasr'ın 331/943 senesinde ölümünün ardından Sâmânî devletinin isminden dahi imtina etmiştir.²² Hâkim eş-Şehîd kadılık görevindeki başarısını vezirlikte gösterememiştir. Sürekli ilimle meşgul olan takva sahibi Hâkim eş-Şehîd, devlet işleriyle ilgili konularda çeşitli şahısları huzuruna kabul etmeye az zaman ayırırdı. 330/942 yılında hazinenin yağma edilmesi sonucunda devleti düştüğü zor durumdan böyle bir vezirin kurtaramayacağı açıktı.²³ Rey'e yürümekte olan askerlere Emir Nûh divan işlerini yürütmek üzere el-

14 Kureşî, *a.g.e.*, C. III, ss. 313-315.

15 İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, ss. 272-74; Naci Ma'ruf, *Urûbetu'l-ulemâ el-mensûbûne ile'l-buldâni'la'cemiyye fi Horasan*, Menşûrât Vizâratü'l-A'lâm, Irak, 1976, C. I, s. 416.

16 Kureşî, *a.g.e.*, C. III, s. 314; Ziriklî, *a.g.e.*, C. VI, s. 227; Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 221; Özel, *a.g.e.*, s. 26; Yaşar Kandemir, "Hâkim", *DİA*, C. XV, ss. 190-91.

17 Nesefî, Necmu'd-Dîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Kand fi zikri ulemayi Semerkand*, Mektebetü'l-Kevser, 1991, ss. 87-88; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, C. VIII, s. 404; Barthold, *Türkistan*, s. 262; Avni İlhan, "Batınîyye", *DİA*, C. V, ss. 190-194.

18 Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

19 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425.

20 Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

21 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. III, s. 477; Ziriklî, *a.g.e.*, C. VII, s. 242; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

22 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, (Thk. Ömer Abdüsselam), C. XXV, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1996, s. 113; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, ss. 272-74; Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425.

23 Barthold, *a.g.e.*, ss. 264-265.

Mervezî'yi göndermiştir. Ancak bütün ordu birlikleri gönderilmiş olan mütevelliden memnun olmamışlar ve Emir Nûh'a: "Bu gönderdiğin mütevellî senin Horasan'daki bütün işlerini alt üst eden ve Ebû Ali'yi isyan etmek zorunda bırakıp askerinin sana karşı kin beslemesine neden olan kişidir" demişlerdir.²⁴ Yukarıda zikretmiş olduğumuz olaylardan da anlaşılacağı üzere, devletin girmiş olduğu maddi sıkıntılar ve I. Nûh'un yanlış siyaseti sonucunda devletin zayıflamasına ilave olarak Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin yaşının ilerlemiş olması, vezirlik görevini başarılı bir şekilde yürütebilmesine engel olacak önemli etkenlerdir. Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin makam, mevki sahibi olması zahidâne bir hayat sürmesine engel olmamıştır. Öyle ki, Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutmuş, seferde dahi gece namazına devam etmiştir.²⁵ Vaktinin çoğunu ilimle ve kitap telifi ile geçirmiştir. İlim ehline verdiği önemi yöneticilere vermemesinden dolayı, devlet adamlarının tenkitlerine maruz kalmıştır.²⁶

Vefatı

Her devletin yükseliş ve düşüş dönemi olduğu gibi Sâ mânî devletinin de yükselişten sonra düşüş dönemi olmuştur. Sâ mânî devleti II. Nasr b. Ahmed'in Emirliği döneminde (301-331/914-943) gerek sınırların genişlemesi gerekse sosyal, kültürel bakımdan gelişmesiyle birlikte, devletin zayıflama emarelerini gösteren bazı hadiseler de vuku bulmuştur. Aslında devletin duraklama döneminin II. Nasr'ın son dönemlerinde başladığını söylemek yanlış olmayacaktır. II. Nasr'ın döneminde batıda yapılan mücadelelerin kesin sonuç verememesi, Sâ mânî ordusunu ve maliyesini oldukça yıpratmıştır. Fatımî hilafetinin ortaya çıkmasıyla Şîî propagandası artmıştır. Horasan'da Hüseyin b. Ali el-Mervezî, Şîî mezhebini kabul etmiş ve onun halefi Muhammed b. Ahmed Neseî, şeyhinin faaliyetlerini yerine getirmek için Mâverâünnehir'e özellikle de başkent Buhara'ya nüfuz ederek devlet erkânından bazılarının kendi mezheplerine girmesini sağlamıştır. Bunlar arasında baş-hâcib²⁷ Aytaş, hususî kâtib (debîr-i has) Ebû Bekr b. Ebî Eş'as, ârız Ebû Mansur Çağanî, Buhara reisi, maliye nâzırı, İlâk hükümdarı Hüseyin-Melik bulunuyordu. Neseî bunların vasıtasıyla Emîri bile etkileyerek, Buhara'da hapisanede ölen Hüseyin b. Ali'nin diyeti olarak Fâtımî halifelerinden Ka'im'e (934-946) 119.000 dinar ödemeyi kabul etmiştir. Durumun bu vehameti, ulema başta olmak üzere bazı komutanları rahatsız etmiştir. II. Nasr'ın tahttan indirilmesi ve Şîî akımları katledilmeleri için Türk hassa (özel birimler) askerlerinin temsilcileriyle anlaşma yapılmıştır. Bunun neticesinde genç hükümdar I. Nûh devletin başına geçmiştir. Sâ mânî devleti bundan sonra II. Nasr'ın oğlu I. Nûh ile duraklama dönemine girecek daha sonrada gerileme belirtileri zuhur edecektir. Devlet içerisindeki bölünmeler iç isyanlar baş göstermeye başlamış ve maddi kayıpların olması, devleti gerileme hatta yıkılma sürecine sürüklemiştir. I. Nûh böyle bir ortamda hocasını veziri olarak atamış ve bütün devlet işlerini ona yüklemiştir. El-Mervezî'nin toplum tarafından âlim ve adil olarak bilinmesini, sevilmesini I. Nûh'un kendi lehinde kullanmak istemesi kuvvetle muhtemeldir. el-Mervezî vezir olmamakta direnmiş ve kesin olmayan doğum tarihine baktığımızda vezir olduğu zaman seksen yaşının üzerinde olduğu görülüyor. İbnü'l-Esîr ve

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fît-tarih*, (Thk. Muhammed Yûsuf ed-Dakak,) C. VII, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, ss. 212-213; Ahmet Ağrakça, *İslâm Tarihi (İbnü'l-Esîr el-Kâmil fît-tarih Tercümesi)*, C. VIII, İstanbul, Bahar Yay., 1991, ss. 392-393.

25 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425.

26 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, C. XXV, s. 113; Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 272.

27 **Hâcipler:** Saray protokolünde hükümdardan sonra, devlet protokolünde ise vezirden sonra gelirlerdi. Görevleri: Hükümdarın, devlet adamları, memurlar ve halk ile irtibatını sağlamak. Saray protokolünün işleyişini düzenleyip, denetlemek. Mezalim mahkemelerinde şikâyetçilerin mektuplarını, hükümdara sunmak. Yabancı elçilerin her türlü işleriyle ilgilenmek. Bütün bunların yanında hâciplerin askeri bir lider olarak da görev aldıklarına çok sık rastlanmaktadır. Bkz. Usta, *a.g.e.*, s. 355.

V.V. Barthold'e²⁸ göre de Emir II. Nasr döneminde Mâverâünnehir ve Horasan'da yaygınlaşan İslâmî'ye hareketinin önderleri, Emir I. Nûh zamanında katledilmişti. Şif karşıtı olan devlet adamlarının desteğini sağlamak amacıyla Emir I. Nûh, hocası, ünlü Sünnî fıkıh âlimi Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'yi vezarete atamıştır.²⁹

Maaşların ve erzak dağıtımının gecikmesini bahane eden bir kısım asker, bu durumdan Hâkim eş-Şehîd'i sorumlu tutmuştur. Bir gece namazdayken gürültü seslerini duyunca ayaklanmaların yapıldığını öğrenen el-Mervezî, derhal saçını tıraş ettirmiş, gusül abdest alıp temizlendikten sonra kefenini giymiş, sonra namaz kılmaya başlamıştır. I. Nûh vezirini korumak için asker göndermişse de bunlar, isyancılar tarafından bertaraf edilmiştir. Sonunda Hâkim eş-Şehîd sabah namazında secde halindeyken isyancılar tarafından 334/945 senesinde şehit edilmiştir.³⁰ Sem'ânî "*el-Ensâb*" adlı eserinde Hâkim eş-Şehîd'in her namazdan sonra şahadet şerbetini içmek için dua ettiğini nakleder.³¹ Bazı kaynaklara göre ise 331/942 yılında, Ebu Zekeriya isyanında Emir Nasr'ın hazinelerinin yağmalanmasıyla, devletin içerisine girdiği maddî sıkıntıdan kendisini kurtaramayan vezirin en büyük düşmanlarından biri de saraydaki Türk gurubunun önde gelenlerinden Ebu'l Fazl b. Hamuyeh'ti. Bir yandan Ebu Ali isyanı ile meşgul olan I. Nûh, vezirini isyancılara teslim etmek zorunda kalmış ve onun isyancılar tarafından öldürülmesine göz yummuştur.³² Ebû Recâ b. Nacî Ma'ruf b. Abdu'r-Rezzâk'ın *Urûbetu'l-ulemâ el-mensûbîne ile'l buldâni'l a'cemiyye fi Horasan* isimli eserinde Hâkim eş-Şehîd'in Merv'de 334/946 senesinde Türkler tarafından şehit edildiği ve oraya defnedildiği belirtilmiştir.³³ Bazı kaynaklara göre ise ayaklanmalar sırasında bütün olaylardan sorumlu tutulan el-Mervezî, idam edilmek üzere isyancı askerlere teslim edilmiştir.³⁴ Kaynaklarda Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin vefat tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bazı kaynaklarda vefat tarihi 334/946 yılı Rebîu'l-ahir³⁵ ayı, bazılarında 335/946³⁶ tarihi ve Cemâziye'l-ûla ayı şeklinde, bazılarında ise 344/955³⁷ olarak belirtilmiştir. Genel olarak kaynaklarda Hâkim eş-Şehîd'in Merv şehrinde şehit edildiği ve orada defnedildiği belirtilmekteyken,³⁸ bazı kaynaklarda onun Rey şehrinde şehit edildiği ve orada defnedildiği kaydedilmektedir.³⁹

HÂKİM EŞ-ŞEHÎD'İN ESERLERİ

Pek çok ilimde derin bilgi sahibi olan Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin hadisle ilgili eserleri ve şiirleri günümüze kadar ulaşamamıştır. Onun fıkıh alanında kaynaklarda sekiz

28 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, C. VII, s. 214; Barthold, *a.g.e.*, ss. 264-267.

29 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, C. VII, ss. 215-216.

30 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425.

31 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-426.

32 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, C. VII, ss. 215-216; Gerdizî, *Zeynu'l-ahbâr*, (Trc. Affaf es-Seyyid Zeydân), Kahire, Meclisü'l'Alâ li's-Sakafeti, 2006, ss. 217-236.

33 Ma'ruf, *a.g.e.*, C. I, s. 416.

34 Gerdizî, *a.g.e.*, ss. 217-236; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, C. VII, ss. 215-216; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 196.

35 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; Kureşî, *a.g.e.*, C. III, s. 314; İsmail Paşa, *a.g.e.*, C. III, s. 36; Subhânî, *Mevsûat-ı Tabakâti'l-Fukaha*, Mektebetü't-Tevhîd, 1997, C. IV, s. 454; Ziriklî, *a.g.e.*, C. VII, s. 242; Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 99; Ma'ruf, *a.g.e.*, C. I, s. 416; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 196; Özel, *a.g.e.*, s. 27; Hayreddin, Kahraman, *İslam Hukuku Tarihi*, 6. B., İstanbul, İz Yay., 2009, s. 202; Neşet Çubukçu Çağatay, İbrâhîm Agah, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 174.

36 Gerdizî, *a.g.e.*, s. 217-236; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, C. VII, ss. 215-216.

37 İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, C. VI, s. 319.

38 Ziriklî, *a.g.e.*, C. VII, s. 242; Kureşî, *a.g.e.*, C. III, s. 314; Sezgin, *a.g.e.*, C. I, s. 99; Ma'ruf, *a.g.e.*, C. I, s. 416; Özel, *a.g.e.*, s. 27.

39 Ziriklî, *a.g.e.*, C. VII, s. 242.

civarında eserinden bahsedilmesine rağmen günümüze sadece *el-Kâfi fi fîrûi'l-Hanefiyye*'si⁴⁰ ulaşmıştır. Eser Hanefî mezhebinin kaynak eserleri olan *ez-Zahirü'r-rivâye*'nin tekrarları çıkartılmak suretiyle hazırlanmış bir muhtasardır ve mezhepte önemli yeri vardır.

Tabakat kitaplarında zikredilip yazma nüshaları bulunamayan fıkıhla ilgili eserleri şunlardır:

1. *el-Müntekâ*.⁴¹ El-Mervezî'nin bu eseri de mezhepte önemli bir yere sahip olup eser hazırlanırken, *ez-Zâhirü'r-rivâye* eserleri ile birlikte nevâdir eserlerdeki meselelerden de yararlanılmıştır.⁴²

2. *el-Gurer*.⁴³

3. *el-İşârât*.⁴⁴

4. *el-Mustahlâs mine'l-câmi*.⁴⁵

5. *Usûlü'l-fikh*.⁴⁶

6. *Şerhu'l-Câmi*.⁴⁷

7. *el-Muhtasar*.⁴⁸

el-Kâfi'nin Muhteva ve Genel Özellikleri

Eserin Adı ve el-Mervezî'ye Nispeti

Eserin adı kütüphane fişlerinde *el-Kâfi fi fîru'i'l-Hanefiyye* ve *el-Muhtasar* olarak kaydedilmektedir. Eserin ismi kaynaklarda ve eserin bazı nüshalarının mukaddimesinde ise müstensihler tarafından *el-Kâfi*⁴⁹ ve *el-Muhtasaru'l-kâfi*⁵⁰ olarak zikredilmektedir. Kaynaklarda *el-Kâfi*'nin Hâkim eş-Şehîd'e aidiyeti konusunda hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Yazma nüshalarında da, müellifin ismi, künyesi ve lakabı birlikte verilmiştir.⁵¹

40 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; el-Bağdadî, *a.g.e.*, C. III, s. 36; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, C. II, Beyrut Dâru İhyâi't-turasıl Arabiyye, s. 1378; Subhânî, *a.g.e.*, s. 454; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185; Keskiöğlü, *a.g.e.*, s. 99; Özel, *a.g.e.*, s. 27; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

41 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; Temîmî, *a.g.e.*, C. I, s. 36; İbn Âbidîn, *Resmü'l Müftî*, Mecmuâtü'r-resâil, (Thk. Muhammed Emîn Efendi), C. I, s. 21; Bağdadî, *a.g.e.*, C. III, s. 37; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 1378; Subhânî, *a.g.e.*, s. 454; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185; Ma'ruf, *a.g.e.*, C. I, Irak, Menşûrât Vizâratü'l-a'lâm, 1976, s. 416; Keskiöğlü, *a.g.e.*, s. 99; Özel, *a.g.e.*, s. 27.

42 Bilmen, *a.g.e.*, C. I, s. 365; Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara, Müftüoğlu Yay., 1980, s. 99.

43 Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 1378; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 196.

44 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. I, s. 21; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 196.

45 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; Bağdadî, *a.g.e.*, C. III, s. 37; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185.

46 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425.

47 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 196.

48 İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. I, s. 21; Leknevî, *a.g.e.*, ss. 185-186; Özel, *a.g.e.*, s. 27; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

49 Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye Nüshası nr. 580, vr. 16a.

50 Sem'ânî, *a.g.e.*, C. VII, ss. 424-425; Bağdadî, *a.g.e.*, C. III, s. 37; Kehhâle, *a.g.e.*, C. XI, s. 185; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. I, s. 21; Leknevî, *a.g.e.*, ss. 185-186; Özel, *a.g.e.*, s. 27; Çelebi, *a.g.e.*, C. II, s. 1378; Gözübenli, "Hâkim", *DİA*, C. XV, s. 195.

51 Mervezî, *a.g.e.*, vr. 1b.

Eserin Dayandığı Kaynaklar, İçeriği ve Üslûbu

Kaynaklarda Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'yi Hanefî mezhebinin temel eserleri olan “*ez-Zâhirü'r-rivâye*” adıyla bilinen eserleri özetleyerek telif ettiği belirtilmiştir. Müellif, kitabın mukaddimesinde, eserini eş-Şeybânî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde ve *el-Câmi*'lerde yer alan manalardan⁵² özetlediğini belirtmektedir.⁵³ Bunun haricinde yaşadığı dönemin fakihlerinin de görüşlerine yer vermiştir. Mesela namazla ilgili bir konuda et-Tahâvî'nin; “Namaz kılan kimse için kıyamda secde yerine, rükûda ayaklarına, secdede burnuna, oturuşta kucağına bakması en faziletli olandır” görüşünü zikreder.⁵⁴ el-Mervezî *ez-Zâhirü'r-rivâye*'de zikredilen önemli bulduğu bazı hadisler haricinde hadislerin senetlerini almamış ve konuyla ilgili tek hadis nakletmeye özen göstermiştir. Örnek olarak ganimetin taksimi konusundaki hadisin senedini İmam Muhammed *el-Asl*'da; İbn Abbas, İbn Sâlih, Kelbî, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî şeklinde naklederken,⁵⁵ el-Mervezî aynı hadisle ilgili olarak sadece İbn Abbas'ı zikretmekle yetinmiştir.⁵⁶ Eserinde gayet akıcı ve basit dil kullanmış olan Hâkim eş-Şehîd, bununla öğrencilerin sıkılmadan temel konuları rahatlıkla öğrenmelerini amaçlamış olmalıdır. Konuları ele alırken sistematik bir sınıflamaya tabi tutmuştur. Eser bildiğimiz klasik eserlerin aksine *Kitâbü's-Salât* ile başlamış ve *Kitâbü't-Tahâre*'yi alt başlık olarak almıştır. Gerekli olduğunu düşündüğü yerlerde hadisleri senetleriyle nakletmiştir. Mesela: “Rasûlüllah'ın Savaş Kuralları ve Ordu Komutanlarına Yapılan Tavsiyeler” konulu hadisin senedinin tamamını nakletmiştir.⁵⁷ Hadislerle birlikte Raşit Halifelerin uygulamalarını delil olarak göstermiştir. Mesela: “Hâricîler” babında konuyla ilgili olarak Hz. Ali'nin uygulamalarını delil olarak sunmuştur.⁵⁸ Bazı konularda Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri tercih ettiğini açıkça belirtmiştir.⁵⁹ Muhtasar bir eser olmasından dolayı konular mümkün oldukça kısa tutulmaya çalışılmasına rağmen lüzum duyulan yerlerde geniş açıklamalara da yer verilmiştir.

Eserin Şerhleri

Mâverâünnehir başta olmak üzere Hanefiliğin yayıldığı bütün bölgelerde meşhur olan *el-Kâfi* üzerine pek çok şerh yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin erken dönemde yazılmış ve geniş çapta araştırma yapılamamış olması pek çok şerhin gün yüzüne çıkmasına engel olmuş olabilir. Tabakat eserlerinden faydalanarak tespit edebildiğimiz kadarı ile *el-Kâfi fi fîru 'i'l-Hanefiyye*'nin şârihleri şunlardır:

İsmail b. Yakub el-Enbarî el-Mütekellim (ö. 331/943) *Şerh İsmail*.⁶⁰

Ahmed b. Mansur el-İsbicâbî (ö. 480/1087) *Şerh Ahmed*.⁶¹ Zikretmiş olduğumuz bu iki eserin sadece kaynaklarda isimleri geçmektedir. Maalesef eserlerin kendilerine ulaşamamıştır.

52 Mervezî, *a.g.e.*, vr. 1b.

53 Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul, İ.S.A.M Yay., 2014, s. 49.

54 Mervezî, *a.g.e.*, vr. 5a-28b.

55 Şeybânî, *el-Asl*, C. VII, s. 423.

56 Mervezî, *a.g.e.*, vr. 119b.

57 Mervezî, *a.g.e.*, vr. 119b.

58 Mervezî, *a.g.e.*, vr. 124b.

59 İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerini Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tercih eder. Bkz. Mervezî, *a.g.e.*, Süleymaniye, Ktp., Süleymaniye, nr: 580, vr. 653-657.

60 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 1378; Kefevî, *a.g.e.*, s. 118; Leknevî, *a.g.e.*, s. 185; Yusuf Ziya Kavakçı, *Karahanlılar Devrinde İslam Hukukçuları*, Ankara, Atatürk Üniversitesi Yay., 1976, s. 48, Özel, *a.g.e.*, s. 28.

61 Katip Çelebi, *a.g.e.*, s. 1378; Sezgin, *a.g.e.*, C. II, s. 36; Temîmî, *a.g.e.*, C. I, s. 36; Özel, *a.g.e.*, s. 28.

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût'u el-Kâfi*'nin en önemli ve elimizde mevcut olan tek şerhidir. Eser ilk olarak Kahire'de otuz cilt olarak neşredilmiş (1324-1331), bu baskı esas alınıp Beyrut ve İstanbul'da defalarca ofset yoluyla çoğaltılmıştır.⁶² Cevat Akşit editörlüğündeki bir heyet tarafından da Türkçe'ye tercüme edilerek 2008 yılında 31 cilt halinde yayımlanmıştır. Eserle ilgili hem Türkiye'de hem yurtdışında pek çok çalışma yapılmıştır.

Zamanında çok etkili olan *Muhtasaru'l-Kâfi*'nin Türkiye kütüphanelerinde onlarca nüshaları bulunmaktadır. Günümüzde Mâverâünnehir ve Horasan topraklarında bulunan başta Özbekistan ve Türkmenistan olmak üzere birçok Türk devletlerin El Yazılar Enstitüsü Kütüphanelerinde bulunması kuvvetle muhtemeldir.

SONUÇ

Her bir mezheb diğerlerinden farklı olarak bir tavır sergilemiştir. Farklı tutumları kayıt altında birarada toplayan eserler mezhebin tanımlanmasında rolü büyük olmuştur. Söz konusu eserlerin kapalı veya anlaşılması zor olan taraflarını açıklamak, onları anlaşılır hale getirmek ve dağınık bilgileri bir arada toplamak da önem arz etmektedir. İmamların mezhep kurma gibi bir kaygıları olmamıştır. Ancak görüşlerinin öğrencileri tarafından kayıt altına alınmasıyla mezheplerin oluşması kaçınılmaz hale gelmiştir. Mezhepler İslâmî hayatın kurumsallaşmış hali olarak kabul edilebilir. Bu durumun revaçta olduğu dönemi en iyi değerlendiren el-Mervezî, Hanefî mezhebinin temel eserlerinden olan *ez-Zâhirü'r-rivâye*'den istifade ederek daha sonra mezhebin vazgeçilmez muhtasarlarından olacak *el-Kâfi*'yi kaleme almıştır. Eserinde Ebû Hanîfe başta olmak üzere Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerine öncelik vermiş ve meseleleri söz konusu imamların görüşlerinden yola çıkarak çözümlenmiştir.

62 Sezgin, *a.g.e.*, C. III, s. 100; Geniş bilgi için bkz. Kaya Eyyüp Said, "el-Mebsût", *DİA*, C. XXVIII, s. 195.

هو المستعان

« مصطفی عالی گلیبولی، نویسنده، عارف و سراینده شعر فارسی واز
پیروان حافظ شیرازی در عصر عثمانی»

* دکتر ابوالفضل مرادی (رستا) PhD. Abolfaz Moradi(Rasta)

دانشمندان و فرهنگسازان قرن های گذشته بی هیچ نام و نشانی در پس پرده گمنامی، با دنیایی از رمز و راز، خاموش و بی صدا نشستند. نسخه های خطی در گنجینه های ارزشمند کتابخانه ها تنها یادگار به جای مانده از آنان است که ایشان را به ما می شناساند. مصطفی بن احمد بن عبدالمولی حنفی رومی متخلص به «عالی» از عارفان، صوفیان و شاعران فارسی گوی آناتولی در سده دهم هجری قمری برابر با قرن شانزده میلادی است این پژوهش بر آن است که برای نخستین بار دیوان اشعار فارسی عالی رومی به شماره 78793 در کتابخانه مجلس شورای اسلامی تهران مورد تحقیق و بررسی قرار دهد یافته های این پژوهش بیانگر آن است که عالی رومی از رجال دربار سلطان مراد سوم بن سلیم بن سلیمان قانونی بوده و در عرصه های گوناگون علوم و دانش های خود آثار ارزشمندی به زبان ترکی عربی و فارسی به جای گذاشته است دیوان اشعار فوق تنها نسخه شناخته شده از سروده های فارسی وی در ایران است. وی در این دیوان از بیشتر غزلیات حافظ شیرازی نظیره سازی و اقتفا و پیروی نموده است تا آنجا که او خود را در این دیوان حافظ روم لقب داده است. افزون بر آن در نتیجه این تحقیق، افکار و عقاید و نگرش ها، دانش ها، اندیشه های صوفیانه و عرفانی و پیروی او از طریقت مولویه و ابعاد هنر نویسندگی او مورد توجه و بازبینی قرار گرفته است. آنچنان که عالی را می توان یکی از سرآمدان فارسی سرایان عصر عثمانی دانست.

کلید واژه ها: عالی گلیبولی، تصوف، ادبیات، شعر فارسی، حافظ شیرازی

Aali Rumi, mystic and poet of Persian poetry and one of the followers of Hafez Shirazi in Ottoman period

Scientists and cultural makers of the past centuries have sat silently and quietly behind a veil of anonymity, with a world of mystery. The manuscripts in the valuable treasures of the libraries are the only relics left by them to identify them to us. Mustafa ibn Ahmad ibn Abd al-Mawli, a Roman Hanafi nicknamed "Aali" is one of the Persian mystics, Sufis and Anatolian poets in the tenth century AH which is equal to the sixteenth century AD. For the first time, this investigation is going to seek and analyze the collection of Persian poems of Aali Rumi in the The Library of the Islamic Consultative Assembly with the number 78793. . The findings of this study indicate that Aali Rumi has been one of the courtiers of Sultan Murad III Ibn Salim Ibn Suleiman Ghanoni . He has left behind so many valuable works in various fields of science and knowledge in Turkish, Arabic and

* .استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، تهران. ایران. Assistant Professor of the department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran. Iran. A.moradirasta@cfu.ac.ir , dr.amoradirasta@gmail.com

Persian language. The collection of poems (Divan) is the only known version of his Persian poems in Iran. In this divan, he has imitated, copied and followed most of Hafez Shirazi's lyric poems to such extent that he called himself Rumi Hafez. In addition, in this research, Aali Rumi's thoughts, ideas, attitudes, knowledge, mystical tendencies, and, his follow-up to Jalaluddin Rumi's doctrine, and the dimensions of his writing art have been considered and reviewed. Based on the deductions of this research, Aali can be considered as one of the leading Persian poets of the Ottoman era.

Keywords: Aali Rumi, Sufism, Literature, Persian Poetry, Hafez Shirazi

مصطفی عالی گلیبولی

مصطفی عالی افندی در دوشنبه دوم محرم سال 948 ق برابر با 25/24 نisan 1541 در شهر گلیبولی¹ به دنیا آمد. وی فرزند خواجه احمد بن عبدالله، از غلامان عثمانی بود. مقدمات علوم را در زادگاهش گلیبولی آموخت (بروسه لی، 1322 ق ص. 5). عالی ابتدا «چشمی» تخلص می کرد (صالحی، 1389 ش ص. 171). ولی بعد تخلص عالی را برگزید در سال 968 ق به فرمان شاهزاده سلیم (سلیم ثانی) مقام انشا بدو محول شد (هاشم پور سبحانی، 1369 ش ص. 6).

در سال 970 ق به شام رفت و شش سال تمام در دیوان کتابت مصطفی پاشا خدمت کرد گویا هنگامی که کاتب شاهزاده بود مدتی به استانبول آمد و بر آن شد که برای تألیف و تنظیم آثار خود در استانبول بماند لذا عرض حالی به نثر و نظم به سلطان سلیم نوشت اما سلطان در جواب فرمود که در سمت کاتبی دیوان شاهزاده باقی بماند کسان شهزاده نباید در درگاه باقی بمانند پس از مدتی همراه مصطفی پاشا ابتدا به حلب و سپس به شام رفت و با مأموریت مصطفی پاشا به سرداری یمن با وی همراه شد و در مصر اقامت گزید در سفرهای مصطفی پاشا از جمله سفر به قبرس نیز با او همراهی کرد مدتی بعد مصطفی پاشا بر اثر سعایت حاسدان معزول شد و به سال 976 ق به درالخلافة برگشت معلوم نیست که عالی همراه وی به استانبول بازگشته است یا نه اما چون به حریق بزرگی که در سال 977 ق در استانبول روی داده اشاره دارد ظاهراً در آن هنگام در استانبول بوده است (هاشم پور سبحانی، 1369 ش ص. 6).

مصطفی عالی در مغنیسا (مانیسا) در حلقه مصاحبان شاهزاده مراد سوم درآمد. بعد از مدت زمانی به کتابت دیوان فرهاد پاشا بیگلربیگی مشهور ولایت بوسنی تعیین شد و در دوران سلطنت سلطان مراد سوم به منصب بیگلربیگی و کتابت دیوان گرجستان منصوب شد. پس از جلوس سلطان محمد سوم به تخت سلطنت با رتبه میرمیران به عنوان والی شام نصب شد ولی از آنجا که مایل بود برای تکمیل اثر مشهورش کُنه الاخبار، مطالب و منابع کافی در اختیار داشته باشد، از سلطان خواست تا وی را به دفترداری مصر ویا والی گری سنجاق آماسیه نصب کند. در اواخر عمر امارت جده به وی اعطا شد و او از راه مصر و مکه به سفر حج رفت. در آنجا و با تقدیم یک مثنوی به سلطان محمد سوم خواستار والی

1. Gallipoli/ Gelibolu

گری مصر شد، اما قبل از آن در سال 1600 میلادی در جده وفات یافت. (بروسه لی، 1322 ق ص. 6)
(2018 ÖMER FARUK AKÜN & KÜTÜKOĞLU, ص. 1)

1.1 استادان و همدرسان مصطفی عالی افندی

عالی در شش سالگی تحصیل را آغاز کرد در سال 960 ق نزد حبیب حمیدی، کافیه و در 965 ق نزد یکی از همشهریان خود - سروری - تفسیر فقه خواند (بروسه لی، 1322 ق ص. 5) از شکرالله زاده پیرمحمد خط نسخ و ثلث را فرا گرفت در باقی، محمود عبدالباقی (933-1008 ق/1527-1599 م)، شاعر دیوانی عثمانی که در استانبول زاده شد و فرزند محمد، مؤذن مسجد فاتح بود. وی نزد استادانی چون محمد قرامانی زاده به تحصیل پرداخت و با اشخاص سرشناسی چون نوعی (شاعر) و سعدالدین و مصطفی عالی (مورخ) همدرس شد و دوستی وی با آنان تا پایان عمر ادامه یافت (نویسندگان دایرة المعارف، 1382 ش ص. 4390، ج 11)

1.2. خصایص اخلاقی عالی افندی

در باره اخلاق عالی می توان از آثار او و از اشعار به جای مانده وی به نتایج خیلی ارزشمندی رسید اما در این باره تا کنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است اما آنچه آنچنان که در مقدمه مناقب هنرمندان ذکر شده است: «مصطفی عالی که استعدادی فطری داشت و در اوایل جوانی به حلقه شعرا و ادبا پیوسته بود و با شاهدگان مراده داشت متأسفانه گرفتار عُجب و غرور و حب جاه و مال بود و این خصال در آثارش نیز انعکاسی یافته است. در نوشته ها و سروده های خود پیوسته زبان به شکوه گشوده دارد و از آن چنین بر می آید که او خود بر خویشتن غدر روا داشته است. این مرد جامع کمالات، مورخ شاعر ادیب خطاط حسابدار قدرتمند و مدیر، محاسنی داشته که معاییش از می پوشاند (هاشم پور سبحانی، 1369 ش ص. 12)

1.3. اوضاع سیاسی اجتماعی در روزگار عالی افندی

در روزهای زندگانی مصطفی عالی حکومت در دوران اقتدار و اوج خود به سر می برد دولت عثمانی سلطنت شاهانی چون سلطان سلیمان قانونی و پس از وی پسرش سلطان سلیم و سپس پسر سلطان سلیم سلطان مراد سوم را به خود دیده است و البته واپسین سال های زندگانی عالی رومی با جانشین سلطان مراد یعنی سلطان محمد سوم پسر سلطان مراد و سیزدهمین خلیفه عثمانی همزمان بوده است این دوره از حکومت عثمانی از دوره های طلایی این حکومت است و با اصلی ترین قطب قدرت در جهان اسلام یعنی صفویه نیز در جدال و ستیز سیاسی اعتقادی و نظامی نیز بوده است.

نیمه دوم قرن دهم و اوایل قرن یازدهم در دولت صفویه چهار نفر از پادشاهان صفوی که عبارتند از شاه طهماسب، شاه اسماعیل ثانی، سلطان محمد خداپسند و شاه عباس اول سلطان مقتدر صفویه به

سلطنت رسیدند. عالی رومی به عنوان یک تاریخ نگار وبا دیدگاه خاص خویش دارای گرایش ها و نگرش های خاصی نسبت به قدرت حاکم در زمان خود بوده است که می توان با بررسی آثار تاریخی او آن را به خوبی مشاهده کرد. (اندیشه سیاسی مصطفی عالی گلیبولی، 1396ش ص. 7) به نقل از (علیخانی، وغیره، 1390ش).

1.4. آثار و تألیفات عالی رومی

مصطفی عالی از فرهنگ آفرینان و دانشمندان عصر خویش بوده است که همچون اندیشمندی حکیم در عرصه های گوناگون به خلق آثار پرداخته است. شاید والاترین جایگاه و پایگاه عالی رومی در تاریخ نگاری باشد اما در زمینه های گوناگون علمی و ادبی نیز قلم فرسایی کرده است. از عرصه الهیات، عرفان و تصوف، علوم تربیتی، طب و درمان، حکمت و پند و اندرز و دبیری و انشاء و موارد دیگر موضوعاتی بوده است که عالی بدان پرداخته است. در ادامه آثار عالی رومی که عمدتاً به صورت منقح و در ساختار جدید چاپ نشده است به شرح زیر آورده می شود:

1.4.1 آثار تاریخی:

کنه الاخبار تاریخ از حضرت آدم تا پیامبر گرامی اسلام خلفای راشدین بنی امیه بنی عباس علما و اطبا و مشایخ عرب اقوام و ملوک ترک و تاتار و دولت عثمانی از بدو تأسیس تا 1006ق (دانش پژوه، وغیره، 1362 ص. 449)

هفت مجلس عزیمت سلطان سلیمان در 9 شوال 973 به فتح سیکتوار و جلوس سلطان سلیم ثانی (بروسه لی، 1322ق ص. 12)

مناقب هنروران در معرفی خوشنویسان تألیف در سال 995 ق (بروسه لی، 1322ق ص. 13) (مقایسه تاریخی گلستان هنر و مناقب هنروران، 1395 ص. 8)

نصرت نامه نامه های عالی افندی در مقام منشیگری لالا مصطفی پاشا (هاشم پور سبحانی، 1369ش)

فرصت نامه (همان، ص 10)

حالات القاهرة من العادات العادات الظاهره در گزارش فرهنگی و تاریخی از مصر (همان) زبدة التواریخ ترجمه اشراق التواریخ قاضی عض (دانش پژوه، وغیره، 1362 ص. 427) مرقالة الجهاد د رباره فتوحات سید بطل غازی (هاشم پور سبحانی، 1369ش ص. 10) فصول الحل والعقد و اصول الخرج والنقد در باره تأسیس و علل انقراض سلسله های که در دوره اسلامی روی کار آمدند. (دانش پژوه، وغیره، 1362 ص. 445)

کنز الاخبار و لاقح الافکار در موضوع تاریخ (بروسه لی، 1322ق ص. 14)

مرأة العوام در احوال موجودات پیش و پس از حضرت آدم (دانش پژوه، وغیره، 1362 ص.

533)

نادر المحارب در باره جنگ سلطان سلیم و برادرش بایزید در قونیه (بروسه لی، 1322 ق ص. 14)

حالات القاهرة من العادات الطاهرة در احوال سرزمین مصر (همان، 15).
مسالك الممالک (همان)

1.4.2 آثار منظوم:

دیوان عالی مجموعه اشعار ترکی (متقی، 1381 ش ص. 86)
اشعار فارسی (صدرایی خویی، 1376 ش ص. 336)
سبحة الابدان در ذکر مصایب کربلا در سال 999 ق (هاشم پور سبحانی، 1369 ش ص. 10)
حلیة النبی صلی الله علیه واله وسلم وچهار یار (متقی، 1381 ش ص. 66)
صدف صد گهر 1001 ق نام دیگر ان واردات الانیقه ولایحات الحقیقه در شعر ترکی است. (بروسه لی، 1322 ق ص. 11)
گل صدبرگ صد مطلع (همان، ص. 12)
جامع البحور در مجالس شادی (بروسه لی، 1322 ق ص. 12)
مهر و ماه در هفت هزار بیت (بروسه لی، 1322 ق ص. 11)
ریاض السالکین در باره تصوف به سال 998 ق (بروسه لی، 1322 ق ص. 12)
ترجمة حدیث اربعین باع سال 1005 ق
تحفة العشاق به اقتضای مطلع الانوار امیر خسرو دهلوی (بروسه لی، 1322 ق ص. 11) (حاجی خلیفه،
مصطفی بن عبدالله، 2010 ص. 2016)
روضه عرفان با نام دیگر ریاض العرفان در تصوف (بروسه لی، 1322 ق ص. 15)
مهر و وفا (حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، 2010 ص. 2016) (بروسه لی، 1322 ق ص. 14)
خلاصة الاحوال در لطافت مواعظ و حکمت (بروسه لی، 1322 ق ص. 15)
روضه اللطایف سه هزار بیت در تصوف (بروسه لی، 1322 ق ص. 12) (حاجی خلیفه، مصطفی بن
عبدالله، 2010 ص. 2016)

ادوار سلطانی مجموعه اغانی از عالی و چند شاعر دیگر به صورت جنگ (دانش پژوه، 1385 ش ص. 269)

1.4.3 آثار منثور در علوم و دانش های گوناگون

نصيحة السالکین به سال 989 ق در حلب (دانش پژوه، وغيره، 1362 ص. 465)

- نوادر الحكم (بروسه لی، 1322ق ص. 13) (هاشم پور سبحانی، 1369ش ص. 8)
- محاسن الادب ترجمه گونه ای از منهاج السلوک الی آداب صحبة الملوک ابوعثمان بن عمر بن حاحظ (دانش پژوه، 1385ش ص. 185)
- قواعد المجالس در آداب مجالس و شرایط معاشرت (هاشم پور سبحانی، 1369ش ص. 8)
- تحفة الصلحا ترجمة ایها الولد غزالی (حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، 2010 ص. 2016)
- حلیة الرجال والاقطاب والنجباء والابدال اقتباسی از فصل الخطاب خواجه محمد پارسا (دانش پژوه، 1362 ص. 417)
- جامع الکمالات در خواص عدد دوازده و فضایل مراد ثالث دوازدهمین سلطان عثمانی
- طالع سلاطین (هاشم پور سبحانی، 1369ش ص. 10)
- بدایع المطالع شرح کلمات سلطان مراد ثالث (بروسه لی، 1322ق ص. 15)
- نکات القال فی تضمین المقال شرح بیٹی از سلطان مراد ثالث (هاشم پور سبحانی، 1369ش ص. 10)
- دقایق التوحید شرح بیٹی از یک غزل سلطان مراد (همان)
- معالم التوحید شرح بیٹی از یک غزل سلطان مراد (همان)
- درر المنتوره فی ادعیه المأثوره (بروسه لی، 1322ق ص. 15)
- زبده الاوراد خلاصه ای از درر المنتوره (هاشم پور سبحانی، 1369ش ص. 10)
- شرح بیٹی از جامی (همان)
- حقایق الاقالیم در متصرفات و ممالک سلطان مراد سوم (همان)
- فراید الولاده در ولادت عثمان پسر مراد ثالث در 15 ربیع الاول 995ق (همان)
- وقف نامه عالی رد سال 994ق از دفترداری خزینة بغداد عزل شد روز عاشورا به زیارت مرقد های شهدای کربلا رفت سقاخانه ای بنا کرد این رساله وقف نامه آن سقاخانه است.
- رساله ضرغامیه در شرکشتن ابراهیم پاشا برادر جان فدا از زنان صاحب نفوذ دربار سلطان مراد
- منشأ الانشاء نامه های عالی به بعضی از اکابر و بزرگان (حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، 2010 ص. 2016)
- انیس القلوب کتابی در انشاء (بروسه لی، 1322ق ص. 12)
- راحة النفوس (نویستندگان دایرة المعارف، 1382ش ص. 6238، ج 16)
- معایب الارازل کتابی در اخلاق و حکمت (بروسه لی، 1322ق ص. 12)
- مشکات (همان)
- نزہت نامه (همان)

افزون بر آثار ورساله های فوق برخی آثار نیز به عالی نسبت داده شده است تعداد آثاری که به نام عالی به ثبت رسیده است بیش از ده اثر است که اثبات این انتساب ها قطعی نیست (هاشم پور سبحانی، 1369 ش ص. 12).

1.5 دیوان فارسی عالی و مشخصات آن

آنچه در این تحقیق به عنوان مبنای پژوهش مورد توجه بوده است نسخه خطی از دیوان اشعار فارسی عالی رومی است که در فارسی در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در شهر تهران در ایران به شماره 78793 موجود است. در چند غزل و یکی از رباعی های پایانی آمده است که این دیوان به سلطان مراد سوم عثمانی اهدا شده است. در این اثر غزلیات به ترتیب قافیه از الف تا یاء و سپس رباعیات درج گردیده است. (صدرایی خوبی، 1376 ش ص. 336) در این پژوهش ابیاتی که از دیوان عالی آورده شده است با ذکر شماره برگه و الف یا ب در ذیل هر بیت آورده شده است.

2. پیشینه، محدوده و شیوه پژوهش حاضر

آنچه در مقاله حاضر از بین ابعاد گوناگون شخصیتی و علم و دانش و فرهنگ نزد عالی رومی مورد توجه قرار گرفته است اقتفا و پیروی آشکار عالی رومی از حافظ شیرازی است که در دیوان فارسی عالی موجود در گنجینه ارزشمند نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی در تهران است که در این اثر معرفی گردیده است. نگارنده مقاله به نسخه ای دیگر از این دیوان دسترسی نداشته است بنابراین با تحقیق در این کتاب به شیوه تحلیل محتوای متون به چگونگی و کیفیت اشعار، اصطلاحات، و مضامین موجود در این دیوان پرداخته است (صدرایی خوبی، تهران ص. 26).

3. تأثیر و حضور فرهنگی حافظ در ترکیه

ریشه داری زبان و ادب فارسی در آناتولی و آسیای صغیر به سده های اولیه دوره اسلامی بر می گردد آنچنان که می توان گفت بزرگانی همچون حضرت مولانا جلال الدین بلخی، نجم الدین رازی و دیگران از ثمره ها و نتایج آن است. از نکات مهم در نمودهای زبان فارسی در آناتولی پایگاه و جایگاه حافظ شیرازی در آناتولی است. آنچنان که می توان گفت قدیمترین نسخه ها خطی که سال های اندکی با وفات حافظ فاصله داشته است در ترکیه کتابت و نسخه برداری شده است پژوهش های صورت گرفته در این باره نشان می دهد که قدیمترین نسخه خطی از دیوان که در مجموعه ای به شماره 1589 در کتابخانه احمد فؤاد کوپرولو نگهداری می شود در بردارنده 36 غزل و در سال 811 ق کتابت شده است. و نسخه دیگر که در بردارنده تقریباً قسمت اعظم دیوان حافظ است در سال 813 ق کتابت شده و به شماره 9945 در کتابخانه ایاصوفیه نگهداری می شود (فهرست نسخه های خطی دیوان حافظ در کتابخانه های ترکیه، 1395 ش ص. 235).

البته وجود تعداد زیادی از نسخه های دیوان حافظ مربوط به نیمه اول قرن نهم هجری در کتابخانه های عثمانی و همچنین شروح و ترجمه های ترکی که بر این کتاب نوشته شده است حکایت گر آن است که حافظ به عنوان سرآمد شاعران زبان فارسی جایگاه ویژه ای در بین نخبگان و اندیشمندان ترک داشته است. (همان)

4. عالی پیرو استوار و مصمم حافظ شیرازی

قدیمترین و نخستین شرحی که بر دیوان حافظ شیرازی به زبان ترکی نوشته شده است از مصلح الدین مصطفی سروری است وی در سال 898 ق/1494م در شهر گلیولی به دنیا آمد. وی شروحنی بر گلستان، مثنوی نیز نوشته است. (شرح های دیوان حافظ در عثمانی، 1395 ش. ص. 229) مصطفی عالی افندی در شهری زاده شده که سروری زندگی می کرد و دوران کودکی و نوجوانی خود را به عنوان شاگرد سروری کسب علم و دانش نموده بود بی شک سروری به عنوان معلم و استاد مصطفی عالی تأثیر بسزایی در توجه وی به زبان و ادب فارسی و شکوفایی استعداد او در شعر فارسی داشته است.

عالی در این دیوان، سعی کرده است مطابق با هر غزل حافظ نظیره ای در همان وزن و قافیه و محتوا و مضمون را بیافریند. تقریباً تمامی غزلیات وی با مطلع غزلیات حافظ مطابقت دارد. بدیهی است ذکر تمامی مطلع های مطابق با دیوان حافظ در این مقال نمی گنجد اما بیان چند مورد از آن خالی از لطف نیست:

منم که نور رخت به خم صبحگاه من است	خطت چو شام غریبان شب سیاه من است (عالی/5، الف)
منم که گوشه میخانه خانقاه من است	دعای پیر مغان ورد صبحگاه من است (حافظ/ غزل 53)

**

شهریاری جهان نعمت درویشان است	خور و آسایش آن نعمت درویشان است (عالی/6 ب)
روضه خلد برین خلوت درویشان است	مایه محتشمی خدمت درویشان است (حافظ/ غزل 49)

4.1 مصطفی عالی حافظ روم

باری مصطفی عالی که از استعداد ویژه ای برخوردار بود در عرصه شعر و ادب فارسی استوار قدم گذاشت. علاقه مندی او به حافظ شیرازی چنان بوده است که خود را «حافظ روم» لقب داده

است. عالی در دیوان اشعار فارسی تمام تلاش و کوشش خود را در پیروی از حافظ در عرصه های گوناگون مصروف داشته است:

رو مرا خطه شیراز نمودی عالی
گویا پیروک حافظ شمس الدینی
(عالی/75 الف)

با بررسی دیوان عالی در می یابیم که وی در سرودن این دیوان تمام نگاه خود را مصروف به دیوان حافظ داشته است گویی برای سرودن ابتدا غزلی از حافظ را پیش رو داشته و سپس سعی نموده است آنچه را که از هنر و طبع شعری داشته است در خلق اثری همانند آن به کار ببندد. این پیروی از حافظ در وزن شعر، در قافیه در در کاربرد اصطلاحاتی که حافظ در ابیات خود به کار برده است.

4.2 آیات قرآن در دیوان عالی

مصطفی عالی به عنوان یکی از دانشمندان جهان اسلام با معارف دینی و قرآن آشنا بوده است. طبیعی است که این دانسته ها در شعر عالی نمود داشته باشد نمونه های زیادی در سخن عالی از این دست می توان یافت. در بیت زیر عالی دنیا را به زن ابوالهب تشبیه می کند که همیشه در حال حمل هیزم دوزخ است قرآن در این باره می فرماید: «وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ» (لهب/4) در دیوان عالی آمده است:

زال جهان عجزه حمالة الحطب
سریای آتشین چو کس بولهب هوا
(عالی/4 الف)

در نمونه دیگر عالی اشاره ای به آیه شریفه «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ» (فجر/5) و مضمون آیه را به زیبایی در این بیت به کار برده است:

به زلفت بسته مجنونم چو عالی
الا اقسمت بالله لذی حجر
(عالی/45 الف)

در بیتی دیگر عالی بخشی از آیه شریفه «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ» (قدر/5) را ضمن مصراع دوم آورده است:

زمین بوسیدم وطی شد شب هجر
شر بت الکأس حتی مطلع الفجر
(عالی/45 الف)

4.3. مدح پیامبر گرامی اسلام (ص) در دیوان عالی

در دیوان عالی پیامبر مدح گردیده است و رخ معجز نمای پیامبر می تواند باعث شد که اسلام و چراغ کعبه بر ادیان دیگر برتری یابد:

نگر که با رخ معجز نمای مصطفوی
که شمع کعبه برد پرتو از چراغ کنشت
(عالی/20 الف)

در بیت دیگر اشاره ای تلمیح گونه به معراج پیامبر شده است که در حالی که بر براق سوار است در بزم و مهمانی معراج که به «دنوّ» و قرب الهی به سوی آسمان اوج می گرفت:

شه براق سوارم به شوق بزم دنو
ز قطع مرحله همواره در نشیب و فراز
(عالی/45 الف)

و در بیتی دیگر به به احمد مختار توجه داده است و این که این خصلت محمود پیامبر را چه کسی به وی آموخته بود:

عالیا احمد مختار مرا خوب نگر
یا رب این خصلت محموده که آموخته بود
(عالی/32 الف)

4.5. شحنة نجف و مهدی دین پناه در دیوان عالی

حافظ در غزلی اشاره به شحنة نجف دارد و مقصود وی از این واژه باعنایت به مزار نجف، شخص علی بن ابی طالب داشته است و در بیت چنین آورده است:

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق
بدرقه رهت شود همّت شحنة نجف
(حافظ/ غزل 296)

مصطفی عالی در پیرو واقفنا از غزلیات حافظ به تمام جزئیات توجه داشته است. وی نیز در دیوان در دو غزل در این ردیف و قافیه به شحنة نجف اشاره کرده است:

دُر چکد از دوچشم اگر نیست عجب که عالیا
با مژه رفته ام چو من مرقد شحنة نجف
(عالی/50 ب)

و در یک غزل ملّمع بسیار استادانه و زیبا سروده است:

قد سارت الریاح من روضة شحنة النجف
طاب به الهوی کما طال بیمنها الطرف
(عالی/50 ب)

عالی در غزل دیگر نیز با عنایت به سروده حافظ در باره مهدی دین پناه وی نیز غزلی با همین مضمون و وزن و قافیه سروده است و در باره مهدی دین پناه مژده داده است:

رجال صومعه دجال گشته اند اما
مشو ملول که مهدی دین پناه رسید
(عالی/34 ب)

4.6. ابوحنیفه در دیوان عالی

مصطفی عالی در غزلی زیبا به ذکر نام ابوحنیفه در غزل پرداخته و توجه وی به ایشان را از سر عشق و محبت دانسته است و چنین توصیه می کند که اگر با تکیه بر قول و گفتار بوحنیفه از دنیای پست و بی ارزش بگذر تا بتوانی حقیقت علوم را دریابی:

عشق است نی سقیفه با قول بوحنیفه
بگذر ز دهر جیفه تا بشنوی مسائل
(عالی/51 ب)

4.7. اصطلاحات عرفانی و صوفیانه در اشعار عالی

اشعار عالی سرشار از مضامین ناب عرفانی است و با یک نگاه ساده می توان دریافت وی به طور دقیق از آگاهی های لازم در حوزه عرفان و تصوف برخوردار بوده است. البته این مقوله در خلق آثاری که به طور مستقل در تصوف تألیف نموده است همچون ریاض العرفان و ریاض السالکین نیز آشکار است. اصطلاحات عرفانی که در دیوان عالی به کار رفته است نشان از آگاهی او در این زمینه دارد. واژه های می و مستی و عشق و سخن گفتن از رندان و غیره نشان می دهد عالی در تبیین اندیشه های صوفیانه نیز بسیار از اصطلاحات دیوان حافظ بهره برده است. در اینجا به نمونه هایی از این اصطلاحات اشاره می کنیم:

مستی ورنندی :

ما مست غافلیم چو عالی ز درد سر
ماییم و جام باده ورندان پارسا
(عالی/4 الف)

غربت ، دردمندی سالک:

روی زرد آمد طیب مقتضای اهل درد
لیک با خون جگر دارد رخ رنگین غریب
(عالی/5 الف)

**

گر بخواهی که درد و غم نخوری
همچو عالی بنوش باده ناب
(عالی/5ب)

عاشق و ساقی و نغمه چنگ و نای و رباب:
ساقیا ساقر بده تا از فغانم بشنوی

مویه های چنگ و شش تا نغمه نای و رباب
(عالی/6 الف)

میکنده:

عالی برو به میکنده از معصیت مترس
بنگر نوشته آیت غفران بر آفتاب
(عالی/7 الف)

عاشقان و بتان عشق مجازی :

عاشقان مست خراباند وبتان مستان خواب
(عالی/6 الف)

چشم بگشایید ای رندان سرمستان سحر

ساقی و ساغر :

یک ساغرم بنوشان بشنو ز من روایت
(عالی/7 الف)

باز آی چُست ساقی جام می است باقی

پیر مغان:

ماییم وآن کشش ز صفاهای شرب ماست
(عالی/7 الف)

پیر مغان قرابه کش بزم قرب ماست

4.8 مصطفی عالی یکی از فرقه مولویه

مصطفی عالی در دیوان فارسی خود را پیرو جلال الدین محمد بلخی دانسته است و از این سرسلسله عارفان و عاشقان سخن به میان آورده است :

در راه عشق پای به دامان کشیده ام
(عالی/62 ب)

فهمیده ایم سر خدا از جلال دین

در جای دیگر خود را از نمدپوشان طریقه مولویه دانسته و از پیروان این گروه عرفانی دانسته است و به این افتخار مباهات می کند که تا در این طریق قدم گذاشته است از قطره ناچیز به مقامی رسیده است که برابر وهم سنگ دریا گشته است:

قطره ناچیز بودم همسر دریا شدم
خار دل را بر طرف کردم گل بویا شدم
(عالی/53 ب)

تا کله پوش نمد بر دوش مولانا شدم
خارخار سینه برکندم به دست اعتقاد

4.9 ملمع در دیوان عالی

صنعت تلمیع و ملمع گویی یکی از اصطلاحات ادبی در حوزه بلاغت و صنایع بدیعی است. در این صنعت سراینده فارسی عربی را در هم می آمیزد چنانکه یک مصراع فارسی و یک مصراع از سروده هایش را به زبان عربی می سراید. و یا یک یا چند بیت از یک قالب شعری را به زبان عربی می آورد (همایی، 1363 ش ص. 146). کاربرد این صنعت در شعر، نشان دهنده مهارت شاعر و تسلط کامل وی به زبان عربی است. یعنی این که شاعر به دو زبان شعر خود را می سراید فارسی و عربی. در دیوان عالی نمونه های بسیار زیادی از صنعت تلمیع دیده می شود در اینجا به چند نمونه بسنده می کنیم:

گفتمش عیدی بده دشنام داد

قیل لی نعم النّدی نعم الحیب

(عالی/7 الف)

**

می هست نقل نیست ز غیرت بسوختم

اینک رسانده مطبخ رزاق ما کباب

یا سائق الجمال لنا الشوق للجمال

شد الرّجال منصرفاً مهدّ الركاب

(عالی/7 الف)

**

ز غوغای قیامت ناگریزیم

و لو متنا من الالام والهجر

(عالی/45 الف)

4.10 سلطان مراد در دیوان عالی

سلطان مراد بن سلیم ثانی بن سلیمان قانونی متولد 953 ق / 4 ژوئیه 1546 و درگذشته به سال 16 یانایر 1595 م در سال 982 ق/1574 م خلافت عثمانی را آغاز کرد تا سال 1003 ق/1595 م یعنی زمان درگذشتش به پایان رسانید یکی از نکات بسیار جالب در دیوان عالی تصویری است که وی از سلطان مراد در جای جای سروده هایش ارائه نموده است. در یک غزل تمام ابیات را به دعا وثنای سلطان مراد سوم اختصاص داده است این غزل با مطلع زیر آغاز می شود:

سرور خلق جهان بنده فرمان تو باد

حاصل کون و مکان بخشش واحسان تو باد

(عالی/34 ب)

در ادامه در یکی از ابیات با نام بردن از سلطان مراد هیچگونه شک و تردیدی را در مخاطب قرار دادن این سلطان در مدح و دعای خویش باقی نگاشته است:

شه مراد بن سلیم بن سلیمان که تویی

نامرادان جهان بی سر وسامان تو باد

(عالی/34 ب)

در غزلی دیگر تمامی ابیات را به مدح وثنای سلطان مراد عثمانی پرداخته و با این بیت آغاز می نماید :

سلطان قدر قدر و قضا نصر و قوی دل

خاقان فک چتر و ظفر فرّ، شه عادل

... سلطان مراد بن سلیم بن سلیمان

کز خاک درش بهره ستانند افاضل

(عالی/52 ب)

4.11 ماجرای منع شراب از سوی سلطان مراد سوم در دیوان عالی

یکی از اتفاقات زیبا در دیوان عالی پیروی از غزل زیبای حافظ است که با موضوع بسته شدن میخانه ها. حافظ در واقعهٔ بستن در میخانه توسط سلطان مظفر الدین حافظ چنین می سراید:

بود آیا که در میکده ها بگشایند گره از کار فرو بستهٔ ما بگشایند

(حافظ/ غزل 202)

عالی در این غزل نیز نظیره سرایی کرده است. اما شگفت این است که بنابر ثبت تاریخ، سلطان مراد سوم نیز در گرایشات شریعت گرایانه اش به محض رسیدن به حکومت، دستور به بستن میکده ها داده است. و آن طور که اوراق تاریخ گواهی می دهند. لشکریان انکشاریه او را وادار می نمایند که این فرمان را ملغی نماید. عالی در غزلی همچون حافظ از بسته شدن در میخانه ها شکایت کرده و چنین سروده است:

کی بود باز در میکده ها بگشایند راز سر بستهٔ ما را به خدا بگشایند

(عالی/ 42 الف)

4.12 هیچی وپوچی کار جهان

کار جهان در نگاه مصطفی عالی هیچ وپوچ است و انسان در نگاه به هستی گویی با معمایی روبه رو است که هیچ از آن معلوم و آشکار نیست. در ابیات زیر عالی به صراحت بیان می کند که جهان پیچیده و مبهم است و هیچ کس نمی تواند از راز سر بسته آگاه گردد و منجمان نیز در این شناخت بازمانده اند و از این روست که نام دفتر ستارشناسی را زیچ نهاده اند عالی این واژه را مخفف زهیچ دانسته است:

کار گیتی که پیچ در پیچ است اولش هیچ و آخرش هیچ است

طالعش را منجمی شناخت رصد چرخ بوالعجب زیچ است

(عالی/ 5 الف)

4.13 نام شاعران و سخنوران فارسی سرا در دیوان عالی

عالی در جای جای دیوان خود از شاعران نامدار و از ستارگان تابناک آسمان ادب فارسی سخن به میان آورده است از بلندی سخن خاقانی و این که هم شأن او در زبان فارسی حافظ شیرازی است به برگ های زرین بوستان و گلستان سعدی شیرازی پرداخته است و جام زرین نورالدین عبدالرحمن جامی و از مروارید درخشان نظم نظامی گنجوی را پیش رو داشته است:

خسرو عصری که الفاظت ز خاقانی بلند
عالیا باز آی بالله با چنین نظم حسن
... در دبستان ازل بافیض استاد قدم
خواجه حافظ خواجه تاشم شر به تعلیم سخن
(عالی/66ب)

**

عالیا صاحب دیوان کمالی اما
بنده معرفت توست به جان خاقانی
(عالی/76الف)

**

اوراق گلستان به من عندلیب ده
ابیات بوستان بر دستان سرا بگو
(عالی/67ب)

**

به نام و کوبه عالی منم که حافظ رومم
می ام ز مشرب جامی دُرَم ز نظم نظامی
(عالی/75الف)

4.14 گرامیداشت شخصیت های شاهنامه فردوسی در اشعار عالی

یکی از لغات مهم در دیوان عالی کاربرد کلمه «رستمانه» در شعر است. این لغت در شعر شاعران پیش از عالی در ادب فارسی دیده نمی شود به نظر می رسد تنها یکجا این لغت قبل از عالی به کار رفته است و آن در سروده موش و گریه عبید زاکانی است:

صوفی که مست بود به محراب و کارزار
خود را به هر صفوف که زد رستمانه زد
(عالی/38الف)

این که واژه «رستمانه» در دیوان عالی دیده می شود دو نظر را به ذهن متبادر می نماید. یکی این که عالی این بیت عبیدزاکانی را ندیده است و خود برای نخستین بار این واژه را در شعر خلق کرده است.

که این حکایت از خلاقیت عالی در زبان فارسی دارد و یا این که عالی این واژه را در موش و گربه عبید دیده است و آن را تقلید کرده است و این خود می تواند بیانگر تسلط کامل عالی بر زوایای پنهان ادب فارسی داشته باشد. موارد دیگری نیز از شخصیت های شاهنامه در دیوان عالی به شرح زیر است:

در دلم مستی و بر سر جرعه‌ی جام شراب جام کاوسی پنه ساقی منم افراسیاب
(عالی / 3 الف)

**

به یاد سرکشان ناگه گره بگشادم از غصه ز رستم رستم القصه گشودم عقده از شواد
به چرخ سفله پرور پنجه گیری که بود عالی من از خاک و مستی تن آن تهمتن پولاد
(عالی / 26 الف)

**

رستم عصری بیا چوگان همت را بگیر شهسوارا بیژن میدان تویی گویی بز
(عالی / 66 ب)

5. نتیجه گیری

در نتیجه این پژوهش، آشکار گردید که دیوان عالی رومی موجود در کتابخانه مجلس شورای که در این مقاله مورد تحقیق گرفته است در حقیقت سروده هایی است که مصطفی بن احمد عالی افندی در پیروی و اقتفا از غزلیات حافظ شیرازی سروده است. در این دیوان، عالی همه در قالب وهم در وزن وهم در کاربرد اصطلاحات شعری و عبارت های عرفانی و صوفیانه تحت تأثیر حافظ شیرازی بوده است. این اشعار عالی در بردارنده بسیاری از زوایای اعتقادی، اندیشه ها و افکار عالی است و بیانگر برخی اتفاقات و رخدادهای تاریخی و اجتماعی است که در عصر شاعر به وقوع پیوسته است. دیوان فارسی عالی سرشار از ویژگی های زبانی و محتوایی است که می تواند برای شناسایی هرچه دقیق تر نگرش و میزان مهارت و آشنایی او با زبان فارسی مورد توجه قرار گیرد. گستردگی یافته های پژوهش در مجال بسیار ضیق و کوچک این مقاله نمی گنجد از این رو می بایست گام های بعدی در موضوع تحقیق در دیوان فارسی عالی گلیولی برداشته شود.

منابع و مأخذ

پروسه لی، محمد طاهر بن رفعت 1322 ق. مورخین عثمانیه دن عالی و کاتب چلبی ترجمه حاللری .
استانبول : سلانیک حمیدیه مکتب صنایعی مطبعه سی.

بروسه لی، محمدطاهر 1322 ق. مورخین عثمانیه دن عالی وکاتب چلبی. استانبول: مکتبه حمیدیه مطبعه سنایی.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. 2010. سلم الوصول الی طبقات الفحول [ed.]. اکمل الدین احسان اوغلو. استانبول: مَرکَز الأبحاث للتاریخ والفنون والثقافة الإسلامية، شركة یلدز للنشر والاعلام.
حافظ شیرازی، شمس الدین 1377 ش. دیوان اشعار، تهران: انتشارات اسلامیة.

حسین، آزاده 1395 ش. مقایسه تاریخی گلستان هنر و مناقب هنروران تهران، s.n.، پاییز 1395، مطالعات تاریخ اسلام. pp. 81-100، سال هشتم شماره 30.

دانش پژوه، محمدتقی and حاکمی، اسماعی 1362 ش. نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جلد 11. انتشارات دانشگاه تهران.

دانش پژوه، محمدتقی 1385 ش. نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جلد 10. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

شریفی، جواد 1395 ش. فهرست نسخه های خطی دیوان حافظ در کتابخانه های ترکیه. تبریز، s.n.، پاییز 1395 ش، سفینه تبریز. pp. 231-235، سال اول، شماره اول.

صالحی، نصرالله 1389 ش. تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی. تهران: انتشارات طهوری.

صدرایی خویی، علی 1376 ش. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی جلد 26. 1376 ش: قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، تهران.

علیخانی، اکبر and همکاران 1390 ش. اندیشه سیاسی متفکران مسلمان جلد 6. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

قاسمی، محمدعلی 1396 ش. اندیشه سیاسی مصطفی عالی گلیبولی نشریه راسخون. pp. 1-20،

متقی، حسین 1381 ش. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرعشی نجفی. قم: انتشارات کتابخانه مرعشی.

نویسندگان دایرة المعارف 1382 ش. دایرة المعارف بزرگ اسلام. تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی 1382، ش. <https://www.cgie.org.ir>.

هاشم پور سبحانی، توفیق 1369 ش. در باره عالی رومی [book auth.]. مصطفی بن احمد عالی. مناقب هنروران. تهران: سروش 1369، ش. pp. 6-14،

هاشم پور سبحانی، توفیق 1395. ش شرح های دیوان حافظ در عثمانی. تبریز، s.n. : پاییز 1395 ش، سفینه تبریز. pp. 228-230، سال اول، شماره اول.

همایی، جلال الدین 1363. ش. فنون بلاغت و صناعات ادبی جلد 1. تهران : انتشارات توس 1363 ش.

ORTA ASYA'DA BİR FIKIH EVİ: ALÂEDDİN ES-SEMEREKANDİ, KIZI FÂTİMA VE DAMADI KÂSÂNÎ

Adnan MEMDUHOĞLU*

Orta Asya'da, İslam Dini'nin her sahasında olduğu gibi fıkıh alanında da birçok âlim yetişmiştir. Özellikle Mâverâünnehir'de, Buhara, Semerkant, Fergana gibi önemli ilim havzalarında oluşan ilmi-fikhi gelenek tarihi süreç içerisinde güçlenerek günümüze kadar gelmiştir.

Orta Asya ilim eğitim-öğretiminde aile faktörü önemli olmuştur. Bölgede yetişmiş önemli âlim şahsiyetler yanında çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış bazı aileler de dikkat çekmektedir. Hicri VI. Miladi XII. yüzyılda Selçuklular devrinde yaşamış olan Alaüddîn Semerkandî, kızı Fâtîma-ı Fakîhe ve damadı Alaüddîn Kâsânî ile birlikte, fıkıh ilminde temayüz etmiş bir aile olarak karşımıza çıkmaktadır. Telif ve tedris faaliyetiyle meşgul olan bu ailede güçlü bir din eğitimi örneği bulunmaktadır. Kâsânî'de aynı evde oturmuş olan bu aile, baba-kız-damad olarak adeta tabii bir fetva heyeti oluşturmuş, ortak fetvalar vermiş, bazı fetvaları Semerkandî, Fâtîma ve Kâsânî ortak imzasıyla çıkmıştır.

İş bu tebliğde, Orta Asya'da yaşadıkları aynı evde tabii bir fıkıh heyeti gibi çalışan, eserler yazıp ortak fetvalar veren bu fukaha ailesi ve günümüze kadar devam eden etkileri üzerinde durulacaktır.

GİRİŞ

Toplumun çekirdeği olan aile, insanlık tarihinin başlangıcından beri hep var olmuştur. Aile, insanın içinde doğup büyüdüğü, bireylerinin ilk eğitimini aldığı sosyal bir kurumdur. Bir yandan fertlerinin mutluluğunu temin ederken diğer yandan onları topluma kazandıran en güçlü bağıdır aile.

İnsanın kimlik ve kişiliğinin oluşması ve gelişmesinde, dinî duygu ve düşüncenin ortaya çıkması ve şekillenmesinde aile çok önemli bir role sahiptir. Aile, bireyin bütün hayatını etkileyen, şekillendiren önemli bir eğitim ve öğretim merkezidir.

Din eğitimi, aile gibi pek çok kurumda gerçekleştirilen ve her bir kurumda verilen eğitimin diğer kurumda verilen eğitimi etkilediği bir faaliyettir. Ancak dini eğitimin temeli ve bireyi hayat boyu etkileyecek olan kısmı şüphesiz ailede gerçekleştirilen eğitimidir. Zira insanlar, temel inanç ve değerleri ile ilk defa aile ortamında karşılaşır.

Hz. İbrahim, Kur'an'da, kendisinden sonra gelecek neslin imana ilişkin değerleri muhafaza etmesi, onlara sahip çıkması için çaba harcayan bir aile büyüğü olarak takdim edilir. Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un şahsında, aile inanç değerlerini aktaran bir kurum olarak tanıtılırken, ailenin bu fonksiyonunun sadece yaşanan dönemle sınırlı olmadığına, toplumun gelecekteki şekillenmesine de etkide bulunduğuna işaret edilir.

Kur'an'da, Hz. İbrahim, Hz. Yakub, Hz. Lokman'ın Tevhîd inancı, Allah'a bağlılık, teslimiyet ve kulluktan ibaret olan İslâm dini ile ilgili evlatlarına yaptıkları tavsiyeler bütün insanlığa örnek bir davranış olarak sunulur. Evlatlarına Müslüman olmalarını, bu dine sarılıp onu asla terk etmemelerini ve ancak Müslüman olarak can vermelerini, ölünceye kadar

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, amemduhoglu@hotmail.com

İslâm'a bağlı kalmakta sebat göstermelerini nasihat etmeleri, namazı ve diğer ibadetleri öğretmeleri, onları ibadete ve güzel kulluğa yönlendirecek her türlü motivasyonu sağlamaları, dini değerler konusunda kararlı ve bilinçli olmalarını tavsiye etmeleri bütün insanlığa sunulmuş davranış modelleridir.

Din öncelikle ailede öğrenilir. Evet, tebliğin başlığından da anlaşılacağı üzere Orta Asya'da göze çarpan ilginç durumlardan birisi de ilim öğrenmedeki aile faktörüdür. Fıkıh ilmi gibi bir veya birkaç alanda uzmanlaşmış aileler söz konusu. Meselâ Sâ mânîler devrinde Buhârâ'da etkili olan "Ebû Hafs" ailesi fıkıh sahasında uzman birçok fakîh çıkarmıştır. "Saffâr" ailesi de böyle bir ilim ailesiydi. Bir başka aile de Karahanlılar devrinde özellikle Buhârâ'da etkili olmuş olan "Âl-i Burhân" ailesiydi.

Selçuklular döneminde fıkıh ilmi ile temâyüz etmiş önemli aileler arasında şunlar zikredilebilir: Hanefî mezhebine mensup Lamğânîler, İsfahân'ın âlimleri ve hadîs şeyhleri ile ünlü ve Hanbelî mezhebine mensup "İbn Mende" ailesi, Hanefî mezhebine mensup "el-İhtiyar" sahibi Mevsîlî ile âlim kardeşlerinin mensup olduğu "Beldecî" ailesi..

Selçuklular devrindeki Alaeddîn Semerkandî, damadı Alaüddîn Kâsânî ve Kâsânî'nin hanımı Fâtıma-ı Fakîhe'nin ailesi, fıkıh ilminde ön plana çıkan önemli bir diğer ailedir.¹ Tebliğin konusu olan bu ilim ehli ailenin tanıtımına geçmeden önce yaşadıkları dönemi ve coğrafyayı bir nebze de olsa hatırlamakta fayda var.

Orta Asya İslâm fütuhâtından sonra, kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya) izâfeten "nehirin öte tarafında bulunan bölge" anlamında geçen Mâverâünnehir, modern dönemde Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan coğrafî bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Tarihi çok eskilere dayanan Maveraünnehir bölgesi Râşit Halifeler döneminde başlayan fetih hareketleri ile Emeviler Döneminde fethedilmiş, Abbasiler, Sâ mânîler, Gazneliler, Karahanlılar ve Selçuklular döneminde ilim ve kültür havzası haline gelmiştir. Başta Buhara ve Semerkant olmak üzere bölge önemli ekonomik, kültürel ve ilmî gelişmelere ev sahipliği yapmıştır.

Mâverâünnehir'de yetişen pek çok âlim ve sanatçı İslâm dünyasında bilim, kültür, felsefe ve sanatın gelişmesine ciddi katkılarda bulunmuştur. Bu bölgenin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Semerkant'ta da çok sayıda büyük âlim yetişmiştir. Necmeddin en-Nesefî bir eserinde, 1000'den fazla Semerkantlı âlimin isimlerini zikretmiş ve onları tanıtmıştır.² Muhaddis ed-Dârimî, Şâfiî fıkıh âlimi İbn Hibbân, Meşhur fakihlerden Ebû'l-Lays es-Semerkandî, Alâeddin es-Semerkandî, Semerkant'ın Mâtürîd mahallesinden doğmuş olan İmam Mâtürîdî bunlardan sadece önde gelen birkaçıdır.³

Horâsân ve Mâverâünnehir, özellikle V./XI. asırlarda İslâm ilim ve medeniyetinin merkezi haline gelmeye başlamıştı. Sadece Buhârâ'da bile 12. yüz yılda binlerce fakîhin bulunduğu rivâyet edilir. Mesela Fıkıh alanında Serahsî (v. 483/1090), Merğînânî (v. 593/1197), Kadîhân (v. 592/1196), Kâsânî (v. 587/1191), Alâüddîn Semerkandî (v. 539/1144), Pezdevî; Fıkıh usûlü alanında Debûsî (v. 430/1039), Serahsî (v. 483/1090), Ebû'l-Usr el-Pezdevî (v. 482/1089), Abdulazîz el-Buhârî (v. 730/1330), Ebû'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), Fâtıma bint Alâüddîn es-Semerkandî, Kâsânî gibi pek çok alim birçok

1 Sedat Mehmed, *Büyük Selçuklu Dönemi İslâm Hukuku*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2014, s. 114,115.

2 Necmeddin en-Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ' i Semerkand*, Riyad 1412/1991, s. 134, 187 vd.

3 Geniş bilgi için bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut 1407/1987, s. 578-580; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 246-248; Osman Aydın, *Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

eser yazmıştır. Kelâm alanında Mâtürîdî (v. 334/944), Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (v. 493/1099), Ebû'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1114), Ömer en-Nesefî (v. 537/1142), Ebû'l Berekât en-Nesefî, Üsmendî gibi alimler birçok eser telif etmiştir. Orta Asya'da yetişen bu ve daha başka âlimler tarafından yazılan eserler kendi dönemlerine olduğu gibi sonraki dönemlere de etki etmiştir.⁴

Sâmânî, Karahanlı ve Selçuklular'dan önce Hanefî fıkhı, Irâk ve çevresinde temsil edilirken, IV.-V./X.-XI. Asırlarda Hanefîlik, Karahanlı ve Selçuklular ile birlikte Mâverâunnehir'de de temsil edilmeye başlanmıştır. Ayrıca Hanefîler arasında Irâk Meşâyihü - Mâverâunnehir Meşâyihü ayrımı da ortaya çıkmıştır. Irâk meşâyihinin liderliğini Kudûrî, Saymerî, Dâmegânî sürdürürken, Mâverâunnehir ve Horâsân meşâyihinin liderliğini ise Şemsu'l-Eimme Halvânî, Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Alaeddîn Semerkandî gibi fakihler sürdürmüştür.⁵ Bazı fıkıhçılara göre ise bu dönemde Mâverâunnehir Hanefîleri içinde ilkini Debûsî; ikincisini Halvânî ve talebeleri (Serahsî ile Pezdevî), üçüncüsünü ise Mâtürîdî'yi esas alan fakihlerin (Lâmîsî ve Alaeddîn Semerkandî) temsil ettiği en az üç ayrı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür.⁶

Orta Asya'da yetişen ve İslam fıkhında, ibadet ve muamelat konularında derinleşmiş ve eserler vermiş olan bu âlimlerin çalışmaları Gazneli, Karahanlı, Selçuklu ve Osmanlı ilim ve düşünce dünyasına tesir etmiştir. Orta Asya'da şekillenen fıkıh anlayışı, adeta günümüze kadar akan bir nehir olmuş, burada yetişen âlimlerin etkileri günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle Mâverâunnehir'de Taşkent, Fergana, Buhara, Semerkant gibi öncü ilim havzalarında oluşan ilmi-fikhi gelenek güçlenerek günümüze kadar gelmiştir.

Orta Asya'da oluşan bu ilim geleneğinin taşınmasında aile faktörü önemli olmuştur. İlim eğitim-öğretiminden yeni eserlerin telif edilmesine kadar, bölgede yetişmiş önemli âlim şahsiyetlerin ferdi gayretleri yanında çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış bazı ailelerin de önemli katkıları olmuştur.

İşte Hicri VI. Miladi XII. yüzyılda Selçuklular devrinde yaşamış olan Alaeddîn Semerkandî, kızı Fâtîma-ı Fakîhe ve damadı Alaeddîn Kâsânî ile birlikte, fıkıh ilminde ön plana çıkan bir aile olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ailede hayatı boyunca telif ve tedris faaliyetiyle meşgul olan Alâeddîn es-Semerkandî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında kızı Fâtîma ile daha sonra damadı olan Ebû Bekir el-Kâsânî'yi görüyoruz.

I. ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ (Ö. 539/1144)

Tam adı, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî'dir. Karahanlılar devri Mâverâunnehir Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden olan Alâeddîn es-Semerkandî'nin Semerkant ve Buhara dışında Anadolu'ya geldiği ve bir süre Konya'da kaldığı da rivayet edilmektedir. Kaynaklarda fazla bilgi olmamakla birlikte büyük ihtimalle ilim tahsiline Semerkant'ta başladığı, daha sonra Buhara'ya gidip orada devam ettiği ifade edilmektedir. Ders arkadaşları içinde Ebû'l-Meâlî Ahmed b. Muhammed el-Pezdevî, Hasan b. Ali el-Pezdevî ve Necmeddin en-Nesefî gibi zevatın adı geçmektedir. Semerkant'taki Hocaları arasında Ebû'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089)

4 Bedir, Murtaza, "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", İ.M.B.U.S., C. I, İstanbul, 2008, s. 626-628.

5 Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh" İLAM Araştırma Dergisi, C. III, S. 2, Yıl 1998, s. 128; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, 2. b., T.D.V.Y., Ankara, 2006, s. 20 vd; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ'n-Nehr İslâm Hukukçuları, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976, s. 305-306.

6 Başoğlu a.g.m., s. 132.

Buhara'da ise Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1114) isimleri zikredilmektedir.

Hayatı boyunca tedris ve telif faaliyetiyle meşgul olmuş olan Alaeddin Semerkandî'nin yetiştirdiği talebeleri arasında başta kızı Fâtıma, Bedâ'i'u's-sanâ'i' müellifi damadı Ebû Bekir el-Kâsânî, Sem'ânî ve el-Hidâye müellifi Burhâneddin el-Merginânî'nin hocası Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenî'nin isimleri zikredilmektedir.⁷

Kızı Fâtıma, babasının Tuḥfetü'l-fukahâ isimli eserini ezberlemiş ve babasıyla ortak fetvalar vermeye başlamıştır. Kâsânî de, Alaeddin Semerkandî'nin uzun süre rahlei tedrisinde bulunmuş, bütün eserlerini okumuş ve nihayet Tuḥfetü'l-fukahâ eserini esas alarak Bedâ'i'u's-sanâ'i' isimli ünlü eserini yazmıştır. Semerkandî'nin talebesinin bu davranışından çok memnun olduğu, kızı Fâtıma'yı onunla evlendirip mehir olarak da bu eseri kabul ettiği nakledilir. Özellikle bu evlilikten sonra Alaeddin Semerkandî, kızı ve damadının ortak fetva vermeye başladıkları zikredilir.⁸

Alaeddin Semerkandî'nin, 1 Cemâziyelevvel 539 (30 Ekim 1144) tarihinde Buhara'da vefat ettiği kaydedilmektedir. Başlıca eserleri arasında fûrû-i fıkıh alanında Tuḥfetü'l-fukahâ, fıkıh usulü alanında Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl, tefsir alanında ise Mâtürîdî tefsirinin şerhi olan Şerḥu Te'vîlâtî'l-Kur'ân başta yer alır. Bu eserlerden başka müellifin kendisi bizzat el-Mebsût, Şerḥu't-Taḥâvî, gibi eserlerinden de söz etmektedir. Bazı kaynaklarda Alaeddin Semerkandî'ye nispet edilen başka eser isimleri geçmekle birlikte bunların başka âlimlerin eserleriyle karıştırılmış olabileme ihtimalinden söz edilmektedir.⁹

Alaeddin Semerkandî'nin bu eserleri arasında en meşhur olanı şüphesiz Tuḥfetü'l-fukahâ adlı eseridir. Özellikle Hanefî mezhebi fûrû-i fıkıh alanında kolay, anlaşılır ve sistematiği güzel olması ile tanınan bu önemli kitap, Kudûrî'nin el-Muḥtaşar'ına dayanır.¹⁰ Kâsânî bu eseri muhteva ve tertip bakımından esas alarak Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i' adlı kitabını kaleme almıştır.

Semerkandî'nin Fıkıh usulü alanında yazmış olduğu Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl isimli eseri Semerkant Hanefî-Mâtürîdî kolunun fikhî-keîâmî yaklaşımlarını yansıtan en önemli metinler arasında kabul edilir. Hanefî Fukaha mesleği usul geleneğinden farklı olarak daha çok mütekillimîn usulü telif yönteminin içerik ve metoduna uygun yazılmış bir eserdir. Muhtasar eserin ayrıca mufassal bir versiyonu olduğu ifade edilmekle birlikte günümüze ulaşan muhtasar metindir.¹¹

Mâtürîdî'nin tefsirinin şerhi olan Şerḥu Te'vîlâtî'l-Kur'ân'ın esasında Semerkandî'nin katılmış olduğu Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Te'vîlât derslerinin takrirlerinden oluştuğu ifade edilmektedir.

Başta fıkıh, usul ve keîâm alanlarında üstün bir âlim kabul edilen Alaeddin Semerkandî, Hanefî mezhebinin, özellikle de mezhep içinde klasik Hanefî usul ve fûrû geleneğinden farklı görüş ve yaklaşımlara sahip olduğu bilinen Mâverâünnehir Semerkant

7 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Taşköprizâde, Tabakâtü'l-fukahâ, Musul, ts. s. 94, 95; Keşfü'z-zunûn, I, 569-570; II, 1916-1917; Serkîs, Mu'cem, II, 1046-1047; Hediyyetü'l-ârifin, II, 90, 92; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 94-98; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 49; Günay, Hacı Mehmet, "Alâeddin Semerkandî", DİA, İstanbul 2009, c. 36, s.470-471.

8 Günay, s. 470.

9 Günay, s. 470.

10 Tenkitli neşri için bk. Tuḥfetü'l-fukahâ, nşr. M. Zekî Abdülber, I-III, Dimaşk 1377/1958; Beyrut 1405/1984; Katar 1408/1987; nşr. M. el-Müntasir el-Kettânî – Vehbe ez-Zühaylî, I-IV, Dimaşk 1384/1964

11 Tenkitli neşri için bk. Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl, nşr. M. Zekî Abdülber, Devha 1404/1984; nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat 1407/1987

okulunun en büyük otoritelerinden biri kabul edilmektedir. Hanefî mezhebi içinde Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkindî gibi Semerkantlı fıkıh ve kelâm âlimlerinin girişimiyle ortaya çıkan ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin fikhî ve kelâmî görüşlerine öncü bir rol veren Semerkant ulemâsı, hâkim Hanefî usul geleneğinin yanında Mâtürîdî usul geleneği adı verilebilecek yeni bir usul anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Gerek usul gerekse fûrûda bu geleneği en iyi temsil eden ve günümüze kadar ulaştıran metinler Alâeddin es-Semerkindî'ye ait olduğu ifade edilir.¹²

II. FÂTİMA BİNT ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ

Kaynaklarda doğum ve ölüm tarihleri hakkında bilgiye rastlanmayan Fâtıma bint Alaeddin es-Semerkindî, ilk eğitimini doğduğu Semerkant'ta babasının yanında almıştır. Dönemin meşhur Hanefî fıkıh âlimi olan babası Alâeddin es-Semerkindî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ*' adlı eserini ezberlemiş ve başta fıkıh ve hadis olmak üzere hüsn-i hat gibi farklı ilim ve sanat dallarında uzmanlaşmıştır.¹³

İlmi, güzelliği ve akıllılığıyla ün salan Fâtıma'nın aralarında bazı hükümdarların da bulunduğu birçok talibi olmuş ancak babası Alâeddin es-Semerkindî onu talebesi Kâsânî ile evlendirmiştir. Kâsânî, uzun süre ders aldığı hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ*'sına *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* adıyla bir şerh yazmış, bundan dolayı Kâsânî için söylenen, "Semerkandî'nin *Tuhfe*'sini şerhetti ve kızıyla evlendi" sözü meşhur olmuştur.¹⁴

Alâeddin Semerkandî, kızı Fâtıma'yı talebesi Kâsânî ile evlendirdikten sonra Kâsânî'de aynı evde oturmuşlardır. Baba-kız-damat bu evde adeta tabii bir fetva heyeti oluşturmuştur.

Fıkıh ve diğer dini ilimler yanında çeşitli sanat dallarında da mahir olan Fâtıma, fetvalarını bizzat kendi hattıyla yazar ve eşiyile babası bu fetvaları şahit sıfatıyla imza ederlerdi.

Kâsânî-Fâtıma çifti, daha sonra Halep'e yerleşmiş ve ömürlerinin sonuna kadar burada kalmışlardır. Sahip olduğu bileziklerini satarak Ramazan ayı boyunca fıkıh âlimlerine iftar yemeği veren Fâtıma, böylece Halep'te kendisinden sonra da süregelen bir âdeti başlatan ilk hanım olmuştur. Halep'te ilim adamları arasında büyük itibar gören Fâtıma'ya Halep ve Şam atabegi Nûreddin Mahmud Zengî de büyük değer vermiş, bazı önemli işlerinde onunla istişare etmiş ve çeşitli fikhî meselelerde görüşlerini almıştır.

"Fâtıma-ı Fakîhe" lakabıyla da anılan Fâtıma, yaşadığı dönemde Hanefî fıkıh otoritelerinden biri durumuna gelmiştir. Babasının talebesi ve fetva muini olmuş, eşi Kâsânî ile de ömür boyu aynı evde ilmi müzakereler yapmıştır. Kâsânî tereddüde düştüğü fikhî meselelerde eşinin görüşüne başvurmaktan kaçınmamıştır. Bazı kaynaklarda Fâtıma'nın hadis ve fıkıh alanlarında eserleri olduğu belirtilmekte ancak adlarından söz edilmemektedir.

Fâtıma-ı Fakîhe Halep'te vefat etmiştir. Kubûrî's-sâlihîn Mezarlığı'nda makâm-ı İbrâhim'in sağ tarafındaki mezarı, Kâsânî'nin kabri yanındadır. Bu mezarlar zamanla önemli bir ziyaretgâh haline gelmiştir.¹⁵

12 Günay, s. 471.

13 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, IV, 94-95; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 246-250; Taşköprizâde, *Tabakâtü'l-fukahâ*, Musul, ts. (el-Mektebetü'l-merkeziyyetü'l-âmme), s. 102-103; a.mlf., *Miftâhu's-sa'âde*, II, 274; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 84; Mehmed Zihni, *Meşâhîrü'n-nisâ*, İstanbul 1982, II, 128-129; Yusuf Ziya Kavakcı, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara 1976, s. 96, 122-124, 296-297; Bolelli, Nusrettin. "Fâtıma Bint Alâeddin Es-Semerkindî", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, s.225.

14 Bolelli, Nusrettin. "Fâtıma Bint Alâeddin Es-Semerkindî", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, s.225.

15 Bolelli, s.225.

III. ALÂÜDDİN EL-KÂSÂNÎ (ö. 587/1191)

Tam adı, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî'dir.

Kâsânî, Orta Asya Fergana havzasında, Seyhun ırmağının kuzeyinde bulunan ve Kâşân olarak da bilinen Kâsân'da doğdu. Tahsil hayatında daha sonra kayınpederi de olan Alâeddin es-Semerkindî'nin önemli bir yeri olmuştur. Alâeddin es-Semerkindî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* isimli kitabına yazdığı *Bedâ'i'u's-sanâ'i* adlı şerhi ile büyük bir üne kavuşmuştur. Yukarıda anlatıldığı üzere kaynaklarda Kâsânî'nin bu çalışmasından çok memnun kalan hocasının aynı zamanda kendisi gibi bir fıkıh âlimi olan kızı Fâtıma'yı ona nikâhladığı ve mehir olarak da bu eseri kabul ettiği nakledilir. Bundan sonra da fetvaların Semerkandî, Fâtıma ve Kâsânî ortak imzasıyla çıktığı ifade edilir.¹⁶

Kâsânî, özellikle fıkıh ve fıkıh usulünde derin bilgi sahibiydi. *Bedâ'i* adlı eserindeki düzen, sistematik ve sağlam mantık örgüsü sonraki dönemlerde bu eserin ilim ehli nezdinde pek muteber hale gelmesinde rol oynamıştır.

Kâsânî'nin öğrencileri arasında oğlu Mahmud bin Alâüddîn el-Kâsânî ve *el-Muqaddimetü'l-Gazneviyye* adlı eserin müellifi Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî gibi âlimler bulunmaktadır.

“Melikü'l-ulemâ” lakabıyla anılan Kâsânî hayatı boyunca çeşitli ilim yolculuklarına çıkmıştır. Bu ilim rihleleri arasında Konya'nın adı da geçmektedir. Burada Selçuklu Sultanı I. Mesud'un sarayında kaldığı, bu sırada bazı ilmî tartışmalara katıldığı, daha sonra Halep'te bulunan Nûreddin Mahmud Zengî'nin yanına elçi olarak gönderildiği ifade edilir. Kâsânî'nin bulunduğu ortamlarda kelâmî tartışmalarda uzak kalmadığı, bilhassa Mu'tezile ile bid'at ehline karşı mücadele ettiği de nakledilir.

Halep'te ilim adamları ve öğrenciler arasında büyük itibar gören Kâsânî, Zengî tarafından Halâviyye Medresesi'ne hoca olarak tayin edilmiş ve hayatının sonuna kadar burada ders vermiştir. Nihayet 10 Receb 587'de (3 Ağustos 1191) Halep'te vefat etmiş ve makâm-ı İbrâhim'in sağ tarafında bulunan hanımının kabri yanına defnedilmiştir. Halk arasında “karı kocanın mezarı” (kabrü'l-mer'e ve zevcihâ) diye bilinen bu iki kabir zamanla önemli bir ziyaretgâh haline gelmiştir.

Kâsânî'nin bilinen en önemli eseri *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i* dir.¹⁷ Alâeddin es-Semerkindî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı kitabının şerhi olan bu kitap sadece bir şerh olmayıp yepyeni bir sistemle yazılmıştır. Bu sebeple fıkıh tarihçileri arasında *Bedâ'i'u's-sanâ'i* in *Tuhfetü'l-fukahâ* ile şerh-metin ilişkisi tartışmalıdır. Yusuf Ziya Kavakçı, Kâsânî'nin hocasının eserine tamamen sadık kaldığı ve onun bizzat hocasının nezâreti altında *Tuhfe*'yi yeniden kaleme aldığı ihtimaline işaret ederken¹⁸ bazı araştırmacılar *Tuhfe* ve Kudûrî'nin *el-Muhtaşar*'ı ile karşılaştırıldığında gerek içerik gerekse metot bakımından müstakil bir kitap saydığı ve *Tuhfe*'nin şerhi olarak gösterilmesinin doğru olmayacağı görüşünü serdedmiştir.¹⁹

Bazı kaynaklarda kelâma dair *el-Mu'temed fi'l-mu'tekad* adıyla da geçen *es-Sultânü'l-mübîn fi uşûli'd-dîn* isimli bir eser daha Kâsânî'ye nisbet edilir.²⁰ Kâsânî'ye izâfe

16 Koca, Ferhat, “Kâsânî”, *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 531

17 *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, I-VII, Kahire 1327-1328; nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-X, Beyrut 1418/1997.

18 Kavakçı, s. 125.

19 Koca, bu görüşü Spies'den nakletmektedir. s. 531.

20 Bk. *Keşfü'z-zunûn*, II, 996; Leknevî, s. 53.

edilen *Kitâbü't-Te'vîlât* isimli eserin ise aslında Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî'ye ait *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* olduğu ifade edilmektedir.²¹

SONUÇ YERİNE

İlim tedrisi ve telifinde aile faktörü büyük önem arz etmektedir. İslam tarihi boyunca Orta Asya'da çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmış aileler dikkat çekmektedir. Selçuklular döneminde fıkıh ilmi ile temâyüz etmiş önemli aileler arasında Alaeddîn Semerkandî, kızı ve damadı önemli bir yere sahiptir.

Baba Alaeddin Semerkandî gibi yetiştirdiği kızı ve damadı da fıkıh alanında dönemin önemli âlimleri arasında sayılmışlardır. Bir süre aynı evde yaşayan baba, kız ve damadın kaldıkları bu evleri adeta bir ilim meclisi ve fetva evi haline gelmiştir. Telif edilen kıymetli eserler yanında halkın getirdiği soruların cevaplandırıldığı bu eve getirilen meseleler genellikle klasik fıkıh eserlerinde olduğu gibi kazuistik (meseleci) yöntem takip edilmek suretiyle ve sade bir dille çözüme kavuşturulmuştur. Somut olay yöntemi diye de ifade edilen kazuistik yöntem, olaylara ve meselelere göre ayrıntılı hüküm verme metodudur. Her hüküm ve uygulamada ilâhî iradenin aranıp bulunması için bazen ferdi, bazen istişare ve müzakereye dayalı kollektif çalışmalara, sa'y ve cehde sahne olan bu evde, içinde yaşanan günlük hayatla ve sorunlarıyla sıkı bir bağ içinde fıkıh ilminin işlevsel kılınması yönünde âzâmî çaba gösterilmiştir.

Özelde İslam fikhında, ibadet ve muamelat konularında derinleşmiş ve eserler vermiş bu ilim ehli aile efradının telif çalışmaları ve fetvaları, Selçuklular başta olmak üzere Osmanlı Hukuk anlayışına varıncaya kadar sonraki dönemlere etki etmiştir.

Orta Asya'da bu gibi ailelerde gelişme kaydeden fıkıh birikimi ve zaman içerisinde bu münbit havzada şekillenen fıkıh anlayışı, adeta günümüze kadar akan bir nehir olmuş, burada yetişen âlimlerin ve eserlerinin etkileri günümüze kadar devam etmiştir.

Hanefî mezhebi içinde Alâeddin es-Semerkandî gibi bazı Semerkantlı fıkıh ve kelâm âlimlerinin girişimiyle ortaya çıkan ve Mâtürîdî'nin fikhî ve kelâmî görüşlerine öncü bir rol veren Semerkant ulemâsı, hâkim Hanefî usul geleneğinin yanında Mâtürîdî usul geleneği adı verilebilecek yeni bir usul anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu geleneği usul ve fûrûda en iyi temsil eden ve *Tuhfetü'l-fukahâ* ve *Mîzânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-ukûl* gibi eserleriyle günümüze kadar ulaştıran âlim Alâeddin es-Semerkandî'dir.

Alâeddin es-Semerkandî'nin kızı ve talebesi olan Fatıma, önemli kadın fakihlerden olup aynı zamanda hadis âlimiydi. Hat sanatında da mahir olduğu için fetvalarını bizzat kendi hattıyla yazar ve eşiyle babası bu fetvaları şahit sıfatıyla imza ederlerdi.

Alâeddin Semerkandî'nin damadı olan Kâşânî, uzun süre ders aldığı hocasının *Tuhfetü'l-fukahâ*'sına ileriki dönemlerde Hanefî fıkıh ilminin yayılmasında önemli rol oynayacak *Bedâ'i'ü's-şanâ'i fi tertibi's-şerâ'i'* adıyla bir şerh yazmıştır.

Evlilikten sonra Kâşânî'da aynı evde oturan baba-kız-damadın tabii bir fetva heyeti oluşturduğu, ortak fetva vermeye başladıkları, fetvaların Semerkandî, Fâtıma ve Kâşânî ortak imzasıyla çıktığı nakledilmektedir.

Tebliğimizi şu dua ile bitirelim: Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl (Bakara, 2/128). Bizlere tarafından hayırlı bir nesil bağışla (Âl-i İmrân, 3/38). Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle (Furkân, 25/74). Ey

21 Koca, s. 531.

Rabbimiz! Bizlere öldükten sonra arkamızdan dua edecek hayırlı evlatlar (Müslim, Vasiyyet, 14) yetiştirmeyi nasip eyle.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*, doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1-2, İstanbul 1951.
- Başoğlu, Tuncay, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh" *İLAM Araştırma Dergisi*, C. III, S. 2, Yıl 1998.
- Bedir, Murtaza, "Hanefî Mezhebinin Abbasî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İ.M.B.U.S.*, C. I, İstanbul, 2008.
- Belâzürî, Fütûhu'l-büldân, Beyrut 1407/1987.
- Bolelli, Nusrettin. "Fâtıma Bint Alâeddin Es-Semerkandî", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, s.225.
- Günay, Hacı Mehmet, "Alâeddin Semerkandî", *DİA*, İstanbul 2009, c. 36, s.470-471.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, c. 1-5, Beyrut 1977.
- Kâsânî, Alâeddin, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fî tertîbi 'ş-şerâ'i*, I-VII, nşr. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-X, Beyrut 1418/1997.
- Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, c. 1-2, Beyrût ts.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ'n-Nehr İslâm Hukukçuları*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara, 1976.
- Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ'*, IV, 94-95.
- Koca, Ferhat, "Kâsânî", *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 531.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Mehmed Zihni, *Meşâhîrü'n-nisâ'*, İstanbul 1982.
- Mehmed, Sedat, *Büyük Selçuklu Dönemi İslâm Hukuku*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2014.
- Nesefî, Necmeddin, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, Riyad 1412/1991.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 2. b., T.D.V.Y., Ankara, 1990; 2006; a. mlf. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Ankara 2013.
- Semerkandî, Alaeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, nşr. M. Zekî Abdülber, I-III, Dımaşk 1377/1958; Beyrut 1405/1984; a. mlf. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Devha 1404/1984; nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Bağdat 1407/1987; nşr. M. el-Müntasır el-Kettânî – Vehbe ez-Zühaylî, I-IV, Dımaşk 1384/1964.
- Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II; a.mlf., *Tabakâtü'l-fukahâ*, Musul, ts.
- Ziriklî, Hayrüddîn, *el-A'lâm: kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ'*, c. 1-8, Beyrut 2002.

MUTEZİLE EKOLÜNÜN ORTA ASYA TEMSİLCİSİ: EBU'L-KASIM EL-KA'BI EL-BELHİ (GÖRÜŞLERİ, ESERLERİ, ETKİLERİ)

Ali Yıldız MUSAHAN*

ÖZET

Kutaybe b. Muslim'in (ö.715) fethinden sonra Orta Asya halkı hızla İslamlaşma sürecine girdi. İşte bu ilk süreçten günümüze kadar Orta Asya'nın genellikle amelde Hanefi itikatta Mâturidi mezhebini benimsediği, genellikle Ehli Sünnet çizgisinin öncüsü olduğu varsayılır. Ancak başta Mâturidi olmak üzere bölgede yaşayan âlimlerin eserlerine baktığımızda, birçok gayri müslim fırkanın ve Mutezile, Şia, Zenadika vd. gibi çeşitli grupların yanında Mutezile'nin ve Mutezile fırkasının Orta Asya temsilcisi Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhi'nin aktif faaliyet içerisinde olduklarını görüyoruz. Sözelimi Maturidi'nin "Kitabu't-Tevhid" adlı eserinde İslam dışı gruplarla birlikte Mutezile'ye karşı da yoğun bir mücadele içerisinde olduğunu müşahade ediyoruz. Buna göre Mu'tezile ekolü az sayıdaki temsilcisi ve bilimsel eserlerinin de etkisiyle Mâveraünnehir itikadında önemli rol oynamış, Mâturidiliğin gelişmesine direk ve dolaylı etkisini göstermiştir. Mutezile'nin özellikle Belh gibi bilim ve medeniyet merkezinde önemli temsilcisi olan Ebu'l-Kasım el-Ka'bi, Maturidi'nin ciddi biçimde eleştirilerine ve hatta bazı yerlerde hakaretlerine maruz kalmıştır. Mâturidi'nin pek çok konuda, Mu'tezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mu'tezile'nin bölgede etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumdan hareketle o dönemde Orta Asya'da bilimsel tartışmayla birlikte Maturidi'nin Ka'bi'ye karşı ve Ka'bi'nin nezdinde Mutezile'ye karşı ideolojik mücadele içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Ka'bi, Orta Asya, Maturidi, Mutezile, Etkileşim.

Mu'tazili Representative of the Central Asia: Abu al-Qasim al-Ka'bi al-Balkhi (Thoughts, Works, Influences)

ABSTRACT

The process of Islamization started swiftly among the people of Central Asia after Qutaybe b. Muslim's (d.715) conquest. From this conquest to today, it is generally assumed that Central Asia has adopted the Mâturidi sect in Hanafi school of jurisprudence which was assumed to be generally the forerunner of the Ahl al-Sunnah. Therefore, the only name that comes to mind when mentioning the word of Mâveraünnehir (Transoxiana) is Imam Mâturidi and the school of Mâturidism which was established by him. However, when we look at the works of scholars living in the region, especially Mâturidi's works, we see that there were various active groups in Central Asia, such as many non-Muslim sects as well as Mut'ezile, Shia, heretics (Zenadiqa), etc.. For example, we observe that Maturidi is in an intense struggle against Mutezile and non-Islamic groups in his book named "Kitabu't-Tawhid." Accordingly, with the influence of its few number of representatives and its scholarly works, the Mu'tazilite school played an important role in the creed of Mâveraünnehir (Transoxiana), and showed its direct and indirect influence on the development of Mâturidism. Abu al-Qasim al-Ka'bi, who was the important representative of Mu'tezile in a center of science and civilization like Balkh, was exposed to Maturidi's serious criticism and even he was insulted in some times. Considering that

* Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, aliyildizmusahan@gmail.com

Mâturidi's discussions Mu'tazile's ideas on various issues in his works, and made insulting criticisms against him, we can understand that Mu'tazilis were quite influential in the region. From this point of view, we can say that with the scholarly debates in Central Asia at that time, Maturidi was in an ideological struggle against Ka'bi and also against Mu'tezile.

Key words: Ka'bi, Central Asia, Maturidi, Mutazilis, Interaction.

A. Kâ'bi'nin Hayatı

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Ka'bi el-Belhî¹ el-Horasanî h.273/m.886 yılında Orta Asya'da yer alan Belh şehrinde dünyaya geldi. Zamanında bölgenin önemli kültür ve bilim merkezlerinden biri olan Belh'te² doğduğu ve burada vefat ettiği için bu şehre nispetle Belhî diye anılmaktadır.³ Öte yandan Benî Ka'b kabilesine nispetle Ka'bi diye de anılan âlim, Orta Asya'da Mutezile'nin önemli temsilcilerinden⁴ olmakla birlikte kendi döneminin Hanefî fakihlerden birisi olarak kabul edilmektedir.⁵

Ka'bi, Belh'de ilk eğitimini aldıktan sonra Bağdat'a gitti ve uzun süre orada kaldı. O, Bağdat'ta kaldığı süre içinde Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tan kelâm ve Müberred'den nahiv dersleri aldı. Genellikle Bağdat Mutezilesi'nin görüşlerini özümseyen Ka'bi⁶ bazı konularda da ferdî görüşlerini ortaya koydu.

Ka'bi, Mutezile'nin özellikle Mihne hadisesinden sonra büyük sıkıntılar yaşadığı, devlet erkanının eskisi kadar etkili olmadığı bir dönemde Bağdat'ta bulundu.⁷ Özellikle Mihne olayından sonra Mutezile'yi savunmak için büyük gayret sarfeden Ka'bi'nin hocası Hayyât, karşı görüşler için reddiyeler yazmaktaydı. Ka'bi de hocasının yolundan giderek muhaliflerine karşı birçok reddiye telif etti. Sıfatların nefyi, Halku'l-Kur'ân, Rü'yetullah ve Kader gibi konularda hocası Hayyât'la benzer fikirleri paylaşan Ka'bi, eski dönem ve yeni dönem âlimlerinin çoğu tarafından Mutezile'nin Bağdat ekolünün son temsilcisi olarak kabul edilmektedir.⁸ Bununla birlikte Mutezile mezhebi, Basra'da Ebu'l-Huzeyl ile ve Bağdat'ta ise Bısr b. Mu'temir ile teşekkül sürecini tamamlamış idi. Bu süreçte Ka'bi'nin katkılarıyla Mutezile Orta Asya bölgesinde de yayılma fırsatı bulmuştur.⁹

Ka'bi, Belh'e geri döndükten sonra Mutezili fikirlerini yaymaya devam etti ve Nesef'te fikirlerinin önemsendiği de görülmektedir.¹⁰ Ka'bi'ye nispet edilen *Târihü'l-Belh*, *Târih'u-Nisâbûr*, *Fusûlu'l-Hitâbî fi'n-Nakz alâ mâ Tenebbe bi Horasan*, *Mehâsinu Horâsân* gibi eserlerden açıkça anlaşılmaktadır ki o, Orta Asya bölgesini iyi biliyordu ve Orta Asya'dan ayrılrsa bile bölgeyle bağlantılarını devam ettiriyordu.

- 1 Bağdadi, Ebu Mansur, el-Fark beyne'l-Fırak, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 1979, s. 12,133; Ravî, Abdussettar İzzeddin, Sevretü'l-Akl, Daru's-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad, 1986, s. 187.
- 2 Belh kenti, Hişam b. Abdulmelik zamanında Samâniler'in başkenti idi. İsmail b. Ahmed tarafından kurulan bu devlet Buhâra'yı başkent yaptıktan sonra Maveraünnehir, Horasan, Fâris, Taberistan, Kirman, Cürcan ve Irak'a kadar olan bölgede hüküm sürdü. Bu dönemde Belh, Buhara ve Semerkand ilim merkezi haline gelmişti. Bkz. Şevki, Dayf, *Tarih'ul-Edebi'l-Arabi*, Kahire, trz., cilt-4, s. 482.
- 3 İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Ebu Yakub İshak, el-Fihrist, thk. Yusuf Ali Taviil, Beyrut, 1996, s.219.
- 4 İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, Lisânü'l-Mizân, Beyrut, 1986, cilt 3, s. 255.
- 5 Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978, cilt 2, s.296-297.
- 6 Ravi, Sevretü'l-Akl, s.187.
- 7 Ka'bî, Muktedir Billah'ın hilafeti döneminde yaşamıştır. Bu dönem iç karışıkların hâkim olduğu bir dönemdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınli, Osman, Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s.192.
- 8 Fuad, Seyyid, Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu Mutezile, ed-Daru't-Tunisiyye, Tunus, 1974, s. 46; Watt, Montgomery, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 2001, s. 274.
- 9 Aydınli, Osman, İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 141.
- 10 Kâ'bi, Ebu'l-Kasım, "(Babü) Zikri'l-Mutezile", thk. Seyyid Fuat, (Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatü Mu'tezile içinde), Tunus, 1974, s. 44.

Ka'bi, gençliğinde Zeydiyye'nin Taberistan temsilcisi Muhammed b. Zeyd ile arkadaşlık etmiş ve onun yanında bulunmuştur. Daha sonra Muktedir Billah'ın hilafeti ve Hamid b. el-Abbas'ın vezirliği döneminde, Nasır b. Ahmet'in komutanlarından biri olan Ahmet b. Sehl'in yardımcılığını ve katipliğini yaptı. Daha sonra Ahmet b. Sehl'in Nasır b. Ahmet'e isyan etmesi sürecinde tutuklanıp hapsedilmişse de Bağdat veziri Ali b. İsa b. el-Cerrah tarafından serbest bırakılmıştır. Çeşitli şehirleri dolaştıktan sonra Nesef'te müderrislikle görevlendirilmiştir.¹¹

Kendine özgü fikirleriyle ve keskin yaklaşımıyla Orta Asya'da şöhret kazanan Ka'bi, Irak bölgesinde de tanınıyordu. O, Belh'li olmasına karşın talebelerini Nesef'te yetiştirdi.

Ka'bi kendi zamanındaki âlimler tarafından saygı görmekle birlikte, bazı âlimler tarafından da zındıklıkla itham edildiğini görmekteyiz. Örneğin, Ebu Ali el-Cübbâi onu hocası Hayyât'tan daha üstün olarak görürken, açıkça dile getirdiği görüşlerinden dolayı zındıklıkla suçlandı, hakarete uğradı.¹²

Kelâm, Arap Dili, Hadis, Fıkıh, Tefsir gibi İslâmî ilimlerle Yunan Felsefesi konusunda eserler telif eden Ka'bi, çok sayıda öğrenci yetiştirdi.¹³ Mutezile âlimleriyle de bazı konularda görüş ayrılığı içinde olan Ka'bi, özellikle Ebu Ali el-Cübbâi'ye yönelik tenkitlerde bulunmuş, irade sıfatı ve aslah konularında müstakil reddiyeler yazmıştır.¹⁴ Çeşitli merkezlerde dolaşarak ikamet eden Kâ'bi'nin fikirleri, münazaraları ve eserleriyle kazandığı şöhret, adının diğer bölgelerde de duyulmasını sağladı. Daha sonra Belh'e dönen Ka'bi, burada h. 319/m. 931 yılında vefat etmiştir.¹⁵

B. Eserleri

Ka'bi'nin hayatı boyunca telif ettiği eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bu sayı 46 olarak zikredilmektedir.¹⁶ Ancak bu eserlerden sadece üç tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar; hadisle ilgili olan "*Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetu'r-Rical*" eseri, daha tahkiki yapılmamış olan ve aynı zamanda Türkiye'de nüshası bulunmayan kelam alanındaki "*Makâlât*"¹⁷ adlı eseri ve bu Makalat'tan kısa bir kısmının "Fadlu'l-İtizal" içinde yer alarak Fuad Seyyid tarafından tahkik edilen "*Fadlu'l-i'tizal ve Tabakâtu'l-Mutezile*" eseridir. Fuad Seyyid, 1952 senesinde Yemen'deki bir kütüphanede bu eseri bulmuş, tahkik etmiş ve yayınlamıştır. Eser, Mutezili alimleri tanıma konusunda çok önemli bir kaynak olup, toplam 451 sayfadan oluşmaktadır. Muhakkik eserin mukaddimesinde Mutezile'ye ait birçok eserin Yemen'deki kütüphanelerde bulunduğunu ayrıca Mutezile isminin nereden geldiğini izah etmektedir.¹⁸

11 İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

12 İbn Nedim, el-Fihrist, s. 43.

13 Öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ebu'l-Tayyib İbrahim b. Muhammed b. Şehhab, Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed, İbn Şihâb el-Belhî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdurrahman Gubbe, Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin, Ebü'l Hasan el-Ahdeb ve Ebû Ahmed el-Abdeki. Bkz. Ravî, Sevretü'l-Akl, s.188.

14 İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

15 Çelebî, Kâtib, Keşf-el-Zunun, İstanbul 1941, cilt 1, s. 441; Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin, Beyrut, 1993, cilt 6, s. 31. Belh'te vefat ettiği hususunda ihtilaf olmayan Ka'bi'nin vefat tarihi tartışmalıdır. Kimilerine göre Ka'bi, 309 yılında vefat etmiştir. İbn Nedim'e göre Ka'bi'nin vefat tarihi 309'dur. (İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219). Bağdat'lı İsmail Paşa'ya göre onun ölüm tarihi 317'dir. İzahî'l-Meknûn adlı eserde Ka'bi'nin vefat tarihi 488 olarak geçmektedir. (bkz.İsmail Paşa Bağdat'lı, Hediye'tü'l-Arifin, Matbaatu Vakalati'l-Maarif, (1920) thk. Kılıslı Rifat Bilge, 3. Baskı, İstanbul, 1951, cilt-1, s. 444).

16 İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

17 İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

18 Kâ'bi, Fadlu'l- İ'tizal, s. 46.

Bununla birlikte Kâ'bi'nin öğrencisi olan Ebu Reşid en-Nisaburi'nin "*el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyin ve Bağdadiyyin*" adlı eserinde onun "*Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Makalât*" adlı eserinin var olduğunu öğreniyoruz.¹⁹

Ka'binin sayı olarak 46 eserinin var olduğu kesinlik ifade etmemekle beraber onun eserlerinin çeşitliliği hususunda bize fikir vermesi açısından Ka'bi'nin telif ettiği eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

*Kitabu'l-Makalât*²⁰

Kitabu'l-Hucce fi Ahbari'l-Ahad

*Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevabât*²¹

*Kitâbu Tefsîru'l-Kebîr li'l-Kur'ân*²²

*Kabûlü'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*²³

*Kitâbu'l-Cedel ve Adâbu Ehlihi ve Tashîhi İlelihi*²⁴

Nakdu's-Sircani

*Kitâbu'l-Musned*²⁵

9. *Tabakâtu'l-Mutezile*²⁶

10. *Kitâbu Te'yîd-i Makâlat-i Ebi'l-Hüzeyl fi'l-Hurr*²⁷

11. *Kitâbu Evâilü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*²⁸

12. *Tuhfetu'l-Vüzerâ*²⁹

13. *Mehâsin-i Âl-i Tâhir*³⁰

19 Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşid, el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979, s. 56.

20 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt 6, s.50; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt 1, s. 444. Henüz yazma halinde olan bu eserde, mezhepler tarihi ve kelâm konularıyla birlikte, hadîs ve sünnetle ilgili görüşleri içeren başlıklar da bulunmaktadır. Bu yazmanın 11 varaklık Zikru'l-Mutezile bölümü Seyyid Fuad tarafından, Fadlu'l-İtizal ve Tabakat'ul-Mutezile içinde yayınlanmıştır. (bkz. Hansu, Hüseyin, Mutezile ve Hadis, Otto Yayınları, Ankara, 2004, s. 27).

21 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-4, s.292; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul-Arifin, cilt-1, s. 444.

22 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-2, s. 353.

23 Ka'bi'nin hadisçilik yönünü ortaya koyan çok önemli eserlerden biri olan Kabûlü'l-Ahbâr'ın 572/1176 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Dâru'l-Kütübu'l-Mısriyye'deki nüshası bilinen tek nüshadır. Ka'bi'nin bu eseri altı bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mutezile'nin hadise bakışı ile ilgili genel bilgiler veren Ka'bi, birinci bölümde hadiste metin tenkidıyla ilgili bilgiler vermektedir. Hadislerin içerik tenkidi metodu hususunda geniş bilgiler veren eser nassa aykırı olarak kabul edilen rivayetlere örnekler vermiştir. Hadis ravilerinin tanıtımına geniş bir yer ayrılmış olan eserde raviler alfabetik sıraya göre incelenmiştir. Raviler hakkındaki bilgiler, hadisçiler tarafından yazılmış cerh ve ta'dil eserlerinden derlenmiştir. Ka'bi bu kaynaklardan sadece olumsuz değerlendirmeleri toplamış görünmektedir. (Hansu, Mutezile ve Hadis, s. 206).

24 Çelebi, Keşfü'Zünûn, cilt 1, s. 218. Kitabın adı Keşfi'z-Zünûn'da ve Hediyyetü'l-Ârifin'de "Edebü'l-Cedel"dir. Eserin isminin hangisi olduğu veya her ikisinin ayrı kitaplar mı olduğu net değildir. (İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetü'l-Ârifin, cilt-1, s. 444).

25 Kâ'bi, Fadlu'l-İtizal, s. 44.

26 Kâ'bi, Seyyid, Fadlu'l-İtizal, s. 47.

27 Davudî, Şemseddin, Tabakatu'l-Mufessirin, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972, Mektebetü-Vehbe, cilt-1, s. 223.

28 İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt-1, s. 444; İbn Nedim, el-Fihrist, s. 219.

29 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-2, s. 243; İsmail Paşa, Bağdatlı, Hediyyetul Arifin, cilt-1, s. 444.

30 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-2, s. 1608; İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyyetu'l Arifin, cilt-1, s. 444.

14. *Mefâhir-i Horasan*³¹

15. *Et-Ta'n 'ale'l-Muhaddisîn*

16. *Kitâbu'l-Ğurer ve'n-Nevâdir*³²

17. *Keyfiyeti'l-İstidlâl bi's-Şâhid 'ale'l-Ğâib*

18. *Kitâbu's-Sünne ve'l-Cema'a*³³

Kitâbu Mecâlisü'l-Kebîr

Kitâbu-Mecâlisü-Sağîr

Kitâbu'n-Nakz

Kitâbu'l-Halîl 'ala Burğûs

Kitâbu-Kitâbu's-Sâni 'ala Ebî 'Ali fi'l-Cenne

Kitâbu'l-Mesailü'l-Hacendî fî ma Hâlefe Fih-i Ebâ 'Ali Kitâbu'l Mudahât 'ala Burğûs

Kitâbu Fusûlü'l-Hitâb fi-Nakzi 'ala Racûli Tenbe'u bi-Hurasân

Kitâbu'n-Nihâye fi'l Aslah 'ala Ebî Alî Nakduhu Aleyhi es-Simerî

Kitâbu'l-Kelâm fi'l-Ümme 'ala İbn Kubb

Kitâbu'nakz ala'Razi fi İlmi'l İlâhi

Kitâbu'l Esmâ ve'l-Ahkâm

Kitâbu'l İstidlal bi's-Şâhid ale'l-Ğâib

Kitâbu'l-İmâme

*Kitâbu'l-Müstersid fi'l-İmâme*³⁴

Kitâbu'n-Nakz ala'Râzi fi'l-Felsefeti'l İlâhiyye

el-İntikâd fi'l-Ulûmi'l-İlâhiyye ala Muhammed b. Zekeriyya

et-Tehzib fi'l-Cedel

Kitâb fî Tevellüd ve Ef'alü't-Tiba'

*el-Cevabat li Ebi'l-Kasım el-Belhî*³⁵

*Fetavâ ebu'l-Kasım el-Belhî*³⁶

*Fusul'l-Hitab fi'n-Nakz ala Men Tenbe'u bi Horasan*³⁷

*Tecrîdü'l-Cedel*³⁸

31 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-6, s. 7.

32 Kâ'bî, Fadlu'l-İ'tizal, s. 47.

33 Davudî, Tabakatu'l-Mufessirin, cilt-1, s. 223.

34 İsmail Paşa Bağdatlı, Hediyetül Arifîn, cilt-1, s. 444.

35 İbn Nedîm, el-Fihrist, s. 219.

36 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-4, s. 352.

37 Seyyid, Fadlu'l-İ'tizal, s. 48.

38 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt -2, s.192.

*Kitab el-Aruz*³⁹

Tarihu Belh

Tarihu Nisabur

Mehasin-i Horasan

*Müteşabihu 'l-Kuran*⁴⁰

el-İntikad fi 'l-Umumi 'l-İlahiyye âla Muhammed b. Zekeriya.⁴¹

Ka'bi, bir kelâmcı, hadisçi, tefsirci ve bir de fakih olarak çeşitli eserler telif etmiş ve birçok konuda fikirler ileri sürmüştür. Ka'bi'nin telif ettiği eserlerin az bir kısmı hariç günümüze ulaşamamıştır. Ka'bi, kelim ve fıkhıdaki geniş bilgisinin yanı sıra, hadisçiliğiyle de bilinmektedir. Kabî hadislerle ilgili telif ettiği "Kabûl'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl" adlı eserinde, hadisçilerle ilgili eleştiriler yer almış, birçok hadisçiden bahsedilmiştir. Ancak bu eserde hadisçilerin daha çok olumsuz yönleri ele alınmıştır. Ka'bi'nin, hadisçilere yönelik bütün eleştirilerine rağmen, onu hadis ve hadisçi karşıtı saymak mümkün değildir. Örneğin eserinin girişinde hadisin gerekliliği ve delil oluşu hakkında önemli bilgiler vermiştir. Bu anlamda o hem hadis rivayet etmiş bir râvi, hem de hadisin her alanında eser telif etmiş bir âlimdir, denilebilir.⁴²

Ka'bi'nin en önemli özelliklerinden biri de fıkıh konusunda da söz sahibi olabilecek kadar bilgiye sahip olmasıdır. Ka'bi'nin fıkha dair yazmış olduğu *Fetavâ Ebu'l-Kasım el-Belhi*⁴³ adlı eseri, onun Cürcan'da vermiş olduğu fetvalarını içermektedir.

C. Kâ'bi ve Mutezile

Orta Asya bölgesinde hicri IV.yüzyılın başlarında varlığını göstermeye başlayan Mutezile, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi tarafından temsil edilmiştir. Bu dönemde fikirleriyle çevresini önemli ölçüde etkilemiş olan Ka'bi, fikirlerini bu bölgede yaymaya çalışmıştır.

Mutezile fırkasının mahiyetini ortaya koyan ve onların düşünce sistemlerini oluşturan beş temel prensibi beş esası/usulu'l-hamse⁴⁴ Ka'bi döneminde tamamen

39 İbn Hacer, 'Lisan'ında eserin ismini vermemekle birlikte Ka'bi'nin el-Halil el-Ferahidi'ye tenkit amacıyla, aruz ilmine dair yazdığı bir kitabından bahsetmektedir. İbn Hacer'in bahsettiği bu eser, Ka'bi'nin "el-Aruz" adlı eseri olma ihtimali yüksektir. (bkz. İbn Hacer, Lisanu'l-Mizan, Beyrut, 1986, cilt-3, s. 255).

40 Kâ'bi, Babu Zikri'l-Mutezile, önsöz, s. 50-54.

41 Kâ'bi, Babu Zikri'l-Mutezile, önsöz, s. 47, 49; Ravi, Sevretu'l-Akl, s. 190.

42 Hansu, Mutezile ve Hadis, s. 209.

43 Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, cilt-4, s. 352.

44 **Tevhid:** Bu ilke Mutezile düşüncelerinin esasını teşkil etmektedir. Kelam ekolleri içerisinde tevhid meselesi üzerinde yoğunlaşmış, en çok önem veren Mutezile fırkasıdır. Buna göre Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. O her şeyi işiten ve görendir. O ne cisimdir, ne gölge, ne bedendir, ne surettir, hadis (sonradan yaratılmışlara) varlıklara benzemekten, onlar gibi olmaktan münezzehtir. Allah'ın bir ve kadim olması, Allah'a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah, bu alemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilkidir. Bu ilk olmanın nedeni ve sebebi yoktur. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına asla benzemez. Kuran'da zikredilen Allah'ın sıfatları, Allah'ın zatının dışında kabul edilirse, çeşitli kadim ilahların varlığı kabul edilmiş olur. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır. (Şehristani, Ebu'l-Feth, el-Milel ve'n -Nihal, Kahire, 1961, cilt-1, s. 44; Emin, Ahmed, Duha'l-İslam, Kahire, 1946, cilt-3, s. 22).

Adl: Mutezile fırkası tevhid prensibine önem verdiği gibi Adalet ilkesine de önem vermiştir. Buna göre insan hürdür. İnsan kendi fiilini kendi yapar. Allah kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücünü sağlamıştır. Eğer insan, yapıp-yapmama hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya mükafat görmesi manasız olur. Eğer Allah insanları muayyen fiilleri yapmaya zorlamışsa kötü amellerden dolayı Allah'ın insanları cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah Kuran'da dediği gibi adildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez.(Maide 5/73). O halde Allah'ın bu adaleti icabı insanların irade hürriyetinin bulunması da gerekir. İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah'ın

şekillenmiş ve mezhebin görüşlerinin temel unsurları haline gelmişti. Mutezile'nin, ilkelerini beş tane olarak belirlemelerinin sebebi ise, İslam düşüncesi çerçevesinde tartışılan tüm konuların bu beş ilkedен birisinin kapsamına girmesi olsa gerektir.

Artık Ka'bi döneminin tartışma şeklinin biraz daha savunmaya ve karşı tarafın fikirlerini çürütmeye dayalı cedel özelliği taşıdığını görmekteyiz. Kâ'bi, Mutezile'nin Bağdat ekolünü temsil ediyordu. Bilindiği gibi, Bağdat mektebinin kurucusu olarak Bısr b. el-Mu'temir kabul edilmektedir. Bısr'den sonra sırasıyla; Sümame b. Eşras, Ahmed b. Ebu Du'âd, Ebu Musa el-Murdar, Cafer b.Harb, Cafer b. Mübeşşir, Ebu Cafer el-İşkâfi gelmektedir. El-İşkâfi'den sonra Bağdat ekolünün temsilcileri ise Ka'bi'nin hocası olan Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat ve Ka'bi'nin kendisidir. Ka'bi birçok meselede hocasıyla aynı paralelde düşünürken bazı konularda ondan farklı düşündüğünü ifade etmiş hatta hocasını tekfir ettiği yerler de olmuştur.⁴⁵

Mutezili temsilciler tarafından geliştirilen ve akılcı rasyonel kelim yöntemi, yeni teşekkül eden düşünce ve ekoller tarafından farklı yöntemlerle kullanılmaya başlandığını söyleyebiliriz.

D. Kâ'bi'nin Fikirleri

d.1. Zat-sıfat İlişkisi

İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru kapsamında en fazla tartışılan konulardan biri de Allah'ın zatı ile var oldukları kabul edilen sıfatları arasındaki ilişkinin belirlenmesidir.

Bütün bunlara rağmen Kelam'da zat-sıfat ilişkisi konusunda belli başlı üç yaklaşımdan söz etmek mümkündür.

hikmetine ve adaletine asla yakışmaz. Çünkü Allah adildir. (Ravî, Sevretü'l-Akl, s. 36-37). Mutezile'nin Allah'ın adaleti prensibinden hareket ederek kabul ettiği bu hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesi, Müslüman dünyasında var olan tembelliğin ve miskinliğin önlenmesi bakımından ayrı bir anlam taşımaktadır.

El-Va'd ve'l-Vaid (Ödül vaadi ve Azap tehdidi): Mutezile fırkası, Adalet prensibinden hareketle bu prensibi de temel esas olarak kabul etmiştir. Bu ilke, iyi işler işleyen ahirette ödüllendirilmesi, kötü amelde bulunanları ise ahirette kesin bir şekilde cezalandırılması prensibidir. Çünkü Allah'ın adaletinin gereği budur. Mutezili âlimler, Allah'ın azap tehdidinin gerçekliğinin ve değişmezliğinin kâfirler hakkında geçerli olduğu gibi büyük günah işleyen fâsıklar hakkında da geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. (bkz. Emin, Duha'l-İslam, cilt-3, s. 61; Ravî, Sevretü'l-Akl, s. 43-44).

el-Menziletü beyne'l-Menzileyn: İnsan büyük günah işlediyse: Hariciler kafir olduğunu, Mürcie ise hiçbir günahın bu dünyada zarar vermediğini, hesabının kıyamete kaldığını söyler. Mutezile'ye göre: Büyük günahlardan birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimse, ateş ehlidir ve orada sonsuza dek kalacaktır. O ne Mürcie'nin dediği gibi mümin, ne de Haricilerin dediği gibi kafir veya münafiktir. Tam tersine o günahkar insan mümin ile kafir arasındaki bir konumdur. Bu günah dolayısıyla o kafirler gibi ateşte kalacaktır. Dolayısıyla söz konusu bu günahkar kişi isimleri itibariyle müminlerden sayılmazlar, fiilleri de müminlerinki gibi hoş karşılanmaz. Çünkü müminlerin amellerinden ve güzel huylarından kaçınmışlardır. Bunlar kafirlerin isimleriyle de anılmazlar, çünkü onlar gibi inkara yeltenmiş değildirlere ve Allah'ın haram saydığı şeyleri helal demek tutumu içinde değildirlere. Ayrıca onlar münafik da sayılmazlar çünkü münafıklar içlerinde küfrü gizlerler. Bunlara fâsik denir ve haklarında fâsiklara uygulanan hükümler uygulanır. Bu tür insanlar iman bakımından iki menzil arasındadırlar.(bkz. Ravi, Sevretü'l-Akl, s. 44-45; Emin, Ahmed, Fecru'l-İslam, Kahire, 1953, s. 297).

Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyü ani'l-Münker (İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak): Mutezile ekolünün temel prensiplerinin beşincisidir. Mutezile bu ilkeye son derece önem vermektedir. Mutezile'ye göre hayatın eğrilen yönlerini doğrultmak, müslümanların yaşadıkları toplumu düzene sokma eylemine katkıda bulunmak, sapıklara doğru yolu göstermek, düşmanların hücumlarını önlemek için iyiliği emretmek ve kötülüğü menetmek mümin olan herkes için zorunludur. Kuran'da iyi amellerin emredildiği ve kötü amellerin yasaklandığı noktasından hareket eden Mutezile bu ilkeyi vacip saymıştır. (bkz. Ravi, Sevretü'l-Akl, s. 46-47).

45 Zühdi, Cârullah, el-Mutezile, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Beyrut, 1990, s. 204.

1-İlahi isimler dışında sıfatların bir varlıklarının olmadığını, Allah'ın zatıyla âlim, zatıyla kâdir ve murid olduğunu savunan yaklaşım;⁴⁶

2-Sıfatların zattan ayrı birer varlık olduğunu, her sıfatın da diğerinden farklı bir varlık olduğunu ileri süren yaklaşım;⁴⁷

3-Sıfatlar ile ilahi zatın birbirinin ne aynı ne de gayrı olduğunu, aynı ilkenin sıfatlar arasında da geçerli bulunduğunu, yani bir sıfatın diğerinin ne aynı ne de gayrı olduğunu savunan yaklaşım.⁴⁸

Birinci yaklaşım Tevhid doktrinine vurgu yapan, ilahi zatın içbirliğini korumayı amaçlayan ve bu görüşe zıt herhangi bir kabulü, tevhide zarar vereceği endişesiyle reddeden⁴⁹ Mutezile tarafından temsil edilmektedir.

Kelam'da hal ya da ahval nazariyesi olarak gündeme gelen ikinci yaklaşım, Allah'ın zatında olan bir halden dolayı âlim, bir halden dolayı kâdir olduğunu savunan Ebu Haşim tarafından temsil edilir.⁵⁰

Kelam tarihine Ehl-i Sünnet görüşü olarak geçen ve sıfatların Allah'ın zatıyla ne aynı ne de gayrı olduğunu öngören üçüncü yaklaşım çoğu Eş'ari ve Mâturidi kelamcı tarafından temsil edilmiştir.⁵¹

Mutezile'nin Allah ve zatı konusunda, zatının bir olduğu konusunda diğer ekol mensupları arasında herhangi bir uyuşmazlık yoktur. Ancak Allah'ın sıfatları konusunda mezheplerin farklı kanaatler taşıdığı görülmektedir. Mutezile'nin Allah konusundaki görüşleri ve prensipleri mezhep kurucusu kabul edilen Vasıl b. Ata'ya kadar uzanmaktadır.

Mutezileye göre Allah'ın sıfatları vardır. Fakat bu sıfatlar O'nun zatı üzerine zaid manalar, yani zatından ayrı düşünülen şeyler değildir. Bu durumda Allah'ın kıdem ve birlik sıfatlarının dışında başka sıfatların Allah'a isnad edilmesi caiz değildir. Böyle bir şey yapıldığı takdirde Allah'ın gerçek birliğine aykırı düşen bir çok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olacak ki, bu da Allah'a ortak koşmak anlamına gelir.⁵² Mâturidi Allah'ın sıfatlarını ispat etmesine rağmen onların zattan ayrı ve müstakil şeyler olmadığı hususunda Mutezile ile hemfikirdir.⁵³

Mutezile, Allah'ın sıfatlarının varlığını haber veren nasları inkar etmemekte, fakat onları te'vil etmektedir. Yani Allah'ın âlim, kâdir vb. olduğunu inkar etmemekte, fakat sıfatların Allah'ın zatından ayrı birtakım manaları olduğunu kabul etmemektedir, onların zatının aynı olduğunu iddia etmektedir. Onlara göre Allah zatı ile hayy, zatı ile kaim, zatı ile kadirdir, zatından ayrı ilim, hayat ve kudret diye ezeli manalar yoktur.⁵⁴

Ka'bi de Allah'a isim ve sıfat isnat etmenin, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ya da benzeşme ortaya çıkacağı endişesiyle doğru olmadığını ifade etmektedir.

46 Eş'ari, Ebu Hasan, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, cilt 1, s. 166; Şehristani, el-Milel, cilt-1, s. 44.

47 Harputi, Abdullatif, Tenkihü'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam, Necm-i İstiklal matbaası, İstanbul, 1330, s. 110.

48 Sabuni, Nureddin, Mâturidiye Akaidi, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000, s. 73.

49 Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s.308.

50 Kadı Abdülcabbar, Şerhü'l-Usulu'l-Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965, s.182-183.

51 Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, Kitâbu't-Tevhid, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s.44; Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s.72.

52 Taftazani, Ebu'l-Vefa, Ana Konularıyla Kelam, hzr. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000, s.138.

53 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.70-71.

54 İbnu'l-Murtada, Mehdi, Tabakatu'l-Mutezile, thk. Susanna Diwald- Franz Steiner, Beyrut, 1961, s.7.

Ona göre, “Gerçekte Allah’ın sıfatı yoktur. Sıfat ve isim olarak ifade edilen nitelikler insanların vasıflandırmaları ve isimlendirmelerinden ibarettir.”⁵⁵

Kâbi'ye göre Allah’ın sıfatları Allah’ın zatındadır. O, zatı ve sıfatıyla âlemin varlığından önce vardır ve sonsuza dek var olacaktır. Sıfat, Allah’ın zatına ek olduğu düşünüldüğünde iki kadim varlık düşüncesi ortaya çıkar ki, bu kadimlerden birisi Allah, diğeri sıfattır. Bu da Allah’ın ve sıfatının iki yaratıcı olduğu anlamına gelir. Fakat sıfat zatta olduğunda Allah tektir ve bütün kemal sıfatlara sahip tek kadim olur.⁵⁶ İşte bu anlayış Mutezile’nin Allah’ın bir olduğu anlayışının özünü teşkil etmektedir. Bu da Allah’ın tekliline zarar getirmemek kaygısıyla her şeyden soyutlandığının ve tecrit edildiğinin işaretidir. Allah’ın tekliline atfedilen bu görüş Vasıl b. Ata’ya dayandırılmış ve onun da Aristo’nun Tanrı anlayışından etkilenmiş olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁷ Bu arada Mâturidi, Kâbi’nin bu değerlendirmelerine karşı çıkarak, Allah’a isim ve sıfat isnat etmenin Allah ile başka varlıklar arasında bir benzeşme yaratmayacağını, zira isim ya da sıfatlarda benzerliğin mahiyette yani zatta benzerliğe yol açmayacağını savunmaktadır. Mâturidi, “Eğer böyle bir benzerlikten kaçınarak bütün sıfatlardan zat soyutlansaydı sıfatların boşa çıkarılması ile sonuçlanırdı, ayrıca isimleri Allah’tan menederek de, isimsiz varlıklarla bir benzerlik kurulabilirdi”⁵⁸ diyerek benzerliğin oluşması endişesiyle isim ve sıfatların reddedilmesinin doğru olmadığına işaret etmektedir. Ona göre Peygamberler ve diğer insanlar da Allah’ı isimlendirmişlerdir. Dolayısıyla Allah kendini bazı isimlerle isimlendirmiş, bazı sıfatlarla da nitelendirmiştir.⁵⁹

Mutezile’nin Tevhid konusuna özel bir önem verdiği söylenebilir. Bu konuda Kâbi'ye göre de bir olmak, eşi ve benzeri bulunmamak ve ezeli olmak sadece Allah’a özgüdür. Eğer Allah’ın ezeliği dışında O’na çeşitli sıfatlar isnad edilirse, birçok tabii varlıkların mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki, bu da Allah’ın birliği gerçeğine aykırı olur. Mutezile mensupları Allah ile yarattığı varlıklar arasında sıfatlar açısından bir benzerlik kurulduğu takdirde tevhidin zarar göreceğini düşünürler. Bu noktada Ka'bi sorunu, sıfatlarda zati ve fiili şeklinde bir ayırma giderek çözmeye çalışmıştır.

Ka'bi “Allah ezelde hâlik ve rahman değildi. Onun kudreti, bilahare zatını halik ve rahman yapmaya taalluk etti. Şimdi bizim rahman olan hâlîka tapınmamız mümkündür”⁶⁰ demiştir. Bununla birlikte Ka'bi sıfatları fiili ve zâtı olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre **Fiili Sıfat**, hâlin ve şahsın değişmesini kabul eden, yani hallerin ve şahısların değişmesiyle müspet veya menfi olarak kullanılabilen sıfattır. Bir başka ifadeyle kudretin vaki olduğu her sıfat fiili sıfattır, Allah’ın filanı rızıklandırıp bir başkasını rızıklandırmaması gibi. Rahmet de müspet veya menfi kullanımı söz konusu olduğu için o da fiili sıfat konumundadır. **Zâtı Sıfat** ise, şahsın ve halin değişmesini kabul etmeyen, kudretin vaki olmadığı sıfatlardır. Kudret, ilim ve hayat gibi sıfatlar böyle bir ihtimal olmadığından bunların her biri zâtı sıfattır. Ka'bi'ye göre Allah’ın zatı değişkenliği kabul etmediği için onun zatı değişkenlik özelliği taşıyan kavramlarla nitelendirilemez. Bu hüküm onun zatı devam ettiği müddetçe geçerlidir. Tıpkı bir illetin tesiriyle vücut bulan şey gibi, illet devam ettiği sürece o şey de devam eder.⁶¹

55 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.79; Zühdi, el-Mutezile, s.153

56 Cuveyni, İmamul-Haremeyn, Akidetu'n-Nizamiyye fi'l-Erkani'l-İslamiyye, Kahire, tsz, s. 101; Özler, Mevlüt, Ehli Sünnet ve Mutezile'de Tevhid Anlayışı, (basılmamış doktora tezi) Ankara, 1991, s. 139.

57 De Lacy O'leary, Arabic Thought and It's Place in History, London, 1922, s. 124.

58 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.70.

59 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.70.

60 Zühdi, el-Mutezile, s.153.

61 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.78.

Orta Asya'da Kâ'bi'nin fikirlerine karşı şiddetli muhalif olan Mâturidi'ye göre; Ka'bi'nin tutarsızlıklarından birisi onun, bir sıfatın müspet veya menfi olarak Allah hakkında kullanılabileceğini düşünmesidir. Zira, Allah'ın hadis olan sıfatlarla nitelenmesinin caiz olmadığını ifade eder. Aksi halde onun “düzeltlen, bozan, iyi, kötü” vb sıfatlarla tavsif edilmesi caiz olurdu ki, bu temelden yanlıştır.⁶²

Mâturidi'nin zat-sıfat ilişkisi bağlamında Ka'bi'yi eleştirisi, onun adalet sıfatı hakkındaki görüşleriyle devam eder. Ka'bi “adl” sıfatını zati sıfatlar arasında görmez. Halbuki Mâturidi'ye göre adalet sıfatının Allah'a menfi bir şekilde nisbeti mümkün değildir. Dolayısıyla Mâturidi'ye göre Kâbi'nin sıfatları zati-fiili şeklinde ayırma tabi tutması tutarlı bir yaklaşım değildir.⁶³

Zat-sıfat ilişkisinin paralelinde bahsi geçen cisim ve araz münasebetinde, Ka'bi'nin “*cisme ait görünüm ve özelliklerin, cismin kendisi olmadığı sabit olunca, bunların araz olduğu anlaşılır*”⁶⁴ sözüne de Maturidi karşı çıkmaktadır. Cismin dışındaki yaratılmışlara araz demenin kabul edilmesi halinde, Ka'bi'nin haklı olabileceğini, ancak Allah'ın varlıkların bizzat kendileri için araz ismini kullandığını söylemektedir.⁶⁵ Dolayısıyla, görünüm ve özelliklere, yani Ka'bi'nin araz dediği şeylere sıfat demenin daha uygun olacağı, kanaatindeyiz.

Bu arada Mâturidi cismin temel maddesiyle görünüm ve özelliklerini birbirinden farklı olduğunu açıklayarak, kelamcılarının bir kısmının bu görünüm ve özelliklere “araz”, diğer bazılarının da “sıfat” dediğini belirtir. Ancak bu meselede, isimlendirmekten maksadın bir şeyi anlatmak ve onun hakkındaki temel görüşü sezdirmek olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu anlamda hangi terim, o işlevi yerine getirirse, onu kullanmak uygundur.⁶⁶

Zaten Mutezile alimlerinin çoğu, arazların misliyle ard arda devamı sistemini alemin başlangıç noktasında kabul etmekle birlikte, beka ve fena hakkında olumsuz tavır takınmaktadırlar. Bu anlayış kendi içerisinde çelişki arz ettiğinden temelden yanlıştır. Eğer cisimlerin kendi kendilerine devamı mümkün olsaydı, onların dıştan bir faktör olmadan vücut bulmaları da mümkün olurdu.

d. 2. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Mutezile İslam fırkaları içinde Allah'ın varlığı ve birliği konusuna akli yaklaşımda bulunan fırkaların başında gelmektedir. Hatta onların ikinci adı da “Tevhid Ehli”dir.

Fakat Allah'tan başka ikinci bir kadim varlığın bulunamayacağı prensibi üzerinde ısrarla duran Mutezile, Allah'ın birliğini ispat hususunda da aynı prensipten hareket etmektedir. Yani iki kadim varlık olduğu zaman her ikisinin de kadim olmakta aynı seviyede olması gerekirdi. Bu, herhangi bir objenin iki kudret tarafından yaratılması sonucunu doğurur ki, bu imkansızdır.⁶⁷

Ka'bi'nin Allah'ın birliği hususundaki delili şöyledir: “*iki kadim varlık düşünerek, bunlardan birisi için ispat ettiğimiz vasfı diğeri için de ispat eder ve bu iki varlığın*

62 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.79-80.

63 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.80.

64 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.32-33.

65 Bkz. “Siz eğreti dünya malını (araza'd-dünya) istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti kazanmanızı istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”, (Enfal, 8/67); “Eğer ele geçmesi yakın bir dünya malı (araz) olsaydı, sefere katılmayan münafıklar da mutlaka sana uyarlardı. Fakat meşakkatli yol, onlara uzak geldi. Gerçi onlar, “Eğer gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık” diye Allah'a yemin edeceklerdir”, (Tevbe, 9/42).

66 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.32.

67 Cuveyni, İmamu'l-Haremeyn, eş-Şamil fi Usulu'd-Din, Kahire, 1989, s.384.

birbirlerinden ne zaman, ne mekan yönünden ayrılmadıklarını düşünürsek, burada artık ikilikten bahsetmek mümkün olmaz. Bu durumda iki ayrı zat değil, tek bir zat bulunmuş olur. Öyle ki, bunların fiillerini de birbirinden ayırmak mümkün olmaz. Çünkü, aynı özelliklere sahip bu iki varlıktan biri neye kadar olursa diğeri de aynı şeyi yapmaya kadirdir. Doğrusu bu sonuç son derece tutarsızdır."⁶⁸

Mutezile'nin son büyük temsilcisi Kadi Abdulcebbar da Kâ'bi'ye benzer bir şekilde, Allah'ın birliğini ispat ederken "Temanu" deliline öncelik verir. Bu delili, iki kâirden birinin mani olmaya çalıştığı şeyi diğerinin yapmak istemesi şeklinde tarif eden⁶⁹ Kadi Abdulcebbar, Allah'ı bir olmakla nitelendirmekteki asıl maksadın: O'nun sıfatlarıyla beraber kadim olan tek varlık olduğunu ve kendisiyle birlikte ikinci bir kadim'in olamayacağını ispat etmek olduğunu söyleyerek, bunu ispat etmedeki en akılcı yöntemin "Temanu" delili olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Bu durumda her iki varlık da aynı kudret ve imkana sahip olunca, ister istemez "temanu" meydana gelecek ve iradeleri arasında bir uyumsuzluk ve çekişme olacağından, birbirlerine mani olmaya çalışacaklardır. Bu kaçınılmaz bir sonuçtur.

Bu konuda Mâturidi, Allah'ın var olduğunun bilinmesini sağlayan deliller, aynı zamanda O'nun bir olduğunun bilinmesini de sağlayacak nitelikte olduğu kanaatini taşımaktadır. İşte bu yüzden, Allah'ın birliğinin varlığından ayrılamayacağını düşünmekte ve Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesinden birlikte söz etmektedir. Bu varlığın gaiple ilgili olmasından dolayı bu dünyada duyular yolu ile değil, ancak deliller yoluyla bilinmesinin mümkün olabileceğini belirtmektedir.⁷¹ Bununla birlikte o, Allah'ın birliği konusunda "*De ki: eğer söyledikleri gibi O'nunla birlikte başka ilahlar da mevcut olsaydı, arşın sahibine üstün gelmek için bir yol arayacaklardı*"⁷², "*Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı her ikisinin de düzeni mutlaka bozulurdu*"⁷³, "*O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. Aksi takdirde her bir tanrı kendi yarattığını idare ederdi*"⁷⁴ gibi âyetleri de nakli delil olarak göstererek, Allah'ın birliği konusunda kelamcılarının gözde delillerinden biri olan temanü deliline başvurur.

Hatta Mâturidi, Allah'ın varlığı konusunda Ka'bi'nin sözlerini aktarmakta ve sonra kritiğini yapmaktadır. Ka'bi'ye göre "*Allah'ın bir varlık olarak yer tutması caiz değildir. Çünkü Allah vardı, O varken mekan yoktu. Allah'ın mekana muhtaç olmasının sonradan belirmesi caiz değildir. Mekanı yaratan Allah'tır ve Allah'ın değişmesi de söz konusu değildir*"⁷⁵. Mâturidi Ka'bi'nin "Allah'ı mekan ihata etmez. Çünkü O varken mekan yoktu" sözünün doğru ve gerçek olduğunu kabul etmektedir. Fakat Ka'bi'nin "Allah'ın mekana muhtaç olması caiz değildir" sözünün anlam ve konu sistemine göre yerinde kullanılmadığı kanaatini taşımaktadır. O, Ka'bi'nin Allah'ı ezeli olarak değil de, sonradan hâlık, rahman ve mütekellim kabul etmesini bu anlamda reddetmektedir. Çünkü ona göre Ka'bi, bu görüşleri ile Allah'ta değişmeyi kabul etmektedir.⁷⁶

68 Cuveyni, eş-Şamil, s.384-385.

69 Kadi Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.279.

70 Kadi Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.278.

71 Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s.38-39; Özcan, Hanifi, Mâturidi'de Dini Çoğulculuk, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s.38-39.

72 İsrâ, 17/42; bkz. Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, Te'vilâtu'l-Kuran, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, cilt 8, s.281-282.

73 Enbiya, 21/22; bkz. Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt 9, s.269-270.

74 Mü'minun, 23/91; bkz. Mâturidi, Te'vilâtu'l-Kuran, cilt-10, s.57-58.

75 Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s.115; Ka'bi, (Babü) Zikri'l-Mutezile, s.63.

76 Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s.115.

Ka'bi "Allah her yerdedir" derken "O her yeri bilicidir" manasını kastetmektedir. Mâturidi bunu şaşılacak bir durum olarak görmektedir. Çünkü Âlim, Allah'ın zatının ismidir. Ona göre Allah için bir ilim tahakkuk etmemiştir ki Ka'bi'nin "Allah oradadır" dediği mekana bağlı olsun. Mâturidi, Ka'bi'nin bu sözünü çelişkili saymaktadır. Bu çelişkinin anlaşılması için de iyi düşünmek gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁷

Ka'bi'nin Allah'ın birliği konusunda bir itirazı yoktur. Ancak Allah'ın zatıyla kaim denilen sıfatlar konusuna Ka'bi'nin bazı itirazları vardır, diyebiliriz.. Buna göre eğer Allah'la birlikte ona atfedilen sıfatları da kabul edilirse, Allah'tan başka kadîm varlıkların çoğalacağı yani "taaddud-u kudema"nın olacağı endişesini taşıdığını görmekteyiz.

d.3. Kelamullah

İslam'da kelamullah konusu, bir tartışma ve sorun olarak erken dönemde Müslümanların gündemine girmiştir. Bu tartışmanın kelam ilminin doğuşuna ve bu disiplinin "kelam" şeklinde adlandırılmasına etki ettiği bilinmektedir.⁷⁸

İslam düşüncesinde kelamullah konusundaki tartışma, kelamullah'ın ezeli mi olduğu yoksa sonradan mı yaratıldığı noktasında düğümlenmektedir. Zat-sıfat ilişkisi bağlamında gündeme gelen bu tartışma zaman içerisinde siyasi bir hüviyet kazanarak Halku'l-Kuran ve buna bağlı olayları doğurmuştur.⁷⁹

İslam düşüncesinde kelamullah'ın ezeli olup olmadığı tartışması, zat-sıfat ilişkisi probleminde paralel bir biçimde yaklaşımlar doğurmuştur. Konu hakkındaki belli başlı yaklaşımları; Mutezili, selefî, felsefî, Sünnî ve Kerramiyye yaklaşımları şeklinde özetlemek mümkündür.

İslam tarihinde Allah'ın kelam sıfatının, dolayısıyla Kuran'ın mahluk olduğunu ilk defa getiren kişinin Ca'd b. Dirhem olduğu söylenmektedir. Ca'd b. Dirhem sadece "Kuran mahluktur" görüşünü dile getirmekle kalmamış, buna bağlı olarak ilahi sıfatların varlığını ilk inkar eden kişi de o olmuştur. Allah kelamı olan Kuran'ın mahluk olduğunu söyleyenler, aslında sadece Cehmiyye ve Mutezile değildir. Hariciler, Şii olan Zeydiyye'nin çoğunluğu, Mürcie ve Rafizilerin birçoğu da aynı görüşü paylaşmaktadır.⁸⁰

Mutezile, Allah'ın ezelde mütekellim olmadığını, nihayet kendisi için bir kelam yaratıp onunla konuştuğunu, bununla birlikte Allah'ın kelamının hâdis olduğunu ve zatı ile kaim bulunmadığını söylemiştir.⁸¹ Dolayısıyla Kuran'ın ses, harf, âyet, süre ve cüzlerden müteşekkil olduğunu, Allah'ın kelamının tertib ve te'lif edildiğini ve başkası ile kaim olduğunu, tenzil ve inzal gibi hudus alametleriyle nitelendiğini belirterek, onun mahluk olduğunu iddia etmiştir.⁸² Nitekim "Allah'ın mütekellim olması demek, kelamı bir mahalde, mesela Levhi Mahfuz'da, Cebrail'de ya peygamberde yaratması demektir, dolayısıyla Kuran mahluktur ve Allah'ın kelamı ezelde sabit değildir"⁸³.

Allah'ın kelamı olan Kuran'ın mahluk mudur değil midir? meselesini zamanla mezhep ideolojisi haline getiren Mutezile, okuma eylemi ile okunan şey arasında ayırım

77 Mâturidi, Kitabü't-Tevhid, s.116.

78 Taftazani, Saduddin, Şerhu'l-Akaid, İstanbul, 1304, s.6-7

79 Emin, Duha'l-İslam, s.180.

80 Eş'ari, Ebu Hasan, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963, cilt-1, s.153.

81 Sabuni, Mâturidiye Akaidi, s.80.

82 Zühdi, el-Mutezile, s.86-87.

83 Şehristani, Nihâyetül-İkdam, s.288; İbn Teymiyye, İsim ve Sıfat Tevhidi, hzr.Abdulvahid Metin, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998, s.24.

yapmaktadır. Onlara göre okuma eylemi olan kıraat, insanların kendi eylemi iken, okunan şey olan makru', Allah'ın fiilidir.⁸⁴

Kelamullah konusunda önemli tartışmalardan biri de kelim-ı lafzi ve kelami nefsi ayırımında yapılmıştır. Bu konu, bir çözüme yaklaşmak için daha ilk dönemlerde ele alınmış ve işlenmiştir. Böyle bir ayırımı gidilmesinin en önemli nedeni, Allah'ın kelamının yaratılmış olup olmadığı yönündeki erken dönemde gerçekleşen ve Abbasiler döneminde mihne olaylarına sebep olan bu soruna orta bir çözüm yolu bulma amacı olmuştur.⁸⁵

Kelamullah'ın ezeli olup olmadığı konusunda Ka'bi, mensubu bulunduğu Mutezili düşüncenin genel yaklaşımına uygun görüşler dile getirmektedir. Ka'bi Allah'ın kelam sıfatının sonradan oluştuğunu söylerken Kuran'da geçen *ityân* ve *mecî*⁸⁶ kavramlarından hareketle Allah'ın kelam sıfatının hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Ka'bi, Kuran'ın ezberlenmesini, onun hâdis olduğuna delil olarak göstermiştir.⁸⁷ O, Kuran'da nesh'in var oluşunu onun sure ve âyetlere ayrılmış olmasını da mahluk olduğuna delil olarak göstermektedir. Ka'bi burada bazı âyetlerin mensuh olmasını gerekçe göstererek kelamullah'ın yaratılmışlığına hükmetmektedir. Ona göre Kuran'ın bazı âyetleri diğerlerini nesh etmiştir. Bu da Kuran'ın kadim olmadığını gösterir. Zira kadim olanın neshe, yani değişime ve yok olmaya konu olmaması gerekir. Dolayısıyla Allah'ın değişime ve yok olmaya konu olan bir kelam ile nitelendirilmesi mümkün değildir. Ka'bi, Allah'ın kelam sıfatının zati sıfat olmadığını ispat etmek için zati-fiili sıfat ayırımına gitmiştir. Zati sıfatların değişime konu olmadığını fiili sıfatların ise değişime ve dönüşüme konu olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre kelam sıfatının zati kabul edilmesi halinde fiili sıfatların da zâti kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla kelam sıfatı zâti bir sıfat olamaz. O buradan hareketle fiili sıfatların ezeli olmayacağına hükmetmektedir.⁸⁸

Kâ'bi'nin bu görüşüne ilk itiraz eden Mâturidi, zati sıfat-fiili sıfat arasında zaten fark bulunmadığını belirtmektedir. O, Ka'bi'nin zati de olsa bir şekilde sıfat kabul ettiğini, dolayısıyla kendisiyle çelişkiye düştüğünü savunmaktadır. Nitekim Mâturidi sıfatlar konusunda zati-fiili ayırımına gitmenin yanlış olacağını, Ka'bi tarafından öne sürülen değişime ve kudretin taalluk etmesi sonucu müdahaleye açık oluş ölçüsünün tutarsız olduğunu dile getirmiştir. Ka'bi'nin ifade ettiği şekilde bir kelam sıfatının Allah'a izafe edilmesinin mümkün olamayacağını ve onun görüşlerinin yanlış olduğunu belirtmektedir.⁸⁹

84 Eşari, Makâlât, cilt-2, s.602.

85 Hadis ehli ile Cehmiyye ve daha sonra Mutezile arasında süregelen mücadele döneminde İbn Küllab ve arkadaşları Haris el-Muhasibi ve el-Kalanisi ortaya çıkıp, kelim-ı nefsi, kelim-ı lafzi ayırımını dile getirmişlerdir. Çünkü Mutezililer, Allah kelamı kabul ettikleri Kuran'ı, yaratılmış kabul ederlerken; karşı cephede yer alan Ahmed b. Hanbel ve taraftarları, Kuran'da bulunan ses, harf ve kelimeleri de kelamullah'a dahil etmekte, onları da yaratılmamış ezeli kelamın bir parçası kabul etmektedirler. (Cüveyni, İmamul-Haremeyn, İrşad fi Usulu'd-Din, y.y, tsz. s.120; Şehristani, Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam, London, 1934, s.313).

86 İtyan ve meci kelimeleri hareket etmek, sağa sola gelmek anlamlarına gelir. Örneğin: “Biz neshettiğimiz veya unutturduğumuz bir ayetin yerine ya ondan daha hayırlısını, ya da benzerini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?” (Bakara 2/106); “De ki: Musa'nın getirdiği kitabı kim indirmiştir. Ey Muhammed! “Allah” (indirdi) de, sonra bırak onları, içine daldıkları bataкта oynayadursunlar?” (En'am 6/91).

87 Neseî, Ebu'l-Muin, Tabsıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din, hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, cilt-1, s.375.

88 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.84.

89 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.84.

Ka'bi duyular aleminde konuşma özelliği taşıyan birisinin ilkesel olarak dilsizlik veya sükuttan ayrı olamayacağını söylemektedir. Ona göre bu Allah'a izafe edilemeyeceği için bu sıfatın zati olmaması gerekir.⁹⁰

Kâ'bi'nin fikirlerine öncelikli eleştiri yapan Mâturidi Ka'bi'nin kalamullah'ın yaratılmış olduğuna yönelik bu iddiasına şöyle cevap vermektedir: “*İnsanların dinlenen Kuran metnine kalamullah demelerinin sebebi Allah'ın zatıyla kaim olan aslına uygunluğu dolayısıyladır. Bunun delili ise dinlenen Kuran'ın metni yaratılmış şeylerden biri olup Allah'ın zatına ait olma ihtimali bulunmamaktadır. Burada işitilen şeyin araz veya cisim olma alternatifi vardır. Arazın da cismin de aynı anda iki mekanda (hem Allah'ta hem de okuyanda) bulunması imkansızdır. İşitilen şeyin araz veya cisim olmaması da mümkündür. Bu durumda da mekanda bulunması imkansızlaşır. Halbuki okunan Kuran mekanda işitilmektedir. Dolayısıyla dinlenen Kuran'ın Allah'a atfedilmesi uygunluk kuralına bağlı olmaktadır. Ayrıca Kuran'ın kelamını kelam olmayan bir şeyle de işittirebilmesi de mümkündür. Yüce Allah Musa'ya mahluk olmayan kelamını Musa'nın diliyle ve harflerle mahluk olan bir şeyle duyurmuştur*”.⁹¹

Ancak Ka'bi, fiile ve kelama ait kudreti olan bir kadir, kudretin kendisinde bulunduğu durumda fiili gerçekleştirmekten ayrı kalamadığı kanaatini taşımaktadır. Çünkü başta konuşma sıfatı olmak üzere fiili sıfatların ezeli kabul edilmesi durumunda Allah'ın ezelden beri konuşuyor olması ya da fiillerde bulunması gerekir. Yani O'nun hem konuşma sıfatına sahip olması ve aynı zamanda konuşmaması düşünülemez. Ka'bi'nin bu konudaki amacı Allah'ı kelam, ilim ve fiil ile nitelendirerek O'nu övmek, bu sıfatların zıddı konumunda bulunan olumsuz nitelemelerden münezzeh kılmak ve yüceltmek ibaret olduğunu düşünüyoruz.

d.4. İlahi Fiillerin İhtiyariliği

Allah'ın fiillerinin ihtiyari olduğu konusu kelam tarihinde Salah-Aslah⁹² ve Hüsün-Kubuh⁹³ konularıyla birlikte işlenmiş ve uzun-uzun tartışılmıştır.

90 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.84-85.

91 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.90-91.

92 Salah: iyi ve faydalı, Aslah: ise daha iyi, daha faydalı anlamındadır. Bu konu: Allah, insanlar için yaptığı fiillerinde, en uygun fiili yapar mı yapmaz mı? Eğer yapar denilirse, Allah'a adeta bir mecburiyet yüklenmiş olur; yok yapmaz denilirse, Allah cimri ve zâlim midir? sorusu problem olarak ortaya çıkmıştır. Mutezile bu konuda: “*Allah Kerim'dir, cömerttir. İkramına cömertliğine nihâyet yoktur. Kullarına aslah olanı, en iyi ve faydalı olanı vermezse, bunu onlardan mahrum etmiş olur. Vermemek, mahrum bırakmak cimriliktir. Oysa Allah hakkında cimrilik düşünmek imkansızdır*” (Kadı Abdülcebbar, Şerhü'l-Usulu'l-Hamse, s. 510-590), diyerek en iyiyi insan için yaratmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Mâturidi bu konuda Allah fiillerini bir hikmete göre yaptığı ve yapacağı görüşündedir. Allah'ın aynı zamanda böyle bir hikmete göre hareket etmek mecburiyetinde olmadığını da ilave eder. Çünkü Allah müridir, hürdür, istediğini yapandır. Aynı zamanda mecburiyet fikri Allah'ın iradesinin mutlak olmasına da aykırıdır.

93 Hüsün-Kubuh sözlük olarak güzellik-çirkin demek olup, bir şey niteliği itibariyle mi güzel ve çirkin, yoksa Allah emrettiği için mi? sorusuyla ortaya çıkmış konudur. Mâturidi bu konuda: bir şey zati itibari ile ya iyidir ya kötüdür. Akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilebilir. Ayrıca Allah bir şey emrettiğinde ancak onun güzelliğinden dolayı emreder, çirkin olan bir şeyi emretmek O'nun hikmetine uygun değildir, çünkü O “... Allah, fenalığı emretmez” (Nahl, 16/90) demiştir. (Ширинов Т., Бердумуродов А., Абу Мансур Мотуридий, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997, s.132). Bir şeyin zati güzelliğini ispat etme hususunda Mutezile ile Mâturidi mezhebi arasında iki meselede ihtilaf mevcuttur: 1) Mutezile'ye göre bir şeyin güzelliği hakkında mutlak hakim akıldır. Mâturidilere göre ise güzelliğe hükmeden ancak Allah'tır; 2) Akıl doğru bir nazar ve fikir sonunda bilgiyi doğurtur. Mâturidilere göre akıl bazı fiillerde güzel ve çirkinliği bilme yeteneğine sahiptir. Çünkü güzel ve çirkin olduğuna Allah'ın hükmettiği fiillerden pek çoğu vardır ki, akıl kendi kendine onları bilmez. Öte yandan Eş'ârilere göre güzellik ve çirkinlik eşyanın zati sıfatından değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir. Yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir. Yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir.

İradeyi zati sıfatlardan saymayan Mutezile mensupları, onun mahiyeti konusunda da birbirinden farklı görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin Bağdat Mutezile'sine göre irade ile Allah'ın fiili kastedilecek olursa, o bizzat fiilin kendisi anlamına gelir. Eğer irade ile Allah'ın fiili değil de insanların fiilleri kastedilecek olursa, bu durumda Allah'ın söz konusu fiili insana emretmesi veya yasaklaması anlamına gelir. Dolayısıyla her iki durumda da irade hâdis olup, hiçbir zaman zât ile kaim bir mana ifade etmez.⁹⁴ Basra Mutezile'sine göre Allah irade adı verilen bir sıfatla irade sahibi olup, Allah'ın emir ve nehiyelerinden ayrı bir şeydir. Onlara göre Allah'ın irade sıfatına sahip oluşu emredici, nehyedici ve haber verici oluşu demektir. Daha açık bir tabirle irade bir emir gibi algılanmalıdır. Çünkü bu işleri yapanların görünür alemde mürid olduğu görülmektedir. Aynı durum gayb alemi için de geçerlidir. Dolayısıyla irade hadis olup ne zatla ne de zatın gayrı bir mahalle kaim değildir. Kadı Abdulcebbar'ın ifadesiyle “Allah, herhangi bir konumda olmaksızın var olan muhdes bir irade ile müriddir”.⁹⁵

Ka'bi'ye göre Allah'ın iradesi Allah ile kaim bir sıfat değildir. Bu irade belli bir mahalde olan veya olmayan bir irade değildir. O'nun fiilleri ilmi gereğince yaratığıdır. Mesela Allah semi'dir denildiğinde O duyulacakları bildiği için semi'dir denilir. Diğer sıfatları da aynı şekildedir.⁹⁶

Ka'bî, Allah'ın insanların anladığı şekilde bir iradesinin var olduğunu kabul etmemiştir. Ona göre, Allah'ın iradesi demek, Allah'ın bilmesi ve emretmesi anlamına gelir,⁹⁷ Allah'ın istemesi diye bir şey yoktur.⁹⁸ Bu anlamda Allah'ın iradesi mecazidir, çünkü içerisinde çirkinlik veya zorunluluk bulunan bir fiil için “Allah bunu diledi” denildiğinde “Allah bunu emretti” anlamı taşır. Ayrıca irade kavramı “arzu/iştah” anlamına geldiğinden “Allah muriddir” dendiğinde bu Allah'a arzu/iştah isnat etmek olacağından O'na gerçek manada irade nispet etmek doğru olmaz.⁹⁹ O, irade hakkındaki bu görüşüyle Mutezile'den Nazzâm'la aynı fikirdedir.¹⁰⁰ Böylece Nazzâm ve Ka'bî irade konusundaki görüşleriyle Basra Mutezilesi'nden ayrılmışlardır.¹⁰¹

Ka'bî, istemeyi ve tereddüt etmeyi düşünmenin nâkıs varlığın bir özelliği olarak kabul etmiş, bu nedenle iradenin Allah için düşünülemeyeceğini savunmuş, dolayısıyla Allah'ın gerçek manada bir iradesinin varlığından bahsetmenin imkânsız olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

Ka'bi, Allah'ın kulları için onlara emrettiği hususlarda en iyiyi yapması gerektiğini belirterek, bunun Allah için zorunluluk taşıdığını¹⁰³ ifade etmiştir.

Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla kestiremeyiz. Akıl dini teklifi anlamak için bir vasıtaadır (Eşari, Ebu'l-Hasan, El-Luma' fi'-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida, Beyrut, 1955, s.71).

94 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.434.

95 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.440.

96 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s.62.

97 Razi, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev: Hüseyin Atay, Ankara 2002, s.174; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s.92, 93; Nisaburi, Ebu Reşid, Mesail fi'l-hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin, Beyrut, 1979, s.354; Ravi, Sevretü'l-Akl, s.196, 197.

98 İbn İmad, İmam Şihabettin Ebi'l-Felahi Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimaşkî, Şezeratü'z-Zeheb fi' Ahbar men Zeheb, Beyrut 1989, 4.cilt, s.93.

99 Neseî, Tabsiratü'l-Edille, cilt-1, s.493.

100 Kadı Abdulcabbar, Şerhü Usulü'l-Hamse, s.434; Bağdâdî, Usûlu'd-Dîn, s.146; Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s.74.

101 Ravi, Sevretü'l-Akl, s.198; Bağdâdî, Ebu Mansur, Mezhepler Arasındaki Farklar, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s.132.

102 Nadir, Albert Nasri, Felsefetü'l-Mutezile, yz.,1951, s.63.

103 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.310; Ravi, Sevretü'l-Akl, s.195.

Sonuç olarak Kâ'bi Allah'ın anlamsız bir iş yapmadığını, her fiilinde bir hikmet bulunduğunu ve bütün fiillerini hikmeti icabı yaptığını söylemiştir. Allah'ın hikmeti, kullarına en iyisini yapmasını icap ettirir. Eğer Allah kulları için en iyi olan şeyi yapmazsa, cimrilik ve hafiflik etmiş olur. Böyle bir durum ise Allah'ın şanına asla yakışmaz. O halde Allah'ın kulları için en iyi olanı yapması vaciptir. Dolayısıyla Kâ'bi, irade ve ihtiyar konusunda biraz icbari davranmaktadır.

d.5. Allah'a Mekân İsnadı

Allah'a mekân isnat etme sorunu teccim¹⁰⁴ ve teşbih¹⁰⁵ konuları altında işlenmiştir. İslam tarihinde İslami fırkalar içinde Allah'ı cisim addeden fırka veya görüş sahipleri net olarak yok denebilir.¹⁰⁶

İslam âlimleri tarafından Allah'a mekân nisbet etmek konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların bir kısmı Allah'ın arş üzerinde istiva etmekle yani mekân tutmakla nitelenebileceğini benimsemiştir. Onlara göre arş melekler tarafından taşınıp yine onlarca etrafı kuşatılan tahttır.¹⁰⁷ Bu gurup Allah'ın arş üzerinde istiva edişine “*Rahman arşa istiva etmiştir*”¹⁰⁸ âyeti ile birlikte insanların gerek dua sırasında gerekse umdukları ilahi lütufları dile getirme esnasında ellerini göğe doğru yükseltmeleriyle istidlal etmişlerdir. Onlar, Allah'ın önceleri arşa bulunmazken sonra orada mekân tuttuğunu iddia etmektedirler. Zira onlara göre Allah, “*Sonra arşa istiva etti*”¹⁰⁹ âyeti bunu ifade etmektedir.

Kâ'bi, tevhid prensibi gereği Allah'a isnad edilen teccim ve teşbih durumlarını reddetmiştir. Çünkü Allah'a yön nisbet etmek mekân ve cisim olmasını gerektirmektedir. Bu nedenle Mutezile'nin çoğunluğu Allah'ın her yerde olduğunu, Fuveti ve Cübbai ise mekândan münezzehe bulunduğunu söylediler. Ancak Mutezile mensupları, Allah'ın her yerde oluşunun hulûlü gerektirip gerektirmeyeceği konusunu kendi aralarında tartıştılar ve “Allah'ın her yerde oluşu” görüşüne O'nun bilgisi ile kuşatması anlamını verdiler. Bununla birlikte “istiva”, “fevk”, “meci”, “maiyyet” gibi kelimeleri ilim, nusret ve teyid etme anlamlarına te'vil ettiler.¹¹⁰ Kadı Abdulcebbar, istiva, ayn, vech, yed, cenb, yemin gibi cisimliği çağrıştıran müteşabih ifadeleri vahiyle istidlal etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.¹¹¹

104 Allah'ı cisme benzetme, cisimlendirme, cisim gibi görme ve algılama anlayışıdır.

105 Allah'ı herhangi yaratıklardan birisine benzetme anlayışıdır.

106 Teccim ve teşbih meselesi, İslâm tefekküründe birinci hicri asrın sonunda, ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Ravâfiz ve Kerrâmiyye gibi fırkalar, Allah'ın cisim gibi bir varlık olduğunu iddia etmiş ve O'nu insanlara benzer birtakım sıfatlarla nitelemişlerdir. Bunlardan Hişam b. El-Hakem (ö. 190/805), Allah'ın cisim olduğunu, sonu ve sınırının bulunduğunu boy, genişlik, derinlik, renk, tat ve koku gibi özelliklere sahip olduğunu iddia etmiş, ayrıca Allah'ın, her tarafa ışık saçan inci gibi parıldayan bir altın olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte, Allah'ın Arş'in üzerinde olduğunu, Arş'a dokunduğunu ve onu tam olarak doldurduğunu da belirtmiştir. Müşebbihe (Allah'ı insana benzetenler), Mücessime (Allah'ın cisim olduğunu iddia edenler) ve Haşeviyye adını alan bu fırkalara göre Allah, et ve kandan oluşmuş organlara sahip bir cisimdir. Ortaya atılan bütün bu iddialar, Allah'ı mahlukata benzetmekten ve O'nu bir cisim olarak telakki etmekten kaynaklanmaktadır. Sıfatları anlama konusunda teşbih ve teccim anlayışına sahip olanlar, Allah'ın Kuran'da Zatı'na nispet ettiği “İstivâ”, “Yed”, “Vech” vb. sıfatları tamamen beşerî ve cismani anlamlarıyla ele almışlar ve Allah'ın özel bir şeklinin bulunduğunu, el, ayak, yüz vs. organlardan müteşekkil bir varlık olduğunu söylemişlerdir. (Eş'ârî, Makâlât, cilt-1, s. 106; İcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, Mevâkif fi İlmi'l-Kelâm, Beyrut, 1997, s.715; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi), trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1994, s.30,31).

107 Delilleri: “*O gün rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz melek yüklenir*” (Hakka, 69/17); “*Arşı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar...*” (Mümin, 40/7).

108 Taha, 20/5.

109 A'raf, 7/54.

110 Zühdi, el-Mutezile, s.91-94.

111 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.226.

Ka'bi bu konuda, “Allah’ı herhangi bir mekânın içermesi mümkün değildir, çünkü ezelde Allah vardı fakat mekân yoktu. O yarattığında mekâna ihtiyacının doğması da mümkün değildir, çünkü O’nun için değişikliğe maruz kalmak söz konusu olamaz. Allah, bilen ve koruyan anlamında her mekândadır”¹¹² demiştir. Kâ'bi'nin bu görüşüne karşı Mâturidi “Allah ezelde yaratıcı, rahman, kelam edici olmamıştır, bu sıfatlara bilahare sahip olmuştur”¹¹³ diyerek karşı çıkmış, onun bu fikriyle Allah’ın zatında değişiklik olduğunu kabul ettiğini ileri sürmektedir. Mâturidi, Ka'bi'nin önce Allah’ın mekan değişikliğini reddederken, yukarıdaki yaratıcı, rahman, mütekellim özelliklerinde değişikliği kabul etmesinin büyük hata ve çelişki ifade ettiğini vurgulamaktadır.¹¹⁴

O, Ka'bi'nin Allah’ın bilici yani alim manasında her mekânda olduğunu söylemesine hayret ettiğini, çünkü “Alim”in, Allah’ın zatının ismi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mâturidi: “Ka'bi'ye göre Allah zâtıyla hiçbir mekânda değildir ve Ka'bi Allah'a gerçek manada bir ilim nispet etmiyor”¹¹⁵ demek suretiyle Ka'bi'nin sözlerindeki çelişkileri dile getirmektedir. Çünkü Ka'bi, Allah’ın mekânda oluşunu bir defasında “onu korur”, diğesinde de “onu yapar” diye yorumlamıştır. Mâturidi Allah’ın mekanlardaki hıfzı ve fiilinin o mekanlardan gayri bir şey olmadığını, bu durumda Ka'bi'nin “Alah her yerdedir” sözünün “mekanlardadır” manasına büründüğünü, dolayısıyla çelişkili durum arz ettiğini belirtmektedir.¹¹⁶

d.6. Rüyetullah

Kelam tarihinde rüyetullah konusu, yani Allah’ın ahirette görülüp görülmeyeceği sorunu Allah tasavvurunun bir parçasını oluşturur. Kelam sistemlerinin bu konuya yaklaşımları, sıfatlar konusundaki anlayışlarına paralel bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu konuyu ortaya atan Mutezile, Allah’ın ahirette gözle görülemeyeceğini ileri sürer. Çünkü görülen herhangi bir şey cisimlere bir bakımdan benzemiş sayılır. Allah’ın gözle görüleceğini iddia edenler O’nu cisimler gibi görülecek bir varlık olarak vasıflandırmış olurlar. Tevhid anlayışını her yönden esas alan bu fırkaya göre Allah hiçbir şeye benzemez. Rüyetullah konusu, Allah’ın görülmesini keyfiyet olarak nitelendirmeyen Eşarilerle “Allah, cisim olmasaydı görülmezdi” diyen Mucessime ve “eğer o cisim olsaydı görülürdü” diyen Mutezile arasında önemli bir yaklaşım farkı bulunmaktadır.

Mutezile, Eş’ari fırkasının rüyetullah’ın caiz olduğu konusunda¹¹⁷ delil olarak sunduğu “O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.”¹¹⁸ âyetinin teviline önem

112 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.115.

113 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.115.

114 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.116.

115 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.116.

116 Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.116.

117 Eş’ari rüyet konusu üzerinde önemle durur. Ona göre ahirette Allah’ı görmeye mani olan bir husus yoktur. Rüyetin kabulü, Allah’ı cisme benzeten O’nu cisim olarak telakki eden müşebbihe’ye kayan bir görüş olmadığı gibi, ilahi zatın tabiatında da bir değişikliğe sebep teşkil etmez. Gören her varlık görülebilir, Allah her şeyi gördüğüne göre O da görülür. (Eş’ari, El-Lum’a, s.34). Mâturidiler ve Eş’ariler bu esaslar üzerinde birleşmişler, fakat görmenin akli delillerle ispat edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mâturidi, Allah’ı ahirette görmenin akılla bilinmesinin veya akli delillerle ispat edilmesinin mümkün olmadığını ve dolayısıyla herhangi bir tevil veya tefsire kaçmaksızın buna inanılması gerektiğini söylerken (Mâturidi, Kitabu't-Tevhid, s.125), Eş’ari bunun akılla ve akli delillerle de ispat edilebileceğini ileri sürmüştür. Bu konuda “Varlık Delili” adı verilen ve Allah’ın görülebileceğini ispatlayan akli delilini öne çıkarır: “Günlük hayatta gözle görülen şeyler, gerçekte var oldukları için görülmektedir. Allah da var olduğuna göre O’nun da görülmesi pekala mümkündür” (Eş’ari, El-Luma, s. 34; Şehristani, Nihâyetü'l-İkdâm, s.357).

118 Kıyamet, 75/22-23.

vermiştir. Onlara göre âyette geçen “nazar” kelimesi rüyet manasında değildir. Mutezili âlimlere göre nazar, gözü bir şeyi görmek maksadı ile bir tarafa çevirmektir.

Rüyet ise, bakış neticesinde görülen şeyin idraki demektir. Demek ki nazar, görmeye ulaştıran bir yol veya görmeye bir başlangıç olup görme işinin kendisi değildir. Mutezile içinde Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, rüyet meselesini Allah'ı kalben bilmek, Zemaşeri ise ilgili ayetleri ilahi vaadlerin gerçekleşmesini bekleme yani intizar olarak yorumlamaktadırlar. Kadı Abdulcebbar, karşıt görüştekilerin kullandıkları “nazar”, “lika”, “idrak”, “rüyet” gibi kelimelere normal göz ile görme yerine kalben görme, bekleme ve nimetlere bakma gibi anlamlar vermektedir.¹¹⁹ Ayrıca Mutezile fırkası Allah'ın kendi zatını görüp görmediği konusunda görüş ayrılığına düşmüş, çoğunluğu onun kendi zatını gördüğünü kabul ederken, içlerinden bir grup Allah'ın kendisini görmesinin de başkaları tarafından görülmesinin de mümkün olmadığını ileri sürmüştür.¹²⁰

Mutezile, Allah'ın ahirette görülmesinin mümkün olması için aşağıdaki koşulların oluşması gerektiğini ileri sürmüşlerdir:

- a) Görülen varlık bir mekânda bulunmalıdır;
- b) Görülen varlık bir yönde bulunmalıdır;
- c) Gören ile görülen şey arasında gerekli bir mesafe olmalıdır;

d) Görme olayının gerçekleşebilmesi için görülen varlıktan yansıyan ışınların göze kadar gelmesi gerekir. Ancak bütün bunlar Allah hakkında düşünülemez. Demek oluyor ki Allah'ı görme olayının gerçekleşmesi için Allah'a mekân, yön, mesafe, ışık yansıması gibi cisimlere has özellikler izafe edilecektir. Halbuki Allah mekândan münezze olup O'nun için yön ve mesafe söz konusu edilemez.¹²¹ Tevhid prensibine göre Allah'ın sıfatları beşerin sıfatlarına hiçbir şekilde ve surette benzerlik göstermez. Bu anlamda Mutezile, Allah'ın ahirette gözle görülmesi olayını akla ve mantığa göre imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Mutezile bu görüşünü “*Gözler O'nu idrak etmez, fakat O bütün gözleri idrak eder*”¹²² âyetine dayandırır.

Kâ'bî de, Allah kendini ve kendi dışındakileri görmediği gibi, kendi dışındakilerin de Allah'ı göremediği fikrini ileri sürmüştür. Ona göre Allah'ın görmesi sıfatların nefyi konusunda olduğu gibi ancak O'nun bilmesi, ilmi anlamına gelir.¹²³ Ka'bî bu konudaki görüşüyle Basra Mutezilesi'ne muhalefet etmiştir. Çünkü Basra Mutezilesi Allah'ın kendi yaratıklarını görebileceğini ama Allah'ın kendisini göremeyeceğini ve kendisi dışındakilerin de O'nu göremeyeceklerini iddia etmişlerdir.¹²⁴

Ka'bi Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu, çünkü rüyetin aslında idrakten ibaret olduğunu ileri sürerek şöyle demiştir: “*Gıyabımızda bulunan bir şeyin bilinmesi, bunu sağlayacak şartların dışında gerçekleşemeyeceği gibi onun görülmesi de bunu sağlayacak şartların dışında mümkün değildir. Bu şart ise görenle görülecek şeyin ve onun işgal ettiği mekân arasında belli mesafenin bulunması, karşılıklı bir durumda olmaları, havanın*

119 Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, Kelam Ders Notları, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998, s.76; Çelebi, İlyas, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s.254.

120 Sabuni, Nureddin, el-Bidaye fi Usulu'd-Din, hzr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s.92-98.

121 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.248-261; Yazıcıoğlu, Kelam Ders Notları, s.42.

122 En'am, 6/103.

123 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s.93; Bağdadi, Usulu'd-Din, s.98; en-Nesefi, Tabsiratü'l-Edille, cilt-1, s.562.

124 Bağdadî, Mezhepler Arasındaki Farklar, Ankara, 2001, s.132; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Agah, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara, 1985, s.129.

ulaşması, arada görmeye mâni olacak engelin bulunmaması, görülecek şeyin çok büyük ve çok küçük olmaması, uzakta bulunmaması gibi hususlardır. Şayet bu şartlar olmaksızın görmek mümkün olsaydı şartları gerçekleştirmeksizin bilmek de mümkün olurdu”¹²⁵. Bu durumda Ka'bi, Allah'ı görmenin imkânsız olduğu kanaatini taşımaktadır.

Yine Mâturidi Ka'bi'nin bu görüşünde birkaç yönden hata ettiğini söylemektedir. Çünkü ona göre Ka'bi bu konuda fikir yürütürken kendi beşerî yapısının görülebilmesini ölçü almıştır. Halbuki bir konumda görülebilen melekler, cinler ve diğerleri gibi cevherler de vardır ki Ka'bi beşerî yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun bilgisiyle bile kuşatamaz. İnsanlar onları görmediği halde onlar insanları görmektedir. Bir de tahta biti ve sivrisinek türünden küçük cüsseli nesnelere de vardır ki görme duyusu böylesini tasavvur etse bile idraki ihtimal dahilinde değildir. Yazıcı melek bütün fiil ve sözlerimizi görüp işittiği halde sahip kıldığımız yaratılışımızla bu olguyu değerlendirmeye kalkışsak hepsini inkâr etmemiz gerekirdi. Durum böyle olunca Ka'bi'nin sözünü ettiği gibi beşerî yapıyı ölçü almasının çarpıklığı kendiliğinden ortaya çıkar.¹²⁶ Ka'bi duyulur alemde bütün bilgi vasıtalarıyla ancak arazi ve cismi bilebilmektedir. Fakat bunun dışında kalan duyu ötesi gayb bilgisi de mevcuttur. Rüyet konusu da bundan farklı değildir.

Mâturidi'nin değerlendirmesine göre Ka'bi'nin söyledikleri, cisimlerin görülmesi çerçevesinde yapılan bir değerlendirmeden ibaret kalmaktadır. Yine o, Ka'bi'nin ileri sürdüğü mesafe, karşılıklı oluş gibi kriterlerin görülebilenin tanıtımına vesile olmadığını, aksine görmeye engel teşkil eden faktörlerin izah edildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Ka'bi küçük olmak ve uzakta bulunmak sebebiyle rüyetin vuku bulamayacağını söylemiştir. Halbuki bu iki özellik yüce Allah'ta mevcut değildir.¹²⁷

Musa (a.s.)'ın Allah'ı görme talebi hususunda Ka'bi, “Allah Musa'nın talebi üzerine âkil olana değil, dağa görünmüştür, dağ ise akla sahip bir varlık değildir ki O'nu görmüş olsun”¹²⁸ diyerek bu sebeple rüyetin imkansızlığını ispat etmeye çalışmıştır. Mâturidi buna cevaben talep edilen rüyetin sonucunda dağın parçalandığını, yoksa Allah parçalanması için dağa ayeti göstermiş olmadığını belirtmiştir. Sonuçta Allah Musa'ya ayetini gösterdiğini, bunun da dağın parçalanmasından ibaret kaldığını¹²⁹ söyleyip Ka'bi'nin konuya farklı açıdan baktığına işaret etmektedir.

Yine Ka'bi rüyetullahın imkansızlığı konusunda “Gözler O'nu göremez ama O gözleri görür.”¹³⁰ âyetini delil göstererek: “Bu niteliğin zail olması mümkün değildir.”¹³¹ demiştir.

Ka'bi'nin rüyetullahın bu dünyada vuku bulmayacağını söylemesi doğru bir yaklaşımdır. Çünkü Allah'ın bu dünyada görülmesi imkansızdır. Eğer görülecek olursa insanın imtihana tabi tutulma konumuna ters düşer ve mükellefiyeti kaldırır. Halbuki insan, imtihana tabi tutulması ve bu konularda mükellef olması için yaratılmıştır.

d.7. İnsan İradesi ve Fiilleri

İnsanın özgürlüğü, sorumluluğu gibi konular insanlık tarihinin en fazla tartışılan konuları arasında yerini almıştır. Hürriyet ve irade probleminin incelenmesindeki en önemli noktalardan biri de insan iradesi ve irade sonucu meydana gelen fiillerdir. İnsan

125 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.128.

126 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.128-129.

127 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.133.

128 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.131.

129 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.131.

130 En'am, 6/103.

131 Mâturidi, Kitabı't-Tevhid, s.134.

hareketlerinin kaynağı olarak kabul edilen irade, insanın dış dünyadan tesirler aldıktan sonra ona karşı yine bilinçli tepkilerde bulunmasını sağlayan yüksek bir zihni faaliyettir.¹³² Bu anlamda irade, düşüncenin ortaya koyduğu bir amaca doğru hareket olarak tanımlanabilir.

Kelami düşüncenin oluşum sürecinin başlangıcına gidildiğinde karşımıza insan fiillerinde insan iradesini teslimiyetçi ve edilgen olarak kabul eden Cebriyye çıkar. Cebriyye'ye göre insan fiillerinde ve iradesinde hür değildir. Yüce Allah insanı yaratırken, onun fiillerini de belirlemiştir ve insan öyle yaşamak zorundadır.¹³³ Sonuçta Cebri yaklaşımına göre insan programlanmış bir robot gibidir. Bu cebri görüşlerin öncüsü Cehm b. Safvan'dır.¹³⁴ Eş'ari'nin belirttiğine göre Cehm b. Safvan, Allah'tan başka hiçbir varlığın fiili olmadığını şöyle dile getirmiştir: “*Gerçekte Allah'tan başka hiçbir varlığın fiili yoktur, yalnız Allah faildir, insanlara fiilleri mecaz olarak nisbet edilir. Bu tıpkı, ağaç büyüdü, felek döndü ve güneş battı denmesi gibidir. Oysa bunları yaptıran Allah'tır.*”¹³⁵

Eş'âriiler ise bu tür cebirden kurtulmak için insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, ancak insanın bu fiillerde kesbinin bulunduğunu ileri sürerler. Onlar, insan fiilinin oluşumundaki bu aşamaya yani bu tercihe “kesb”¹³⁶ adını vermektedirler. Kadı Abdulcebbar ise Eş'âriilerin ihtiyari fiilleri ızdırari olanlardan ayırmak için kesb kavramını kullanmalarına itiraz etmektedir. O, kesbin faydayı celbeden, zararı da gideren fiil olduğunu belirtir. Abdulcebbar, kesb görüşünü savunanların bu kavrama, lugavi ve örfî manası ile ilgisiz anlamlar yüklediklerini söyler.¹³⁷ Mutezile genellikle insanın, fiillerinde irade hürriyetine ve bunları yapacak kudrete sahip olduğunu söylemiştir. Çünkü, insan fiillerinden dolayı ya mükafat ya da ceza görür. Kendisinin yapmadığı işlerde ise mükafat ve ceza söz konusu değildir. Eğer insanın fiillerini Allah yaratırsa, insan kendisi yapmadığı için bu fiillerden sorumlu tutulmaması gerekir. Bu bağlamda hidayet ve dalalet insana aittir ve onları Allah yaratmamaktadır. Mutezililer bu tezlerini savunurken, müşriklerin kendilerini savunmak için “*Eğer Allah dilemeseydi şirk koşmazdık.*”¹³⁸ dediklerini delil getirmekte ve eğer kulun fiillerini Allah yaratsaydı müşrikler bu sözlerinde haklı olur ve şirkleri sebebiyle cezalandırılmazlardı, demektedirler.¹³⁹

Ka'bi ise iradeyi: “*hakimiyet altında bulunmama ve yenilgiye uğratılmama*”¹⁴⁰ şeklinde açıklamaktadır. O, Allah'ın ‘Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz’¹⁴¹ âyetinin yorumunda, âyette geçen istikametın kulun iradesi ile oluştuğunu belirtmiştir.¹⁴² Aslında her şeyi irade edenin Allah olduğunu ikrar etmekle birlikte, irade ile ilim arasında ayırım yaparak, insanda da irade olduğunu söylemek en doğru fikirdir.¹⁴³

Ka'bi'ye göre fiilin yaratma yönünden Allah'a kesb yönünden insana ait olması fiilde ortaklığı gerektireceğinden, bu yaklaşım tutarlı değildir. Ona göre bir fiilde ortaklık tutarsız

132 Razi, Fahrettin, Metalibu'l-Âliyye, Beyrut, 1987, cilt-2, s.175.

133 Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, cilt-1, s.133; Eş'ari, Makâlât, s.279; geniş bilgi için bkz. Kasım, Turhan, Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

134 Cehm b. Safvan bu ekolün kurucusu olup, 128/746 tarihinde vefat etmiştir.

135 Eş'ari, Makâlât, s.589; Mezheplere göre insan hürriyeti anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti, Nuh Yayıncılık, İstanbul, 1997.

136 Kesb, cebir görüşünü benimseyenlerin fiillerin oluşumunda insanın rolü olduğunu ortaya koymak için kullandıkları bir terimdir.

137 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Uşulu'l-Hamse, s.364.

138 En'am, 6/148.

139 Zemahşeri, Ebu'l-Kasım, el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil, Beyrut, tsz., cilt-2, s.59-60.

140 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.472.

141 Tekvir, 81/29.

142 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.469.

143 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.471.

olduğu gibi mümkün de değildir. Zira herhangi bir söz ya da haberin tek faili vardır, yani bir sözün ve bir haberin tek kişiye ait olması daha tutarlıdır.¹⁴⁴

Birçok konuda Kâ'bi'yi hedef alan Mâturidi, insanın fiillerinin yaratılması konusunda, yaratanla yaratılanın fiilini değerlendirmede Ka'bi'nin hataya düştüğünü açıklamaktadır.¹⁴⁵ Çünkü Ka'bi'nin fiilde iki özne kabul etmenin ortaklığı doğuracağı yönündeki yaklaşımın zan ve hayal olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre insanoğluna ait olan her mülk hem Allah'ın hem kulun mülküdür. Bu nedenle gerek fiillerde gerekse nesnelereki mülkiyet, Allah ile kul arasında herhangi bir ortaklık doğurmamaktadır. Ayrıca yedirmek, giydirmek, rızıklandırıp beslemek Allah'a olduğu gibi¹⁴⁶ aynen insana da izafe edilmektedir. Bu durumda ortaklık gerektirmemektedir.¹⁴⁷

İnsanların kendi fiillerini kendilerinin yarattığı konusundaki Ka'bi'nin hassasiyetine karşılık Mâturidi, “Allah'a başkasını hareketlendirmesi sebebiyle “müteharrik” denilmediğine göre, başkasının hareketini yaratması sebebiyle de “halik” denilmeyebilir”¹⁴⁸ demektedir. Çünkü İlahi fiilin manası bir şeyi yokluktan varlık alanına çıkarmaktan ibarettir. Ona göre Mutezile bu anlamı kula ait fiilin manası olarak telakki etmiş, kula kudreti izafe ettiği halde bu kudreti Allah'a izafe etmemiştir.

Ka'bi'nin ihtiyari fiillerin yaratılma işini Allah'a nispet etmeyi kabul etmemesinin sebeplerinden birisi de bu fiillerin bir kısmının çirkin olmasıdır ki bunların yaratılmasının Allah'a dayandırılması, O'na yakışmaz ve doğru da değildir.¹⁴⁹ Ka'bi, “Kulların fiilleri içinde küfür gibi Allah'ı inkar etme türleri de vardır. Allah'ın bu fiilleri yaratması kendi zatına dil uzatması anlamına gelir”¹⁵⁰ diyerek insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının Allah açısından paradoks içerdiğini belirtmektedir.

Ka'bi, insan fiilleri içerisinde olumsuz tarafların da olduğunu göz önünde bulundurarak: “Allah'ın fiili ancak lütuf ve ihsandan ibarettir”¹⁵¹ demektedir. Böylece o, Allah'ı olumsuz niteliklerden tenzihe gitmektedir. Mâturidi ise bu görüşe karşılık İblis'i örnek vermektedir. Ona göre İblis de Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat lütuf ve ihsanın İblisle yan yana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu bağlamda Ka'bi'nin görüşü yersiz ve isabetsizdir.¹⁵²

Ka'bi, fiilin insan tarafından meydana getirildiğini ispat etmek için: “Bir fiili yapan insan, ikinci fiili özenerek yaparsa onu daha güzel ve daha düzgün yapabilir”¹⁵³ diye örneklendirerek fiilin yaratıcısının insan olduğunu vurgulamaktadır.

Ka'bi kendisine yönelen eleştirilere karşı nakli delillere de başvurmuştur. Buna da “Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular...”¹⁵⁴ âyetini örnek göstermiştir. Ayrıca, kendi fiillerini yaratmada insana tanınan geniş yetki ile ilahi yaratma arasında benzerlik oluşturduğu iddiasını ileri sürenlere karşı şöyle cevap vermektedir: “Böyle bir şeyden Allah'a sığınırım! Aksine bizim fiilimiz yersiz, hikmetsiz, aynı zamanda boyun eğiş

144 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.382,384.

145 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.382.

146 “De ki: Gökleri ve yeri yaratan, yedirdiği halde yedirilmeyen Allah'tan başkasını mı dost edineceğim?” (En'am, 6/14); “Ey İman Edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiye, eğer siz yalnız Allah'a tapıyorsanız O'na şükredin” (Bakara, 2/172) âyetlerinde olduğu gibi.

147 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.383; Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-5, s.23.

148 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.385.

149 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.375.

150 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.392.

151 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.399.

152 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.400.

153 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.406.

154 Ra'd, 13/16.

ve teslimiyetten ibaretken O'nun fiili hikmet, isabet, lütuf ve ihsanın ta kendisidir. Allah'tan sadır olan, kuldun sadır olan ve varlık alanına çıkan fiiller arasında- ilgileri farklı olduğundan hiçbir benzerlik yoktur, tıpkı Allah'ın âlim, hayy, kâdir olmasıyla kulun aynı nitelikleri taşıması arasında benzerliğin bulunmayışı gibi. Zira her birisinin içeriği farklıdır. Kaldı ki bizim fiilimiz zatı itibariyle Allah'ın fiilinden ayrıdır.”¹⁵⁵ Ayrıca o “Kişi kendi fiilini seçip tercih eder, yaptığı ve planladığı şeyi bilir; dolayısıyla fiil bu açıdan onun eseridir.”¹⁵⁶ demektedir. Ka'bî'nin bu ifadesinden anlaşılacağı gibi o yaratmadan değil sadır olan fiilden bahsetmektedir. Yani o fiilin neliği üzerinde yoğunlaşmakta ve Allah'ın fiilinin niteliği ile kulun fiilinin niteliğinin farklılığına vurgu yapmaktadır.

Yine Ka'bi'nin insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır sözüne karşılık Mâturidi: “Ka'bi, ölümü ve yaratıkların türlü türlü hallerini yaratmamış olan insanı 'halik' ismine, bunları yaratandan daha çok layık görmüştür, halbuki Allah bütün bunların yaratıcısıdır.”¹⁵⁷ demiştir. Mâturidi, bu anlamda Ka'bi'nin ve Mutezile'nin yaklaşımının kabul edilmesi halinde kulun kudretinin daha önemli bir konuma gelmiş olacağını ve Allah'ın kudretine oranla daha zengin bir alana yöneleceğinin altını çizmektedir.

d.8. Teklif Meselesi

İnsanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesi onun bu fiilleri gerçekleştirecek güce sahip olmasıyla doğru orantılıdır. İradesini özgür bir biçimde kullanamayan ya da özgür bir iradeye sahip olmayan bir insanın teklife muhatap olması akıl dışıdır. Aksi takdirde zorunluluk söz konusu olur ki bu noktada sorumluluk anlamını kaybeder. Zihinsel ve fiziksel yeterliliklere sahip olmayan bir kimsenin teklife muhatap olması veya teklif edilenlerden sorumlu tutulması düşünülemez. Çünkü Kuran'da “Allah kimseye gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmez”¹⁵⁸ buyrulmuştur. İnsan gücünün dışında olan bir şeyle mükellef olmaz. İnsanın gücü dahilinde olmayan ve güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulmasını öngören bu yaklaşıma “teklifu mâ lâ yutâk” denir.

Eş'ari kelamında ise güç yetiremeyen insanın sorumlu tutulması ön görüldüğü gibi, insanın gücünü ve kapasitesini aşan şeylerle de sorumlu tutulabileceği savunulmaktadır. Yani teklifu mâ lâ yutâk Eş'ârilere göre caizdir. Çünkü Allah neyi dilerse onu yapar.¹⁵⁹ Hikmetinden ve hiçbir fiilinden sual olunmaz. Kudreti sonsuzdur, sınırlandırılmaz.¹⁶⁰ Üzerine hiçbir şey vacip değil, hiçbir fiili çirkin olamaz. Aksi takdirde fiilleri kendi dışında, kendisinden başka bir şey tarafından belirlenmiş olur ki, bu da Allah'ın fiil ve emirlerinde adaletine aykırıdır. Çünkü adalet, Allah'ın kendi mülkünde ve saltanatında istediği gibi tasarrufta bulunmasıdır.¹⁶¹

Mutezili kelamcılara göre Allah'ın insanı gücünün yetmeyeceği işlerden sorumlu tutması mümkün değildir. Zira Allah'ın akla ve adalete aykırı davranması düşünülemez. Öte yandan onlar, teklif edilen şeyde insanlar için yararın olması gerektiğini savunmuşlardır.

155 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.397.

156 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.406.

157 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.387.

158 Bakara, 2/286.

159 Eş'âri, el-Luma, Mısır, 1955, s.58-59; Ecer, Ahmet Vehbi, Türk Din Bilgini Mâturidi, Ankara, 1978, s.69.

160 Gazzali, Ebu Hamid, İtikatta Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971, s.131.

161 Eş'ari, Ebu'l-Hasan, el-İbane an Usuli'd-Diyane, Kahire, 1385, s.119-120; Gazzali, İtikatta Orta Yol, s.117, 136.

Allah'ın insanlara teklif ettiği kötü ve zararlı şeyler olmayıp, iyi ve yararlı şeylerdir. Peygamberlerin ve kutsal kitapların gönderilişi buna delalet etmektedir.¹⁶²

Mutezili kelimciler teklifi, şer'i ve akli olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Allah insanı bazı şeylerle sorumlu tuttuğu gibi, akıl da insanı sorumlu tutabilir. Mutezile'ye mensup kelimciler, gücün varlığını ve fiile önceliğini dini teklifin doğru olmasının koşulu olarak görmüşler, buna delil olarak da namaz, zekât ve hac gibi ibadetler için söz konusu olan kolaylıkları örnek göstermişlerdir. İnfak edecek kadar malı olmayan bir kimsenin zekât vermeye sorumlu olmaması, ayakta duracak kadar gücü olmayan bir kimsenin oturarak namaz kılabilmesi gibi örneklerde olduğu gibi, yeterli gücün olmaması, teklifin de olamayacağını göstermektedir.¹⁶³

Mutezili olan Ka'bi teklifi, “fayda sağlamak için bir fiili Allah'ın teklif etmesi”¹⁶⁴ anlamında olduğunu belirtmiştir. Çünkü Mutezile anlayışına göre çirkin ve kötü şeyleri Allah yaratmaz. Mâturidi, Ka'bi'nin “*Güç yetirilemeyecek şeylerle kişinin mükellef tutulması aklın bedihi olarak çirkin bulacağı bir şeydir.*”¹⁶⁵ tarzındaki izahını eleştirerek, burada Ka'bi'nin “güç”ü fiziki kuvvetle sınırlayarak ve algılayarak konuya yaklaştığını belirtmektedir. Oysa Mâturidi'ye göre fiziki kuvvet sağlıktan ibarettir. Fiziki olmayan başka nitelikteki “güç” konusu gündeme gelirse, konu Ka'bi'nin dediği gibi izah edilemez. Örneğin Allah, Hz. Musa'nın muhatabı olan Firavun'u güç yetiremeyeceğini bildiği halde imanla mükellef tutmuştur.¹⁶⁶

Ka'bi ve Mâturidi'nin her ikisine göre de güç yetirilemeyecek şeylerle mükellef tutulmak aklın kabul etmediği bir şeydir. Ancak Mâturidi bu konuda Ka'bi'deki asıl olumsuzluğun, ilgili kudret yokken fiilin mevcudiyetini imkânsız gören anlayışında olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁷ Daha doğrusu Mâturidi, konuya kudret-fiil bağlamında yaklaşarak Ka'bi'yi eleştirmektedir. O “*Mu'tezile 'kudret fiilden önce bulunur*”¹⁶⁸ dediğini belirtmektedir. Ka'bi de kudretin fiilden önce mevcut olduğunu kabul eder. Demek Ka'bi'ye göre fiili gerçekleştiren kudret fiilden önce potansiyel olarak vardır. Mâturidi'ye göre ise kudret fiille beraber var olur.

Mâturidi bu konuda Ka'biyi eleştirirken “*Allah her şahsı sadece gücünün yettiği ölçüde mükellef tutar.*”¹⁶⁹ ayetinden hareketle, herhangi bir fiil konusunda Allah ilminde “kul o fiili yapmayacak” şekli mevcut olursa yahut da “bir sonraki zaman biriminde yapmak istiyor” şekli mevcut olursa ne olacaktır?” sorusuyla konuya yaklaşmaktadır.¹⁷⁰

Ka'bi “*Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber sefere çıkardık.*”¹⁷¹ ayetine dayanarak istidalde bulunmuştur. Ona göre sefere katılmayanların bahane ettiği güçsüzlük mazeretinin geçerli sayılması için, onların fiili gerçekleştirme güçlerinin olmaması gerekirdi. Bu ise kudretten yoksun olma durumuyla aynıdır.¹⁷² O, “*Kişi güç yetirmedikçe*

162 Ahmed, Mahmut Kamil, Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mutezile, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s.225-239.

163 Eşâriiler söz konusu görüşlerini, Mutezili kelimcilerin “adalet ilkesi” kapsamında sergiledikleri düşüncelere karşı savunmuşlardır ve teklifin akli ve şer'i şeklinde ayrılmasının söz konusu olamayacağı kanaatindedir. Teklifin Allah'tan başkasından olması imkansızdır. Teklif gerçek anlamda ancak Allah'tan olur. (Eşari, el-İbane, s.119-120).

164 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.428.

165 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.424.

166 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.424.

167 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.424.

168 Mâturidi, Te'vilatu'l-Kuran, cilt-1, s.229.

169 Bakara, 2/286.

170 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.430.

171 Tevbe, 9/42.

172 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.431.

iman edemez ve iman etmedikçe de güç yetiremezse ebediyen iman etmiş olamaz. Bu durum kuyuya düşen adama benzer ki ip kendisine ulaşmadıkça yukarı çıkamaz ve yukarı çıkmadan da ip kendisine ulaşamaz.”¹⁷³ demiştir.

Mâturidi Ka'bi'nin “*kafirin küfür halinde iken iman etme emrine muhatap olmasını*”¹⁷⁴ gerekçe göstermesini eleştirmektedir. O, Ka'bi'nin ilk önce: kafirin iman etmeye önceden var olan bir kudretle muktedir bulunduğunu kabul etmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁷⁵

d.9. Kaza ve Kader Meselesi

Kader kelimesi bir şeyin ölçüsünü ve sınırlarını koymak anlamındadır.¹⁷⁶ Kader kelimesi Kuran'da birkaç anlamda kullanılmıştır. Örneğin: ölçü ve miktar, insan rızkının daraltılması ve eşyayı takdir etmek¹⁷⁷ gibi. Kelam bilimindeki en yaygın anlamıyla kader: bir şeyin belli ölçü ve nizama göre önceden takdir edilmesi ve belirlenmesidir; kaza ise: önceden belirlenene göre eşyanın yaratılmasıdır.¹⁷⁸

Kader kavramının kelami terminolojideki “kaza ve hüküm” anlamlarının Kuran'da kullanılmadığı görülmektedir. Bu iki anlamın, sonradan kelimenin anlamları arasına girdiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁹ Kaza ise, hükmetmek, yaratmak, yapmak, icat etmek gibi anlamlara gelir. Kuran'da bu kelime, kader kelimesinin yerine de kullanılmıştır.¹⁸⁰

Ka'bi kaza kavramına yüklediği manalarını verdikten sonra, bu manalardan biriyle konuya yaklaşarak, küfrü Allah'ın kazasının içine dahil etmemiştir. Çünkü küfür tutarsız ve batıldır, Allah'ın kazası ise, tevhidi ve adaleti gereği gerçek ve doğrudur.¹⁸¹

Ka'bi kaza telakkisi konusunda “*Benim takdirime rıza göstermeyen, verdiğim belaya sabretmeyen kimse benden başka rab edinsin*”¹⁸² şeklindeki kudsi hadisiyle istidlal etmiş olsa da, bununla birlikte küfrü Allah'ın kazasının çerçevesine almamıştır.¹⁸³ Mâturidi'nin bildirdiğine göre, Ka'bi'nin istidlal ettiği bu kudsi hadis aslında hastalık ve belalar hakkındadır. Kafirin cehennemde ebedi kalması Mutezile'ye göre Allah'ın kazası cümlesindedir. Çünkü Mutezile'ye göre “Günahkâr olmayanlara Allah'ın hastalık ve musibetler takdir etmesi ancak karşılığını vermesi suretiyle mümkün olmaktadır”. Mâturidi, Mutezile'nin bu tür konularda Allah'tan bir şeyin karşılığını almadan bir şey vermemek gibi çıkarıcı davrandığını belirtmektedir.¹⁸⁴

173 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.435.

174 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.437.

175 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.437. Mâturidi'ye göre kudretin semeresi fiildir. Zayi edilmemiş hiçbir kudret yoktur ki mevcudiyeti amaçlanan fiili meydana getirmemiş olsun (bkz. Mâturidi, Kitabut-Tevhid, s.441, 442).

176 İbn Manzur, Lisânul-Arab, cilt-5, s.74-80.

177 bkz. Müddesir, 74/18-20; Kamer, 54/49; İnsan, 76/16; Talak, 65/3; Yasin, 36/39; Ra'd, 13/26; Zümer, 39/52.

178 Eş'âri, Luma, s. 45. Eş'arilere göre kader, her şeyin yokluktan varlık sahasına çıkmasıdır. Yani varlığın ilahi ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır. Eş'âri'lerin önde gelen temsilcisi Bakillani ise kaderi, ‘takdir ve yaratma’ olarak tanımlamıştır. (Eş'ari, Lum'a, 1975, s. 69-70; Bakillani, Temhid, 1957, s. 326).

179 Akbulut, Ahmet, “Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri”, Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, İstanbul, 2000, s.129-145.

180 bkz. Fussilet, 41/12; Tâha, 20/72; Bakara, 2/117; Âli-İmran, 3/47; İsra, 17/23.

181 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.489.

182 Ali ell-Kari, Ebu'l-Hasan, el-Ehadisü'l-Kudsiyye, İstanbul, 1606, s.6.

183 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.489.

184 bkz. Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.490-491.

Ka'bi “*Biz her şeyi bir kaderle yarattık*”¹⁸⁵ meâlindeki âyet hakkında: “*Kader bulunması gerekli olan, küfür ise gerekli olmayan şeydir. Âyette ise asıl ifade ‘her şeyi belli bir miktar ile yarattık’ şeklindedir*”¹⁸⁶ demiştir. Mâturidi ise bu ifadeye hiçbir şekilde yorum ve eleştiri yapmadan sadece Ka'bi'nin bu konuya yaklaşımının bir talihsizlik ve kötü bir kader olduğunu beyan etmektedir.¹⁸⁷

Ka'bi “*Eğer biri ‘Allah küfrü kaza ve takdir etmiş midir?’ diye soracak olursa, soran adamın bundan ne kastettiğinin sorulup öğrenilmesi gerekir*”¹⁸⁸ demiştir. Mâturidi bu konuda Ka'bi'nin önceden konuştuğu bütün izahların boş olduğunu söylemekte¹⁸⁹ ve bir nevi bilimsel ölçülerin dışına çıkıp kelime ve kavram oyunu yapmaktadır.

Yine Ka'bi'ye göre “*Ehli Sünnet'in ‘hayır da şer de Allah'tandır’ şeklindeki sözü zındıkların inancına muhalefet etmek amaçlı söylenmiştir. Kulların fiilleri ise akıllarına gelmemiştir*”¹⁹⁰. Mâturidi ise Ka'bi'nin bu görüşünün Ehli Sünnet'e nisbet etmesini gerçekte bağdaşmadığını, çünkü Ehli Sünnet'in hayrın ve şerrin imkanının Allah'tan olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Çünkü Mâturidi'ye göre şerrin takdiri şerrin kendisi değildir. Bu anlamda Ka'bi'nin “*Kulların fiilleri akıllarına gelmemiştir*” şeklindeki sözünün de gerçekte bağdaşmadığını belirtmektedir.¹⁹¹

d.10. Ecel Meselesi

Ölüm için vaktin sonu manasına gelen ecel,¹⁹² kelami literatürde Allah tarafından her canlı için önceden takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti¹⁹³ yani belirlenmiş bir sürenin bitimidir.

Kuran'da her ferдин ve milletin bir eceli olduğu vurgulanmaktadır. “*Aranızda ölümü biz takdir ettik*”,¹⁹⁴ “*Her ümmetin bir eceli vardır. O ecelleri gelince ne bir saat geri kalırlar ne de ileri giderler...*”,¹⁹⁵ “*Halbuki Allah bir kimsenin eceli geldiği zaman asla geciktirmez...*”¹⁹⁶ gibi âyetlere bakılırsa, Kurani anlamda ecel ne vaktinden önce gelebilir, ne de geciktirilebilir.

En'am süresinin ikinci ayetinde geçen ‘ecel-i müsemmâ’ kavramı kelami tartışmalara yol açmıştır.¹⁹⁷ Kelamcılar, bu konu üzerinde durmuşlar ve eceli ikiye ayırmışlardır. Âyetteki ilk ecel yani ecel-i kaza insan cinsi için maksimum ömür sınırını içeren genel bir eceli, ikinci ecel yani ecel-i müsemmâ da bu imkân içerisindeki şartlı ecelleri kastetmektedir. Kuran'ın diğer ayetleri de bu anlayışı desteklemektedir. İlk ecel cinse ait tayin edilmiş bir süreci, ikinci ecel ise tayin edilmiş olmayan tekil ölümleri içermektedir.¹⁹⁸

185 Kamer, 54/49.

186 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

187 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

188 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

189 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.491.

190 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.496.

191 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.496.

192 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, cilt-1, s.79; İsfehani, Ragıp, el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an, Beyrut, tsz, cilt-1, s.65.

193 Cihat Tunç, “ecel” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, cilt-10, s.380.

194 Vâkıa, 56/60.

195 A'raf, 7/34; Yunus, 10/49.

196 Münafikûn, 63/11.

197 Ecel kelimesi bununla birlikte Kuran'da “ecel-i müsemmâ” şeklinde sıfat tamlaması olarak 18 yerde, “takdir etti, belirledi” şeklinde tercüme edilen Arapça “kaza” fiiliyle birlikte 5 yerde, “ecel-i ma'dûd” şeklinde sıfat tamlaması olarak 1 yerde, “ecel-i karîb” şeklinde sıfat tamlaması olarak 1 yerde, “müeccel” kelimesi olarak da 1 yerde kullanılmıştır.

198 Güler, İlhami, Allah'ın Ahlakılığı Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s.119.

Mutezili âlimlerden Kadı Abdulcebbar sözlükte birçok manası olan ecel kelimesinin sadece “vakit” anlamını kullanmıştır. Örneğin; hayat eceli, ölüm eceli, borç eceli gibi.¹⁹⁹ Ona göre ecel, insanın ölüm vakti ve vadesidir. İster doğal bir şekilde herhangi bir müdahale olmaksızın ölsün, isterse öldürülmek suretiyle olsun vefat eden kimse kendi eceliyle ölmektedir.²⁰⁰ Ancak bazı Mutezili bilginler herhangi bir öldürülme olayı sonucunda, katilin öldürülen kimsenin takdir edilen ecelini kesintiye uğrattığını, aksi takdirde öldürülen kimsenin belli bir süreye kadar yaşayacağını savunmuşlardır.

Ka'bi ise, maktulun öldürülmemesi halinde, kesinlikle yaşamaya devam edeceğini ileri sürmüştür. Katil, öldürme fiilini işlemekle o kimsenin yaşamasına engel olmuştur. O kimsenin ecelini kesintiye uğratarak büyük bir zulüm işlemiştir. Nitekim katil bu fiili yüzünden Allah tarafından kınanmış ve cezaya maruz kalmıştır.²⁰¹

Mutezili'ye göre gerçekte Allah, bu sürede değişiklik yapmaya muktedirdir. Ancak O, bir kimsenin ecelini tayin ettiği zaman, bunu değiştirmesi düşünülemez. Zira bazı Kuran âyetleri²⁰² de buna işaret etmektedir. Öte yandan, öldürülen kimsenin ölümünün de Allah'ın bilgisine ve iznine tabi olduğunu, bu durumun öldürme fiilinin öldürene ait olmasına bir engel teşkil etmediğini savunmaktadırlar.²⁰³ Zira öldürme fiili sonucunda bir cezai yaptırımın olması, bu fiilin katile ait olduğunu gösterir.

Nitekim Ka'bi, “Zalim, kişiyi eceli geldiği için öldürmüş olsaydı kınanıp cezalandırılmaması gerekirdi”²⁰⁴ şeklinde yorum getirmektedir. Ancak buna karşın Mâturidi, “Demek ki sen maktul öldürülmeseydi ecelinin gelmemiş olacağını kabul ediyorsun”²⁰⁵ şeklinde itiraz yöneltmiştir. Ka'bi ise “Böyle bir telakkiden Allah'a sığınırım, adamı ya başkası öldürür veya doğal eceli gelirdi”²⁰⁶ diyerek yine kendi görüşünü savunmuştur.

Kâ'bî, “Canlının ömrünün uzatılması da ömrünün kısaltılması da mutlaka bir kitapta kayıtlıdır”²⁰⁷ âyetini şöyle yorumlamıştır: Kişinin belli bir ömrü olup o, bu süreyi sıla-i rahimle uzatma imkanına sahiptir. Buna göre de levh-i mahfûzda “sıla-i rahim yaparsa ömrü şu kadar, yapmazsa bu kadar olacaktır” diye kayıtlıdır.²⁰⁸

d.11. Büyük Günah Meselesi

Dini terim olarak “el-kebire” denilen büyük günah; haram olduğu nass ile sabit olan veya Allah'ın işleyeni azapla tehdit ettiği günahlardır.²⁰⁹

Büyük günah meselesi, itikadi mezheplerin oluşmasında etkili olan faktörlerden birisidir. Halife Osman'ın öldürülmesi ile başlayan fitne olayları bu konuyu sıkça gündeme getirmiştir. Cemel savaşında iki Müslüman ordunun karşı karşıya gelmesi, Sıffin savaşında Muaviye'nin, halifeliğini meşru kabul etmediği Hz.Ali'ye karşı savaşması bazı siyasi

199 Kâdî Abdülcebbar, Serhu'l-Usulu'l-Hamse, s.781.

200 Kadı Abdulcebbar, Şerhu'l-Usulu'l-Hamse, s.780-783.

201 Eş'âri, Makâlât, s. 256-257; Taftazani, Şerhu'l-Akaid, s.224; Bağdadi, Usulu'd-Din, s.143.

202 Hicr, 15/5; Mü'minun, 23/43; A'raf, 7/34; Yunus, 10/49.

203 Kâdî Abdülcebbar, Serhü'l-Usulu'l-hamse, s.782.

204 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

205 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

206 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

207 Fatır, 35/11.

208 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.450.

209 Ehli Sünnetin üzerinde icma ettiği, hadislerde on iki olarak zikredilen büyük günahlar (kebireler) şunlardır: Allah'a şirk koşturmak, Haksız yere adam öldürmek, İffetli, temiz bir kadına iftira etmek, Zina yapmak, Düşmana hücum esnasında savaştan kaçmak, Sihirbazlık yapmak, Yetim malını yemek, Müslüman anne babaya asi olmak, Emredilenleri yapmamak, Yasakları yapmak suretiyle aileye karşı istikameti terk etmek, Faiz yemek, Hırsızlık yapmak, İçki içmek.

sorunların belirginleşmesine neden oldu. Neticede bu siyasi yapılanmalar yeni fikirlerin doğmasına neden oldu. Tahkime razı olan Hz. Ali'nin kafir olduğunu iddia eden Hariciler, İslam düşüncesinde öncelikle “büyük günah” kavramını tartışma gündemine getirdiler. Daha sonra ise kafir, mümin, kefire ve kefire sahibi gibi kavramlar tanımlanmaya çalışıldı.²¹⁰

Neticede mümin insanın büyük günah işlemesi durumunda, kendisi hakkında dinsel yargının ne olması gerektiği konusunda değişik anlayışlar ortaya çıktı. Hariciler büyük günah işleyen insanın kafir olduğunu, Mürcie ise hiçbir günahın bu dünyada sahibine zarar vermeyeceğini, hesabının kıyamete kaldığını ileri sürdü. Mutezile ise: Büyük günahlardan birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimsenin, ateş ehli olduğunu ve orada sonsuza dek kalacağını açıkladı. Mutezile'ye göre “mürtekibi kefire”, ne Mürcie'nin dediği gibi mümin, ne de Haricilerin dediği gibi kafir veya münafıktır. O, mümin ile kafir arasında bir konumdur. Dolayısıyla söz konusu kişi isim itibarıyla müminlerden sayılmaz. Çünkü müminlerin amellerinden ve güzel huylarından kaçınmıştır. Büyük günah işleyen, kafirlerin isimleriyle de anılmaz, çünkü onlar gibi inkara yeltenmiş değildir. Ayrıca o münafık da sayılmaz, çünkü münafıklar içlerinde küfrü gizlerler. Buna fâsık denir ve kendisine fasıklara uygulanan hükümler uygulanır. Bu tür insan iman bakımından iki menzil arasındadır.²¹¹ Haricilerin, Mürcie'nin, Mutezile'nin ortaya çıkışı da büyük günah meselesi tartışmasıyla başlamıştır. Mutezile, bu görüşü ile büyük günah işleyeni kafir kabul eden Havariç ile onu kamil mümin sayan Mürcie arasında yer almıştır.²¹²

Ka'bi “büyük günah işleyenin övgüye değer fiilleri olabilecektir, bununla birlikte bu günahkâr insana mümin vasfı verilemez”²¹³ demektir. Bu durum Ka'bi'nin kefire sahibinin fiiline iman vasfını nisbet ettiğini, fakat failine mümin demeye rıza göstermediğini ortaya koymaktadır. Bundan da insanın gerçekleştirdiği fiilin dışındaki bir isimle adlandırmak gerektiği sonucu çıkartılacağını vurgulamaktadır.

Ka'bi'nin “günahkar fasık için ‘mümin değildir’ diyemeyiz, fakat onu ‘mümin’ diye de isimlendirmeyiz”²¹⁴ demek suretiyle büyük günah işleyenin mümin ismi ile şerefendirilemeyeceğini, fakat onun kafir olarak da nitelendirilmesinin doğru olmayacağını ifade etmiş ve büyük günah işleyenin fasık olarak isimlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayrıca o, büyük günah işleyen kişiye fasık denmesi hususunda Mutezili âlimlerin birleştiğini de belirtmiştir.²¹⁵

Ka'bi “Allah'ın iman vasfını verdiği konuma bazı dini hükümler de bağlamıştır. Fakat bu hükümler büyük günah sahibine verilmemiştir. Bu hükümlerin bir kısmı mümine gösterilmesi gereken saygı, onun tezkiye edilmesi, dost statüsünde tutulması ve şahitliğinin kabul edilmesidir”²¹⁶ diyerek büyük günah sahibine mümin denilemeyeceğine işaret etmektedir.

210 İbn Hazm, Ebu Muhammed, el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Kahire, 1902, cilt-2, s.115; Şehristani, el-Milel, cilt-1, s.269.

211 Ravi, Sevretu'l-Akl, s.44-45; Emin, Fecru'l-İslam, s.297.

212 İbn Murtaza, Tabakatu'l-Mutezile, s. 8; Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.268.

213 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.552.

214 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.553.

215 Duveyhi, Ali b. Sa'd, Ârâu'l-Mutezile ve'l-Usuliyye, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1995, s.123; el-Ka'bi, Makalât “(Babü) Zikri'l-Mutezile” s.64,115.

216 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s.564.

Ka'bi, fasıkın namaz kılıp oruç tuttuğu hakkında yöneltilen soruya “*Bu fısıkının artmaması içindir, nitekim bu iki görevi terk etmenin doğuracağı azap kendisinden kalkar*”²¹⁷ diye cevap vermiştir.

E. ETKİLERİ

Orta Asya'da Belh okulu, özellikle Mutezile temsilcisi Kâ'bi ve öğrencileri o kadar etkili olmuşlar ki, bu etkiden bölgede hâkim olan Hanefî/Maturidi eğilimli ekoller nasibini almıştır. Örneğin Mâturîdî, eserlerinde başta Kâ'bi olmak üzere hem Bağdat hem Basra Mutezilesi'nin önde gelenlerinden bahsetmekte ve onların fikirlerine yer vermektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki Mâturidi Mutezile fırkasının fikirlerini son derece ciddiye almış ve onların görüşlerine alternatif ve eleştirel fikir üretmeye çalışmıştır. Mâturidi, Mutezili bilginlerin görüşlerine yer verme sebebini Kitâbü't-Tevhid adlı eserinde şöyle açıklar: “*İhtiyaç hissetmediğim halde Mutezile'ye ait görüşlerden bahsetmemdeki amacım: Onların kendi mezhebî fikirleri çerçevesinde Tevhid düşüncesini kanıtlamanın ve inkarcuların karşı fikirlerini bertaraf etmenin mümkün olmadığını göstermektir. Ayrıca onların Tevhid hakkında isabetli şekilde ileri sürdükleri fikirlerin de aslında başkalarına ait olan görüşler olduğunu ortaya koymaktır.*”²¹⁸

Mâturidi Mutezile'yi Ehl-i Tevhîd içerisinde kabul etse de²¹⁹ zaman-zaman Mutezile'yi küfürle itham etmekte ve onların diğer gayri İslâmî fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir.²²⁰

O, Mutezilenin görüşlerini “Mutezile” ve “Mutezile'nin çoğunluğu” veya “Mutezileden bazıları” olarak dile getirmekte ve onların görüşlerini aldığı kaynağı belirtmeden aynen alıp eleştirmektedir.

Mâturîdî'nin pek çok konuda, Mutezile'nin fikirlerini eserlerinde tartışması ve hatta hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezilî bilginlerin ve özellikle Ka'bi'nin görüşlerinin bölgede etkili olduğu ve ciddiye alındığı anlaşılmaktadır.

Mâturidi, Ka'bi'yi tenkit ederken, başka hiç kimseye karşı takınmadığı bir tavır sergilemektedir. Ona karşı çok yumuşak yaklaşımları olduğu gibi çok sert ve aşırı tavırlar da ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Mâturidi'nin Ka'bi'ye karşı bu derece sert davranması sadece görüşlerinin farklı olmasından değildir. Çünkü Mâturidi, görüşleri İslam akidesine uymayan hatta İslam akidesine zıd olan bazı fırka ve şahıslara bile Ka'bi'ye olduğu kadar sert çıkmamaktadır. Bunun sebebi ise, büyük ihtimalle bu iki bilginin karşılıklı tartışmaya girmiş olmalarındandır. Bilindiği gibi uzun süre karşılıklı tartışma, eleştiri üslubunu değiştirebilir.

Mâturidi'nin Ka'bi hakkındaki görüşlerinde bu kadar sert olmasının sebeplerinden birisi de Ka'bi'nin görüşlerinin etki alanının geniş olmasıdır. Ka'bi'nin Belh'li olması ve Mâturidi ile aynı asırda yaşamış olması da bu ihtimali güçlendirmektedir. Mâturidi ile Ka'bi'nin görüşmüş ve karşılıklı tartışmış olmalarına dair elde bir belge yoksa da ikisinin aynı zamanda ve aynı bölgede yaşamış olması, Mâturidi'nin bu üslubu tercih etmesinin sebeplerinden biri olabileceğini düşündürmektedir.

217 Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s.578.

218 Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 204.

219 Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 186.

220 Mâturidi, Kitâbü't-Tevhid, s. 500-501.

Örneğin Mâturidi, Ka'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir görüşünü beğendiğinden, Ka'bi'yi tebrik ettiğini ifade etmektedir.²²¹ Bu şekilde Ka'bi'yi onayladığı birçok konu vardır. Fakat bazı konularda da aksi bir tavır sergilemektedir. Bir yerde Ka'bi'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşünü aktardıktan sonra Ka'bi'yi kastederek “*Batıl kimselerin vafettiği hususlardan Rabbimiz beridir*”²²² demektir. Yine Mâturidi başka bir yerde Ka'bi'nin “rahmetin Allah'ın bir sıfatı olamayacağı” görüşünü aktardıktan sonra, Ka'bi'yi kastederek şu şekilde kötüyü bir ifade kullanmaktadır “*Bu sersem ve şaşkın kimseye sıfatları bildiren şey nedir ki Allah'ın sıfatlarını tefsir etmeye kalkışıyor?*”²²³. Ayrıca başka yerlerde “Ka'bi'nin biraz anlayışı olsaydı” veya “bunları anlamaktan beri olan Ka'bi” demekte hatta bir konuyu açıklarken “*Her ne kadar Mutezililer buna layık insanlar olmasa da*”²²⁴ veya Ka'bi'yi kastederek, “*Mutezile'nin imam diye peşine takıldığı bu adamın seviyesine bakın! Nihayet bu adam kıyamet gününde kavminin önüne düşer ve yolları olan cehenneme götürür*”²²⁵ diyerek tahkir edici ifadeler kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki bölgede bilimsel tartışmayla birlikte ideolojik mücadele de söz konusu olmuştur. Ayrıca bölgedeki Ka'bi ve Mu'tezile etkisi ileri derecededir ki Mâturidi bu kadar ciddiye almış ve onu düşüncede önemli bir rakip olarak görmüştür.

Mâturidi'nin ve Maturidi alimlerinin eserlerinde başta Hasan Basri olmak üzere, İbrahim en-Nazzam, Cafer b. Harb, Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi, Ebu İsa el-Verrak, Ebu Bekir el-Asamm, İbnu'r-Ravendi, Ebu Bekir Muhammed b. Şebib, Ömer el-Bahili, Ahmet b. Sehl el-Belhi vd. gibi Orta Asya'da etkili olan bilginlerin görüşlerine yer vermektedirler.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mâturidi ekolü, Kâ'bi'yi ve Mutezile'yi son derece ciddiye almış ve karşısında rakip olarak görmüştür. Bölgede Mecusilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlük gibi pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin bütün eleştirilerini Mutezile'ye yöneltmesi de bölgedeki Kâ'bi ve Mutezile etkisinin gücünden kaynaklanmış olsa gerektir.

DEĞERLENDİRME

İlk Mutezili fikirlerin oluştuğu devir önemli bir dönemdir. Mutezile mezhebi itikadi konularda, özellikle ilâhiyat bahislerinde naklin yanında akla daha çok önem vermiş, akıl ile çelişir gördüğü nassı aklın ışığında tevil etmiş, İslam dinini akli yöntemlerle savunmaya çalışmıştır. Sistematik olarak ilk defa Mutezile tarafından kullanılan bu metot, daha sonra Kelam metodu olarak isimlendirilmiştir. Akıldan başka hiçbir şeyi delil saymayan filozofların aksine, Mutezile nasların yorumunda akla ağırlık vermiştir. Fakat zamanında ehli-bid'at olarak ilan edilen Mutezile, aslında aklı ve Kuran'ı referans almış, temel ilkelerini bu iki esasa dayandırmış, tevhid ve adalet gibi Kur'an merkezli ilkeler konusunda hassas davranmıştır. Bu yüzden Mutezile'nin düşünce ve inanç sistemini bidat olarak görmek kanaatimizce mezhepsel tutuculuktan başka bir şey değildir.

Bu bağlamda Mutezile'nin Orta Asya'daki temsilcilerinden birisi Ebu'l-Kasım el-Kâ'bi el-Belhi de ideolojik eleştirilerden nasibini aldığı kanaatindeyiz. Çünkü Orta Asya'nın tamamına yakını itikatta Maturidi mezhebini benimserken, Mâturidi'nin günümüze ulaşan iki eserinden biri Kitabu't-Tevhid adlı eserinde neredeyse her konuda Kâ'bi'yi eleştirdiğini görmekteyiz. Bunun akabinde Orta Asya'da Mâturidi mezhebi mensubu olan her âlim ve

221 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 115.

222 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 86.

223 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 87.

224 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 382.

225 Mâturidi, Kitâbu't-Tevhid, s. 88.

öğrencinin, Kâ'bi'ye önyargı ve antipati ile yaklaşması doğaldır. Bu vaziyette Kâ'bi'yi Ehli Bidatin Orta Asya'daki yansıması olarak görülmesi de gayet normal bir durum, diyebiliriz.

Hayatının önemli bir kısmını Belh, Nesef, Buhara, Semerkant gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde geçiren Kâ'bi, kaynaklarda Bağdat Mutezile'sinin son temsilcisi sayılmaktadır. O, fikirleriyle ve kaynaklarda sayısı 46'ya kadar varan eserleriyle hem Orta Asya'da hem İslam dünyasında derin etki bırakmıştır. Sadece vefatından sonra değil, hayattayken bile Orta Asya'da kendi varlığını hissettiren ve adeta Mutezile'nin Orta Asya temsilcisi addedilen Kâ'bi, özellikle Maturidi'yi ve onun çevresindeki alimleri keskin fikirleriyle çok etkilemiştir. Onun Usulu'l-Hamse başta olmak üzere Allah'ın Zatı ve Sıfatları, Varlığı ve Birliği, Kelamullah, İlahi İrade, Kaza Kader, Ecel, Rüyettullah, İnsan İradesi ve Fiilleri, Teklif, Büyük Günah vs. gibi birçok konuda Mutezili görüşün taraftarı olduğunu, Mutezili fikirlerini hem ilim halkalarında hem eserlerinde yazmak suretiyle Orta Asya'da yaygınlaştırmaya çalıştığını görmekteyiz. Örneğin Kâ'bi insanın, fiillerinde özgür olduğunu ve insanda fiillerini yapacak kudretinin bulunduğunu söylemiştir. Çünkü, insan fiillerinden dolayı ya mükafat ya da ceza görür. Eğer insanın fiillerini Allah yaratırsa, insan bu fiillerden sorumlu tutulmaması gerekir. Bu bağlamda hidayet ve dalalet insana aittir. İnsanlara ait her fiilin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmeyen Mutezile ve Ka'bî ise, fiilin yaratma yönünden Allah'a kesb yönünden insana ait olması fiilde ortaklığı ve eylemin parçalara ayrılmasını gündeme getireceğinden bunu tutarlı bulmamaktadırlar. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayırım yapmayan Kâ'bi, fiiller yaratma bakımından Allah'a, irade etme bakımından insana aittir türündeki yaklaşımı reddetmiştir. Allah'ın sıfatlarını gelecekte ayrı bir varlıkmiş gibi algı yaratabileceği kaygısından dolayı sıfatlar konusundaki görüşlerinden ve aşırı akılcı tutumundan dolayı Orta Asya'lı alimler tarafından tenkit edilen Kâ'bi, itikat ve kelam alanında adeta tek başına fikri mücadelesini sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Nitekim Kâ'bi'nin çağdaşı Mâturidi de Ka'bi'yi ve Mutezile fırkasını önemsemiştir. Maturidi, Mutezile'yi zaman zaman başka fırka veya dinlerle benzerliklerini dile getirerek eleştirmektedir. Mâturidi'nin pek çok konuda, Kâ'bi'nin fikirlerini eserlerinde tartışmasına ve hatta hakarete varan eleştirilerde bulunmasına bakılırsa Mutezili bilginlerin ve Ka'bi'nin görüşlerinin Orta Asya'da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Orta Asya'da Mecusilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştilik veya pek çok inanç sistemi varken Mâturidi'nin Kitabü't-Tevhid eserinde eleştirini hedefini Kâ'bi'ye ve Mutezile'ye yöneltmesi de bölgedeki Mutezile etkisinin ileri seviyelerde olduğuna işaret olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Mahmud Hasan, **el-İslam fi Asya'l-Vusta**, Kahire, 1972.
- Ahmed, Mahmut Kamil, **Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mutezile**, Daru'n-Nehdatu'l-Arabiyye, Beyrut, 1983.
- Akbulut, Ahmet, "**Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri**", Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar, İstanbul, 2000.
- Akbulut, Ahmet, **Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Ali el-Kari, Ebu'l-Hasan, **el-Ehadisü'l-Kudsiyye**, İstanbul, 1606.
- Amidi, Seyfettin, **Gayetu'l-Meram**, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971
- Atay, Hüseyin, "**Allah'ın Halifesi İnsan**", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1972, 18 (1).

- Aydınlı, Osman, **İslam Düşüncesinde Aklleşme Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Aydınlı, Osman, **Mutezili İmamet Düşüncesinde Farklaşma Süreci**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- Bağdadi, Ebu Mansur, **el-Fark beyne'l-Fırak**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1979.
- Bağdadi, İsmail Paşa, **Hediyetü'l-Ârifin**, Matbaatu Vakalati'l-Maarif, (1920) thk. Kilisli Rıfat Bilge, 3. Baskı, İstanbul, 1951.
- Cevziyye, İbn Kayyim, **Hâdiu'l-Ervah**, Kahire, tsz.
- Cihat Tunç, **"Ecel"** maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt-10, İstanbul, 1994.
- Cuveyni, İmamul-Haremeyn, **Akidetu'n-Nizamiyye fi'l-Erkani'l-İslamiyye**, Kahire, tsz.
- Cuveyni, İmamul-Haremeyn, **eş-Şamil fi Usulu'd-Din**, Kahire, 1989.
- Cüveyni, İmamul-Haremeyn, **İrşad fi Usulu'd-Din**, y.y, tsz.
- Çelebi, İlyas, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- Çelebi, Katip, **Keşf ez-Zunun**, thk. Kilisli Rıfat Bilge, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1941.
- Davudi, Şemseddin, **Tabakatu'l-Mufessirin**, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972, Mektebetü-Vehbe, cilt-1.
- Dayf, Şevki, **Tarih'ul-Edebi'l-Arabi**, Kahire, trz.
- Ecer, Ahmet Vehbi, **Türk Din Bilgini Mâturidi**, Ankara, 1978.
- Emin, Ahmed, **Duha'l-İslam**, Kahire, 1946, cilt-3.
- Emin, Ahmed, **Fecru'l-İslam**, Kahire, 1953.
- Emin, Ahmed, **Zuhrül-İslam**, Mektebetün-Nahdatul-Mısriyye, Kahire, 1966.
- Eş'ari, Ebu Hasan, **el-İbane an Usuli'd-Diyane**, Kahire, 1385.
- Eş'ari, Ebu Hasan, **El-Luma' fi'-Red ala Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida**, Beyrut, 1955.
- Eş'ari, Ebu Hasan, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul 2005.
- Eş'ari, Ebu Hasan, **Makâlâtu'l-İslâmiyyin**, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963.
- Fuad, Seyyid, **Fadlu'l-İ'tizal va Tabakatu Mu'tezile**, ed-Daru't-Tunisiyye, Tunus, 1974.
- Gazzali, Ebu Hamid, **İtikatta Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1971.
- Güler, İlhami, **Allah'ın Ahlakîliği Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Hanbel, b. Ahmet, **ar-Red ala Zanadika ve'l-Cehmiyye**, İskenderiye, 1971.
- Hansu, Hüseyin, **Mutezile ve Hadis**, Otto Yayınları, Ankara, 2004.
- Harputi, Abdullatif, **Tenkihü'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam**, Necm-i İstiklal matbaası, İstanbul, 1330.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, **Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ' İbn Ravendî**, Beyrut 1957.
- Işık, Kemal, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1967.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, **Lisanü'l-Mizân**, Beyrut, 1986.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, Kahire, 1902, cilt-2.
- İbn İmad, İmam Şihabettin Ebi'l-Felahi, **Şezeratü'z-Zeheb fi' Ahbar men Zeheb**, Beyrut 1989, 4.cilt.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut trz.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Ebu Yakub İshak, **el-Fihrist**, thk. Yusuf Ali Tavail, Beyrut, 1996.
- İbn Teymiyye, **İsim ve Sıfat Tevhidi**, hzr.Abdulvahid Metin, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbnu'l-Murtada, Mehdi, **Tabakatu'l-Mutezile**, thk. Susanna Diwald- Franz Steiner, Beyrut, 1961

- Îcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed, **Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Beyrut, 1997.
- İmam Nevevi, **Riyazü's-Salihin**, nşr. Mustafa el-Babi el-Halebi, trc. İhsan Özküz, Mısır, 1938
- İsfehani, Ragıp, **el-Müfredat fî Garibi'l- Kur'an**, Beyrut, tsz.
- Kâ'bi, Ebu'l-Kasım, “(**Babü**) **Zikri'l-Mutezile**”, thk. Seyyid Fuat, (Fadlu'l-İtızal ve Tabakatü Mu'tezile içinde), Tunus, 1974.
- Kadı Abdulcabbar, **Müteşâbihü'l-Kur'an**, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, 1969.
- Kadı Abdulcabbar, **Şerhü'l-Usulu'l-Hamse**, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1965.
- Kasım, Turhan, **Bir Ahlak Problemi olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kâsımî Cemaleddin, **Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile**, Beyrut, 1981
- Kehhale, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Müellifin**, Beyrut, 1993.
- Kureşî, Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, **el-Cevahirü'l-fi Tabakati'l-Hanefiyye**, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv, Kahire, 1978, cilt 2.
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, **Kitâbu't-Tevhid Tercümesi**, çev. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2003
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, **Kitâbu't-Tevhid**, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003.
- Mâturidi, Ebu Mansur Muhammed, **Te'vîlâtü'l-Kuran**, thk. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Işık, Kemal, **Mâturidi'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980
- Musahan, Ali Yıldız, **Sirâcettin Oşî ve Emali Kasidesi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2019.
- Nadir, Albert Nasri, **Felsefetü'l-Mutezile**, yz., 1951.
- Nesefî, Ebu'l-Muin, **et-Temhid li Kavaidi't-Tevhid**, thk. Hasan Ahmed Habibullah, Daru't-Tıbaati'l-Muhammediye, Kahire, 1986
- Nesefî, Ebu'l-Muin, **Tabıratu'l-Edille fi Usulu'd-Din**, hzr. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşid, **el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin**, thk. Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979.
- O'leary, de Lacy, **Arabic Thought and It's Place in History**, London, 1922.
- Özcan, Hanifi, **Mâturidi'de Dini Çoğulculuk**, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Özler, Mevlüt, **Ehli Sünnet ve Mutezile'de Tevhid Anlayışı**, (basılmamış doktora tezi) Ankara, 1991.
- Özler, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti**, Nuh Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, **Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1994.
- Ravî, Abdussettar İzzeddin, **Sevretü'l-Akl**, Daru'ş-Şuunu's-Sakafiyye, Bağdad, 1986.
- Razî, Fahreddin, **el-Muhassal**, çev: Hüseyin Atay, Ankara, 2002.
- Razî, Fahreddin, **İtikadatü Firaku'l-Muslimin ve'l-Müşrikin**, Beyrut, 1982.
- Razî, Fahreddin, **Mâturidiyye Akadi**, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000.
- Razi, Fahrettin, **Metalibu'l-Âliyye**, Beyrut, 1987.
- Sabuni, Nureddin, **el-Bidaye fi Usulu'd-Din**, hzr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979.
- Sabuni, Nureddin, **Mâturidiye Akaidi**, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000.
- Sem'âni, Ebu Sa'd, **Kitabu'l-Ensab**, Leydin Matbaası, Londra, 1912
- Şehristani, Ebu'l Feth, **el-Milel ve'n-Nihal**, Kahire, 1961.
- Şehristani, **Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam**, London, 1934.

- Taftazani, Ebu'l-Vefa, **Ana Konularıyla Kelam**, hzr. Şerafeddin Gölcük, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2000.
- Watt, Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 2001.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, **Kelam Ders Notları**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1998.
- Zemaşeri, Ebu'l-Kasım, **el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil**, Beyrut, tsz., cilt-2.
- Zirikli, Hayreddin, **el-A'lam: Kamusu Teracimu li Eşherir-Ricâl ve'n-Nisa**, Matbaatu Daru'l-İlim li'l-Melain, Beyrut, 1995.
- Zühdi, Cârullah, **el-Mutezile**, Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, Beyrut, 1990.
- Акидаминз Мотуридийя**, Тошкент Ислон Университети, Тошкент, 2002
- Ширинов Т., Бердумуродов А., **Абу Мансур Мотуридий**, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997.
- Ширинов Т., Бердумуродов А., **Абу Мансур Мотуридий**, Мерос Нашриёти, Тошкент, 1997.

SUFİ GELENEĞİN DİN EĞİTİMİNE YANSIMALARI: HOCA AHMED YESEVÎ ÖRNEĞİ

Alim Emin YUSUFOĞLU*

Öz

Hoca Ahmet Yesevî, tasavvufî düşüncenin Türk dünyasına yayılmasında, tasavvufî edebiyatının ve Türk-İslam kültür mirasının oluşmasında derin izler bırakmış büyük bir Türk mutasavvıfıdır. Ahmed Yesevî, aynı zamanda hem gerçek bir İslam ahlakçısı, hem de bir eğitimcidir. Bu yönüyle Hoca Ahmed Yesevî, Orta Asya'nın Türk toplumlarının eğitilmesi ve Müslümanlaşmasında önemli rol oynamıştır. Hoca Ahmed Yesevî, gerek insanı gerekse toplumu, yakından gözlemleyip, onların günahkârlık, haksızlık durumlarından ve olumsuz davranışlardan kurtulmalarının yollarını hikmetler ve öğütler eşliğinde anlatmış, karmaşık ifadelerden, özellikle felsefî değerlendirmelerden uzak durmaya gayret göstermiş, herkesin anlayabileceği basit ve anlaşılır dille üst seviyeli kavram ve değerleri izah etmiştir. Günümüz pedagojisinde kullanılan yakından uzağa, bilinden bilinmeyene ve basitten zora ilkelerini en güzel şekilde uygulamıştır. Bunun için onun hayatını, şahsiyetini, eserlerini tanımak önem azrettiği gibi, bir eğitimci olarak halkı eğitirken takip ettiği yöntemleri ve öğrettiği değerleri de bilmek faydalıdır. Çünkü bunlar Ahmed Yesevî'nin, Türklere İslam'ı nasıl, hangi yöntemleri ve yaklaşımları kullanarak anlattığını, yani onun halkı eğitirken hangi metodları kullandığını ortaya koymakta ve din eğitimi bilimi için de örnek teşkil etmektedir. Bu bağlamda, sunumda Hoca Ahmed Yesevî'nin özellikle *Divan-ı Hikmet* adlı eserinden ve diğer yazılı kaynaklardan hareketle din eğitimi metodu incelenmiştir. Bu bildiriye sunarken ağırlıklı olarak üzerinde durulacak hususlar, bir eğitici olarak Ahmed Yesevî'nin Türk İslam medeniyetindeki yeri, halkı eğitmede istifade ettiği yöntemleri ve ön plana çıkardığı değerleri tespiti yönelik olacaktır. Elde edilenler sonuç bölümünde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Yesevî, Din Eğitimi, Sufi Geleneği, Orta Asya, Hikmet, Metod

Reflections of Sufi Tradition on Religious Education: The Case of Hodja Ahmed Yasawi

Abstract

Hodja Ahmet Yasawi is someone who has left deep traces in the spread of Sufi thought to the Turkish world, the formation of Sufi literature and the formation of the Turkish-Islamic cultural heritage. Ahmed Yasawi is both a true Islamic moralist and an educator at the same time. In this respect, Hodja Ahmed Yasawi has played an important role in the education and Islamization of Turkish societies in Central Asia. Hodja Ahmed Yasawi, closely observes both people and the society, explaining the ways to get rid of their sinfulness, injustice and negative behaviors with wisdom and advice in a simple and understandable language that everyone can understand and tried to stay away from complex expressions, especially philosophical evaluations, and high-level concepts and values. It is, therefore, important to know his life, his personality and works, as well as to know the methods he followed and the values he taught while educating the public as an educator. This is because such knowledge reveals how Ahmed Yasawi explained Islam to the Turks, which methods and approaches he used while educating the people around and his way naturally sets an example for the science of education. In the research, the education method was, therefore, examined, especially referring to his work named *Divan-ı Hikmet* and other available sources written by Hodja Ahmed Yasawi. While presenting this study, the focus will mainly be on the determination of the place of Ahmed Yasawi as an educator in Turkish-Islamic civilization, the methods he used in educating people and the values he brought to the fore. The data obtained will be evaluated in the conclusion section.

* Dr., Din Eğitimi Bilim Dalı, yusubov-elvin@mail.ru, ORCID: 0000-0002-9603-8606

Keywords: Ahmet Yasawi, Religious Education, Sufi Tradition, Central Asia, Wisdom, Method.

Проявление Традиции Суфизма в Религиозном Обучении: На Примере Ходжа Ахмеда Ясави

Аннотация: Великий тюркский суфий Ходжа Ахмед Ясави, является одной из выдающихся личностей, который оставил глубокий след в распространении суфийской мысли в тюркском мире, формировании суфийской литературы и тюркско-исламского культурного наследия. Его произведения, отражающие духовные и нравственные ценности, являются величайшим сокровищем, которое он оставил человечеству. Ходжа Ахмед Ясави также является истинным исламским моралистом и педагогом. В этом отношении Ходжа Ахмед Ясави сыграл важную роль в просвещении и мусульманизации тюркских народов Средней Азии. Ходжа Ахмед Ясави, внимательно наблюдал как за отдельным человеком, так и за обществом в целом, объясняя с помощью мудростей и наставлений способы избавления от греховности, несправедливости и неправильного поведения, старался не использовать сложные философские выражения, стремился объяснять высшие концепции и ценности на простом и понятном для всех языке. Именно поэтому важно не только знать о его жизни, личности, произведениях, а также полезно знать методы, которые он применял, обучая и просвещая общество, и ценности, которым он учил в качестве педагога. Так как все это показывает, каким образом Ахмед Ясави объяснял тюркам ислам, какие методы он использовал при обучении людей, а также служит примером для педагогической науки. В связи с этим в докладе с помощью произведения «Диван-и Хикмет», и других письменных источников Ходжа Ахмеда Ясави, были рассмотрены его методы религиозного обучения и воспитания. В частности вопросы, рассматриваемые в докладе, будут заключаться в определении места Ахмеда Ясави как педагога в тюркско-исламской цивилизации, методов, которые он использовал в религиозном воспитании людей, и ценностей, которые он выдвигал на первый план. Полученные результаты будут сформулированы в разделе заключения.

Ключевые Слова: Ахмет Ясави, Религиозное Образование, Традиция Суфизма, Средняя Азия, Мудрость, Метод.

Введение

На протяжении всей истории тюркский мир воспитал множество выдающихся личностей и великих мыслителей оказавших огромное влияние на развитие всего человечества и оставивших свой след в истории. Одной из таких выдающихся личностей является великий тюркский суфий Ходжа Ахмед Ясави, который оставил глубокий след в распространении суфийской мысли в тюркском мире, формировании суфийской литературы и тюркско-исламского культурного наследия. Ходжа Ахмед Ясави родился в середине XII века в древнем городе Сайрам, который находится вблизи современного города Шымкент в Казахстане. Его отец Ибрагим ибн Махмуд был образованным человеком, суфием и религиозным деятелем своего времени. Первоначальное религиозное образование Ахмед Ясави получает у своего отца, после чего отправляется для дальнейшего обучения в город Отрар к знаменитому шейху Арыстан Бабу.¹ Он обучает Ахмеда Ясави многим наукам и 1000 видов зикра. После смерти своего учителя Ахмед Ясави отправляется в Бухару, являющуюся центром образования и просвещения, где становится учеником-мюридом Юсуфа Хамадани (дата смерти 535/1140-41). В некоторых источниках встречается информация о том,

1 Н. Ж. Байтенова, “Ходжа Ахмет Яссауи – Основоположник Тюркской Ветви Суфизма”, *Вестник КазНУ* 2/39 (2012), 4.

что Ахмед Ясави учился также у таких ученых как Шихабеддина Сухраварди (д.с. 632/1234) и Эбун Неджиба Сухреверди (д.с. 563/1168).²

После завершения суфийского обучения Ахмет Ясави поселяется в городке Ясы (нынешний Туркестан), где создает свою ханаку (суфийскую обитель). Большую часть жизни он проводит в этом месте, где посвящает себя суфийскому служению и просвещению. В частности, занимается обучением людей моральным и духовным принципам. На протяжении тридцати лет в обществе того времени учение Ходжа Ахмеда Ясави не признавали, его путь был очень трудным и сложным. Несмотря ни на какие препятствия, он продолжил свой путь и благодаря его преданности, искренности и терпению на него начали обращать внимание, Караханидские правители стали помогать ханаке Ходжа Ахмеда Ясави, что позволило в будущем основать Ясавийский орден. При жизни Ахмеда Ясави среди его учеников были десятки тысяч человек, в сорока чилляхана (сорока дневные курсы обучения), получало образование большое количество последователей. Основная религиозная деятельность и просвещение Ахмеда Ясави осуществлялось среди простого народа, жителей сел и кочевников.³ Он был истинным исламским моралистом и педагогом. Ходжа Ахмед Ясави, внимательно наблюдал как за отдельным человеком, так и за обществом в целом, объясняя с помощью мудростей и наставлений способы избавления от греховности, несправедливости и неправильного поведения, старался не использовать сложные философские выражения, стремился объяснять высшие концепции и ценности на простом и понятном для всех языке.

Ходжа Ахмед Ясави обучал людей жизненным и духовно-нравственным принципам и писал стихи на тюркском языке, которые были собраны в сборнике «Диван-и Хикмет»⁴. В данном произведении сформулированы основы учения Ясавийского тариката. Собственно это есть его личностное понимание религии, принятое душой и умом и выраженное в стихотворной форме. По сути, в четверостишиях выражается все разнообразие суфийского учения и просвещения и предполагается путь, по которому следует пройти мусульманину:

Для Мусульман мои хикметы есть путеводитель

Каждый, должен поклоняться Аллаху,

Передавай мои хикметы тем, кто поймет их.

- 2 Necdet Tosun (ed.), *Ahmet Yesevi* (Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2015), 75; 3.3. Жандарбек, “Ходжа Ахмед Ясави и Возрождение Тюркской Государственности”, *Материалы Международной Конференции Суфизм в Иране и Центральной Азии*, ред. Сафар Абдулло (Алматы: 2006), 174; 3.Б. Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави Как Основа Исламского Мировоззрения Тюрков”, *Вестник КазНУ* 4/53 (2015), 67.
- 3 Жандарбек, “Ходжа Ахмед Ясави”, 175-176; Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави”, 68; С.Б. Камаладдини, “Туркестанский Старец и Его Мистический Путь”, *Материалы Международной Конференции Суфизм в Иране и Центральной Азии*, ред. Сафар Абдулло (Алматы: 2006), 41-42.
- 4 Произведение Ахмеда Ясави сборник стихотворений «Диван-и Хикмет» написан на тюркском языке. До наших дней оригинал книги не сохранился, существуют только переписанные в XV-XVI вв. рукописи. Следует отметить, что сохранившиеся рукописи произведения, включающие разные стихотворения, были написаны в разное время разными людьми, и в них имеются определенные отличия как морфологического так и стилистического характера. Наряду с этим, в целом стихотворения, имеющиеся в различных рукописях, посвящены убеждениям, учению Ахмеда Ясави и изложенным им основам тариката. См. Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави”, 70; Р.Ф. Исламов, “Ахмед Ясеви: Жизнь и Творческая Деятельность (К Вопросу Изучения)”, *Вестник КазГУКИ* 3/2 (2012), 59; Л.З. Бородовская, “Отражение Традиций Ясавия в Исламско-Суфийской Символике Татарских Фольклорных Мунаджатов”, *Исламоведение* 7/3 (2016), 103-117.

*Прославляя молитвами, познавай благословения Аллаха.*⁵

Помимо этого перу Ахмеда Ясави приписываются такие произведения как, «Факрنامه»⁶, «Рисале дер Адаб-и Тарикат»⁷ и «Рисале дер Макадат-и Ерба-ин»⁸. Любовь к Всевышнему и Мухаммеду (мир ему и благословение), помощь бедным и обездоленным, соблюдение религиозных законов, нравственность, богослужение, работа над собой, самокритика и рассуждения о смерти, являются главными темами его творчества. Ходжа Ахмед очень любил пророка Мухаммада (мир ему и благословение) и считал, что ему самому незачем жить после 63 лет, так как пророк умер в этом возрасте. По легенде, достигнув этого возраста и до самой смерти, Ахмед Ясави провел в подземелье, молясь и раскаиваясь в грехах.⁹ После смерти его усыпальница в Туркестане стала местом паломничества, которая и сегодня является почитаемым местом в Средней Азии. Спустя века, правительство Казахстана уделяет особое внимание городу Туркестан и архитектурному комплексу Ходжа Ахмеда Ясави. После распада Советского Союза для мусульман Казахстана и региона, основным ориентиром в изучении ислама вновь стал путь Ясавия и личность Ходжи Ахмеда Ясави. В свою очередь Турецкая Республика, в дань уважения к великому учителю недалеко от комплекса построила современный университет имени Ахмеда Ясави.¹⁰ Именно поэтому сегодня важно знать не только о его жизни, личности, произведениях, а также полезно знать методы, которые он применял, обучая и просвещая общество, и ценности, которым он учил. Следовать по стопам тюркско-мусульманских ученых и использовать их философские взгляды на образование и воспитание, является как индивидуальной, так и социальной ответственностью. В связи с этим в докладе с помощью произведения «Диван-и Хикмет», и других доступных письменных источников великого суфия Ходжа Ахмеда Ясави, были рассмотрены его методы религиозного обучения и воспитания. В частности вопросы, рассматриваемые в докладе, будут заключаться в определении места Ахмеда Ясави как педагога в тюркско-исламской цивилизации, методов, которые он использовал в религиозном воспитании людей, и ценностей, которые он выдвигал на первый план. Полученные результаты будут сформулированы в разделе заключения.

Роль Ходжа Ахмеда Ясави в Развитии Тюркско-Исламского Мировоззрения

Начиная с VIII века ислам начал быстро распространяться в Средней Азии. Принятие ислама послужило толчком бурному развитию науки и культуры, и из среды тюрков вышли сотни ученых, которые развили религиозную и светскую науку и культуру. Языком религии, образования и науки стал арабский язык, а языком поэзии и культуры стал персидский язык. Тюркский язык в значительной степени был отстранен от общественной жизни, что отразилось на культуре и просвещении

5 М. Х. Абусеитова (ред.), *Ясави Ходжа Ахмед – Хикметы*, пер. на рус. яз. Н.Ж. Сагаңдыкова (Алматы: Дайк-Пресс, 2004), 70.

6 Это сочинение написано на чагатайском языке, оно скорее является не самостоятельным сочинением, а прозаической частью «Диван-и Хикмет».

7 Представляет собой небольшое сочинение, написанное на персидском языке, где повествуется о правилах тариката, об отношениях между мюридом и муршидом, о положении дервиша и о любви Аллаха. Рукописные копии этого произведения хранятся в Ташкенте. См. Tosun, *Ahmet Yesevi*, 79.

8 Является небольшим произведением, написанным на персидском языке. В основном произведение посвящено устоям шариата, тариката, одаренности и истинным знаниям. На каждую из этих тем написано по 10 четверостиший (в общей сложности 40 четверостиший).

9 Tosun, *Ahmet Yesevi*, 77-78.

10 Санан Мехти, «Путь Ясави и Его Роль в Развитии Ислама в Центральной Азии», *Вестник Челябинского Государственного Университета* 23 (2007), 157-158.

простого народа. В данный исторический период появляется Ходжа Ахмед Ясави, оставивший неизгладимый след в духовной истории Средней Азии. Пройдя религиозно-суфийское обучение у Юсуфа Хамадани, Ахмед Ясави вернувшись в город Ясы, начинает свою суфийскую и просветительскую деятельность. Влияние его учения на мусульманскую культуру проявилось в объединении тюркских верований доисламского периода, традиционного ислама и своего учения.¹¹ Ходжа Ахмед стал особенно популярным учителем среди кочевых племен, живших по берегам Сырдарьи. Он понятным языком обучал народ основам ислама, морали, суфийским нормам и принципам, где использовал поэтическую форму выражения мысли. Так появились на свет его Хикметы. Эти произведения, достигли самых отдаленных тюркских народов. Уже по некоторым отрывкам из его стихов становится понятно, что учение Ахмеда Ясави основывается на суннитском исламе ханафитского мазхаба:

*Не узнают они, что должен делать ученик,
Не поймут различия меж дозволенным и запрещенным,
Не будут они придерживаться ханафийского мазхаба,
А будут следовать заблудшим ученьям.*¹²

Основным отличием Ясавийского суфизма стало его распространение на диалектах тюркских племен, что дало возможность создать исламско-суфийскую систему просвещения. Ведение суфийских обрядов на родных наречиях и Хикметы Ахмеда Ясави дали начало развитию тюркской литературы. В итоге тюркский язык стал языком культуры и просвещения. Труд Ясави заново возродило тюркскую культуру и язык.¹³ Ходжа Ахмед Ясави, ставший одним из основоположников становления тюркско-исламской цивилизации и основавший систему ценностей в тюркской системе мировоззрения, занимает отдельное место в развитии культуры суфизма в исламе. Ахмед Ясави вошел в историю под такими именами, как «Правитель тюрков», «Великий Ахмет», «Старец Востока», «Туркестанский адепт» и т.д.¹⁴ Характеризуя личность Ахмеда Ясави следует отметить, что он занимает особое место, имеющее под собой два фактора. Первое, Ясави внес изменения, в систему мировоззрения тюрков используя традиции поэтов-проповедников, сумел объединить тюркское понимание мира с исламом; второе, Ясави стал основоположником одного из первых тюркско-суфийских орденов, сумев создать присущее только ему учение. Здесь следует заметить что, до Ясави среди тюрков было множество других суфиев и праведников, однако они не сумели создать систему ценностей и доступное, понятное для всех учение. Мировоззрение Ясави стало наукой, затрагивающей практически и морально-нравственные принципы, формирующей духовное развитие и становление человека. По его мнению, суть человека заключается в духе, и психологических особенностях, которые должны развиваться вместе с обществом на основе предписаний Корана, только тогда взросление человека будет полноценным. Учение Ясави, это философия мудрости, демонстрирующая, как внутренне единство человека и природы становятся источником знаний. По своей сути, в суфизме осознание Всевышнего имеет три этапа – научное, религиозное и истинное, тогда как в учении Ясави этих степеней семь – слышимое, видимое, научное, религиозное, истинное, достоверно истинное, достоверно от Аллаха. Эти понятия приводят к Единству

11 Л.З. Бородовская, “Исследование Традиции Суфийского Тариката Ясавия в Аспекте Его Влияния На Татарскую Исламскую Культуру”, *Исламоведение* 7/4 (2016), 104-105.

12 Tosun, *Ahmet Yesevi*, 75.

13 Бородовская, “Исследование Традиции Суфийского Тариката Ясавия”, 107.

14 Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави”, 67.

Всевышнего, конечной истине и взрослению человеческого духа. Мироззрение Ясави, это суфийская, нравственная философия, развивающаяся в гармонии с системой древнетюркского мироззрения. Смысл его суфийской, нравственной философии наглядно показывает принципы и идеи по достижению духовно-нравственного совершенствования. В идеях Ясави достижение нравственного совершенства возможно через воспитание совершенного человека на постулатах «прежде чем познать Всевышнего – познай себя» и «умереть раньше смерти».¹⁵ Принцип воспитания совершенного человека опирается на три основы - мудрость, общение и нравственность. Данные идеи ведут к любви, которая дает смысл в постижении Единства Всевышнего. Для развития в первую очередь необходимы знания, источником которых является мудрость. Мудрость сосредоточена в хикметах, суть которых охватывают разум, мысли и поведение человека. В хикметах Ясави представлены специальные критерии понимания Аллаха. Только обретя такие знания, человек может избавиться от внутреннего эгоизма и приблизиться к Создателю. Во-вторых, по учению Ясави, предназначение человека как создания, заключается в естественном общении, основанном на истинной любви и служении во имя Аллаха. В учении Ясави свобода человека, его совесть и вера становятся основополагающими понятиями в жизни человека. В-третьих, учение Ясави есть нравственность, обеспечивающая порядок в общественно-политической жизни общества. А нравственность в свою очередь, есть главный принцип счастья. В идеи Ясави мерой ценности и нравственности является человек. Если не будет нравственности, то между людьми не может быть любви, дружбы и общения. Ясави призывал вне зависимости от рода, языка, религии, продолжать духовное объединение людей, основанного, прежде всего на любви к Всевышнему. Поэтому идеи Ясави глубже и выше, чем природа гуманизма. Эти три столпа спасают человека от саморазрушения и отрицания себя, позволяя достичь нравственного взросления и духовного обогащения.¹⁶

Подытоживая вышесказанное, можно сказать, что учение Ходжа Ахмед Ясави стало средством адаптации норм ислама к древним традициям народа. Ахмед Ясави будучи хорошим психологом, поэтом, обладающий красноречием способствовал распространению исламской цивилизации среди кочевого народа. Его учение являлось в определенном смысле мягкой силой ислама. Он проповедовал религию на тюркском языке, учитывая особенности местной культуры и традиций. Его умение проповедовать исламские ценности в поэтической форме способствовали большому успеху суфийского учения в степях. Ходжа Ахмед Ясави сумел проникнуть в сердце народа, понять его нужды и чаяния, он любил простой народ, был искренним, открытым и сострадал человеку.¹⁷ Он был праведником, чьи стихи, учения и служение сыграли значительную роль в распространении ислама, суфизма и религиозного просвещения на территории Средней Азии. Деятельность Ахмеда Ясави в большей степени определило дальнейшую судьбу тюркского мира, начиная от духовного и культурного возрождения до восстановления государственности тюрков.

15 Dosay Kencetay, “Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri”, *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara-Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2012), 811-812; Ahmet Yıldırım, “Hoca Ahmet Yesevi ve İslam Medeniyetindeki Yeri”, *Muhafazakar Düşünce* 12/45-46 (2015), 59-61.

16 Kencetay, “Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri”, 813-814; Yıldırım, “Hoca Ahmet Yesevi”, 61-63.

17 Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави”, 69.

Суфийское Обучение, Используемые Ахмедом Ясави в Религиозном Просвещении Методы и Проповедуемые Ценности

Рассматривая специфику суфийского обучения, следует выделить, что сутью суфизма является чистота мысли и действий, воспитание внутреннего содержания. Праведником в суфизме считается не тот, кто исполняет все внешние предписания религии, а тот, кто соблюдает внутреннее религиозное содержание, заключающееся в познании и стремлении к Аллаху. Тем самым, по своей сути суфизм является проявлением нравственно-мистического направления религии. Выполнения обрядов, определенные молитвы, духовно-нравственное развитие и стремление к Всевышнему определенно характеризует аскетическую специфику данного учения. Поэтому суфизм считается не теоретическим учением, а является духовной практикой.¹⁸ Целью суфийского учения, является совершенствования внутреннего содержания человека и его стремления к истине. В учении Ясавия считается, что душа человека должна избавиться мирских желаний, обретая господство над плотью, приобрести положительные нравственные качества, которое в свою очередь возможно благодаря исполнению религиозных предписаний и суфийской практики. Практика суфизма заключается в духовном самосовершенствовании через физические страдания и нравственное самоочищение. Тем самым, путь познания Аллаха и достижения собственной моральной добродетельности Ахмед Ясави видел, в том числе посредством аскетического образа жизни.

Данное духовное совершенствование и развитие было возможно только через определенный курс обучения практике суфизма под началом муршида (наставника, учителя). По кодексу ясавийского тариката ученик должен был быть умным, честным, покорным, во всем слушаться и подчиняться учителю, уважать и доверять ему, иметь смиренное сердце и нрав, исполнять возложенные на него обязанности, соблюдать правила поведения в общении с наставником и с другими послушниками, не раскрывать тайны собрания и своей обители.¹⁹ Здесь необходимо вкратце затронуть основные постулаты всего процесса суфийского обучения:

Посвящение - в Ясавии обучение суфизму начиналось с ритуала посвящения, символизирующего вступление человека на путь суфизма. В процессе ритуала шейх, беря за руку человека, желающего стать мюридом, просил того помолиться и принести клятву, затем сам трижды произносил молитву. После этого он брал ножницы и, читая 66-ой аят суры Ат-Тахрим, срезал несколько волосков с правой и левой сторон, затем с середины головы будущего послушника, что являлось своего рода символом отречения послушника от всего мирского и стремления к духовному совершенству. Вместе с тем, шейх советовал начинающему мюриду помимо пяти обязательных ежедневных намазов совершать дополнительные намазы, чаще молиться, и слушаться наставника.

Зикр - в Ясавии зикром называлась духовная практика, в которой участвовали несколько послушников, и во время которой громко вслух произносилась молитвенная формула, заключающаяся в произношении слов «Аллах» или «Ху». Данная молитва назвалась «зикр-и арра», что в переводе с персидского означает «зикр-пила». Зикр стали так называть потому, что во время быстрого произношения

18 Малгараева и др., «Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави», 71.

19 Хасан Камиль Йылмаз, *Тасаввуф и Тарикаты* (Москва: Издательская группа «САД», 2007), 209-210; Бородовская, «Исследование Традиции Суфийского Тариката Ясавия», 106; Камаладдини, «Туркестанский Старец и Его Мистический Путь», 45.

слов, слышалось только звучание, напоминающий скрежет пилы. Подобно тому, как плотник пилит доску пилой, ученик «пилит» свое сердце путем «зикр-и арра», тем самым очищая его от грехов.

Уединение (хелвет) – заключается в совершении послушником молитвы или в анализе внутреннего состояния. Данная практика является важнейшей составляющей суфийского учения, основанного на своеобразных принципах и правилах. Согласно учению Ахмада Ясави, в слове уединение (хелвет) скрыто много мудрости. Во время уединения необходимо, чтобы все, что касается страсти и дьявольского искушения, исчезло, и сердце человека наполнилось божественным светом. Мюриды, которые намереваются совершить хелвет, получив одобрение учителя, за день до действия начинают поститься и усиленно молиться, а после совершения предвечернего намаза, закрываются двери и все отверстия помещения, где будет происходить хелвет. Данное уединение длится сорок дней, в течение которых ученики, стоя в шеренге, произносят такбир, молятся, размышляют о Всевышнем, прося о прощении грехов. На сороковой день уединение превращается и приносится жертвоприношение, ученики возвращаются в свои келья. На следующее утро после совершения намаза хелвет считается полностью завершенным.²⁰

Беседы - Ходжа Ахмед Ясави подчеркивал важность беседы на темы суфизма и нравственности в процессе обучения, говоря: «намаз можно перенести, но беседу перенести нельзя». Тем самым отмечая важность общения как действенного способа обучения.

Служение - после того как ученик заканчивал суфийское обучение, он получал право заниматься просвещением людей, то есть становился халифом (наставником). Для этого он должен был полностью пройти все этапы духовного совершенства, познать глубину и тайный смысл исламского учения, тем самым приближаясь к Всевышнему. В Ясавии символом халифата являлся посох, который выпускники получали в подарок, символизирующий то, как пастух посохом пас овец защищая их диких животных, так он помогал халифам направлять людей на праведный путь, оберегая их от грехов. Считалось невозможным передавать халифат мюриду, который не закончил религиозного обучения. И даже тех, кто окончил образование, некоторое время наблюдали, как он ведет себя. Человек, получающий халифат, должен был обладать высоким духовным развитием, проповедовать праведную жизнь и быть сострадательным ко всем людям.²¹

Основополагающим ядром мировоззрения и духовного наследия Ходжа Ахемда Ясеви, является объединение тюркской цивилизации и суфийско-исламского учения. Его роль в развитии и поддержании исламского образования и просвещения среди народа, несомненно, высока. Поэтому наряду с этим, необходимо также отдельно отметить основные методы которые использовал Ахмедом Ясави в религиозном просвещении и обучении как непосредственно своих послушников, так и простого народа, и ценности которые он проповедовал, желая развить духовно-нравственные качества у людей. Безусловно, следует заметить, что Ходжа Ахмед Ясави в своей просветительской деятельности, прежде всего, использовал методы воспитания пророка Мухаммеда (мир ему и благословение). Данные методы можно охарактеризовать следующим образом:

20 Tosun, *Ahmet Yesevi*, 87-89; Камаладдини, “Туркестанский Старец и Его Мистический Путь”, 45.

21 Tosun, *Ahmet Yesevi*, 89-90; Мехти, “Путь Ясави и Его Роль в Развитии Ислама”, 155-156.

Учитывал уровень и способности людей: Независимо от того, что Ахмед Ясави был глубоко образованным человеком, изучившим различные науки, знавшим литературу и искусство, он для распространения ислама и своего учения общался с учениками и простым народом на понятном и легкодоступном языке, а хикметы слагал исходя из простейшей формы изложения используемой в тюркской литературе.

В просвещении людей использовал хикметы: Хикметы Ахмеда Ясави, отражающие духовные и нравственные ценности, являются величайшим сокровищем, которое он оставил человечеству. Благодаря понятным для всех хикметам (наставлениям) Ходжа Ахмед Ясави смог эффективно распространить и адаптировать суфийское учение к тюрко-язычной среде.

В учении объединял шариат и тарикат, знания дополнял действиями: Как учитель и воспитатель Ходжа Ахмед Ясави, являясь приверженцем суннитской ветви ислама, в своем учении призывал людей к полноценному выполнению всех наставлений и предписаний шариата, а также учил духовному развитию, благодушию, честности, порядочности, достижению духовного совершенства и полному упованию на Всевышнего. Тем самым, объединяя внешнюю и внутреннюю составляющую религиозной жизни.

В воспитательной деятельности проявлял любовь, терпение, понимание и проводил беседы: Руководствуясь принципом «Религия, есть наставление» Ахмед Ясави просвещал как своих последователей, так и простых людей посредством общения и проповедей. В своих беседах он часто использовал свои хикметы, а также поучительные истории из Корана, делился примерами из жизни Пророка (мир ему и благословения) и его сподвижников. Безусловно, Ахмед Ясави в своей деятельности проявлял искреннюю любовь и заботу к окружающим, тем самым прокладывая путь к сердцам и душам людей, завоевывая их доверие и уважение. Он также проявлял понимание и терпение ко всем не зависимо от их положения, образа жизни и поведения. Не стыдил и не принижал достоинства людей, совершивших ошибку или оступившихся в жизни, а наоборот открывал двери своей обители для всех желающих, стараясь через любовь, понимание, терпение и заботу направить их на праведный путь. Так как, именно в этом заключается смысл суфийского служения и образа жизни, и именно такими качествами должен обладать каждый человек, посвятивший свою жизнь служению Всевышнему.

Подавал личный пример: Ходжа Ахмед Ясави в просветительской и воспитательной деятельности во всем подавал личный пример. Своими поступками, образом жизни и действиями он был личным примером для своих последователей и простого народа, прекрасно осознавая, что люди быстрее усваивают увиденное, нежели услышанное. Сегодня также обществу следовало бы брать пример из жизни Ахмеда Ясави.²²

Духовное наследие Ахмеда Ясави, является мистико-религиозным, суфийским учением, также устремленным на нравственное совершенствование человека

22 Cemal Tosun, "Hoca Ahmed Yesevi, Hayatı, Eserleri ve Toplumu Eğitme Metodu", *Dini Araştırmalar* 2/6 (Ocak-Nisan 2000), 125-130; Süleyman Doğan, "Hoca Ahmed Yesevi'nin Eğitim Metodu", *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Zülfikar Güngör (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018), 203-205; Ali Çelik, "Hoca Ahmed Yesevi'nin Hikmetlerinde Tebliğ ve İrşad Metoduna Ait Bazı Tespitler", *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Kartal (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2017), 133-140; Ahmet Yıldırım, "Uyguladığı Metodlar Yönüyle Hoca Ahmed Yesevi ve İnsan Eğitimi", *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Zülfikar Güngör (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018), 151-160; Мехти, "Путь Ясави и Его Роль в Развитии Ислама", 158.

посредством, прежде всего, осознания духовного естества и отказа от мирских искушений. В своих хикметах Ахмед Ясави проповедует духовные ценности, приглашает к смирению и терпению. Убеждая в правоте изречений пророка Мухаммеда (мир ему благословение), он утверждает: «Основа веры – совесть». В загробном мире это станет «золотым мостом», ведущим души в райскую обитель. Он говорил людям быть милосердными, великодушными, справедливыми, отказаться от гордыни и алчности.

*Если ты умен и мудр, позаботься о нуждающихся,
Как Мустафа повсюду собирай и опекай сирот.*²³

Согласно Ясави основа добродетели, есть бескорыстная любовь к Всевышнему. Любовь Аллаха является основополагающим посылом, которую сообщает и проповедует суфий. Тем самым, суфийское учение основывается на всеобъемлющей любви к Всевышнему, так как благодаря божественной любви познается истина и цель существования.

*Пока не вкусишь нектар любви,
Пока не облачишься в одежды влюбленных,
Пока не объединишь веру и поклонения,
Не сможешь узреть божественный лик Создателя.*²⁴

Ахмед Ясави учил, что приближение к Аллаху возможно через развитие духовных, морально-нравственных качеств личности. К таким качествам он причислял великодушие, миролюбие, правдивость, бескорыстие, щедрость. Посредством хикметов он учил воздерживаться жадности и алчности, рассуждал о бренности земных сокровищ, защищал нуждающихся и обездоленных. Ахмед Ясави осуждал действия власть имущих, жадность богачей и священнослужителей, которые не заботятся о народе, а думают лишь о себе. Он призывал к скромности во всем и отказу от гордыни. Данные духовные ценности и моральные качества заложены в философии суфийского учения.

*Алчный богач будет кичиться нажитым,
Высокомерно выпячивая грудь свою до небес.
За гордыню свою он поплатится в могиле, рыдая,
Теперь он ничто, потерявший благонравие и честь.*²⁵

Таким образом, фундаментальные категории суфизма и учения Ходжа Ахмеда Ясави, такие как, мораль, разум, любовь, духовное развитие и внутреннее познание, по сути, и сегодня являются актуальными составляющими совершенствования личности человека.²⁶ В заключении следует отметить, что в рамках одной работы

23 Абусейтова, *Ясави Ходжа Ахмед – Хикметы*, 31.

24 Абусейтова, *Ясави Ходжа Ахмед – Хикметы*, 85.

25 Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави”, 71; Абусейтова, *Ясави Ходжа Ахмед – Хикметы*, 52.

26 Малгараева и др., “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави”, 72; Bülent Arı - Hüseyin Kürşat Türkkan, “Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Nasihat Yoluyla Halk Eğitimi”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Zülfikar Güngör (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018), 218-224; Mehmet Demirci, “Ahmed Yesevî’de Pratik Ahlâk”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Zülfikar Güngör (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018), 17-25;

невозможно в полном объеме раскрыть все методы, затронуть проповедуемые Ахмедом Ясави духовные ценности, и охватить все наследие великого учителя и наставника.

Заключение

Ходжа Ахмед Ясави мыслитель и поэт-суфий, живший в Средней Азии в XII веке, сделал многое для распространения ислама и развития духовно-нравственных принципов в тюркской среде. Его произведения хикметы, стали ценными памятниками тюркского литературного наследия. Благодаря им становится понятно, что Ахмед Ясави является основателем тюркско-суфийского учения. Им было сделано многое, чтобы ислам стал близок и понятен кочевым и оседлым тюркским народам. Через его проповеди, суфизм проявил себя как учение, объединяющее нуждающихся, дающее духовное умиротворение и надежду. Его учение способствовало просвещению, развитию, формированию философского мышления тюркского народа. Труд «Диван-и хикмет» дал толчок в развитии тюркского языка и литературы. Хикметы пересказывались от одного к другому, учили людей порядочности, справедливости, человеколюбию, нравственности, тем самым сохранив духовно-нравственное здоровье тюркского общества и став общим духовным достоянием всех тюркских народов.

Суфийское учение Ахмеда Ясави стало началом объединения тюркских племен в единое государство. Говоря понятным и доступным языком, учитывая уровень людей и действуя через всеобъемлющую любовь, он развивал религиозно-нравственную сущность человека. Популярность суфизма у тюрков-кочевников объяснялась особенностями характера тюрка-кочевника, так как, складу его души, было понятны и близки ценности проповедуемые Ахмедом Ясави. Простота и открытость, благородство и щедрость природы кочевника, само по себе подразумевало аскетический образ жизни и мышления. Кочевникам была понятна аскетическая самодисциплина, культивируемая Ясави и другими мусульманскими суфиями. В результате деятельности многогранной личности Ахмеда Ясави к нему примкнуло огромное количество последователей. При жизни Ходжа Ахмеда Ясави его учениками были десятки тысяч человек, пришедших из разных концов тюркского мира. Путники, дервиши, проповедники, его ученики распространили учение Ясави в Туркестане, в районе Волги, на Кавказе, Анатолии и тд. Таким образом, был создан Ясавийский орден, сыгравший важнейшую роль в религиозно-нравственном просвещении тюркского общества. Философия Ходжа Ахмеда Ясави определила место и направление духовного развития тюркских народов в новой исламской цивилизации.

Литература

- Абусейтова, М. Х. (ред.). *Ясави Ходжа Ахмед - Хикметы*. пер. на рус. яз. Н.Ж. Сагандыкова. Алматы: Дайк-Пресс, 2004.
- Байтенова, Н. Ж. “Ходжа Ахмет Яссауи – Основоположник Тюркской Ветви Суфизма”. *Вестник КазНУ* 2/39 (2012), 4-10.
- Бородовская, Л.З. “Отражение Традиций Ясавия в Исламско-Суфийской Символике Татарских Фольклорных Мунаджатов”. *Исламоведение* 7/3 (2016), 103-117. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2016-7-3-103-117>

Ermamat Ergeshov - Nurali Yegenov, “Hoca Ahmet Yesevî ve Onun Eğitim Sisteminin Temeli”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 24 (2018), 49-52.

- Бородовская, Л.З. “Исследование Традиции Суфийского Тариката Ясавия в Аспекте Его Влияния На Татарскую Исламскую Культуру”. *Исламоведение* 7/4 (2016), 103-109. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2016-7-4-103-109>
- Жандарбек, З.З. “Ходжа Ахмед Йасави и Возрождение Тюркской Государственности”. *Материалы Международной Конференции Суфизм в Иране и Центральной Азии*. ред. Сафар Абдулло. 171-177. Алматы: 2006.
- Исламов, Р.Ф. “Ахмед Ясеви: Жизнь и Творческая Деятельность (К Вопросу Изучения)”. *Вестник КазГУКИ* 3/2 (2012), 59-64.
- Йылмаз, Хасан Камиль. *Тасаввуф и Тарикаты*. Москва: Издательская группа «САД», 2007.
- Камаладдини, С.Б. “Туркестанский Старец и Его Мистический Путь”. *Материалы Международной Конференции Суфизм в Иране и Центральной Азии*. ред. Сафар Абдулло. 40-49. Алматы: 2006.
- Малгараева, З.Б. и др. “Философия Суфизма Ходжи Ахмеда Ясави Как Основа Исламского Мироззрения Тюрков”. *Вестник КазНУ* 4/53 (2015), 66-75.
- Мехти, Санан. “Путь Ясави и Его Роль в Развитии Ислама в Центральной Азии”. *Вестник Челябинского Государственного Университета* 23 (2007), 150-159.
- Arı, Bülent - Türkan, Hüseyin Kürşat. “Hoca Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Nasihat Yoluyla Halk Eğitimi”. *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Zülfikar Güngör. 217-226. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Çelik, Ali. “Hoca Ahmet Yesevi'nin Hikmetlerinde Tebliğ ve İrşad Metoduna Ait Bazı Tespitler”. *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Kartal. 129-143. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Demirci, Mehmet. “Ahmed Yesevî'de Pratik Ahlâk”. *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Zülfikar Güngör. 17-25. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Doğan, Süleyman. “Hoca Ahmed Yesevî'nin Eğitim Metodu”. *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Zülfikar Güngör. 199-214. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ergeshov, Ermamat - Yegenov, Nurali. “Hoca Ahmet Yesevî ve Onun Eğitim Sisteminin Temeli”. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 24 (2018), 45-60.
- Kencetay, Dosay. “Hoca Ahmet Yesevî'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri”. *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 773-814. Ankara-Türkistan: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Tosun, Cemal. “Hoca Ahmed Yesevi, Hayatı, Eserleri ve Toplumunu Eğitime Metodu”. *Dini Araştırmalar* 2/6 (Ocak-Nisan 2000), 119-131.
- Tosun, Necdet (ed.). *Ahmet Yesevi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Ahmet. “Hoca Ahmet Yesevi ve İslam Medeniyetindeki Yeri”. *Muhafazakar Düşünce* 12/45-46 (2015), 53-64.
- Yıldırım, Ahmet. “Uyguladığı Metodlar Yönüyle Hoca Ahmed Yesevî ve İnsan Eğitimi”. *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Zülfikar Güngör. 149-164. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2018.

МУСОХОН ХОЖА САРМЕЖИЙ ҲАЁТИ ВА ҒАОЛИЯТИ

Mekhrojiddin Amonov*

Аннотация: Мақолада XVIII-XIX асрларда Марказий Осиё нақшбандия-муҷаддида тариқати тарихи билан боғлиқ эпиграфик ёдгорликлар тадқиқ этилган. Эпиграфик маълумотлар орқали тариқат ҳақидаги маълумотларга аниқлик киритилган. Марказий Осиёда XVIII-XIX асрларда нақшбандия-муҷаддида тариқатининг Мусохонхожа Даҳбедий тармоғи муҳим аҳамият касб этган силсилалардан биридир. Мусохонхожа Даҳбедий силсилани Ҳиндистондан Даҳбедга олиб келган бўлса, унинг шогирдлари кенг ҳудуд бўйлаб ёйилишига хизмат қилган. Силсиланинг ушбу тармоғи вакили Муҳаммад Мусохон хожа Сармежий ҳаёти ва ғАОЛИЯТИ, аждоду авлодлари, шогирдлари тарихини ўрганилиши муҳим аҳамиятга эгадир. Олиб борилган илмий изланишлар натижасида Муҳаммад Мусохон хожа Сармежийнинг авлодларига тегишли (ҳозирги Навоий вилояти Хатирчи тумани Эшонқишлоқ ҳудудидаги) Қатагон қабристонидagi қабртошлардан эпиграфик маълумотларни олишга муваффақ бўлинди. Эпиграфик маълумотлардан Яҳё хожа, унинг ўғли Жалолиддин хожа, унинг ўғли Низомиддин хожа эканлиги ва Ғазлиддин хожа Зайниддин хожанинг ўғли эканлиги баён этилди. Шунингдек, нақшбандия-муҷаддида тариқати тарихига доир қўлёзма манбаларда учрамайдиган маълумотларни мақолада келтирилган эпиграфик манбалардан олинган. Мақолада эпиграфик маълумотлар қиссий, тарихий-хронологик ва назарий жиҳатдан ёритиб берилган.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежий хуфия ва жаҳрия тариқатида ғАОЛИЯТ олиб борган. Унинг силласи шогирди Муҳаммад Умар орқали Хоразм ҳудудларига тарқалган. Муҳаммад Мусохон хожа Бухоро амирлигида оз муддат бўлса-да шайхулисом лавозимида ғАОЛИЯТ кўрсатган. Шунингдек, унинг авлодлари номи ва ғАОЛИЯТИ ҳамда улар дафн этилган зиёратгоҳда қабртошлардаги эпиграфик маълумотлар сақланиб қолган. Ушбу авлод вакиллари тегишли тарихий ҳужжатлардан бири топилди ва илк бор илмий муомалага киритилди ва унда акс этган муҳрларнинг тавсифи берилган.

Калит сўзлар: нақшбандия-муҷаддида, яссавия, силсила, Даҳбед, Бухоро, Сармеж, қўлёзма, иршод (ижозат)нома.

Abstract: The article examines epigraphic monuments related to the history of the Naqshbandi-Mujaddidi tariqa of Central Asia in the XVIII-XIX centuries. Through epigraphic data, information about the sect was clarified. The Musakhankhoja Dahbedi silsila of the Naqshbandi-Mujaddidi tariqa is one of the most important series in Central Asia in the XVIII-XIX centuries. While Musakhankhoja Dahbedi brought the silsila from India to Dahbed, his disciples served to spread it over a wide area. It is important to study the life and work of Muhammad Musakhan Khoja Sarmeji, a representative of this branch of the silsila, the history of his ancestors and students. As a result of scientific research, epigraphic data were obtained from the graves in the Qatagan cemetery belonging to the descendants of Muhammad Musakhan Khoja Sarmeji (now in the Eshankishlak area of the Khatirchi district of Navoi region). From the epigraphic data, it was stated that Yahya Khoja, his son Jaloliddin Khoja, his son Nizomiddin Khoja and Fazliddin Khoja were the son of Zayniddin Khoja. Also, information on the history of the Naqshbandi-Mujaddidiya tariqa, which is not found in manuscript sources, is taken from the epigraphic sources cited in the article. The article presents epigraphic data in comparative, historical-chronological and theoretical terms.

Muhammad Musakhan Khoja Sarmeji worked in the tariqa of Khufiya and Jahriya. His spread to Khorezm through his student Muhammad Umar. Muhammad Musakhan Khoja served as a sheikh in the Emirate of Bukhara for a short time. Also, the names and activities of his descendants, as well as epigraphic information on the tombs in the shrine where they are buried, have been preserved. One of the historical documents belonging to the representatives of this generation was found and first put into scientific circulation, and a description of the seals reflected in it was given.

* Scientific fellow of the Imam Bukhari International scientific research center, mirzomerojiddin@gmail.com.

Key words: Naqsbandiya-mujaddidiya, yassaviya, silsila, Dahbed, Bukhara, Sarmej, manuscript, irshadnoma.

Кириш

Нақшбандия-муҷаддида мусулмон жамиятининг барча жабҳаларига таъсир килувчи кучга айланиб, унинг намояндалари орасида ҳукмдорлар, давлат арбоблари, зиёлилар ва оддий халқ вакиллари бўлган. Тарикатнинг Ўрта Осиёдаги шайхлари, раҳнамолари ҳам янгиланган тамойиллар ва ғоялар билан қуролланган ҳолда, турли ҳудудларда фаолият юритган ва уларнинг ҳаёти, қилган амаллари алоҳида тадқиқотни тақозо этади.

Муҷаддидийлар жамиятга нафақат руҳий-маънавий, балки, шу билан бирга сиёсий-ижтимоий ва маданий жиҳатдан ҳам таъсир кўрсатган. Шу сабабдан ҳам Ўзбекистони ва дунё тарих ва исломшунослигида нақшбандия-муҷаддидаининг ғоялари, тамойиллари, босиб ўтган йўли, тарикат пирлари фаолияти, тарикат марказларини ўрганиш муҳим аҳамиятга эга. Айниқса, тарикатнинг Ўрта Осиёдаги ғоялари, айрим ўзига хос жиҳатлари, шунингдек, сулук намояндаларининг ҳаёти ва фаолияти алоҳида диққат-эътиборга сазовордир.

Марказий Осиёда XVIII-XIX асрларда нақшбандия-муҷаддида тарикатининг Мусоҳонхожа Даҳбедий тармоғи вакили Муҳаммад Мусоҳон Сармежийнинг ҳаёти ва фаолияти тадқиқотчилар¹ изланишларида қисман ёритилган, баъзиларида ҳудуддаги зиёратгоҳлар ҳақида сўз кетган бўлса-да, бу ҳақда муайян маълумот учрамайди².

ТАДҚИҚОТ МАҚСАДИ

Тадқиқотдан кўзланган асосий мақсад XVIII-XIX асрларда Марказий Осиёда нақшбандия-муҷаддида тарикатида фаолият олиб борган Муҳаммад Мусоҳон хожа Сармежий ва унинг авлодлари ҳаётини ёритиш, эпиграфик манбаларни аниқлаш ва уларнинг тарихини ўрганишдан иборат.

МАТЕРИАЛ ВА МЕТОДЛАР

Мақолани тайёрлашда Навоий вилояти Хатирчи туманидаги “Қатағон” қабристонига жойлашган зиёратгоҳда мавжуд қабртошлардаги эпиграфикага оид манбалар ўрганилди. Тадқиқот жараёнида умумлаштириш, таққослаш, қиёсий-тарихий, микротарихий таҳлил каби усуллардан фойдаланилди.

МУҲОКАМА

Олиб борилган илмий изланишлар натижасида Муҳаммад Мусоҳон хожа Сармежийнинг авлодларига тегишли Қатағон қабристони (ҳозирги Навоий вилояти Хатирчи тумани Эшонқишлоқ ҳудуди)даги қабртошлардан эпиграфик маълумотларни олишга муваффақ бўлинди³.

Хатирчи тумани – қадимда Сўғд ҳудудига қараган, иқлими мўътадил, ерлари унумдор бўлган.

- 1 Каттаев К. Махдуми Аъзам тарихи ва мукамал даҳбедийлар тарикати. – Т.: MASHHUR-PRESS. 2016. – 192 б.; Юлдашходжаев Х.Х. Мусоҳон Даҳбидийнинг Нақшбандийа-Муҷаддида тарикати ривожига тутган ўрни (XVIII аср). Тар. фан. ном. ... дис. – Тошкент, 2008. – 156 б.; Ўроқхон (Рафиъиддинхон) Ҳожи шайх Нарзуллахон ўғли. Ибратли ҳаёт гулшани. – Т.: Мовароуннаҳр, 2005. – 107 б.
- 2 Мустафоев С. Хатирчининг табаррук сиймолари. Т.: Muharrir, 2010. – 152 б.; Холмуродов Р. Хатирчи тумани тарихидан лавҳалар. Т.: ФАН, 1996. – 115 б.
- 3 Олиб борилган изланишларда бу ҳақида учратмадик. Қаранг: Мустафоев С. Хатирчининг табаррук сиймолари. Т.: Muharrir, 2010. – 152 б.

Қабристон Зарафшон дарёсининг ўнг соҳилида, қадимий Дабусия қалъасининг шимоли-шарқий томонида жойлашган. Унинг жануби-шарқий томонида Хожа Яхё ибн Мусохон хожа Сармежий ва авлодлари хилхонаси мавжуд. Хилхона усти очик, 30x15 м майдонни эгаллаган бўлиб, у ерда олтига қабртош ўрнатилган, тўрттасида эпитафик ёзув сақланган.

1-қабртош. Ўлчами 120x60 см.

”در تاريخ شهرذوالحجة

سنه ۱۲۹۲ بودكي معصوم با حاسيت ان يحي

خواجه وفات يافت“

Таржимаси:

Хожа Яхё 1292/1875-76 йил зулҳижжа/декабр-январ ойида вафот этди.

2-қабртош. Ўлчами 150x30 см.

”سيد جلال الدين خواجه ولد ايشان يحي خواجه سنه ۱۳۰۷ وفات يافتند“

Таржимаси:

Сайид Жалолиддин хожа Эшон Яхё хожа ўғли 1307/1889-90 йилда вафот этди.

3-қабртош. Ўлчами 140x30 см.

”سنه هزار سي صد دو بودكي زين الدين خواجه وفات يافت“

Таржимаси:

Зайниддин хожа 1302/1884-85 йилда вафот этди.

4-қабртош. Ўлчами 125x18 см;

”فضل الدين خوجه ولد زين الدين خوجه“

Таржимаси:

Фазлиддин хожа Зайниддин хожа ўғли.

2012 йилда Яхё хожа авлодлари томонидан Мусохон хожа Шайхулисом, Яхё хожа, Жалолиддин хожа (Индамас эшон⁴), Низомиддин хожа номлари ва уларнинг аждодлари ҳақида қиқача маълумотлар ёзилган мармар лавҳ ўрнатилган.

Хилхонанинг шимолий томонида Домло Пирмуҳаммад валади мулла Аваз Муҳаммад Урганжий номи қайд этилган қабртошда унинг 1315/1897-98 йилда вафот этганлиги ёзилган.

Эпитафик маълумотлардан Яхё хожа, унинг ўғли Жалолиддин хожа, унинг ўғли Низомиддин хожа эканлиги, шунингдек, Фазлиддин хожа Зайниддин хожанинг ўғли эканлиги маълум бўлса-да, аммо Зайниддин хожанинг ўзи кимнинг фарзанди эканлиги номаълум.

Мармар лавҳда Низомиддин хожа Жалолиддин хожа ўғли эканлиги айtilган, лекин унга тегишли қабртош учратилмади. Эҳтимол ёзуви сақланмаган қабртошларнинг бири унга тегишлидир.

4 Ўроқхон (Рафиъиддинхон) Ҳожи шайх Нарзуллахон ўғли. Ибратли ҳаёт гулшани. – Т.: Мовароуннахр, 2005. – Б. 28.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежийнинг (ваф. 1251/1835) устози Муҳаммад Амин Даҳбедий (1152/1739-1229/1814), унинг устози Мусохонхожа Даҳбедий (1708-1190/1776)дир.

Сармежийнинг шогирди Муҳаммад Умар (ваф. 1284/1868) бир вақтнинг ўзида нақшбандия-муҷаддия ва жаҳрия-султония (яъни яссавия) тариқатида фаолият олиб борган.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежий шайхулисом асли Нур қалъасига тобе бўлган Сармеж қишлоғида⁵ таваллуд топганлиги ва шайх Худойдоди Вали авлодидандир⁶. Носириддин Бухорийнинг айтишига қараганда, Муҳаммад Мусохон хожа бир куни бобокалони шайх Худойдоди Вали Азизон хонақосида чилла ўтириб, жаҳрий зикр билан машғул бўлган ва шунда бобосидан маънавий-руҳоний тарзда “жаҳрий” зикрга руҳсат олган. Шундан кейин у хуфия ва жаҳрия силсиласини давом эттиргани эслатиб ўтилган. Бироз муддат ўтгач Бухоро ҳукмдори фармонига мувофиқ, бир ой муддат шайхулисом лавозимида фаолият кўрсатган. Вафот этгач Мавлоно Муҳаммад Шариф қабри ёнига дафн этилган.

Мақсуди Даҳбедий ўз асарида, Бухоро Амири Муҳаммад Мусохонни мазкур лавозимга тайинлаганини маълум қилади. У 1249/1833 йили⁷ Бухородан Даҳбедга қайтаётиб йўлда Кадан мавзесидаги бир хонақоҳда Муҳаммад Мусохон хожа шайхулисомни кўрганини айтиб, ул зотнинг 1251/1835 йилда вафот этганини таъкидлаб ўтади. Демак, Мусохон хожа шайхулисом Сармежий 1835 йилда вафот этган. Шунингдек, уни Бухорога таклиф қилган ҳукмдор Амир Насруллоҳ эканлиги ойдинлашди.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежийнинг шогирдларидан бири бўлган Мавлоно Умар⁸ бир вақтнинг ўзида нақшбандия ва яссавия тариқатларида фаолият олиб борган. Нақшбандияда устози Муҳаммад Мусохон хожа бўлса, яссавияда устози халифа Худойдод, унинг устози Лутфуллоҳ Азизон, унинг устози Фазлуллоҳ Азизон, унинг устози Мавлоно Муҳаммад Шариф Бухорий, унинг устози Муҳаммад Олим шайх Азизон орқали Худойдоди Вали Ғазирагийга уланган.

Мавлоно Умарнинг отаси Абдулазиз, унинг отаси ҳожи Муҳаммад, унинг отаси Тошмуҳаммад Азизондир. Мавлоно Умар 1284/1868 йили⁹ 87 ёшида Хоразмда вафот этган.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежийдан кейин нақшбандия-муҷаддия силсиласида нафақат шогирдлари балки ўзининг фарзанду набиралари ҳам фаолият кўрсатган.

Шахсий фондимида сақланаётган нодир ҳужжатлардан бири Ғойибназар Муҳаммад Собир ўғлига тариқат таълимотини давом эттириш учун устози Жалолиддин хожа томонидан 1299/1880 йилда берилган иршодномадир¹⁰.

5 Носириддин Бухорий. Тухфатуз зойирин. Тошбосма. 1328/1926. Бухоро. – Б. 104-105.

6 Яъни она томондан бобоси Абдулбосит хожанинг онаси шайх Худойдоди Валининг қизи ва Амир Тақииддиннинг хотинидир.

7 Мирзо Мақсуд Даҳбедий. Миръотус соликийн. Қўлёзма. Ориф Хикмат кутубхонаси инв. №1710-261/44. 269а варак.

8 Мавлоно Умар ҳақида батафсил қаранг: Муҳаммад Фозил хожа охунд ибн хожа Иброҳим Алавий Хоразмий. Мажмуаи расоил. Қўлёзма. ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фонди инв. №8684.

9 Каталог суфийских произведений XVIII-XX вв. из собрания Института Востоковедения им. Абу Райхана аль-Бируни Академии Наук Республики Узбекистан. – Stuttgart: 2000. – С. 13-17.

10 Иршоднома ҳақида батафсил қаранг: Мирзо Мерьождин (Амонов М). Сўфи Оллоҳёр ва Исом шайх тарихи. MASHHUR PRESS, 2017. 162 б.

Иршоднома Самарқанд қоғозига ёзилган бўлиб, ўлчами: 53x24,5 см, 19 қатордан иборат, матн аввалида ҳамду сано ва саловотдан сўнг нақшбандия-муҷаддия-дахбедия силсиласи иршод соҳибига қадар кетма-кет баён этилган. Ҳужжатда тўртта муҳр бор. Матннинг 12 қаторида ўлчами 2,7x1,7 см.ли муҳрда “Яҳё хожа ибн Эшон Мусохон хожа Сармежий”, деб ёзилган. 13 қатордаги ўлчами 2,5x1,5 см.ли муҳр “Жалолиддин хожа ибн Яҳё хожа”га тегишли экан. Ҳужжатнинг охирида яна иккита бир хил муҳр урилган. Муҳр ўлчами 2x2 см. бўлиб, “Низомиддин хожа ибн Жалолиддин хожа”га мансубдир.

Демак, силсилани Муҳаммад Мусохон хожа Сармежий вафотидан сўнг ўғли Яҳё хожа, кейин унинг ўғли Жалолиддин хожага давом эттирган. Ўз навбатида бундан Жалолиддин хожа ўзининг шогирди Ғойибназар Муҳаммад Собир ўғлига тариқат таълимотини давом эттириш учун иршоднома берганлиги маълум бўлди.

Ота-бола ўз даврида тариқат муршидлари бўлгани, атрофида кўплаб шогирдлар тайёрлагани ва фарзандлари тарбиясига алоҳида эътибор бериб, тасаввуф илмини пухта ўрганишлари учун шарт-шароит қилингани маълум бўлади. Шунингдек, баъзан тариқат силсиласини кетма-кетликда бир авлод вакиллари давом эттириш ҳолати кузатилган. Жумладан, нақшбандия-муҷаддия муршиди Муҳаммад Хусайн ўз ўғли Абдусатторга, у ўғли Эшмуҳаммадга, у ўғли Убайдуллоҳга руҳсат берган, яна нақшбандия-муҷаддиянинг Сўфи Оллоҳёр тармоғида фаолият олиб борган шайх Мирзо Абул Ҳасан ўз ўғли шайх Мирзо Абул Фатҳга, у эса ўғли шайх Мирзо Абул Туробга ижозат берганини келтириб ўтиш мумкин.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежийнинг авлоду аждодлари шажараси борасида сўз юритадиган бўлсак, унинг отаси Ҳасан хожа, унинг отаси Лутфуллоҳ хожа ибн Файзуллоҳ хожа ибн Абдуллоҳ хожа ибн Абдуллатиф хожа ибн Абдулбосит хожа ибн Амир Тақийдин ибн Амир Маҳмуд ибн Амир Шамсуддин ибн Амир Иброҳим ибн Амир Ҳож ибн Саййид Али ибн Саййид Шарафиддин ибн Саййид Хусайн ибн Саййид Исмоил ибн Имом Жаъфари Содик ибн Имом Муҳаммад Боқир ибн Имом Зайнулобидин ибн Имом Хусайн ибн Амирул мўминин Ҳазрат Али¹¹ (қаррамаллоҳу ваҷҳаху) эканини маълумот сифатида бериб ўтиш ўринлидир.

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежийнинг ўғли Яҳё хожа, унинг ўғли Жалолиддин хожа, унинг ўғли Низомиддин хожа (ваф. 1925), унинг ўғли Нарзуллаҳон (1908-1986), унинг ўғли Ўроқхон (Рафиъиддинхон) ҳожи тиббиёт соҳасида узоқ йиллар фаолият кўрсатган, бугунги кунда дуоғўй-нуроний отахонларимиз қаторида умргузаронлик қилиб келмоқда.

Учинчи қабртошда номи келтирилган Зайниддин хожа вафоти санаси (1302/1884-85 йил)га қўра, у Яҳё хожанинг ўғли, Жалолиддин хожанинг ака (ёки ука)си бўлганини тахмин қилиши мумкин. Бу (ва унинг ўғли Фазлиддин хожадан кейинги авлодлар) масала(си)ни кейинги тадқиқотларга оширамиз.

НАТИЖА

Муҳаммад Мусохон хожа Сармежий хуфия ва жаҳрия тариқатларида фаолият олиб боргани, унинг силсиласи шогирди Муҳаммад Умар орқали Хоразм ҳудудларига тарқалгани ва Бухоро амирлигида оз муддат бўлса-да шайхулислом лавозимида фаолият кўрсатгани маълум бўлди. Шунингдек, унинг авлодлари номи ва фаолияти ҳамда улар дафн этилган зиёратгоҳда қабртошлардаги эпитафик маълумотлар

11 Ўроқхон (Рафиъиддинхон) Ҳожи шайх Нарзуллаҳон ўғли. Ибратли ҳаёт гулшани. – Т.: Мовароуннаҳр, 2005. – Б. 33.

асосида вафот саналари аниқланди. Авлод вакилларига тегишли тарихий ҳужжат илмий муомалага киритилди ва унда акс этган муҳрларнинг тавсифи берилди.

ХУЛОСА

Марказий Осиёда XVII пайдо бўлган нақшбандия-мужаддия силсиласи XVIII-XIX асрларда кенг ҳудуд бўйлаб ёйилганини кўришимиз мумкин. Ушбу даврда нақшбандия-мужаддия тариқати силсиласи бир неча тармоқларга бўлингани ва уларнинг ўзаро жуда яқин муносабатда бўлгани аён бўлди.

Нақшбандия-мужаддия таълимоти шаклланиши жараёнида кўпгина тариқатлар умумийлаштирилгани сабабидан бўлса керак, бир вақтнинг ўзида ҳам хуфия, ҳам жаҳрия зикр қилиш анъанасини учратиш мумкин.

Мусохон хожа Сармежий ва унинг авлодлари узоқ йиллар мобайнида силсилани узвий давом эттиргани оилада таълим-тарбияга эътибор юқори бўлганини, шунингдек, алломанинг шайхулислом лавозимида ва нақшбандия-мужаддия тариқати муршиди сифатида фаолият олиб боргани унинг юксак салоҳият соҳиби эканлигини кўрсатади.

Фойдаланилган манба ва адабиётлар рўйхати

- Мирзо Мақсуд Даҳбедий. Миръотус соликийн. Қўлёзма. Мадина. Ориф Хикмат кутубхонаси инв. №1710-261/44. 284 varaқ.
- Муҳаммад Фозил хожа охунд ибн хожа Иброҳим Алавий Хоразмий. Мажмуаи расоил. Қўлёзма. ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фонди инв. №8684.
- Носириддин Бухорий. Тухфатуз зойирин. Тошбосма. 1328/1926. Бухоро. 144 б.
- Каталог суфийских произведений XVIII-XX вв. из собраний Института Востоковедения им. Абу Райхана аль-Бируни Академии Наук Республики Узбекистан. – Stutgar: 2000.
- Каттаев К. Маҳдуми Аъзам тарихи ва мукаммал даҳбедийлар тариқати. – Т.: MASHNUR-PRESS, 2016. – 192 б.
- Мирзо Меърожиддин (Амонов М). Сўфи Оллоҳёр ва Ислом шайх тарихи. MASHNUR PRESS, 2017. – 162 б.
- Мустафоев С. Хатирчининг табаррук сиймолари. Т.: Muharrir, 2010. – 152 б.
- Холмуродов Р. Хатирчи тумани тарихидан лавҳалар. Т.: ФАН, 1996. – 115 б.
- Ўроқхон (Рафиъиддинхон) хожи шайх Нарзуллахон ўғли. Ибратли ҳаёт гулшани. – Т.: Мовароуннаҳр, 2005. – 107 б.
- Юлдашходжаев Х.Х. Мусохон Даҳбидийнинг Нақшбандийа-Мужаддийа тариқати ривожиди тутган ўрни (XVIII аср). Тар. фан. ном. ... дис. – Тошкент, 2008. – 156 б.

NESEFLİ HANEFÎ ÂLİM EL-MÜSTAĞFİRÎ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Asilbek ABDUGANİEV*

Öz

Mâverâünnehir'in en önemli ilim merkezlerinden biri Nesef şehrinde h. IV. ve V. asırlar arasında yaşayan ve buranın hatipliğini yapan önemli âlimlerden birisi hiç şüphesiz Ebü'l Abbâs el-Müstağfirî'dir (ö. 432/1041). Nesef tarihine dair bir eser de telif eden el-Müstağfirî aynı zamanda yaşadığı dönemin önde gelen Ricâl ve Cerh-Ta'dil âlimlerinden birisidir ve Mâverâünnehir bölgesinde yetişen hadis râvileri hakkında kaleme aldığı kitapları kendisinden sonra gelen meşhur muhaddis ve tarihçi âlimlerin eserlerine kaynaklık etmiştir. Onun hadise dair matbu kitaplarından *Fezâilü'l-Kur'ân* ve *Delâilü'n-nübüvve*'si ise alanındaki boşluğu dolduran önemli kaynak eserler olmasına rağmen günümüzde yeterince bilinmemektedir. Söz konusu bu eserler üzerine ayrıntılı araştırmalar da yapılmamıştır. İşte biz bu çalışmamızı bu boşluğu doldurmak üzere kaleme almış bulunmaktayız. Çalışmamızda öncelikle el-Müstağfirî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından onun hadis anlayışı *Fezâilü'l-Kur'ân* ve *Delâilü'n-nübüvve*'si özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Mâverâünnehir, Nesef, el-Müstağfirî, Hadis, Fezâilü'l-Kur'ân, Delâilü'n-nübüvve.

A. Hayatı

Ebü'l-Abbâs el-Müstağfirî, 82 yıllık hayatının 39 yılını Sâ mânîler döneminde, geri kalanını da Karahanlılar döneminde geçirmiştir. Müstağfirî'nin ilk tahsili ve olgunlaşma çağlarını geçirdiği dönem Sâ mânîler Devleti'ne tekabül etmektedir. Ancak dersler vererek öğrenciler yetiştirdiği, eser telif etmeye başladığı, toplumda etkin bir şahsiyet ve Nesef hatibi olarak yaşadığı dönem ise Karahanlılar devridir.¹

Müstağfirî'nin ailesi Nesef'in önde gelen meşhur ailelerdendir. Ecdadlarının hitâbet ve ilimle uğraşarak toplumda önemli yere sahip olduğu kaydedilmektedir. Kaynakların verdiği bilgilerden dedesi, babası, oğlu ve hatta amcasının da hadis ilmiyle iştigal ettiği anlaşılmaktadır.²

B. Eserleri

Müstağfirî'nin hayatından bahseden kaynaklar, onun pek çok eser yazdığını kaydetmektedir. Yapılan araştırmada Müstağfirî'nin takriben 20 civarında eser telif ettiği tespit edilmiştir. 82 yıl ömür süren Müstağfirî, çok sayıda hocadan tahsil almış ve bu birikimini öğrenci yetiştirmenin yanında eser yazarak ortaya koymuştur.³

Müstağfirî sadece hadis ilminde değil, aynı zamanda fıkıh, tasavvuf, tecvid, tarih, ve edebiyat sahasına dair eserleri de ilim alemine kazandırmıştır. İbü'l-Esîr, Müstağfirî'nin telif ettiği eserlerini çok güzel olduğunu belirterek övgüyle bahsetmektedir.⁴

* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi; Oş İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi. asilbek9320@mail.ru; Bu makale yüksek lisans tezinden istifade edilerek yazılmıştır.

1 Asilbek Abduganiev, "Mâverâünnehir Hanefî Hadis Âlimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Müstağfirî ve Hadis İlmindeki Yeri", **Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi**, 24. Sayı 2018.

2 Müstağfirî, *Tıbbü'n-Nebî*, 1983, s. 9.

3 Sem'ânî, *et-Tahbir fi'l-mu'cemi'l-kebir*, II, 182.

4 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi't-tehziibi'l-ensâb*, s.208-209.

1. Fezâilü'l-Kur'ân

Alanında yazılan en önemli bir kaynaktır.⁵ Çalışmamızın ana konularından olan bu eser, Ahmed b. Fâris es-Sellum tarafından neşredilmiş ve 2006 yılında Beyrut'ta iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Nâşir, *Fezâilü'l-Kur'ân*'ın asıl nüshasının baş ve son kısımlarından birçok sayfanın kaybolduğunu belirtmektedir. Bu sebepten dolayı kitabın ilk bölümünde hangi konuları ele alındığı kesin olarak bilinmemektedir.⁶

Müstağfirî, eserinin ikinci kısmında sure ve ayetlerin faziletleriyle ilgili hadisleri nakletmiştir.

Üçüncü kısmında ise secde hakkında rivayet edilen hadislere yer vermiştir. Müstağfirî'nin *Fezâilü'l-Kur'ân*'ının başka eserlerden farklı kılan temel özelliğinin de bu olduğunu açık ifade edebiliriz. Çünkü bu alanda yazılan eserlerin çoğunda bu konular ele alınmamıştır. Dolayısıyla secde hakkında nakledilen hadisleri içermesi açısından söz konusu eserin değeri daha da artmaktadır.⁷ Eserde nâşirin numaralandırmasına göre 1408 rivayet yer almaktadır.

2. Delâilü'n-nübüvve

Müstağfirî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'si, Hz. Peygamber'in sîreti, mucizeleri ve velilerin kerameti hakkında yazılmış önemli bir kaynaktır. Müellif eserini iki ana bölümde ele almıştır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in nübüvvetlik görevini almadan önceki hayatı olup, toplam 7 babtan oluştuğu kaydedilmektedir. Nâşir, bu babların günümüze kadar ulaşmadığını belirtmiştir.⁸ Kitabın ikinci ana bölümü ise Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkındadır.⁹ Elimizde mevcut olan eser bu konuların çerçevesinde nakledilen rivayetlerle meydana getirilmiştir. İki ciltten oluşan kitap, 675 hadisi ihtiva etmektedir.¹⁰

C. Hadis İlmindeki Yeri

C.1. Güvenirliği

C.2. Hakkında Kullanılan Vasıflar

Müstağfirî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren tarihçilerin onun hakkında kullandığı bazı vasıflar şunlardır; Hatîbu'n-Nesef,¹¹ el-Fakih,¹² el-Fazıl,¹³ el-Muhaddis,¹⁴ el-Muksir,¹⁵ el-

5 Hatiboğlu, "el-Müstağfirî", *DİA*, XXXII, 109.

6 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 2006, I, 111.

7 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 111.

8 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 98-99.

9 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 848.

10 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 848.

11 Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 286; İbnü'l-Esîr, *Lübâb*, III, 208; Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, s. 77-78; Temîmî, *Tabakatü's-seniyye*, I, 203.

12 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, Kutluboğa, *a.g.e.*, Leknevî, *a.g.e.*, s. 57; Temîmî, *a.g.e.*

13 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, Kutluboğa, *a.g.e.*, Leknevî, *a.g.e.*, Temîmî, *a.g.e.*

14 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, Zehebî, *İ'br*, II, 266; Kutluboğa, *a.g.e.*, Leknevî, *a.g.e.*, Temîmî, *a.g.e.*

15 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, Kutluboğa, *a.g.e.*, Hânsârî, *a.g.e.*, II, 235; Leknevî, *a.g.e.*, Temîmî, *a.g.e.*

Hâfız,¹⁶ es-Saduk,¹⁷ Ceme'a'l-Cum'u,¹⁸ Sannefe't-Tesânif,¹⁹ Şeyhu'l-Allâme,²⁰ el-Ma'ruf,²¹ el-Müverrih,²² el-Kâmil, el-Celîl.²³

Bu değerlendirmelerden Müstağfirî'nin genelde İslâmî ilimler, özelde hadis ilminde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

1. Hadisçiler Arasındaki Yeri

Müstağfirî, meşhur hadis âlimlerinden rivayette bulunmuştur. Muhaddisler onun hakkında hep övgüyle bahsetmiş ve hadis ilmindeki yerine işaret etmişlerdir. Âlimler arasında onun güvenilirliği konusunda fikir ayrılığı yoktur. Genelde hepsi aynı özelliklerinden bahsetmektedir.

Bâharzî (ö. 467/1075), “Müstağfirî Nesef'in imamı, müftüsü ve hatibiydi. Nesef'te neredeyse onun gibisi yoktu”²⁴ demiştir.

Sem'ânî (ö. 562/1167) ve İbnü'l Esîr (ö. 630/1233) ise, “Müstağfirî, Nesef'in hâtibi, fakih, fazilet sahibi, muksirun muhaddis ve saduktur. Marifette ve itkanda (kesin bilgide) kendisine müracat edilirdi. Bilgi biriktirerek güzel eserler yazmıştır. Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir'de eser telif etme ve hadisleri anlama konusunda onun gibisi yoktur”²⁵ diyerek daha detaylı bilgi kaydetmektedirler. Daha sonraki âlimler genel olarak bu ikisinin verdiği bilgileri aktarmışlardır. Bunların arasında Zehebî (ö. 748/1348), ilaveten şunları söylemektedir: “Müstağfirî, allâme,²⁶ imam, hâfız, yaptığı amelleri eksiksiz yerine getiren ve çok eser sahibidir.²⁷ Aslında saduktur ama mevzu hadisleri kitaplarında açıklamadan rivayet etmiştir. Yaşadığı dönemin Maveraünnehir'deki muhaddislerindedir.”²⁸

İbnül-İmâd (ö. 1089/1679) da, mevzu rivayetleri açıklamadığı için tenkit etmiş, bununla beraber ilmini takdir ederek, “Hâfız, musannif, sika ve akranarından üstün biriydi”²⁹ demiştir.

Hanefî müelliflerinden Abdülkadir el-Kureşî (ö. 775/1373), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Leknevî (ö. 1304/1886) ve diğer âlimler, Sem'ânî, İbnü'l Esîr ve Zehebî'nin kaydettiği bilgileri naklederek Müstağfirî hakkında övgüde bulunmuşlar, bunlara ilave olarak farklı bir şey söylememişlerdir.³⁰ Fakat Hânsârî (ö. 1313/1895) ve Şîî tarihçi ve biyografi yazarı Âmilî (ö. 1371/1952), Müstağfirî'ni Hanefî ulemâsının en önde gelenlerinden olduğunu belirterek³¹ Ehl-i Sünnet âlimlerinden olduğunu gösteren önemli bilgiler vermiştir.

-
- 16 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, I, 218; İsnevî, *Tabakatü's Şafiiyye*, II, 215; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XI, 115; Kutluboğa, *a.g.e.*, İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 157.
- 17 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 208; Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, I, 219; Zehebî, *Tezkire*, III, 1102-1103; Kutluboğa, *a.g.e.*, *Dâvûdî, Tabakâtü'l-müfessirin*, I, 128; Leknevî, *a.g.e.*, *Temîmî, a.g.e.*
- 18 Sem'ânî, *a.g.e.*, Leknevî, *a.g.e.*, s. 57.
- 19 Sem'ânî, *a.g.e.*, İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, Zehebî, *İ'br*, II, 266; Kutluboğa, *a.g.e.*, Leknevî, *a.g.e.*, *Temîmî, a.g.e.*
- 20 Zehebî, *Tezkire*, III, 1102-1103; Müstağfirî, *Tıbbü'n-Nebî*, (nâşirin girişi) s. 13
- 21 İsnevî, *a.g.e.*, Hânsârî, *a.g.e.*,
- 22 Zirikli, *A'lam*, II, 128.
- 23 Müstağfirî, *Tıbbü'n-Nebî*, (nâşirin girişi) s. 13.
- 24 Bâharzî, *Dümyetü'l-kasr*, I, 664.
- 25 Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 286; İbnü'l-Esîr, *Lübâb*, III, 208.
- 26 Zehebî, *Tezkire*, III, 1102-1103; Zehebî, *İ'br*, II, 266.
- 27 Zehebî *Siyer*, XVII, 564-565; Zehebî, *İ'br*, II, 266.
- 28 Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, I, 218-219; Zehebî, *Tezkire*, III, 1102-1103; Zehebî, *Siyer*, XVII, 564-565.
- 29 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 157.
- 30 Bk: Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 347; Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, s. 77-78; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye*, s. 57; *Temîmî, Tabakatü's-seniyye*, I, 203; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, II, 197-200.
- 31 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 235; Âmilî, *A'yânu's-Şi'a*, IV, 173.

2. Hadis Naklinde Kullandığı Rivâyet Lafızları

Müstağfirî, bazen rivayet ettiği hadisleri usûl-i hadis açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu gibi bu ilmin temel kriterlerinden olan tahammül ve eda sigalarının kullanımına da son derece dikkatli ve titiz davranmıştır. Nitekim eserlerindeki eda lafızlarından ve kendi ifadelerinden bunu anlamak mümkündür. Se'mânî'nin aktardığı bir rivayette Müstağfirî şöyle demektedir: “*İmam Ebû Bekir Muhammed b. Abdalbâkî el-Ensârî'nin Bağdat'ta zikrettiği şu ifadeyi işittim: O dedi ki, Ebü'l-Kasım Vasil b. Hamza b. Ali el-Buhârî el-Hâfız şöyle derken işittim: Nahşeb'de hatib ve hâfız olan Ebü'l-Abbas el-Müstağfirî'nin yanına girdim ve ondan icâzet istedim. Bana dedi ki, Halil b. Ahmed Seczî'nin şöyle dediğini işittim, o dedi ki, Ebü Tahir ed-Dabbâs'tan işittim; Bir imamın sana icâzet verdim demesi benim adıma yalan konuşma demesidir. Sonra Şeyhü'l-Hâfız el-Müstağfirî dedi ki, “Oğul! Bütün işittiklerimi bir kitap haline getirdim. Benden sana istifade etmen için kalır. Sen de, Ca'fer b. Muhammed falanca oğlu falancadan rivayet ederek kendi hattıyla bana icâzet verdi diyerek rivayet edersin”.* Ayrıca Müstağfirî'nin, hadis râvilerinden olan, Tedyânî Kasım b. el-Hasan (ö. 421/1030) üzerinde yaptığı değerlendirmeler, onun tahammül ve edaya verdiği önemi ortaya koymasından bakımdan dikkat çekicidir: “*O, Halef b. Muhammed el-Hayyâm ve Buhârî'nin hocalarından hadis işittiğini iddia ederdi. Aslında onlardan semâ yoluyla hadis almamıştır. O, Velid b. Ahmed ez-Züzenî'den semâyla hadis almadığı halde ondan işitmiş gibi rivayette bulunurdu. Semâ ve icâzet arasındaki farkı gözetmeksizin tahdis olarak rivayet ederdi.*”³² Müstağfirî'nin söylediği bu cümleler, belirttiğimiz gibi hadis rivayet etmede onun gösterdiği titizliği ortaya koymaktadır. Çünkü hadis naklettiği esnada tahammül sigalarını hadis usulüne uygun olarak kullandığını tespit etmekle senesinde yer verdiği râvilerin de haberin hangi yolla aldıklarına kesin olarak işaret ettiğini görmekteyiz.

Müstağfirî'nin hadis öğrenim ve nakillerinde en çok “semâ” metodundan istifade ettiği, oğlu Ebû Zer ile birlikte Ebû Ali el-Küşânî'nin yanına gelerek *el-Câmiu's-Sahîh*'ten bazı seçme hadisleri semâ yoluyla almasından anlaşılmaktadır.³³ Ayrıca öğrencisine “*Bir imamın sana icâzet verdim demesi benim adıma yalan konuşma demesidir*” ve “*Oğul! Bütün işittiklerimi bir kitap haline getirdim. Benden sana istifade etmen için kalır. Sen de, Ca'fer b. Muhammed falanca oğlu falancadan rivayet ederek kendi hattıyla bana icâzet verdi diyerek rivayet edersin*”³⁴ demesi hadis tahammül ve edasına verdiği önemi ortaya koymaktadır. Nitekim o, söylediği bu sözlerinden hadisi hangi metodla aldıysa bunu kesinlikle doğru bir şekilde belirtilmesi gerektiğini tembihlemekle bir kişinin adına yalan söylemenin doğru olmayacağını zikretmektedir.

Müstağfirî, hadis naklinde umûmiyetle “*أَخْبَرْنَا*”³⁵ “ahberanâ” sigasını kullanmaktadır. Bunun dışında ağırlıklı olarak “*حَدَّثَنَا*”³⁶ “haddesenâ” ve çok az yerde “*قَالَ*”,³⁷ “kâle”, “*رَوَى*”³⁸ “ravâ” lafızlarını kullandığı görülür.

3. Râvilerle İlgili Açıklamaları

a. Künyeleri Açıklaması

Müstağfirî bazen, sadece künyesi zikredilen râvilerin isimlerini açıklayarak onları daha iyi tanıtmaktadır. Genellikle bu açıklamalarını hadisin sonunda belirtirken, bazen

32 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 29-30.

33 Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 286; Müstağfirî, *Tıbbü'n-Nebî*, s. 10; Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, s. 63-66.

34 Sem'ânî (ö. 562/1167), *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimplâ*, s. 10.

35 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 130-40; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 139, 140, 144.

36 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 135, 137; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 158, 184.

37 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 196-7, 224; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 202.

38 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 179.

senedde açıklamıştır. Bunu yaparken hem kendi görüşlerini hem de diğer âlimlerden aldığı bilgileri nakletmiştir.

1. Hadisin Sonunda Kendisinin Açıkladığı Bazı Künyeler:

1- أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَصْرٍ، حَدَّثَنَا يَوْسُفُ بْنُ عَيْسَى، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ أَبِي هَارُونَ الْغَنَوِيِّ عَنْ رَجُلٍ يَقَالُ لَهُ: مُسْلِمُ بْنُ شَدَادٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ عَمِيرٍ، عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: تَعَلَّمُوا اللَّحْنَ فِي الْقُرْآنِ كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ

Müstağfirî, bu hadisin isnadında geçen ve Ebû Hârûn el-Ganevî olarak bilinen râvinin ismini, İbrahim b. Alâ olarak açıklamıştır.³⁹

Yine bir başka yerde:

2- أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زُرٍّ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ الْحَرَوِيِّ، حَدَّثَنَا مُوسَى هُوَ ابْنُ نَصْرٍ، أَخْبَرَنَا أَبُو زَهَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِوهُ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ فِي عِشَاءِ الْآخِرَةِ بِالَّذِينَ كَفَرُوا وَالْفَتْحِ.

Senedde yer alan Züheyr'i, Abdurrahman b. Muğra b. İyâd olarak açıklamıştır.⁴⁰

3- أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو سَعِيدٍ الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ حَمْدُونَ بْنِ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَصْبَغِ بْنِ الْفَرَجِ الْمَصْرِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلِيمَانَ الْعَبْدِيُّ، حَدَّثَنَا الْفَزَارِيُّ، حَدَّثَنَا مَسْعَرٌ، عَنْ أَبِي فَرُوقَةَ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ {آلَمَ. تَنْزِيلٌ} وَ{هَلْ أَتَى الْإِنْسَانَ}.

Müstağfirî, bu hadisin senedinde geçen iki râvinin ismini belirtmiştir. İlk önce, Ebû Ferve'nin tam ismini açıklarken el-Cühenî nisbesinin yanında Müslim b. Sâlim el-Hindî olarak bilindiğini söylemektedir. Ardından el-Fezârî'yi, şu şekilde tanıtmıştır: "el-Fezârî'nin ismi, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Hâris'tir. O, Mervan b. Muaviye el-Füzârî'nin amcasının oğludur ve Şam'da yaşamıştır."⁴¹

Müstağfirî'nin bunların dışında açıkladığı râvi künyelerinin sayısı çok azdır.⁴²

2. Başkalarının Açıkladığı Künyeleri Nakletmesi

1- حَدَّثَنَا الْقَاضِي أَبُو سَعِيدٍ الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ إِمْلَاءَ حَدَّثَنَا صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي مِقَاتٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ثَعْلَبَةَ الْحَمَانِي حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى الْحَمَانِي حَدَّثَنَا أَبُو حَنِيفَةَ، عَنْ أَبِي سَفْيَانَ عَنْ يَزِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْقِلٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ صَلَّى خَلْفَ إِمَامٍ فَجَهَرَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَنَادَاهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ أَيْنَ عَلِمْتَ هَذِهِ إِنِّي صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٍ وَعُثْمَانُ فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا يَجْهَرُ بِهَا.

Senedde Süfyan olarak zikredilen şahsı şöyle açıklamaktadır: "Ebû Süfyan, o, es-Sa'dî'dir. İsmi, Türeyf b. Şihâb olup, Türeyf b. Süfyan ve Türeyf b. Saîd de denilir. Onu İbn Ebû Hâtim zikretmiştir."⁴³

2- حَدَّثَنَا الْقَاضِي أَبُو سَعِيدٍ لَفْظًا، أَخْبَرَنَا الْمَاسْرَجِسِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، أَخْبَرَنَا النَّضْرُ بْنُ شَمِيلٍ، أَخْبَرَنَا أَبُو قُرَّةَ الْأَسَدِيِّ - رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ - قَالَ: سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمَسِيْبِ يَحْدُثُ

39 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 188.

40 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 616.

41 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 656.

42 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 468, II, 831, 843.

43 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 471.

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنه أوحى إلي أنه من قال {فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً} كان له نور من عدن أبين إلى مكة حشو الملائكة.

Ebû Kurra hakkında şöyle demiştir: “*Ebû Kurra 'ya, es-Seydâvî denilir ve bedavidir. İsmi bilinmemektedir ve onu Buhârî, el-Kunâ 'sında zikretmiştir.*”⁴⁴

3- أخبرنا زاهر بن أحمد، أخبرنا إبراهيم بن عبد الله الزيني، حَدَّثَنَا بشر بن معاذ، حَدَّثَنَا حماد بن زيد، حَدَّثَنَا أبو لبابة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينام حتى يقرأ {آلم. تنزيل}

Müstağfirî, senedde işaret ettiğimiz râvi ile ilgili: “*Ebû Lübâbe, Aişenin azatlı kölesidir*⁴⁵ *ve ismi Mervan'dır. Yahyâ b. Main ve Ahmed b. Hanbel, Ebû Lübâbe el-Ukayli demiştir*”⁴⁶ diye diğer âlimlerin görüşlerini de nakletmektedir.⁴⁷

3. Râvi Künyesini Senedde Açıklaması

حدَّثَنَا الخليل بن أحمد إملاءً الباغندي - واسمه محمد بن محمد بن سليمان -: نا مسعود - هو ابن جويرة الموصلي -: نا يحيى بن عبد الغفار اللؤلؤي الموصلي، عن أبيه، وكان أبوه مؤاخياً لفتح الموصلي، أنه وفتح مضايا يريدان المسجد، ومع عبد الغفار سراج، فقال له فتح: أطفئ السراج، ومضايا في الظلمة، قال أبو سعيد: كأنه عندي أراد ما جاء في الحديث في المشي إلى المساجد في الظلم.

Görüldüğü gibi Müstağfirî, kendisinden hadisi imla yoluyla öğrendiği hocasını: “*el-Bâğindî, ismi Muhammed b. Muhammed b. Süleymân*” diye belirtmekle bir sonraki râvini de “*Mes'ud, o İbn Cüveyriyye el-Müsili*” olarak açıklamaktadır.

Müstağfirî'nin her iki eserini incelediğimizde buna benzer yine bazı örneklerle karşılaşmaktayız.⁴⁸

b. Senedde Râvi Hakkında Değişik Bilgiler Vermesi

Müstağfirî, bazen sened içerisinde râviler hakkında tanıtıcı bilgiler vermektedir. Râvinin memleketine,⁴⁹ ilmî durumuna,⁵⁰ mezhebine,⁵¹ güvenilirliğine⁵² görevine,⁵³ hadisi ne zaman⁵⁴ ve nerede aldığına⁵⁵ işaret etmektedir.

44 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 566.

45 Ondan çok şey öğrendiği manasında yorumlanabilir.

46 Hz. Aişenin veya Abdurrahman b. Ziyad'ın azatlı kölesi olduğu konusunda bir ihtilaf söz konusudur.

47 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 586.

48 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 138, 141; II, 529, 557; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 140, 164; II, 458, 502, 636.

49 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 131, 135, 472; II, 720, Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 496.

50 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 143, 183, 159, 433; II, 563, 599, 640; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 496, 501, 828.

51 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 305, 470, 492; II, 558, 640, 657, 713; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 816.

52 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 136, II, 599, 714, 719.

53 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 13198 6, 394; II, 512; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 234, 449.

54 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 176, 344.

55 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 393, 395, 457; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 300; II, 245, 839.

IV. Senedin Sonu İtibariyle Rivayet Ettiği Hadislerin Özelliği

a. Kudsi Hadis

Müstağfirî'nin eserlerinde kaydettiği rivayetler arasında Kudsi hadise örnek olan sadece tek rivayeti tespit edebildik.⁵⁶

b. Merfu

Müstağfirî'nin rivayet ettiği hadislerin umumiyeti merfu hadislerden oluşmaktadır. Tespit edildiği kadarıyla eserlerindeki merfu hadislerin büyük kısmı saraheten merfu rivayete işaret etmekte olup, onların arasında hükmen merfu hadise delil teşkil eden rivayetler de mevcuttur. Nitekim dışarıdan baktığımızda mevkuf görünmekle muhtevası açısından kıyamet gününün ahvali gibi şahsi görüşe dayanması mümkün olmayan konuları içermesi bakımından söz konusu hadislerin hükmen merfu olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁷ Müstağfirî, eserlerinde zikrettiği bazı merfu hadislerin aynı zamanda mevkuf olarak gelen tariklerini de kaydetmektedir. *Fezâilü'l-Kur'ân* ve *Delâilü'n-nübüvve*'sinin nâşiri Ahmed Fâris, Müstağfirî'nin bu iki eserinde yer alan rivayetlerdeki Hz. Peygamberin ifadelerini özellikle belirterek diğerlerinden farkedilmesini sağlamıştır.

c. Mevkuf

Belirttiğimiz üzere Müstağfirî'nin naklettiği rivayetler arasında mevkuf hadisler de yer almakta olup,⁵⁸ bu hususla ilgili bazı açıklamaları kendisi de kaydetmiştir.⁵⁹ Nitekim yaptığı bir açıklamasında, rivayet ettiği hadisin Ebû Hüreyre kanalıyla mevkuf olarak geldiğini bildirmektedir.⁶⁰ Müstağfirî'nin söz konusu hadis ile alakalı yaptığı bu değerlendirmesi aynı hadisin merfu olarak da rivayet edilen farklı tariklerinin olduğunu bir bakıma ortaya koymaktadır. Çünkü naklettiği mevkuf hadislerin akabinde, aynı hadisin başka farklı senedlerle merfu olarak gelen tariklerini de bir arada zikretmektedir.⁶¹ Dolayısıyla onun bu yöntemi, mevkuf olan hadisin başka bir tarikle merfu olarak da rivayet edildiğini ortaya koyma bakımından önemlidir.

d. Maktu

Müstağfirî'nin eserlerinde maktu rivayetlere de rastlamak mümkündür.⁶² Özellikle *Delâilü'n-nübüvve*'sinde velilerin kerameti ve bazı âlimler ile ilgili haberler maktu rivayetlerden oluşmaktadır.

V. Hadisleri Değerlendirme Yöntemi

a. Sened Tenkidi Yapması

Müstağfirî'nin bazen seneddeki kusurları ortaya koymakla sened tenkidi yaptığı görülmektedir. Bu hususa şöyle bir örnek gösterebiliriz:

حدَّثنا القاضي أبو سعيد الخليل بن أحمد، حدَّثنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن زياد الطيالسي، حدَّثنا هشام بن عمار، حدَّثنا زهير بن محمد بن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ عليهم سورة الرحمن قال: فسكت القوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: للجن كانوا

56 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 482.

57 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 318.

58 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 142, 161, 173, 177, 188, 189, 300-302; II, 594; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 241, 244; II, 597, 598, 811.

59 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 316; Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 244.

60 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 316.

61 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 177-179.

62 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 133, 348, 382, 430; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 164.

أحسن ردا منكم ما قرأت عليهم هذه الآية {فبأيءاء ريكما تكذبان} إلا قالوا:، ولا بشيء من آلائك ربنا نكذب .

Müstağfirî → el-Kâdî Ebû Saîd el-Halîl b. Ahmed → Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Ziyâd et-Tayâlisî → Hişâm b. Ammâr → Züheyr b. Muhammed → Muhammed b. Mükadir isnadıyla rivayet edildiğine göre Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: Nebî (a.s.) Rahman suresini okudu ve oradakiler sustu. Bunun üzerine Nebî (a.s.) dedi ki: “*Cinler, okuduğum şu ayete, “O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?” her defasında sizlerden daha güzel karşılık veriyorlar. Nitekim onlar, “Allah’ın bize verdiği nimetlerinden hiç birini inkar edemiyoruz” derler.*

Müstağfirî: “*el-Kâdî’nin rivayetinde bu hadisi Hişâm b. Ammâr, Züheyr b. Muhammed’den tahdisen rivayet etmektedir. İkisinin arasında el-Velîd b. Müslim ed-Dımaşkî vardır. Fakat el-Kâdî’nin rivayetinde bunun düştüğünü gördüm. Diğer talebeleri de bu şekilde nakletmişlerdir.*”⁶³

Müstağfirî, söz konusu hadisi tenkid ederken, kaydettiği hadisin diğer yazılı kaynaklardan farklı bir isnadla nakledildiğini açıklamaktadır. Başka bir deyişle eserinde yer verdiği bu hadisin isnadında bir râvinin düştüğüne işaret etmektedir. Nitekim diğer kaynaklarda geçen aynı hadis, Müstağfirî’nin yaptığı tenkidleri doğrulamaktadır.⁶⁴

b. Metin Tenkidi Yapması

Müstağfirî’nin diğer muhaddisler gibi metin ile ilgili açıklama ve değerlendirmelere çok az yerde yer vermektedir.⁶⁵ Nitekim o, daha çok sened ve ricâl ile alakalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Şimdi Müstağfirî’nin yaptığı metin tenkidinden tespit edebildiğimiz bir örneği zikredeceğiz.

Müstağfirî, Alak suresindeki secde ayeti ile alakalı bir haberi naklettikten sonra, hadis hakkında şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

قال أبو عبد الله الحافظ:، حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الشَّاهِ بْنِ جِنَاحِ التَّمِيمِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ الْخَوَاصِ بَأَمَدٍ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَاحِ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيِّ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ رِبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ} قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَعَاذِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: اكْتَبَهَا يَامَعَاذِ فَأَخَذَ مَعَاذَ اللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَالنُّونِ - وَهِيَ الدَّوَاةُ - فَكَتَبَهَا مَعَاذَ فَلَمَّا بَلَغَ {كَلَّا لَا تَطْعَهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ} سَجَدَ اللُّوحَ وَسَجَدَ الْقَلَمَ وَسَجَدَ النُّونَ قَالَ مَعَاذُ: وَسَمِعْتُ اللُّوحَ وَالنُّونَ وَالْقَلَمَ وَهُمْ يَقُولُن: اللهُمَّ ارْفَعْ بِهِ ذِكْرَ اللهِ احْطَطْ بِهَا وَزَرَا اللهُمَّ اغْفِرْ بِهِ ذَنْبَا قَالَ مَعَاذُ: وَسَجَدْتُ وَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ

Müstağfirî → Ebû Abdullah el-Hâfiz → Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. Şâh b. Cennâh et-Temîmî → Ebû İshâk İbrâhimb. Muhammed el-Havâs → Hasan b. Muhammed b. es-Sabbâh → Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî → Mâlik b. Enes → Rabiâ b. Ebi Abdurrahman → Nâfi isnadıyla rivayet edildiğine göre İbn Ömer: Allah, {اقرأ باسم ربك} (Alak suresini)

63 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 625.

64 Hakim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990, II, 515.

65 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 244, 276, 340.

indirdiğinde **Resulullâh (a.s.) Muaza şöyle buyurdu: “Ya Muaz onu yaz!” Muaz, levhayı, kalemi ve nûnu (o mürekkeb'dir) aldı. Sonra Muaz yazdı ve ne zaman** لا ىلا {اقترب واسجد واطعته} ayetine geldiğinde, levha, kalem ve nûn (mürekkeb) secde etti. Muaz dedi ki: Levha, kalem ve nûnun (mürekkeb) şöyle dediklerini iittim; Allahım! Onunla zikri (Kur'ânı) yükselt. Allahım! Onunla yükleri kaldır! Allahım! Onunla günahları bağışla! Sonra Muaz: Resulullâh (s.a.v.) bana secde et dedi ve bende secde yaptım.

Müstağfirî: “**Şâfî ve Mâlik yoluyla gelen bu hadis münkerdir ve bundan başka bir tarihi bana ulaşmadı. Hadisin metni, onun münkerliğine delalet etmektedir. Çünkü** اقرا {يا اسم ربك} ilk ayet Mekke'de nazil olmuştur. Muaz b. Cebel ise ensardandır ve İslâm'ı hicretten sonra Medine'de kabul etmiştir. Bu durum biri biriyle nasıl uyuşabilir ki?”⁶⁶

c. Hadisleri Değerlendirmede Kullandığı Tabirler

Müstağfirî, naklettiği rivayetleri zaman zaman, usûl-i hadis açısından değerlendirmeye tabi tutar ve hadisin sahih, hasen, garib ve münker olduğuna işaret eder. Umumiyetle hadisleri değerlendirmeden rivayet etmektedir. Bazı yerlerde kendi görüşlerini ve âlimlerden aldığı bilgileri kaydettiği görülür.

Müstağfirî, değerlendirmeye tabi tuttuğu rivayetleri çoğu kez *garib* olarak nitelemekte⁶⁷ ve naklettiği rivayetinin yine başka farklı bir tarihinin tespit edemediğini söylemektedir.⁶⁸ Bu husus yukarıda belirttiğimiz gibi bir hadisin farklı tariklerini cem etmeye çalıştığını yine bir bakıma ortaya koymaktadır. Ayrıca naklettiği hadislerin kaynağına da işaret ederek hangi sahabîler tarafından rivayet edildiğini⁶⁹ ve hadisi kimler tahrir ettiğini de belirtmektedir.⁷⁰ Bütün bunları dikkate alarak Müstağfirî'nin genellikle muhaddisler tarafından bilinmeyen hadisleri değerlendirmeye çalıştığı, çoğunluk tarafından bilinen rivayetleri ise sadece nakletmekle yetindiğini ileri sürmek mümkündür. Nitekim âlimlerin onun hakkında söylediği bazı ifadeler arasında yaşadığı bölgenin muhaddisi ve akranlarından üstün olduğu, ayrıca çoğunluk tarafından bilinmeyen hadisleri çok iyi anladığı ifade edilmiştir.⁷¹ Diğer yandan her ne kadar hadisleri çok az yerde değerlendirmiş ise de, kaydettiği her babta konuyla alakalı bir hadisin en az iki farklı tarikini belirtmesi, buna binaen bir garib rivayetinin hem mütâbini hem de şâhidini zikretmekle hadislerin değerini artmasında katkı sağlaması takdire layıktır.

Zehebî ve ondan nakleden âlimlerin belirttiği gibi Müstağfirî, eserinde yer verdiği mevzu rivayetleri genellikle belirtmemektedir. Bazı hadisleri değerlendirdiği halde mevzu rivayetlerin üzerinde durmayıp, sadece nakletmekle yetinmesi yine söz konusu haberlerin ilim ehline bilindiği anlamında yorumlanabilir. Bu konuda âlimlerin görüşleri, tenkidler ve değerlendirmeler daha sonra ele alınacaktır.

Şimdi Müstağfirî'nin hadis değerlendirmede kullandığı bazı tabirleri kaydedeceğiz:

1. Sahihun: Müstağfirî'nin bu tabiri sahih hadisler için kullandığı şu örneklerden anlaşılmaktadır:

66 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 843.

67 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 606, 669.

68 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 669.

69 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 467, 467, 470.

70 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 529, 745; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 140, 311.

71 Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 286; İbnü'l-Esîr, *Lübâb*, III, 208.

أخبرنا أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي الرازي حدثنا محمد بن إسحاق بن خزيمة حدثنا
بندار حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة يحدث عن أنس قال: صليت مع رسول الله

صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

Müstağfirî → Ebü'l Hasan Muhammed Ahmed b. Ali er-Râzî → Muhammed b. İshak b. Huzeyme → Bündâr → Muhammed b. Ca'fer → Şûbe →Katâde isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes şöyle demiştir: Resulullâh (s.a.v.) ile, Ebû Bekir ve Ömer ile de namaz kıldım, onların hiçbirini besmeleyi okuduğunu işitmedim.⁷²

وأخبرنا محمد بن أحمد بن علي حدثنا محمد بن إسحاق بن خزيمة حدثنا سلمة بن جنادة

القرشي حدثنا وكيع عن شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك قال: صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم

وأبي بكر وعمر وعثمان فلم يجهروا بسم الله الرحمن الرحيم

Müstağfirî → Muhammed b. Ahmed b. Ali → Muhammed b. İshak b. Huzeyme → Seleme b. Cenâde el-Kureşî → Vekî → Şû'be →Katâde isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Resülullah'ın, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, onlar besmeleyi cehri okumadılar.⁷³

وأخبرنا أبو علي زاهر بن أحمد أخبرنا محمد بن المسيب حدثني محمد بن سنجر وإبراهيم بن

هانئ حدثنا يحيى حدثنا الأوزاعي قال: كتب إلي قتادة: حدثني أنس بن مالك أنه صلى خلف رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم

الله الرحمن الرحيم في أول قراءة، ولأ في آخرها

Müstağfirî → Ebû Ali Zahir b. Ahmed → Muhammed b. Museyyeb → Muhammed b. Sencer ve İbrahim b. Hâniye → Yahyâ → Evâî →Katâde isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik tahdisen şöyle demiştir: Resülullah, Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, hamd ile (fatıha suresi) başladılar ve kıraatın ne başında ne de sonunda besmeleyi okudular.⁷⁴

أخبرنا الخليل بن أحمد حدثنا أبو بكر محمد بن حموية بن غياث السراج حدثنا أحمد بن حفص

بن عبد الله حدثنا أبي حدثني إبراهيم بن طهمان عن الحجاج بن الحجاج عن قتادة عن أنس بن مالك أنه

قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم

الله الرحمن الرحيم

Müstağfirî → Halil b. Ahmed → Ebû Bekir Muhammed b. Hamevîyye b. Gıyâs es-Sirâc → Ahmed b. Hafs b. Abdullah → Babsı → İbrahim b. Tahmân → el-Haccâc b. el-Haccâc →Katâde isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Resulullâh (s.a.v.) ile beraber, Ebû Bekir, Ömer ve Osmanla da birlikte namaz kıldım, onların hiçbirinden besmeleyi cehri okuduğunu işitmedim.⁷⁵

أخبرنا بكر بن محمد بن جعفر أخبرنا محمود بن عنبر حدثنا محمد بن أبان حدثنا محمد بن القاسم، عن أبي طاهر مولى
قريش قال: سمعت أنس بن مالك يقول: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم يجهروا بسم الله
الرحمن الرحيم

72 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 464.

73 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 464.

74 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 465.

75 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 465.

Müstağfirî → Bekir b. Muhammed b. Ca'fer → Muhammed b. Anber → Muhammed b. Ebân → Muhammed b. el-Kâsım → Ebi Tâhir (Kureyşin mevalisi) isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Resûlullah (a.s.), Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, onlar besmeleyi cehri okumadılar.⁷⁶

Müstağfirî yukarıdaki hadisleri şöyle değerlendirmektedir: “*Bu hadislerin hepsi sahihtir, Hümejd b. Katâde'nin Enes b. Mâlik yoluna rivayet ettiği senedde kusur yoktur. Çünkü Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber, Ebû Bekir, Ömer ve Osmanın arkasında namaz kılmıştır. Hadisin lafızları farklı olmakla hepsi sahih olarak Hz. Peygamber'den gelmiştir. Bu hadisi sahih olarak Enes b. Mâlik'ten Abdülaziz b. Suheyb, Süleyman et-Teymî, Hasan el-Basrî rivayet ederek bunu doğrulamaktadırlar.*”⁷⁷

Burada Müstağfirî, eserlerinde takip ettiği yöntem üzere ilk önce aynı hadisin farklı sened ve lafızlarla nakledilen tariklerini bir araya getirmiş, ardından topluca değerlendirme yapmıştır. Bunu yaparken de, Enes b. Mâlik'ten gelen bütün rivayetlerin aslında gerçekleşmiş bir olay olduğunu vurgulayarak hüküm vermesi dikkat çekicidir. Ayrıca kaydettiği hadisin senedinin sağlam olduğunu belirtmesi ve diğer âlimler tarafından da nakledilerek doğrulandığını gözönünde bulundurması hadis usûlü kurllarına uyduğunu bir bakıma koymaktadır. Bir başka örnek:

حدثنا القاضي أبو سعيد إملاء أخبرنا أبو العباس الثقفي حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن عقيل عن الزهري عن عروة عن عائشة: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أخذ مضجعه نفث في يديه فقراً فيهما بالمعوذات ومسح بهما جسده.

Müstağfirî → Kâdî Ebû Saîd → Ebü'l-Abbas es-Sekafi → Kuteybe → Leys → Ukayl → Zühri → Urve isnadıyla rivayet edildiğine göre Hz. Aişe şöyle demiştir: “**Resulullâh (a.s.) yatağa girdiği zaman (Felâk ve Nâs Sûrelerini) okur, ellerine üfler, sonra ellerini bedeninin her tarafına sürerdi.**”⁷⁸

Müstağfirî bu hadis ile ilgili şöyle değerlendirme yapar: “*Bu hadis sahihtir, çünkü bunu Buhârî, Kuteybe → Mufaddal → Füdâle → Ukayl isnadıyla el-Câmiü's-Sahîh'inde tahrir etmiştir.*”

Ahmed Fâris, bu hadisi müttefekün aleyh olarak değerlendirmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla Müstağfirî'nin kaydettiği üzere hadis sahih olmakla birlikte Buhârî'nin Câmi'nde yer almaktadır. Ayrıca söz konusu hadisin sahih olduğunun delili olarak Buhârî'nin eserinde yer almış olmasını ileri sürmesi, yaşadığı dönemde Buhârî'nin eserine atfedilen önemi farklı bir açıdan ortaya koymaktadır. Müstağfirî'nin eserlerini tetkik ettiğimizde sahih tabirini çok az yerde kullandığını görmekteyiz.⁸⁰

2. Hasen Garîb: Müstağfirî'nin, bu tabiri rivayetinde tek kalan râvilerin hadisi için kullandığı söylenebilir. Çünkü bu hususla alakalı bazı açıklamalar kendisi tarafından dile getirilmiştir:

وأخبرنا محمد بن أحمد بن علي الرازي حدثنا محمد بن إسحاق بن خزيمة حدثنا أبو بكر بن إسحاق هو الصغاني حدثنا أبو الجواب حدثنا عمار بن رزيق عن الأعمش عن شعبة عن ثابت عن أنس

76 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 465.

77 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 465.

78 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 745.

79 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 745.

80 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 195.

بن مالك قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر فلم يجهروا بيسم الله الرحمن الرحيم.

Müstağfirî → Muhammed b. Ahmed b. Ali er-Râzî → Muhammed b. İshâk b. Huzeyme → Ebû Bekir b. İshâk o Saganî'dir → Ebü'l Cevvâb → Ammâr b. Ruzeyk → Âmeş → Şûbe → Sâbit isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “**Resulullâh (a.s.)** Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, onlar besmeleyi cehri okumadılar.”

Müstağfirî: “*Bu hadis, Âmeş → Şûbe kanalıyla gelmekte olup, hasen garîb'tir ve büyüklerin küçüklerden rivayetine dahil olmaktadır. Ebü'l Cevvâb, Ammâr b. Ruzeyk'ten aldığı rivayetinde tek kalmıştır.*”⁸¹

3. Garîbun: Müstağfirî'nin diğerlerine nispeten daha sık kullandığı bir tabirdir.⁸² Nitekim garîb olduğunu belirtmek için şu ifadeyi kullanmaktadır: “Haze hadisün garîbun lâ a'rifu (ma ketebnâhu) illâ min haze'l-vecih (teferrede bihi fülân)”⁸³

Böylece o, hadisin hangi tabakadan itibaren, kimin ferd kaldığından dolayı garib olduğunu belirtmeye çalışır. Ayrıca yanında bu tarikten başka bir tarikin bulunmadığını da söylemektedir.

Müstağfirî, garîb olduğunu belirttiği pek çok rivayetin aynı zamanda farklı tariklerinden sahih yahut hasen olanını da kaydetmiştir. Bunu yukarıda mütaba'at ve şâhid rivayetlerinden görmüştük.

أخبرنا زاهر بن أحمد حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة الحافظ الكوفي حدثنا يعقوب بن يوسف بن زياد الضبي أبو إسحاق حدثنا أحمد بن حماد الهمداني عن قطن عن مسلم بن صبيح قال: سمعت النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أمني جبريل فجهر بيسم الله الرحمن الرحيم.

Müstağfirî → Zâhir b. Ahmed → Ebü'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Saîd b. Ukde el-Hâfız el-Kûfî → Yâkub b. Yûsuf b. Ziyâd ed-Dayyi Ebû İshâk → Ahmed b. Hammâd el-Hemezânî → Katn → Müslim b. Sübeyh isnadıyla rivayet edildiğine göre Numan b. Beşîr Resulullâh (a.s.)'ın, şöyle dediğini nakletmiştir: “*Cibrîl (a.s.) namaz kıldı ve besmeleyi cehri okudu*”

Müstağfirî: “*Bu hadis çok garîb'tir ve İbn Ukda'dan başka bir tarikini bilmiyorum*”⁸⁴

أخبرنا زاهر بن أحمد، أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ الْبَغَوِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ أَبِي إِسْرَائِيلَ، حَدَّثَنَا الْحِجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُقَدَّامِ هِشَامُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَرَأَ فِي لَيْلَةٍ أُصْبِحَ مَغْفُورًا لَهُ، وَمَنْ قَرَأَ حَمَّ الدِّخَانِ فِي لَيْلَةٍ أُصْبِحَ مَغْفُورًا لَهُ*.

81 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 466.

82 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 453; II, 679.

83 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 444.

84 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 444.

Müstağfirî → Zâhir b. Ahmed → Ebü'l Kâsım el-Begâvî → İshâk b. Ebî İsrâîl → Haccâc b. Muhammed → Ebü'l Mikdâm Hişâm b. Ziyâd → Hasan isnadıyla rivayet edildiğine göre Ebû Hüreyre şöyle demiştir: **“Resulullâh (a.s.) dedi ki; “Kim Yâsin’i gece okursa günahları mağfîret olur. Yine kim ki Duhan suresini gece okursa, günahları affedilir.”**⁸⁵

أخبرنا زاهر بن أحمد، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمَسِيْبِ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَفَافٍ وَيُوسُفُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا:، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُقَدَّامِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَرَأَ {يس} فِي لَيْلَةٍ أَصْبَحَ مَغْفُورًا لَهُ، وَمَنْ قَرَأَ الدُّخَانَ فِي لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ أَصْبَحَ مَغْفُورًا لَهُ

Müstağfirî → Zâhir b. Ahmed → Muhammed b. Müseyyeb → Ca'fer b. Muhammed el-Haffâf ve Yûsuf b. Saîd → Davud b. Mansûr → Ebü'l Mikdâm → Hasan isnadıyla rivayet edildiğine göre Enes şöyle demiştir: **“Resulullâh (a.s.) dedi ki; “Kim Yâsin’i gece okursa günahları mağfîret olur. Yine kim ki Duhan suresini gece okursa, günahları affedilir.”**

Müstağfirî: *“Hasan→Enes kanalıyla rivayet edilen hadis garîb'tir. İlk hadis, yani Hasan → Ebu Hüreyre kanalıyla nakledileni ise meşhurdur.”*⁸⁶

Müstağfirî, aynı yerde iki hadisi zikrederek biri biriyle karşılaştırmaktadır. İlk kaydettiğimiz Ebû Hüreyre yoluyla gelen rivayeti meşhur olarak tanımlamakla insanlar arasında daha çok bilindiğine işaret etmiş, ikinci hadisi de buna nispeten garîb olduğunu belirtmektedir.

أخبرنا زاهر بن أحمد، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمَسِيْبِ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ الْخَلِيلِ أَبُو غَسَّانٍ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ سَفِيَانَ الْقَطْعِي، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْمَلَائِكَةِ دَخَلَ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شَاءَ، وَمَنْ قَرَأَ {وَيْلَ لِلْمُطَفِّفِينَ} سَقَاهُ اللَّهُ مِنَ الرَّحِيقِ الْمَخْتُومِ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الرَّحِيقُ الْمَخْتُومُ؟ قَالَ: غَدْرَانُ الْجَنَّةِ، وَمَنْ قَرَأَ {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ} فَكَأَنَّمَا أَتَانِي وَأَنَا مَغْمُومٌ فَكَشَفَ عَنِي.

Müstağfirî → Zâhir b. Ahmed → Muhammed b. Müseyyeb → Mâlik b. Halîl Ebû Gassân → Amr b. Süfyân el-Kutaî → Hasan b. Ebi Ca'fer → Ali b. Zeyd isnadıyla rivayet edildiğine göre Ebey b. Ka'b şöyle demiştir: **“Resulullâh (a.s.) dedi ki; “Kim Melâike (Fâtur) suresini okursa, cennetin istediği kapısına girer. Yine kim Mutaffifîn suresini okursa, Allah onu rahikü'l- muhtem'den çıkarır. Denildi ki; Ya Resülallah! Rahikü'l- muhtem nedir? Cennetteki su'dur buyurdu. Yine kim İnşirak suresini okursa, bana geldiğinde onun derdini ortadan kaldırırım”**

Müstağfirî: *“Bu hadis garîb'tir ve bu tarikenden başkasını yazmadım”*⁸⁷

4. Münker: Müstağfirî bu kavramı, hem kendi görüşlerinde hemde başkasından naklettiği bilgilerde kullanmaktadır. İsmi zikrederek kendisinden bilgi aktardığı bir âlimin görüşünde, rivayetinde tek kalan ve zayıf râvinin güvenilir râvilere aykırı olarak rivayet ettiği hadisler için kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁸ Bunun yanı sıra Müstağfirî'nin bizzat kendisi, münker tabirini mevzu rivayetleri açıklamak için kullanmış olması da mümkün görünmektedir. Nitekim metnini değerlendirdiği bir hadisteki yaptığı açıklamalar

85 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 605.

86 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 606.

87 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 669.

88 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 646; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, III, 167, IV, 307.

buna bir delil teşkil etmektedir.⁸⁹ Öte yandan eserlerindeki bütün rivayetleri başka kaynaklardan da göstermekle onların durumunu belirtmeye çalışan nâşir Ahmed Fâris, Müstağfirî'nin münker dediği bazı hadisleri mevzu olarak göstermektedir.⁹⁰

أخبرنا عبد الملك بن سعيد بن إبراهيم، حَدَّثَنَا الطرخاني، حَدَّثَنَا محمد بن خشنام، حَدَّثَنَا داود بن إسماعيل الزاغولي بقصر الأحنف، حَدَّثَنَا عمرو بن زياد من ولد ثوبان كان مربيا هاهنا، حَدَّثَنَا ابن المبارك عن سفيان، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الهمداني عن عمرو بن ميمون عن معاذ بن جبل قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تمحوا كتاب الله بالأقدام.

Müstağfirî → Abdülmelik b. Saîd b. İbrahim → Tarhânî → Muhammed b. Hüşnam → Dâud b. İsmail ez-Zâgûlî → Amr b. Ziyâd → İbnü'l Mübârek → Süfyân → Ebû İshak el-Hamedânî → Amr b. Meymun isnadıyla rivayet edildiğine göre Muaz b. Cebel: **“Resulullâh (a.s.) şöyle dediğini işittim; “Allah’ın kitabını ayaklarınızla imha etmeyin” Müstağfirî: “Tarhânî dedi ki; Bu hadis, bu isnadla münkerdir”**⁹¹

d. Hadislerin Kaynağına İşaret Etmesi

Müstağfirî, naklettiği hadisleri usûl-i hadis bakımından değerlendirmeye tabi tuttuğu gibi, bazı rivayetlerin geçtiği kaynağına da işaret etmiştir. Eserlerini taradığımızda Buhârî'nin rivayet ettiği bazı hadisleri belirterek kaynağını göstermeye çalıştığını tespit ettik.⁹² Bunun dışında başka hadis âlimlerinin ismini veya eserlerini referans olarak gösterdiğini görmedik.

VII. Cerh ve Ta'dîl Lafızları

İslâmî ilimler arasından özellikle hadis ve tarih ilminde çok büyük yeri olan ve araştırma sırasında eserlerine sık sık müracat edilen âlimlerin en önde gelenlerinden Sem'ânî, Zehebî, Mizzî ve İbn Hacer, kendi kitaplarında Müstağfirî'nin râviler ile ilgili kullandığı cerh ve ta'dil ifadelerine itibar ederek ondan nakillerde bulunmuşlardır. Özellikle Zehebî'nin *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil* adlı kitabında Müstağfirî'yi, cerh ve ta'dil de sözüne itibar edilen ve kendisine başvurulan âlimler arasında zikretmiş olması⁹³ dikkat çekicidir.

Müstağfirî'nin kaynaklarda adı sık sık geçen *Târîhu Nesef ve Keş, Târîhu Semerkand ve Ma'rifetü's-Sahâbe*'sinin dışında, *el-Müselâat, el-Evâlî ve Şi'r ve's-Şuerâ* adlı eserlerinde de ricâl ve onların güvenilirlik durumu ile alakalı bilgilerin kaydedilmiş olması mümkün görünmektedir. Nitekim bunun delillerini günümüze ulaşan *Fezâilü'l-Kur'ân ve Delâilü'n-nübüvve*'sinde geçen cerh ve ta'dil değerlendirmelerinden anlamaktayız. Bunun bazı örneklerini iki ayrı başlıkta ele almaya çalışacağız.

a. Cerh Lafızları

Müstağfirî'nin, Tedyânî Kasım b. el-Hasan (ö. 421/1030) hakkında yaptığı değerlendirmeler onun cerh uslûbunu ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Nitekim Müstağfirî, söz konusu şahs ile ilgili tam olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Onun hadisinden kaçınmak icabet eder. Çünkü denediğim kadarıyla o saduk değildir. O, Halef b. Muhammed el-Hayyam ve Buhârî'nin hocalarından hadis işittiğini

89 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 843.

90 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 679, 843.

91 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 201.

92 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, II, 529, 745; Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 140, 311.

93 Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil*, I, 213.

iddia ederdi. Aslında onlardan semâ yoluyla hadis almamıştır. O, Velid b. Ahmed ez-Zûzenî'den semâyla hadis almadığı halde ondan işitmiş gibi rivayette bulunurdu. Semâ ve icâzet arasındaki farkı gözetmeksizin tahdis olarak rivayet ederdi. Vefatı hicri 421 olup, 334 yılında doğmuştur."⁹⁴

Görüldüğü gibi Müstağfirî, Tedyânî Kasım b. el-Hasan'ın hadislerinden kaçınmak gerektiğinin sebebi olarak onun yalan konuştuğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun "غير صدوف", yani "saduk değildir" tabirini hadis rivâyet usûlüne itibâr etmeyen râvilerle karşı kullandığını söylemek mümkündür.

Müstağfirî, râvileri genel olarak hadisın sonunda cerh etmektedir. Hadisi rivayet ettikten sonra senedde yer alan râvinin üzerinde değerlendirme yaparak hakkında hüküm vermektedir. Eserlerini tetkik ettiğimiz sırada onun bu tür değerlendirmelerinin pek fazla olmadığını tespit etmekteyiz. Bunun dışında bazen sened arasında da râviyi cerh ve ta'dil ettiği görülür.

Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî (ö. 319) için, "لا أستجيز الرواية عن أمثاله" "*Lâ estacîzu er-rivâyete an emsâlihi*" tabirini kullanmıştır. Nitekim Zehebî, söz konusu râvini mutezilenin önderlerinden saymaktadır. Buradan Müstağfirî'nin de mutezile ehlinde hadis almanın caiz görmediğini anlamaktayız.⁹⁵

Mansur b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 329) için, "يضعفون روايته من جهة صغره حين سمع", "*Yed'afûne rivayetihi min ciheti siğarihi hîne semi'a*" ifadesindeki zayıf tabirinin gerekçesine, küçük yaşından itibaren hadis nakletmesini göstermiştir.

Ebü İshâk el-Hakemî el-İstirâbâzî (ö. 330)'den rivayette bulunduğu halde "متهم بالكذب، لا يُحتج بحديثه", "*Müttehemmün bil kizb, lâ yuhteccü bihadisihi*" ifadesini kullanmıştır. Zehebî, Müstağfirî'nin yalancılıkla itham ettiği bu râvinin neden böyle bir hüküm verdiğini açıklamamıştır. Fakat Müstağfirî'nin bu şahstan hadis aldığını dikkate alarak, onu yeterince tanıdığını söylemek mümkündür. Öte yandan hadisinin hüccet kabul edilmediğini belirtmesine rağmen, kendisinden rivayette bulunması dikkat çekicidir.⁹⁶

Fezâilü'l-Kur'ân'ında yer verdiği bir hadisın isnadında geçen, Nâciye b. Abdullah b. Uteybe b. Mes'ud ile ilgili, "ليس له حديث غير هذا", "*Leyse lehu hadisın gayru haze*" ifadesini kullanmıştır.⁹⁷ Müstağfirî'nin yaptığı bu değerlendirmesinden, söz konusu râvinin tek hadisten başka bir rivayetinin mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Müstağfirî'nin belirttiği bu hususu dikkate alarak, adı geçen râvi için kullandığı tabiri cerh lafız olarak kabul edebiliriz.

Yine aynı şekilde eserinde rivayetine yer verdiği Ebû İshak el-Hümeysî künyesiyle bilinen Hâzim b. Hüseyin'i, "ليس بالقوي في الحديث", "*Leyse bi'l kavî fi'l hadis*" tabiriyle cerh etmiştir.⁹⁸

b. Ta'dil Lafızları

Zehebî'nin, *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil* eserinde, Müstağfirî'nin cerh ve ta'dil konusunda kendisine müracat edilen âlimlerden saydığını biraz önce belirtmiştik. Nitekim Zehebî'nin bizzat kendisi, Müstağfirî'nin cerh ve de ta'dil açısından değerlendirdiği bazı şahısları eserlerinde zikretmektedir. Ayrıca Müstağfirî'nin günümüze ulaşan bazı eserlerinde ta'dil le ilgili görüşlerine rastlamaktayız. Eserlerinde tespit ettiğimiz

94 Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 29.

95 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VII, 355.

96 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VII, 602.

97 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 290.

98 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, I, 468.

kadarıyla Müstağfirî, ta'dili bazen senedin arasında,⁹⁹ bazen hadisin sonunda yapmıştır.¹⁰⁰ Bazen başkasının yaptığı değerlendirmeyi nakletmekle yetinmiştir.¹⁰¹ Ayrıca, râvilerin ilmî derecesini belirtmekle ta'dile işaret eden ifadeleri de birçok yerde kullandığı görülmektedir.¹⁰²

Nâşir Ahmed Fâris, Müstağfirî'nin râvileri üzerinde yaptığı açıklamalarından hareketle, mütesahil ve müteşeddid tenkitçilerin arasında orta yolu takip eden münekkid olarak değerlendirmektedir.¹⁰³

Müstağfirî'nin ta'dille alakalı kullandığı bazı lafızlar şu şekildedir:

Ebû Şeybe Abdülaziz b. Ca'fer b. Bekir el-Havârizmî için, “شَيْخٌ ثَقَّةٌ”, “*şeyhun sika*” tabirini,¹⁰⁴

Ebû Sahr, Hamîd b. Ziyad için, “ثَقَّةٌ”, “*sika*” tabirini,¹⁰⁵

Ebû Nasr, Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî (ö. 398) için, “هُوَ أَحْفَظُ مَنْ بَمَا وَرَاءَ النَّهْرِ”, “*Huve ahfezu men bi mâverâünnehri el-yevme fimâ a'lem*” ifadesini,¹⁰⁶

İbrâhim b. Ma'kal b. el-Haccâc Ebû İshâk en-Nesefî için, “كَانَ فَقِيهَا حَافِظًا بِصِيرًا بِاخْتِلَافٍ”, “*Kâne fakîhan, hâfizan, basîran bi ihtilâfi'l ulemâ*” ifadesini,¹⁰⁷

Ebû Muhammed en-Nesefî (ö. 311) için “هُوَ ثَقَّةٌ مَأْمُونٌ” “*Huve sikatün me'mûnun*” lafzını,¹⁰⁸

Ebû Sehl el-Belhî (ö. 391) için “هُوَ الْيَوْمَ مَحْدَثٌ بَلُخٌ” “*Huve'l yavme muhaddisun Belh*” tabirini,¹⁰⁹

Ebû Bekir Ahmed b. Abdurrahman eş-Şîrazî (ö.?) için, “كَانَ يَفْهَمُ وَيَحْفَظُ”, “*Kâne yefhemü ve yahfezü*” tabirini,¹¹⁰

Ebû Alî Hüseyin İbn es-Sıddık b. el-Fath el-Haccâc el-Vergancenî (ö. 366) için, “شَيْخٌ ثَقَّةٌ صَدُوقٌ”, “*Şeyhun sadûkun sika*” tabirini,¹¹¹

Muhammed b. Tâlib b. Alî Ebû'l-Hüseyin en-Nesefî (ö. 339) için ise “مَا كَتَبَ إِلَّا عَنِ الثَّقَاتِ” “*Mâ ketebe illâ anis-sikât*” ifadesini kullanarak güvenilir olduklarına işaret ettiği görülmektedir.¹¹²

Delâilü'n-nübüvve'sinde Buhârî'nin, Muhammed b. Heysen hakkında, “فَبَنَهُ رَجُلٌ”, “*Fe innehu reculun sadûkun mestûrun*” dediğini nakletmiştir.¹¹³ Müstağfirî'nin eserlerinden bu tarz örneklerin pek çoğunu zikretmek mümkündür.

99 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 506; Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'an*, I, 439, 441; II, 700.

100 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'an*, II, 831.

101 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 793.

102 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VIII, 784; Zehebî, *Siyer*, XII, 533; Zehebî, *Tezkire*, II, 186.

103 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'an*, (naşirin girişi) I, 82.

104 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'an*, II, 700.

105 Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'an*, II, 831.

106 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VIII, 784; Zehebî, *Siyer*, XII, 533.

107 Zehebî, *Tezkire*, II, 186.

108 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VIII, 784; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XIII, 94.

109 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VIII, 704.

110 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, IX, 115.

111 Sem'ânî, *el-Ensâb*, XIII, 315.

112 Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, VII, 729.

113 Müstağfirî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 793.

Sonuç

Müstağfirî'nin hadis ilmindeki yerini tespit etmede, *Fezâilü'l-Kuran* ve *Delâilü'n-nübüvve*'sinde yaptığı açıklamalarının önemi oldukça büyüktür. Bu açıklama ve değerlendirmelerin bir kısmını kendisi yapmıştır. Bazıları ise istifade ettiği kaynakların müelliflerine ait olup, Müstağfirî onları olduğu gibi nakletmiş ve kendi görüşlerini eklememiştir. Müstağfirî'nin yazdığı eserlere baktığımızda, yaşadığı dönemin hadis âlimlerinin geleneği üzere cerh-ta'dil ve ricâl ile ilgili bilgileri yoğun bir şekilde zikrettiğini müşahede etmekteyiz. Buna mukabil Hadis Usûlü ile ilgili teknik bilgilere çok az yerde değinmektedir. Nitekim, Sem'ânî, Zehebî ve başka âlimlerin ondan naklettiği bilgilerin neredeyse tümü ricâl ve onların güvenilirlik durumuyla ilişkilidir. Bununla birlikte Müstağfirî'nin Hadis Usûlü ile alakalı belirttiği herhangi bir bilginin kaynaklarda geçmemesi yukarıdaki kanaatımızı desteklemektedir. Müstağfirî, râvinin tanınması ve hadisin sıhhat durumuyla ilgili yaptığı değerlendirmelerinin çoğunda, Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Camiü's-Sahih*" ve "*Kitabü'l-Kunâ*"sını esas almış olması dikkat çekicidir. Çünkü bu durum, hicrî dördüncü asrın sonundan itibaren başta Müstağfirî olmak üzere onun gibi muhaddislerin İsmâl b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 256/870) otoritesini kabul etmeye başladıklarını bir nevi ortaya koymaktadır. Âlimlerin Müstağfirî hakkında söylediği sözlere baktığımızda, genellikle ondan övgüyle bahsetmiştir. Ayrıca Se'mânî ve İbn'ül Esîr'in "cema'l cüm'u", yani bilgileri toplayan biri olarak vasfetmesi dikkate değerdir. Çünkü onun iki eserinin nâşiri, Ahmed Fâris'in belirttiği üzere *Fezâilü'l-Kuran* ve *Delâilü'n-nübüvvesinde* sahîh, hasen, zayıf ve mevzu rivayetleri de kaydettiğini görmekteyiz. Bu durum, âlimlerin dediği gibi Müstağfirî'nin her türlü rivayetleri cem etme gayreti içinde bulunduğu bir işarettir. Ayrıca söz konusu iki eserinde nâşirin belirttiği bilgilerden hareketle şaz, maklub, muzdarib, garib vb. rivayet türlerinin de bulunduğu şahid olmaktayız. Öte yandan Zehebî ve bazı âlimler, Müstağfirî'nin mevzu rivayetleri açıklamadan rivayet ettiğini söylemekle bir nevi tenkide tabi tutmaktadırlar. Bu husus, hadis ilmînde ve muhaddislerin nezdinde her ne kadar hoş karşılanmıyor ise de, onun dışındaki bazı meşhur hadisçilerin eserlerinde de aynı durumun söz konusu olması, Müstağfirî'nin yaşadığı dönemin genel şartlarına göre hareket ettiğini göstermektedir. Nitekim Zehebî gibi onu tenkit eden Kettânî (ö. 1089/1679) de, "Müstağfirî, pek çok muhaddisin yaptığı gibi uydurma hadislerin durumunu açıklamaksızın rivayet etmiştir" demekle bunun diğerde hadisçilerde de görüldüğüne işaret etmektedir. Ayrıca Müstağfirî, mevzu hadisler dahil olmak üzere kaydettiği bütün rivayetleri senedli olarak nakletmiş ve bu hususta son derece titiz davranmıştır. Müstağfirî'nin mevzu rivayetleri hiçbir yerde açıklamadığı kanaatine gitmek aslında yanlıştır. Çünkü onun kitaplarını tetkik ettiğimiz sırada, mevzu olarak bilinen hadislerin senedinde yer alan râvileri cerh ederek yalancı olduğuna işaret ettiğini görmekteyiz. Bununla birlikte, bazı mevzu rivayetleri tarihî gerçeklerle karşılaştırarak, onlara uymadığını, dolayısıyla münker olduğunu belirtmektedir. Müstağfirî, bu hadisin dışında kalan yine bazı mevzu hadislere "*münker*" tabirini kullanmıştır. Dolayısıyla, daha önce de belirttiğimiz gibi söz konusu kavramı, aynı zamanda mevzu rivayetler için de kullanmış olması bir ihtimaldir. Müstağfirî'nin kitaplarına yer verdiği bazı mevzu hadislere yönelik yaptığı açıklamalarının sayısı oldukça azdır. Öte yandan İbn Hibban'ın, *el-Mecrûhîn* adlı eserinde, "Muhaddislerin nezdinde şöhret bulan şahıslar hakkında bilgi vermeyi kerih görürüm" anlamındaki ifadesi konumuz açısından mânidardır. Çünkü Müstağfirî'nin mevzu hadisler karşısında genellikle sessiz kalmasının bir sebebi de, İbn Hibba'nın belirttiği gibi söz konusu haberleri nakleden râvilerin çoğunluk tarafından bilinmesi olabilir.

ON SEKİZİNCİ ASIRDA YAŞAMIŞ OLAN KIRGIZ DÜŞÜNÜRÜ, ŞAİRİ VE MATASAVVUFU KALIGUL BAY UULU'NUN HAYATI VE ESERLERİ

Bakıt MURZARAIMOV*

Özet

Kalygul Bay uulu (1785- 1855) on sekizinci asırda yaşamış olan Kırgız halkının tanınmış düşünürü ve halk şairidir. O, "Zamana" hareketinin temsilcilerinden biridir. Hayatı hakkında çok az şey bilinmesine rağmen, Sovyet birliğinin Ekim Devrimi'nden önce Onun eserleri ve düşünceleri halk arasında geniş çapta konuşuluyordu. Sovyet döneminin ilk yıllarında eserleri küçük miktarlarda toplanmaya, bilimsel olarak çalışılmaya ve hatta bazı mekteplerde öğretilmeye başlandı. Bununla birlikte, Sovyet döneminde, özellikle 1947'den sonra, çalışmalarının çoğu İslam dini ile ilgili olduğu için geniş ölçüde eleştirilere maruz kalmıştır. Onunla ilgili araştırmalar durdurulmuş ve eserlerinin kullanımı yasaklanmıştır.

Kalygul, 6-7 yaşlarından itibaren Sopusu Ata adlı büyük bir molladan ders almıştır. Bu esnada Doğu halklarının edebiyatı, kültürü ve tarihi ile tanışmıştır. Özellikle Orta Asya'da Kulkojo Akmat (Hoca Ahmet Yesevi), Sufi Aldayar (Sopoldayar) gibi ünlülerin eserleri, felsefi görüşleri ve İslam tasavvufu hakkında derin bir bilgi almıştır. O küçük yaşlarından itibaren çevresine tanınmaya başlamıştır. Kalygul, yaşadığı tarihi dönemin büyük bir temsilcisi olarak Kırgız topraklarında meydana gelen hemen hemen tüm önemli olaylarda yer almış ve çoğu zaman aktif olarak rol oynamıştır.

Günümüzde Kalıgul, Kırgız edebiyatında genellikle halk şairi olarak tanıtılsa da, onun eserlerinden de anlaşıldığı üzere, o bir düşünür ve tasavvuf ehli olduğu aşikardır. Biz bu sunumda onun eserlerindeki dini boyutu incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kalıgul, Ahir Zaman, Syfi, Kırgız, Sanat.

Giriş

Hayatı

Kalygul Bay uulu (1785- 1855) on sekizinci asırda yaşamış olan Kırgız halkının tanınmış düşünürü ve halk şairidir. O, "Zamana" hareketinin temsilcilerinden biridir. Hayatı hakkında çok az şey bilinmesine rağmen, Sovyet birliğinin Ekim Devrimi'nden önce Onun eserleri ve düşünceleri halk arasında geniş çapta konuşuluyordu. Sovyet döneminin ilk yıllarında eserleri küçük miktarlarda toplanmaya, bilimsel olarak çalışılmaya ve hatta bazı mekteplerde öğretilmeye başlandı. Bununla birlikte, Sovyet döneminde, özellikle 1947'den sonra, çalışmalarının çoğu İslam dini ile ilgili olduğu için geniş ölçüde eleştirilere maruz kalmıştır. Onunla ilgili araştırmalar durdurulmuş ve eserlerinin kullanımı yasaklanmıştır.

Kalygul, 6-7 yaşlarından itibaren Sopusu Ata adlı büyük bir molladan ders almıştır. Bu esnada Doğu halklarının edebiyatı, kültürü ve tarihi ile tanışmıştır. Özellikle Orta Asya'da Kulkojo Akmat (Hoca Ahmet Yesevi), Sufi Aldayar (Sopoldayar) gibi ünlülerin eserleri, felsefi görüşleri ve İslam tasavvufu hakkında derin bir bilgi almıştır. O küçük yaşlarından itibaren çevresine tanınmaya başlamıştır. Kalygul, yaşadığı tarihi dönemin büyük bir temsilcisi olarak Kırgız topraklarında meydana gelen hemen hemen tüm önemli olaylarda yer almış ve çoğu zaman aktif olarak rol oynamıştır.

O, Hokand Hanlığı'nın Kuzey Kırgızlar'la arasında siyasi ilişkiler danışmanı olarak halkın ve kabilenin çıkarlarını korumuş, ayrıca Ormon Hanın han tayin edilmesinde heyetin

* Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, bakit.murzaraimov@manas.edu.kg

içindeki aktif katılımcılar arasında yer almıştı. Toplum içinde hakkı koruyan, adalet ve hikmet sahibi biri olarak tanınmıştır.¹

Kaligul ile ilgili araştırma yapan ilk isim, ünlü Manasçı Şapak Rısmendeyev (1863-1956) olmuştur. Manasçı Şapak'ın verdiği bilgilere göre Kaligul, oruç ile namazından hiç taviz vermeyen, içki içmeyen, misafiri sevinçle karşılayan, tutumlu, küçüklüğünden itibaren edep ve ahlaka önem veren, söz ustası, halk arasında saygı gören biridir. Hokand Hanı Hudayar'a birkaç kere elçi olarak gitmiştir. Daha sonra Kırgız Hanı Ormon Han'ın danışmanlığını yapmıştır. (Kırgız Adabiyatının Tarihi, C. V, 2012: 93).

Eserleri

Kaligul'un eserleri Sovyet işgalinin ilerleyen dönemlerinde yasaklandığından üzerlerinde pek fazla çalışma yapılmamıştır. Bununla birlikte Sovyetler'in ilk dönemlerinden itibaren eserleri derlenmiş ve yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Kaligul üzerinde çalışmış araştırmacıların öncüsü ünlü Manasçı Şapak Rısmendeev'dir (1863-1956). Sovyetler döneminde, özellikle 1947 yılından itibaren Rus hükümeti Kaligul'un eserlerini de reaksiyoner eserler olmakla yargıladı ve onları şiddetli bir şekilde eleştirdi. Onun hakkındaki araştırmalar durduruldu ve eserlerinin okunması kesin olarak yasaklanmıştır.²

Sagımbay Orozbek uulu'un belirttiğine göre Kaligul'un eserleri 1922'de Narın bölgesinde araştırmacı Kayum Miftakov tarafından ilk defa kâğıda geçirilmiştir. Kaligul Bay'ın eserleri ve hayatı hakkında en yeni araştırma ise Turdakun Usubaliev tarafından yapılmış ve araştırmaları "Akılman Kaligul" (Hikmetli Kaligul) adıyla 2000 yılında yayımlanmıştır.³

Kaligul'un eserleri arasında didaktik eserlerin kaynağından faydalanarak ortaya çıkardığı eserler de mevcuttur. Bunun yanında, kendisinden sonrakilerde derin izler bırakan ve unutulmadan günümüze kadar gelen eserlerini Kaligul'un mirası olarak sayabiliriz. Bu eserler konu itibarıyla doğa, toplum, zaman, akıl, düşünce gibi konular hakkındaki görüşlerini içerir. Kaligul Bay uulu'nun eserleri 19.yy. Kırgız doğaçlama ozanlarının eserlerine zaman kavramının daha fazla işlenmesine yol açmıştır.⁴ Bu durum önce edebiyat tarihçileri tarafından "Zaman Akımı" şeklinde isimlendirilmiş, başlı başına bir akım olarak değerlendirilmiştir. Halkın çıkarlarına karşı fikirleri belirttiği kabul edilerek uzun yıllar yayınlanmasına izin verilmemiştir. Şairin eserleri 1990'dan sonra yeniden yayınlanmış ve okunmaya başlanmıştır.

Ahir Zaman şiiri

Kaligul Ahir Zaman şiirinde bazı hadislerde geçen ahir zaman alametlerini kendi diliyle söyleyerek şiire dönüştürmüştür. O, günümüzdeki gerçekleşmekte olan bazı gerçekleri

önceden söyleyerek, halka hem dini hemde sanatı öğretmeye çalışmıştır.

Cıldan cılga zamana,

Kıyın çıgat oşondo,

1 Akmataliyev, S. Musayev, Akılman Kaligul, Şam Basması, Bişkek, 2000,15.

2 Kursantbek Düşşönkul uulu, *Kırgızistan'da Zamancıların Dinî Ve İtikadî Görüşleri*, Yüksek lisans Tezi, Bursa 2018. 15.

3 Kursantbek Düşşönkul uulu, a.g.e.16.

4 K. Aydarkulov, Kaligul Bay Uulu (Elge Kenen Taragan Irlar Cıynagı), Kitep Basması, Bişkek, 1992, 32.

Esep kılğan mal alğan, Tıyın ıgat oşondo. Andan kiyim bilimdüü, Atıñ ıgat dep uktum. Türlüü oşondoy akıldıu, Ayar ıgat dep uktum. Kalayıktı biylegen, Ayal ıgat dep uktum. Alban türlüü uşunday, Zaman ıgat dep uktum. Kiyin ıkkan adamı, İlim bilgen amalduu, Ayar bolot dep uktum.	Zorlaşır o zaman, Hesaplayıp mal alan, Kuruş çıkar o zaman, Ondan sonra ilim sahibi, Adın çıkar diye duydum. Türlü böyle akıllı, Dikkatli çıkar diye duydum. Ahaliyi bilmeyen, Kadın çıkar diye duydum. Her renkte böyle, Zaman çıkar diye duydum. Sonra çıkan adamı, İlim bilen areli, Dikkatli olur diye duydum...
--	--

Yıllar geçtikçe,

Şeklinde devam eden şiiri Kalıgulun evliyalık yönünü de ortaya koymaktadır. Daha sonraki araştırmacılar onun dini çok iyi bildiğini, özellikle Kuranı Kerim Hadis ilimlerine hakim olduğunu da belirtmektedirler.¹ Ayrıca Kalıgulun Yesevi tarkatının önderi olan Hoca Ahmet Yeseviyi de iyi tanıdığı ve eserlerini de çok iyi bildiği bilinmektedir.

Kalıgul Bay Uulu'nun halk arasında "Kalıgul oluya/evliya" olarak anılması ise, onun Yesevilik ile ilişkisinin bulunduğu işaretleri olarak değerlendirilebilir. Kalıgul'un Ahir Zaman adlı eserindeki:

Azizder aytıp ketiptir	Azizler haber vermişler
Akır zaman bolcolun...	Ahir zaman belirtilerini
Karıyadan kaada keteer,	Yaşlıdan haya gider
Katından uyat keteer...	Kadından namus gider
Uldan urmat keteer,	Büyükten hürmet gider
Kızdan kılık keteer...	Kızdan edeb gider
Akır zaman adamı	Ahir zaman adamı
Alım bolot dep aytkan.	Alim olur demiştir.
Ayattın sözün bek tutpay,	Ayete itibar etmeyip,
Zalım bolot dep aytkan...	Zalim olur demiştir...

1 Kulmatova A, *Kalıgul Bay uulu Cana Arstanbek Buylaş uulunun Ögarmaların Okutuununun Salttu cana İnovatsiyalık tehnologişyaları*, Vetsnik Vuzov, VII, Bişkek 2012, 276.

Mısralarını Hikmetler ile karşılaştırdığımızda, Hikmetler'in izlerini net bir şekilde görmek mümkündür. Kalıgul'un yukarıdaki şiiri Hikmetler'de aynı şekilde ele alınmaktadır:

Ulu küçük yaranlardan edeb gitti
Kız ve zayıf gençlerden haya gitti
"Haya imandandır" deyip Rasûl dedi
Hayâsız kavim acaipler oldu dostlar...
Ahirzaman bilginleri zâlim oldu Hoşgeldin deyciler bilgin oldu...
Dünya ehli halkımızda cömertlik yok Padişahlarda vezirlerde adalet yok...²

Sanat eserleri

Kalıgulun dini içerikli eserlerinin yanında bir de sanat eserleri bulunmaktadır. O sanat eserlerinde daha çok Kırgızların günlük hayatını ilgilendiren konularda değişik nasihatleri şiirler şeklinde söylemiştir. Onun bazı sanat şiirlerini aşağıdaki şekilde örnek verebiliriz;

*

Atın bakkan azamat,
Katın bagaar.
Itin bakkan ayaldar,
Elge cagaar.
Elge cakkan al ayal,

*

Erkek ündü ayaldın,
Uyatı cok,
Katın ündü erkektin,
Kubatı cok.

*Atını iyi besleyen yiğit,
Kadına bakar.
İtini iyi besleyen kadınlar,
Halkın hoşuna gider.
Halkın hoşuna giden o kadın,*

*

*Erkek sesli kadının,
Utanması olmaz.
Kadın sesli erkeğin,
Kuvveti olmaz.*

Ögüz müyüz ineğin, Sütü cok.

İymek müyüz ögüzdün, Küçü cok.

Kee bir adam kürküröyt, Magdırı cok.

Kee bir adam dostoşot, Tamırı cok.

*

Urayın dese kudayın, Uluu duşman cubayın.
Kızı salat kıyınğa, Kebi baspayt cıyınğa.
Kelini çıgat ker aytıp, Kempiri çıgat tir

2 Kadırov M, Kırgızların İslam'ı Kabulünde Yeseviliğin Rolü ve Kırgız Kültüründeki Yer, Oş Teologiya Fakültesinin İlmî Dergisi, 24 sayı, Oş 2018, 41.

ayıp. Cat butuñdu sıraytıp, Cambı bergen cakınıñ,
Cakşılık kılбайt kılaytıp.

Kaygısız kişi karıbayt, Kalp aytkan kişi carıbayt.

Beş togool bolboy cay bolboyt, Beyli tar kişi bay bolboyt.

Köp bolup cıldız ay bolboyt, Köönü tar adam bay bolboyt.

*

Kögüçkön uçaar cem çıksa, Kök tulpar çurkaar ter çıksa, Körüktün otu tutanbayt,

Köt cagınan cel çıksa. Köç cürö albay toktolot, Köz uçkan biyik bel çıksa. Köñülü tınaar köpçülük, Közgö toloor er çıksa!

*

Calgız ölsö çuu çıkpayt, Car kulasa suu çıkpayt. Calgız attan çañ çıkpayt, Taldı çapsañ kan çıkpayt. Capan-cupañ kar caasa,

Caş kuuray başın kötörböyt. Caman erden mal taysa, Cazdıktan başın kötörböyt.

Öküz gibi boynuzlu ineğin, Sütü olmaz.

Eğik boynuzluküzün, Gücü olmaz .Bazı insanlar kükrer, İhtişamı olmaz. Bazı insanlar dost olur, Kökü olmaz.

*

Çarpayım derse tanrın,

En büyük düşman hanımın. Kızı zora sokar,

Sözü geçmez halk arasında. Gelini çıkar söz söyler, Hanımı çıkar tip söyler.

Bir ayağını ayırıp, Para verdiği yakının, Hiç de iyilik etmez.

Kaygısız insan yaşlanmaz, Yalancı insan parlamaz. Ilkbahar olmadan yaz olmaz, Fitne insan zengin olmaz.

Çoğalarak yıldız ay olmaz, Gönlü dar insan zengin olmaz.

*

Güvercin uçar yem çıkarsa, Yağız at koşar ter çıkarsa, Körüğün ateşi tutuşmaz, Arkasından ye çıkarsa.

Göç yürüyemeden durur,

Gözün alamadığı yüksek geçit çıkarsa, Gönlü diner ahalinin,

Göze dolacak yiğit çıkarsa.

*

Tek başına ölürse ses çıkmaz, Yar devrilirse su çıkmaz.

Yalnız attan toz çıkmaz, Dalı kırsan kan çıkmaz, Koca koca kar yağarsa, Bitkilerin başı kalkmaz. Kötü yiğitten mal kaçarsa, Yastıktan başını kaldırmaz.

Sonuç

Kalıgul, XIX yüzyılın ikinci yarısında vuku bulacak olayları, Çarlık Rusya'sının Kırgız halkına olacak baskısını ve Kırgız halkının trajedisini önceden görebilen bir evliya olarak tanınmıştır.

Kalıgul, geçmişin en ünlü Kırgız konuşma ustalarından biri olmuştur. O kendi eserlerinin ana temasını “Ahir Zaman” olarak adlandırmıştır. Kalıgul'dan sonra bu konuyu ele alanlar, konuyu sadece tematik ve resmi olarak derinleştirmişler.

Küçük yaşlardan itibaren Kalıgul bir kıssa anlatıcısı ve şair olarak tanındı. Çoğu şair gibi komuz çaldı, yüksek sesle şarkı söylemedi, önündeki insanları övdü. Fakat diğer şairler gibi halkın önünde şarkı söylemedi. Kalıgul'un benzersizliği ile ilgili olarak “Kalıgul şarkıcı değildi, bilgeydi, bu yüzden törenlerde şiir söylemedi. Fazla konuşmazdı ve sık sık sessiz kalırdı. Sakin ve ağır tonlu konuştu.” Onun bilgeliğinin işareti; "Doğru padişapta kardeş yoktur, kardeşi olan Padişapta inanç yoktur." demiştir. Bu yüzden bir atasözünde: "Kalıgul kadar adil ol." Denilir.

Kalıgul'un şiirlerinde “ahir zaman” düşüncesi ağırlıklı olsa da sanat, vaaz ve insan davranışlarını eleştiren yönleriyle, gençleri ahlaka çağıran pek çok mısra vardır. Elbette Kalıgul, zamanının bir adamı olarak, feodal yaşamın bir ideoloğu olarak, geleneklerini, göreneklerini ve psikolojisini desteklemek zorunda da olmuştur. Bazı Togolok Moldo, Sagynbai, Shapak, İbrai, Abdıkalık gibi Kırgız sanatçıları onu zeki, vizyoner ve bilge bir adam olarak tarif etmişlerdir.

Kalıgül, 1855'te yetmiş yaşında Issık-Gölün Ak-Suu köyünde vefat etmiştir. Şairin ölümünden bir gün önce, uzun bir yolculukta, Çolpon-Ata girişindeki yolu işaret etti ve "Vücudumu buraya koyun" dedi. Ertesi gün Baysoo köyüne giderken yolda hayatını kaybeder. Vasiyeti üzere cenazesi Kara-Oy köyüne defnedilir.

Kaynakça

- Akmataliyev, S. Musayev, Akılman Kalıgul, Şam Basması, Bişkek, 2000.
K. Aydarkulov, Kalıgul Bay Uulu (Elge Kenen Taragan Irlar Cıynagı), Kitep Basması, Bişkek, 1992
Kadırov M, Kırgızların İslam'ı Kabulünde Yeseviliğin Rolü ve Kırgız Kültüründeki Yer, Oş Teologiya Fakültesinin İlmî Dergisi, 24 sayı, Oş 2018.
Kırgız Adabiyatının Tarihi, C. IV-V, Şam Basması, Bişkek, 2012
Kulmatova A, *Kalıgul Bay uulu Cana Arstanbek Buylaş uulunun Ölgarmaların Okutuununun Salttu cana İnovatsiyalık tehnolojişyaları*, Vetsnik Vuzov, VII, Bişkek 2012, 276.
Kursantbek Düşönkul uulu, *Kirgizistan'da Zamancıların Dinî Ve İtikadî Görüşleri*, Yüksek lisans Tezi, Bursa 2018.
ulutkeremeti/topic/220300322084

МАРКАЗИЙ ОСИЁ ФИҚҲ ИЛМИ РИВОЖИДА УБАЙДУЛЛОҲ ИБН МАСЪУД САДР АШ-ШАРИЪАНИНГ ЎРНИ

Барот АМОНОВ*

Ўрта асрларда Мовароуннаҳр диёри илм-фан ривожланган ҳудудлардан бирига айланган. Жумладан, Бухоро шаҳрининг довуғи бутун оламга дoston бўлган. У ердан буюк муҳаддис Имом Бухорийнинг “Саҳиҳи Бухорий” китобининг таъсирида, кейинчалик эса Баҳоуддин Нақшбанднинг нақшбандия таълимоти билан уйғунлашган ҳолда, жуда катта илмий муҳит вужудга келди, асарлар ёзилиб, дунё юзини кўрди. Наршахийнинг айтишича, Бухорода яшаган уламоларнинг рўйхати тузилса, икки дафтар тўлади. Ўрта Осиёлик фақиҳларнинг ҳар бири ўз илмий услуби ва яшаган даври шароитига қараб ислом ҳуқуқи, айниқса, ҳанафий мазҳаби ривожини йўлида унутилмас хизматлар қилиб, ўзларидан барҳаёт асарлар қолдирган.

Бухоро фақиҳлари томонидан усул ва фуруъ бўйича яратилган кенг қамровли асарлар, шунингдек, калом илми соҳасида ёзилган бир қатор китоблар шундан далолат берадики, ҳанафий фикҳи ривожини улар илғор ўринда туриб, Бухорони Мовароуннаҳр атоқли фақиҳларининг фаолият марказига айлантириб келган. Бухорога Эрон, Ироқ ва бошқа араб мамлакатларидан одамлар келиб, бу буюк шаҳарнинг мадрасаларида илм олган, ҳаётнинг айрим мураккаб саволларига ўз юртида жавоб топмагач, шу ерда керакли илмларни ўрганиб кетишган. Бухоролик фақиҳлар фикҳ илми ривожланган даврдан бошлаб, усулул-фикҳ ва фуруъул-фикҳда муҳим ва эътиборга лойиқ асарлар ёзиб келди. Ибн Халдун “Ал-Муқаддима”да таъкидлашича, Абузайд Дабусийнинг ушбу мавзуда ёзган китоби энг муҳим асарлардан бири ҳисобланади¹. Шундай алломалардан бири маҳбубийлар сулоласининг буюк вакили Садруш шарийа Убайдуллоҳ ибн Масъуд раҳматуллоҳи алайҳдир. Аллома ёзган “Шарҳул виқоя” ва унинг қисқартирилган шаклдаги “Нуқоя” китоби ҳамда “Танқиҳул усул” ва унинг устидан ёзилган “Тавзиҳ” номли шарҳи катта эътибор ва илмий аҳамият касб этган.

Садруш шарийа Убайдуллоҳ ибн Масъуд мўғуллар Мовароуннаҳрни эгаллаб, талон-тарож ва хароб қилган даврда яшаган. Бухоро 1219 йилда Чингизхон томонидан забт этилиб, харобага айлантирилади. Ибн Баттута мазкур воқеа ҳақида бундай ёзади: “Бухоро – муҳаддислар имоми Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Исмоил Бухорийнинг ватани. Бу шаҳар Чингиз вайрон қилган Жайхун (Амударё) ортидаги юртларнинг пойтахти эди. У ердаги масжидлар, мадрасалар ва бозорларнинг аксарияти вайронага айланган. Аҳолиси эса ночор аҳволда қолди...”².

Бухорода бўлган ушбу нотинчлик ва беқарорлик Ибн Баттута айтганидек, бухороликларнинг аҳволи ўзгариши, маҳбубийлар оиласининг ҳам у ердан Кирмонга чиқиб кетишига сабаб бўлди. Мусофир юртларда Садруш шарийанинг икки бобоси

* Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Зиёрат туризимини ривожлантириш илмий бўлими бошлиғи, barotamonov@gmail.com

1 Абдулҳаким Шарый Жўзжоний. “Ислом ҳуқуқшунослиғи”. Т.: Т.И.У. 2002. Б.175.

2 Ибн Баттута. Саёҳатнома. Т.: Шарқ. 2012. – Б. 366; // Риҳла ибн Баттута. Робат. 1997. – Б. 181.

вафот этди. Шу боис, Садруш шария Убайдуллох ибн Масъуд ҳам Кирмонда улғайиб вояга етган.

Убайдуллох ибн Масъуд (ваф.747/1346) насабда машхур бўлган оилада вояга етди. Бу оиланинг илмий мавқеи ҳавас қилса арзийдиган даражада юксак эди. Аждодлари, жумладан, “Виқоя” китоби муаллифи, яъни бобоси томонидан ҳам улкан иноятга эришди. Ахир “Мухтасар (Ниқоя)” китобининг дебочасида айтилганидек, набираси баъзи зарурий илмларни ўрганганидан сўнг “Виқоя” китобини ёд олсин, деб ёзган эди. Бобоси Бурҳонуш шария бундай ёзади: “Суюкли фарзандимиз Убайдуллох, Аллох унинг кунларини Ўзи яхши кўрган ва рози бўладиган нарсаларга сарфлашини насиб этсин! Адабий, таҳқиқ ва арабча киноя китобларини ёдлаб бўлгач, фикр масалаларини ўз ичига олган, тартиби ва тузилиши қониқарли ва барча қизиқиб ўқийдиган ислом ҳуқуқи борасида бир яхши асарни ҳам ўрганса, деган истак пайдо бўлди. Чунки мухтасар қилинган китоблар ичида шунга ўхшашини учратмадим. Шу боис “Ҳидоя” китобининг барча масалаларини ўз ичига қамраган бир мўъжаз асар ёздим. Далилларини келтирмадим, лекин унга саҳиҳ сўзлар ва сайланмаларни, кўшимча фатволар ва воқеаларни ҳамда баҳс-мунозарали масалаларни тартибга солиб, керакли далилларни киритдим. Китобнинг сўзлари жуда ихчам бўлиб, маънолари аниқ-равшандир. Уни “Виқоятур ривоя би масаил хидоя”, деб номладим. Аллоҳдан бу китоб, уни ёдлаганларга ва барча қизиққанларга, айниқса, суюкли фарзандимиз Убайдуллохга манфаатли бўлишини сўрайман”.

Убайдуллох ибн Масъуд Садруш шария “Шарҳул виқоя” китобининг муқаддимасида бундай ёзади: “Бобом, улуғ жанобимиз, устозим, бутун дунё уламоларининг устози, шариат, ҳақ ва диннинг ҳужжати Маҳмуд ибн Садруш шария “Виқоятур ривоя би масаил хидоя” китобини менинг ёдлашим учун таълиф этди. Аллох у зотга менинг ва барча мусулмонларнинг дуолари баракотидан юксак мукофотлар ато этсин! Бобомнинг ёзганларини мен ёдлаб борардим. Ҳатто шундай бўлдики, у киши китобни ёзиб тугатганида, мен ҳам уни ёдлаб бўлган эдим”³. “Мухтасарул виқоя” китобининг дебочасида ҳам худди шундай гаплар айтилган.

Садруш шария “Виқоя”ни ёдлаш билан чекланиб қолмади. Балки дақиқ (нозик) илмларни, жумладан, бобоси ёзган китобни ўқиш асносида кинояли гапларнинг мазмунини англашга ҳам катта аҳамият берди. Имом Кафавий Садруш шария ҳақида шундай дейди: “Бобосининг қимматли фикрларини қайдлашга ва мазмун-моҳиятини жам қилишга эътибор қиларди”. Доктор Муҳаммад Салоҳ ҳам шу гапни таъкидлаб: “Мен ҳам “Виқоя” китобига ёзган шарҳида худди шу нарсани пайқадим. Сабаби, Садруш шария баъзи масалаларда кўшимча маълумотлар бериб, унинг бобосига тегишли эканлигига ишора қилган”⁴, дейди.

Имом Кафавий Садруш шариянинг ўсмирлиги ҳақида шундай дейди: “Яхши бир муҳитда улғайиб обрўга эришди. Уни фақиҳларнинг улуғи ва олимларнинг етуги елкаларига кўтариб катта қилди. Боболари уни ёшлигидан қарамоғига олиб илм бериб, тарбиялади. Меҳнатлар зое кетмай, балки самара берди. Аслий (асосий) ва фаръий (жузъий) масалалар майдонида етакчиликни қўлга киритди. Ақлий ва нақлий билимларда пешқадам бўлди. Асосий билимларни буюк имом боболаридан олди”⁵.

3 Ўша асар.-Б.35.

4 Ўша асар ўша бет..

5 Кафавий. Катаиб ал-аълам ал-ахяр. Истанбул. Мактабулт иршад. 2017.// Салоҳ Муҳаммад. Шарҳул-виқоя ва маъаху мунтаҳо ан-ниқоя аъла шарҳил-виқоя. “Муассасатул-варроқ”. Иордания. 2006. – Ж.1. – Б.35.

Убайдуллоҳ ибн Масъуд маҳбубийлар сулоласининг энг ёш вакили бўлиб, манбалар⁶да фақиҳ, усул ва жадал илми соҳиби, муҳаддис, муфассир, грамматик олим, тилшунос, адиб, мутакаллим ва мантиқчи сифатида зикр қилинади. Убайдуллоҳ ўз исмидан кўра “Садруш шарифа ал-асғар” илмий унвони билан машҳур бўлган. Шунингдек, фақиҳ ҳақида қизиқиб, изланувчи китобхон учун сир эмаски, Ўрта асрларда илму маърифати ва тақвosi билан танилган зиёлиларни бирон илмий унвон билан улуғлаш оммалашган. Ибн Баттута ҳам Хоразм шаҳрига сафари чоғида Убайдуллоҳ ибн Масъуддан бошқа дин пешволари ҳам “Садруш шарифа” унвони билан машҳурлигига гувоҳ бўлганини бундай изоҳлайди: “Биз Қиёт⁷ шаҳрига етдик. Йўлимизда мўъжаз ва чиройли Қиёт шаҳридан ўзга манзил йўқ. Биз шаҳар мавзеида музлаб қолган ҳовуз ёнида тўхтадик. Болалар муз устида ўйнаб сирпанишарди. Хоразм қозисининг уйида учратган, Қиёт шаҳри қозиси Садруш шарифа бизнинг келганимизни эшитиб, ўз шогирдлари ҳамда шаҳарнинг солиҳ ва обид шайхларидан бири Маҳмуд Хивакӣ қуршовида қутлашга келди”⁸.

Тарихчиларнинг айтишича, бу каби унвонларнинг берилишига сабаб Хуросон ва мовароуннаҳрликлар бошқа минтақадагиларга нисбатан ўзларини юқори тутиб, дин пешволарини улуғлаб “Шамсул аймма”, “Фахрул ислом”, “Садрул ислом”, “Садру жаҳон”, “Тоҷуш шарифа”, “Бурҳонуш шарифа” ва “Садруш шарифа” каби унвонлар билан мурожаат қилишган. Ироқликлар эса, дин пешволарининг хунари, маҳалласи, кишлоғи ёки қабиласига нисбат бериб, “Жассос”, “Қудурий”, “Кархий”, “Саймарий” каби оддий унвонлар билан аташни маъқул тутишган. Бу ҳолат фақат Садруш шарифа яшаган даврда эмас, ундан кейинги асрларда ҳам урф бўлган. Аммо ундан олдинги даврларда бундай бўлмаган⁹.

Алломанинг илм-фанларни мукамал ўрганиб, юксак мартабаларга эришишида, унга ато этилган ўтқир зеҳн ва кучли малака билан бирга “Викоя” соҳиби, яъни бобосининг ҳам ҳиссаси катта бўлган. Зеро, у зотнинг бобоси ҳам ўз даврида уламоларнинг мурожаат қилинадиган манбаси бўлган. Алломанинг китоблари фақиҳларнинг назарлари тушиб турадиган асарлар жумласидан. Ҳатто ўз даврида мусофирлар ҳам алломанинг асарларини қўлма-қўл қилиб, ўзлари билан бирга олиб юришган.

Садруш шариянинг асарлари илм-фаннинг айрим соҳалари билан чекланиб қолмасдан, ўз замонасининг асосий фанларини ўз ичига қамраб олган. Шунингдек, аллома ёзган китобларда ўша вақтда ўрганилган илмларни таҳқиқ қилиш учун таянса бўладиган ишончли маълумотлар топиш мумкин. Имом Лакнавий айтади: “*Садруш шариянинг барча асарлари уламолар томонидан қабул қилинган ва фақиҳларнинг эътиборига тушган*”¹⁰.

Илм-фаннинг турли соҳалари борасида Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг асарлари зиёлилар қатлами томонидан қабул қилинишига икки омил сабаб бўлган:

-
- 6 Умар Ризо Кухола. Мўъжамул-муаллифийн. Байрут. Мактабатул-мусанна. 2008. – Ж.6. – Б.246; // Мавсуъа Фикхийя Кувайтий. Кувайт. Дарулсаласил. 2006. – Ж. 3. – Б. 361.
 - 7 Қиёт (ал-Кот) Амударёнинг ўнг соҳилидаги шаҳар. Х асрда Хоразм пойтахти бўлиб, Хоразм деб ҳам аталарди.
 - 8 Ибн Баттута. Саёҳатнома. Т.: Шарқ. 2012. – Б. 365; Рихла ибн Баттута. Робат. 1997. – Б.180.
 - 9 Салоҳ Муҳаммад. Шарҳул-виқоя ва Маъаху мунтаҳо ан-ниқоя аъла Шарҳил-виқоя. “Муассасатул-варроқ”. Иордания. 2006. – Б.27.
 - 10 Абдулҳай Лакнавий. Ал-Фавоиду-л-бахия фи тарожими-л-ҳанафия. Байрут. Дору-л-арқам ибн ал-арқам, 1998. – Б.189.

1. У зотнинг таҳсилдаги матонати ва муаммоларни таҳрир қила олиши ва илмнинг муҳим масалаларини *ажратиб, ўз ўрнида келтира билиши ва олдин ўрганилмаган баҳс-муҳокама ва кинояларни ўз китобига киритишидир.*

2. Аллома ниятининг холислиги ва Аллоҳга бўлган тақвосининг сидқ ва кучлилигидир. Бу ички туйғу бўлиб, уни фақатгина Ғайб эгасининг Ўзигина билур. Бироқ биз Садруш шарийанинг мана шундай ихлосли ва Аллоҳга нисбатан садоқатли бўлганини, унинг асарлари одамлар томонидан жуда катта қизиқиш билан қабул қилинганидан деб биламиз.

Манбаларда келишича, Уламолар қуйидаги асарларни Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг қаламига мансуб эканлигини таъкилайди:

1) **“Танқиҳул усул”**. Мазкур асар “Танқиҳ” номи билан ҳам машҳур бўлиб, усулул фикҳ илмида ҳанафий мазҳабининг мўътабар манбаларидан бири саналанади. Убайдуллоҳ ибн Масъуд мазкур асар ва унга ёзган шарҳи¹¹нинг муқаддимасида ўзи ва асари ҳақида қимматли фикрлар ёзиб қолдирган. Шунингдек, Садруш шарийага таржимаи ҳол ёзган барча уламолар¹² алломанинг “Танқиҳул усул” асарини ҳурмат билан тилга олган.

Садруш шарийа¹³ ушбу китобнинг ёзилиш сабаби ва унинг васфи ҳақида шундай дейди: “Давримизнинг буюк уламолари Фаҳрул ислом Али Баздавийнинг “Усулул фикҳ” китобини муҳокама қилишга берилиб кетганидан ҳайратландим. Ҳатто, уларнинг баъзилари назарда тутилган маъноларни тушунишга фаҳми етмаётгани сабабли лафзларидаги зоҳирий маъноларни қабул қилолмаётганига дуч келдим. Шунинг учун мен уни қайта кўриб чиқиб, тартибга солиш керак, деган хулосага бордим. У асарнинг мақсадини баён қилиб тушунтиришга ва уни ақлга тўғри келадиган қоидаларга асослаб тақсимлашга уриндим. Унга асарга Ибн Ҳожибнинг “Махсул” ва “Усул” асарларининг энг муҳим бўлимларини ҳам киритдим. Бунда мен китобларда мавжуд бўлмаган, маънолари тушунарсиз бўлган ибораларни батафсил ўрганиб, етарлича таҳқиқ қилиб, лафзи қисқа, маъноси кенг қисқартириш услубидан фойдаландим”.

Бу ҳақда Абдулқодир Қураший айтади: “Ибн Соатий “ал-Бадиъ” китобида Омадий ва Фаҳрул ислом Баздавий гапларининг ўртасини жамлаб келтирганидек, Садруш шарийа ҳам бу китобда Али Баздавий ва Ибн Ҳожибнинг гапларини бири-бирига қўшиб, чиройли услубда тартибга солган”¹⁴.

Демак, икки олимнинг гапларини жамлашда аввалги ҳанафий олимлар томонидан усул китобларида келтирилмаган айрим баҳсларни киритишни мақсад қилган ҳамда ундаги кўпгина масалалар ва уларнинг далили борасида Шофеъий хилоф қилганини айтиб, унга асосли жавоблар берган, ақлий ва нақлий далиллар билан ҳанафий мазҳабини қувватлаган.

Муаллифдан ташқари **“Танқиҳул усул”** китобига шарҳ ёзганлардан бири Саййид Абдулло ибн Муҳаммад Хусайний (ваф. тах. 750 ҳиж.) бўлиб, у “Нукракор” номи билан танилган. Ушбу шарҳга Қосим ибн Қутлубуға томонидан ҳошия ёзилган¹⁵

11 Убайдуллоҳ ибн Масъуд. Ат-тавзиҳ фи ҳалли ғовамиз ат-танқиҳ. Нашриёти номаълум. -Б.3.

12 Абдулқодир Қураший, Қосим ибн Қутлубуға, Тошқубрузода ва Абдулхай лакнавий ва бошқалар.

13 Убайдуллоҳ ибн Масъуд. Ат-тавзиҳ фи ҳалли ғовамиз ат-танқиҳ. Нашриёти номаълум. -Б.4.

14 Муҳаммад Абдулқодир ибн Муҳаммад Қураший Ҳанафий. Ал-Жавоҳир ал-музйий фий табақот ал-ҳанафийя. Ҳайдаробод (Ҳиндистон): Доироту-л-маъориф ан-низомийя, 1914. – Ж. 4. –Б.369.

15 Ҳожи Халифа. Кашф аз-зунун ан асоми-л-Кутуб вал-Фунун.– Истанбул. 1941-43. Ж. 1.– Б. 499.

2) “**Ат-Тавзих фи халли ғовамизит танқиҳ**”. Бу асар усулул фикҳ ҳақидаги китоб матнига шарҳ бўлиб, аллома унинг дебочасида китоб муаллифи ўзи эканини қайд этган. Бундан ташқари, унга таржимаи ҳол ёзган олимлар ҳам асарнинг унга тегишли эканига изоҳ берган.

Садруш шарийа¹⁶ мазкур китобнинг ёзилиш сабаби ва унинг васфи ҳақида шундай дейди: “Аллоҳ таоло мени «Танқиҳул усул» китобини ёзиб тугатишга муваффақ қилди. Ўқувчи китобга назар солганида, қийналмай тушуниши учун менда ундаги оғир масалаларни шарҳлаш ва қисқа маънодаги сўзларни изоҳлаб ўтиш истаги пайдо бўлди. Билгинки, танқиҳ китобини ёзиб бўлганимда, айрим дўстлар ундан нусха олиб муҳокамага киришиб кетишди. Натижада ўша нусхалар турли томонларга тарқалди. Шундан сўнг нусхалар ўртасида айрим ўзгартиришлар кўзга ташланди. Жумладан, баъзи жойлар ўчган ва баъзи жойларига эса қўшимчалар қилинган. Шу сабабли мен бу шарҳда олдин ёзилган нусхалардан фарқ қилиши учун ҳам ўзимдаги услубга асл матн иборасини ҳам киритдим. Уни тугатганимдан сўнг айрим жойларига изоҳлар бердим ва мендан олдин ҳеч ким қўл урмаган бир тартиб жорий қилдим. Бу шу вақтгача пешқадам олимлар эриша олмаган тушунарсиз иборалар ҳақидаги тадқиқ бўлди”.

Имом Тафтазоний тавзих китоби ҳақида шундай дейди: “Бу асар усулул фикҳ борасида муфассал ёзилган барча китобларнинг хулосасини ўз ичига қамраб олган. Унда усулул фикҳ бобида сараланиб муфассал ёзилган барча китоблар ичидаги хазиналар бор. У усулул фикҳга доир танлаб олиб кенг ёритилган барча китобларни ўз ичига қамраган уммондир. У кенг қўламли мухтасар қилиб ёзилган барча асарлардан беҳожат қиладиган хазинадир”¹⁷.

Шунингдек, Қураший¹⁸ ва Кафавий¹⁹ ҳам “Тавзих” китобини “ажойиб шарҳ”, дея таърифлашган.

Ушбу шарҳ ва ундаги матнлар уламолар томонидан юксак эътиборга сазовор бўлган. Ҳақиқатан, у ёд олинди, ўрганилди, ҳатто унга шарҳ, ҳошия ва изоҳлар ёзилди. Зеро, ҳанафий мазҳабининг фикҳий асосларини ўрганиш ва тадқиқот олиб боришда унга суянилган. Маржоний: “Танқиҳ китоби ва унинг шарҳи бўлган Тавзий талабалар таянадиган ва фикҳ асосларини ўрганишда мурожаат қилинадиган асосий асардир”, дейди. Шунинг учун ҳам талабалар унинг матнларини ёдлашга, уламолар эса, дарс бериши учун қийин иборалар ва қисқа маъноли сўзларини ёритиб беришни мақсад қилиб, унинг шарҳларини ёзишга киришган.

Кейинчалик бу асардаги бўлимларнинг жойлашиш тартиби ва сўзларнинг ишлатилиши борасида баҳслар ва қизиқарли масалалар келтириш учун кўплаб китоблар таълиф этилди. Аммо у китобларнинг баъзи бўлимларида айрим сўзларнинг кўп ёки кам ишлатилгани билан баъзисидан бошқалари устун қўйилди. Бошқа бир ўринларда эътироз ва таҳқиқ (тасдиқлаш) ҳам бор эди. Жумладан, Мулла Хисравнинг “Миръотул усул шарҳ мирқотул усул” асари ва Ибн Камол Бошонинг “ат-Тажрид шарҳ тағйир ат-танқиҳ” асарлари шулар жумласидан.

16 Убайдуллоҳ ибн Масъуд. Ат-тавзих фи халли ғовамиз ат-танқиҳ. Нашриёти номаълум. -Б.5-6.

17 Саъдуддин Тафтазоний. Талвих ала ат-талвих, дару алкутуб алимийя. Байрут. Ж.1. – Б.2-3

18 Муҳаммад Абдулқодир ибн Муҳаммад Қураший Ҳанафий. Ал-Жавоҳир ал-музийя фий табақот ал-ҳанафийя. Ҳайдаробод (Ҳиндистон): Доироту-л-маъориф ан-низомиё, 1914. Ж. 4. – Б. 370.

19 Кафавий. “Китабу аъламил-ахяр”. Б.287.

Ибн Камол Бошо ўз одатига биноан Садруш шариъа асарлари услубига ҳам эътироз билдирган. Уламолар Ибн Камол Бошонинг бу эътирозларига жим қараб турулмай, асосиз айбловларини изоҳлаб раддиялар беришган.

Ҳожи Халифанинг зикр қилишишича, ушбу китобига Абдуқодир ибн Аби Қосим Ансорий (ваф. тах. 820/1417 й.), Маржоний²⁰ ва Имом Тафтазоний томонидан шарҳ ва ҳошиялар тасниф этилган²¹.

Ҳожи Халифа «Тавзиҳ» асари ҳақида бундай дейди: “Бу шарҳ матнга ўхшаб қолгани учун унга кўплаб шарҳ ва ҳошиялар ёзилди. Улар ичида энг қадри баланди ва афзалроғи Тафтазонийнинг шарҳидир”²². “Тавзиҳ” ва “Талвиҳ” жумлаларининг ўртаси жуда мустақкам боғланиб кетганлигидан уларга уламолар томонидан кўплаб ҳошиялар ва изоҳ (таълиқ)лар ёзилган.

Мазкур китобга ёзилган ҳошия ва изоҳларнинг номлари:

Қози Бурҳониддин Аҳмад Сивосий (ваф. 800/1397 й.)нинг “Таржиҳ” номли ҳошияси.

Аллома Саййид Шариф Али ибн Муҳаммад Журжоний (ваф. 816/1413 й.) ҳошияси.

Мусаннафак номи билан машҳур Шайх Алоуддин Али ибн Муҳаммад (ваф. 871/1466 й.) ҳошияси.

Мавлоно Ҳасан ибн Муҳаммад Шох Фанорий (ваф. 886/1481 й.) ҳошияси²³, бу ҳошияга Меъморзода номи билан машҳур Мустафо ибн Муҳаммад (ваф. 968/1560 й.) изоҳ (таълиқ) ёзган.

Мулла Алоуддин Али Тусий (ваф. 887/1482 й.) ҳошияси.

Мулла Хисрав номи билан машҳур Муҳаммад ибн Фаромуз (ваф. 885/1480 й.) ҳошияси²⁴.

Алоуддин Али ибн Муҳаммад Қушчи (ваф. 879/1474 й.) ҳошияси.

Хўжазода Бурсавий номи билан машҳур Муслиҳиддин Мустафо ибн Юсуф (ваф. 893/1488 й.) ҳошияси.

Муҳйиддин Муҳаммад ибн Ҳасан Самсуний (ваф. 919/1513 й.) ҳошияси.

Сурурий номи билан машҳур Шайх Муслиҳиддин Мустафо ибн Шайбон (ваф. 969/1561 й.) ҳошияси.

Ибн Бурдиъий ҳошияси.

Ҳисомзода Атиқ номи билан машҳур Мавлоно Муслиҳиддин Мустафо ҳошияси.

Аллома Абу Бакр ибн Абулқосим Самарқандий ҳошияси.

Муъйиддин Туний ҳошияси.

Аллома Мавлонозода Усмон Хаттобий ҳошияси.

20 Унинг асл исми Шаҳобиддин ибн Баҳоуддин Маржоний (1233-1306 ҳ.) дир. У факих, усул олими, мутакаллим ҳамда тарихчи бўлган.

21 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.1. – Б. 496

22 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.1. – Б. 496

23 Мазкур ҳошия Мисрдаги хайрия нашриётида нашр қилинган.

24 Мазкур ҳошия Мисрдаги хайрия нашриётида чоп этилган.

Мавлоно Хузаршоҳ Муташавий (ваф. 853/1449 й.) изоҳи.

Мавлоно Абдулкарим (тах. ваф. 900/1494 й.) изоҳи.

Аллома ибн Камол Бошо (ваф. 940/1533 й.) изоҳи.

Қозизода Муфти номи билан машҳур Мавлоно Шамсиддин Аҳмад ибн Маҳмуд (ваф. 988/1580 й.) изоҳи.

“Талвих” китобининг “Қасрул аам” (умумийликни чеклаш) бобига Мавлоно Абу Саъуд ибн Муҳаммад Умодий (ваф. 983/1575 й.)нинг изоҳи.

Мавлоно Ҳидоятulloҳ Алоий (ваф. 1039/1629 й.) изоҳи.

Мавлоно Юсуф Болий ибн Мавлоно Яқон изоҳи.

Муҳаммад ибн Юсуф Болий Румий изоҳи.

3) “Ал-Муқаддимат ал-арбаъ” асари. Бу асарни Имом Кафавий ва Имом Лакнавий айнан шу ном билан Садруш шарифага мансуб, деб айтган. Аммо Ҳожи Халифа²⁵ гапидан шуни тушуниш мумкинки, бу алоҳида бир асар эмас, балки муаллифнинг “Тавзих” китобининг ичида келган. Унинг иборалари жуда қийин бўлгани учун уламолар унга шарҳ ва изоҳ ёзиш билан алоҳида китоб қилиб чиқариб олишган. Бу китоб ҳақида шундай дейди: “Ал-Муқаддимат ал-Арбаъ” асари “Тавзих” китобидан олинган бўлиб, “Тавзих” китобининг ўртасида келган иборалари қийин бўлган машҳур мақаддимлар тўпламидир. Ашъарий илгари сурган ғоянинг заифлигини баён қилиш учун муаллиф Садруш шарифа уни ўзидан келтириб ёзган».

Мазкур китобга ёзилган изоҳлар:

Аллома Саййид Шариф Али ибн Муҳаммад Журжоний (ваф. 816/1413 й.) изоҳи.

Мавлоно Ҳасан ибн Абдуссамад Самсуний (ваф. 891/1486 й.) изоҳи.

Мавлоно Лутфуллоҳ ибн Ҳасан Туқотий (ваф. 900/1494 й.) изоҳи.

Мавлоно Абдулкарим (ваф. 900/1494 й.) изоҳи.

Мавлоно Муслиҳиддин Қасталоний (ваф. 901/1495 й.) изоҳи.

Мавлоно Алоуддин Али Арабий Ҳалабий (ваф. 901/1495 й.) изоҳи.

Мавлоно Муҳйиддин Муҳаммад ибн Иброҳим ибн Хатиб (ваф. 901/1495 й.) изоҳи.

Мавлоно Муҳаммад ибн Ҳожи Ҳасан (ваф. 911/1505 й.) изоҳи²⁶.

4) “Шарҳу виқоятур ривоя фи масоилил ҳидоя”. Бу асар тўғрисида китобнинг сўнги қисмида батафсил маълумотлар тақдим этилади.

5) “Ан-Нуқоя” номли “Мухтасарул виқоя”. Садруш шарифа “Нуқоя”нинг дебчасида ушбу китобнинг ўзиники эканини таъкидлаб ўтган. Яна “Шарҳул виқоя”нинг бир неча ўринларида ҳам уни ўзига нисбат берган. Бу китоб унинг гапида “Нуқоя” номи билан ишлатилмаган бўлса-да, ҳанафий фикҳи асарлари ичида “Нуқоя” номи билан машҳур. Шунингдек, унга шарҳ ёзган олимлар ҳам шу ном билан

25 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.1. – Б. 497.

26 Ушуб изоҳ тўғрисида Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун асарида зикр қилинган. (Ж.1. – Б. 497).

аташган²⁷. Эҳтимол, улар бирон ўринда Садруш шариянинг китобининг номи “Нуқоя” эканлигига далолат қиладиган маълумот учратган бўлса, ажаб эмас.

Садруш шариянинг таржимаи ҳолини ёзган айрим тарихчилар китоб уники эканини айтишган. Уламоларнинг айримлари уни “Нуқоя” деб номлаган бўлса, бошқалари “Мухтасар” дейишган. Шунинг учун ҳам Умар Каҳола мана шу китобни иккита китоб “Мухтасарул виқоя” ва “Нуқоя Мухтасарул виқоя” деб янглишган, деймиз.

Садруш шария ушбу китобининг ёзилиш сабаби ва унинг васфи (сифати) ҳақида шундай дейди: “Бобом Бурҳонуш шария мен ёдлаб олишим учун “Виқоятур-ривоя фи масоилли ҳидоя (Ҳидояга келган масалаларга бағишланган “виқоятур-ривоя”)» китобини ёзди. Бу китобдек сўзлари мўъжаз, мазмуни аниқ ва тўла бошқа бирон асарга замон гувоҳ бўлмаган. Мен баъзи бир талабаларнинг ушбу китобни ёдлашига қунти камлигини кўргач, ундан толиби илм ёдлаши зарур бўлганларини ўз ичига оладиган “Мухтасар”ни ажратиб олдим. Ким агар “Ҳидоя”да келтирилган масалаларни эсга олиб тақрорлашни хоҳласа, “Виқоя” китобини ёд олсин. Кимнинг вақти оз бўлса, ушбу “Мухтасар”ни ёдлашга эътибор қаратсин! Аллоҳ ҳидоят соҳибдир”²⁸.

“Мухтасар”да “Виқоя” асарида келган кўплаб масалалар қисқартириб олинган. Яъни, ундаги айрим иборалар аниқ ва қисқа шаклда келтирилган. “Виқоя” асарининг муаллифи китоб ёзиш тартибига риоя қилмаган. Яъни, ўзи муносиб, деб билган фикрга кўра, баъзисини олдин ва баъзисини кейин қўйган. Ҳанафий мазҳабида эътимод қилинадиган масалаларни “Виқоя”нинг муаллифига ўхшаб келтирган. Шу сабабларга кўра, талабалар бу китобни ёдлашга, уламолар эса, дарс бериш ва уни шарҳлашга қаттиқ киришган. Натижада, унга кўплаб шарҳлар ёзилган. Жумладан:

Тақийиддин Аби Аббос Шаманий (ваф. 872/1467 й.)нинг “Камалуд дироя фи шарҳин-Нуқоя”²⁹ номдаги шарҳи.

Ибн Айний Зайниддин (ваф. 893/1488 й.)нинг шарҳи

Абдулважид Муҳаммад ибн Муҳаммад Машҳади Ажамий (ваф. 838/1434 й.)нинг шарҳи.

Мусаннифак номи билан машҳур Алоуддин Али ибн Муҳаммад (ваф. 875/1470 й.)нинг шарҳи.

Шайх ибн Қутлубуға Ҳанафий (ваф. 879/1474 й.)нинг тўлиқсиз шарҳи.

Абдулаъли Баржандий (ваф. 932/1525 й.)нинг шарҳи.

Шамсиддин Муҳаммад Хуросоний Кухустоний (ваф. тах. 950/1543 й.)нинг “Жомиъур-румус фи шарҳин-Нуқоя”³⁰ номдаги шарҳи.

Абулмакорим ибн Абдуллоҳ ибн Муҳаммаднинг шарҳи³¹, уни 907/1501 йилда ёзиб тугатган.

27 Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Фикҳий йўналишлар ва китоблар. Шарҳ. Тошкент. 2011. –Б.119,179.

28 Убайдуллоҳ ибн Масъуд. “Мухтасар ал-виқоя”. Т.: Чўлпон. 1994. – Б. 3-4.

29 Бу асарнинг қўлёзма нусхаси Ироқ Вақф кутубхонасида № 10603-рақам остида ва Дамашқдаги Зоҳирия кутубхонасида № 2564-рақам остида сақланади (Фехрис махтутот дарул-кутуб зоҳирия. – Ж. 2. – Б. 119.).

30 Бу асарга Мавла ибн Валиҳий Барсавийнинг сўзи билан ҳошия ёзилган.

31 Бу асарнинг қўлёзма нусхаси Ироқ вақф кутубхонасида № 3548-рақам остида сақланади.

Мавлоно Нуриддин Абдуррахмон ибн Аҳмад Жомий (ваф. 898/1492 й.)нинг шарҳи.

Боқоний номи билан танилган Маҳмуд ибн Баракот Ансорий (ваф. 1003/1594 й.) нинг “ал-Иноя ала ан-Ниқоя”³² номдаги шарҳи.

Али ибн Султон Қори (ваф. 1014/1605 й.) нинг “Фатҳ бобил-Иноя би шарҳин-Нуқоя”³³ номдаги шарҳи.

Маҳмуд ибн Илёс Румийнинг шарҳи³⁴.

Абдушукур Жунфурийнинг шарҳи.

6) “аш-Шурут вал маҳазир”. Имом Кафавий ва Имом Лакнавий айнан шу ном билан унга тегишли эканини айтган³⁵. Ҳожи Халифа³⁶ эса, “Шурут Садруш шарийа” номи билан унга нисбат берган. Кафавий бу китобни сифатлаб: “Уни фикҳ китобларидаги тартиб ва боблар асосида тартибга солган”³⁷, дейди.

7) “Таъдилул улум фил калом”. Муаллифнинг таржимаи ҳолини ёзган олимлар, айнан шу номдаги китоб унинг асари эканини қайд этишган.

8) “Шарҳ ал-фусул ал-хамсин” асари. Мазкур китобни Ҳожи Халифа³⁸ ва Умар Каҳола³⁹ Убайдуллоҳ ибн Масъудники, деб келтирган. Ҳожи Халифа: “Садруш шарийа ушбу китобнинг бошида: “Бу фасллар – азиз фарзандим Маҳмуд учун ёзган “Шарҳ ал-фусул ал-хамсин” китобидаги фойдалар”, дея қайд этган”, дейди. Шунингдек, ушбу китоб ҳанафий фикҳидаги муҳим масалаларни ўз ичига олган. Ундаги маълумотлар бир-бирини такрорламасдан жуда ажойиб тартибда келтирилган. У «Кофия»дан кичикроқ»⁴⁰, дейилади.

“Фусул ал-хамсин” номли асар грамматикага оид китоб бўлиб, қоидашунос Яҳё ибн Абдулмуъти ибн Абдуннур Зававий⁴¹ (ваф. 628/1231 й.) қаламига мансуб.

9) “Ал-Вишоҳ фил маъоний вал баён”. Уни Ҳожи Халифа⁴², Умар Каҳола⁴³ ва Заркалий⁴⁴ Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг асари, деб ёзган.

Ушбу китобга Ибн Айний таҳаллуси билан танилган Зайниддин Абдуррахмон ибн Абу Бакр (ваф. 893/1488 й.) шарҳ ёзган⁴⁵.

-
- 32 Бу асарнинг қўлёзма нусхаси Дамашқдаги Зохирия кутубхонасида № 6670-рақам остида сақланади (Фехрис махтутот дарул-кутуб зохирия. – Ж.1. – Б. 495).
- 33 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.2. – Б. 1971.
- 34 “Фатҳ бобил-Иноя” номли шарҳга 1908 мил. йилда Покистон, Карачида чоп этилган хошиялар мавжуд. Шунингдек, унга кўплаб изоҳлар ёзилган.
- 35 Муҳаммад Абдулхай Лакнавий. Ал-Фаваид ал-бахия фи тарожим ал-кутуб ал-ҳанафийя. – Миср: Матбаът дор ас-саъода, 1906. Б.182.
- 36 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.2. – Б. 1047.
- 37 Кафавий. “Катаиб аълам ал-ахяр” Б.287.
- 38 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.1. – Б. 419.
- 39 Умар Ризо Каҳола. Муъжам ал-муаллифин – Тарожим мусаннифи ал-кутуб ал-арабия. Ж.2. Байрут. Муассаса ар-рисала, 1957. Ж.2. Б.355.
- 40 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Истанбул. 1941-43.– Ж.2. – Б. 1270.
- 41 Бундан ташқари “Алфий ибн Муъти”, “Манзума фил-кироатис-сабъа” ва “ал-Бадий фи синаъатиш-шеър” номли асарлар ҳам унинг қаламига мансубдир.
- 42 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Ж.2. –Б.2011.
- 43 Умар Ризо Каҳола. Муъжам ал-муаллифин. Ж.2. –Б. 355.
- 44 Хайруддин аз-Зирклиий. Ал-Аълом. Қомус тарожим ли ашҳар ар-рижол ва-н-ниса мин ал-араб ва-л-мустаърибин ва-л-мустаърифин. Ж. 1. – Байрут: Дор ал-илм ал-маллайин, 1998. “ал-Аълам”. Ж.4. –Б.354.
- 45 Ҳожи Халифа. Кашф аз-Зунун ан асоми’л-Кутуб вал-Фунун. Ж.2. –Б.2011.

9) “Ал-Арбаъуна ҳадисан”. Мазкур китобни Брокельман⁴⁶ Убайдуллоҳ ибн Масъудга мансуб, дея келтирган.

Садруш Шариъа Убайдуллоҳ ибн Масъуднинг барча асарлари ҳанафий мазҳабининг ишончли манбаларидан бўлиб, асарларининг баъзилари ҳозирги кунда республикамиздаги диний таълим муассасаларида ҳанафий фикҳини ўрганиш учун асосий манба сифатида ўрганилмоқда. Мен ҳанафий фикҳини дастлаб, мазкур манбадан ўргандим. Шу сабабдан маҳбубийлар сулоласига айниқса, Убайдуллоҳ ибн Масъуд Садр аш-Шариъаларга диққат эътиборим баланд ва уларнинг асарлари менинг диққатим марказида. Ҳозирги кунда кўпгина тадқиқотчилар томонидан маҳбубийлар сулоласининг ҳаёти ва беназир асарлари ва унинг тарихи тадқиқот сифатида ўрганилмоқда.

Каунақча

- Abdülhay b. Muhammed (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*; (nşr: Muhammed Ahmed Arnavud), I-XXIX, Beyrut, Daru İhyaut Turas, 2000.
- Asilbek Abduganiev, “Mâverâünnehir Hanefî Hadis Âlimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Müstağfirî ve Hadis İlmindeki Yeri”, Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 24. Sayı 2018.
- Baharzi, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Ali b. Ebî't-Tayyib (ö. 467/1075), *Dümyetü'l-kasr ve usratü ehli'lasr fî tabakati's-şuara*, (nşr: Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-III, Beyrut, Dârü'l-Cîl, 1971.
- Hakim en-Nisâbü'rî, Ebü Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hansarî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Ca'fer el-Musevi (1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, (nşr: Esedullah İsmailiyyan), I-VII, Tahran, Kum, Mektebetu İsmailiyyan, 1390.
- Hansarî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Ca'fer el-Musevi (1313/1895), *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, (nşr: Esedullah İsmailiyyan), I-VII, Tahran, Kum, Mektebetu İsmailiyyan, 1390.
- Hatiboğlu, “el-Müstağfirî”, *DİA*, XXXII, 109.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (ö. 852/1449), *Lisanü'l-mizan*, Haydarabad, Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, I-VII, 1911.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah (ö. 879/1474), *Tacü't-teracim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*, (nşr. İbrâhim Salih), I, Dımaşk, Dârü'l-Me'mun li't-Turas, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *el-Lübâb fî tehzibi'l-ensâb*, I-III, Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, (nşr. Ali Muhammed Maûz), I VIII, Dar'ül Kütübil İlmiyye, ts.
- İsnevi, Ebü Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan (ö. 772/137), *Tabakatü'sşafiyye*, (nşr. Kemal Yusuf Hût), I-II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Kefevi, Mahmûd b. Süleyman el-Hanefi (ö. 990/1582), *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, (nşr. Saffet Köse...[ve öte.]), I-IV, İstanbul, Mektebetü'l-İrşad, 2017.

46 Brockelmann K. *Geschichte der arabischen Litteratur* (араб адабиёти тарихи). 1937 й.

- Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed (ö. 775/1373), *Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefîyye*, (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-II, Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakatil-Hanefîyye*, (nşr: Abdülfettah Muhammed el-Hulv), I-II, Cize, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed (ö. 1304/1886), *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*; (nşr: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani), I, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1324.
- Müstağfirî, Ebû'l-Abbas Ca'fer b. Muhammed b. Mu'tez en-Nesefî (ö.432/1041), *Delâilü'n-nübüvve*, (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellum), I-II, Beyrut: Dârü'n-Nevâdir, 2010.
- Müstağfirî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, (nşr. Ahmed b. Fâris es-Sellum), I-II, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006.
- Müstağfirî, *Kitabü'z-Ziyâdat*,(nşr. Târik b. Muhammed et-Tavârî-Eşref Salâh Ali), ys., 2005.
- Müstağfirî, *Tıbbü'n-Nebî*, (nşr: Muhammed Mehdi el-Horasan) Kum: Menşuratü'r-Rıza, 1983.
- Safedi, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, (nşr. Ahmed Arnavud), I-XXIX, Beyrut, Daru İhyaut Turas, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî (ö. 562/1166), *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ*, (nşr. Max Weisweiller), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), I-VIII, Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.
- Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*, I-II, (nşr. Münire Naci Sâlim), Bağdad: Matbaatü'l-İrşad, 1975.
- Takiyyuddîn Abdülkadir et-Temîmî, *Tabakatu's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye*, (nşr: Abdulfettah Muhammed el-Hilv), I-IV, Riyad, Daru'r-Rufâî, 1983.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Şuayb el-Arnaut), I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, (nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf), I-XV, Dâru Garbül İslâmî, 2003.
- Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, Beyrut. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Zirikli, Hayreddin (ö. 1396/1976), *A'lâm*, I-VIII, Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997.
- Zirikli, Hayreddin (ö. 1396/1976), *A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997.

ИМОМ АЪЗАМНИНГ ТЕРМИЗЛИК САФДОШ ВА ШОГИРДЛАРИ

Jurabek CHUTMATOV*

It is known that in the religious views of the land of Mawarounnahr, Imam A'zam Nu'man ibn Thabit has a special place both in creed belief terms of doctrine (through al-Fiqhu-l-akbar) and fiqh (through the Hanafi school). The people of this country have been following the Imam A'zam sect for many centuries without exception. In this sense, the study of the initial foundations of this process is an important part of the history of Movarounnahr. Through the sources, we can get acquainted with the Termezis who were in contact with Imam Azam and who were educated directly by him.

Abu Abdurahman Khalid ibn Ziyad al-Tirmidhi was one of the Tirmidhi who had close ties with Imam A'zam. He is the first scholar of the Termizi ratio in the Sunni direction known to us. As a result, he gave his son Abdulaziz ibn Khalid al-Tirmidhi as a disciple of Imam Azam. The main thing is that these parent-child scholars, in turn, were in the Termez court one after the other, and they are tabaa-tobeins. Another disciple of Imam A'zam, Israil ibn Ziyad al-Tirmidhi, completed the manaqib of Abu Hanifa and was one of the first manaqibs in his field.

To this day, a careful study of the history of Hanafiism in Central Asia using original sources remains a topical issue. Because this region has been the main center of the Hanafi school since the 14th century. In this field, the special role of Termez has not been sufficiently reflected in research so far.

The main purpose of the study is to study the basics of Hanafiism in the spiritual environment of Termez in the first centuries of Islam, namely in the II-Hijri, VIII-AD centuries, to form scientifically based conclusions on this subject using original sources.

It has been revealed that the Hanafi school of 'aqeedah and fiqh, which Central Asia adopted from its earliest Islamic times, had its first starting point in Termez. This requires a new look at the words "Imam A'zam is originally from Termez" in the sources. In the early period, even the first judges of Bukhara were identified as Sufyan ibn 'Amir al-Tirmidhi, tabaa-tobeins who, through some of number of scholars inclined to fiqh and opinion, tied Ibrahim Naha'I. It is noted that there is also a lot of evidence that Termez has become an important center of fiqh, and this information can be studied at the other research for the next. It was concluded that not only fiqh but also other Islamic sciences were formed in Termez from the earliest times and had a great influence on Movarounnahr and the Islamic world, cause for this Termez was Movarounnahr's first region to be completely under Muslim rule.

Мовароуннаҳр – суннийликнинг энг муҳим бўғинлардан бири, балки асрлар давомида ушбу йўналишнинг ўзгармас маёғи сифатида маълум бўлган минтақадир. Бунинг пойдевори эса ушбу ўлканинг Имом Аъзам Нўъмон ибн Собит қарашларига ҳам ақидавий-эътиқодий жиҳатдан (“Ал-Фикҳ ал-акбар” асари орқали), ҳам фикҳий

* Scientific fellow of the Imam Termizi International scientific research center, PhD in History, chutmatov84@mail.ru

жихатдан (ҳанафий мазҳаби орқали) оғишмай эргашгани ва бу соҳаларни янги босқичларга олиб чиқиб, таълимот даражасига етказгани билан узвий боғлиқдир. Куйида Имом Аъзам билан бевосита алоқалар ўрнатган ва у зотнинг ўзидан бевосита ўзидан таълим олган ёки фикҳ илмида ўз ўрнига эга бўлган айрим мовароуннаҳрлик олимлар билан Термизийлар мисолида танишишимиз мумкин. Бу масалада бугунгача бизга маълум манбалар доирасида куйидаги номларга дуч келамиз: Холид ибн Зиёд Термизий, Абдулазиз ибн Холид Термизий, Исроил ибн Зиёд Термизий ва Суфён ибн Омир Термизий. Дикатга сазовор жихати, уларнинг фаолияти Мовароуннаҳр ва Ислом дунёси миқёсида ўзига хос ўрин тутган.

Абу Абдурахмон Холид ибн Зиёд ибн Жарв Аздий Термизий. Табаъ тобеъинлардан бўлган ушбу шахс [1, III, 150 б., 517-рақам], Абдулазиз ибн Холид Термизийнинг отаси, исломий илмлар билимдони бўлган қозидир. У Шокир Кўфий, Қатода ибн Диъома Басрий (61-118/680-737), саҳоба Ибн Умар розияллоху анҳунинг мавлоси Нофеъ (вафоти тахм. 117/735), Абу Сиддиқ Ножий (ваф. 108/726), Абу Зуръа Бажалий каби улуғ тобеъинлардан, Мутаваккил ибн Лайс Димашқий, Мисъар ибн Кидом Кўфий (ваф.152/769) каби табаъ тобеъинлар ва бошқа олимлардан ривоят қилган.

Ундан Иброҳим ибн Ҳорун Балхий, Жоруд ибн Муъоз Термизий (ваф. 244/858), Қози табаъ тобеъин Зофир ибн Сулаймон Кўхистоний, Саъид ибн Сувайд Маъвалий, Солиҳ ибн Абдуллоҳ Термизий (ваф. 239/853), Абу Уқайл Абдурахмон ибн Алқам Марвазий, ўзининг ўғли Абдулазиз ибн Холид Термизий, Али ибн Ҳасан Хулмий Балхий, Қутайба ибн Саъид Балхий (150-240/767-855), Лайс ибн Холид Балхий, Абу Уқайл Муҳаммад ибн Ҳожиб Марвазий ва Муҳаммад ибн Абу Юсуф Муслийлар ривоят қилишган. Булар Миззий келтирган шахслар бўлиб [18, VIII, 65-66 б., 1611-рақам], Ибн Абу Ҳотимга (240-327/854-938) кўра, ундан Райнинг қозиси Аҳмад ибн Юсуф Термизий ҳам ривоят қилган [8, II, 81 б.; III, 332 б., 1493-рақам].

Этиборли жихати шундаки, ушбу Термизийнинг устозлари орасида олти тобеъин бор. Уларнинг энг машҳури Нофеъ Абу Абдуллоҳ Маданий бўлиб, у тобеъинларнинг имомларидан бири ҳам дейлади. Имом Бухорий дейди: “Санадларнинг энг саҳиҳи “Молик, у Нофеъдан, у Ибн Умардан”дир”. Суфён ибн Уяйна ҳам “Қайси ҳадис Нофеънинг ҳадисидан ишончлироқ?” деган. Убайдуллоҳ ибн Умар эса “Аллоҳ бизга Нофеъ билан хайру саховат кўрсатди” дейди. Умар ибн Абдулазиз (61-101/681-720) уни Мисрга суннатни ўргатиш учун юборган. Имом Аҳмад ва Яҳё ибн Маъинлар уни ва саҳоба Ибн Умарнинг ўғли Солимни тенг кўрган. Дейиладики, у қилган ривоятларнинг биронтасида хато топилмаган. Унинг асҳобининг энг собитларидан биринчи учтаси Имом Молик, Айюб Сахтиёний ва Убайдуллоҳ ибн Умарлардир.

Шунингдек, Вакиъ (ваф. 306/916) ушбу Термизийнинг қози Абдуллоҳ ибн Шибрима Кўфийдан (ваф. 144/761) сўраган саволини келтиради ва буни ундан Жоруд ибн Муъоз Термизий ривоят қилади [11, III, 125 б.]. Ушбу қози саҳоба Анас ибн Молик розияллоху анҳуга етишган тобеъинларнинг сўнгиларидан бўлиб, сиқо ва фақиҳ шахслардан ҳисобланади.

Ибн Абу Ҳотим дейди: “Шокир Кўфий. У Али ибн Абу Толибдан, ундан эса Холид ибн Зиёд Термизий ривоят қилди” [8, IV, 389 б.].

Умуман, булардан маълум бўладики, ушбу Термизий ҳозирча бизга маълум бўлган Термизийлар орасида устозларининг табақаси жихатдан энг устундир.

Ибн Ҳажарнинг (773-852/1372-1449) келтиришича, Саъид ибн Сувайд дейди: “Бизга Холид ибн Зиёд ривоят қилди ва у сиқо эди”. Ибн Ҳиббон (ваф. 354/965) “Ас-Сикот” (Ишончли ровийлар) асарида дейдики, Нофеъдан мустақим – тўғри ва тўлиқ саҳифани ва Қатодадан ҳарфма-ҳарф ривоят қилади [22, III, 79 б., 172-рақам] ва яна бир ўринда содуқ мартабасида қайд этади [23, 286 б., 1632-рақам].

Заҳабий (673-748/1274-1348) у ҳақида “иншааллоҳ, содуқ” [19, X, 163 б., 93-рақам,], “маконати сидқ, ҳеч ким уни заиф санамаган” [19, XI, 104-105 б., 75-рақам] дейди ва бир ўринда сиқо санайди [20, I, 364 б., 1319-рақам].

Ундан Имом Термизий ва Насайлар ҳадис ривоят қилишган. Имом Насай (215-303/830-915) дейди: “Абу Абдурахмон Холид ибн Жуз Хуросоний сиқо ва ҳадиси мустақимдир” [3, I, 179 б., 474-рақам; 4, III, 233 б., 1693-рақам.]. Ибн Асокирнинг (499-571/1105-1176) келтиришича, у дейди: “Ибн Умарнинг мавлоси Нофеъга: “Сен қайси юртдансан?” дедим. У “Толиқон тоғларидан бўлган Барорбиндадан” деди” [7, II, 746 б; 16, LXI, 426 б.].

Манбаларда Холид ибн Зиёд Термизийнинг Имом Абу Ҳанифа билан учрашганлиги қайд этилади. Ушбу учрашув эса уммавийлар ҳукмдори бўлган Язид ибн Валид ибн Абдулмалик (86-126/705-744) ҳузурига кириш масаласида бўлиб, ушбу Термизий ва бани Омирнинг мавлоси Холид ибн Амр Имом Абу Ҳанифадан ҳукмдор ҳузурига киргизиши учун унинг хосларидан бўлган Ажлаҳ исмли кишининг номига хат ёзиб беришини илтимос қилишган ва у зот ёзиб берган. Язид ибн Валид 126/744 йилда беш ой ҳукмронлик қилган. Аммо унинг сийрати Умар ибн Абдулазиз билан қиёсланади. Ушбу Термизий унинг ҳузурига кириб, унга қатъият, насиҳат ва хайрихоҳлик нозик тарзда бирлаштирилган юксак нуктадонлик билан тавсия-насиҳатлар қилади ҳамда ушбу ҳукмдор буни қабул этади [25, IV, 269-270 б.; 26, IV, 497 б.; 27, III, 139 б.].

Шунинг учун Ибн Асокир (499-571/1105-1176) у Димашққа келгани туфайли ҳам унга “Тарихи Димашқ” асарида алоҳида боб очади ва унга тегишли маълумотларга батафсил тўхталади. Ундан ривоят қилинган ҳадисларни, шунингдек, унинг халифага айтган сўзларини келтиради [16, XVI, 30-32 б., 1874-рақам].

Ушбу элчилик халифалик шарқини анча нотинч қилган Ҳорис ибн Сурайж (ваф. 128/746) фитнасини бостириш юзасидан эди ва улар ҳукмдордан ўзлари истаган нарсани олишга эришадилар. Сўнг улар Кўфага қайтгач, ҳукмдорнинг кўрсатмасига кўра, Холид ибн Зиёд у ерда Умар ибн Абдулазизнинг ўғли Абдуллоҳ билан ҳам музокаралар ўтказди. Бу ишлар унинг халифалик миқёсидаги ўрни ва эътиборини ҳам кўрсатади. Унинг Имом Абу Ҳанифа билан муносабати эса улар илгаридан таниш бўлгандек таасурот қолдиради. Холид ибн Зиёд Термизийнинг ўғли Абдулазиз ибн Холид Термизий Имом Абу Ҳанифадан ривоят қилганлиги ва ҳамсуҳбат – шогирд бўлганлигини ҳисобга олсак, у Имом Абу Ҳанифадан ўғлига таълим бериш масаласида ҳам гаплашганлигини хулоса қилиш мумкин.

Яна Ибн Асокирнинг маълумот беришича, Иброҳим Балхий Баззоз дейди: “Умар ибн Ҳорунни куннинг ярмида Холид ибн Зиёднинг олдида кўрдим. Унга: “Бу ерда нима қилаяпсан?” дедим. У: “Бу ерда икки маҳсига масҳ тортиш ҳақида шундай ҳадис борки, мен унинг мислини бошқа бирор кишида топмадим” деди. Бу ўринда “Сунан ат-Термизий” асаридаги ушбу ҳадис ҳақида гап кетмоқда: “Шаҳр ибн Ҳавшабдан ривоят қилинишича, у деди: “(Саҳоба) Жарир ибн Абдуллоҳни кўрдим, таҳорат қилди ва маҳсилари устига масҳ тортди. Ундан бу иш ҳақида сўраганимда деди: “Набий соллаллоҳу алайҳи васалламнинг таҳорат олганларини ва икки маҳсиларига масҳ тортганларини кўрдим”. Унга дедим: “Бу “Моиди” сураси (нозил

бўлиши)дан олдинми ёки “Моида” сурасидан кейинми?” У зот деди: “Мен “Моида” сураси нозил бўлганидан кейингина имон келтирганман”. Сўнг Абу Исо Термизий (209-279/824-892) дейди: “Буни бизга Қутайба (ибн Саъид) ривоят қилди ва деди: “Бизга Холид ибн Зиёд Термизий, у Муқотил ибн Ҳайъндан, у Шаҳр ибн Ҳавшабдан, у Жарирдан ривоят қилди. Яна Бақийя, у Иброҳим ибн Адҳамдан, у Муқотил ибн Ҳайъндан, у Шаҳр ибн Ҳавшабдан, у Жарирдан ҳам ривоят қилди. Бу муфассар – аниқлаштирувчи ҳадисдир. Чунки икки маҳсига масх тортишни инкор қилувчи айримлар Набий соллаллоҳу алайҳи васалламнинг икки маҳсига масх тортишларини “Моида” сураси нозил бўлишидан олдин, деб таъвил қилишади. Жарир эса ҳадисида айтаяптики, у Расулulloҳ соллаллоҳу алайҳи васалламнинг “Моида” сураси нозил бўлгандан кейин икки маҳсиларига масх тортганларини кўрган” [2, I, 154 б., 94-рақам].

Ушбу Термизий Нофеъдан, у Ибн Умар розияллоҳу анҳудан, у эса Пайғамбар алайҳиссаломдан ривоят қилган яна бир ҳадис қуйидагича: “Васият қилиши лозим кишининг икки кеча (бемор ҳолда) ётиб қолиши лозим бўлмайди, илло васияти ёзилган ҳолда (тайёр туриши лозим)” [6, II, 243-244 б., 2176-рақам].

Термиз аҳлидан бўлган Холид ибн Зиёд Термизий бир юз бир ёшида вафот этди. У Термизда яшаб, унинг қозиси эди. Ундан сўнг унинг ўғли Абдулазиз ибн Холид у ерга қози бўлди Ундан Қутайба, Ҳанаши ибн Ҳарб Байкандий ва ўз шаҳрининг аҳли ривоят қилишган [9, VI, 263-264 б., 7652-рақам; 10, 313 б., 1590-рақам].

Абдулазиз ибн Холид ибн Зиёд Термизий. У ҳам табаъ тобеъинларнинг сўнгиларидан бўлиб, хофиз ва фақиҳ Ҳажжож ибн Артоъа Кўфий (ваф. 145/762), отаси Холид ибн Зиёд Термизий, хофиз Саъийд ибн Абу Аруба Басрий (ваф. 156/772), Суфён Саврий (97-161/716-778), Талха ибн Амр Маккий (ваф. 152/769), хофиз Ибн Журайж (80-150/699-767), Абу Ҳанифа Нуъмон ибн Собит Кўфий (80-150/699-767), хофиз Ҳишом ибн Ҳассон Басрий (ваф. 147/764 ёки 148/765) ва Абу Саъд Баққоллардан (ваф. 140/757 йилдан сўнг) ривоят қилган.

Ундан эса Ҳажжож ибн Муҳаммад Термизийнинг ўғли Аҳмад ибн Ҳажжож Термизий, Аҳмад ибн Яъқуб Балхий (ваф. 247/861), Нишопурда яшаган хофиз Довуд ибн Ҳаммод Қайсий Абу Ҳотим Балхий, Зофир ибн Сулаймон, Ибн Ҳиббон “Ас-Сикот” асарида зикр қилиб, Ибн Уяйна ва Вакийъ каби табаъ тобеъинлардан ривоят қилган қурайшнинг мавлоси зоҳид Абулҳасан Саъийд ибн Жаноҳ Бухорий, Осим ибн Абдуллоҳ, сикот ровий, Имом Бухорий ундан “ал-Адабу-л-муфрад”да ривоят қилган Фазл ибн Муқотил Балхий, Муҳаммад ибн Аҳмад Арродий, Муҳаммад ибн Саҳл Боҳилий Хатиб, хофиз Муҳаммад ибн Абдулазиз ибн Абу Ризма Марвазий (ваф. 241/855), баъзи Балх табаъ тобеъинларидан ривоят қилувчи Муҳаммад ибн Исмаил Балхий Каробисий, Муҳаммад ибн Қосим Тоиконий, “Суннат” китоби соҳиби Абу Закарийё Яҳё ибн Абдулғаффор Кеший (ваф. 248/862) ва сикот ровий Яҳё ибн Муса Балхийлар (ваф. 240/854) ривоят қилишган.

Абдулазиз ибн Холид ҳақида Ибн Абу Ҳотим “Шайх [8, V, 380 б., 1779-рақам], Ибн Ҳажар “Мақбул” [23, 356 б., 4089-рақам], Заҳабий “Содук” [20, I, 654 б., 3381-рақам] дейди. Ундан Имом Насайй ҳадис ривоят қилган. Ушбу ҳадис Убай ибн Каъб розияллоҳу анҳудан ривоят қилиниб, Пайғамбар алайҳиссаломнинг витр намозларини уч ракъат ўқиганлари ва бу уч ракъатда “Саббиҳисма роббика-л-аъла”, “Қул йаа аййуҳа-л-қафирун” ва “Қул хуваллоҳу аҳад” сураларини ўқиганлари ҳамда учинчи ракъатдан сўнг салом берганлари ҳақида. Бу тарздаги витр намози эса ҳанафий мазҳаби қоидаларига тўла мувофиқдир. Ушбу ҳадис саҳиҳ саналиб [3, I, 172 б., 10576-

рақам, VI, 185 б., 10576-рақам], уни Имом Насай “Ал-Мужтабо” асарига ҳам киритган [4, III, 235 б., 1701-рақам].

Юқорида саналган шахслар Ислом тарихида машҳур бўлган олимлардир. Абдулазиз ибн Холиднинг табаъ тобеъин бўлишига сабаб бўлган шайхи эса Абу Саъд Баққол Саъийд ибн Марзубон Кўфий бўлиб, у саҳоба Анас ибн Молик розияллоху анхуга етишган тобеъиндир. Ушбу Кўфийнинг ровийлик даражаси танқид ҳам қилинса-да, ундан Шўъба, Саврий, Ибн Уяйна каби сикот шахслар ривоят қилишган. Шунингдек, машҳур ҳофиз Вакийъ унинг баъзи сикотлардан ривоят қилиши юзасидан эътиборли санаган. У баъзида содук ҳам дейилган ва ундан Имом Бухорий “ал-Адаб ал-муфрад”да, Термизий ва Ибн Можалар ривоят қилишган.

Абдулазиз ибн Холид Термизий Имом Аъзам Абу Ҳанифанинг шогирдларидан бирidir. У ҳақда ҳанафийларнинг биринчи табақот китоби дейиладиган Абдулқодир Курошийнинг (696-775/1296-1373) “Жавоҳир ал-музийя” асарида дейилади: “Абдулазиз ибн Холид Термизий. Имом (Аъзам)нинг асҳобидан. Фикҳни ундан олган (ўрганган ёки унинг мазҳабида). Нух ибн Марямнинг тенгдоши. Буни “Таълим” (китоби) муаллифи ҳикоя қилади” [30, I, 318 б., 848-рақам]. Ушбу китобнинг Имом Аъзам маноқибига бағишланган зайли – кўшимчасида Мулла Али Қори (ваф. 1014/1606) ҳам уни “Термиз аҳлининг имоми” деб, Термиз аҳлидан бўлган Имом Абу Ҳанифа асҳоблари қаторида қайд этади ҳамда унинг Термизи ва Чағониён қозиси эканлигини айтади [31, II, 493 б., 554-555 б.]. Бадриддин Айний (762-855/1360-1451) ҳам Имом Аъзамнинг шогирдларини келтирган ўринда Термиз аҳлидан уни келтиради ва дейди: “У (Имом Аъзам) билан мажлисдош бўлди ва ундан кўп (илм) олди” [33, III, 134 б.]. Имом Косоний (ваф. 587/1191) эса ушбу таълим жараёнини жонли тарзда келтиради ва Абдулазиз ибн Холиддан назр масаласига бағишланган бобда шундай нақл қилади: “Абу Ҳанифанинг, Аллоҳ у зотга раҳм қилсин, ҳузурда (ёки: у зотга) “Қасамлар” китобини (Китобу-л-айман) ўқидим. Қачонки ушбу (назрга тегишли бир масалага) келганимда у зот: “Тўхта. Менинг бу масаладаги раъйим каффоратга қайтишдир” деди. Сўнг ҳажга чикдим. Қачонки қайтгач, Абу Ҳанифани, у зотга Аллоҳнинг раҳмати бўлсин, вафот этганини топдим. Ва менга Валийд ибн Аббон хабар бердики, Абу Ҳанифа каффорат ҳақидаги фикридан қайтган экан” [29, V, 90-91 б.].

Шунингдек, Али Қори унинг Имом Аъзам борасидаги яна бир ривоятини келтиради. Унда Имом Аъзамнинг вафот этган онанинг қорнида қимирлаб турган болани жарроҳлик йўли билан олишни буюргани, ўша бола етти ёшга етганда тоғаси уни Имомнинг олдига олиб келгани ва уни “Абу Ҳанифанинг мавлоси” деб номлагани айтилади [31, II, 481 б.]. Бу Имом Аъзамнинг рай йўналиши нақадар асосли ва ҳаётий эканлигига ёрқин далиллардан бирidir.

Юқорида келтирилганидек, Абдулазиз ибн Холид Термизий отасидан сўнг Термиз қозиси бўлган. Маълумки, Балх ҳанафийлик марказларидан бири саналадиган шаҳар. Ушбу Термизийдан ривоят қилган шахслардан ҳам кўринишича, у балхликлар билан яқин алоқада бўлган ва бу ҳам ўз навбатида Термизнинг ҳанафий мазҳаби қарашлари бораси ушбу минтақа билан бўлган ўзаро таъсирларини кўрсатиши мумкин.

Унинг Абу Исмаил Нух ибн Марямга тенгдошлигига келсак, тенгдошлик “ақрон” сўзи билан ифодаланган. Бу ўзаро яқинликни ҳам билдириши мумкин. Чунки ушбу Нух (ваф. 173/789) табаъ тобеъинлардан бўлиб, ровий сифатида ишончсиз саналса-да, аммо илми кенг бўлган фақиҳ сифатида маълум бўлиб, Хуросоннинг муҳим марказларидан бири бўлган Марвнинг қозиси эди. Маълумки, Самъоний ҳам

Абдулазиз ибн Холид Термизийнинг Марв қозиси бўлганлигини, кейинчалик Термиз қозиси бўлган отаси Холид ибн Зиёд вафотидан сўнг унинг ўрнига Термиз қозиси бўлганини келтирган [17, III, 45 б.]. Бу эса бу икки шахснинг яқин алоқада бўлганлигини кўрсатиши мумкин. Шунингдек, Ҳажжож ибн Артоъа ва Абу Ҳанифа Нуъмон ибн Собит кабилар ҳам Нухнинг, ҳам Абдулазиз ибн Холиднинг шайхи. Ушбу Нухнинг отаси мажусий бўлиб, сўнг Исломга кирган. Унинг ўзи Марвга қози бўлиб, Абу Ҳанифадан мактуб олган, бу эса Марв аҳли орасида тарқалган. У Абу Ҳанифа вафотидан сўнг яна бир бор қози бўлган ва унга Абу Ҳанифанинг бош шогирди Абу Юсуф ёрдам бериб турган. Нухнинг “ал-Жомеъ” номли лақаби ҳам бўлиб, бу райни Абу Ҳанифа ва Ибн Абу Лайлодан, ҳадисни Ҳажжож ибн Артоъа ва унинг замонидагилардан, мағозийни Муҳаммад ибн Исҳоқдан, тафсири Калбий ва Муқотилдан олганлигидан, шу билан бирга дунёнинг ишлари борасида ҳам олим бўлганлиги сабабидан берилган. Шўъба, Зухрий, Ибн Абу Мулайка каби олимлар билан ҳамсухбат бўлган. Жаҳмийликка қаршилиги ва уларга раддияси ундан ўрганиладиган илм ҳам саналган. Ундан Термизий “Илал”ида, Ибн Можа “Тафсир”ида ривоят қилган [18, XXX, 56-60 б.].

Исроил ибн Зиёд Термизий. Унинг исмини Баззозий (ваф. 827/1424) “Исроил” [28, II, 241 б.], Бадриддин Айний (762-855/1360-1451) эса “Исмоил” деб келтиради ва иккиси ҳам Абдулазиз ибн Холид Термизий билан бирга Имом Аъзамнинг Термиз аҳлидан бўлган шогирдлари қаторида қайд этади ҳамда охиргиси дейди: “Уни (Имом Аъзамни) лозим тутди ва унинг маноқибини битди” [33, III, 134 б.]. Ушбу Термизийнинг исми “Исроил” эканлиги ҳақиқатга яқинроқ. Чунки Хатиб Бағдодий бир ўринда уни Термизийлар ривояти силсиласида қайд этади: “(Хатиб Бағдодий) Талха ибн Али Каттонийдан, у Аҳмад ибн Юсуф ибн Халлод Насибийдан, у *Муҳаммад ибн Юсуф Термизийдан*, у *Муҳаммад ибн Аҳмад (ибн Ҳусайн ибн Маддувайҳ Термизийдан)*, у *Исроил ибн Зиёддан*”. Ушбу ривоят Исроил Термизийнинг таълим жараёнини ҳам акс эттиради: “Саъид ибн Абу Аруба менга йўлиққанида, (унга ёзадиган) лавҳларим мен билан бўлганида, менга дерди: “Нима истайсан?” Мен: “Ҳадис ёзаман” дердим. У: “Ёз: “Бизга чўлок, у кўрдан, у чўлоқдан, у кўрдан ривоят қилди. (Яъни), Саъид ибн Абу Аруба чўлок, Қатога кўр, Абу Ҳассон чўлок (Муслим ибн Абдуллоҳ Басрий, ваф. 130/748), Ибн Аббос кўр” (Бу ўринда Ибн Аббос розияллоҳу анҳунинг умрининг охирида кўзи ожиз бўлиб қолганлига ишора қилинмоқда) [14, II, 80 б., 1240-рақам]. Миззий ҳам Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Ҳусайн ибн Маддувайҳ Термизийнинг таржимаи ҳолида унинг “Исроил ибн Зиёд”дан ривоят қилишини келтиради [18, XXIV, 347 б.].

Агар Имом Аъзамнинг етти саҳобага етишган тобеъин деб ҳисобланса, унда ушбу Термизий ҳам табаъ тобеъин бўлади. Шунингдек, ушбу шахс томонидан битилган маноқиб бизгача етиб келмаган бўлса-да, аммо у Имом Аъзам ҳақида битилган икк маноқиб ёки илк маноқиблардан бири сифатида қайд этилиши мумкин.

Суфён ибн Омир Термизий. У ҳақда келган маълумотларда унинг Ибн Товус ва Ибн Абу Нажийҳдан, ундан эса Солиҳ ибн Абдуллоҳ Термизий ривоят қилгани айтилади [1, IV, 95 б., 2084-рақам]. Ибн Абу Ҳотим эса у ҳақда маълумот берар экан, унга ровийлик жиҳатидан баҳо бермаса-да [8, IV, 230 б., 986-рақам], Ибн Ҳиббон уни “Ас-Сикот” асарида зикр қилиб, Термиз аҳлидан бўлган шайх ва содуқ (ишончли) деб таърифлайди ва унинг Ибн Товусдан қилган бир ривоятини келтиради [9, VI, 406 б., 8310-рақам, VIII, 288 б., 13485-рақам].

Энг қизиғи, Ибн Ҳажар ва Заҳабийлар унинг Бухоро қозиси бўлганлигини айтишади ва унинг ровийлик жиҳатдан бир оз танқид қилинганлиги ҳақидаги

сўзларни келтиришади [21, II, 169 б., 3325-рақам; 24, III, 53 б., 207-рақам]. Маълумки, Бухоро кейинчалик Марказий Осиёда Термиздан сўнг ҳанафийлик марказларидан бири бўлган. Солиҳ ибн Абдуллоҳ Термизий Суфён ибн Омирдан ҳадис ривоят қилар экан, “У солиҳ инсон эди” дейди [13, X, 428 б].

Аммо ушбу Термизийнинг табаъ тобеъин саналишига сабаб бўлган шахслардан бири эса Абу Умайя Абдулкарим ибн Абулмахорик Басрий (ваф. 126/743) бўлиб, у саҳоба Анас розияллоҳу анҳуга етишган. Ушбу Термизийнинг бу шахсдан ривоят қилиши ҳақида Миззий маълумот берган [18, XVIII, 259-265]. Ушбу Абу Умайя тобеъинларнинг сўнгиларига асрдош саналувчи табақадан бўлиб, Маккада яшаган. Ровийлик жиҳатдан танқид ҳам қилинса-да, фақиҳлиги ва муржиъалик қарашларида бўлгани айтилади. Бундан эса унинг раъй аҳли вакили бўлганлигини тахмин қилиш мумкин. Суфён ибн Уяйна дейди: “Бирор киши ундан: “Бу сўзни қаердан олдинг?” деса: “Муаллимнинг Иброҳим Нахаъийдан” деб иснодини Ибн Масъудга нисбат берарди” [32, VIII, 294 б]. У Товус, Ато, Мужоҳид, Ҳасан, Иброҳим Нахаъий каби тобеъинлардан, ундан ҳам Имом Аъзам, Имом Молик, Саврий, Ибн Уяйна, Ибн Абу Аруба кабилар ривоят қилишган. Унинг ривоятлари “Кутуби ситта” муаллифларида турли даражаларда учрайди.

Солиҳ ибн Абдуллоҳ Термизий ушбу Термизийдан унинг билвосита, яъни, бошқа шахслар орқали Умар ибн Абдулазиз, Убайд ибн Умайр ва Мужоҳидлардан келтирган ҳикматли сўзларини ҳам ривоят қилади [12, III, 274, 294 б.; 15, I, 508 б.]. Яна Солиҳ ибн Абдуллоҳ ривоят қилган ушбу Термизийнинг Ибн Товусдан қилган икки ҳадис ривояти кўплаб муаллифлар, жумладан, Табароний (260-360/873-971) келтирган [5, II, 183 б., 1746-рақам, XVII, 138 б., 342-рақам]. Ундан маълум бўлишича, ушбу Термизий саҳоба Абу Туфайл Омир ибн Восила Лайсийдан ривоят қилган яна бир тобеъин Абдуллоҳ ибн Абдурахмон ибн Абу Ҳусайн Маккийдан ҳам ривоят қилган. Унинг ровийлик жиҳатидан танқид қилиниши фикҳ ва раъй аҳли вакилларига яқинлиги ёки улардан бири эканлиги туфайли ҳам бўлиши мумкин. Ҳадис аҳлининг фикҳ аҳлини иржога нисбат бериши ва ҳадис ривояти масаласида жароҳатлаши учраб турувчи ҳодисадир.

Хулоса сифатида таъкидлаш лозимки, Холид ибн Зиёд Термизий фаолияти Мовароуннаҳрда сунний ислом ҳамда ҳанафий ақида ва фикҳий қарашларининг шаклланишида муҳим ўрин тутган. Унинг ва ўғли Абдулазиз ибн Холид Термизийларнинг Термиздаги фаолиятини Абу Ҳанифанинг сафдошлари ва шогирдларининг минтақамизда бевосита қозилик мартабасига юксалишининг илк намунаси сифатида баҳолаш мумкин. Қолаверса, Абу Ҳанифа билан ҳамсабоқ бўлган Суфён ибн Омир Термизий фаолиятини ҳам раъй йўналишининг юксалиш йўлидаги навбатдаги қадам сифатида баҳолаш мумкин. Муҳим жиҳати, келажакда ҳам Термиз ҳанафийлик масаласида Мовароуннаҳр микёсидаги муҳим марказлардан бири сифатидаги мавқеини сақлаб қолган бўлиб, бу алоҳида тадқиқот мавзусидир.

Бу омилларнинг бари кўрсатадики, Мовароуннаҳр раъй-ҳанафий йўналишининг шаклланиш илдизларида Термизийларнинг алоҳида ўрни бўлган. Маълумотлардан Термизийлар Имом Аъзам билан яқин муносабатларда бўлганлиги сезилади. Бу омиллар эса Имом Аъзам Абу Ҳанифанинг “асли Термиздан” [13, XV, 447] дейилган қайдларга янгича назар билан қарашни тақозо қилади. Ўз навбатида, ҳанафийликнинг илк асосларини тадқиқ этиш ва улар ҳақида маълумот тўплаб, бу ҳақдаги билимларни тартибга солиш нафақат тарихшунослик, балки дин ҳақидаги турлича талқинлар кўпайган бугунги кунда қийматли ва асосли диний кадриятларни сақлаш нуктаи-назаридан ҳам жуда муҳимдир.

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати

- Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Исмоил ибн Иброҳим ибн Муғира Бухорий. Ат-Тарих ал-кабир. – Байрут: “Дор ал-фикр”, 1986. VIII.
- Абу Исо Муҳаммад ибн Исо ибн Савра ибн Мусо ибн Заҳҳок Термизий. Ал-Жомеъ ал-кабир. – Байрут: “Дор ал-ғарб ал-исломий”, 1998. VI. Биринчи нашр.
- Абу Абдурахмон Аҳмад ибн Шуъайб ибн Али ибн Синон ибн Баҳр ибн Динор Насай: Сунан ан-Насай ал-кубро. – Байрут: “Дор ал-кутуб ал-илмийя”, 1411/1991. VI. Биринчи нашр.
- Ал-Мужтабо мина-с-сунан. –Халаб: “Мактаб ал-матбуъот ал-исломийя”, 1406/1986. VIII. Иккинчи нашр.
- Абулқосим Сулаймон ибн Аҳмад ибн Айюб Табароний:
Ал-Мўъжам ал-кабир. – Мўсул: “Мактабат ул-улум ва-л-ҳикам”, 1983/1404. XX. Иккинчи нашр.
- Ал-Мўъжам ал-авсат.–Қоҳира: “Дор ул-ҳаромайн”, 1415/1995. X. Биринчи нашр.
- Абу Наср Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн Ҳасан Бухорий Калободий. Ал-Ҳидояту ва-л-иршод фий маърифати аҳл ас-сиқот ва-с-сидод. – Байрут: “Дор ал-маърифат”, 1407/1987. II.
- Абу Муҳаммад Абдурахмон ибн Абу Ҳотим Муҳаммад ибн Идрис Розий Тамимий. Ал-Жарҳ ва-т-таъдил. – Байрут: “Дору ихё ут-турос ул-арабий”, 1371/1952. IX. Биринчи нашр.
- Абу Ҳотим Муҳаммад ибн Ҳиббон ибн Аҳмад Тамимий Бустий:
Ас-Сиқот. – Байрут: “Дор ал-фикр”, 1395/1975. IX. Биринчи нашр.
- Машахир уламо ал-амсор ва аъламу фуқаҳо ал-ақтор. Мансура: “Дор ал-вафо”, 1411/1991. Биринчи нашр.
- Вакиъ Абу Бакр Муҳаммад ибн Халаф ибн Ҳайён ибн Садақа ибн Зиёд Зоббий. Ахбор ал-кузот. – Байрут: “Олам ал-кутуб”, III.
- Абу Нуъайм Аҳмад ибн Абдуллоҳ ибн Михрон ибн Аҳмад Асбахоний. Ҳияят ул-авлиё ва табақот ул-асфиё. – Байрут: “Дор ул-кутуб ул-арабий”, 1405/1984. X. Тўртинчи нашр.
- Абу Бакр Аҳмад ибн Али ибн Собит ибн Аҳмад ибн Маҳдий Хатиб Бағдодий:
Тариху мадинат ус-салом ва ахбару муҳаддисийҳа ва зикру қуттониха-л-уламо мин ғайри аҳлиҳа ва варидийҳа. – Байрут: “Дор ул-ғарб ул-исломий”, 1422/2001. XVI (+1 фикрист). Биринчи нашр.
- Ал-Жамиъ ли-ахлақ ир-ровий ва адаб ис-сомий. – Риёз: “Мактабат ул-маъориф,” 1403/1982. II.
- Ал-Фақиҳ ва-л-мутафакқиҳ. –Саъудия: “Дору Ибн ал-Жавзий”, 1417/1996. II. Биринчи нашр.
- Абулқосим Али ибн Ҳасан ибн Ҳибатуллоҳ ибн Асокир Димашқий. Тариху мадинату Димашқ ва зикру фазлуҳа ва тасмияту ман ҳаллаҳа мина-л-амасил ав ижтаз би-навахийҳа мин варидийҳа ва аҳлиҳа– Байрут: “Дор ул-фикр”, 1415/1995. LXXX.
- Абу Саъид Абдулкарим ибн Муҳаммад ибн Мансур Тамимий Самъоний. ал-Ансоб. Қоҳира, 1400/1980. XII.
- Абулҳажжож Юсуф ибн Закий ибн Абдурахмон Миззий. Таҳзиб ал-камол фий асма ар-рижал. – Байрут: “Муассаса ар-рисола”, 1400/1980. XXXV. Биринчи нашр.
- Шамсиддин Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Усмон ибн Қаймаз Туркманий Дамашқий Заҳабий:

- Тарих ал-ислом ва вафаят ал-машоҳир ал-аълум. – Байрут: “Дор ал-кутуб ал-арабий”, 1407/1987. ЛП. Биринчи нашр.
- Ал-Кошиф фий маърифати ман лаху ривоя фи-л-кутуби-с-ситта. –Жидда: “Дор ул-кибла”, 1413/1992. П. Биринчи нашр.
- Мезон ул-эътидол фий накди-р-рижол. – Байрут: “Дор ул-маърифа”, 1382/1963. IV. Биринчи нашр.
- Шихобиддин Абулфазл Аҳмад ибн Али ибн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Ҳажар Асқалоний:
- Таҳзиб ат-таҳзиб. – Байрут: “Дор ал-фикр”, 1404/1984. XIV. Биринчи нашр.
- Тақриб ат-таҳзиб.–Риёз: “Дор ал-осима”, 1416/1996. Биринчи нашр.
- Лисон ул-мезон. – Байрут: “Муассаса ал-аълабий ли-т-тибоъат”, 1406/1986. VII.
- Абу Жаъфар Муҳаммад ибн Жарир Табарий. Тарих ал-умам ва-л-мулук. –Байрут: “Дор ал-кутуб ал-илмийя”, 1407/1986. V. Биринчи нашр.
- Иззиддин Абулҳасан Али ибн Абулкарам Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Абдулкарим ибн Абдулвоҳид Шайбоний Ибн Асир Жазарий. Ал-Комил фи-т-тарих. – Байрут: “Дор ал-кутуб ал-илмийя”, 1407/1987. XI. Биринчи нашр.
- Абу Зайд Абдурахмон ибн Муҳаммад ибн Холдун Ҳазрамий. Тариху ибн Халдун ал-мусамма девон мубтадо ва-л-хабар фий тарих ал-араб ва-л-барбар ва ман ъасароҳум мин зава-с-султон ал-акбар. – Байрут: “Дор ал-фикр”, 1421/2000.
- Абулмуъайяд Муваффиқ ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Саъид Маккий Хоразмий. Маноқиб ал-Имом ал-Аъзам Абу Ҳанифа. Ҳофизиддин Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Шихоб ибн Юсуф Кардарий Барийқиний Хоразмий Баззозий. Маноқиб ал-Имом ал-Аъзам. – Ҳайдаробод: “Мажлис даиро ал-маъориф ан-низомийя”, 1321/1903. П. Биринчи нашр (икки китоб бирга).
- Абу Бакр ибн Масъуд ибн Аҳмад Косоний Алоуддин. Бадоиъ ус-саноиъ фи-т-тартиб иш-шароиъ. –Байрут: “Дор ал-китаб ал-арабий”, 1982. VII.
- Муҳйиддин Абу Муҳаммад Абдулқодир ибн Муҳаммад ибн Насруллоҳ Кураший Ҳанафий Мисрий. Ал-Жавоҳир ал-музийя фий табақот ал-ҳанафийя. – Ҳайдаробод (Ҳиндистон): “Доирот ул-маъориф ун-низомийя”, 1332/1914. П. Биринчи нашр.
- Али ибн Султон Муҳаммад Қори. Маноқиб ал-Имом ал-Аъзам. “Ал-Жавоҳир ал-музийя” асарининг охирига қўшимча.
- Алоуддин Абу Абдуллоҳ Муғлатой ибн Қулайж ибн Абдуллоҳ Бикжарий Мисрий Ҳакрий Ҳанафий. Икмал таҳзиб ал-камол фий асма ар-рижол. Абу Абдурахмон Одил ибн Муҳаммад ва Абу Муҳаммад Усома ибн Иброҳимлар тадқиқи. Қоҳира: “Ал-Форук ал-ҳадисийя”, 1422/2001. XII. Биринчи нашр.
- Бадриддин Абу Муҳаммад Маҳмуд ибн Аҳмад ибн Мусо Айний. Мағоний ал-ахёр фий шарҳи асамий рижал маъоний ал-осор.–Байрут: “Дор ул-кутуб ул-илмийя”, 2006. III. Биринчи нашр.

ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СИРАЖ АЛЬ-ДИНА АЛИ УСМАН АЛЬ-ОШИЙ И ЕГО ВКЛАД В ИСЛАМСКУЮ КУЛЬТУРУ

Данияр МУРАДИЛОВ*

Введение

Сегодня население Кыргызстана около 87-90%, является приверженцами Ислама. Однако, это процентное соотношение не всегда было таковым, так как религиозная ситуация на территории современного Кыргызстана издавна отличалась своей сложностью. Исторические факты, свидетельствуют о поликонфессиональности и многообразии обществ, проживавших на территории Кыргызстана в разные эпохи. В одно и то же время, Центральную Азию населяли и создавали свои государства уйгуры, кыргызы, кимако-кипчаки, монголы, татары, кангыйцы, ираноязычные потомки саков, усунь, согдийцы и другие народности. До конца VII и первой половины VIII вв. на территории Центральной Азии, народности, которые там проживали, имели политеистические мировоззрения, такие как тенгрианство, шаманизм, зороастризм, манихейство, буддизм, ламаизм и наряду с ними христианство несторианского толка¹.

Ислам, на своем историческом пути, в Кыргызстане с раннего средневековья с конца первой половины - VII века до сегодняшних дней, пережил несколько периодов, это «проникновение» с 644-670 гг. до 705-715 гг., «распространение» с 751 г. до XIII в., «замедление» или «застой» с XIII в. по XVIII в., «укрепление» с XVIII в. до вступления в СССР XX в., «угнетение или упадок» в 1917 – 1940 гг. до развала СССР и наконец, период «возрождения» это с 1987-1991 гг. до сегодняшних дней.

Первые проникновения Ислама на территорию Центральной Азии, а если быть точнее до берегов Сырдарьи и Амударьи – Мавереннахр², в городах Самарканд, Бухара и Касан³, были во время правления третьего и четвертого халифов Усман бин Аффаан (644-656 гг.) и Али бин Абу Талиб (656-661 гг.) включая начало правления умавитов в 651-680 гг.⁴. Однако, с точки зрения большинства исследователей, первым кто донес Ислам до населения Центральной Азии в начале VIII века, это был великий полководец и дипломат Кутайба ибн Муслим в 705-715 гг.⁵. В июле 751 г. на берегу реки Талас (около современного селения Покровка Таласской области Кыргызской Республики), произошло крупное сражение между арабами во главе полководца Зияда ибн-Салиха и Таньского сотысячного войска под началом генерала Гао Сяньчжи, которое имело большое геополитическое значение. Данное событие остановило на

* Öğretim Görevlisi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, daniyar73@yahoo.com

1 Али Жусубалиев. Кыргыздардын мусулмандашуу тарыхы. Түркия Диянет Фондунун жана ОшМУнун теология факультетинин басылмалары. –Б.: 2016. 320 с. См.: 49-52 стр.

2 Происходит с арабского - «Маа ураа аль-нахр», что дословно означает - «Заречье».

3 На сегодня это место называется «Сафед-Булан», административно находится в Аксыском районе, Джалал-Абадской области Кыргызской Республики.

4 По материалам Международной Конференции «Мусульмане Средней Азии и их вклад в мировую цивилизацию» 5-7.09.2006., г. Бишкек. Доклад преподавателя Университета в Мекке «Умм аль-Кураа» док. Фаууаз бин Али Дхаас. Организаторы: Всемирная Исламская Лига и Духовное Управление Мусульман Кыргызстана. См.: Т. Кененсариев. Ислам дининин Кыргызстанда таралыш этаптары. http://muras.turmush.kg/unews/un_post:2682

5 Кадыров Т.Д. История Центральной Азии. Курс лекций: для студентов высш. учеб. заведений. – Ош, 2007. – 264 с. См.: 121 стр.

более чем тысяча лет китайскую экспансию в Центральной Азии⁶. Ислам же распространился путем призыва, который позже превратился в социо-культурный прорыв в Центральной Азии.

Влияние Ислама, привело Центральную Азию к огромному прыжку в науке, экономике, государственном строе, социо-культурных отношениях и других сферах индивидуальной и социальной жизни человека. В Центральной Азии это проявилось особенно в Караханидский период истории Кыргызстана, которое признается всеми историками по Центральной Азии, как период расцвета исламской цивилизации в регионе.

Центральная Азия, в том числе Кыргызстан в государстве Караханидов, по интеллектуальному развитию находилась в авангарде мировой цивилизации. Об этом свидетельствуют жизнь и творчество выдающихся мыслителей таких как: Абу Али ибн-Сина (Авиценна), Абу Райхан аль-Бируний, Мухаммад аль-Фарабий и другие ученые с мировыми именами. В их числе и кыргызстанцы такие как Жусуп аль-Баласагуний, написавший впервые в мировой истории философско-дидактический трактат «Кутадгу Билиг» в стихотворной форме, Махмуд аль-Кашгари-Барсканий, он написал историко-этнографический, незаменимый филологический труд, толковый словарь тюркских языков «Диван Люгат аль-Тюрк», Шамс аль-Аимма Мухаммад Абу Сахль аль-Сарахсий, и Сираж аль-Дин Али Усман аль-Оший, который известен своим теологическим произведением в стихотворной форме «Бад аль-Амали». Таким образом государство Караханидов сделало огромный вклад в распространение Ислама и развитие науки.

1. Караханидское государство в период жизни Сираж аль-Дина аль-Оший

1.1. Социально-политическое, экономическое положение Караханидского государства на период жизни Сираж аль-Дина аль-Оший

В 840-1212 гг. было создано государство Караханидов между Западным Туркестаном (Жети-Суу – Семиречье) и Восточным Туркестаном одной из тюркских династий. Государство стало называться Караханидским от того, что слово «кара» вбирало в себя смысл, не только черного цвета, но и в переносном смысле имело несколько смыслов как «великий, огромный, богатырь, неимоверно сильный, терпеливый, единственный»⁷. Поэтому, когда данное слово применяется со словом хан, или каган, дает смысл «Великий Хан, Великий Повелитель, Великий Правитель»⁸. Ислам широко распространился в Центральной Азии в том числе в Баласагуне⁹, особенно во время правления Саманидов в 819-999 гг. В результате приглашения в Ислам, одного из династии Саманидов, внук Хана Билге Кул Кадыр, Сатук Буурахан (915-955 гг.) принял Ислам. Это способствовало ещё большему распространению Ислама на территориях Караханидов. После принятия им Ислама он был в хороших отношениях с Саманидами и пользовался их поддержкой. Таким образом, он одержал победу над своим родственником (дядей по отцу) Огулджаком, правившим Таразом и Кашгарией. В результате государство Караханидов стало

6 Кадыров Т.Д. История Центральной Азии. Курс лекций: для студентов высш. учеб. заведений. – Ош, 2007. – 264 с. См.: 142 стр.

7 Ошинин доорундагы Караханиддер мамлекетинин коомдук саясий жашоосу. Т. Козукулов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 63 стр.

8 Али Жусубалиев. Кыргыздардын мусулмандашуу тарыхы. Түркия Диянет Фондунун жана ОшМУнун теология факультетинин басылмалары. –Б.: 2016. 320 с. См.: 66 стр.

9 Сегодня эта местность называется городом Токмок, в Чуйской области Кыргызской Республики.

занимать очень обширную территорию от Жетисуу до Исфиджаба на западе и до Кашгара на востоке¹⁰.

В Караханидском государстве проживали такие племена как Чигил, Ягма, Карлуки, Огузы, Кангийцы, Уйсуну и другие тюрко-язычные племена. Основную массу Караханидов составляли Карлуки. Однако, по отношению к племенной идентификации тех, кто был во власти, и на какой период они правили, нет конкретной доказательной источниковедческой базы. Поэтому и существует множество версий относительно династии у власти, якобы они были выходцами из Карлуков так как большинство были Карлуками, другие видят племя Ягма и прочих¹¹.

Власть была централизована в руках кагана и была преемственна по наследству. К представителям знати, относились потомки хакана (или кагана) - тегины¹², илек ханы¹³, беки¹⁴, нукеры¹⁵.

Система управления общественного и государственного строя Караханидов, сильно отличалось от других тюркских предшествовавших государств. У государства Караханидов была более развитой, с феодальным укладом. Это можно проследить по видам землевладения, системе сбора налогов, социальной форме правления для централизации власти. Власть осуществлялась по удельному принципу. Удельные земли подразделялись на большие и малые. Одной из разновидностей землевладения была «иктаа»¹⁶ - земельный надел, пожалованный хаканом своим приближенным. Землевладельцев называли иктаадарами¹⁷. Однако, иктаа навечно не узаконивалась. Иктаадары же стремились, закрепить навечно выделенные им икты за собой. Лица, получившие икты, в обязательном порядке обязаны были, собирать налоги с простых людей и проходить у хакана военную службу¹⁸. Кроме икты существовали и другие разновидности землевладения. Крупным феодалам, выделялись большие земельные участки за счет захваченных территорий в целях сбора налогов с населения. Также для этого феодалам выделялись и земли, принадлежащие государству. Земельные наделы выделялись священнослужителям, религиозным учреждениям в целях укрепления их материальной самостоятельности. Такие земельные наделы назывались аль-уакф. С них налоги не взимались¹⁹.

После смерти основателя государства Сатук Буурахан в стране начались политические распри. В 955 году к власти пришел его сын Муса. С целью укрепления своей власти в 960 году он объявил религию Ислам государственной религией.

10 <https://tak-to-ent.net/publ/8-1-0-170>

11 Ошинин доорундагы Караханиддер мамлекетинин коомдук саясий жашоосу. Т. Козукулов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 62 стр.

12 Дословно – «ханское потомство»

13 От слова «Иль» – страна, город, регион, местность, большое селение. То есть удельные правители, по современным меркам - губернаторы областей и регионов.

14 Ниже уровнем чем «Илек хан», в распоряжении которых были джигиты. По сегодняшним меркам это главы айыльных аймаков, образно говоря это были владельцами частных военных компаний, из которых и состояли войска государства.

15 Войсковые командиры

16 Дословный перевод с арабского: резать, отрезать, отрубать. Терминологический смысл по истории: феодальный строй того или иного государства.

17 Феодалами

18 Ошинин доорундагы Караханиддер мамлекетинин коомдук саясий жашоосу. Т. Козукулов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 65 стр.

19 Али Жусубалиев. Кыргыздардын мусулмандашуу тарыхы. Түркия Диянет Фондунун жана ОшМУнун теология факультетинин басылмалары. –Б.: 2016. 320 с. См.: 68 стр.

Столицей стал город Кашгар. Однако, второй сын Сатука Буурахан, Сулейман илек, правитель Баласагуна, тоже объявил себя хаканом. После смерти Мусы титул верховного хакана перешел к Али Арслану (960-990 гг.). Он также был провозглашен, правителем Тараза и Баласагуна. С этого времени у потомков двух сыновей Сатука Буурахана власть попеременно переходила из рук в руки²⁰.

Таким образом государство Караханидов состояло из двух владений - Восточного и Западного ханств. Территория Восточного ханства включала в себя Жетисуу и Восточный Туркестан. Столицей стал город Баласагун, позднее - город Кашгар. К Западному ханству относился Мавераннахр. Столицей являлся сначала Узгенд²¹, а затем Самарканд²².

Традиционно Восточное ханство считалось основной частью государства Караханидов. Поэтому его хан являлся великим хаканом или каганом. Все остальные ханы были обязаны подчиняться ему. Однако этого не произошло из-за разгоревшейся борьбы за власть между правителями двух владений государства Караханидов. В 40-х годах XI века потомок Насырхана Ибрагим ибн Насыр в борьбе за власть с потомками Алитегина одержал победу. В 1040 году он принял титул тамгач Буурахан и стал полновластным правителем Мавераннахра. Но длительная борьба между двумя владениями государства Караханидов продолжалась, все более ослабляя государство. Этим положением Караханидов, воспользовался сельджукский султан Маликшах. В 1089 году он захватил столицу Западного ханства Самарканд, а затем Бухару. Буурахан поневоле признал свою зависимость от сельджуков. Маликшах не изменил внутреннюю систему управления государством Караханидов. Однако, назначал ханами тех, кто беспрекословно был послушным ему²³.

В 30-х годах XII века с востока в Жетисуу вторглись войска каракитаев. В сражении в Катунской степи близ города Самарканд они разгромили войска сельджуков и караханидов. Каракитаи захватили город Бухару вместе с центральной частью Мавераннахра. Каракитаи также как и сельджуки, не внесли каких-либо изменений во внутреннюю систему управления государством Караханидов, также назначали ханами преданных им людей и власть осуществляли через них. Отныне государство Караханидов попало в прямую зависимость от каракитаев. Однако, внутренняя власть оставалась в руках династии Караханидов.

Воспользовавшись невмешательством каракитаев во внутреннюю систему управления государством, Караханиды распространили свое господство на Самарканд, Бухару и Узгенд. В Самарканде и Узгенде они чеканили свои монеты²⁴.

После того как сельджуки ослабли, усилилось государство Хорезм. В период правления Мухаммед Шаха Текеша, государство Хорезм нанесло ощутимый удар по каракитаям. Следившие за обстановкой правители государства Караханидов поддержали Хорезм. Разгромивший на берегах реки Талас каракитаев, Мухаммед Шах, возвратившись в Самарканд, казнил караханидского хакана. После смерти

20 Диссертация кандидата исторических наук Атантаевой Д.Т. ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА ТЕРРИТОРИИ КЫРГЫЗСТАНА см.: 18 стр.

21 Сегодня город Узген административно, относится к Ошской области Кыргызской Республики.

22 Диссертация кандидата исторических наук Атантаева Д.Т. ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА ТЕРРИТОРИИ КЫРГЫЗСТАНА см.: 18 стр.

23 Ошинин доорундагы Караханиддер мамлекетинин коомдук саясий жашоосу. Т. Козукулов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 67 стр.

24 Диссертация кандидата исторических наук Атантаева Д.Т. ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА ТЕРРИТОРИИ КЫРГЫЗСТАНА см.: 23 стр.

правителя Западного ханства в 1212 году правитель Хорезма Мухаммед Шах, окончательно уничтожил государство Караханидов. Тем временем Восточное ханство захватывает найманский хан Кучлук. Таким образом пало государство Караханидов, которое просуществовало около двух веков.

1.2. Наука и культура в Караханидском государстве в период жизни Сираж аль-Дина аль-Оший

Годы правления Сатук Буураха́на (915 - 955) сыграли огромную роль в истории Караханидского государства, как в политическом, так и в научно-культурном отношении. Так как с его именем связано распространение Ислама как фактор развития науки и культуры в караханидском государстве.

В Истории Караханидов были и другие набожные правители, такие как Харун Буурахан ибн Суляймаан. Он был добрым, справедливым, хорошего нрава, очень любил и ценил ученых Ислама. Другой караханидский правитель Арсланхан Ахмед был очень привязан к суфиям. Даже держал придворного шейха - суфия как блюстителя нравов, Хасан ибн Юусуф аль-Бухарий аль-Саманий, которого он даже называл отцом. Позже это вошло в традицию караханидских правителей, это можно увидеть на примере великого ученого, мыслителя, жившего в эпоху Караханидов, Жусуп аль-Баласагуний, который имел должность «хасс-хаджиба» - «главного камергера» при дворе караханидского кагана Табгач Буураха́на.

Распространение Ислама и широкое применение арабского языка в IX-XII вв., имело огромное влияние на становление и развитие науки, литературы, тюркомусульманской культуры, на формирование мировоззрения и творческой ориентации видных тюркских мыслителей и поэтов в саманидском и караханидском государствах. Особый интерес, вызывает процесс взаимослияния и взаимообогащения кочевой-тюркской и оседлой-согдской культуры.

Область науки и литературы к моменту прихода Караханидов к власти в Мавераннахре, была в самом расцвете. Даже, не смотря на то, что династия Саманидов прекратила свое существование в результате завоевания Караханидов, «саманидская культурная традиция» - феномен саманидской культуры, продолжал жить и приумножаться. Караханиды, оставили почти без изменения, существовавшие государственные и культурные традиции Мавераннахра, что и это привело к синтезу двух культур. Кочевую цивилизацию представляли тюрки, а оседлую цивилизацию представляли саманиды. Это способствовало появлению таких ученых как Ибн Сина, Абу Райхан аль-Бируний, Мухаммад аль-Хорезмий, аль-Фарабий, Жусуп аль-Баласагуний, Махмуд аль-Кашгарий, историки аль-Табарий, аль-Балазурий, поэт Рудаки и многих других.

Представляется целесообразным упомянуть здесь некоторых ученых, которые жили и трудились на территории современного Кыргызстана и тем самым, сделали свой существенный вклад в региональную и общую культуру Ислама.

Жусуп Баласагуний родился в период с 1015 по 1017 год в Семиречье, в г.Баласагуне. Он знал тюркские языки, выучил китайский, персидский, арабский, изучал историю, астрономию, геометрию. Он написал одно из важнейших исторических и литературных произведений того времени – «Кутадгу билиг» - «Блаженные знания», посвященное хану Табгач Буура-Кара-Хакан Абу Али Хасану из династии Караханидов. В основу произведения, легли эпизоды и предания, связанные с районами Семиречья. «Кутадгу билиг» – это первый, дошедший до наших дней памятник энциклопедической литературы на тюркском языке.

Махмуд ибн Хусейн ибн Мухаммед аль-Кашгарий аль-Барсканий, по некоторым данным жил с 1029 по 1101 год и был представителем высших слоев караханидской знати, точнее восходит до самого Сатука Буурахана. Однако, к сожалению пока, точной даты его рождения и смерти, не выявлено историками и одним единственным достоверным источником является то, что написал он сам о себе. В конце своей книги «Диван Люгат аль-Тюрк», он пишет: «Эта книга приблизила к смерти ещё на один шаг». Это даёт основание предположить, с одной стороны, что он писал свой труд долгие годы, а с другой – заканчивал он свою книгу уже в преклонном возрасте. Таким образом, дату рождения Махмуда можно отнести к началу XI века, так как книга написана в 1072-1074 годах. «Диван Люгат аль-Тюрк», является первым в истории тюркской литературы филологическим и историко-этнографическим исследованием.

Выдающимся мыслителем и поэтом своего времени был Ходжа Ахмад Ясави, живший в городе Ясы в XII в., это современный город Туркестан, однако по некоторым данным, он был родом из селения Жазы, которое располагается в Узгенском районе Ошской области Кыргызстана, откуда позже переселился жить в Туркестан. Ахмаду Ясави принадлежит сборник стихов «Диван-и-Хикмет» - «Книга мудрости» на тюркском языке. В стихах проповедуется любовь к Всевышнему, смирение и аскетизм, осуждается двуличие, ложь, корысть, призывается к объединению родственных народов, к уважению людей иной нации и веры и множество других сведений культурно-этнологического характера. Говоря о творчестве Ахмада Ясавий, следует назвать имя его учителя Арстанбаба, который познакомил его с Исламом и безусловно, оказал непосредственное влияние на него. Об этом Ходжа Ахмад Ясавий сам, отмечает в своих стихах: «Слова Арыстанбаба, священны – слушайте их!».

1.3. Ханафитский мазхаб и Матуридитское вероучение в X-XII вв. в Центральной Азии

Ханафитский мазхаб и матуридитское вероучение, распространилось во времена Саманидов, а позже в период Караханидов укрепилось, так как поддерживалось на государственном уровне. Ферганская долина во времена Караханидов, являлась вторым центром по распространенности Ханафитского мазхаба и Матуридитского вероучения после Самарканда и Бухары. На этих территориях, жили и трудились множество ученых Ханафитского мазхаба и Матуридитского вероучения. Ученые такие как Имам Сарахсий, Бурхануддин аль-Маргинаний, Сираж аль-Дина аль-Оший и многие другие, являются яркими представителями этого периода, которые оставили огромное наследие не только на территории Ферганской долины, но и во всем исламском мире²⁵.

Как отмечает известный географ Балазурий, распространению Ислама на территории ферганской долины способствовало заселение мусульман арабов наместником Умавитов Кутайбой ибн Муслим после 713 года. Суннитский Ислам Ханафитского мазхаба и Матуридитского вероучения распространялся и укреплялся, на протяжении многих годов. Хронологически это можно рассмотреть в периодах

25 Ханафий жана Матуридий мазхабдарынын Ош аймагында калыптануусу (X-XII кк.) З. Ажимаматов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 97 стр.

Умавитов (661-750 гг.), Аббасидов (750-1258 гг.), Саманидов (875-999 гг.) и Караханидов (840-1212 гг.)²⁶.

После того, как ученики Имама Абу Ханифа, распространились в восточном направлении, с первых же годов правления Саманидов, города Самарканд, Бухара и ферганская долина стали одной из передовых школ Ханафитского мазхаба. Один из правителей Саманидов того времени Амир Исмаиль ибн Ахмад (892-907 гг.), собрал всех ученых Самарканда, Бухары и других городов Мавереннахра и приказал написать книгу, которая вбирала бы в себя все существующие направления и течения еретического и сектантского характера на территории Саманидов и охватывала бы все принципы Суннитского Ислама. Ученые же собравшись предложили написать эту книгу Исхаку ибн Мухаммад аль-Хаким аль-Самаркандий, который написал книгу «аль-Сауаад аль-Азам», соответствующую всем параметрам требования правителя. Позже эта книга стала у Саманидов основной религиозной литературой²⁷.

В X-XI вв. Аббасидский халифат, стал терять привлекательность как единственный научный центр в мире, а Центральная Азия особенно Самарканд, Бухара и ферганская долина, к этому времени, стала понемногу превращаться в научный центр. В те времена Сирия, Ирак и Египет были известны развитием таких наук как «Улюум аль-Куран» - Корановедение, «Улюум аль-Хадис» - Хадисоведение, «Улюум аль-Люга уаль-Аадаб» - Лингвистика и литературоведение. Тем временем в Центральной Азии развивались точные науки, философия, «аль-Фикх аль-исляамий» - Юриспруденция Ислама Ханафитской школы, «Ильм аль-Кяляам» - Теология Матуридитской школы.

Полагается целесообразным привести, некоторую информацию об Имаме Абу Ханифа, Имаме аль-Матуридий и их жизнедеятельности. Полное имя Имама Абу Ханифа аль-Нуумаан ибн Сабит ибн Зуутаа (или Заутаа)²⁸ ибн Маах аль-Кууфий. Сабит, отец Имама Абу Ханифа, по словам его внуков Умара и Исмаиля ибн Хаммад, родом из Кабула и персидского происхождения²⁹. Нуумаан ибн Саабит, родился 5 сентября 699 году, в городе Куфа³⁰ в семье богатого торговца шёлком во времена Умавитского халифата. Имам Абу Ханифа также как и его отец, занимался торговлей и продавал ткани из шелка и шерсти.

Имам Абу Ханифа, обучался у многих учителей, и среди них Хаммад ибн Абу Сулейман, к которому он, поступил на обучение в 22 года и обучался 18 лет, вплоть до его смерти. После смерти учителя, Имам Абу Ханифа более 10 лет обучал вместо своего учителя таким наукам как «аль-Фикх аль-Исляамий» - Юриспруденции Ислама, «Ильм аль-Кяляам» - Богословие или Теология.

-
- 26 Ханафий жана Матуридий мазхабдарынын Ош аймагында калыптануусу (X-XII кк.) З. Ажимаматов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 98 стр.
- 27 Ханафий жана Матуридий мазхабдарынын Ош аймагында калыптануусу (X-XII кк.) З. Ажимаматов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 100 стр.
- 28 Некоторые источники вместо Зуутаа (или Заутаа), называют аль-Марзубаан см.: Улуу Имам Абу Ханифа Ш.Мамткулов, И. Ормон уулу, А. Осмон уулу Бишкек 2014 стр. 17
- 29 По данным некоторых источников, Имам Абу Ханифа происхождением араб, из племени Бану Яхья ибн Зайд ибн Асад. Другие же говорят что он родом из города Термез и имеет тюркские корни. См.: Алау Әділбаев – Шәмшат Әділбаева «Әбу Ханифа және Ханафи мазһабы» стр. 18
- 30 По данным некоторых источников, он родился не в Куфе, а в Анбаре. Большинство библиографов, сходятся в том, что отец Имама, действительно жил некоторое время в городе Анбар и даже встречался с Имамом Али ибн Аби Талиб (р.а.) См.: Uzunpostalci, Mustafa, "Ebu Hanife", DİA, İstanbul – 1994, 10/131.

Имам Абу Ханифа обучал множество учеников и самыми известными, являются Абу Юсуф Якуб ибн Ибрахим аль-Куфи, Мухаммад аль-Шайбани, Зуфар ибн аль-Хузайль, Абдуллах ибн аль-Мубарак, Хасан ибн Зияд аль-Люлюй. Благодаря усилиям этих учеников Ханафитский мазхаб, стал всеобъемлющей школой мусульманского права, способной решить практически все проблемы фикха. Ханафитская школа поощрялась Аббасидами, заинтересованными в правовой основе государства.

Имам Абу Ханифа, оставил за собой огромное количество трудов, и самый известный из них это «Аль-Фикх аль-Акбар» - «Великое понимание» или же также известное под другим названием «Аслю аль-Таухид» - «Основа единобожия». В этой книге Имам сформулировал основные положения исламской догматики о единобожии, об атрибутах Аллаха, о Коране как о слове Божьем, о свободе воли, предопределении, праведности, о достоинствах тех, кто упомянут в Коране. В этом сочинении видна борьба против взглядов мурджиитов и мутазилитов. Второй труд Имама это, сборник хадисов Пророка Мухаммада (с.а.с.) «Муснад Абу Ханифа». Третья книга Имама по педагогической психологии и этике между обучающим и обучаемым, называется «Китааб аль-аалим уаль-мутааллим».

После прихода к власти Аббасидов, халиф аль-Мансур предложил Иمامу Абу Ханифе занять высокую должность, от которой Имам отказался, что очень сильно разозлило халифа аль-Мансура. В последствие отказа, Имам Абу Ханифа, был заключён в тюрьму. Имам Абу Ханифа умер в 767 году будучи в заключении.

Полное имя Имама аль-Матуридий Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд Абу Мансур. Он также имел титульные имена, такие как «Шайх аль-Ислям» - Глава Ислама, «Имам аль-Худаа» - Предводитель в праведности, «Алям аль-Худаа» - Знамя праведности, «Имам Ахлю аль-Сунна» - Предводитель людей Сунны, «Имам аль-Мутакаллимиин» - Предводитель теологов, «Мусаххиху Акаид аль-Муслимиин» - Исправитель вероубеждения мусульман, «Раиису Машааихи Самарканд» - Председатель ученых Самарканда. Поэтому во многих источниках он упоминается как «Абу Мансур аль-Матуридий», «Абу Мансур аль-Самаркандий», «Абу Мансур аль-Матуридий аль-Самаркандий», «аль-Шайх Абу Мансур», «Шайх аль-Ислям Абу Мансур аль-Матуридий»³¹.

Дата рождения Имама аль-Матуридий, у историков и библиографов является спорной. По некоторым данным он, родился в последней четверти третьего столетия по хиджре, по другим через сто лет после смерти Имама Абу Ханифа, другие данные говорят, что он родился в 850, 853, 862 гг. Имам аль-Матуридий, родился в селении Матурид в Самарканде. По некоторым данным Имама аль-Матуридий, относят к тюркам, а по другим к арабам. Если исходить из стилистики построения предложений, теологического трактата «Китаб аль-Таухид», которая написана сложным языком, является более близкой к тюркской логике мышления³². Однако Имам аль-Матуридий в этом же трактате перечисляет свою родословную, которая доходит до сподвижника Пророка Мухаммада (с.а.с.), Абу Аюуба аль-Ансарий.

Учителей Имама аль-Матуридий, сложно перечислить, так как в его исторический период, наука и образование достигала небывалых высот. Поэтому согласно традициям того времени, человек мог обучаться у нескольких учителей

31 Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Турар», 2016. – 176 б. См.:16 стр.

32 Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Турар», 2016. – 176 б. См.:19 стр.

одновременно и обучаться у одного учителя затем у другого. Если исходить из некоторых данных библиографов, его обучали ученики учеников Имама Абу Ханифа. Таким образом, Имам аль-Матуридий обучался у Абубакр аль-Жузжаний аль-фикху аль-Ислямий, а он, обучался у Имама Мухаммада ибн Хасан аль-Шайбаний, который является учеником Имама Абу Ханифа. Его ещё обучал Абубакр Мухаммад ибн Мукатиль аль-Разий, который обучался сразу у двух учеников Имама Абу Ханифа, это Имам Мухаммад ибн Хасан аль-Шайбаний и Имам Абу аль-Мутыгы аль-Бальхый. Абу Бакр Мухаммад ибн Мукатиль аль-Разий, кроме Имама аль-Матуридий обучал и других выдающихся ученых Центральной Азии, это Имам Мухаммад ибн Али аль-Хаким аль-Тирмизий и Имам аль-Бухарий. Имам аль-Матуридий также обучался у Насыра ибн Яхья аль-Бальхый и у Абу Насыра Ахмад ибн Аббаас ибн Хусайн аль-Самаркандий аль-Иядий³³.

Имам аль-Матуридий, как и Имам Абу Ханифа, обучал множество учеников. Самые известные из них это Исхак ибн Мухаммад ибн Исмаиль Абу аль-Касим, который написал книгу «аль-Сауад аль-Азам» по приказу саманидского правителя Амир Исмаиль ибн Ахмад. Также Абу аль-Хасан Али ибн Сайдар-Рустагфаний аль-Ханафий, являясь учеником Имама аль-Матуридий, написал такие книги, как «Иршаад аль-Мухтадий», «аль-Зауаид уаль-фауаид», «Китааб фи аль-Хыляф» и «аль-Асилях уаль-ажуibaх». Абу аль-Ляйс аль-Наср ибн Мухаммад аль-Бухарий аль-Самаркандий, написал книги по ханафитскому фикху «Хызанату аль-Фикх», «Мукаддимах фии аль-Салаях» по фетвам одна и та же книга имеет несколько названий «аль-Науаазиль мин аль-фатаауаа» или «Фатаауаа аль-Науаазиль» или «Мухтаараат аль-Науаазиль» и другие.

Вероучение аль-Матуридия представляет собой богословие Суннитского Ислама, которое рассматривает ключевые вопросы теологии и представляет собой цельный взгляд на вопросы вероубеждения. Аль-Матуридия во многом, практически во всем соответствует взглядам Имама Абу Ханифа, поэтому иногда в некоторых источниках встречается отождествление в названии «аль-Матуридия» с «аль-Ханафия»³⁴.

В целом, современные мусульмане-сунниты, если не считать салафитов, разделяют по вопросам вероучения, взгляды либо Имама аль-Матуридий, либо Имама Абу аль-Хасана аль-Ашарий. Разногласия между ними не приводят к ереси и не способствуют выходу кого-либо из Ислама. А имеющиеся между ними нестыковки обусловлены терминологическим различием либо слишком частным характером самих вопросов или тем, что на некоторые проблемы можно взглянуть с различных сторон.

Аль-Матуридия в настоящее время является самым распространённым вероучением в вопросах вероубеждения среди мусульман-суннитов. Как правило, вероучение матуридитов присуща приверженцам ханафитского мазхаба в вопросах фикха. Вероучение аль-Матуридия, распространено в Турции, Индии, Пакистане, Бангладеш, Афганистане, Центральной Азии, Балканах, северо-западном Китае, в странах Леванта, на Кавказе, в Татарстане и Башкортостане.

Ключевыми моментами матуридитского вероучения считаются, доводы и методы анализа Курана, интерпретация текста Курана посредством разума,

33 Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Турар», 2016. – 176 б. См.: 53-58 стр.

34 Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Турар», 2016. – 176 б. См.: 17 стр.

рациональный путь постижения Аллаха возможен, и другие моменты. Например, Имам аль-Матуридий в контексте этих аятов полагал, что рациональное познание божественного бытия является ничем иным, как выполнением обязанности, которую на человека возложил Всевышний. По его мнению, если само бытие Творца можно и нужно понимать разумом, то конкретные Его повеления людям стоит брать на веру и не спрашивать лишнего о смысле каких-то совершенно частных вопросов. Например, о количестве ракаатов в конкретном намазе. Вместе с тем некоторые конкретные повеления могут быть объяснены и сквозь призму разума, без опоры на Откровение. Речь, в частности, идёт о вреде алкоголя и запрета на убийство людей. Однако, в целом, учение аль-Матуриди строится на признании первичности коранического текста по отношению к разуму. В случае конфликта между двумя источниками приоритет однозначно отдаётся Священному Корану³⁵.

2. Жизнедеятельность Сираж аль-Дина аль-Оший

2.1. Личность Сираж аль-Дина аль-Оший и его труды

Полное имя этого ученого Али ибн Усман ибн Мухаммад ибн Суляйман Абу Мухаммад Сираж аль-Дин аль-Таймия аль-Фарганий аль-Ханафий аль-Оший. Ученые современники, называли его «Сираж аль-Дин» - «Светоч Ислама», «аль-Имам», «Аллямах» - «Ученый с большой буквы», «Мухаккык» - «Редактор», «Мутакаллим» - «Теолог или богослов». О дате его рождения нет точных данных, а дата его кончины, по некоторым данным 1173 г., а по другим 1179 г. Из его же произведений известно, что он родился в Ферганской долине в одном из центров того времени религиозной культуры в городе Ош. Имам Сираж аль-Дин аль-Оший, считается одним из крупнейших ученых по Ханафитскому мазхабу и Матуридитскому вероучению. Он, писал некоторые свои труды на арабском языке в литературном жанре и стихотворной форме, это говорит о том, что его владение арабским языком было превосходным. Очень много книг приписывается к его авторству, например, «Нисааб аль-ахбаар ли тазкира аль-ахьяар» - «Избранная информация для напоминания избранных людей», «Бад аль-амали» - «Начало грез», «Аль-фатаауа аль-Сиражия» - «Фетвы Сираж аль-Дина», «Гурар аль-ахбаар и Дурар аль-ануаар» - «Достойные вести и Избранные лучи», «Мухталиф аль-риуааях» - «Различные предания». Однако не все его книги дошли до наших дней³⁶.

Книга «Нисааб аль-ахбаар ли тазкира аль-ахьяар» - Избранная информация для напоминания избранных людей, является сборником хадисов Пророка Мухаммада (с.а.с.), состоит из ста разделов. Имам Сираж аль-Дин аль-Оший собрал в каждом разделе по десять хадисов, таким образом он собрал в этом сборнике тысяча хадисов Пророка Мухаммада (с.а.с.). До сегодняшних дней дошло около пяти десяти экземпляров этой книги.

Книга «Аль-фатаауа аль-Сиражия» - «Фетвы Сираж аль-Дина», является очень важным произведением по «аль-Фикх аль-исляамий» - Исламской юриспруденции. Рукопись книги, состоит из 526 страниц. Известно, что данная книга существует в Багдадской библиотеке и на последней странице, есть информация «Данная книга написана в г. Ош в 569 г. по хиджре и 1199 г. по христианскому летоисчислению».

35 Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Гурар», 2016. – 176 б. См.: 27 стр.

36 Али бин Осман аль-Ошинин өмүр баяны жана чыгармалары. Манас Максутов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 108 стр.

Книга «Гуарар аль-ахбаар и Дуарар аль-ануаар» - «Достойные вести и Избранные лучи», является пояснением для хадисов Пророка Мухаммада (с.а.с.) в книгах фетв «Тимурия и Кадирия» по Ханафитскому мазхабу. Эти же хадисы были упомянуты в его сборнике хадисов «Нисааб аль-ахбаар ли тазкира аль-ахьяар». Эта книга считается книгой призыва к Исламу, наставлений и поучений.

Книга «Мухталиф аль-риуааях» - «Различные предания», считается пояснением книги «Манзуумату аль-Насафий фи хильяфи Абд аль-Мухсин», состоящей из десяти разделов и 2669 стихов. Автором этой книги, является Абу Хафс Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад аль-Насафий (1142 г.). Эта книга в свою очередь, считается пояснением книги «Аль-Жауаарих аль-Манзуумах», автором является «аль-Кусайрий». Позже Мухиб аль-Дин Абу аль-Уалид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Халябий аль-Ханафий (1572 г.), написал книгу «аль-Истихсаан аль-Нихайях», которая считается укороченным вариантом книги «Мухталиф аль-риуааях»³⁷.

Книга «Бад аль-Амали», имеет еще второе название «аль-Касыйдату аль-Ляамийя». Имам Сираж аль-Дин аль-Оший, в этой книге, раскрывает суннитское вероубеждение и многие другие темы касательно теологии. Эта книга очень быстро разошлась в Исламском мире и стала известной книгой в суннитском богословии. Много ученых писали комментарии и пояснения к этой книге и перевели на турецкий и немецкий языки. Известные комментарии, дошедшие до наших дней это «Дау аль-Маалий аля манзумати Бад аль-Амали» - «Наилучшее освящение стихов Бад аль-Амали» автором является Али аль-Кари аль-Хирауий. «Дурж аль-Маалий» - «Возвышенная ступень», написал этот комментарий Изз аль-Дин ибн Джамааах. «Аль-Хидаях» - «Истинный Путь», автором является Мухаммад ибн Аби Бакр аль-Раазий. «Шарх Бад аль-Амали» - «Комментарий к Бад аль-Амали», написал Шамс аль-Дин аль-Ниисаабуурий. «Нухбату аль-Ляаалий» - «Отборные жемчужины», написал Мухаммад ибн Сулайман аль-Риихаауий. «Нашр аль-Ляаалий» - «Раздача жемчужин», автором является Туунисий аль-Ханафий³⁸. «Бад аль-Амали», преподается во многих медресе мира, в том числе и в религиозных образовательных учреждениях Кыргызстана. На сегодняшний день, из всех написанных комментариев к этой книге, самой популярной считается комментарий Али аль-Кари аль-Хирауий³⁹.

2.2. Касыйда «Бад аль-Амаали» и чем она известна

Во времена средневековья этой книге, придавали огромное значение, которая и сегодня не утратила свою важность и актуальность. Поэтому она имеется на руках у всех, кто занимается исламскими науками. Книга «Бад аль-Амаали», содержит 136 стихотворных строк, и на спорных моментах мало останавливается.

Имам Сираж аль-Дин аль-Оший в этой книге, придерживается традиционной классификации науки «аль-Акаайд», которая имеет следующие разделы: «аль-Иляхияят» - «Божественность», «аль-Нубууаат» - «Пророчества», «аль-Асмаа уаль-Ахьяам» - «Имена и Постановления», «аль-Самийяат» - «Предания».

В разделе «аль-Иляхияят» - «Божественность», Сираж аль-Дин аль-Оший, рассказывает о не постижимости сущности Всевышнего Аллаха никем, и о Его извечности. Также в этом разделе, говорится об абсолютности качеств и атрибутов

37 Siracüddin Ali b. Osman el-Uşinin Hayatı, ilmi Kişiliği ve Eserleri Zharkynbai Sebetov. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 111-124 стр.

38 اللغة العربية عند الإمام الأوشي (متن بدء الأمالي نموذجاً) أحمد الشيخ هلال «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 108 стр.

39 Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Турар», 2016. – 176 б. См.: 93-107 стр.

Всевышнего Аллаха и о том, что Аллах, является первоисточником всего сущего. В конце этого раздела, затрагиваются спорные моменты с Муутазилитами.

В разделе «аль-Нубууаат» - «Пророчества», автор рассказывает о Пророчестве, Посланничестве, Праведниках, чуде и сверхъестественности, предпочтительности над чем либо и институте Имамата в шиизме.

В разделе «аль-Асмаа уаль-Ахкям» - «Имена и Постановления», автор затрагивает темы касательно веры, вероубеждения, отрицания, греховности и грехопадения, обвинения в неверии и предавания анафеме. В конце этого раздела затрагиваются спорные темы между Матуридитами, Ашаритами и Муутазилитами.

В разделе «аль-Самийят» - «Предания», автор затрагивает темы монотеизма и политеизма, воздаяния и наказания в этом и ином мирах, загробном мире, рае и аде, мольбах и молитвах по усопшим⁴⁰.

2.3. Место «Бад аль-Амали» в Матуридитском вероучении и ее вклад в исламскую культуру

Сираж аль-Дин аль-Оший, написал «Бад аль-Амали» на основе книги Имама Абу Ханифа «Аль-Фикх аль-Акбар» - «Великое понимание», однако использовал в написании своей книги методологию Имама аль-Матуридий. Тем самым, Сираж аль-Дин аль-Оший не нарушил методологию Имама Абу Ханифа и Имама аль-Матуридий и продолжил их традицию в методологии наук «Ильм аль-Кяляам» и «аль-Фикх аль-Исляамий».

«Бад аль-Амали», написан на арабском языке, в стиле «арууд», является хорошим образцом дидактического сравнения, что облегчает понимание содержания, и позволяет легче заучить текст. Полагается, что облегченное понимание содержания и стихотворная форма написания, высоко оценилось людьми. Соответственно, стало и основной причиной, распространения этой книги и обширного применения в среде обучающихся Исламским наукам вплоть до наших дней.

Авторство Имама Сираж аль-Дин аль-Оший во многих отраслях исламских наук, особенно «Аль-фатауаа аль-Сиражия» в исламской юриспруденции Ханафитского мазхаба и «Бад аль-Амали» в теологии Матуридитского вероучения, является огромным и незаменимым вкладом в Исламскую культуру. Труды Сираж аль-Дина аль-Оший, особенно «Бад аль-Амали», столетиями преподаются до наших дней в религиозных образовательных учреждениях в разных концах мира, и переведены на несколько языков, и это указывает на важность содержимого и не переоценимость его трудов.

Важность смыслов, к которым призывает Имам Сираж аль-Дин аль-Оший в том, что мусульманин всегда нуждается в духовной пище и его труды особенно «Бад аль-Амали», заряжает духовной энергией каждого читателя. Служит для читателя проводником в его экскурсии по духовному миру. Так как темы, которые он затрагивает в этой книге, позволяют человеку задуматься о своей сущности, природе, возможностях, своей ограниченности, абсолютности Бога, цели своего существования. Это конечно не может не отразиться в социальной, духовной и культурной стороне жизни человека в обществе, а в наши дни.

40 Ali b. Osman el-Uşi ve Emali Kasidesi Hilmi Karaağaç. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б. См.: 143-149 стр.

Заклучение

Ислам пришел в Центральную Азию, благодаря распространителю Ислама Кутайба ибн Муслим, а распространился и укрепился благодаря Саманидам, Сатуку Буурахану, его преемнику сыну Муса и другим набожным правителям караханидского государства таким как Харун Буурахан ибн Суляйман.

В IX-XII вв. Ислам имел государственную поддержку, что способствовало широкому распространению и применению арабского языка, во многих сферах и имело огромное влияние на становление и развитие науки, литературы, тюрко-мусульманской культуры, на формирование мировоззрения и творческой ориентации видных тюркских мыслителей в саманидском и караханидском государствах. Имам Сираж аль-Дина аль-Оший, жил и трудился в историческом периоде, когда Исламский мир был в авангарде всех наук и технологий, что позволило ему, овладеть арабским языком до уровня написания книг на арабском языке, да еще и в стихотворной форме, будучи не арабом и не выезжая в арабские страны. Подобных и более, достижений достигли и другие ученые Центральной Азии в том числе Кыргызстана, такие как Ибн Сина, аль-Бируний, аль-Фарабий, аль-Баласагуний, аль-Кашгарий-Барсканий, Имам аль-Бухарий, Имам аль-Матуридий, аль-Сарахсий и многие другие.

Каждый из этих ученых, имамов, которые родились, жили и трудились на благо исламской уммы, в те средневековые времена, ими двигала всего лишь одна цель, это довольство Всевышнего. Этим самым они, оставили миру свой не оценимый вклад в общую культуру человечества и культуру Ислама в частности, которым пользуется весь мир. Дай Бог, сделать вклад этому поколению для последующих ...

Использованная литература

- Али Жусубалиев. Кыргыздардын мусулмандашуу тарыхы. Түркия Диянет Фондунун жана ОшМУнун теология факультетинин басылмалары. –Б.: 2016. 320 с.
- Т. Кененсариев. Ислам дининин Кыргызстанда таралыш этаптары. http://muras.turmush.kg/unews/un_post:2682
- Кадыров Т.Д. История Центральной Азии. Курс лекций: для студентов высш. учеб. заведений. – Ош, 2007. – 264 с.
- Ошинин доорундагы Караханиддер мамлекетинин коомдук саясий жашоосу. Т. Козукулов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б.
- Али Жусубалиев. Кыргыздардын мусулмандашуу тарыхы. Түркия Диянет Фондунун жана ОшМУнун теология факультетинин басылмалары. –Б.: 2016. 320 с. <https://tak-to-ent.net/publ/8-1-0-170>
- Диссертация кандидата исторических наук Атантаевой Д.Т. ИСТОРИЯ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА ТЕРРИТОРИИ КЫРГЫЗСТАНА
- Ханафий жана Матуридий мазхабдарынын Ош аймагында калыптануусу (X-XII кк.)
3. Ажимаматов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б.
- Улуу Имам Абу Ханифа Ш.Маматкулов, И. Ормон уулу, А. Осмон уулу Бишкек 2014
- Алау Әділбаев – Шәмшат Әділбаева «Әбу Ханифа және Ханафи мазхабы»
- Uzunpostalci, Mustafa, “Ebu Hanife”, DİA, İstanbul – 1994
- Осмон уулу Алмамбет. Туура жолдун туусу Имам Матуриди. – Б.: «Турар», 2016. – 176 б.
- Али бин Осман аль-Ошинин өмүр баяны жана чыгармалары. Манас Максатов. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б.

- Siracüddin Ali b. Osman el-Uşinin Hayatı, ilmi Kişiliği ve Eserleri Zharkynbai Sebetov. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б.
- اللغة العربية عند الإمام الأوشي (متن بدء الأمالي نموذجاً) أحمد الشيخ هلال «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б.
- Ali b. Osman el-Uşi ve Emali Kasidesi Hilmi Karaağaç. «Али бин Осмон аль-Оший» - аттуу эл аралык симпозиумдун макалалары. Бишкек, 2018. -624 б.

THE SAYYIDS OF TERMEZ: FAMILY HISTORY OF BURHAN AL-DĪN MUHAQQIQ TERMEZI

Djalaliddin MİRZAEV*

A Quranic maxim left an imprint for centuries not only on the mentality of Muslims and routine practice, but also on their identity. The result of the active social dynamics of the Islam formation period was an approval process of the genealogical principle with a new hierarchy topped by *ahl al-Bayt* – the members of the Prophet's family. Wherever Islam dominated, there emerged dynasties of the Prophet's descendants. The *Sayyids* were that part of them who traced their genealogy to Muhammad's grandson – Hussein, son of Ali ibn Abi Talib and Fatima, the Prophet's nephew and daughter¹.

Termez was the first Muslim city of Mawarannahr, where as early as 689, the power was fully taken over by the followers of Islam. The source materials allow historical restoration of the stages of formation of the city of the Termez *Sayyid* clan, which originates from the second half of the IX century². The fundamentals of the prestige gained by the Termez *Sayyids* in the Islamic world, were centuries of the uninterrupted continuity of social significance. The wide reputations of the Termez *Sayyids* as leaders of religious community are confirmed by numerous references in the writings of medieval authors³.

The Termez *Sayyids*, like the majority of the *Sayyid* families of Central Asia, trace their genealogy to one of the Imam Zayn al-Abiddin Ali's grandsons– Ubaydullah “*al-Araju*”– “*The Lame*”⁴. The information from the sources about him is rather fragmentary. In early records he is mentioned on a delegation of the Caliph Abu Jafar al-Mansur Muhammad ibn Abdullah (754-755) to Abu Muslim. One of the Abu Jafar's grandsons Husayn Abu Abdullah moved to Samarkand and then to Balkh. In the year 865, his only son Hassan Abu Muhammad migrated from Balkh to Termez. The life of the Termez *Sayyid* clan founders in Central Asia under the Caliph Mutavakill (847-862) harmonized rather well with a cruel anti-alid course in the domestic politics of the latter⁵.

* Doç. Dr., Uluslararası İmam Tirmizî Araştırma Merkezi, mirzoj@yahoo.com

1 Sayyids and Sharifs in Muslim Societies. The living links to the Prophet. Edited by Morimoto Kazuo. N.Y. Routledge, 2012. p.11.

2 Jaloliddin Mirzo. Termiz sayyidlari. Toshkent: San'at, 2008

3 Ибн ал-Асир. Ал-Камил фи-т-тарих (Полный свод истории) / Пер. с араб., комм. чл.-корр. АН Республики Узбекистан П. Г. Булгакова; Доп. к пер., прим. и комм., указ. Ш. С. Камолиддина. — Ташкент, 2006. — 560 с.; Иброҳимов Н. Ибн Батгута ва унинг Ўрта Осиёга саёхати. - Т., 1993. 73-74, 76-77 б.; Voyages d'ibn Batoutah, texte arabe, accompagné une tradition par C. Defremery et B.R. Soagunetty. Т. Ш. - Paris, 1855.; Гиас ад-Дин Али. Дневник похода Тимура в Индию. / Издание А.Л. Зимица. - Петроград. 1915. С. 131, 199.; Шараф уд-дин ‘Али Йазди. Зафар-наме / Текст подготовил к печати с предисловием, комментариями к тексту и указателями А. Урунбаев. Отв. ред. А.К.Арендс. Ташкент: Фан, 1972.; Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных (География) / Введение, перевод, примечания, указатели Б.А.Ахмедова. Ташкент: Фан, 1977.

4 Бабаджанов Б.Муминов А.К. ал - А‘радж // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – Вып. 3. – С. 11-15.

5 Мирзаев Дж.З. Роль термезских саййидов в истории Центральной Азии. «O‘zbekiston tarixi»2004, № 3.С.13-23.

The *Sayyids* were an isolated privileged group in the Muslim society hierarchy who enjoyed great authority among the faithful. In the public perception, the *Sayyids* were often identified with the saints' *awliya*. In that context, it is interesting that it was in the period of the Termez *Sayyids* family infancy, when Muhammad Hakim Termezi (about 820-930) theorized an idea of the possibility of the emanation of the divine blessing – *baraka* – upon the prophets and saints. The role of the *Sayyids* as carriers of *baraka* was particularly emphasized. Generally speaking, it was a popular belief that the Prophet's descendants had esoteric knowledge, kept the divine power and handed it down from generation to generation⁶.

The *Sayyids* immediately penetrated into the local communities, entrenching themselves there. The name of the Termez *Sayyids*' founder according to one of the sources was Abul Hassan al-Balkhi al-Alawi⁷. According to the Termez *Sayyid* genealogy, Hassan Abu Muhammad rendered a great service to the Samanid ancestor named *Arkak*, who was entrusted with the ruling of Balkh by the Caliph Mutavakill. Later the Samanids showed the highest respect and reverence to the Termez *Sayyids*. According to the *Sayyid* pedigree, one of the Hassan Abu Muhammad descendants – Amir Abdullah was married to *Mahisima*, the daughter of Samanid Ismail ibn Ahmad, the representative of the dynasty, whose ancestry, according to one version, came from Termez. Legend has it, that there was village *Somon* in the region of medieval Termez. The area around the Saodat Sulton complex in the late XIX century was still called *Shahri Somon*⁸. Of that marriage there was a son named Abu-l Hasan nicknamed *hudovandzoda* Imad-ul-Mulk⁹. Beginning from him up to the second half of the XV century, an *unvon* - a Persian version of *hudovandzoda* was added to *Sayyid* names. After that, one of the branches of the Termez *Sayyid* descendants began to bear the title of *hudovandzoda* – “Prince”¹⁰.

Historical data on the Termez *Sayyid* genealogic tree are sometimes semi-legendary in nature and scarcely ever correspond to reality. The extant family tree is the result of multiple copying and revising of earlier material which did not come down to us. Each revising was influenced by the political situation of a particular time. Also, in an effort to prove the inheritance rights to material benefits, many legendary tales along with historically reliable facts were collected, generalized and included in their pedigrees. But it would be wrong to conclude that using and studying pedigrees is impossible. It is wrong, without a detailed analysis and comparison of all available materials, to assert that all the pedigrees are falsified and unreliable. For example, archive materials show that at the end of the XIX century, in addition to the pedigree, there were other records that confirmed the data on the *Sayyids* and their relations with the *Samanids*¹¹.

The *Sayyids* promoted the ideals of solidarity and mutual aid. Not coincidentally, those other *Sayyids* moved to Termez after Hasan Abu Muhammad. Among them was Jafar ibn Ibrahim Musa, who was appointed *naqib*, i.e. the head of the *Sayyids*¹². Although,

6 Жалолиддин Мирзо. Мухаммад Ҳақим Термизий: ҳаёти ва ижоди. - Тошкент: «Санъат журнали наشريёти», 2007.

7 Наджм ад-Дин Абу Хавс Омар ибн Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Матла ан-нужум ва маджма ал-улум. Рук.АН РУз.№1462, л.290.

8 Vonvalot G. En Asie Centrale. De Moscoy en Bactriane. - Paris, 1884. P. 213-216.

9 Семенов А.А. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан Садат» // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии. Год XVII/(XIX). –Т., 1914. С. 3-20.

10 Мирзаев Дж. Роль Термезских саййидов в истории Центральной Азии. O'zbekiston tarixi.2004. №3. С.13-23.

11 ЦГА РУз. Ф. 3, оп. 1, д. 196, лл. 187-192.

12 Мирзаев Дж.З. К функционированию института *накиба* как главы *саййидов*. Uzbekistan contribution to the development of Islamic civilization. Abstracts of the papers and addresses to the International

according to the pedigree, founding father of the house of the sayyids of Termez, Hassan al – Amir already had a title of “*naqib an – nuqabo*” – naqib of the naqib an elder¹³.

Naqibs, who were elected from among them, maintained internal corporate solidarity and coordinated efforts of various groups of their clan from various areas. They were supposed to be experts in genealogy to judge the authenticity of the *Sayyids*' claims. They were to monitor the behavior of the *Sayyids* and watch over their interests, as well as oversee the *waqfs*, owned by them and exercise judicial functions. The subject of *naqib*'s special concern was the spread of Islam, construction of mosques, mausoleums as well as their material wealth, and charity.

The building of the *naqib* institution, as the head of the Prophet's descendants, took place in the flare-up between the *Abbasids* and the *Alids*. It was not until 917 that the *Alids* were given the right to have an independent *naqib* from among their relatives. Probably the Termez Sayyids did not have the right for their official *naqib* appointed by the caliph, until the first half of the X century. As a rule, the *naqib* function was assigned to one family branch. Subsequently, in many Central Asian cities, this office was turned over to the descendants of the Termez Sayyids¹⁴.

After the fall of the *Samanids*, in the first half of the XI century, Termez became a part of the *Ghaznavid Empire*, and from the middle of the XI century to the 70s of the XII century was merged in the *Great Seljuk Empire*. But traditionally the civil power was always concentrated in the hands of the *Sayyids*. The activities of Azhal Majid al-Din Ali ibn Jafar Mousavi, the seventh *naqib* from the Termez *Sayyid* family became widely known in the medieval history¹⁵. The professional and personal life of the Termez *Sayyids* were a frequent issue in the work of famous poets such as Adib Sabir Termezi, Rashid ad-Din Votvot, and Anvari. If Adib Sabir Termezi called him a *maddohi ahli bayt* – “Prophet family encomiast”, Rashid al-Din Votvot considered the Termez *naqib* the head of all Prophet's descendants¹⁶.

In the first half of the XII century, Termez became the center of science and enlightenment. Majid al-Din built an observatory, created favorable working conditions for scholars. The famous religious historian Abul Fath al-Shahristani dedicated his famous work *Kitab al-Milal wa al-Nihal*, written in 1127 to a Termez *naqib*. Many Anvari's qasaid devoted to Jafar Alavi, another Termez *naqib*. They confirmed the information that Termez *Sayyid* naqabs were entitled Sultan *Sadat* – Sayyid's Sultan¹⁷.

The clanship to the Sayyid dynasty always counted for a great deal in the fate of any family member and affected the success, support in businesses, and events they participated in. For example, many Termez *Sayyids*, being involved in various intrigues, conspiracies, major political and military actions, were due in no small part. Khorezmshah Muhammad's

Conference devoted to announcement of Tashkent as a capital of Islamic Culture for 2007 by the ISESCO. - Tashkent-Samarqand: Publishing Center oh al-Imam al-Bukhari, 2007. С.90 -92.

- 13 Семенов А.А. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан Садат» // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии. Год XVII/(XIX). –Т., 1914. С.13.
- 14 Бабаджанов Б. Садат-и Тирмиз. // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. - М., 2001. С. 89-92.
- 15 Мухаммед Таки Мударриси Ризави. Джафар Алави. // Дивани Анвари. Жилдэ аввал. Тихрон, 1998. С. 52.
- 16 Абдуллаев А. Рудакии соний. // Тафаккур, 2002. № 4. 62 б.
- 17 Мирзаев Дж. Собственные имена в системе этнической атрибуции средневекового Термеза. «Ўзбек ҳалқининг келиб чиқиши: илмий методологик ёндошувлар, этногенетик ва этник тарихи» мавзусидаги республика илмий назарий семинар материаллари. Тошкент.2004.С. 51-53.

offer (1200-1220) to proclaim Ala al-Mulk, one of Termez *Sayyids*, Caliph also testified to the indisputable recognition of their status¹⁸.

Throughout the history of Islam, the *Alids* and their supporters were fighting for power, defending their right to the *Imamah*, based on the Shia ideology. Although the sources showed some hints at Shiite sympathies among certain Termez *Sayyids*, basically, unlike most of the *Alids*, they were orthodox Sunnis. That is why many Sunni rulers, such as Mahmud of Ghazni, Sultan Sanjar, Muhammad Horezmshah etc., patronized the Termez *Sayyids*.

The history of Termez under the Mongol rule period was largely associated with its Sayyid rulers as mentioned in a number of sources of different times. Thus, Fasih Havofi in his *Mujmal-i Fasihi*, reporting the dates of death of some Termez Sayyid representatives gives their genealogical tree¹⁹.

In the first half of the XIV century Termez became one of the centers of struggle for independence, and the Termez *Sayyids* headed it. In 30s of the XIV century in the struggle against the Mongol, the ally and vizier of Khalil, one of the Chagatai Khans, was Ala al-Mulk. According to Ibn Battuta, Khalil captured Mawarannahr and came to the borders of China²⁰. The envious managed to excite Khalil's suspicion against Ala al-Mulk, and the first ordered to kill him. In the Termez Sayyid pedigree his name has lakab *Ash-Shaheed* – martyr for the faith.

The state doctrine of Amir Temur (1336-1405) was formed as a synthesis of different traditions in Central Asia. It embodied the continuity, needs and expectations of traditional consciousness of the nationals. The recognition of the divine nature of the power and Sufism gradually becoming the dominant of Muslim society religious life harmonized with the Mongolian traditions. This concept of the power allowed Amir Temir to secure a monopoly on power, both in symbolic and practical policies. The high importance of the *Sayyids* in a state concept strengthened the state system, as well as his prestige in the Muslim world.

Termez was a specific city of the Chagatai ulus, representing a particular type of the urban unit. The Sayyid organization in Termez city was an urban body corporate and a unique form of self-government. The Sayyids accounted for a significant proportion of the Termez urban population. The Termez Sayyid *naqibs*, as a rule, exercised plenitude of the power in the city; this was not common for the other Sayyid cities. The Sayyid control mechanism had been developing for centuries and was the result of a long process.

Written sources indicate that they were companions in the period of formation and development of the state of Amir Temur and his descendants. The Termez Sayyids attained a high place in the Amir Temur's era. Amir Temur was known to play them favorites among his subjects of 12 estates²¹. The Sayyids belonged to the first estate. Almost all the sources of that time reported on the activities of members of this house. The sons of the aforementioned Ala al-Mulk *ash-Shaheed* Shams ad-Din, Ala ad-Din Abu-l Maali and Ali Akbar were actively involved in socio-political life of the country²². In contrast to the elder, who were frequently mentioned in the sources, the last two participated in the ceremony of Temur's accession to the throne. Shortly before, near Termez, Amir Temur met the famous

18 Буниятов З.М. Государство Хорезмшахов-Анушгегинидов. 1097-1231. - М., 1986. С. 85.

19 Фасик Хавафи Муджмали Фасихий. / Перевод Д. Юсуповой. – Ташкент: Фан, 1980. С. 70.

20 Иброхимов Н. Ибн Баттута ва унинг Ўрта Осиёга саёхати. – Тошкент, 1993. 74 б.

21 Темур тузукдари. / А. Соғуний ва Х. Кароматов таржимаси. – Тошкент, 1991. 64 б.

22 Гийасиддин Али. Дневник похода Тимура в Индию. / Издание АА Семенова. - М., 1958. С. 127; Низомиддин Жомий. Зафарнома. / Ю. Хақимжонов таржимаси. - Т., 1996. 254 б.; Шарафидин Али Язайи. Зафарнома. / О. Буриев таржимаси. - Т., 1994, 218 б.

sheikh Sayyid Baraka, who handed him insignia – a *flag* and a *drum*²³. There are different versions on the origin of Sayyid Baraka, but his life in Termez, confirms a clear recognition of his status. In 1371 Abul Maali was expelled for participating in a conspiracy against Temur, but the following year he took part in the Temur's campaign to Khorezm. On return from his campaigns to India in 1399, and to the west in 1404, Temur stayed at the house of Abul Maali, Ala al-Mulk's son. Ala al-Mulk's son Ali-Asghar had three sons – Amir Buzurg, Abul Maali and Shams ad-Din. Abu-l Maali, as a Sultan Sadat, the head of the Termez Sayyids, was buried in Gumbazi Sayyidon in Shakhrisabz²⁴. The Avlodi Muborak Mausoleum later called Gumbazi Sayyidon²⁵, according to sources was built by Ulugbek. His gravestone in the tomb gives the most accurate Termez *Sayyid* pedigree. The sources lack the data on his activities. His better-known brother Amir-i Buzurg is mentioned in the Alisher Navoi's works and *Baburname*²⁶.

The representatives of authority often took Prophet's female descendants as wives, trying to preserve family-dynastic ties with them. The rulers of Maverannahr – Temurids Sultan Abu Said (1424-1469), Sultan Ahmad (1451-494), Sultan Mahmud (1453-1495) were married to the women from the Termez *Sayyid* family. The marriage tradition was supported by Babur and his descendants, Muhammad Temur Sultan, the Shaybanihana's eldest son and Abdurashidhan, the ruler of distant Kashgar²⁷.

The origin of the Termiz *Sayyids* allowed them to assert themselves as legitimate spiritual leaders. Their status was never challenged. A number of spiritual leaders of the Muslim world came from the Termez *Sayyids*. The famous *Sayyid* shaykh Burhan al-Din Termezi²⁸, the mentor of Jalal ad-Din Rumi, Tashkent shaykh Hovand Tohur²⁹, Taj al-Din Termezi³⁰, Sayyid shaykh ul-islom Abdullah Termezi³¹, known publicly as Pir Bobo, Sayyid Ali Shah Termezi spiritual leader of the Afghan Yousafzai³² and others actively contributed to the spread and strengthening of Islam. Thus, the Sayyids served as guarantors of the religious tradition continuity.

The Termez Sayyid used all three languages of the Muslim world– Arab, Persian and Turkish, the latter became their mother tongue. First, they provided the priority of the Arabic language in all spheres of public life. The urban culture at the end of the XI century featured a wide spread of the Dari language, which was especially evident in poetry. Thus, in the urban environment there dominated written bilingualism: Arabic as the language of religion and science, and Dari as the language of poetry. Dari, subsequently designated as *Farsi*, was

-
- 23 Буриев А. Термез в период Амира Темура и Темуридов. // Общественные науки в Узбекистане. 2002. № 4. С. 75.
- 24 Андреев М.Н. Перевод списков с надгробных надписей, привезенных членом кружка Н. Ф. Ситняковским из Шахрисабза и Китаба. // ПТГКЛА Год V. - Т., 1900. С. 101-103.
- 25 Султанов Х.Т. К истории формирования архитектурных ансамблей Шахрисабза XIV - XV вв. (по археологическим данным): Авгорэф. дис... к.и.н. - Самарканд, 1990. С. 13.
- 26 Муртозаев Б. Адишер Навоий. Термизийлар хакида, // ТерДУ конференцияси материаллари. - Т., 1999. 80-83 б.; Бабурнаме. Изд. 2-е, доработанное. — Ташкент: Главная редакция энциклопедий, 1993. С. 52(27). 53(28а).
- 27 Зиё Азамат Ўзбек давлатчилиги тарихи. – Тошкент, 2000. 338 б.; Бабур-наме... С.53; Мукминова Р.Г. К истории аграрных отношений в Узбекистане. – Ташкент, 1966. С. 61; Шах Ахмед Чурос. Хроника. – Москва, 1976. С. 261.
- 28 Islom ansiclopediesi. Gild 12/1.- Istanbul, 1974. S. 389-390.
- 29 Собрание восточных рукописей АН УзССР. Т. VIII. – Ташкент, 1957. С. 416
- 30 Абдураззох Самаркандий. Матлаи са-ъдайн ва мажмай бахрайн. / А. Ўринбоев нашри. – Тошкент, 1969. 307 б.
- 31 Хафиз Таниш ал-Бухорий. Абдуллонома. . Тошкент: Шарк, 1999.404 б.
- 32 Массой ВМ, Рамодин ВА История Афганистана. Т. II. – Москва. 1965. С. 36.

gradually replacing the Arabic language in other areas, too. During the XVI century, when the Sunnis were persecuted in Iran, they fled to Mawarannahr, tending to settle in the cities. Thus, the number of Farsi-language population in the urban environment was increasing. Under the influence of the widespread Persian language in the first half of the XVII century, even the sacred text – *Shajare*, the Termez *Sayyid* pedigree, was translated from Arab into *Farsi*. Thus, from that period and until the establishment of Soviet power in the region, *Farsi* assumed high priority in all areas of written tradition. This context suggests that the Termez *Sayyids* and other Central Asian *Sayyids* changed their linguistic priorities in accordance with certain requirements.

In the context of the interrelationship of the medieval Eurasian states, the Samarkand *Sayyid* Hassan's tombstone in Bulgar, we revealed in 2005, is of great interest. The anciently established relations of the Muslim world received a new impetus in post-Mongol uluses. The state doctrine of the Turkic uluses was formed as a synthesis of different traditions in Eurasia. It embodied the continuity, needs and expectations of traditional perception of the in the nationals. The recognition of the divine nature of power and Sufism, gradually dominating in the Muslim society religious life, harmonized well with the ancient Turkic traditions. The function of a guarantor of the spiritual unity was performed by the intellectual elite of the Muslim social medium. The review of historical circumstances of formation and development of these elite will address many issues of Eurasian medieval history. The study of the sources helped to establish the identity of *Sayyid* Samarkand Hassan, buried in Bulgar in the XV century, as a descendant of the Prophet from the Central Asian famous clan.

If the spiritual power of the *Sayyids* was not challenged, then their temporality, when they became community leaders, was accepted ambiguously and recognized based on the political realias. The *Shaybanids* (1500-1598) recognized the status of the Termez *Sayyids* and adhered to the traditions for form's sake, but in fact at that time the Termez *Sayyids* were gradually beginning to lose their position in the socio-political life of Central Asia. The information on their temporality is not available. The main reason, perhaps, was a Termez *Sayyid* evident sympathy to the *Temurids*. Some of them held high positions in the state of Babur and his descendants. The representatives of the *Termez* *Sayyids* took a strong position in Badakhshan, where the *Temurids* preserved their power during the XVI century³³. Badakhshan was conquered only in 1584 by Abdullakhan. Unsuccessful attempts to prevent the *Shaybanids* from seizing Badakhshan were made by *Sayyid* Shah Hassan Termezi, who, assisted by *Juybar* khojas, was holding negotiations with Abdullakhan. The Termez *Sayyids* traditionally acted as intermediaries between feuding dynastic groups, promoting the unity of the Muslim world³⁴.

The *Sayyids* belonged to a certain professional and cultural environment, making up the most educated part of the Muslim society. This environment featured intellectualism based on the possession of knowledge obtained as a result of special training to ensure its high educational level. The Termez *Sayyids* were the authors of numerous works on various aspects of medieval thinking³⁵. The famous painter, one of the founders of the so-called

33 Хафиз Таниш ал-Бухорий. Абдулланом. / С. Мирзаев ва Ю. Хакимжонов таржимоаси. Иккинчи китоб. - Т., 2000. 147 б.

34 Mirzaev Ds. Sultan Saodat – hier ruhen die “Herrscher der Glücklichen”. „Wostok“2010. *Surchandarja. Über die jahrtausende Schmelztiegel der Kulturen im südlichen Usbekistan*. S. 18-19.

35 Маориф мажмуа-и маваиз-и калимат-и Саййид Бурхон ад-Дин Муҳакқиқи Тирмизи. Вади ал-Замон Фирузанфар. - Тихрон, 1338; Джадол ад-Дин Джафар ибн Хусайн Тирмизи. Мазок ал ушшук фи илм ал-афок - Ўрта Осиёлик қирқ олим. - Т., 1961. 84 б.; Мухаммад Салих ибн Абдуллах Хусайни Тирмизи. Мунакиби Муртозави. // Фонд библиотеки Хазрат Оятуллох ал-Азим Марвати Наджаори. Инв. № 1318; Баха ад-Дин Мухаммед Маъсум ибн Мухаммад Тирмизи. Танобие ал ғофилин // Там же, инв. № 9808; Мухаммад Маъсум ибн саййид ал-Хусайн ат-Тирмизи. Мужарработ // Собрание

Mughal *miniature painting school* Mir Sayyid Ali (1510-died after 1572), also belonged to the Termez Sayyid clan³⁶.

The legacy of Mir Sayyid Ali, one of the students of Kamoliddin Behzod (1455-1535), belongs to the masterpieces of the world art. During the XX century, numerous studies gradually restored the original pages of the life and creative work of Mir Sayyid Ali. Information about him is scarce and contradictory. The artist's name has long been surrounded with legends, and his biography is full of blank *spaces*. Meanwhile, every detail of the life of such man as Mir Sayyid Ali was, holds meaning, because these details reveal the artist's live ties with his time, which filled his oeuvre with profound perception.

In numerous studies, an interpretation of the artist's biographical facts was determined by the national identity of the scholars. Iranian authors sought to highlight *the Iranian element* in his biography, while Azerbaijan scholars usually tied his life and work with the city of Tabriz. The same position was shared by Afghan and Indian researchers. Western scholars, in respect of everything connected with the life and work of Mir Sayyid Ali, often termed as Mogul or *Persian*.

Our approach in studying the biography and work of Mir Sayyid Ali is characterized by a close relationship with the history of his hometown Termez and Sayyid clan, he belonged to. The study of sources and literature in this context allows us to rethink anew the origins, development patterns and features of the *Mogul* miniature school. His clanship to the *Sayyids* – representatives of the Prophet Muhammad's House, in many respects, determined the fate of Mir Sayyid Ali.

Mir Sayyid Ali was hereditary artist. His first teacher was his father Mir Musavvir (died, appr. in 1555). Their clanship, close to the *Temurids* affected the fate of the father and son. They first lived in Badakhshan, where the *Temurids* were preserving the power during the XVI century. In the mid 20s, the father and son, because of their professional interests, moved to Tabriz – which thanks to the Kamoliddin Behzod's School became a miniature art center of that time. The life and work of Mir Sayyid Ali was closely linked with Babur's son Humoyunom (1508-1556), the ruler of Badakhshan and Kabul, and later India. Entitled with *Nodir ul-mulk* – The rarity of the Kingdom – for his bright and unique creativity in fine arts, Mir Sayyid Ali was writing poems under the pseudonym Judoi. The form of his pseudonym in English-speaking literature was *The Loner*, translated as the lonely or the hermit. It would be truer to associate his pseudonym with the word *Parted* – separated – to reflect the actual state of Mir Sayyid Ali. Studying the poetic heritage of Mir Sayyid Ali we can see his homesickness inherent in many emigrants from Central Asia of that epoch.

Sources give no information on the date of his death. We only know that, between 1560 and 1570, Mir Sayyid Ali with the permission of Akbar I the Great (1542-1605), the son of Humoyun, left India for the *Hajj*. No information on the future life of the artist from Termez was revealed.

ИВ АН РУз, инв. № 8156; Ходжа Самандар Термизий. Дастур ал мулук. / Ж. Эсонов нашри. - Т., 1997; Абдуллаев А, Азимов М. Хиндистонлик Мирмухаммад Таки Термизий. // Сурхон тонги. 2001. 25 апрел.

36 Мирзаев Дж. К биографии художника Мир Саййида Али Термизи. *Камолитдин Бехзоднинг жаҳон маданияти тарихида тутган ўрни*. Буюк рассом таваллудининг 550 йиллигига бағишланган илмий анжуман материаллари. -Тошкент. 2005.С.121-123.

Under the *Ashtarkhanids* (1598-753) the Termez *Sayyids* lost their former position. Although some of them, for example, Khoja Samandar Termezi held administrative posts, but he became known just thanks to his book³⁷.

In the first half of the XVIII century the Termez *Sayyid* genealogy was translated from Arabic into Persian. The title *hudovandzoda* disappeared giving way to the term *khoja*³⁸. Due to continuous sectarian wars waged in the second half of the XVIII century, the population was gradually leaving Termez, which, like many other cities of the time, fell to desolation. The *Sayyid* descendants survived only in Salavat settlement and later they became known as the Salavat Khojas³⁹.

On the basis of some extant documents it is possible to get an idea of economic life of the *Sayyids*. The high property status, concentration of wealth in the *Sayyid* hands undoubtedly contributed much to their rise, although it should be noted that most of them did not differ much in property terms from the rest in the community. At the same time, the tradition of solidarity among the *Sayyids* enabled the impoverished families to rely on aid from the wealthier relatives⁴⁰.

At the end of the XIX century, the Russian government decided to permanently settle in Termez region. The military men refused the land granted by the Emir of Bukhara, and mediated by the Emir officials, bought the *Sayyid* lands. According to the extant deed, on July 29, 1897 *Sayyid* Alimhodja and *Sayyid* Alihodja sold 153.5 tanaps (43 hectares) of land for 23,025 thongs⁴¹. Another *Sayyid*, shaykh Aziz Khoja claimed his rights to the land in Termez region supporting his demands with different old documents⁴².

With the establishment of Soviet power, the situation dramatically changed. The struggle against religion, traditional structures, and centuries-old socio-cultural attitudes led to the most negative consequences. A part of the *Sayyids* immigrated to neighboring countries; many of the survivors were repressed.

The study of the Termez *Sayyid* history will open not only new pages in the history of Central Asia, but also many aspects of the Muslim societies as a whole.

37 Ходжа Самандар Термизий. Дастур ул-мулук. – Тошкент, 1997.

38 Семенов А.А. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница «Султан Садат» // Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии. Год XVII/(XIX). –Т., 1914. С. 10.

39 Ibid. P.7.

40 Мирзаев Ж. Дехқончиликда пайкал тизими: тарихи, хусусиятлари, сабоқлари. Термиз Давлат университети профессор ўқитувчиларининг илмий назарий конференцияси материаллари.- Тошкент: «Университет», 1999.126-132 б.

41 ЦГА РУз. Ф. 3, оп. 1, д. 133, лл. 54-55.

42 Семенов АА По границам Бухары и Афганистана. // Исторический вестник. 1902. № 4. С. 121.

АБДУЛКАРИМ САМЪОНИЙНИНГ “АДАБ АЛ-ИМЛО ВАЛ ИСТИМЛО” АСАРИ ҲАДИС ИЛМИДАГИ МУҲИМ МАНБА

Ravshan ELMURODOV *

Аннотация: Ушбу мақолада Абдулкарим Самъоний ҳаёти, илмий фаолияти ва “Адабул имло вал истимло” асари ҳақида кенг маълумотлар берилган.

Имом Самъоний умри давомида жуда кўп мамлакатлар, шаҳарлар ва қишлоқларда сафарда бўлди. Сафари давомида минглаб устозлардан таълим олди. Тўплаган маълумотлари, билим ва тажрибалари асосида эллиқдан зиёд асарлар ёзди. Унинг асарлари энг ишончли фактлар асосида тасниф этилди.

Абдулкарим Самъонийнинг “Адабул имло вал истимло” асари ҳадис, луғат, тарих, рижол, одоб ва бошқа йўналишларда ёзилган турли китоблардаги маълумотлардан жамлаган. Дастлаб Имом Самъоний ушбу мавзудаги китобга эҳтиёж борлигини кўриб, “Тирозуз заҳаб фи адабит талаб” асарини ёзди. Аммо асар ҳажми катта бўлган ва талабаларга уни ўқиш ва ёдлаш қийин эди. Сўнг баъзи талабалар ундан талаба ва муаллимнинг одоб-ахлоқига доир осон ва қисқача бир китоб ёзиб беришни илтимос қилишди. Шундан сўнг Самъоний ушбу китобини тасниф этди.

“Адабул имло вал истимло” асари мусталаҳул ҳадис туркумига кирувчи асар ҳисобланади. Унда устоз ва шогирдга тегишли одоблар, таълим бериш ва олиш методлари ҳақида маълумотлар берилган. Ундан ташқари ўқитиш предметлари (анжомлари) ва саволларга жавоб бериш одоблари ҳақида батафсил маълумотлар баён қилинган.

“Адабул имло вал истимло” асари муҳаддисларнинг илм талаб қилиш ва уни ўрганишдаги йўллари батафсил изоҳлаб беради. Мақолада асарнинг таркибий тузилиши, унинг аҳамияти, таълим методологиясида тутган ўрни бўйича батафсил маълумотлар баён қилинган. Асарнинг муҳим жиҳати шуки, уни ҳозирги таълим дастурида ҳам кенг қўлласа ва фойдаланса бўладиган ўқув-услубий қўлланма ҳисобланади.

Калит сўзлар: Самъон, тарих, ҳадис, методология, одоб, устоз, шогирд, уқув воситалари, истилоҳ.

Abstract: This article provides detailed information about the life, scientific activity and work of Abdul Karim Samani "Adabul imlo val istimlo".

During his lifetime, Imam Samani traveled to many countries, cities and villages. During his safari, he was trained by thousands of teachers. He has written more than fifty works based on the information, knowledge and experience he has collected. His works were classified on the basis of the most convincing facts.

Abdulkarim Samani's work "Adabul imlo val istimlo" is based on information from various books on hadith, dictionary, history, rijal, etiquette and other areas. Initially, Imam Sam'ani saw the need for a book on this subject and wrote Tirozuz zahab fi adabit talab. But the work was large in size and difficult for students to read and memorize. Some students then asked him to write an easy and concise book on student and teacher etiquette. Samani then classified this book.

Adabul imlo val istimlo is a work of the category of mustalahul hadith. It provides information on teacher and student etiquette, teaching and learning methods. It also provides detailed information on the subjects (equipment) and the etiquette of answering questions.

Adabul imlo val istimlo explains in detail the ways in which the muhaddithin seek knowledge and study it. The article describes in detail the structure of the work, its importance, its place in the methodology of education. An important aspect of the work is that it is a teaching aid that can be widely used and used in the current educational program.

Key words: Saman, history, hadith, methodology, etiquette, teacher, student, teaching aids, terminology.

* Scientific fellow of the Imam Bukhari International scientific research center, r-elmurodov@mail.ru

КИРИШ

Ҳадис илми исломий илмлар ичида алоҳида аҳамият касб этади. Қуръони каримдан сўнг асосий манба ҳадислар ҳисобланади. Муҳаддислар томонидан ушбу илми ўрганиш, таълим бериш ва ривожлантиришга алоҳида эътибор берилган.

Ҳадис илмининг илк ривожланиш даврида ҳадис илми таълим методологиясига бағишланган асарлар ёзиш ҳам кенг ривожланган.

Хатиб Бағдодийнинг “Ал-жомеъ ли ахлақир ровий ва адабис сомеъ”, Ибн Абдул Барнинг “Жомеъ баянил илм ва фазлиҳи” асарлари ушбу йўналишда ёзилган муҳим асарлар ҳисобланади.

Абдулкарим Самъонийнинг “Адабул имло вал истимло” асари ҳам ҳадис илми таълим методологиясига оид асар бўлиб, унда устоз-шогирдга тегишли одоблар, таълим бериш ва олиш методикалари-услуглари ҳақида маълумотлар берилди. Ундан ташқари ўқитиш предметлари (анжомлари), саволларга жавоб бериш ҳақида батафсил маълумотлар баён қилинган.

Асар ҳадис илми таълим методологиясига бағишланган қимматли асар бўлиши билан биргаликда умумий таълим методологиясида кенг қўллаш ва фойдаланиш зарур бўлган ўқув-услугий дастур ҳисобланади.

“Адабул имло вал истимло” асари муҳаддисларнинг илм талаб қилиш ва уни ўрганишдаги йўлларини батафсил изоҳлаб беради.

ТАДҚИҚОТ МАҚСАДИ

Тадқиқотдан кўзланган асосий мақсад XII асрда фаолият олиб борган Абу Саъд Абдулкарим Самъоний ва унинг “Адаб ал-имло вал истимло” асарининг ҳадис илми таълим методологиясидаги аҳамиятини ўрганишдан иборат.

МАТЕРИАЛ ВА МЕТОДЛАР

Мақолани тайёрлашда тарих, табақот, тарожум, фикҳ, ҳадис ва фатавога оид манбалар ўрганилди. Тадқиқот жараёнида умумлаштириш, таққослаш, қиёсий-тарихий, микротарихий таҳлил каби усуллардан фойдаланилди.

МУҲОКАМА

Муҳаддис, тарихчи ва адабиётшунос Абу Саъд Абдулкарим Самъоний 506/1113 йил шаъбон ойининг 21 куни Хуросоннинг Марв шаҳрида фазилат ва илм аҳли бўлган оилада таваллуд топди. Тамим қабиласининг бир тармоғи ҳисобланган Самъонийлардан бўлганлари учун унга “Самъоний” нисбати берилган. Самъоний “Муҳаддиси Хуросон” (Хуросон муҳаддиси), “Тожул ислом” (Исломнинг тожи)¹, “Қивамуд дин” (Диннинг ғамхўри) каби номлар билан улуғланган.

Абдулкарим Самъонийнинг отаси уни уч ёшлигида илм ўрганиш учун Нишобурга олиб борди. “Ал-Ансоб” китобида ёшилишича, бир йилдан кейин унинг отаси вафот этади ва Самъонийни амакиси тарбиялаб вояга етказди.

Унинг амакиси Абу Муҳаммад Ҳасан бин Абулмузаффар Самъоний муҳаддис, зоҳид, олим эди. Самъоний Муаммар бин Рошиднинг “Ал-Жомеъ” китоби, Аҳмад бин Сайёрнинг “Тарих” китоби ва Аби Закариё Музақкийнинг “Амолий” китобини ўз

1 Муҳаммад ибн Аҳмад Заҳабий. Сийар аъломун нубало. 20-жуз. – Байрут: “Муассасатур рисола”, 1982. – Б.456.

амакиси олдида ўрганди. Кичик амакиси Абулқосим Аҳмад бин Мансур Самъонийдан ҳадис ва фикҳ илмини ўрганди. Айтишларича, Самъонийнинг синглиси ҳам фозила аёл эди ва Аби Ғолиб Муҳаммад бин Ҳасан Боқалоний Бағдодийдан ҳадисни нақл этиш рухсатини олганди.

Абдулкарим Самъоний Марвдаги машҳур олимлардан сабоқ олган. Дастлабки саёҳатини амакиси Аҳмад ибн Мансур Самъоний билан бирга, Нишопурга қилган. Сўнгра Хуросон, Мовароуннаҳр, Ироқ, Ҳижоз, Сурия ва Табаристон шаҳарлари бўйлаб узоқ сафарда бўлган. 8 йил Бағдодда яшаган, у ердан 2 марта Маккага ҳаж қилган. У Рай, Ҳамадон, Дамашқ, Куфа, Басра, Тус, Қуддусда бўлган. Саёҳати давомида олимлар билан учрашиб, улардан сабоқ олган, ўз асари учун манбалар тўплаган. 1143-1144 йилларда Марвга қайтиб, “Амидия” мадрасасида ҳадис, тасниф, тадрис (ўқитиш усули), ваъз (нотиклик) илмларидан дарс берган.

Абдулкарим Самъонийнинг “Адабул имло вал истимло” асари ҳадис илмида муҳим ҳисобланиб, сўзма-сўз таржима қилинганда “ҳадис айиш ва ёзиб олиш одоби” деган маънони англатади. Муҳаддислар мусталаҳида ҳадис ривоят қилиш жараёни “имло”, ёзиб олиш жараёни “истимло” деб аталган. Таърифдан келиб чиқиб, ҳадис ривоят қилаётган шайхга “мумлий”, ёзиб олаётган талабага “мустамлий” деб айтилган. Ушбу таърифдан келиб чиқиб, аллома асарни “Адабул имло вал истимло” деб номлаган. Яъни, ҳадис ривояти билан шуғулланувчи устоз-шоғир одоблари деган маънони англатади.

Умуман олганда “имло вал истимло” мавзусида ёзилган китоблар “Мусталаҳул ҳадис” (Ҳадис илми истилоҳлари) фан соҳасининг тармоқларидан бири ҳисобланади.

“Адабул имло вал истимло” асарнинг ёзилиш тарихини муаллифнинг асарга ёзган муқаддимаси ифодалаб беради. Унда муаллиф шундай дейди: *“Биродарим, Аллоҳ сени ҳифзи ҳимоясида сақласин, мендан ривоят қилиш ва эшитиш одоблари, ривоят қилувчи ва эшитувчига зарур бўлган юксак ахлоқларлар билан хулқланиш ва набавий суннатга эргашши масалалари ҳақида бирор асар таълиф қилишимни сўрадингиз. Шу билан бирга асар мухтасар бўлишини истадингиз. Зеро, ҳимматлар озайган, сиз сўраган маълумотлар ҳадис илмлари ичида келтирилган. Уни топиб ўқишга бўлган қизиқиш эса сўнгандир. Сиз сўраган маълумотларни ўзида жамлаган асар ёзиш учун Аллоҳга истихора қилиб, уни тўплашга киришдим. Асарда муҳаддис ва талабага зарур бўлган одоблар, ўқитиш ва ўрганиш услубларига тегишли маълумотларни келтирдим”*.

Муқаддимага назар солинса, “мухтасар асар” деган сўзга гувоҳ бўлинади.

Дастлаб Имом Самъоний ушбу мавзудаги китобга эҳтиёж борлигини кўриб, “Тирозу-з-заҳаб фи адаби-т-талаб” асарини ёзди. Аммо асар ҳажми катта бўлган ва талабаларга уни ўқиш ва ёдлаш қийин қийин эди. Сўнг баъзи талабалар ундан талаба ва муаллимнинг одоб-ахлоқига доир осон ва қисқача бир китоб ёзиб беришни илтимо қилишди. Шундан сўнг Самъоний ушбу китобини тасниф этди². Шунинг учун аллома мухтасар асар ёзишни қарор қилиб, ушбу асарни таълиф қилган.

Самъонийнинг ушбу китобдаги услуби:

“Адабул имло вал истимло” асарининг услуби қуйидагилардан иборат:

Биринчидан, асар қуйидаги қисмларга тақсим қилинган;

2 Абдулкарим Самъоний. Адабул имло вал истимло. Аҳмад Муҳаммад Абдурахмон Муҳаммад Маҳмуд тадқиқи. 1-жуз. – Жидда: “Матбаатул Маҳмудий”, 1993 йил. – Б.49.

Муаллиф асарини муқаддима, кириш ва уч фаслга тақсимлади.

Муқаддимада китобни таълиф қилиш сабабларини келтирди;

Кириш қисмида эса илми толиб одобларининг аҳамиятини баён қилди;

Биринчи фаслда “мумлий” (ҳадис ривоят қилувчи)нинг одобини баён қилди;

Иккинчи фаслда “мустамлий” (ривоятни ёзувчи)нинг ҳадисни қабул қилиб олиши ёритилган;

Учунчи фаслда китоб ёзувчининг одоби баён этилган. Ушбу фаслнинг хотимасида ёзиш ва унинг предметлари (қалам, сиёҳ каби) одоблари келтирилган;³

Иккинчидан, муқаддимада айтилганидек талабаларга ўқиш ва ёдлашлари осон бўлиши учун асар мухтасар қилинган;

Учунчидан, кўп ўринларда Қуръони карим оятларидан далиллар келтирилган;

Қуръон оятларига алоқадор мавзулар келганда, уни исботлаш учун оятлардан келтириб ўтилади. Масалан, китобда бирор жойга бормоқчи бўлган киши, йўлга чиққанида нима қилиши лозимлиги тўғрисида қуйидагича келтирилади:

“Агар киши мажлисга бораётган бўлса, юришидан мақсадни кўзласин. Аллоҳ таоло айтади: “Раҳмоннинг (суюкли) бандалари ерда камтарона юрадиган, жоҳил кимсалар (бемаъни) сўз қотганда “Саломатлик бўлсин!” деб жавоб қиладиган кишилардир”⁴”.

Тўртинчидан, кўп ўринларда исботлаш учун набавий ҳадислардан ҳам келтирилган;

Бешинчидан, баъзи салафи солиҳларнинг сўзлари келтирилган;

Олтинчидан, илмга даъват қилиш юзасидан баъзи мавзуларга муносиб шеърлар келтирилган;

Еттинчидан, ҳадислар, хабарлар ва шеърларни санадлари билан келтиришни ўзига лозим тутган;

Саккизинчидан, исноддаги иллатлар сабабини баён қилган;

Тўққизинчидан, бир ҳадисни фойдалилигини ошириш учун уни ҳар хил иснодлар билан келтирган. Яъни, ҳадисни мустаҳкамлаш учун такрор келтирган;

Масалан, Оиша розияллоҳу анҳодан ривоят қилинган “*Умар ибн Хаттоб Абу Бакр розияллоҳу анҳуга: “Биз сенга байъат қилдик. Сен бизни саййидимизсан”, деди*” ҳадисини қувватлаш учун қуйидаги санадларни келтирган:

“Бизга Абу Мансур Музаффар ибн Аҳмад Ирбийий ва Абу Бакр Муҳаммад ибн Қосим хабар қилиб деди: Бизга Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад Ҳошимий хабар қилди: Бизга Абу Бакр Муҳаммад ибн Варроқ хабар қилди: Бизга Абу Бакр ибн Сиррий Таммор сўзлаб берди: Бизга Абу Абдуллоҳ Ғулом Халлол сўзлаб берди: Бизга Муҳаммад ибн Исмоил ибн Абдуллоҳ ҳадисни Сулаймон ибн Билодан ривоят қилди, у Ҳишом ибн Урвадан, у отасидан, у Оиша розияллоҳу анҳодан ушбу ҳадисни сўзлаб берди”.

3 Ўша асар. – Б.50.

4 Фурқон сураси, 63-оят.

Бу ерда Абу Абдуллоҳ Халлол заифдир. Шу сабаб қуйидаги бошқа иснодни келтирган:

“Бизга Абулкарам Насруллоҳ ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Мухлид Аздий хабар қилди: Бизга Қози Абу Тимом Али ибн Муҳаммад Воситий хабар қилди: Бизга Абул Фазл Убайдуллоҳ ибн Абдуллаҳмон Зухрий хабар қилди: Абдуллоҳ ибн Муҳаммад ибн Абдулазиз Бағавий сўзлаб берди: Бизга Иброҳим ибн Саид Табарий сўзлаб берди: Бизга Исмоил ибн Абу Увайс ҳадисни Сулаймон ибн Билолдан ривоят қилди, у Хишом ибн Урвадан ривоят қилди. У ўша ҳадисни зикр қилди”.

Ушбу тариқа Оиша розияллоҳу анҳодан ривоят қилинган ҳадис тўғриланди ва қувватлантирилди.

Китобнинг манбалари:

Абдулкарим Самъоний “Адабул имло вал истимло” асарини тасниф этишда кўплаб манбалардан фойдаланган. Уларни баъзиларини келтириб ўтамир:

1. Аҳмад ибн Хусайн ибн Алий Байҳақийнинг “Ал-одоб”, “Ас-сунанул кубро”, “Ал-мадҳал ас-сунанул кубро” асарлари;

2. Аҳмад ибн Шуайб Насоийнинг “Сунани Насоий”, “Амалул явми вал лайл” асарлари;

3. Аҳмад ибн Абдуллоҳ Асбаҳонийнинг “Ҳилятул авлиё” асари;

4. Аҳмад ибн Абдуллоҳ ибн Солиҳ Ажлийнинг “Ас-сиқот” асари;

5. Аҳмад ибн Али ибн Собит Абу Бакр Хатиб Бағдодийнинг “Тарихи Бағдод”, “Шарафи асҳобул ҳадис”, “Ал-жомий ли ахлоқир ровий ва адабус сомиъ” асарлари;

6. Аҳмад ибн Али ибн Али Ҳамзонийнинг “Сунан”, “Мўъжамус саҳоба” асарлари;

7. Аҳмад ибн Али ибн Мусанно Абу Яъло Мавсилиийнинг “Ал-муснад” асари;

8. Аҳмад ибн Али Мурҳибийнинг “Ал-илм” асари;

9. Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Исҳоқ Абу Бакр ибн Суннийнинг “Амалул явми вал лайл” асари;

10. Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Зиёд Аъробийнинг “Мўъжам аш-шуюх” асари;

11. Аҳмад ибн Муҳаммад Башорийнинг “Қолъул осор мин ас-сиёб” асари;

12. Аҳмад ибн Марвон Моликий Дийнаварийнинг “Ал-мужалиса” асари;

13. Аҳмад ибн Мусо Абу Бакр ибн Мардуянинг “Тарихи Асбаҳон” асари;

14. Исмоил ибн Муҳаммад Яъқубийнинг “Назҳатуз зироф ва бидъатул авсоф” асари;

15. Жаъфар ибн Муҳаммад Фирёбийнинг “Сифатул мунофиқ” асари;

16. Абдуллоҳ ибн Муҳаммад Асбаҳонийнинг “Ахлоку Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам” асари;

17. Муҳаммад ибн Идрис Шофиъийнинг “Ар-рисола”, “Муснади Шофиъий” асарлари;

18. Муҳаммад ибн Исмоил Бухорийнинг “Ал-жоий ас-саҳих” асари;

19. Ибн Ҳиббоннинг “Равзатул уқало ва назҳатул фузало” асари;

20. Муҳаммад ибн Исо Термизийнинг “Ал-жомий ас-саҳих” асари ва бошқалар.

Китобнинг аҳамияти:

“Адабул имло вал истимло” асари муҳим китоб ҳисобланиб, бу қуйида келадиган кўп ўринларда зоҳир бўлади:

Китоб муаллифи таниқли имом бўлиб, бутун ҳаётини илм ва унинг таҳсили йўлига бағишлаган. Унинг кўплаб асарлари йўқолиб кетган бўлиб, жуда кам асарлари сақланиб қолган. Ушбу биз ўрганаётган китоб ҳам унинг ўша сақланиб қолган кам сонли китобларидан биридир.

Китоб зикр қилинган бир марфу ҳадисни барча санадлари билан қамраб олган. Бу эса ҳадис маъноларини қувватлилиги, фойдаларининг кўплигини таъминлаб беради.

Муаллиф ушбу китобида асардаги мавзуларга хос хабарлар ва шеърларни ривоят қилган. Бу толиби илмларга тушуниши қийин бўлган ўринларни ўзлаштиришда енгиллик беради.

Китоб толиби илм ва унинг устози ўртасидаги алоқаларни баён қилади. Бу алоқалар Аллоҳ субҳанаҳу ва таолонинг назорати устига қурилади ва мусулмонни ўз биродарига бўлган муносабати, устозига бўлган ҳурмати исломий одобга кўра ўрнатади.

Ушбу китоб Самъоний раҳимаҳуллоҳ даврида китобат ишларининг камолга етганининг исботи ва китобларининг бўлимларга бўлиб тартибга келтирилганининг юксак намунасидир. Бу китоб муқаддима, кириш, фасллар ва хотимага тақсимлангани юқорида айтиб ўтилди.

“Адабул имло вал истимло” китоби бизга Самъоний даврида таълим бериш одоблари ҳақида маълумот беради. Унда талаба ва устознинг ҳуқуқлари, ўқитиш предметлари (анжомлари), саволларга жавоб бериш ҳақида батафсил маълумотлар баён қилинган.

Китоб суннати набавийдаги шубҳаларга жавоб беради ва ҳадисни баён қилиш йўллари баён қилади.

“Адабул имло вал истимло” китоби ҳозирги кунда йўқ бўлган баъзи китоблар ҳақида маълумот беради. Масалан, Самъонийнинг “Тироз аз-заҳаб”, Абу Умар Муҳаммад Навқонийнинг “Китоб”, Абу Бақр Аҳмад ибн Мусо ибн Мардуянинг “Ал-илм”, Аҳмад ибн Муҳаммад Башорийнинг “Қолъул осор мин ас-сиёб”, Абдурахмон ибн Усмон Тамимийнинг “Муснади Али ибн Абу Толиб” каби асарлари ҳақида ушбу китобда айтиб ўтилган. Аммо бу китобларнинг ўзи ҳозирги кунда мавжуд эмас.

Имом Самъоний ушбу китобини маълум бир соҳага ихтисослашмаган турли китоблардаги маълумотлардан жамлаган. Масалан, ҳадис, луғат, тарих, рижол, одоб ва бошқа йўналишларда ёзилган китоблардан тuzган.

У “Адабул имло вал истимло” китобини ҳадис илмларидаги мавзулардан фақат битта мавзу бўйича тасниф этган. У муҳаддис ва толибнинг одоби ҳамда ёзиш учун керак бўлган предметларга бағишланган, холос.

Асарнинг қўлёзма нусхаси ҳақида:

Абдулқарим Самъонийнинг “Адабул имло вал истимло” асари Аҳмад Муҳаммад Абдурахмон Муҳаммад Маҳмуд томонидан тадқиқ қилинган.

Китобнинг ёлғиз қўлёзма нусхаси Туркиянинг “Файзуллоҳ кутубхонаси”да №1557 рақам остида сақланади. Бу қўлёзма 154 варақдан яъни 308 бетдан иборат. Ҳар бир бет 10 қотorni ўз ичига олади.

Ушбу қўлёзма аъло даражада ёзилган ва ўқилиши осон. Котиб қўп нуқталарни қўймаган ва баъзи ҳарфлар баъзисига қўшилиб кетган. Аммо уларни англаб олиш ва ўқиш қийин эмас.

Ушбу қўлёзма нусха 546/1151 йил Самъоний вафотидан олдин ёзилган бўлиб, бу китобнинг аҳамиятли эканига далолат қилади. Китобни носихи (котиби) Муҳаммад ибн Абул Қосим Ҳафсийдир.

Китоб сарлавҳасининг охирида котиб шундай: “Муҳаммад ибн Абул Қосим Ҳафсий китобни ёзишни 546 йил Зулҳижжа ойининг учунчи чоршанбасида Марвда “Амидийя” мадрасасида тамомлади. Оламларнинг Роббиси Аллоҳга ҳам бўлсин ва Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васаллам ва у зотнинг оиласига саловат ва саломлар бўлсин. Бизга ёлғиз Аллоҳнинг ўзи кифоя. У қандай яхши вакил!” – деб келтиради.

Абдулкарим Самъонийнинг “Адабул имло вал истимло” асарида асосан устоз-шогирдга тегишли одоблар, таълим бериш ва олиш методикалари-услуглари ҳақида маълумотлар берилди. Устозга тааллуқли бўлган одоб-ахлоқлар, таълим услублари тўғрисида:

– ҳадис ривоят қилувчи шайх дарс мажлисига келишдан олдин ташқи кўринишига эътибор қаратиши;

– мисвак қилиши, мўйлабини қисқартириши, оқ либос кийиши, хушбўйлик суртиши, кўзгуга қараб қўйиши;

– илм мажлисига келаётганда секин, виқор билан юриб келиши;

– йўлида учраган барчага салом бериши;

– илм мажлисига ўтиришдан олдин икки ракъат намоз ўқиб олиши;

– тавозели ҳолатда чордана қуриб ўтири;

– тингловчиларга мулойим хитобларни қўллаши;

– тингловчиларга нисбатан хулқини гўзал қилиши;

– тингловчиларга тайёргарлик кўришлари учун илм мажлиси кунини белгилаб бориши;

– илм мажлисларини масжидларда ташкил қилиши;

– қиблага қараб ўтириши;

– таҳоратли ҳолатда ҳадис айтиши ва ҳадис китобини ушлаши;

– китобига қараб ҳадис айтиши;

– мажлисни Қуръон карим тиловати билан бошлаши;

– тингловчиларни сукут сақлашга чақиритиши;

– ривоят қилаётганда овозини баланд қилиши;

– овозини тингловчилар эшитадиган даражада баланд қилиши;

– тингловчилар ақли кўтарадиган нарсаларни ривоят қилиши;

– ривоят қилаётган ҳадисда нотаниш сўз учраса, ўша сўзни шарҳлаши;

– тингловчилар ҳадисни ёзиб олгунича такрорлаб туриши ва бошқа кўрсатмалар келтирилади.

Шогирдга тааллуқли бўлган одоб-ахлоқлар, таълим олиш услублари тўғрисида:

- зийрак ва ақлли бўлиши;
- ҳадис мажлисларига эрта келиши;
- шошмасдан хотиржам ҳолда юриб келиши;
- кийинишда ҳаддан ошмаслиги;
- мажлисга кирганида ҳаммага салом бериши;
- мажлисга киришидан олдин оёғ кийимини ечиши;
- оёғ кийимини ечаётганда чап томондан бошлаши;
- мажлисдаги бўш ўринга ўтириши;
- устознинг олдида ўтирганда, унга камоли эҳтиром кўрсатиши;
- устозга мурожаат қилганда, унинг исми билан чақирмаслиги балки кунyasi билан мурожаат қилиши;
- мажлисда ухламаслиги;
- агар уйқуси келса, жойини ўзгартириши;
- шайх ҳадис ривоят қилоятганда диққат билан тинглаши;
- мажлисга сиёҳдон, қалам, қаламдон, қалам йўнгич, сиёҳ, қоғоз билан келиши;
- чиройли ва тушунарли ёзиши;
- мажлис тугашидан олдин кетмоқчи бўлса, мажлисдагиларга салом бериб чиқиши ва бошқа кўрсатмалар келтирилади.

Қуйида “Адабул имло вал истимло” асарида келган баъзи оят, ҳадис ва ривоятлардан намуналар келтирилади:

“Мумлий” (“Ҳадис ривоят қилувчи шайх”) эътибор бериши лозим бўлган ишларга доир ҳадис ва ривоятлар:

Гўзал ахлоқда намуна бўлиши;

Абу Ҳурайра розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “*Мен гўзал ахлоқларни камолга етказиш учун юборилдим*”, дедилар.

Мажлисда баланд сўзлашдан қайтариши;

Маън ибн Исо Қузоз деди:

“Агар Молик ибн Анас ҳадис айтиш учун ўтиришни хоҳласа, аввало ғусул қилар, хушбуй нарсаларни тутатар ва ўзига хушбўйлик сепар эди. Агар мажлисда бирор киши овозини баланлатса, уга қаттиқ танбеҳ бериб: “Аллоҳ азза ва жалла: “Эй, имон келтирганлар! Амалларингиз ўзингиз сезмаган ҳолингизда зое бўлиб кетмаслиги учун сизлар овозларингизни Пайғамбарнинг овозидан юқори кўтармангиз”⁵, деб марҳамат қилган. Ким Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламнинг ҳадислари

5 Ҳужурот сураси, 2-оят.

айтилаётган пайтда овозини кўтарса, овозини Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламнинг овозларидан баланд қилган бўлади”, деб айтар эди”.

Мисвок ишлатиши;

Али ибн Абу Толиб розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Албатта, оғизларингиз Қуръоннинг йўллариدير. Уларни мисвок билан тозаланглар!”, дедилар.

Мўлабани олиши;

Зайд ибн Арқам розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

“Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламдан эшитдим. У зот: “Ким мўлабани олмаса, биздан эмас”, дедилар”.

Оқ либос кийиши;

Ибн Аббос розияллоҳу анҳумодан ривоят қилинади:

Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Сизларга кийимлардан оқ кийим яхшидир. Тирикларингиз уни кийсин ва ўлганларингизни у билан кафанлангиз. Албатта, у кийимларингизнинг яхшисидир”, дедилар.

Салла ўраши;

Соқолини тарашини;

Ҳакам розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

“Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам соқолларини тароқ билан тарар эдилар”.

Хушбўйликдан фойдаланиши;

Оиша розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

“Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам кишини ўз биродарлари олдига ёқимсиз ҳид билан чиқишини ёқтирмас эдилар. У зот тун охирида (эрталабга яқин) хушбўйлик суртар, сўнг саҳобалари олдига чиқар эдилар”.

Ойнага қарашини;

Ибн Амр розияллоҳу анҳумодан ривоят қилинади:

“Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам эҳромдалиқ вақтида ҳам ойнага қарар эдилар”.

Агар мажлисга борадиган бўлса юришида мақсадли бўлиши;

Аллоҳ таоло марҳамат қилади: “Раҳмоннинг (суюкли) бандалари ерда камтарона юрадиган кишилардир”⁶.

Йўлида мусулмонлардан ўзига учраган кишига салом бериши;

Абу Амома Боҳилий розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Инсонларнинг Аллоҳ ва Расули учун авлороғи, кишиларга салом берадиганларидир”, дедилар.

Мажлисга кирганида икки ракат намоз ўқиши;

6 Фурқон сураси, 63-оят.

Абу Қатода Ансорий розияллоху анху деди:

Расулуллоҳ соллаллоху алайҳи васаллам: “Агар сизлардан бирингиз мажлисга кирса, икки ракат намоз ўқимай ўтирмасин”, дедилар.

Асҳобларига муомала қилишда хушмуомала бўлиши;

Ибн Умар розияллоху анхудан ривоят қилинади:

“Умар розияллоху анху Набий соллаллоху алайҳи васалламдан Умрага изн сўради. У зот унга изн бериб: “Эй биродарим! Дуоингизда бизни унутманг”, дедилар”.

Асҳоблари билан биргаликда ўз хулқини ҳам яхшилаши;

Абу Зарр розияллоху анхудан ривоят қилинади:

“Расулуллоҳ соллаллоху алайҳи васаллам менга: “Эй Абу Зарр! Қаерда бўлсанг ҳам, Аллоҳга тақво қил. Одамларга хусни хулқ ила муомала қил”, дедилар”.

“Мустамлий” (“Ҳадис ёзиб олувчи талаба”) эътибор бериши лозим бўлган ишларга доир ҳадис ва ривоятлар:

Мустамлий учун курсига ўхшаш баландроқ жойга ўтириш мустаҳаб бўлади. Агар ундай жойни тополмаса, тик турган ҳолида ҳадис ёзади;

Абу Бакр Ибсий розияллоху анхудан ривоят қилинади:

“Умар ибн Хаттоб, Усмон ибн Аффон ва Али ибн Абу Толиб билан бирга хайр-садақа қилинган моллар олдига кирдим. Шунда Усмон сояга ўтирди. Али эса унинг боши устида тик туриб, Умар унга айтиб турган нарсаларни ёздириб турди. Шунда Умар куёшда турган эди ва ўша куни кун қаттиқ иссиқ бўлиб, унинг устида иккита қора бурда бор эди. У уни бирисини кийиб, иккинчисини бошига ёпиб олган эди. У садақа қилинган туяларни кўздан кечириб, уларни рангларига ва ёшларига қараб ёздиртирди. Шунда Али Усмонга: “Аллоҳ аза ва жалланинг китобида Шуъайбнинг қизи: “Эй, ота, уни (ишга) ёллагин! Зеро, сен ёллайдиган (бу) яхши киши кучли ва ишончли кишидир”⁷ деган гапини эшитганмисан?”, деди ва Умар розияллоху анхунинг қўлларига ишора қилди. Шунда Усмон: “Бу кучли ва ишончли кишидир”, деди”.

Изоҳ: Ушбу ривоятдан маълум бўладикки, ҳадис ёзиб олувчи киши Усмон розияллоху анху каби ўзига қулай бўлган жойни эгаллаб, диққат билан ёзиб бориши лозим.

Мустамлий мажлисдаги овозни жамлаб турувчи, бошқариб турувчи бўлиши лозим;

Довуд ибн Рушайд айтади:

“Ибн Алийянинг ҳузурда эдик. Мустамлий унга: “Эй Абу Бишр! Одамлар кўп, улар эшатадиган даражада овозингизни баланд қилинг”, деди. Шунда у: “Сен кимсан”, деди. “Мустамлийман”, деди у. Шунда у: “Уларга бошчилик қилиш сенинг зиммангда. Мен муҳаддисман, сен эса мустамлийсан”, деди”.

Абу Уқайл Даврақий айтади:

“Мустамлий мажлисда бамисоли аскарлар ичидаги ноғарачига ўхшайди”.

Мустамлий хушёр ва зийрак бўлиши ва нодон бўлмаслиги лозим;

7 Қасос сураси, 26-оят.

Мустамлий ҳозир бўлганларга фасоҳат билан гапириши лозим;

Фазола ибн Убайддан ривоят қилинади:

“Расулulloҳ соллаллоҳу алайҳи ва саллам: “Аллоҳ хушовоз кишининг Куръонни овоз чиқариб ўқишига кўшиқчи аёлнинг хўжайини ўз кўшиқчисига қулоқ солганидан кўра қаттиқроқ қулоқ солади”, дедилар”.

Убайдуллоҳ ибн Умардан ривоят қилинади:

“Биз Ибн Шихобдан қироатдан бошқа нарсани ўрганмадик. Молик ибн Анас бизга Куръон қироат қилиб берар эди ва унинг қироати жуда яхши эди”.

Мустамлий доим ҳадис билан машғул бўлиши ва унга ўрганиб қолиши лозим;

Али ибн Муҳаммад Тастурий сўзлаб берди:

“Аҳмад ибн Яҳё ибн Зуҳайр Тастурийнинг олдида ҳозир бўлдим. Асҳобул ҳадис бўлган бир киши унга: “Зубайр ибн Харийтанинг ҳадиси қандай?”, деди. Ибн Зуҳайр унга: “Харийта йўқ ва сен ҳам йўқсан”, деди”.

Аскарый айтади: “У Зубайр ибн Хиррийт бўлиб, Ҳариш ибн Хиррийтнинг ака (ё ука)сидир. “Хиррийт” (эпчил, тажрибали) дегани “Ҳозик” (мохир, чаққон, билимдон, юқори малакали) деганидир”.

Агар одамлар кўпайиб кетса мустамлийларни кўпайтириш лозим. Шунда баъзиси баъзисига етказиб туради;

Абул Ҳусайн Аҳмад ибн Жаъфар ибн Муҳаммад ибн Убайдуллоҳ Мунодий айтди:

“Осим ибн Али ибн Осим Абул Ҳусайн Воситий “Расофат” масжидида ҳадис айтди. Унинг мажлисида тахминан юз мингдан зиёд инсонлар тўпланишди. Шунда уни фақат Ҳорун Дийк⁸ ва Ҳорун Макҳала⁹ истимло қилиб турди”.

Абу Бакр Аҳмад ибн Жаъфар ибн Салм айтди:

“Олдимишга Абу Муслим Кажжий келганида, Ғассон майдонида ҳадис имло қилди. Унинг мажлисида етти мустамлий бор эди. Уларнинг ҳар бири ўзидан кейинда турган бошқа мустамлийга ҳадисни етказиб турди. Одамлар турган ҳолида, кўлларида сиёҳдонлар билан ундан ҳадис ёзиб олишди. Ҳатто майдон бўялиб кетти. Сўнг сиёҳдони билан қатнашганлар ҳисобланди. Бас, шунда шунчаки кузатиб турганлардан ташқари сиёҳдон билан қатнашганлар сони қирқ мингдан ошиб кетти”.

Мустамлий аввал ўзи учун сўнг ҳозир бўлганлар учун дуо қилиши лозим;

Ибн Аббос розияллоҳу анҳумодан ривоят қилинади:

“Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Аллоҳ азза ва жалла бизга ва Од биродарларига раҳм қилсин”, дедилар”.

Котибнинг одобига доир ҳадис ва ривоятлар:

Ҳадис толиби барча ишларида ажралиб туриши лозим;

Иброҳим Ҳарбий айтади:

8 Ҳорун ибн Суфён ибн Башир ал-Мустамлий Абу Суфён Дийк. У ҳижрий 251 йил вафот этган.

9 Ҳорун ибн Суфён Мустамлий Макҳала. Бағавий ундан ҳадис ривоят қилган. У эса Муҳаммад ибн Ҳарб Ҳавлонийдан ҳадис ривоят қилган. У ҳижрий 247 йил вафот этган.

“Киши Набий соллаллоху алайҳи васалламнинг одоблари ҳақида бирор нарсани эшитиб қолса, уни маҳкам тутиши лозим”.

Имло мажлисида ухламаслиги;

Абу Сулаймон Дороний айтади:

“Агар ҳадис мажлисида ухлаётган кишини кўрсам, уни (эшитишни) хохламаяпти деб биламан. Агар хоҳлаганида, уйқуси учиб кетган бўларди”.

Агар имло мажлисида уйқу ғолиб келса, жойини бошқа жойга ўзгартирсин;

Ибн Умар розияллоху анҳумодан ривоят қилинади:

“Набий соллаллоху алайҳи васаллам: “Агар сизлардан бирингиз масжидда мудраса, жойини бошқасига ўзгартирсин”, дедилар”.

Имло вақтида эшитиш ва диққат қилиш;

Муҳаммад ибн Назр Ҳорисий айтади:

“Илмнинг аввали жим туриш, сўнг унга қулоқ солиш, сўнг унга амал қилиш, сўнг уни муҳофаза сақлаш, сўнгра уни тарқатишдир”.

Шайхига пешвоз чиқиши;

Ибн Масъуд розияллоху анҳудан ривоят қилинади:

“Расулulloҳ соллаллоху алайҳи васаллам жума куни минбарга кўтарилар эдилар. Шунда биз юзларимиз билан у зотни кутиб олар эдик”.

Имло қилувчи шайхга тавозеъда бўлиш;

Абдуллоҳ ибн Муътазир айтади:

“Илм талабида мутавозеъ бўлиш худди аксарият паст ерларни сув босгани каби илмни кўпайтиради”.

Ёзиш ва ёзиш предметларига доир ҳадис ва ривоятлар:

Толибга аввало ҳадисни қоралаб ёзиб олиши, сўнг уни маҳсус сиёҳ билан кўчириши лозим;

Аҳмад ибн Маҳдий айтади:

“Абу Убайднинг¹⁰ “Амвол” китобини кўчиришни хохладим ва тилла суви сотиб олиш учун чиқдим. Йўлда Абу Убайдни учратиб қолиб: “Эй Абу Убайд! Аллоҳ сенга раҳм қилсин. Тилла суви билан “Амвол” китобини кўчирмоқчиман”, дедим. Шунда у: “Уни сиёҳ билан кўчир. Албатта, у жуда мустаҳкам, чидамлидир”, деди”.

Ибн Муборак айтади:

“Кийимлардаги сиёҳ уламоларнинг хушбўй атирларидир”.

Агар кийимини сиёҳдан ва қора доғдан сақласа, бу авлодир;

Абу Олия айтади:

“Китоб, Қуръон ва аҳлим менга етказган нарсаларни ўргандим ва ҳеч қачон либосимда бирорта сиёҳ кўринмаган”.

10 У Қосим ибн Саллом Бағдодий бўлиб, Абу Убайд номи билан машҳур. У ҳижрий 224 йил вафот этган.

Сиёҳдон ҳақида;

Анас ибн Молик розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Қиёмат бўлганида ҳадис соҳиблари Аллоҳ азза ва жалланинг ҳузурига келишади ва улар билан бирга нурдан бўлган сиёҳдонлар бўлади. Шунда Аллоҳ азза ва жалла уларга: “Сизлар ҳадис соҳибисизлар, Набийингизга жуда кўп саловат айтардингиз. Энди жаннат ва раҳматимга киринглар”, дейди”, дедилар”.

Имло мажлисига сиёҳдонсиз ҳозир бўлмайди;

Зухрийдан ривоят қилинади:

“Ким уйдан сиёҳдонсиз чиқса, фақат садақани ният қилибди”.

Шофиъий айтади:

“Ким илм мажлисига сиёҳдонсиз ҳозир бўлса, гуёки тегирмонга емишсиз келибди”.

Агар имло мажлисида ҳозир бўлиб, сиёҳдони бўлмаса, бошқанинг сиёҳдонидан фойдаланса бўлади. Чунки салафи солихлар ҳам шундай қилишган;

Закариё ибн Адийдан ривоят қилинади:

“Ибн Муборак билан бир кемада бирга эдим. У рухсат сўрамай ёстиғимга ўтирди ва рухсат сўрамай сиёҳдонимни олди. Кейин менга илтифот кўрсатиб: “Аллоҳ таоло: “... ё дўстингизнинг уйдан (изн сўрамасдан) таомланишингизда сизларга (гуноҳ йўқдир)”¹¹, деб айтади”, деди”.

Қалам ҳақида;

Абу Ҳурайра розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади:

“Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламдан эшитдим. У зот: “Албатта, Аллоҳ биринчи халқ қилган нарса қаламдир. Сўнг “Нун” – У сиёҳдондир – ни яратди. Бу ҳақда Аллоҳ азза ва жалланинг “Нун. Қалам ва (у билан) ёзадиган нарсалар (битиклар) билан қасамёд этаман”¹², деган сўзи бор. Бас, унга: “Ёз!”, деди. У: “Эй Роббим, нимани ёзай?”, деди. У зот таборака ва таоло: “Қиёматгача бўладиган ҳар бир нарсанинг тақдирини ёз”, деди”.

Қатодадан ривоят қилинади:

“Қалам Аллоҳ азза ва жалланинг улуғ неъматидир. Агар қалам бўлмаса, дин ўз ўрнида турмайди ва ҳаёт ҳам тўғри бўлмайди”.

Кўпчилик қаламни қиличдан афзал кўради:

Муҳаммад ибн Жаъфар Диноварий айтади:

“Баъзи юнон подшоҳлари: “Дунё ва дин ишлари икки нарса остидадир. Ўша икки нарсанинг бири иккинчисининг остидадир. Улар қилич ва қалам бўлиб, қилич қаламнинг остидадир”, дейишади”.

Асарни бошидан охирига қадар ўрганиб чиқилганда қуйидаги хулосага келинди:

11 Нур сураси, 61-оят.

12 Қалам сураси, 1-оят.

- асар муаллифи Абдулкарим Самъоний машхур муҳаддис, ҳадис илми мутахасси бўлганлиги;
- асарда келтирилган ҳар-бир маълумот муаллифнинг санади билан келтирилгани;
- асар ҳадис илми мутахассислари учун муҳим қўлланма;
- асар ҳадис илми таълим методологиясига оид муҳим манба;
- асарни нафақат ҳадис илмларини ўрганиш ва ўргатишда, балки таълимнинг барча соҳаларда кенг қўллаш мақсадга мувофиқ. Зеро, таълим-тарбиядан кўзланган мақсад жамиятда комил инсонни шакллантириш, таълимнинг самарадорлигини ошириш, устоз ва шогирд ўртасидаги алоқани мустаҳкамлаш, устозни таълим бериш маҳоратини ошириш ҳамда шогирдни таълим олиш савиясини юксалтиришдир.

ХУЛОСА

Абдулкарим Самъоний яшаган давр ижтимоий-сиёсий жихатдан беқарор давр ҳисоблансада, илм-фан, савдо-сотик, ҳунарманчилик, ўзаро маданиятлар алмашинуви ривожланган давр бўлди.

XI-XII асрларда шаҳарлар кенгайди. Самарқанд, Бухоро, Термиз, Ўзган, Тошкент, Болосоғун, Марв каби шаҳарлар ҳунармандчилик ва савдо марказларига айланиб, ҳудудлараро савдо-сотик ривожланди.

Самъоний туғилиб ўсган Марв шаҳри Хуросоннинг марказий шаҳри, Салжуқийлар даврида мамлакат пойтахтига айланди. Шаҳарда кўплаб масжид ва мадрасалар барпо этилди. Имом Самъоний шундай мадрасалардан бири “Амидий” мадрасасида талабаларга таълим берди.

Имом Самъоний умри давомида жуда кўп мамлакатлар, шаҳарлар ва қишлоқларда сафарда бўлди. Сафари давомида минглаб устозлардан таълим олди. Тўплаган маълумотлари, билим ва тажрибалари асосида элликдан зиёд асарлар ёзди. Унинг асарлари энг ишончли фактлар асосида тасниф этилди. Унинг тарих бўйича ёзган “Ал-ансоб” асари ҳозирги кунда энг аҳамиятли нодир асарлар сирасига киради. Унда Хуросон ва Мовароуннаҳр уламолари, шаҳарлари ва қишлоқлари ҳақида қимматли маълумотлар мавжуд.

Ундан ташқари “Тарихи Марв”, “Адабул имло вал истимло”, “Ат-тазкира ва табсира”, “Муъжамул булдон”, “Муъжамуш шууюх”, “Ал-адаб фий истиъмолил ҳасаб”, “Ал-маносик”, “Ат-тахбир фил муъжамил кабир”, “Ал-амолий”, “Лафтатул муштоқ ила саакинил Ироқ”, “Тарихул вафот лил мутааххирин мин ар-руват”, “Тақдимул жифон илаз зийфон”, “Ас-сидқ фис-садоқат”, “Фазоилу Шом” каби юксак даражада ёзилган асарлари ҳам бор.

Биз ўрганган Имом Самъонийнинг “Адабул имло вал истимло” асари ҳадис, луғат, тарих, рижол, одоб ва бошқа йўналишларда ёзилган турли китоблардаги маълумотлардан жамлаган.

“Адабул имло вал истимло” асари мусталаҳул ҳадис туркумига кирувчи асар бўлиб, унда устоз-шогирдга тегишли одоблар, таълим бериш ва олиш методикалари-услуглари ҳақида маълумотлар берилади. Ундан ташқари ўқитиш предметлари (анжомлари), саволларга жавоб бериш ҳақида батафсил маълумотлар баён қилинган.

Хулоса ўринда шуни айтиш мумкинки, асар ҳадис илми таълим методологиясига бағишланган қимматли асар бўлиши билан биргаликда умумий таълим методологиясида кенг қўллаш ва фойдаланиш зарур бўлган ўқув-услугий

дастур ҳисобланади. Келажакда асар борасида кенг қамровли илмий изланишлар, тадқиқотлар олиб борилиши ҳамда жонажон она тилимизга таржима қилиниб ҳаётга татбиқ қилиниши мақсадга мувофиқдир.

ФҲЙДАЛАНИЛГАН МАНБА ВА АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

- Куръони карим. Таржима ва тафсир муаллифи Мансуров А. –Т.: “Тошкент Ислон Университети”, 2003.
- Куръони Карим. Таржима ва тафсир муаллифи Шайх муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. -Т.: Шарқ нашриёти, 2008.
- Доктор Юсуф Абдуллоҳ Қарзовий. Шариат ал- Ислон солиҳатун ли ал-татбиқ фи кулли заман ва макан. -Қоҳира. Дору ал Соҳва. 1992.
- Ибн Асокир. “Тарихи Димашқ”. 10-жуз. – Байрут: “Дорул фикр”, 1995.
- Ибн Касир. Ал-бидоя ван-ниҳоя. 12-жуз. – Қоҳира: “Дорул ҳижр”, 1998.
- Доктор Ваҳба Мустафа Зуҳайлий. Ал-Тафсир ал-Мунир. 9 жилд. –Дамашқ. Дорул фикр. 2005.
- У.Уватов. “Муслим ибн ал-Ҳажжож”. –Т.: А.Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1995.
- Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Мусталаҳул ҳадис. –Т.: «Hilol-Nashr» нашриёт-матбааси, 2019.
- Ж.Ҳамрақулов. Ҳадис илми истилоҳлари. – Т.: Мовароуннаҳр нашриёти, 2014.
- Ж.Ҳамрақулов. «Мусталаҳул ҳадис» фанидан маърузалар матни. – Тошкен, 2004.
- М.Сайдалиев. Ҳадис фанидан қўлланма. Тошкент ислон институти, ДФК, Муҳаммад Абдуллоҳ Маҳмуд. Мусталаҳул ҳадисда талаба дебочаси. Афзал Аброр таржимаси. – Тошкент, 1017.
- Муҳаммад ибн Аҳмад Заҳабий. Сийар аълумун нубало. 20-жуз. – Байрут: “Муассасатур рисола”, 1982.
- Тожиддин Субкий. Табақотуш шофиъийятул кубро. 7-жуз. – Байрут: “Дорул кутубил илмийя”, 1964.
- Ўрта аср шарқ алломалари энциклопедияси. Самарқанд -2016. – Б.41.
- Абдуллоҳ Абдулҳамид Саад.Ўрта Осиё олимлари қомуси. – Т.: Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази нашриёти, 2007.
- Абдулкарим ас-Самъоний. Ал-Ансоб. Абдулғафур Раззоқ Бухорий, Комилжон Раҳимов таржимаси. – Тошкен, 2017.
- Ибн Салоҳ. Улум ал-ҳадис. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1984.
- Д.Раҳимжонов, Д.Муратов. Ҳадисшунослик фанидан маърузалар матни. – Тошкент, 2010 йил.
- Абдулкарим Самъоний. Адабул имло вал истимло. Аҳмад Муҳаммад Абдуллаҳмон Муҳаммад Маҳмуд тадқиқи. 1-жуз. – Жидда: “Матбаатул Маҳмудийя”, 1993 йил.

<https://www.ahlalhdeeth.com>

<https://www.alukah.net>

<https://www.goodreads.com>

<https://waqfeva.com>

БУХОРОЛИК ОЛИМ МУҲАММАД ИБН АБУ БАКР БУХОРИЙ

Тоҳир ЭВАДУЛЛАЕВ *

АННОТАЦИЯ

Ушбу мақолада Мовароуннаҳрда хусусан, Бухорода ҳанафий мазҳаби ва мотуридия ақидасини ривожланишига катта ҳисса қўшган фақиҳ ва мутакаллим олим Муҳаммад ибн Абу Бакр Бухорий ҳаёти илмий мероси ёритилган.

Аломанинг “Ширъатул ислом” ва “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид” асарлари ҳақида маълумотлар ва мазкур асарларнинг ҳозирда дунё китоб фондларида сақланаётган нусха ва шарҳлари ҳақида маълумотлар берилган.

Калит сўзлар: Муҳаммад ибн Абу Бакр Бухорий, Имомзода, Шарғий, Жуғий, муфтий, “Ширъатул ислом”, “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид”.

Қадимдан илм-маърифат марказларидан бири бўлган Бухоро ҳозир ҳам дунёвий ва исломий билимлар соҳасида бебаҳо асарлар қолдирган буюк алломалари ва бетакрор тарихий обидалари билан жаҳон илм аҳлининг диққатини тортади. Бу диёр азал-азалдан нафақат Буюк ипак йўлидаги тижорат ва маданиятлар туташган чорраҳа, балки илм-маърифат интеграциясининг муҳим бўғини бўлиб хизмат қилган. Мадраса, масжид ва мактаблар каби ўзининг машҳур илм масканлари дунёнинг турли бурчакларидан келган илми толиб, мутакаллим, фақиҳ, муҳаддис ва мутасаввиф олимлар дастлабки таянч нуқтаси бўлган. Ўрта асрларда Бухорода 350 та масжид ва 80 та мадраса бўлган, уларнинг кўпчилиги ҳозиргача сақланиб қолган [1: 4].

Тарихда “Қуббатул ислом” дея номланган бу табаррук заминда ислом билимлари ривожига улкан ҳисса қўшган Абу Ҳафс Кабир Бухорий, Имом Бухорий, Иброҳим Саффор Бухорий, Нуриддин Собуний Бухорий, Муҳаммад ибн Абу Бакр Бухорий ва бошқа кўплаб алломалар туғилиб вояга етган. Бундай буюк зотларнинг бой илмий-маънавий меросини ўрганиш борасида бугун самарали ишлар олиб борилмоқда. Шу билан бирга алломаларимизнинг ҳанузгача илм аҳлига номлари таниш бўлмаган, дунё фондларида ўз тадқиқотчисини кутиб ётган тарихий, илмий меросини топиш ва тадқиқ қилиш ишларини янада фаоллаштириш бугунги авлод олдида турган долзарб вазифалардан биридир.

Яхши маълумки, Ўрта асрларда ҳанафий мазҳаби ва мотуридий калом мактабининг ривожланишига бухоролик алломалар муносиб ҳисса қўшган.

Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий ана шундай алломалардан биридир. Аллома Бухородан Самарқандга қараб юришда 4 фарсах (23 км) узоқликда жойлашган “Шарғ” қишлоғида ҳижрий 491, милодий 1098 йилда таваллуд топган [12: 370: 16].

Аллома туғилган қишлоқ номида тарихчи олимлар ўртасида турли қарашлар бўлган. Баъзи олимлар бу қишлоқ номини “Чарғ” деб ҳам айтишган. Вақтлар ўтиши билан мазкур қишлоқ номи “Жарғ” ва “Шарғ” тарзида ёзилган ва талаффуз қилинган. Абдулҳай Лакнавий ва Абулвафо Кафавийлар ушбу қишлоқни “Жуғ” номи билан аташган ва алломага “Жуғий” нисбасини беришни маъқул деб ҳисоблашган. Аммо

* Катта илмий ходим, Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази, almusafir83@mail.ru

Абдулкарим Самъоний ва Ёкут Ҳамавийлар ўзларининг асарларида “Жуғ” (جوغ) сўзини ёзилишида хатолик ўтган. Аслида “Жуғ” сўзидаги җ(вов) ҳарфи ڭ (po) бўлиб, бу сўз “Жарғ” (جرغ) яъни “Чарғ” сўзини араб тилидаги ёзилиши дейишган ва араб тилида “Ч” ҳарфи бўлмаганлиги боис, уни “Ш” ҳарфи билан ёзишган.

Муҳаммад ибн Жаъфар Наршахийнинг маълумотларига кўра, “Шарғ” ўша пайтларда Бухоронинг энг яхши қишлоқларидан бири бўлган [2: 96].

Аллома ўз даврида “Имомзода”, “Шарғий”, “Жуғий”, “Жарғий”, “Рукнул ислом”, “Воиз”, “Муфтий аҳли Бухоро”, “Маждуд дин” ва “Садийдуд дин” каби лақаблар билан лақабланган.

Муҳаммад ибн Абу Бакр Бухорода яшаб ижод қилган ва у ерда муфтийлик вазифасида ҳам фаолият олиб бориб, фикҳ, калом, тасаввуф ва адабиёт илмларида етук аллома бўлган [9: 54].

Манбаларда, Имомзода Бухорий Абул Фазл Бакр ибн Муҳаммад ибн Али Заранжарий (в.512), Имом Абу Бакр Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ибн Фоил Сурхакатий (в.518), Розийюддин Нишопурий (в.585) ва Хожа Юсуф Ҳамадоний (в.535)лардан фикҳ ва калом илмларини ўрганган. Фахриддин Розий (в.606) билан турли эътиқодий мавзуларда мунозаралар олиб борганлиги қайд этилган.

Бурханул ислом Зарнужий (в.610), Шамсул Аимма Муҳаммад ибн Абдусаттор ибн Муҳаммад Имодий Кардарий (в.642), Жамолиддин Абул Фазл Убайдуллоҳ ибн Иброҳим Маҳбубий Бухорий (в.630), Аҳмад ибн Абдулмалик ибн Умар ибн Абдулазиз ва Саъдуддин Муҳаммад ибн Муҳаммад Авфийлар эса Имомзоданинг шогирдлари бўлишган [13: 546; 362].

Имомзода Бухорий Мавароуннаҳрда Имом Мотуридийдан кейин унинг таълимотини тарқатган ва ривожланишига ўзларининг ҳиссасини қўшган Абул Ҳасан Сирожиддин Али Фарғоний Ўший (в.575) ва Нуриддин Собуний Бухорий (в.580) лар билан замондош бўлган.

Абу Муин Насафий (в.508), Иброҳим Саффор Бухорий (в.534), Абу Ҳафс Нажмиддин Умар Насафий (в.537), Абу Бакр Алоуддин Самарқандий (в.539), Абу Сано Маҳмуд Ломиший (в.539) ва Абул Фатҳ Алоуддин Усмандий (в.552) каби фақиҳ ва мутакаллим алломаларни ўзининг шайхлари деб эътироф этган [17: 23].

Имомзода Бухорий Бухорони Муғуллар томонидан босиб олинган дастлабки йилларда яъни, ҳижрий 573, милодий 1177 йилда вафот этган. Унинг қаерда дафн этилгани тўғрисида аниқ маълумотлар берилмаган. Манбаларда келтирилишича аллома ва Масъуд исмли ўғли Муғулларга қарши ўтган жангда шаҳид бўлишган. Бу мудҳиш санани Тарихчи Ибн Асир “Тарихда эркаклар, аёллар ва болалар энг кўп йиғлаган кун, ўша кун эди” деб ёзиб қолдирган [24: 415; 308].

Муҳаммад ибн Абу Бакр ҳақида уламолар шундай фикрларни билдиришган:

Абдулкарим Самъоний: Муҳаммад ибн Абу Бакр, Бухоро аҳлининг муфтийси эди.

Абдулқодир ибн Муҳаммад Қураший: Муҳаммад ибн Абу Бакр, фақиҳ, шоир, парҳезкор, чиройли сийратли, яхшилик аҳилларидан ва диндор эди. Унинг бир жилдли нафис ва кўп фойдали “Ширъатул ислом” асарини кўрдим [10: 1; 36].

Ёкут Ҳамавий: Муҳаммад ибн Абу Бакр, илм аҳилларидан эди [7: 3; 335].

Ҳожи Халифа: Муҳаммад ибн Абу Бакр, “Садидуд дин” яъни, диннинг ҳимоячиси эди. Унинг бир жилди кўп фойдали ва нафис “Ширъатул ислом” ва

“Уқудул ақоид фи фунунил фавоид” номли манзума шаклида ёзилган китоблари мавжуд [8: 2; 1044].

Хайруддин Зириклий: Муҳаммад ибн Абу Бакр, “Рукнул ислом” яъни, исломнинг устуниси эди. Унинг китоби “Ширъатул ислом” 61 фаслдан иборат бўлиб, кўлёмасини Брусавий ўзининг “Мафотихул жинон ва масобихул жанон” китобида шарҳлаган [9: 6; 54].

Умар Каҳҳола: Муҳаммад ибн Абу Бакр, фақиҳ ва мутакаллим, бўлиб, унинг “Ширъатул ислом” ва “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид” номли асарлари мавжуд [22: 9; 116].

Карл Броккельман: У рукнул ислом, садидуд дин Муҳаммад ибн Абу Бакр Бухорий имомзода бўлиб, ҳижрий 491, милодий 1098-йил робийбул аввал ойида туғилган. Бухро аҳлининг муфтийси бўлиш даражасига етган. У шоир ва мутасаввиф эди. Ҳижрий 573, милодий 1177-йил вафот этган [11: 3; 675].

Али ибн Хусайн Исфаҳоний: Муҳаммад ибн Абу Бакрнинг “Ширъатул ислом” китобини мутолаъа қилиб чикдим. Китоб фикҳий ва тасаввуфий одоб-ахлоқ масалаларини ўзида қамраб олганлиги билан мени ром этди. Лекин унда келтирилган ҳадислар ихтилофли ва мавзу ҳадислардир [9: 7; 75].

Алломанинг илмий мероси ўрганилар экан унинг қаламига оид учта асар аниқланди. Улар : “Ширъатул ислом”, “Уқудул ақоид” ва “Ғаройбул Қуръон” асарларидир. Туркиялик олим Ражаб Жижи Имомзоданинг “Шурутус солат” номли китоби борлигини қайд этган. Мазкур “Шурутус солат” асарининг бугунги кунда Туркиянинг Анталия шаҳрида тўртта кўлёмма нусхаси мавжуд бўлиб, улар Tekeli кутубхонасида 208/2, 832/4, 849/3 ва 924/3 рақамларда қайд этилган.

“Ширъатул ислом” нинг тўлиқ номи “Ширъатул ислом ила дорис салом” (Тинчлик диёрига ислом қонунчилиги)дир. Мусанниф китобни 61 та фаслга ажратган. Манбаларда келишича, китоб 560-ҳижрий санада ёзилган [23: 2; 1041]. Ундаги мавзулар диний уламолар ва имомларнинг китобларидан саралаб олинган бўлиб, пайғамбаримиз Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васалламнинг суннатлари асосида тузилган, одоб ахлоққа оид китобдир. Мўъмин-мусулмон кишиларни пайғамбаримизнинг суннатларига кўмакдош бўладиган айниқса ёш болаларга ўқиб берилса, боланинг тарбиясига ижобий таъсир кўрсатадиган асардир [23: 2; 1056].

Ватандошимиз Муҳаммад ибн Абу Бакрнинг “Ширъатул ислом” китоби ҳам ўз даврида ҳанафий мазҳаби бўйича одоб масалаларини кенг ёритилишига катта ҳисса қўшган. “Ширъатул ислом” асарини ўрганиш давомида шу нарса маълум бўладики, ўз даврида мазкур китоб ўқувчилар томонидан қизғин кутиб олинган. Ушбу асар нафақат юртимизда балки хориж мамлакатларда ҳам севиб ўқилган. Китобнинг кўлёмма нусхалари дунёнинг кўплаб кутубхоналари жумладан, Ўзбекистон “Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти”, Саудия Арабистони Подшоҳлиги “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази”, Миср Араб Республикаси “Миср китоблар уйи”, Туркиянинг “Сулаймония”, “Аёсофя”, “Лалели”, “Нур Усмания”, “Боязид”, “Кўпрули”, “Фозил Аҳмад Пошо”, “Файзулло Афанди”, “Ҳожи Рашидбей”, “Қилич Али Пошо”, Фаластин “Ақсо масжиди” кутубхонаси, Ҳиндистондаги “Рам Пур” кутубхонаси ва Бағдоддаги “Қодирийя” кутубхоналарида сақланаётганини ҳам алоҳида айтиб ўтиш ўринлидир.

Кўйида “Ширъатул ислом” асарининг дунё китоб фондларида сақланаётган бир нечта нусхалари ва шарҳлари ҳақида маълумотлар берилди.

Тошкент нусхалари

“Ширъатул ислом”. Муаллифи Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода. Асар 1685 йилда Соқи ибн Муҳаммад Мавло Амин Соқи томонидан ҳинд қоғозига, настаълиқ хатида кўчирилган. Мавзулари қизил чизиклар билан ажратилган. Бир юз ўн икки бетдан иборат. Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси “Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик” институтида 2459/I рақами билан сақланади.

“Ширъатул ислом”. Муаллифи Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Асар 1590 йилда Амир Абдуллоҳ Самарқандий томонидан қаймоқранг шарқ қоғозига, настаълиқ хатида кўчирилган. Мавзулари қизил чизиклар билан ажратилган. Бир юз саккиз бетдан иборат. Асар ҳозирда Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси “Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик” институтида 3735/I рақами билан сақланади.

“Ширъатул ислом”. Муаллифи Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Асар 1636 йил декабр ойида Раҳматуллоҳ ибн Эваз ал-Балхий ал-Мозорий томонидан жигарранг ҳинд қоғозига, насх хатида кўчирилган. Асар ҳозирда Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси “Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик” институтида 5588 рақами билан сақланади.

“Ширъатул ислом”. Муаллифи Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода. Асар 1815 йилда Бадал Шоҳид томонидан кулранг кўкоч қоғозига, Ўрта Осиё настаълиқ хатида кўчирилган. Қўлёзмага Амирул муслимийн Саййид Муҳаммад Умар ибн Норбўтахон муҳри босилган. Асар ҳозирда Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси “Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик” институтида 4803/IV рақами билан сақланади.

“Ширъатул ислом”. Муаллифи Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода. Асар 1552 йил муҳаррам ойининг ўрталарида Амин Бахши ибн Амин томонидан Самарқанд қоғозига туркий тилда кўчирилган. Асар ҳозирда Самарқанд музейида 190/29 рақам билан сақланади.

Саудия нусхалари

“Ширъатул ислом”. Муаллифи Муҳаммад ибн Абу Бакр. Асар 1662 йилда Исмоил ибн Халил томонидан кўчирилган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 3783 рақамда қайд этилган.

“Ширъатул ислом ила дорис салом”. Муаллиф Имомзода Муҳаммад ибн Абу Бакр. Асар тахминан ҳижрий ўнинчи асрларда кўчирилган. Кўчирувчи ҳақида маълумот берилмаган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 6694 рақамда қайд этилган.

“Ширъатул ислом ила дорис салом”. Муаллиф Имомзода Муҳаммад ибн Абу Бакр. Асар 1721 йилда Мустафо ибн Муҳаммад томонидан кўчирилган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 4824 рақамда қайд этилган.

“Мафотиҳул жинон шарҳу ширъатил ислом”. Муаллиф Яъқуб ибн Саййид Али Брусавий. Асар кўчирилган сана ва кўчирувчи ҳақида маълумот берилмаган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 1315 рақамда қайд этилган.

“Шарҳу ширъатил ислом ли Имомзода”. Муаллиф Мулло Алий Қори Муҳаммад ибн Султон. Асар тахминан ҳижрий ўн учинчи асрда кўчирилган. Кўчирувчи ҳақида маълумот берилмаган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 6186 рақамда қайд этилган.

“Шарху ширъатил ислом”. Муаллиф Яхё ибн Яхший ибн Бахший ибн Иброҳим Курра Яхё Афанди (1436 йилда вафот этган). Асар 259 вароқдан иборат бўлиб, 1674 йил Мавло Мустафо Қози томонидан кўчирилган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 4164 рақамда қайд этилган.

“Мафотиҳул жинон фи шарҳи ширъатил ислом ли Имомзода”. Муаллиф Яъқуб ибн Саййид Али Брусавий. Асар тахминан ҳижрий ўнинчи асрда Мустафо ибн Муҳаммад томонидан кўчирилган. “Подшоҳ Файсал исломий тадқиқотлар маркази” кутубхонасида 5044 рақамда қайд этилган.

Фаластин нусхалари

“Ширъатул ислом”. Муаллиф Имомзода Муҳаммад ибн Абу Бакр. Асар 1455 йилда ёзилган. 1629 йили Ҳасан ибн Али Буснавий томонидан кўчирилган. Фаластиндаги “Ақсо масжиди” кутубхонасида 257 рақамда қайд этилган.

“Ширъатул ислом”. Муаллиф Имомзода Муҳаммад ибн Абу Бакр. Асар 1568 йил рамазон ойининг ўрталарида Муҳаммад ибн Хизр томонидан кўчирилган. Фаластиндаги “Ақсо масжиди” кутубхонасида 256 рақамда қайд этилган.

“Ширъатул ислом”. Муаллиф Имомзода Муҳаммад ибн Абу Бакр. Асар 1679 йил Абдулкарим ибн Абдулбоқий томонидан кўчирилган. Фаластиндаги “Ақсо масжиди” кутубхонасида 258 рақамда қайд этилган.

Ҳинд нусхаси

“Асрорул аҳком фи шарҳ ширъатил ислом”. Муаллиф Муҳаммад ибн Яъқуб Бунёний. Асар Ҳиндистондаги “Рам Пур” кутубхонасида 164 рақамда қайд этилган.

Туркия нусхалари

“Мафотиҳул жинон ва масобихул жанон” шарҳу “Ширъатил ислом”. Муаллиф Яқуб ибн Саййид Али. Айтиш мумкинки, бу шарҳнинг нусхалари ҳар бир Туркия илм аҳлининг уйида топилади [3]. Яқуб ибн Саййид Али ушбу шарҳни ёзиб бўлгач уни султон Боязидхон II га тақдим қилади. Султон Боязидхон II “Ширъатул ислом” китобини севиб ўқир эди. У бу шарҳни шарҳлагани учун Яқуб ибн Саййид Алига “Ширъат шориҳи” деган лақаб берган [24].

“Муршидул аном ила дорис салом фи шарҳ ширъатил ислом”. Муаллиф Шайх Муҳаммад ибн Умар Курд Афанди (996/1588й.) Бу китоб “Ширъатул ислом” га ёзилган шарҳларнинг энг каттаси ҳисобланади [16: 2; 1044]. Асар икки жилдда бўлиб ҳозирги кунда унинг 103 та қўлёзма нусхаси аниқланган. Энг қадимги нусхаси 1223 йилда кўчирилган бўлиб, ҳозирда у Петербургда сақланади.

“Шарху ширъатил ислом”. Муаллиф Яхё бин Яхший бин Бахший бин Иброҳим Курра Яхё Афанди (1436 йилда вафот этган). Асар 259 вароқдан иборат бўлиб, 1674 йил Мавло Мустафо Қози томонидан кўчирилган. Асар “Нур Усмоғия” кутубхонасида 2440 рақами билан қайд этилган.

“Ғоятул маром фи таҳрижи аҳбори ширъатил ислом”. Муаллиф Иброҳим Ҳаниф ибн Мустафо Афанди Румий (1189 йил вафот этган).

“Ал-бадрут том фи таҳрижу аҳодиси ширъатил ислом”. Муаллиф Собириддин Ҳомид бин Юсуф Аскадарий Бандаромий (1700-1758й) ёки (1111-1172 й) нақшбандия тариқатида бўлиб, ҳанафий уламоларининг фақиҳларидан бўлган. Остонада туғилиб, бошланғич таълимини шу ерда олган. Кейинчалик Миср ва Сурияга сафар қилиб, у жойнинг уламоларидан ҳам дарс олган.

Миср нусхаси

“Муршидул аном ила дорис салом фи шарх ширъатил ислом”. Муаллиф Маҳмуд Мавло Солиҳ Дурданжий Азбон (1183 йил вафот этган). Асар ҳозирда “Миср китоблар уйида” сақланади [9: 6; 1304].

Муҳаммад ибн Абу Бакрнинг “Ширъат ал-ислом” китоби одоб-ахлоқ борасида ёзилган китобларнинг орасида мўъжазлиги ва кенг қамровлилиги билан алоҳида ажралиб туради.

Асардаги мавзулар бугунги кунда ҳам ўз қадрини йўқотгани йўқ, негаки, бугунги глобаллашув ва турли маданиятлар оқими хуруж қилиб турган вақтда Пайғамбаримизнинг суннатларига асосланган одоб-ахлоққа доир китобларга эҳтиёж сезилмоқда. Муҳаммад бин Абу Бакрнинг ушбу асари одоб ва тасаввуф илмининг тарихи, унинг ривожланиш босқичларини, айниқса ҳанафий таълимотини ўрганишда қимматли манба ҳисобланади. Мусанниф ўз китобини мўъжаз қилиш мақсадида баён қилинган суннат ва одобларни далилларини кўп ўринларда баён қилмаган. Мусанниф ўзлари ҳанафий бўлганлари учун ҳам китоб ҳанафий мазҳаби асосида ёзилган.

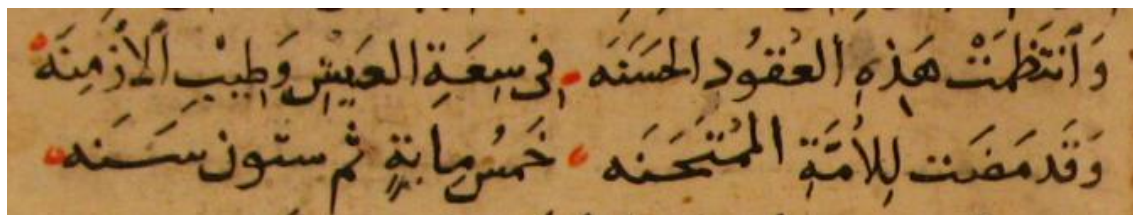
Хулоса қилиб шуни айтиб ўтиш мумкинки, ушбу асардан ҳозирда ҳам тадқиқотчилар ва бутун мусулмон уммати одоб - ахлоққа ҳамда тасаввуфга доир масалаларни ўрганишда фойдаланиш мумкин.

“Укудул ақоид” китоби назмий услубда ёзилган бўлиб, унинг қўлёзма нусхаси ҳозирда Туркия, Миср ва Буюк Британия китоб фондларида сақланиб келяпти.

Манзуманинг тўлиқ номи “Укудул ақоид фи фунунил фаваид” яъни, (Фойдали илмлардаги эътиқод маржонлари) бўлиб, ушбу асар ҳанафий мотуридий ақидаси бўйича ёзилган манзумалар орасида энг узун ва ёзилиш тарихига кўра иккинчи ўринда туради. Асар 770 байтдан иборат. Манзумадаги байтлар ва муаллиф яшаган давр ва ўша даврда Бухородаги диний вазиятдан келиб чиқиб, у 560 хижрий 1164-1165 йилларда Сирожиддин Ўший (в.575)нинг “Бадъул амолий” манзумасидан 7-8 йил олдин ёзилган.

Бу ҳақда Имомзода манзуманинг охириги 669 ва 770-сатрларида шундай баён қилади:

Қорачалабийзода нусхаси



في سبعة العيش وطيب الأزمنة
و أنتظمت هذه العقود الحسنه
خمس مائة ثم ستون سنه
وقدمت للأمة المتحنه

Маъноси:

Чиройли маржонни тиздим назмда

Кенг ҳаётда-ю, яхши замонда.

Хўб синовлар ўтди бандага

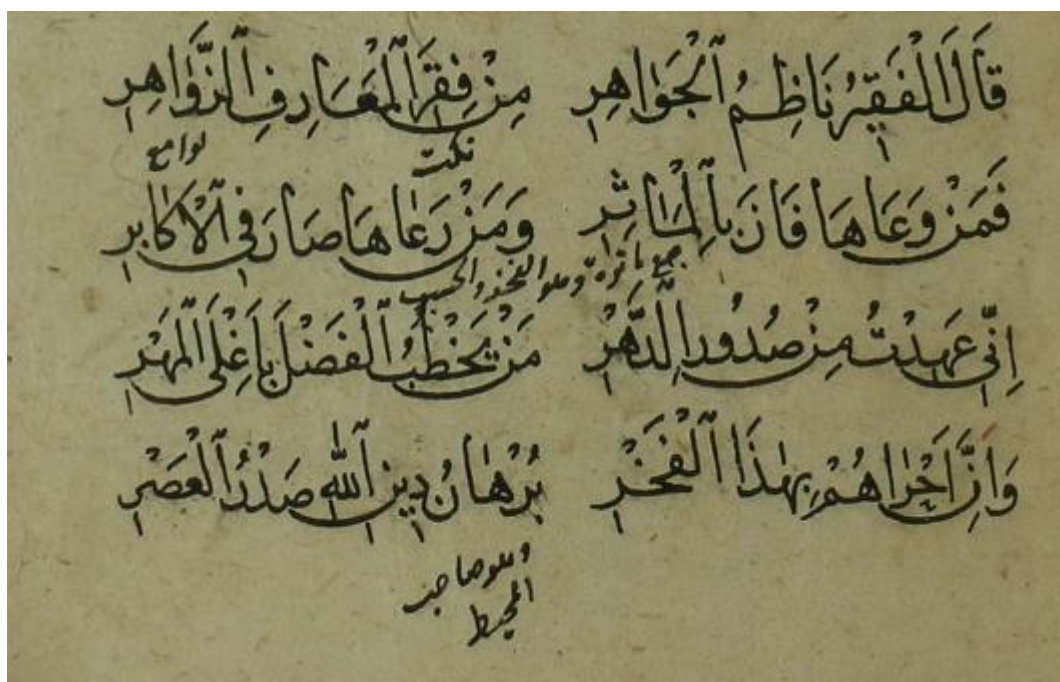
Беш юз олтмишинчи, ҳижрий санада [15]

Имомзода яшаган даврда Бухоро ва унинг атрофидаги диний раҳбарликни “Оли-Бурҳон” Бурҳон оиласи сулолалари бошқарган. Бу сулола Салжуқийлар давлати ҳукмдори Султон Санжар даврида ташкил топган. Сулола асосчиси Бурҳонул аймма Маҳмуд ибн Абдулазиз ибн Умар Моза (в.518) Султон Санжарнинг синглисига уйланган эди. Шу сабабли Султон Санжар диний ҳокимият ва ҳанафий мотуридий олимларга бошчилик қилиш ҳуқуқини куёви Маҳмуд ибн Абдулазиз ибн Умар Мозага топширади. Бурҳон оиласидан олдин бу мансабда Саффорий алломалар бўлишган [21: 20-21].

Тадқиқот жараёнида Имомзоданинг бу оила билан яқин алоқада эканлигини кўриш мумкин. Унинг ўша даврдаги Бурҳон оиласи “Садри” Маҳмуд ибн Абдулазиз ибн Умар ибн Мозага ушбу манзумасини туҳфа қилгани фикримизга яққол далилдир [18: 16].

Ушбу манзуманинг туҳфа қилинишини аллома ўз байтларида қуйидагича баён қилган:

Фотих нусхаси



Маъноси:

*Фақир айтди тизиб калом гавҳарин
Маърифат бўстонин териб гулларин
Уни тушинган иззат ила нажот топди
Унга риоя қилган улуг мукофот топди
Мен эса ушбу замонда аҳд қилдим
Фазилат маҳрини қиммат билдим
Бу фахрга лойиқроқ кишини билдим
Замон Садри диннинг Бурҳонин билдим [15]*

(Ҳошияда Бурҳондан мурод “Муҳит” асари муаллифи Маҳмуд ибн Абдулазиз ибн Умар ибн Моза кўзда тутилгани келтирилган)

Манзума эътиқодий масалаларга бағишланган бўлиб, содда ва тушунарли тарзда назмий услубда ёзилган. Мусанниф манзумани бобларга ажратиб, бобларни эса фаслларга бўлган. Ҳар битта фасл камида икки байт ва кўпи билан йигирма олти байтни ўз ичига олган.

Мусанниф эътиқодий масалаларни баён қилиш билан бирга баъзи ақидада адашган мазҳаблар, фалсафий мушоҳада қилувчилар, даҳрийлар, мунажжимлар, бидъатчи фирқалардан бўлмиш жаҳмийлар, ботинийлар, жабарийлар, мушаббихачилар, рофизийлар, қадарийлар ва мўътазилийларга раддиялар берган. Асар муқаддима, тўққизта боб ва хотимадан иборат.

Куйида “Укудул ақоид” асарининг дунё китоб фондларида сақланаётган бир нечта нусхалари ва шарҳлари ҳақида маълумотлар берилади.

Туркия нусхалари

“Укудул ақоид фи фунунил фавоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр ал-маъруф би Имомзода. Асар 1261 йилда Ўтмиш ибн Сулаймон исмли хаттот томонидан Бухоронинг ҳозирги Вобкент туманига қарашли Хайробод қишлоғида рамазон ойининг 4-кунида қўчирилган. Бу ушбу манзуманинг энг қадимги нусхаси ҳисобланиб ҳозирда Костамону шаҳридаги “Халқ кутубхонаси” да 1956-3 рақам билан сақланиб келмоқда.

“Китоб укудул ақоид фи фунунил фавоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр ал-маъруф би Имомзода. Асар 1372 йилда Довуд ибн Сулаймон исмли хаттот томонидан қўчирилган. Ушбу манзума ҳозирда Костамону шаҳридаги “Халқ кутубхонаси” да 2327 рақам билан сақланиб келмоқда.

“Китоб укудул ақоид фи фунунил фавоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр ал-маъруф би Имомзода Бухорий. Асар 1366 йилда Муҳаммад ибн Муҳаммад Хоразмий исмли хаттот томонидан қўчирилган. Ушбу манзума ҳозирда “Домад Иброҳим” кутубхонасида 640 рақам билан сақланиб келмоқда.

“Китоб укудул ақоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр ал-маъруф би Имомзода Бухорий. Асар 1412 йилда Жамолиддин Ҳофиз Хоразмий ибн Мавлоно Имомуддин Хужандий исмли хаттот томонидан қўчирилган. Ушбу манзума ҳозирда “Фотих” кутубхонасида 3133 рақам билан сақланиб келмоқда.

“Китоб укудул ақоид фи усулид дин”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Асар тахминан ҳижрий 7-8 асрларда кўчирилган. Кўчирувчиси номаълум. Ушбу манзума ҳозирда “Раисул куттаб” кутубхонасида 1175 рақам билан сақланиб келмоқда.

“Китоб манзумату фит тавҳид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Асар тахминан 1420 йилда Али Марзукий исмли хатто томонидан кўчирилган. Ушбу манзума ҳозирда “Қорачалабийзода” кутубхонасида 346 рақам билан сақланиб келмоқда.

Буюк Британия нусхаси

“Мирқотул мубтадийн шарҳи жавоҳир укудул ақоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Шарҳловчи Ҳамидуддин Ҳомид ибн Айюб Қураший. Ушбу шарҳ Буюк Британия музейида 7708 рақам билан сақланади [9: 6; 305].

Миср нусхаси

“Жавоҳир укудул ақоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Кўчирилган сана ва кўчирувчи номаълум. Манзума ҳозирда “Миср китоблар уий” да сақланади.

Сурия нусхаси

“Мирқотул мубтадийн шарҳи жавоҳир укудул ақоид”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Шарҳловчи Аҳмад ибн Маҳмуд ибн Сулаймон. Кўчирилган сана ва кўчирувчи номаълум. Манзума ҳозирда Суриянинг Ҳалаб шаҳрида сақланади.

Босния нусхаси

“Укудул жавоҳир”. Муаллиф Муҳаммад ибн Абу Бакр Имомзода Бухорий. Ушбу манзума энг қадимги нусха бўлиб ҳозирда Босниянинг “Ғозий Хисрав бек” кутубхонасида сақланади.

Асар мотуридийя таълимоти бўйича эътиқодий масалаларини кенг ёритилиши, турли ботил адашган ақидавий таълимотларга ишончли манбалар асосида раддиялар бериши билан катта аҳамият касб этади.

Хулоса қилиб айтиш мумкинки, ушбу асар калом илмига қизиқувчилар ва тадқиқотчилар учун муҳим манба бўлиб хизмат қилади.

Имомзоданинг “Ғароибул Қуръон” асари ҳақида маълумотлар кўп эмас. Унинг қўлёзма нусхаси Ҳиндистондаги “Рам Пур” кутубхонасида 1/57 рақами билан сақланиб келмоқда [2: 2; 123].

Мазкур асар ҳақида бошқа маълумотлар топилмади.

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати:

“Бухоронинг жаҳон маданиятидаги ўрни” мавзусидаги Республика миқёсидаги онлайн илмий-амалий анжуман материаллари. 2020. Б.4.
Абу Бакр Муҳаммад ибн Жаъфар Наршахий. “Бухоро тарихи”. Тошкент. Камалак, 1991. Б.96.

“Имом ал-Бухорий сабоқлари” маънавий-маърифий, илмий-адабий журнали. 2/2013. Б.123.

www.al-kutubiyeen.com

Бартольд. “Сочинения”. – Т. I. - С. 381; “История”. – С. 149-50.

Ёқут Ҳамавий. “Муъжамул Булдон”. Ж.III. Б.335

Ёқут Ҳамавий. “Муъжамул Булдон”. Ж.III. Б.335, Мустафо ибн Абдулло Қистатиний Румий Ҳанафий. “Кашфуз зунун ан асамиъил кутуб вал фунун”. Ж.II. Б.1044.

Зириклий Хайруддин. “Ал-Аълум”. Байрут: Дорул илм лил малайин, Ж.VI. 1998. Б. 54.

Ислом олимлари энциклопедияси. www.ahlisunnebuyuykleri.com

Карл Бруккелман. “Араб адабиёти тарихи”. Дорул маъориф. 1993. Ж.III. Б.675.

Қураший Абу Муҳаммад Абдулқодир ибн Абул Вафо Муҳаммад ибн Муҳаммад Мисрий. “Жавоҳирул мудийа фи табақотил ҳанафийа”. Ж. I. Б. 370, Муҳаммад Усмон Дўғон. “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид”. Амман. Дор ал-Фатҳ лид дираса ван нашр, 2018. Б.16.

Қураший Абу Муҳаммад Абдулқодир ибн Абул Вафо Муҳаммад ибн Муҳаммад Мисрий. “Жавоҳирул мудийа фи табақотил ҳанафийа”. Ж. I. Б. 546, Ж. II. Б. 362.

Мустафо ибн Абдулло Қистатиний Румий Ҳанафий. “Кашфуз зунун ан асамиъил-кутуб вал фунун”. Ж. II. Б. 1044

Муҳаммад ибн Абу Бакр. “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид”. Барча қўлёзма нусхаларнинг охирига байти.

Муҳаммад ибн Абу Бакр. “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид”. Қўлёзма нусхаси. Фотиҳ кутубхонаси.

Муҳаммад Усмон Дўғон. “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид”. Амман. Дор ал-Фатҳ лид дираса ван нашр, 2018. Б.23.

Муҳаммад Усмон Дўғон. “Уқудул ақоид фи фунунил фавоид”. Амман. Дор ал-Фатҳ лид дираса ван нашр, 2018. Б.16.

Президент Шавкат Мирзиёевнинг 2018 йил 21 декабрь куни Ўзбекистон Ислом цивилизацияси маркази куриладиган худудга ташрифи давомидаги нутқидан.

Тоҳир Ибодуллаев. “Иброҳим Саффор Бухорий” ҳаёти ва илмий мероси. (Рисола фил калом). Тошкент. Ғофур Ғулом нашриёти, 2019. Б.20-21.

Умар Ризо Қаҳҳола. “Муъжамул муаллифийн”. Ж. IX. Б. 116.

Ҳожи Халифа. “Кашфуз зунун ан асамиъил кутуб вал фунун”. Истанбул. 1360-62/1941. Ж. II. Б. 1041.

Шамсиддин Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Усмон Заҳабий. “Тарихул ислом”. Ж.9. Б.415, ибн Асир. “Ал-комил фит тарих”. Ж.5. Б.308.

ORTA ASYA'DA İSLAM'IN YAYILMASINDA SÛFİLERİN ETKİSİ: AHMED YESEVÎ ÖRNEĞİ

Hamdi KIZILER*

Öz

İslam dini, Mekke'de doğmuş ve kısa sürede önce Hicaz bölgesine sonra da dünyanın farklı yerlerine yayılmıştır. En erken yayıldığı yerlerden biri de Orta Asya'dır. İslam'ın geniş halk kitleleri arasında hızla yayılmasında sûfîlerin önemli etkisi olmuştur. Türklerin yaşadığı Orta Asya'da da İslam'ın benimsenmesinde ve yayılmasında sûfîler etkili olmuştur. Bu bölgede etkili olmuş pek çok âlim, müderris, sûfî gibi şahsiyetlerin varlığı bilinen bir gerçektir. Şüphesiz yaşadığı dönemde ve bölgede geniş halk kitleleri tarafından tanınan Hoca Ahmed Yesevî, İslam'ın yayılmasına katkı sağlamış önemli bir sûfîdir. Ahmed Yesevî, küçük yaşlardan itibaren başladığı dini eğitimini tamamlamış ve daha sonra dönemin meşhur mutasavvıflarından manevî tekamülünü gerçekleştirmiştir. Dini ilimler ile tasavvuf alanında etkin biri olması, Kur'an ve sünnete bağlı olması, şeriat ile tarikatın ortak yönlerini ele alıp meczetmeye çalışması, Arapça ve Farsça bilmesine rağmen Türkçeyi sade bir üslupla kullanması, İslam'ı ve tasavvufu halkın anlayacağı seviyede kolay ve basit bir yöntemle anlatması, ilahi aşk ve sevgiyi terennüm etmesi, Ahmed Yesevî'nin kısa sürede insanlar üzerinde etkili olmasını sağlamıştır. Bu etki, aynı zamanda büyük kalabalıkların İslam'ı benimsemesine ve yayılmasına da sebep olmuştur. Ahmed Yesevî, hikmetlerinde İslam'ın insana kazandırdığı güzel ahlak, alçakgönüllülük, iyilik, doğruluk, yardımseverlik, kardeşlik, adalet gibi temel erdemler üzerinde durmuş ve bunları evrensel nitelikte tüm insanların ihtiyaç duyduğu ilkeler olarak kabul etmiştir. Bütün bunlar onun Orta Asya'da etkili ve önemli biri olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kavramlar: Orta Asya, İslam, Ahmed Yesevî, Sûfî, Tasavvuf

EFFECT OF SUFI PEOPLE ON ISLAM'S CIRCULATION IN CENTRAL ASIA: AHMED YESEVÎ EXAMPLE

Abstract

Islam religion was born in Mecca and became widespread in a short term, first at Hejaz region, then throughout the world. It had become the most popular at Central Asia first. Sufi people had great influence on the spreading of Islam. Sufi people had effect in embracing the Islam in Central Asia, where the Turkish lived. It is known that this region had many scholars, teachers and sûfî in it. No doubt, Hoca Ahmed Yesevî is an important sûfî, who had great contribution on the circulation of Islam throughout the region. Ahmed Yesevî, completed his religion education at young ages and later mastered this education under the supervision of famous sûfîs of his era. Being an influent person in religious studies and sûfism, a devoted person to the Qur'an, who worked on unification of religious Law and dervish order and a neat Turkish speaker despite also being an influent Arabic and Persian speaker, that able to express Islam and sûfism in a way that it would be understood throughout the whole community, had made Ahmed Yesevî a significant name on Islam's popularity. This affection also encouraged greater communities into embracing Islam. Ahmed Yesevî in his philosophies, emphasized on basic structural virtues such as good morals, nobleness, goodwill, truthfulness, helpfulness, justice, brotherhood and sisterhood the Islam diverts on people and have embraced these virtues as universtal principles the humanity should possess. It is seen that he, in fact, was an important personality on Islam in Central Asia.

Keywords: Central Asia, Islam, Ahmed Yesevî, Sûfî, Sûfism

* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temele İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, hamdikiziler@karabuk.edu.tr

Giriş

Yüce Allah (cc) tarafından Hz. Muhammed'e (sav) 610 yılında tebliğ edilmeye başlanan İslam, bir asır gibi kısa bir sürede hızla yayılmıştır. Batıda Mağrib ve Endülüs'e, doğuda Buhara, Fergana, Kaşgar, Sayram, Semerkand, Mâverâünnehir ile Orta Asya'ya kadar ulaşmıştır. Müslüman yöneticiler, yerleştikleri yerlere öncelikle cami ve medrese yaparak halkın dini hayatını kolaylaştırmaya çalışmışlardır. İslam'ın Orta Asya topraklarında yayılmasıyla birlikte sûfiler de bölgeye gelmeye başlamış, yukarıda isimleri geçen şehirlerin yanı sıra başta Horasan, Herat, Nişabur, Merv ve daha birçok yerleşim merkezinde tebliğ ve irşad faaliyetini sürdürmeye koyulmuşlardır. Onların bu faaliyeti artarak devam etmiş, hicri II. asırdan itibaren yayılmaya başlayan zühd hareketi, giderek tasavvuf düşüncesine dönüşmüş ve Orta Asya'da da varlığını etkili bir seviyede göstermeye başlamıştır. Hatta denilebilir ki Orta Asya, tasavvuf tarihi açısından ilk dönemlerden itibaren sûfîlerin faaliyetlerinin yoğun ve etkili olarak sürdürdükleri bölgelerden biri haline gelmiştir. Nitekim ilk tasavvuf mektepleri ve sonrasında kurumsallaşarak varlıklarını sürdürecektir olan ilk tarikatlardan Yeseviyye, Kübreviyye ve Nakşibendiyye gibi büyük oluşumlar söz konusu dönemde Orta Asya'da ortaya çıkmışlardır. Ayrıca Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatını geçirdiği Mâverâünnehir'deki Buhara ile Seyhun'un doğusundaki Sayram ve Yesi şehirleri de onun doğumundan önce İslam devleti sınırları içerisine girmiş, halkının büyük çoğunluğu Türklerden oluşan ve İslam'ın yayıldığı bölgeler olmuştur.¹

Orta Asya'da İslam'ın hızlı ve etkili bir şekilde yayılmasının Abbasîlerin Mâverâünnehir'deki ilmi ve ticari faaliyetleri arasındaki ilişkinin etkisi büyüktür. Zira fütüvvet ve melamet anlayışlarının doğup geliştiği IX-X. yüzyıllar, İslam'ın bütün kurumlarıyla bu geniş bozkırda hüküm sürmeye başladığı dönemdir. Mâverâünnehir'i bir ilim ve ticaret merkezi yapan Müslümanlar hem fetihler hem de ticaret kabilelerine katılan âlim ve şeyhlerin seyahatleri sayesinde sınırlarını genişleterek göçebe Türkmenler arasında İslam'ı yaymaya başlamışlardır. Nişabur, Merv, Buhara ve Semerkand medreselerinde yetişen ilim ve tasavvuf erbabı sûfiler, dini tebliğ ve irşad anlayışıyla hareket etmiş, ticaret kervanlarına karışarak göçebe topluluklara da İslam'ı öğretmişlerdir. Şüphesiz kendi milletine mensup bir kısım insanların Müslüman olması, diğer Türk kabileleri üzerinde de etkili olmuş ve İslam'ı seçmesini kolaylaştırmıştır. Orduların yapamadığı dini yayılmayı ticaret kervanları ile beraber seyahat eden bu dervişler ve din adamlarının yaptığını söylemek mümkündür.²

Şunu da belirtmek gerekir ki, İslam'ın Orta Asya bölgesinde ve Türkler arasında yayılmasından ve kabul görmesinden önce hem yerleşik hem de göçebeler arasında farklı inançların olduğu da bir gerçektir. Tuna boylarından Moğolistan'a kadar geniş alanlarda hayatlarını sürdüren konar göçer toplumlar, genel bir temayülle geleneksel Türk dini olan Şamanizm'e mensuptu. Doğu Türkistan, Mâverâünnehir ile Hazarların ülkesinde Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyan Nestûriliği gibi farklı din ve inançlar bulunmaktaydı.³

Sûfî zümrelerinin Orta Asya'da hem İslam'ı hem de onun manevî ve derunî bir anlayışı olan tasavvuf düşüncesini kolay ve etkili bir şekilde benimsetmelerinde, İslam'dan önce bölgedeki mevcut din ve inançların mistik özellik gibi bir kısım ortak unsurlar

- 1 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 12 vd.
- 2 Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, (İstanbul: 1969), I/147-148; aktaran, Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevî ve Muhiti", *İSTEM (Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Dergisi)*, Yıl: 9, Sayı: 18, (2011), 12.
- 3 Osman Turan, "Türkler ve İslamiyet", *Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: IV, Sayı: 4, (1946), 458, 462-463; aktaran, Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevî ve Muhiti", 11.

taşımalarının etkisi olduğu muhakkaktır. Bu durumun bölgenin tasavvuf kanalıyla Müslüman olmalarını kolaylaştırdığını söylemek mümkündür.⁴

Orta Asya'da İslam'ın yayılıp benimsenmesinde şüphesiz dini, siyasi, kültürel, ekonomik, asabiyet gibi pek çok unsurdan bahsetmek mümkündür. Ancak genel unsurlar arasında sûfilerin önemli ve dikkate değer gayret ve çalışmalarının olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim bölgenin İslamlaşmasında önemli bir misyon üstlenen ilk zahidler arasında Horasan Melametîliğinin öncülerinden İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Fudayl b. İyaz (ö. 187 /803) ve Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) gibi şahsiyetler bulunmaktaydı. Bunları III/IX. yüzyılda tasavvuf anlayışının sistemleşmeye başlamasından itibaren ilk Melametîler arasında öne çıkan zahid ve sûfiler takip etmiştir. Onların terbiyesinde yetişen Baba Ferganî, Ebu'l-Hasan Bûşencî (ö. 348/959), Muhammed Ma'sûk et-Tûsî, Emir Ali Âbû, Ebu Kasım Gûrgânî (ö. 450/1058) ve Lokman Serahsî gibi sûfiler bölgenin ve Türklerin Müslümanlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Nitekim ilk Müslüman Türk âlim, gazi ve zühd sahibi Abdullah b. Mübarek, bir yıl ticaret, bir yıl gaza yaparak bir yıl da Merv'de kurduğu zaviyede öğrenci okutarak bu sürece katılmıştır. Yine ilk zahidlerden Şakîk-ı Belhî, bu gayeleri gerçekleştirmek üzere 194/810 yılında Türk illerine yapılan bir gaza sırasında şehit olmuştur. Hallac-ı Mansûr (ö. 309/922), göçebe Türklerin İslamlaşması için Bağdat'tan çıktığı iki ayrı seyahat esnasında Horasan, Mâverâünnehir ve Çin sınırına kadar Türk illerindeki ribatları dolaşarak Tibet'e kadar gidip halkı İslam'a davet etmiştir. Menkıbeye göre Satuk Buğra Han, İslam'ı Türkler arasında yaymaya çalışan Ebu Nasr es-Sem'anî adlı dindar bir tüccarın telkin ve teşvikiyle Müslüman olmuştur. İslam dinini içlerinde yaşattıkları zühd, takva, ihsan ve ihlas anlayışıyla geniş halk kitlelerine anlatan bu zahid ve dervişlerin gayretleri neticesinde 308/921'de İdil (Volga) Bulgar Hanlığı, 333/944'te Karahanlılar ve 349/960'ta Selçukluların kurucusu Selçuk Han Müslüman olmuş, Buhara ve Harezm'den dini konularda yardımcı olmaları için din adamı istemişlerdir. Nihayet 349/960 yılında Oğuzlardan yaklaşık 200.000 kadar çadır halkının Müslüman olmasıyla İslam X. yüzyılda Mâverâünnehir'e tamamen yerleşmiş, XII. yüzyılda Ahmed Yesevî ve yetiştirdiği dervişleri ortaya çıktığı zaman Türkistan'da sûfiler geniş kitlelere ulaşmıştır. Orta Asya'da yaşayan Türklerin büyük küteler halinde İslam dinini kabul etmelerindeki sırrı, hakanlarına olan bağlılıklarında aramak gerekir. Bu anlayış tasavvufta müşid mürid ilişkisi şeklinde gelişerek yeni bir boyut kazanmış ve Türklerin tasavvuf vasıtasıyla İslam'ı benimsemelerini anlamlı hale getirmiştir.⁵

Ahmed Yesevî ve Yeseviyye üzerine önemli çalışmaları olan Fuad Köprülü'ye göre, Ahmed Yesevî İslam'ı anlatma konusunda bölgesinde etkili olmaya başladığı zaman, Türk âlemi uzun bir zamandan beri (H. IV. asırdan) sûfilerin derunî din anlayışlarına alışmıştı. Hatta mutasavvıfların yaşam tarzları, menkıbe ve kerametleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile yayılmaya başlamıştı. Bu topluluklar, dinin manevî ve ahlakî yönünü anlatan, ilahi ve şiirler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara nefis tezkiyesini ve kalbin tasfiyesini yaşayarak öğreten dervişleri, eskiden dinî bir kutsallık atfettikleri şair ve ozanlara benzeterek kabul etmişler, dediklerine inanmışlardır. Bu suretle eski ozanların yerini, "Ata" veya "Baba" unvanlı birtakım dervişler almıştır. Hz. Peygamber'in sahabelerinden biri olarak gösterilen Arslan Baba (ö. 562/1166) ile, menkıbeye göre İslam dinini anlamak amacıyla Türkistan'dan Cezîretü'l-Arab'a gelmiş ve Hz. Ebu Bekir ile görüşerek İslam'ı kabul etmiş olan ozanlar pîri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata bunlardan sayılmıştır. Ahmed Yesevî'nin zuhuru zamanında göçebe Türkler arasında basit ve kolay anlaşılır Türkçe ile halka hitap ederek İslam akidelerini ve ananelerini

4 Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevî ve Muhiti", 12.

5 Nesimi Yazıcı, "Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşumu-Gelişimi", *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*, Cilt:29, Sayı:4, (1993), 5 vd; Bardakçı, "Hoca Ahmed Yesevî ve Muhiti", 12-13.

onlar arasında yaymaya çalışan dervişlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Ahmed Yesevî'nin kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti olduğunu kabul etmemek mümkün değildir, ancak kendisinden önce gelen nesillerin onun başarısına zemin hazırladığı muhakkaktır.⁶

Tasavvuf tarihi açısından önemli ve etkili sayılan tarikattan üçü bu coğrafyada doğmuştur. Bunlar; Nakşibendiyye, Kübreviyye ve Yeseviyye'dir. Böyle güçlü ve yaygın tarikatların bu topraklarda doğmuş olması, bölgenin tasavvufi düşünce için uygun bir zemin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu durum, zaman içinde Türklerin İslam'ı kitleler halinde kolaylıkla kabul etmelerinin arka planında yatan önemli sebep olmuştur. Sûfi dervişler vasıtasıyla kendilerine İslam'ın derunî bir yorumla takdim edilmiş ve tanıtılmış olması, geniş halk kitlelerin Müslümanlaşmasını kolaylaştırmıştır. Orta Asya'nın eski geleneklerinden kalan ve halkı yönlendiren Kam veya Şaman denilen manevî önderlerin yerini artık Ata ve Baba denilen sûfiler almıştır. F. Köprülü'ye göre Orta Asya'da tasavvufun temellerini Yusuf Hemadânî (ö. 535/1140) atmıştır. Onun fikirleri ise öğrencileri Ahmed Yesevî ve Abdülhalik Gucdüvânî (ö. 617/1220) tarafından yayılmıştır.⁷

Ahmed Yesevî ve Orta Asya'da İslam'ın Yayılmasına Etkisi

Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, bugün Kazakistan'ın eski ismi Yesi, şimdiki ismi Türkistan olan şehrin yakınlarında yer alan Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. Büyük İslam bilgini ve mutasavvıf Yusuf Hemedânî'ye intisap etmiş ve onun halifelerinden olması gibi bilgilerden hareketle onun XI. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Şeyh İbrahim, âlim ve sûfi bir zat olup, Hz. Ali soyundandır. Annesi, Şeyh Musa'nın kızı Ayşe Hatun'dur. İlk eğitimini babasından almıştır. Ahmed Yesevî, önce annesini daha sonra yedi yaşında iken babasını kaybetmiştir. Babasının ölümünden sonra velayetini üstlenen ablası Gevher Şehnaz ile birlikte Yesi'ye (bugünkü adıyla Türkistan'a) göç etmiştir. Yesi'de Arslan Baba ile karşılaşmış ve ondan dini ilimler ile tasavvuf eğitimi almıştır. Arslan Baba'nın ölümünden sonra Ahmed Yesevî, öğrenimine devam etmek üzere o dönem ilim merkezlerinden sayılan Buhara'ya gitmiştir. Burada dönemin meşhur sûfisi Yusuf Hemedânî'ye intisap etmiştir. Kısa sürede büyük ilerleme kaydetmiş ve hocası tarafından kendisine hilafet verilmiştir. Şeyhinin vefatından sonra bir müddet posta oturmuş, ancak kısa bir süre sonra bu makamı Abdülhalik Gucdüvânî'ye bırakarak Yesi'ye geri dönmüştür. Burada vefat yılı olan 562/1167'ye kadar hayatını sürdürmüş, dergâh kurup insanları irşad etmiştir. Türbesi de bu şehirdedir. Pîr-i Türkistan olarak kabul edilen Hoca Ahmed Yesevî, tasavvufi düşüncelerini Türkçe ve sade şiirler ile anlatmıştır. Hikmet adı verilen bu şiirler zamanla toplanarak Dîvân-ı Hikmet mecmuaları meydana gelmiştir.⁸

Sohbet ve şiirlerinde en çok işlediği konular; Allah ve Peygamber sevgisi, Allah'ın emir ve yasakları ile Hz. Peygamber'in sünnetine bağlılığın önemi, güzel ahlak, zikir, nefis ile mücadele, kalbin kötülüklerden arındırılması, ölümü düşünmek, manevî mertebeler ve bu mertebeleri aşmanın yolları, dünyanın değersizliği gibi mevzular olmuştur. Hoca Ahmed

- 6 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 19; Eyup Baş, "Ahmed Yesevî'nin Bektaşilik, Alevilik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2(2011), 24.
- 7 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 19, 110; Mustafa Kara, "Tarikatlar Dünyasına Genel Bir Bakış", *İslamiyat Dergisi*, (32/1999), 69-70; Mesut Avcı, "İslam'ın Orta Asya Tarihi", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 1, (2020), 525.
- 8 Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/159-161; Necdet Tosun, "Yeseviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/487-490; Abdulcebbar Kavak, "Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufi Kültürüne Katkıları", *Universal Journal of Theology*, Cilt: II, Sayı: 2, (2017), 137-138.

Yesevî'nin geniş bir coğrafyaya yayılmış çok sayıda halifesinin ve binlerce müridinin olduğu kabul edilmiştir. Bunlar özellikle Türkler arasında İslam dininin yayılması ile tasavvuf düşüncesinin benimsenmesine büyük katkı sağlamıştır. İlk halifesi Arslan Baba'nın oğlu Mansur Ata'dır (ö. 594/1197). Onun halifeleri ve müritleri bütün Orta Asya'da, Anadolu'da ve Balkanlarda yayılmış ve etkili olmuştur. Türkler arasında en tanınmış halifesinin Süleyman Hakim Ata (ö. 582/1186) olduğu bilinmektedir. Anadolu'da Bektaşîyye, Nakşibendîyye gibi tarikatlar ile Ahîlik ve Fütüvvet gibi ahlak ve meslekî kuruluşlarda Yesevîyye tarikatının etkili olduğu kabul edilmiştir.⁹

Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'daki büyük halk kitlelerini etkilemesinin ve onların İslam dinini seçmesinin pek çok sebepleri olduğu muhakkaktır. Ancak onlardan bir kısmını aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

Âlim Bir Sûfî Olması

Ahmed Yesevî, âlim ve zahid bir babanın evladı olarak küçük yaştan itibaren ilim eğitimine başlamıştır. Din eğitimini dönemin meşhur ilim merkezlerinde tamamladıktan sonra tasavvuf eğitimini de yine dönemin meşhur ve etkili sûfisi Şeyh Yusuf Hemedânî'ye intisab ederek sürdürmüştür. Mürşidi Yusuf Hemedânî, dini ilimlerde kendisini yetiştirmiş, Nizamiye medresesindeki müderrisliğinin yanında, Merv'de açtığı ve "Horasan Kâbe'si" denilen tekkesine sûfîlerin yanı sıra âlimler de devam etmiştir. Böyle bir mürşidden icazet alan Hoca Ahmed Yesevî, dini ve manevî ilimlerde öğrendiklerini kişisel hayatında yaşadığı gibi hem içinde yaşadığı topluma hem de dönemin şartları gereği göçebe hayatı sürdüren kalabalıklara ulaşılarak anlatmıştır. Üstelik bunu yaparken halkın anlayacağı bir dil ve üslupla anlatmaya özel bir gayret göstermiştir. Dinin hükümlerini, tasavvufun inceliklerini, tarikatının âdab ve erkânını öğretmeye, böylece onları Hz. Peygamber'e layık bir ümmet olarak yetiştirmeye çalışmıştır. Bu sebeple âlim ve tasavvufun inceliklerini özümsemiş bir sûfî olarak topluma İslam'ı anlatmış ve etkili olmuştur.¹⁰

Kur'an-ı Kerim'e ve Sünnete Bağlı Olması

Hoca Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'da kalabalık kitlelerin İslam'ı benimseyip Müslüman olmalarındaki önemli etkilerinden biri de Kur'an-ı Kerim'e ve onu yaşantısıyla hayata yansıtan Hz. Peygamber'in sünnetine olan bağlılığıdır. O, Kur'an'ın hükümlerine ve bu hükümlerin ihtiva ettiği temel düşünce sistemine kuvvetli bir şekilde bağlı bir sûfidir. Yesevî, ehl-i sünnet ve'l-cemaat anlayışında olan, İslam dininin temel esaslarından ve güzel ahlakına bağlılıktan taviz vermeyen, Hz. Peygamber'in sünnetine sıkı sıkı ittiba eden, dünya ve ahiret dengesini ayarlayabilen bir tarikat anlayışına sahiptir. O, aşırılıklardan uzak, hayatın ve toplumun gerçeklerini asla göz ardı etmeyen, Kur'an ve sünneti hayatının merkezine alan bir dervîdir. Yesevî'nin bu hassas tutumu hem söylediklerinin kabul görmesine hem de kendisinden sonra gelenlere kaynaklık etmesine sebep olmuştur. Bu nedenle Yesevîlik, kaynağını Kur'an, Peygamber ahlakı ve sevgisinden almış olduğundan hızlı bir şekilde Orta Asya'da Türkler arasında kabul görmüştür.¹¹ Ahmed Yesevî, aşağıdaki beyitte Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ifade edilen hakikatlere olan bağlılığını şöyle dile getirmiştir:

-
- 9 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 61 vd; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2011), 160; Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2/159-161; Tosun, "Yesevîyye", 43/487-490; Yılmaz Kurt, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum Eyâletindeki Zâviye Kurucuları Üzerindeki Etkileri", *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*, Cilt:29, Sayı:4, (1993), 42.
- 10 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 75; Kemal Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", *Erdem Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 21, (1995), 808.
- 11 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 37; M. Askeri Küçükkaya, "Yesevîyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 40, (2018), 145.

*Benim hikmetlerim Sübhân'ın fermânı,
Okuyup bilsen, hepsi Kur'ân'ın anlamı.
Benim hikmetlerim hadis hazinesidir
Kişi pay götürmese, bil habistir.¹²*

Şeriat ve Tarikatı Meczetmeye Çalışması

Tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkmasından itibaren sûfilerin temel ilke olarak kabul ettikleri şeriat-tarikat bütünlüğü, Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî anlayışında da belirgin bir şekilde görülmektedir. Ona göre, İslam'ı yaşamadan tarikatı yaşamak mümkün değildir. Tarikata girmek için İslam'ı bilmek gerekir. Şeriat, tarikattan önce gelir, şeriatsız tarikat olmaz. Ahmed Yesevî'ye göre, şeriat ve tarikat birbirinden ayrı şeyler değildir. Şeriata dayanmayan tarikat anlayışı hem insanın dış dünyası hem de iç dünyası için doğru değildir. Asıl olan her ikisinin de bilinmesi ve bir arada yaşanmasıdır. Yesevî, aksinin bâtil olduğunu söylemiştir. Dini yaşamadan tarikata girenlerin hiçbir fayda görmeyeceklerini söylemiştir.¹³ Ona göre şeriata uygun olmayan bir tarikat bâtil olduğu gibi, hakikate uygun olmayan tarikat dahi batıl ve gerçek dışıdır.¹⁴

*Tarikata şeriatsız girenlerin
Şeytan gelip imanını alır imiş.
İşbu yolu pîrsiz dava kılanların
Şaşkın olup ara yolda kalır imiş.¹⁵*

Ahmed Yesevî, başka bir hikmetinde şeriat olmadan tarikatın anlaşılamayacağını, tarikatın manasının şeriatla anlaşılabilirliğini ifade etmiştir:

*Şeriatın şartlarını bilen aşık,
Tarikatın makamını bilir dostlar.¹⁶*

Ahmed Yesevî'ye göre şeriat, dinin maddi tarafı olduğu için, bunun icra edilmesi de yine insanın maddi uzuvlarıyla yerine getirilir. Yani dinin zahirî yönü ile amel edilir ve bundan maksat; farz, vacib ve sünnetlerin tümünü yerine getirilmesi demektir. Buna göre, emredilen her şeyin koşulsuz olarak kabul edilmesi, mümkün olduğu kadar yaşanması ve yaşatılması gerekir. Bu nedenle sûfinin hakikate ermesi de yine önce şeriat, sonra tarikatın gereklerini yerine getirmekle mümkün olabileceğini söylemiştir:

*Tarikat işlerini tamam eyleyip
Hakikatın deryasına batır dostlar.¹⁷*

Yesevî'ye göre, İslâmî esaslara dayanmayan bir tarikatın hak ve gerçek olması imkânsızdır. Yesevîliğin dört temel esası olan şeriat, tarikat, hakikat ve marifete ulaşmanın ilk kapısı dinin temel esaslarını yani şeriati yaşamakla mümkündür:

Marifetin minberine binmeyince,

12 Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice, ed. Mustafa Tatçı, (Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016), 489.

13 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 75; Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", 812.

14 Mustafa Aşkar, "Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı", *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*, Cilt:29, Sayı:4, (1993), 57.

15 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 228.

16 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 175.

17 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 175.

*Şeriatın işlerini bilse olmaz,
Şeriatın işlerini tamam eylemeyince,
Tarikatın meydanına girse olmaz.*¹⁸

Ahmed Yesevî, din ile tarikatı birbirinden ayrı tutmamış, din ile tasavvufu sade ve basit anlatımlarla birleştirmiştir. Ona göre din hürmet, tarikat hizmet, hakikat ise himettir.¹⁹ Yesevî'nin bu tutum ve davranışları, halk üzerinde olumlu etkiler yapmış ve İslam'ı tercih etmelerine yol açmıştır.

İlahî Aşk ve Sevgiyi Terennüm Etmesi

Tasavvuf ehline göre, bütün varlıklar Yüce Allah tarafından sevgi ile yaratılmıştır. Bu yüzden tüm varlıkları sevmeli, onlara merhamet ve şefkatle yaklaşmalıdır. Sûfilerin bu anlayışını sürdüren Ahmed Yesevî, hayatı boyunca İslam'ın güzel ahlak ilkelerini içselleştirmenin yanında aşk ve sevgiyi de ihmal etmemiş ve mahlukata bu gözle bakmıştır.

*Aşkın eyledi Şeyda beni cümle âlem bildi beni,
Kaygım sensin gece gündüz, bana sen gereksin.*²⁰

İnsanı Allah'a yaklaştıran iman, ibadet, zühd, takva, ihlas, nefis tezkiyesi gibi unsurların aşk ve sevgi ile süslenmesi ve kemale ermesi gerektiğini söylemiştir. Ona göre ilahi aşk, varlığın sebebi ve manasıdır. İnsanın gayesi, aşk ve sevgiyle Allah'a varmak olmalıdır:

*Zahidlere zühd, amel ve takva gerek,
Riyazetli aşıklara fetva gerek,
O tarikat er olana dava gerek,
Seherlerde kalkıp taat eyleyesim gelir.*²¹

Ahmed Yesevî, aşkı Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olarak kabul etmiştir. Ona göre aşk, iman gibi insanlara bağışlanan bir lütfudur. Bu lütfu mazhar olanların iç âleminde manevî temizlik gerçekleşir. Böylece kalp ve nefisleri her türlü manevî kötülüklerden arınmış olur. Bu arınma, kişiyi Yüce Maşuk'a daha da yaklaştırır. Öyle ki, ilahi aşk ile kişi süflî benliğinden sıyrılıp ulvî benliğe kavuşur ve Cenâb-ı Hakk'a vuslatı gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, beşerî benliği ortadan kaldıran, aşktır. Aşk ikiliği yok eder. Bu kadar yüce bir güce sahip olan aşk, Yesevî'ye göre aynı zamanda çaresi olmayan bir derttir. Tahammülü de oldukça zordur. Gerçek âşık, mihnetlere göğüs geren, onları zevk edinen, Allah için gözyaşı dökendir. Yesevî'ye göre ilahi aşk, varlığın sebebi ve manasıdır. İnsanın gayesi, kulluk yaparak Allah'a ulaşmak olmalıdır. Ancak insan, kulluğunu aşk ile yaparak benliğinden kurtulup Hakk'a kavuşabilir. Çünkü varlıklar içerisinde aşk gibi derunî bir tecrübeyi sadece insan yaşayabilir. Bu anlamda kendisini diğer varlıklardan ayıran manevî/derunî bir tecrübeden yoksun olan insan, yaratılış gayesinin farkına varamaz; âlemin hakikatini keşfedemez. Bu nedenle Yesevî, aşksız kişinin insan bile olamayacağı kanaatine varmıştır.²²

Aşksız kişi insan değildir anlasanız,

18 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 249.

19 Küçükçaya, "Yeseviyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri", 152.

20 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 113.

21 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 172.

22 Halim Gül, "Ahmet Yesevî'de Aşk Kavramı: Dîvân-ı Hikmet Üzerine Bir İnceleme", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 4, (2019), 541-544.

*Muhabbetsizler şeytan kavmi dinleseniz,
Aşkdan başka sözü eğer söyleseniz,
Elinizden iman-İslam gitti olmalı.²³*

*Aşksız âdem hayvan sıfatlı, şaşırmıştır
Başı donup, özünü bilmeyip, sersemlemiştir,
Dünya arayıp, gece-gündüz ağlamaklıdır,
Dünya için ömrün yele satar olacak.²⁴*

Bütün bu duygu ve düşünceler, Ahmed Yesevî'nin Orta Asya Türk coğrafyasında geniş halk kitlelerinin İslamlaşmasını kolaylaştırmış, içinde yaşadığı toplumla bütünleşmesini sağlamıştır.

Evrensel İnsani Değerlere Sahip Çıkması

Ahmed Yesevî, tasavvuf geleneğine uygun olarak İslam ahlak esaslarının tüm faziletlerini bizzat hayatında yaşamış ve özümsemiş bir sûfidir. Bunun için Kur'an-ı Kerim'i ve onun uygulayıcısı Hz. Peygamber Efendimizi kendisine rehber edinmiştir. Hikmetlerinde yer verdiği değerler, Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberler ile âlim, derviş, zahid, muttaki, salihlerin insanlık için güzel ve doğru kabul ettikleri evrensel nitelikteki iyiliklerdir. Esasen Yesevî'nin hikmetlerindeki evrensel değerleri teker teker belirtmek, böyle bir çalışmanın hacmini aşacak kadar çoktur. Ancak örnek olması bakımından merhamet, birlik ve beraberlik, yardımseverlik ile ilgili söylediği şu ifadeleri belirtmek gerekir:

*Garib, fakir, yetimleri her kim sorar,
Razı olur o kulundan Rahim Allah.²⁵*

*Mahzun olup ata-ana karındaşa,
Rahim kılıp, garib halin soran var mı? ²⁶*

Yesevî, ayrıca tevazu, adalet, helal ve haram, dünyanın geçici oluşu gibi değerlerle ilgili olarak da şöyle demektedir:

*Dünya için gam yeme, Hakk'tan başkasını deme,
Kişi malını yeme, Sırat üzerinde tutar ha.²⁷*

Büyükölük taslamanın insani bir erdem olmadığını, aksine kulun Yüce Allah katında aciz bir varlık olduğunu da şu ifadelerle dile getirmiştir:

*Aslim toprak, neslim toprak, her şeyden aciz,
Basıp geçsen kirli cismin kılacağı ar.²⁸*

23 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 150.

24 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 441.

25 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 46.

26 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 390.

27 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 285.

28 Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 69.

Arapça ve Farsça Bilmesine Rağmen Türkçeyi Sade Bir Üslupla Kullanması

Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'da gerek yerleşik ve gerekse göçebe kalabalıkların İslam'ı benimseme konusunda etkili olmasının en büyük sebebi, iletişim için kullandığı dilin Türkçe olmasıdır. Zira yaşadığı dönem ve coğrafyada yazı, kültür ve edebiyat dili Farsça ve Arapça olmasına rağmen, İslam'ı henüz yeni kabul etmiş veya kabul etmeye meyilli Türklerin milli dilini kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca hikmetlerinde Türkçe için milli sayılan hece veznini kullanması da yine zamanın ve mekânın sosyokültürel şartları gereği bilinçli yapılan bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Şurası bir gerçektir ki, Hoca Ahmed Yesevî, yetiştiği zaman ve çevre gereği, Arapça ve Farsçayı çok iyi bilen bir âlim ve sûfî olmasına rağmen, konuşma ve yazı dilinde, Orta Asya bozkırlarındaki geniş halk ve göçebe kitlelerinin anlayabileceği sadelik ve basitlikte kültürlerine uygun Türkçeyi tercih etmiştir.²⁹ Onun için hikmetlerinde nazım kullanması, gaye değil bir vasıta olmuştur. İslam ve tasavvuf kültürüne sahip, bunları hayatında en inceliklerine kadar yaşayan ve nihayet bu konuda icazet alan, Arapça ve Farsçayı iyi bilen Yesevî'nin, çevresindeki İslam'ı yeni kabul etmiş veya henüz kabul etmemiş halka ve bozkır göçebelerine hem dinin temel esaslarını hem de tasavvufun inceliklerini öğretmek için Türkçe hikmet tarzını seçmesi, ulaşabildiği kalabalık halk kitlelerinin Müslümanlaşmasını kolaylaştırması bakımından oldukça isabetli olmuştur. Hikmetlerinin fikir yönünü İslam ve tasavvuf, şekil yönünü ise milli unsurların oluşturduğunu söylemek mümkündür.³⁰

Türkçe dışında dil bildiğini, yine de hikmetlerini Türkçe yazdığını kendisi şöyle ifade etmiştir:

Miskin, zayıf Hoca Ahmed yedi ceddine rahmet,

Farsça dilini bilerek güzel söylemekte Türkçeyi.³¹

Ahmed Yesevî'nin Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'ya kadar ulaşan en önemli hizmetlerinden biri de Türkçe konusunda gösterdiği titizlik olduğunu söylemek gerekir. Yesevî, tasavvuf tarihinde Türkçe konuşup yazan ilk tarikat kurucusu olması sebebiyle Türk halkının diline sahip çıkmış ve kendisinden sonraki takipçileri sayesinde Türk dilinin din ve tasavvuf dili olmasında öncülük etmiştir. Yesevî'den sonra onun açtığı yolda tasavvufi halk edebiyatı şairleri yetişmiş, hatta Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]), Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469[?]), Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) gibi büyük sûfilerin yetişmesi, onun hazırladığı ortamın yardımı ve katkısıyla olmuştur.³²

Sonuç

İslam'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren Orta Asya'da yaşayan yerleşik ve göçebe topluluklar, İslam dini ile tanışmışlar ve kısa süre sonra Müslüman olmuşlardır. Başta Mâverâünnehir olmak üzere Buhara, Fergana, Kaşgar, Sayram, Semerkand, Horasan, Herat, Nişabur, Merv ve daha birçok yerleşim merkezlerinde İslam, etkili biçimde varlığını göstermeye başlamıştır. Müslüman yöneticiler yerleştikleri yerlere toplumun dini ihtiyacını karşılamak için öncelikle cami ve medrese yapmışlardır. İslam'ın Orta Asya topraklarında yayılmasıyla birlikte sûfiler de bölgeye gelmeye başlamış, yukarıda isimleri geçen şehirler ile bozkırlarda göçebe hayatı yaşayan topluluklara dinin temel esaslarını ve tasavvufun inceliklerini anlatmaya gayret göstermişlerdir.

29 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 146.

30 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 146; Eraslan, "Ahmed-i Yesevî", 812.

31 Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, 170.

32 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 163 vd; Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufi Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VII/1, (2003), 256.

Hâce-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin hayatını geçirdiği Maverâünnahir'deki Buhara ile Sayram ve Yesi şehirleri de onun doğumundan önce İslam devleti sınırları içerisine girmiş, halkının büyük çoğunluğu Türklerden oluşan ve İslam'ın yayıldığı bölgeler olmuştur. Böylece başta Ahmed Yesevî olmak üzere sûfilerin bölgede etkili olmasının önü açılmıştır. Orta Asya'da tasavvufun temellerini Yusuf Hemadânî atmıştır. Onun fikirleri ise öğrencileri Ahmed Yesevi ve Abdülhalik Gucdüvânî tarafından yayılmıştır.

Ahmed Yesevî, küçük yaşlardan itibaren başladığı dini eğitimini tamamlamış ve daha sonra dönemin meşhur mutasavvıflarından manevî tekamülünü gerçekleştirmiştir. Dini ilimler ile tasavvuf alanında etkin biri olması, Kur'an ve sünnete bağlı olması, şeriat ile tarikatın ortak yönlerini ele alıp meczetmeye çalışması, Arapça ve Farsça bilmesine rağmen Türkçeyi sade bir üslupla kullanması, İslam'ı ve tasavvufu halkın anlayacağı seviyede kolay ve basit bir yöntemle anlatması, ilahi aşk ve sevgiyi terennüm etmesi, Ahmed Yesevî'nin kısa sürede insanlar üzerinde etkili olmasını sağlamıştır. Bu etki, aynı zamanda büyük kalabalıkların İslam'ı benimsemesine ve yayılmasına da sebep olmuştur. Ahmed Yesevî, hikmetlerinde İslam'ın insana kazandırdığı güzel ahlak, alçakgönüllülük, iyilik, doğruluk, yardımseverlik, kardeşlik, adalet gibi temel erdemler üzerinde durmuş ve bunları evrensel nitelikte tüm insanların ihtiyaç duyduğu ilkeler olarak kabul etmiştir.

Kaynakça

- Ahmed Yesevî, Hoca. *Dîvân-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice. ed. Mustafa Tatcı. Ankara: Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.
- Aşkar, Mustafa. "Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı". *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*. Cilt: 29, Sayı: 4, 1993.
- Avcı, Mesut. "İslam'ın Orta Asya Tarihi". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Cilt: 9, Sayı: 1, 2020.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "Hoca Ahmed Yesevî ve Muhiti". *İSTEM (Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Dergisi)*. Yıl: 9, Sayı: 18, 2011.
- Baş, Eyup. "Ahmed Yesevî'nin Bektaşilik, Alevîlik Üzerindeki Etkileri ve Osmanlı Dini Hayatındaki İzleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 2011.
- Eraslan, Kemal. "Ahmed Yesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eraslan, Kemal. "Ahmed-i Yesevî". *Erdem Dergisi*. Cilt: 7, Sayı: 21, 1995.
- Gül, Halim. "Ahmed Yesevî'de Aşk Kavramı: Dîvân-ı Hikmet Üzerine Bir İnceleme". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 8, Sayı: 4, 2019.
- Kara, Mustafa. "Tarikatlar Dünyasına Genel Bir Bakış". *İslamiyat Dergisi*. 32/1999.
- Kavak, Abdulcebbar. "Hoca Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin Türklerin Tasavvufi Kültürüne Katkıları", *Universal Journal of Theology*, Cilt: II, Sayı: 2, 2017.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Kurt, Yılmaz. "Hoca Ahmed Yesevî'nin Rum Eyâletindeki Zâviye Kurucuları Üzerindeki Etkileri". *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*. Cilt: 29, Sayı: 4, 1993.
- Küçükaya, M. Askeri. "Yeseviyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Yıl: 23, Sayı: 40, 2018.
- Özköse, Kadir. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: VII/1, 2003.
- Tosun, Necdet. "Yeseviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Turan, Osman. "Türkler ve İslamiyet". *Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*. Cilt: IV, Sayı: 4, 1946.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*. İstanbul: 1969.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2011.
- Yazıcı, Nesimi. "Hoca Ahmed Yesevî Döneminde Türk-İslam Kültürünün Oluşumu-Gelişimi". *Diyanet Dini-İlmi-Edebi Dergi*. Cilt: 29, Sayı: 4, 1993.

HASAN HİLMİ DAĞISTÂNÎ'NİN SÛFÎ GEÇİNERLERE YÖNELTİĞİ BAZI TENKİDLER

Halim GÜL*

Öz

Tasavvuf ilminin gelişmesi için birinci derecede hisseye sahip olanlar, aynı zamanda bu düşünce ve yaşama biçimine tenkit yönelten kimselerdir. Gönlün sınır tanımaz dünyasında yaşanan nüktelerle, dinin esasları arasındaki hassas dengeyi gözeten sûfiler, bu konuda meslektaşlarını sürekli ikaz etmişler, dengeyi bozanların dikkatlerini çekmişler, konuyu “iyi bir mü'min olma” noktasında yoğunlaştırmak istemişlerdir.

Nakşî-Halidî ve Şazelî şeyhi Hasan Hilmi Dağıstânî, 1852-1937 yıllarında Kuzey Kafkasya'nın Dağıstan topraklarında yaşamış, önemli âlim ve sûfilerdendir. Bu tebliğde Dağıstânî'nin sûfî geçinenlere yönelttiği bazı tenkitler ele alınmıştır. Bilindiği gibi Sûfilerin, sahte sûfilere yönelttikleri tenkid, ilk dönemden itibaren var olmuştur. Lüm'a, et-Taarruf ve er-Risale” gibi tasavvuf klasiklerinin telif sebeplerinde iç tenkit fikrinin etkisinin olduğu müelliflerince ifade edilmiştir. Sûfileri tenkit imkânı Hasan Hilmi Dağıstânî'nin, eserleri esas alınarak konu edilmiştir. Dağıstânî'nin, sahte sûflerin, hafî/kalbî zikrin, sadece şeriat ilminde derinleşen kimselere, cehrî/dil ile zikrin ise halka yani tasavvufa yeni girmiş müritlere telkin edileceği, fasık ve mübtedî müritlere hafî zikrin telkin etmenin caiz olmadığı, kitaplarla avamın amel ettiği; keşf ehlinin ise kendilerine gelen ilhamla amel ettikleri, Allah'ın veli kullarının dört mezhepten biri ile ameli terk edip keşf ile amel ettikleri, bir kimsenin Allah ve Peygamberi her gece rüyasında görüp ve onlarla konuşmadıkça veli olamayacağı gibi iddialarını tenkid ve onlara verdiği cevaplar incelenmiştir.

Başta müellifimiz ve diğer birçok sûfinin bu içe dönük tenkit ve eleştirileri, tasavvufun aslına, köklerine yönelik değil, usul ve yöntemdeki bazı yanlışlık ve istismarına yöneliktir. Sûfiler bu eleştiri ve tenkitleri ile hakiki ve sahte yolların ortaya çıkmasına vesile olarak, başta müridler olmak üzere tüm halkın uyanık olmasını sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hasan Hilmi Dağıstânî, Tenkid, Sûfî, Hafî, Cehrî, Zikir

Some Criticisms of Hasan Hilmi Dagistani Against Those Who live as Sufi

Abstract

Those who have a primary share in the development of Sufism are also people who criticize this way of thinking and living. Observing the delicate balance between the humor of the heart's limitless world and the principles of religion, the Sufis constantly warned their colleagues on this issue and drew the attention of those who disrupted the balance, and wanted to concentrate the issue on “being a good believer”.

Naksi-Halidi and Sazeli sheikh Hasan Hilmi Dagistani was one of the important scholars and Sufis who lived in Dagestan lands of the North Caucasus between 1852-1937. In this paper, some criticisms made by Dagistani against those who live as Sufi are discussed. As it is known, the criticism of the Sufis against false Sufis has existed since the first period. It has been stated by the authors that the idea of internal criticism has an effect on the reasons of copyright of the mysticism classics such as "Lum'a, et-Taarruf and er-Risale". The possibility of criticizing the Sufis has been mentioned based on the works of Hasan Hilmi Dagistani. Daghistani, false Sufis, silent dhikr, only those who have deepened in the science of Shariah, and the aloud dhikr will be inculcated to the people who have just entered Sufism; The people of discovery, on the other hand, criticized the claims that they acted with the inspiration they received, that God's saint abandoned deeds with one of the four madhhabs and acted by discovery, that a person

* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temele İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, halimgul@karabuk.edu.tr

can not become a saint unless he saw God and the Prophet in his dreams every night and talked to them, and the answers he gave to them were examined.

These introverted criticisms and criticisms of our author and many other classes are not directed against the origin and roots of Sufism, but against some mistakes and abuse in the procedure and method. With these critique and criticisms, the Sufis ensured that all the people, especially the disciples, were awake by means of the emergence of genuine and false ways.

Key words: Hasan Hilmi Dağistani, Criticism, Sufi, Silently, Aloud, Dhikr.

Giriş

Tasavvufî düşünce içerisinde zaman zaman İslam'ın teme ilkeleri ile uyuşmayan, muhalif fikirlere sahip olan sufiler ortaya çıkmıştır. Bu sufiler, başta zahir ulema olmak üzere birçok kimse tarafından eleştirilmiştir. Zahir ulemanın tenkitlerinin tek hedefi, İslam'ın temel umdelerini zorlayan tasavvufî yorumları devre dışı bırakmaktır. Bununla birlikte tasavvuf ilminin gelişmesine en büyük katkıda bulunanların, gerçek sufilerin, dengeyi bozan, şer-i şerife muhalif olan sufileri ikaz ederek, “iyi bir Müslüman olma” noktasındaki çabalarıdır. Çünkü iç tenkitler, sistemlerin gelişip büyümesinde önemli bir yere sahiptir. Hele tasavvuf gibi derunî, tecrübi ve bätini bir sisteme, afakî eleştirileri “el-hâlû la yu'rafû bi'l-kâl” yöntemiyle devre dışı bırakmak mümkünse de tasavvuf erbabının eleştirilerini dikkate almamayı kimse kolay kolay cesaret edememiştir. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren, kaleme alınan tasavvuf klasikliklerinde sözde sufilerin tenkidine geniş yer verildiği görülmektedir.¹ Bunlardan bir iki örnek verecek olursak; ilk müellif sufilerden Kelâbâzî (Ö. 380/990) et-Taarruf isimli esrinde şöyle demektedir: “...*Nihayet mana gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil ortaya çıktı. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik etmek bir zinet haline geldi. Tasavvuftan anlamayanlar sūfîlik iddiasına kalkıştı. Sūfîlik vasfını taşımayanlar tasavvufla süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleriyle kabul edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr etti...*”² Kuşeyrî (Ö. 465/1072) ise şöyle demektedir: “*Şimdi sūfîler şekil ve kıyafet bakımından eski sūfîlere benziyor, ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki manasıyla yok olup gitmiştir. Kendileriyle hidayete ulaşılan şeyhler vefat etmiş, şeyhlerin gidişatına ve adetlerine tabi olan gençler azalmış, vera kaybolmuş, vera sergisi dūrülmüş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir. Şeriata hürmet hissi kalplerden zâil olmuştur. Dine karşı kayıtsızlığı, menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları helâl ile haram arasında fark görmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız olmayı din haline getirmişlerdir. İbadet etmeyi hafife almışlar, namaz kılmayı ve oruç tutmayı basit bir şey saymışlar, gaflat meydanında at koşturmuşlar, nefsânî arzulara kendilerini teslim etmişlerdir.*”³ Bu tenkitler ilk dönemden başlayıp günümüze dek devam etmektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri de kuzey Kafkasya'nın Dağıstan bölgesinde yetişen Nakşî ve Şazelî tarikatına mensup önemli bir alim ve sūfî Hasan Hilmi Dağıstânî'dir. Müellifimizin incelediğimiz eserlerinin neredeyse tamamında bu konuya değindiğini hatta eserlerinin birçoğunda müteşeyyihlerin/ sahte şeyhlerin tasavvuf adına ortaya attıkları iddialara cevap mahiyetinde izahlar görülmektedir.

1 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Ebû Nasr e't-Tüsî Serrâc, *el-Lüma' fi Târihi't-tasavvufi'l-İslâmî, (İslâm Tasavvufu)*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz. (İstanbul: Altınoluk, 1996), 416-439; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 83; Muhammed b. İshak Buhârî. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 48; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 95.

2 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 48.

3 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 95.

Hasan Hilmi Dağıstânî

Nakşî-Halidî ve Şazelî şeyhi Hasan Hilmi Dağıstânî, 1852-1937 yıllarında Dağıstan topraklarında yetişmiş, önemli mütefekkir ve âlim mutasavvıflardan biridir. Bu dönemde, Rus İmparatorluğu hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanlara karşı büyük baskı, dini ve kültürel asimile politikaları uygulamaktaydı. Yine bu dönemde Ruslar, sıcak denizlere doğru ilerleyişlerini yaklaşık bir asır geciktiren sûfi bir direnişle karşılaşmıştır.⁴ Böyle bir zaman diliminde dünyaya gelen Hasan Hilmi Efendi, ilk tahsiline Dağıstân'da doğduğu Kahib köyünde başlamış, daha sonra tasavvufa ilgi duymuş ve o zaman bölgenin meşhur Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Abdurrahman el-Aselî'ye intisab etmiştir. Buradan icâzetini aldıktan sonra irşâd faaliyetlerine başlamıştır. Şeyhi Abdurrahman el-Aselî vefat ettikten sonra Aselî'nin arkadaşı diğer bir Nakşî şeyhi Şuayb el Bâkinî'ye gidip bağlanmıştır. Onun vefatından sonra ise, zâhirî ve bâtinî ilimlerde, üzerinde büyük bir etkisi olan Nakşî ve Şazelî şeyhi Seyfullah Hüseyinî Gâzî Kumûkî'ye intisap etmiş ve bu şeyhten hem Nakşî hem de Şazelî icazeti almıştır. Bu şeyhinin vefatından sonra Dağıstan'da, Nakşî ve Şazelî usûlü üzere müridlerine seyr-ü sülûk yaptırmıştır.⁵

Hasan Hilmi Dağıstânî, tasavvuf alanında birçok eser telif etmiştir. Eserlerinde derin bir ilmî vukûfiyet yanında, sistematik ve metodik bir yön de ilk bakışta dikkat çekmektedir. Dağıstânî, genellikle eserin konusuna, uygun kavramlarla Allah'a hamd ve senâ ile başlamış, müteâkiben eseri kaleme alma sebebini belirtmiş ve eserin bölümlerini kısaca tanıttıktan sonra âyet ve hadisler temelinde selef âlim ve sûfilerin de kanaatlerine yer vererek kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Eserlerinde ilmi bir üslup takip ederek alıntı yaptığı kaynakların birçoğunun ismi ve sayfa numarası gösterilmektedir. Yine eserlerinin içeriğinden anlaşıldığı gibi, zahir ulemanın tasavvufi konularda dile getirdiği itirazlar ile o dönemde Dağıstan'da ortaya çıkan sahte şeyhlerin tasavvuf ve tarikat adına icat ettikleri bidatlere cevap vermeyi amaçladığı ve cevaplarda daha çok onların anlayacağı dilden hareketle açıklamalar yaptığı görülmektedir. Hasan Hilmi Efendi cevap verirken kendi görüşlerinden çok, selef ulemanın eserlerinden nakiller yapmaktadır. Çünkü müteşeyyihler/sahte şeyhler, tarikatlar adına ortaya koydukları birçok bidatleri, selef âlimlere dayandırmaktadırlar. Müellif, böylece mütekaddim bilginlerden alıntı yaparak, sahte şeyhlerin onlara nispet edip tarikatlar adına ortaya koydukları görüş ve düşüncelerin onların görüşleri olmadığını ortaya koymakta, hatta şöyle demektedir: “Şayet söylediğim şeylerden şüphesi olan varsa kaynağını ve sayfasını zikrettiğim eserler yanımda mevcuttur. İsteyene kaynağı ve sayfasını gösterebilirim.”⁶

Sûfî Geçinenlere Yöneltilen Bazı Tenkidler

Hasan Hilmi Dağıstânî'nin incelediğimiz eserlerinin neredeyse tamamında bu konuya değindiği, hatta eserlerinin birçoğu, müteşeyyihlerin/ sahte şeyhlerin tasavvuf adına ortaya attıkları iddialara cevap niteliğinde kaleme alındığı görülmektedir. Hatta müellifin ilk

4 Bu konuda geniş bilgi için bk.: Alexandre-Chantal Lemerrier-Quelquejay Bennigsen, *Sufi ve Komiser. Rusya 'da İslam Tarikatları*, trc. Osman Türer (Ankara: Akçağ, 1988); Abdullah Temizkan, “Kuzey Kafkasya Müridzmi, Müridzmin Yayılma Stratejisi Ve Feodal Beylerle İlişkileri”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies IX/2* (2009); Şerafettin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961); İsmail Özsoy, *Dağıstan'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi* (İzmir: Kaynak Yayınları, 1977); Baddeley John, *Rusların Kafkasya'yı istilas ve Şeyh Şamil*, trc. Sedat Özden (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995); Bedri Habıçoğlu, *Kafkasya'dan Anadolu 'ya Göçler* (İstanbul, 1993); Ufuk Tavkul, *Kafkasya'da İslam Medeniyeti* (İstanbul, 2000).

5 Geniş bilgi için bk.: Halim Gül, *Hasan Hilmi Dağıstânî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2016), 55-76.

6 Gül, *Hasan Hilmi Dağıstânî*, 83-89.

yazdığı “Cehdü'l-Mukıl fî Reddi Şatahâti'l-Münkiri'l-Mudıl” adlı küçük risale sûfi görünümlü bir kimse ile arasında geçen soru cevaplardan oluşmaktadır.⁷

Dağıstânî'ye göre, müteşeyyihlerin/sahte şeyhlerin ellerinde insanları irşad edebileceğini gösteren, sahih bir senedle Hz. Peygambere ulaşan sahih silsileye sahip, insan-ı kâmillerden aldıkları mutlak bir icazetleri olmadığı halde, şeyh olduklarını iddia ettiklerini, kendilerine bu icazetin olup olmadığı veya varsa nereden aldıkları sorulduğunda, bazılarının rüya yolu ile Peygamber (s.) den, bazılarının ise bir kâmilin ruhaniyetinden izin aldıklarını belirtmektedirler. Müteşeyyihler göre; “emr-i bi'l-ma'rûf nehyi'l-ani'l-münker” yapmak herkese vaciptir. Bu nedenle zikir telkini yapmak şeriatı öğretmek için herhangi bir izne gerek yoktur. Zaten Nakşibendi üzere kalbi zikir telkin etmek avama haramdır. Kişi ne zaman nefs-i mutmainne seviyesine çıkarsa o zaman kalbi zikir telkin edilebilir⁸

Hasan Hilmi Efendi, Dağıstan'da sahte şeyhlerden bazılarının zâhirî ilimlerde yetkin âlimler olduklarını fakat tasavvufi seyr-i sülûklerini tamamlamadıkları halde Nakşibendî şeyhi olduklarını iddia ettiklerini ve bu tarikatın birçok usûl ve kaidelerini değiştirdiklerini, Hâlid-i Bağdadî Hazretleri'nin “Tarikatımızın usûlünü değiştiren bizden değildir.” sözünü bilmediklerini belirtmektedir. Hasan Hilmi Efendi'ye göre; sahte şeyhler, Nakşîlikte şeyhin müridlerine teveccüh etmesi, eğitim açısından önemli bir yer teşkil etmesine rağmen bunu yapmaya güçleri yetmediğinden bunu inkâr edip müridlerine kalbi zikri değil, cehri zikri telkin etmektedirler.⁹

Müellif, takva ve vera sahibi âlimlerden birinin kendisine, şeyhlik yapan bir kimsenin nasıl şeyh olduğunu, şöyle bir olay aktararak haber verdiğini belirtmektedir: “Şu an şeyhlik yapan iki kimse Şeyh Abdurrahman Suğuri'ye gittiler ve ona şöyle dediler: “Falanca âlime şeyhlik için izin verir misin?” Şeyh Efendi, ey evlad! Onunla ilgili bir icazetin olmamasına rağmen ben ona nasıl izin verebilirim? dedi. Bu iki kimse Abdurrahman Suğuri'nin yanından ayrıldılar. Biri diğere, Suğuri'nin şeyhlik için, o alime izin verdiğini söyleyelim deyince, diğeri, bu konuda yalan söyleyemeyeceğini belirtir. Bunu üzerine diğeri; o alime şeyhlik için izin verildiğini söyleyeceğini, fakat onun da bu konuda konuşmayıp sükût etmesini ister ve dedikleri gibi yaparlar ve o âlim bundan sonra şeyhlik yapmaya başlar.¹⁰

Hasan Hilmi Efendi, insanlar arasında “kutub” olarak bilinen âlimlerden birinin -ki bu zat, önce Şeyh Ömer el-Anedi'ye intisap edip daha sonra da Şeyh Hacı Muhammed Kikünî'ye intisap etmiş- kendisine şöyle dediğini aktarmaktadır: “Nakşibendî şeyhlerinden¹¹ birisiyle bir araya geldiğimde, aramızda tarikatlarla ilgili uzunca bir konuşma vuku buldu. Bana şöyle dedi: ‘Sen ulemadan birisin, şeyhlerinin telkin ettiği zikirlerin tarikat zikri olup olmadığını ve senin de bir tarikata sülûk edip etmediğini öğrenmek için niçin kitaplara bakmazsın?’ Bunun üzerine ondan Nakşi ve Kâdiri tarikat usûlleri ile ilgili tasavvuf ehlinin yazdıkları kitapları istedim. O kitapları incelediğimde şeyhlerimin bana ve başkalarına telkin ettikleri tarikat usullerinin bu kitaplarda anlatılan hiçbir tarikata uygun olmadığını gördüm. Daha sonra, Dağıstan'ın köylerinde şeyhlik yapanların telkin ettikleri evradı, şeyhleri ve

7 Bu eserin tahlil ve tercümesi için bk.: Halim Gül, “Şeyh Hasan Efendi El-Kahî ve Cehdü'l-Mukıl Fî Reddi Şatahâti'l-Münkiri'l-Mudıl Adlı Eseri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2019): 287-319.

8 Hasan Hilmi Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-Beydâü fî Raddi'l-Bid'i ve'l-Ehvâ* (http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015., t.y.), 2-3.

9 Hasan Hilmi Dağıstânî, *Tenbihü's-Sâlikin İlâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn* (http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015, t.y.), 47.

10 Dağıstânî, *Tenbih*, 47-48.

11 Eserin dipnotunda bu şeyhin, müellifimiz Hasan Hilmi Efend'nin şeyhi Abdurrahman el-Aselî olduğu belirtilmektedir. Dağıstânî, *Tenbih*, 177.

tarikatlarını araştırdım. Hiçbirinin, okuduğum kitaplarda anlatılan bilgilerle örtüşmediğini gördüm. Bunu onlara söylediğimde hayret ettiler. Bu olaydan sonra daha önce karşılaşmış kendisinden tasavvufla ilgili kitapları aldığım Nakşi şeyhi olarak bilinen şeyhi de, diğer şeyhleri araştırdığım gibi araştırdım. Sorduğum bütün sorulara kitaplarda okuduğum bilgilere uygun cevap verdiğini, söylediği ve yaptığı şeylerin çok az dahi olsa o öğrendiğim bilgilere muhalif olmadığını gördüm. İşte o zaman onun gerçek bir şeyh olduğunu anladım ve ona intisap ettim.”¹² Sûfimiz bu bilgileri aktardıktan sonra bu zatın daha önce intisap ettiği şeyhlerin kendisini defalarca halvete sokup çok ağır riyazetler yaptırdıklarını buna rağmen son intisap ettiği şeyhte elde ettiği manevi gelişimi daha önceki şeyhlerin yaptırdığı ağır riyazetlerde elde edemediğini kendisine aktardığını belirtmektedir.¹³

Sahte şeyhler ellerinde makbul bir delil olmadan şeyhlik yapmaya kalkışmaktadırlar. Bunun en güzel örneği sahte şeyhlerle ilgili müellifimiz Hasan Hilmi Dağıstânî'ye anlatılan şu hadisedir: “Dağıstan'da yaşayan şeyhlerden biri öleceği zaman asa ve abasının, şeyhinin oğluna verilmesini vasiyet etmiş. Şeyhin oğlu tarikata girip sülûkünü tamamlamadığı halde bu vasiyetin ona, zikir ve irşad için izin işareti olduğu söylenmiş. Hatta bu zat, şeyhlik konusunda o kadar cahilmiş ki, kendisine intisap etmek için gelenlere ne telkin edeceğini dahi bilmeyip, ne yapacağını arkadaşlarından birine sormuş. O da gelen kimselere şu kadar kelime-i tevhid, şu kadar tövbe ve şu kadar salâvat getir diye telkin et demiş. Daha sonra bu zat bölgesinde şeyh olarak şöhret kazanmış ve her taraftan ona intisap etmek için insanlar gelmeye başlamışlar.”¹⁴

Müellife göre, sahte şeyhler, insanları kendisine çekmek için keşf ve keramet sahibi olmadığı halde kendisinin bunlara sahip olduğunu göstermeye çalışır. Hasan Hilmi Efendi, Dağıstan'da ortaya çıkan sahte şeyhlerden biri, insanların saygı ile kendisine yönelmesi için kendisinin keşf ve kerâmet sahibi biri olduğunu onlara göstermek amacıyla şöyle bir plan yaptığını, çok güvendiği birisinin kendisine anlattığını belirtmektedir. Bu sahte şeyhin hanımı evin kapısında durup müridler veya henüz müridi olmayan insanlar, şeyhi ziyarete gelince, onun yanına ansızın girmelerine izin vermez, onlara şöyle dermiş: “Şeyh Efendi müsait değil, virdiyle meşgul, onun müsait olmasını bekleyelim” Gelen kimseler dışarıda beklerlerken, şeyhin hanımı, bu gelen kimselerin ismini, nereli olduklarını, âlim mi yoksa cahil mi olduklarını sorup öğrenir onları içeri almadan önce bu bilgileri müteşeyyihe haber verirmiş. Gelen kimseler o zatın huzuruna girince ismiyle hitap ederek hoş geldin der ve nereli olduklarını konuşmaları arasında îmâ edermiş. Bu gelen insanlarda bu müteşeyyihin keşf yolu ile bu bilgileri bildiğine inanırlarmış. Bu sahte şeyhin keşf ve kerâmet sahibi olduğu bilgileri her tarafta yayılmış. Hasan Hilmi Efendi böyle bir durumun Allâh Teâlâ'ya yalan uydurma olduğunu belirterek şu ayetleri zikretmiştir. “Kıyamet günü Allâh'a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir. Büyüklük taslayanlar için cehennemde bir yer mi yok?”¹⁵ “Kıyamet günü Allâh'a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir. Büyüklük taslayanlar için cehennemde bir yer mi yok?”¹⁶ Bu ayetlerle ilgili Sülemi tefsirinde Yusuf b. Hüseyin'in şöyle dediği aktarılmaktadır: “Kıyamet günü insanlardan en şiddetli azaba uğrayacak olanlar, Allâh'ın kendisine vermediği bir şeyi verdiğini iddiada bulunan veya sahip olmadığı halleri sahipmiş gibi gösteren kimselerdir.”¹⁷

Hasan Hilmi Efendi bunun gibi daha birçok olayın Dağıstan'da vuku bulduğunu ve müteşeyyihler eli ile tasavvuf ve tarikatların, bilhassa Nakşibendiliğin garip duruma

12 Dağıstânî, *Tenbîh*, 176-177.

13 Dağıstânî, *Tenbîh*, 177-178.

14 Dağıstânî, *Tenbîh*, 48; Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-Beydâ*, 4-5.

15 Zümer, 60.

16 Enam, 21.

17 Dağıstânî, *Tenbîh*, 49; Dağıstânî, *ed-Dürretü'l-Beydâ*, 4-5;107110.

düşürüldüğünü vurgulamaktadır. Dağıstânî, işin garibi bu sahte şeyhlerin çoğunun zâhirî ilimlerde söz sahibi âlimler olduğunu belirtmektedir. Müellifimizin eserlerinin birçoğu, sahte şeyhlerin bu bölgede ortaya çıkarmış oldukları tasavvuf ve tarikatlarla ilgili bidatleri ve bu bidatlerin aslında gerçek bir tarikat ve tasavvufun özellikleri arasında yer almadığını izah etmektedir.

Müteşeyyihlerin iddialarından biri de, tarikat erbabının bir mezhebe bağlanmamaları gerektiği meselesidir. Çünkü onlara göre sufi hakîkata ulaşmıştır. Müellifimiz Hasan Hilmi Dağıstânî'ye göre, bu iddia bile onların tarikat konusunda ne kadar cahil olduklarını göstermektedir. Çünkü sadat-ı kiramın hayatlarını araştırsalardı bu sözlerinin doğru olmadığını, âriflerden her birinin dört mezhepten birine mensup olduklarını görecektirdi. Örneğin Abdulkadir Geylani, Maliki, İmâm-ı Rabbânî, Hanefî, Hâlid-i Bağdadi ise Şafii mezbine mensuplardır.¹⁸

Müellifimiz Dağıstânî, güvenilir kimselerden işittiğine göre, sahte şeyhler kadın, erkek karışık semâ ve raks meclisleri düzenlemekte, semâ esnasında kadınların saçının başının açıldığı, haram olan yerlerinin gözüktüğü ve erkeklerinde onları izlediklerini ve buna benzer birçok haram olan işlere şeyhlerinin “tarikatımız cezbe tarikatı” diğerek cevaz verdiğini ifade etmektedir.¹⁹

Sahte şeyhlerin ileri sürdüğü iddialardan biri de, nefis-i mutmainne derecesine ulaşmayan bir kimsenin tarikata girip zikir dersleri alması caiz değildir. Müellife göre, bu saçılacak bir sözdür. Çünkü irşad ancak nefis-i emmâre sahibi olan kimsenin mezmum olan davranışlarını düzeltmek için yapılır.²⁰

Müellif, eserlerinde yaşadığı dönemdeki müteşeyyihlerin ortaya attıkları bidatları ve bu bidat sahiplerinin ayıp ve kusurlarını anlatmanın doğru olup olmadığını soran kimseye, Şa'ranî'nin “Tenbihü'l-Müğterrîn” adlı eserinde, kendisinden önceki birçok sûfi ve âlimin bu tür eserleri telif etme nedenleri ile ilgili ileri sürdüğü şu ifadelerle cevap vermektedir: “Sahtekârlarla salih kimselerin, doğrularla yalancılara gerçek yüzlerini açıklayarak insanların bu şeyh kılığında gözüken kimselere meyletmesini önlemek ve onların kötü davranışlarından onları korumaktır.” Ayeti kerimede beyan edildiği gibi “De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin..."²¹ Hasan Hilmi Efendi, bu ayette ifade edilen şeyin olabilmesi için sâlih kimselerin özelliklerinin beyan edilerek bu sayede yalancılara perdesini yırtıp gerçek yüzlerini ortaya çıkarmakla mümkün olacağını ifade etmektedir.²² Yine müellifimiz Hasan Hilmi Dağıstânî, günahın kişinin niyetine merbut olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: “Örneğin, âlimler, cünüp olan kimsenin dua niyeti ile Kur'an ayetlerini okumanın günah olmadığını belirtmektedirler.” İşte müellifimiz de, bu düşünceden hareketle eserlerinde Dağıstan'da kendi asrında yaşayan bazı sahte sûfilerin yalan ve bidatlerini anlatmasının amacı, insanların bu gibi sahte şeyhlerin hile ve tuzaklarından korumak olduğunu, asla bununla başka bir hedef ve gaye gütmeyeceğini vurgulamaktadır. Bu gibi konuları kitaplarda zikretmenin caiz olduğunu selef âlimlerin birçok eserlerinden nakiller yaparak izah etmektedir.²³

18 Hasan Hilmi Dağıstânî, *el-Bürücü'l-Müşeyyede* *bi'n-Nusûsü'l-Müeyyede* (http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015, t.y.), 414-416.

19 Dağıstânî, *el-Bürücü'l-Müşeyyede*, 429.

20 Dağıstânî, *el-Bürücü'l-Müşeyyede*, 414.

21 Kehf, 29.

22 Dağıstânî, *Tenbih*, 51.

23 Dağıstânî, *Tenbih*, 52.

Hasan Hilmi Efendi, diğer taraftan eserlerinde sahte şeyhlerin ortaya çıkardıkları bidatları zikretmesinin, sünnet-i seniye'yi ihya etme niyeti ile yapıldığını vurgulamaktadır. Çünkü Peygamber aleyhisselam, bilmeyen kimselere sünnetini öğreten kimseyi sevdiğini bildirmektedir. “Kişi sevdiği kimseyle kıyamet günü haşrolur” kim de Peygamber (s.) ile haşrolursa, kıyametin zorlukları ona ulaşmaz.²⁴

Dağıstânî'ye göre, sahte şeyhler ve özelliklerinden bahsetmenin diğer bir sebebi, bir tarikatın ortaya koyduğu genel esaslara muhalefet edildiğinde, ilmi olan kimsenin susması caiz değildir. Çünkü “Hakkı söylemeyen dilsiz şeytan olarak” nitelendirilmiştir. Müellife göre, sonradan gelen neslin önceki âlimlere lanet okuduğunda ilim sahiplerinin öncekileri müdafaa etmesi gerekir. Çünkü o gün ilmini gizleyen kimse, Muhammed (s)'e inen vahyi gizleyen kimse gibidir.²⁵

Yine Hasan Hilmi Dağıstânî, âlimlerin hakkı söyleyip, batılı reddetmesi gerektiğini, bu şekilde hareket etmeyip ilmini gizleyen kimsenin ateşten ağzına gem vurulacağını ifade etmekte ve kendi eserlerinde sahte şeyhler hakkında konuşmasının sadece Allâh için, halkı bilinçlendirmek ve Hakk'ı ortaya çıkarmak için olduğunu, asla nefsanî duygu ve düşüncelerle hareket etmediğini belirtmektedir. Hâlbuki birçok âlim halkın kınamasından çekinerek Hakk'ı söylemekten kaçınmaktadırlar.²⁶

Sonuç

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden sonra sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bilindiği gibi Kuzey Kafkasya bölgesi, tasavvufî hayatın çok etkin olduğu bir yerdir. Asırlarca Rus ve Sovyetler Birliği'ne karşı mücadele eden ve sıcak denizlere inmesini engelleyen ordular, tasavvufî terbiye almış şeyh efendiler tarafından kurulmuştur. Ekim ihtilalinden sonra Sovyetler Birliği Müslüman cumhuriyetlerde yoğun bir şekilde din aleyhtarı kampanyalar başlatmış, bu da toplum üzerinde ters tepki yapmış, halkın İslam'a ve tasavvufî hayata daha çok yönelmesine neden olmuştur.²⁷ Öyle zannediyorum ki bu kadar sahte şeyhin Dağıstan'da yaygın olması, Sovyetler Birliği'nin din aleyhtarı planı olsa gerektir. Belki de müteşeyyihler eli ile tarikatlarla ilgili, birbiri ile çelişen bilgileri insanlar arasında yayarak İslam'ın ve tasavvuf erbabının etkisini azaltarak kendilerine karşı oluşan mukavemeti zayıflatmak ve etkisiz hale getirmek asıl hedefleri olabilir.

Erol Güngör'ün deyişiyle; tasavvuf çevrelerinde ileri sürülen bir takım bid'at ve hurafeler aslında toplumdaki genel bozulmanın bir yansımasıdır.²⁸ Ta ilk dönemden itibaren tasavvufa tenkid ve eleştiriler yöneltildiği bilinmektedir. Bunlardan bir kısmı tasavvufî hayatın dışında olan kimselerin yaptığı tenkid ve eleştiriler. Diğer bir kısım eleştiriler ise bizzat tasavvufî hayatın içinde olan kimseler, yani sufiler tarafından yapılan tenkid ve eleştirilerdir. Sufimizin sahte şeyhler ve onların tasavvuf adına ortaya koydukları iddialar ile ilgili eleştirileri de ikinci kısma giren tenkitlerdendir. Başta sufimiz ve diğer sufilerin bu içe dönük tenkit ve eleştirileri, tasavvufun aslına, köklerine yönelik değil, usul ve yöntemdeki bazı yanlışlık ve istismarına yöneliktir. Sufiler bu eleştiri ve tenkitleri ile hakiki ve sahte yolların ortaya çıkmasını sağlayarak, başta müridler olmak üzere tüm halkın uyanık olmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla bu eleştiriler, insanların dinin sınırlarını zorlayan şeriatın zahiri hükümlerine ters düşen tutum ve davranışlardan uzak durmalarını sağlamıştır.

24 Dağıstânî, *Tenbîh*, 52.

25 Dağıstânî, *Tenbîh*, 53.

26 Dağıstânî, *el-Bürücü'l-Müşeyyede*, 400.

27 Bennigsen, *Sufi ve Komiser. Rusya 'da İslam Tarikatları*, 141-144.

28 Güngör Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, t.y.), 115.

Kaynakça

- Bennigsen, Alexandre-Chantal Lemercier-Quelquejay. *Sufi ve Komiser. Rusya 'da İslam Tarikatları*. Trc. Osman Türer. Ankara: Akçağ, 1988.
- Dağıstânî, Hasan Hilmi. *ed-Dürretü'l-Beydâü fi Raddi'l-Bid'i ve'l-Ehvâ*. http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015., t.y.
- Dağıstânî, Hasan Hilmi. *el-Bürücü'l-Müşeyyede bi'n-Nusûsı'l-Müeyyede*. http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015, t.y.
- Dağıstânî, Hasan Hilmi. *Tenbîhü's-Sâlikîn İlâ Ğurûri'l-Müteşeyyihîn*. http://files.darulfikr.ru/books/Tasawwuf_Knigi_Hasan_Hilmi_Afandi, Erişim tarihi 30/05/2015, t.y.
- Erel, Şerafettin. *Dağıstan ve Dağıstanlılar*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961.
- Gül, Halim. *Hasan Hilmi Dağıstânî ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: İlâhîyât Yayınları, 2016.
- Gül, Halim. “Şeyh Hasan Efendi El-Kahî ve Cehdü'l-Mukıl Fî Reddi Şatahâti'l-Münkiri'l-Mudıl Adlı Eseri”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2019): 287-319. <https://doi.org/10.32711/tiad.657163>.
- Güngör Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, t.y.
- Habiçoğlu, Bedri. *Kafkasya'dan Anadolu 'ya Göçler*. İstanbul, 1993.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- John, Baddeley. *Rusların Kafkasya'yı istilası ve Şeyh Şamil*. Trc. Sedat Özden. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Özsoy, İsmail. *Dağıstan'ın Sosyo-Ekonomik Tarihi*. İzmir: Kaynak Yayınları, 1977.
- Serrâc, Ebû Nasr e't-Tûsî. *el-Lüma' fi Târihi't-tasavvufi'l-İslâmî, (İslâm Tasavvufu)*. Trc. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.
- Tavkul, Ufuk. *Kafkasya'da İslam Medeniyeti*. İstanbul, 2000.
- Temizkan, Abdullah. “Kuzey Kafkasya Müridzmi, Müridzmin Yayılma Stratejisi Ve Feodal Beylerle İlişkileri”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies* IX/2 (2009).

MOĞOL İSTİLASINA KADAR HÂRİZM'DE HANEFİLİK

Huzeyfe ÇEKER*

ÖZ

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe, ilmi faaliyetlerini Kûfe'de yürütmüş, fıkıh ilmini öğrenmek isteyen öğrenciler çeşitli bölgelerden gelerek onun derslerini takip etmiştir. Kaynaklarda bildirildiğine göre dört binden fazla öğrenci Ebû Hanîfe'nin ders halkasında fıkıh tahsilinde bulunmuştur. Kendisinden ders alan öğrencilerin bir kısmı eğitimini tamamladıktan sonra memleketlerine dönmüş ve burada Ebû Hanîfe'nin fikhını anlatarak mezhebinin uzak diyarlara ulaşmasını sağlamıştır. İslam dünyasının doğu bölgelerinden Hicaz'a giden yolların Irak'tan geçmesi sebebiyle özellikle bu bölgelerde Hanefî mezhebi yayılma imkânı bulmuştur. Horasan ve Mâverâünnehir ile birlikte Hârizm de Hanefî mezhebi ile erken dönemde tanışmış bir bölgedir. Irak ve Mâverâünnehir gibi mezhebin merkezi konumunu elde edemese de gerek mezhep içerisindeki bazı münferit görüşlere ev sahipliği yapması, gerekse de mezhebe katkısı bulunan önemli alimler yetiştirmiş olması hasebiyle Hârizm, Hanefî mezhebi tarihinde ayrı bir çalışma ile ele alınacak derecede bir öneme sahiptir. Bu yöndeki çalışmalara başlangıç olması ümidiyle kaleme alınan bu tebliğde öncelikle Hârizm bölgesinin kısa bir tanıtımı yapılacak, ardından mezhebin kurulduğu ilk dönemden Moğol istilasına kadarki süreçte bölgeden yetişen alimler ve yazdıkları eserlere yer verilecektir. Bu veriler ışığında Hârizm Hanefiliğinin yaşadığı tarihsel süreç değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Tarihi, Hârizm, Hanefî Mezhebi, Hanefîlik.

Ḥanafism in Khwārazm Until the Mongol Invasion

ABSTRACT

Abū Ḥanīfah, the founding imam of the Hanafī school, conducted scientific activities in Kūfah, and students who wanted to learn fiqh came from various regions and followed his lessons. According to the sources, more than four thousand students were studying fiqh in Abū Ḥanīfah's lecture circles. After completing the education, some of his students returned to their homelands, where they taught the fiqh of Abū Ḥanīfah, thus making sure spreading of the school in distant lands. Due to the fact that the roads leading to the Ḥijāz from the eastern regions of the Islamic world pass through Iraq, the Ḥanafī school had the opportunity to spread, especially in these regions. Along with Khorasān and Mawarannahr, Khwārazm is also a region that was acquainted with the Ḥanafī school in the early periods. Although it cannot achieve the central position of the school, such as Iraq and Mawarannahr, yet, Khwārazm is quite important to be studied within a separate study in the history of the Ḥanafī school. Because it hosted some distinctive views within the school and important scholars who have contributed to the doctrine. In this paper which is written in the hope that this will be the beginning of work in this direction, firstly a short introduction of the Khwārazm region will be made, afterwards the scholars of the period starting with the foundation of the school until the Mongol invasion, who grew up in the region and their works will be studied. In the light of these data, the historical progress experienced by Ḥanafism of Khwārazm will be analyzed.

Keywords: Islamic Law, History of Fiqh, Khwārazm, Hanafī School of Law, Ḥanafism.

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, hceker@gmail.com

Giriş

İslam dini, I/VII. yüzyılın ilk yarısında Arap yarımadasında ortaya çıktıktan kısa süre sonra geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur. Müslümanlar, dinlerinin öğretilerini daha fazla insana ulaştırmak için olağanüstü bir çaba ortaya koymuş, daha önce hiç irtibatlarının olmadığı uzak bölgelere İslam'ın ışığını ulaştırmışlardır. Fetihler aracılığı ile gittikleri yerlerde yerel halka İslam'ı tebliğ eden mücahitler, hüsn-i kabul ile karşılık bulmuşlar; böylece İslam coğrafyasını genişleterek Atlas Okyanusu'ndan Çin sınırlarına kadar büyük bir alana hâkim olmasına vesile olmuşlardır.

İslam dininin bu şekilde ulaştığı bölgelerden birisi de Hârizm'dir. Hicaz'a çok uzak bir konumda yer almasına rağmen bir asır gibi kısa sayılabilecek bir sürede İslam ile tanışan Hârizm bölgesi, bu yeni dini büyük çoğunlukla benimseyerek bir İslam yurdu haline gelmiştir. Horasan ve Maverâünnehir gibi komşu bölgelerde olduğu gibi Hârizm'de de halkın dini pratiklerinde Hanefî mezhebi daha ziyade tatbik edilmiştir. Her ne kadar bölge, ilk dönemlerde mezhep içerisinde çok etkili olmasa da sonraki yüzyıllarda birçok meşhur alime ve esere ev sahipliği yapmıştır.

Hanefî tarihinde özellikle bazı dönemlerde etkili olduğu görülen Hârizm Hanefîliğine dikkat çekmek amacıyla kaleme alınan bu tebliğde, öncelikle bölgenin kısa bir tanıtımı yapılacak, ardından hem mezhebin teşekkül döneminde hem de sonraki dönemde faaliyet gösteren Hârizmlî Hanefî alimlere ve yazdıkları eserlere yer verilecek, böylece Moğol istilasına kadarki süreçte yaşanan tarihi serüvene ulaşılmaya çalışılacaktır.

A. Hârizm Bölgesi

Hârizm bölgesi, Horasan ile Maverâünnehir bölgelerini birbirinden ayıran Ceyhun (Amuderya) Nehri'nin Aral Gölü'ne dökülmeden önce oluşturduğu deltada yer almaktadır. Doğusunda Kızılkum Çölü, güneyinde Karakum Çölü, batısında Üstyurt Düzlüğü, kuzeyinde ise Aral Gölü yer almaktadır. Adeta çöller arasında geniş bir vaha hüviyetinde olan Hârizm'in verimli topraklara sahip olmasının yanı sıra Hazar Denizi'nin kuzeyinden giden doğu-batı ticaret yollarının üzerinde yer alması da bölgeyi önemli kılmaktadır. Hârizm bölgesi, günümüzde Özbekistan'a bağlı özerk bir bölge olan Karakalpakistan, Özbekistan'ın Khorezm vilayeti ile Türkmenistan'ın Daşoğuz vilayetine tekabül etmektedir.¹

1 Shamil Sh. Amirov, "Archaeological aspects of the Early Islamic period in Khorezm", *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*, ed. Svend Hansen - Mayke Wagner (Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH, 2010), 59.



Harita: Hârizm Bölgesi

Hârizm, İslam fetihleri öncesinde orada yaşayan halkın ismi olarak kullanılırken müslümanlar bölge ismi olarak kullanmaya başlamıştır. Hârizm bölge adı olunca bu bölgeden olan kişilere “Hârizmî”, halka da “ehl-i Hârizm” denilmiştir.² Bölge için kullanımının yanı sıra idari merkez olarak kullanılan Kât şehri için de Hârizm isminin kullanıldığı görülmektedir.³

Bölgenin İslam hakimiyetine girmesi, 90/710’lu yıllarda gerçekleşmiştir. Emeviler, bölgede hüküm süren Afrigoğullarını yenmekle birlikte özerk bir yönetim olarak hakimiyetlerinin devam etmesine izin vermişlerdir. Bir süre sonra İslam’ı kabul eden Afrigoğulları hanedanı Hârizm’i 385/995 yılına kadar yönetmeye devam etmiştir. Bu yıldan itibaren bir süre Hârizm’de hakimiyet Memûnoğullarına geçmiş, ancak 408/1017 yılında Gazneli Mahmud’un (ö. 421/1030) Hârizm’i ele geçirmesi ile Hârizm’de yönetim yeniden el değiştirmiştir. Önceleri Gazneli Mahmud’a bağlı olarak Hârizm’i yönetmeye başlayan Altuntaşoğulları, araları bozulunca 432/1041 yılında yönetimi Gaznelilere bırakmak zorunda kalmışlardır. İki yıl sonra Selçukluların hakimiyetine geçen Hârizm, bir süre Selçuklu valileri tarafından idare edilmiş, 490/1097 yılında Selçukluların vali tayini ile Hârizm’de Anuş Tegin oğulları hakimiyeti başlamıştır. Zamanla Selçuklulardan ayrılarak müstakil olarak idareyi ele alan bu hanedan, Hârizmşahlar devleti olarak tarihte yer almıştır.

2 Zeki Velidi Togan, “Hârizm”, *İslam Ansiklopedisi (MEB)* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5a/244.

3 Togan, “Hârizm”, 5a/241.

629/1231 yılında Moğol istilasına kadar Hârizm, Anuş Tegin oğullarının hakimiyeti altında idare edilmiştir.⁴

B. Hârizm'de Hanefilik

Bölgeye İslamiyet'in geldiği dönemde Hârizm halkı, çoğunlukla Mecûsî veya Ortodoks Melkâiyye mezhebine mensup Hıristiyanlardan müteşekkil iken az sayıda Mûsevî de mevcuttur. Fetih sonrası halkın tamamına yakını İslam'ı tercih etmiş, Mûsevîlik tamamen kaybolurken diğer iki dinin mensupları azınlık olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.⁵ İslamiyet'i kabul eden halk arasında ilk dönemlerde Şafii mezhebi de tercih edilmekte iken zamanla Hanefî mezhebi baskın çıkmış; özellikle Hârizmşahlar döneminde iyi kuvvetlenen Hanefîlik karşısında tutunamayan Şâfiîler, VII/XIII. yüzyılda sadece Hîve şehri civarında azınlık olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir.⁶ Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ise bölgede mevcut değildir. Diğer bölgelerde ikamet edip Hârizm'e ilim tahsili için gelen Mâlikî ve Hanbelî öğrenciler haricinde bu mezheplerin bölgede varlığı bilinmemektedir.⁷

Hanefî mezhebine kaynaklık teşkil eden fikirlerin bölge ile irtibatı, mezhebin teşekkülünden önceye dayanmaktadır. Tespit edebildiğimiz en erken kayıt, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hocasının hocasının hocası olan, mezhebin neşet edeceği Kûfe'de fıkhi faaliyet icra eden Alkame b. Kays'a (ö. 62/682) aittir. Alkame, hem ilim tahsil etmek hem de cihad etmek üzere Horasan ve Hârizm'de bulunmuştur.⁸ Bu bilgi Hârizm'in nihai fethinden yıllar önce müslümanların bölgeye ulaştığını göstermektedir. Hanefî fikhının teşekkülünde katkısı bulunan⁹ Alkame'nin bölgedeki mesaisi kısa bir süre ile sınırlı değildir. Zâhidî'nin (ö. 658/1260) naklettiğine göre Alkame Hârizm'de iki sene kalmıştır.¹⁰

Ebû Hanîfe'nin hayatta iken İslam hakimiyetine giren Hârizm bölgesinden gelen ilim taliplerinin, daha ilk yıllarda Ebû Hanîfe ile irtibat kurduğu ve ondan ders aldığı bilinmektedir. Hârizmli Hanefî bir biyograf olan Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) kaydettiğine göre Ebû Hanîfe'den veya öğrencisi İmam Muhammed'den (ö. 189/205) fıkıh ve hadis rivayetinde bulunan öğrenciler arasında Hârizmliler de bulunmaktadır. Tabakat kitaplarında bazıları hakkında bilgi bulamadığımız İbrâhîm b. Abdîrrahman el-Hârizmî, Ruşeyd el-Hârizmî, oğlu Dâvûd, Hârizm kadısı Ebû Ali, Ubeydullâh (el-Leysî) el-Hârizmî, Abdullâh b. Yûsuf el-Hârizmî, Ebu'l-Leys el-Hârizmî gibi Hârizmli öğrenciler ile aslen Basralı olup Hârizm'e yerleşen el-Muğîre b. Mûsa ilk dönem Hârizm Hanefîleri olarak sayılabilir.¹¹ Bu isimler arasında yer alan Dâvûd b. Ruşeyd, Hârizm asıllı olmasına rağmen Bağdat'a yerleşmiş, İmam Muhammed ve Hafis b. Gıyâs'a (ö. 194/810) öğrencilik yapmış, meşhur hadisçilerden hadis rivayetinde bulunmuş, *en-Nevâdir* adlı bir eser telif etmiş, 239/853-4 yılında vefat etmiştir.¹²

- 4 Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/217-218.
- 5 Togan, "Hârizm", 5a/244, 245, 246.
- 6 Togan, "Hârizm", 5a/246.
- 7 Gülseren Ceceli Dursun, *Hârizmşahlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 137-138.
- 8 Ahmet Özel, "Alkame b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/467.
- 9 Mahmut Samar, "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays'ın (ö. 62/682) Yeri", *Bilimname* 2020/41 (2020), 640-655.
- 10 Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmî'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 1/236.
- 11 Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1321), 1/248, 2/243-244.
- 12 Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr, 1993), 2/186; Kefevî, *Ketâib*, 1/512-513.

Ebû Hanîfe'nin Hârizmli öğrencilerinden olup onun künyesi ile anılan Ebû Hanîfe el-Hârizmî de ilk dönem Hanefîleri arasında sayılabilir. Tabakat kitaplarında hayatı hakkında bilgi bulunmayan Ebû Hanîfe el-Hârizmî'nin sadece İmam Ebû Hanîfe'den yaptığı bir rivayeti kaydedilmiştir.¹³ İmam Muhammed'in talebesi olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den (ö. 248/862) nakilde bulunan Abdülmecîd el-Hârizmî diye bir ravinin de ismi biyografi kaynaklarında geçmektedir.¹⁴ Son olarak Ebû Hanîfe'nin meşhur talebelerinden Abdullâh b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) Türk bir babadan ve Hârizmli bir anneden olması¹⁵ ilk dönem Hanefîleri ile Hârizm arasındaki bağlantılar arasında sayılabilir.

İlk dönem Hanefî Hârizmliler içerisinde Dâvûd b. Ruşeyd ve Ebû Hanîfe el-Hârizmî gibi bazılarının, Hârizm'e dönmeden Irak'ta kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak hakkında bilgi bulamadığımız Ebû Ali adlı Hârizm kadısının Irak'taki ilim tahsilini tamamladığı zaman Hârizm'e döndüğü ve burada resmi görev aldığı görülmektedir.

İlk dönemden itibaren Hârizm asıllı Hanefîlerin olduğu kesin olmakla birlikte, Hanefî mezhebinin merkezinin Irak'ta olduğu V/XI. yüzyıla kadarki dönemde Hârizm Hanefîlerine dair kayıtlar çok sınırlıdır. Bu yüzyıla birlikte mezhebin merkezinin Maverâünnehir'e geçmesiyle komşu bölge olan Hârizm Hanefîleri de tabakat kaynaklarında yer almaya başlamıştır. Bölgede Hanefîliğin yükselişini göstermesi bakımından bu dönemde Hârizm'de fihri faaliyette bulunmuş Hanefî alimleri ve telif ettikleri eserleri bir liste halinde sunmak istiyoruz. Listede Hârizm sınırları içerisinde fıkıh tahsili, tedrisi, iftâ faaliyeti ve fakîh olarak nitelenme gibi özellikler dikkate alınacak; diğer ilim dallarında faaliyet gösterenler dahil edilmeyecektir. Ebû Bekîr Muhammed b. Mûsa el-Hârizmî (ö. 403/1012)¹⁶ veya Ebu's-Süreyyâ Halîfe b. Süleymân el-Hârizmî (ö. 638/1241)¹⁷ gibi aslen Hârizmli olup bu bölgede hiç bulunamayan fakîhler listede zikredilmeyecektir. Ayrıca çalışmamız Moğol istilası ile sınırlı olduğu için istila sonrasında yaşayan Hanefî fakîhlerine de listede yer verilmeyecektir. Moğol istilası sırasında hayatta olan fakîhlerden hayatının çoğunu istila öncesinde geçirenler veya doğum tarihi bilinmiyorsa 650/1252 yılından önce vefat edenler listeye alınacak, böyle olmayanlar kapsam dışı kabul edilecektir. Liste hazırlanırken tabakat kitapları temel kaynak alınmakla birlikte Gülseren Ceceli Dursun tarafından hazırlan *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231)* adlı doktora tezinin 131-134. sayfaları arasındaki bilgilerden de istifade edilecektir.

1. Ahmed b. Muhammed b. İmrân el-Kâtî el-Hiccî (ö. V/XI. yüzyıl): Hârizm'in başkenti Kât şehrendir. 396/1006 yılında doğduğuna¹⁸ göre V/XI. yüzyılda vefat ettiği söylenebilir.

13 Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruh ve menâkıbüh*, thk. Lütfurrahmân el-Behrâicî (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010), 213; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/40; Zeynüddîn Kâsım es-Sûdûnî İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 330; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1113), 378b-379a.

14 Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 1/157.

15 Bezzâzî, *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, 2/168; Kefevî, *Ketâib*, 1/418.

16 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/374-375.

17 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/176.

18 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/300; Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983), 2/73.

2. Humeyr el-veberî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir el-Hârizmî (ö. 510/1116 civarı): *el-Udhiye* veya *el-Edâhî* adında bir eseri vardır.¹⁹
3. Muhammed b. Ebi'l-Hasan el-Kaffâl el-Hârizmî: Doğum ve vefat tarihi hakkında bilgiye rastlanılamamıştır. Hakkında bilgi veren Abdülgâfir el-Fârisî, 529/1135 vefatlı olduğuna göre bu tarihten önce vefat etmiş olmalıdır. İtikatta Mutezile mezhebine mensuptur.²⁰
4. Ebû Sâlih b. Yûsuf el-Bilâlî (ö. VI/XII. yüzyıl): 470/1077 yılı civarında doğmuştur. el-Ersâbendî'den (ö. 512/1118) Merv'de fıkıh tahsil etmiştir. Hârizm kadılığı yapmıştır. VI/XII. yüzyılda vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.²¹
5. Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî el-Hârizmî (ö. 538/1144): Meşhur dirayet tefsiri *el-Keşşâf*'ın müellifidir. Mutezili bir müfessir ve dilci olarak bilinmekle birlikte aynı zamanda bir Hanefî fakihidir. Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilafli meseleleri içeren *Ruûsü'l-mesâil* adlı bir eseri bulunmaktadır. Ayrıca *Şekâiku'n-nu'mân fi hakâiki'n-Nu'mân* adında bir Ebû Hanîfe biyografisi kaleme almıştır.²²
6. Ebû'l-Hasan Ali b. Arrâk es-Sinnâri el-Hârizmî (ö. 539/1144): Dil ve edebiyat bilgisinin yanı sıra müfessir ve fakihdir. Hârizm'de Humeyr el-veberî'den ve Buhara ulemasından fıkıh tahsil ettikten sonra memleketi Hârizm'e dönmüştür. Müzâne köyünde vefat etmiştir.²³
7. Ebu'l-Fadl Rükneüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Kirmânî (ö. 543/1149): Horasan Hanefîlerinin imamıdır. Hayatının çoğunu bu bölgede geçirmiştir. Ancak Kefevî'nin (ö. 990/1582) aktardığı bir nakilden²⁴ Hârizm'de de bulunduğu anlaşılmaktadır. *et-Tecrid*, *el-İzâh*, *Şerhu'l-Câmî'i'l-kebîr*, *Fetâvâ* ve *Kitâbü'l-Hayz* adında eserleri vardır.²⁵
8. Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed es-Saffâr el-Mervezî (ö. 557/1162): Aslen Mervlidir. Irak ve Horasan gibi bölgelerde de bulunmuştur. Hârizm'de vefat etmiştir.²⁶
9. Ebû'l-Muzaffer Halef b. Abdurrahmân el-Mekkî (ö. 564/1169'dan sonra): 504/1110-1 yılında Hârizm'de doğmuştur. Hârizm haricinde Merv ve Bağdat'ta da bulunmuştur. Ebu'l-Fadl el-Kirmânî'den fıkıh tahsil etmiştir. 564/1169 yılında Bağdat'a gittiği bilindiğine göre vefatı erken bu tarih olmalıdır.²⁷
10. Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî (ö. 568/1172): Aslen Mekkeli olmasına rağmen çoğunlukla Hârizm'de yaşamış ve burada vefat etmiştir. "Hârizm'in hatibi" unvanına sahiptir. Necmüddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve

19 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/183; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 167-168; Kefevî, *Ketâib*, 2/346; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 2/83.

20 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/118.

21 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Semânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 5/1/424; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/55.

22 İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 292; Kefevî, *Ketâib*, 2/424; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* (Fâzıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1113), 334a; Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullâh Ahmed (Bağdat: Dîvânü'l-vakfî's-sünnî, 2009), 2/2/651; Mustafâ b. Abdullâh el-Kastamonî Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Maarif Matbaası, 1941), 2/1056; Ebu'l-Hasenât Abdülhayy b. Abdilhalîm es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998), 344.

23 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ / İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 4/1820; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Dâru'l-Fikr, 1979), 2/179; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 4/2/475-476.

24 Kefevî, *Ketâib*, 1/334.

25 M. Kâmil Yaşaroğlu, "Kirmânî, Rükneddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/65.

26 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/330-331.

27 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/173-174; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3/213.

Zemahşerî'nin öğrencilerindedir. *Menâkıbü Ebî Hanîfe* adlı meşhur Ebû Hanîfe biyografisinin yazarıdır.²⁸

11. Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ebi'l-Kâsım el-Hârizmî el-Bakkâlî (ö. 576/1180): Tefsir ve dil alanındaki çalışmaları ile bilinen Bakkâlî, Zemahşerî'nin öğrencisi ve halefidir. Aynı zamanda Hanefî fakîhidir. Hârizm'in başkenti Gürgenç'te yaşamış ve burada vefat etmiştir.²⁹ Tefsir ve dil alanındaki kitaplarının yanı sıra *el-Fetâvâ*, *Cem'u't-tefârik* ve *Ezkâru's-salât* gibi fıkıh eserleri de bulunmaktadır.³⁰

12. Ebu'l-Mekârim Abdüsseyyid b. Ali el-Mutarrizî: Meşhur dilci ve fakîh Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) babası ve hocasıdır. Vefat tarihi hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanılamamıştır.³¹

13. Ebû Muhammed Zahîruddîn Ahmed b. İsmâîl et-Timurtâşî el-Hârizmî (ö. 600/1203 civarı): Künyesi bazı kaynaklarda Ebu'l-Abbâs olarak geçmektedir. Hârizm müftüsüdür. *Fetava't-Timurtâşî*, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, *Ferâizu't-Timurtâşî* ve *Kitâbü't-Terâvih* gibi eserleri vardır.³²

14. Burhanüddîn/Şerefüddîn Mahmûd et-Tercümânî el-Mekkî: Dönemindeki Hanefîlerin ileri gelenlerindedir. Bir üst maddedeki Zahîruddîn et-Timurtâşî ile akrandır. Oğlu Muhammed et-Tercümânî ve Kadı Bedî' el-Kuzeynî gibi öğrenciler yetiştirmiştir.³³

15. Ebu'l-Muzaffer/Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdüsseyyid el-Mutarrizî (ö. 610/1213): Hârizm'de doğmuş ve yaşamış, meşhur dil alimi ve Hanefî fakîhidir. İtikatta Mutezile mezhebine mensuptur. Diğer alanlarda yazdığı çok sayıda eserin yanı sıra Hanefî fıkıh kitaplarındaki garip kelimelere dair kaleme aldığı *el-Mu'rib fi lügati'l-fukahâ* ve bunu yeniden düzenleyerek telif ettiği *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib* adlı eserleri vardır.³⁴

16. Ebû'l-Fedâil Abdülhâlik b. Abdilhamîd el-Veberî el-Hârizmî: Yaşadığı dönemde Hârizm Hanefîlerinin reisidir. Dil ve edebiyat alanında da yetkin bir isimdir.³⁵ Tabakat kitaplarında vefatı hakkında bilgi bulunmamaktadır; ancak öğrencisi Kemâlüddîn İbn Talha 652/1254 yılında vefatlı olduğuna³⁶ göre Abdülhâlik el-Veberî'nin VII/XIII. yüzyılın ilk yarısında vefat ettiği söylenebilir.

17. Ebû'l-Meâlî Tâhir b. Muhammed el-Hafsî: Hârizmli meşhur iki alim Hatîbü Hârizm (ö. 655/1257) ve Zâhidî'nin (ö. 658/1260) hocasıdır. *el-Füsûl fi 'ilmi'l-usûl* adında bir eseri vardır.³⁷

18. Fahrüddîn Bedî' b. Ebî Mansûr el-Kuzeynî: Necmü'l-eimme el-Buhârî ve Burhanüddîn Mahmûd et-Tercümânî'den fıkıh tahsil etmiştir. Kadılık görevinde bulunmuştur. *Münyetü'l-fukahâ* diye meşhur olan *el-Bahru'l-muhît* adlı eserin müellifidir. Öğrencisi Zâhidî, hocasının bu eserini yeniden düzenleyerek *Kunyetü'l-Münye* adlı meşhur

28 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/523; Kefevî, *Ketâib*, 2/510; Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye* (Fâzıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1113), 349a.

29 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/392-393.

30 Kefevî, *Ketâib*, 2/478-479; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 267.

31 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/425, 3/529; Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4/342.

32 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/147-148; Kefevî, *Ketâib*, 3/201; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1221, 1246, 1403; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 35; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 4/1/106.

33 Kefevî, *Ketâib*, 3/108-109; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 347.

34 Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-İrbîlî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 5/369-371; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/528-529; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 309; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 358.

35 Ebu'l-Berakât Kemâlüddîn el-Mübârek el-Mevsilî İbnü's-Şa'âr, *Kalâidü'l-cümân fi ferâidi şu'arâi hâze'z-zemân / Ukûdü'l-cümân*, thk. Kâmil Selmân el-Cübürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 4/155; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/370; Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4/275.

36 Ebu'l-Fadl İbnü'l-Füvetî Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed eş-Şeybânî, *Mecma'u'l-âdâb fi mu'cemi'l-alkâb*, thk. Muhammed el-Kâzım (Tahran: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-irşâdü'l-İslâmî, 1996), 2/498.

37 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/279, 3/365; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 173; Kefevî, *Ketâib*, 3/191; Temimî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4/109.

eseri telif etmiştir.³⁸ Vefat tarihi hakkında bir bilgiye rastlanılamamıştır, ancak Zâhidî'nin (ö. 658/1260) hocası olduğuna göre VII/XIII. yüzyılın ilk yarısında vefat ettiği söylenebilir. Kendisinden “şehit” diye bahsediliyor olması³⁹ Moğol istilasında katledilmiş olma ihtimalini düşündürmektedir.

19. Sadru'l-efâdıl el-Kâsım b. el-Hüseyin b. Ahmed el-Hârizmî en-Nahvî (ö. 617/1220): 555/1160 yılında doğmuştur. Mutarrızî'nin öğrencisidir. Hanefî fakihidir. Nahiv konusunda da uzmandır. Daha çok bu alanda eserler kaleme almıştır. Moğollar tarafından şehit edilmiştir.⁴⁰

20. Reşîdüddîn Yûsuf b. Muhammed el-Kandî el-Hârizmî: Fıkıhın yanı sıra kıraat bilgisi ile meşhurdur. Zâhidî'nin hocalarındandır.⁴¹ Vefat tarihi hakkında bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ancak Zâhidî'nin hocasını “şehitlerin efendisi” olarak anması,⁴² Moğol istilasında öldürülmüş olma ihtimalini akla getirmektedir. Bazı kaynaklarda yer alan X/XVI. asırda yaşadığına dair bilgiler⁴³ doğru değildir.

21. Burhânü'l-eimme Muhammed b. Abdilkerîm et-Türkistânî el-Hârizmî: Fıkıh tahsilinin ed-Dihkân el-Kâsânî'den yapmıştır. Zâhidî'nin hocalarındandır.⁴⁴ Vefat tarihi hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanılamamıştır. Ancak hocası ve öğrencilerine bakarak VI/XII yüzyılın sonları ile VII/XIII. yüzyılın başlarında yaşadığı söylenebilir.

22. Ebû Ali Alâüddîn Sedîd b. Muhammed el-Hayyâtî el-Hârizmî (ö. 618/1221'den sonra): Zâhidî, Sekkâkî ve Necmüddîn el-Bâri'î gibi Hârizm fakihlerinin hocasıdır. Hârizm muhtesipliği yapmıştır.⁴⁵

23. Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekir el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229): 555/1160 yılında doğmuştur. Türkistânî ve Hayyâtî gibi Hârizm alimlerinden dersler almıştır. Fıkıhın yanı sıra dil ve edebiyat alanında da derin bilgiye sahiptir. Zâhidî'nin hocalarındandır. Dil alanında eserler kaleme almıştır. 626/1229 yılında Hârizm'de vefat etmiştir.⁴⁶

24. Ebû İshâk Nizâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Müezzînî el-Hârizmî: 559/1164 yılında doğmuştur. Fıkıh ve usul bilgisinin yanında kelim, tefsir, hadis, nahiv ve edebiyat gibi alanlarda yetkindir. Çoğunluğu Farsça olmak üzere çok sayıda eser telif etmiştir. Vefat tarihi hakkında bir bilgiye rastlanılamamıştır.⁴⁷

25. Sadruddîn Ebu'l-Müeyyed el-Muvaffak b. Muhammed el-Hâsî el-Hârizmî (ö. 634/1237): 579/1183 yılında Gürgeç'te doğmuştur. Şairliğinin yanı sıra Hanefî fakihidir. Hârizm'de kadılık yapmıştır. *el-Füsûl fî 'ilmi'l-usûl* adında bir eseri vardır. Moğol istilası sebebiyle batıya hicret etmiş, önce Bağdat'a sonra da Mısır'a yerleşmiş, 634/1237 yılında burada vefat etmiştir.⁴⁸ Bazı kaynaklarda Sadruşşehîd İbn Mâze'nin (ö. 536/1141) öğrencisi

38 Kefevî, *Ketâib*, 3/109, 168; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1886; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 93.

39 Kefevî, *Ketâib*, 3/109, 170.

40 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/703-704; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 230; Kefevî, *Ketâib*, 3/182; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 251.

41 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 3/640; Kefevî, *Ketâib*, 3/193.

42 Kefevî, *Ketâib*, 3/194, 195.

43 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/4/179.

44 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 3/237; Kefevî, *Ketâib*, 3/58; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 293.

45 İbnü'l-Füvetî, *Mecma'u'l-âdâb*, 2/301-302; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 3/460, 622; Kefevî, *Ketâib*, 3/56-57, 175, 176.

46 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 3/622-623; Kefevî, *Ketâib*, 3/174-176; Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût - Abdülkâdir el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 7/215; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 382-384.

47 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/128; Salâhüddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Türkî Mustafâ Ahmed el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), 6/90; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 1/102-103.

48 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 46/222; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 3/524; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 307.

olan, vefat tarihi bilinmeyen hemşehrisi Necmüddîn Yûsuf b. Ahmed el-Hâsî veya oğlu Müeyyed b. el-Muvaffak el-Hâsî ile karıştırılmıştır.⁴⁹

26. Ruknüddîn el-Vâlcânî/el-Vâncânî el-Hârizmî (ö. 637/1239-40'tan sonra): Doğum ve vefat tarihi hakkında bir bilgiye rastlanılamamıştır.⁵⁰ Necmü'l-eimme el-Hâkîmî'den fıkıh tahsil etmiştir. Zâhidî'nin aktardığı bir nakilden⁵¹ 637/1239-40 yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır.

27. Şemsüleimme Muhammed b. Abdissetâr el-Kerderî (ö. 642/1244): 559/1164 yılında doğmuştur. Öncelikle Hârizm'de Mutarrızî'den dil eğitimi almış, ardından Mâverâünnehir'e gitmiştir. Dönemin meşhur Hanefî alimlerinden dersler alan ve birçok öğrenciye hocalık yapan Kerderî, 642/1244 yılında Buhara'da vefat etmiştir.⁵²

28. Alaüddîn Muhammed b. Mahmûd et-Tercümânî (645/1247): Babası ile birlikte döneminin önemli Hanefî fakihleri arasında sayılır. Fıkıhın yanı sıra şiir ve belagat alanına da hakimdir. *Yetîmetü'd-dehr fi fetâvâ ehli'l-'asr* adında bir eseri vardır. 645/1247 yılında Gürgeç'te vefat etmiştir.⁵³

29. Necmüddîn el-Hüseyn b. Muhammed el-Bârî'î (ö. 645/1247): Fıkıh tahsilini Sedîd el-Hayyâtî'den yapmıştır. Alâüddin et-Tercümânî gibi 645/1247 yılında Gürgeç'te vefat etmiştir.⁵⁴

30. Ebû Nasr Feleküddîn Mukbil b. Ebi'l-Fevâris el-Bâzibînî (ö. VII/VIII. yüzyıl): Irak asıllı olup sonradan Hârizm'e yerleşmiş ve Hanefî fikhî okutmuştur. Hârizmli birçok alim ondan nakilde bulunmuştur.⁵⁵ Öğrencisi Yahyâ b. Ebi's-Suûd 650/1252 yılında vefat ettiğine göre VII/XIII. yüzyılda vefat ettiği söylenebilir.

Hanefilik, Moğol istilası sonrasında da Hârizm'de canlı bir şekilde varlığını korumaya devam etmiştir. İstila sırasında hayatta olan Hatîbü Hârizm Ebu'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî (ö. 655/1257) ve Zâhidî (ö. 658/1260) gibi önemli isimlerin yanı sıra Celâlüddîn el-Kurlânî (ö. 767/1366), Sa'd Nemedpûş (ö. 771/1370) ve Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi fakihler, Hârizm'in sonraki dönemde yetiştirdiği Hanefî isimlerdendir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hârizm bölgesi, hicri ilk asırda müslümanlarla tanışmış olmakla birlikte tamamen İslam hakimiyetine girmesi ancak ilk asrın sonunda gerçekleşmiştir. Zamanla halkın büyük çoğunluğu tarafından bu yeni din benimsenmiş, diğer din mensupları azınlık halde kalmıştır. İslam'ı kabul eden halkın bir kısmı Hanefî mezhebinin benimserken Şâfiî mezhebinin tercih edenler de bulunmaktadır. Moğol istilasına kadarki geçen beş asır içerisinde bölgede Hanefîliğin giderek kuvvetlenmesine paralel olarak Şâfiî mezhebi gerilemiş, istila döneminde ancak azınlık bir mezhep olarak varlığını devam ettirir olmuştur. Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ise bölge halkı nezdinde mevcut değildir.

49 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1222; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 374; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: kâmus terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 7/333; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/4/141; Dursun, *Hârizmşâhlar Döneminde İlmî Hayat*, 88. Bu iki isim Hârizm asıllı olmalarına rağmen birincisi Mâveraünnehir, ikincisi de Mısır'da ilmi faaliyet göstermiştir. Bu sebeple listede yer verilmemiştir.

50 Kefevî, *Ketâib*, 3/291; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 129.

51 Kefevî, *Ketâib*, 3/293.

52 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 3/228-230; İbn Kutlûboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 267-268; Kefevî, *Ketâib*, 3/144-147; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 290-291.

53 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/163, 417; Kefevî, *Ketâib*, 3/208-210; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2049; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/86-87; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/3/177, 701-702.

54 Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 4/144-145; Kefevî, *Ketâib*, 3/176; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 116.

55 İbnü'l-Füvetî, *Mecma'u'l-âdâb*, 3/287-288.

Hârizm, Ebû Hanîfe henüz hayatta iken fethedilmiş olmasına rağmen onun meclislerine bu bölgeden gelen öğrencilerden de katılanlar olmuştur. Tabakat kaynaklarında bu öğrencilerden bazılarının isimleri kaydedilmiştir. Bunların bir kısmı Irak'ta kalmış olmakla birlikte bir kısmı da memleketlerine dönerek ilmi faaliyette ve resmi görevlerde bulunmuş, böylece mezhebin Hârizm'de yerleşmesini temin etmişlerdir.

Her ne kadar bölgede Hanefilik ilk dönemden itibaren mevcut olsa da II/VIII ilâ IV/X. yüzyıllarda Hârizm'de yaşayan Hanefî bir alim mezhebin tabakat kaynaklarında yer bulamamıştır. Bunda mezhebin merkezinin Irak olmasının ve dikkatlerin bu bölgede yoğunlaşmasının etkisi muhakkaktır. Ancak mezhebin merkezinin V/XI. yüzyıla birlikte önce Horasan, ardından da Mâverâünnehir'e geçmesiyle komşu bölge olan Hârizm de Hanefî tarihinde ön plana çıkmaya başlamıştır. Bunun gelişmenin bir yansıması, Hârizmli Hanefîlerin bu dönemden itibaren Hanefî tabakatlarında yer bulmaya başlamasında görülebilir.

Tabakat kaynakları esas alınarak yapılan bu çalışmada Hârizm'in özellikle VI/XII ve VII/XIII. yüzyıllarda Hanefî tarihinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu dönemde bölgede çok sayıda Hanefî alimin yetiştiği, bunların yetiştirdikleri öğrenciler ve telif ettikleri eserlerle mezhebe katkıda buldukları kaynaklardan görülebilmektedir. Ancak İslam dünyasının şu ana kadar yaşadığı en büyük yıkım olan Moğol istilası, öncelikle Hanefî coğrafyayı kırma uğratmış; bölgedeki ilmi faaliyetler istila ile birlikte yavaşlamak durumunda kalmıştır.

Bölgedeki Hanefî alimlerin biyografilerinde dikkat çeken husus, fıkıh bilgilerinin yanı sıra hemen hemen tamamının aynı zamanda iyi bir dilci olmasıdır. Özellikle nahiv ve lügat bilgileri ile ön plana çıkan Hârizm Hanefîleri, aynı zamanda belagat ve şiir alanlarında da kendilerini yetiştirmişler; hem fakîh hem de şair kimliği ile mezhebe katkı sunmuşlardır. el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî'nin (ö. 568/1172) yazdığı *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'nin her bölümünün yazara ait bir şiir ile bitirilmiş olması, fıkıh ile edebiyatın bölgede iç içe olmasının literatüre yansıyan güzel bir örneği olarak kaydedilebilir.

Bölge Hanefîlerinde dikkat çeken bir diğer husus da itikadî mezhep olarak Mutezile'nin etkin olmasıdır. Bazı alimlerin "Mutezile'nin reisi" olarak nitelenecek ve hatta propagandasını yapmayı kendine görev addedecek kadar bu mezhebe bağlı olmaları kayda değer bir husus olarak ayrıca belirtilmelidir.

Tebliğ boyutunda yapılan bu çalışma, tabakat kaynakları esas alınarak yapılmıştır. Sebezmûnî'nin (ö. 340/952) *Keşfü'l-âsâr*'ı ve Mekkî'nin *Menâkıbü Ebî Hanîfe*'si gibi ilk dönem Ebû Hanîfe biyografileri ile bölgede yazılmış tarih ve fıkıh kitapları dikkate alınarak yapılacak geniş kapsamlı bir çalışma, Hârizm Hanefîleri konusunda bilinmeyen birçok yeni bilgiyi ve bölgenin meçhul alimlerini ortaya çıkaracaktır. Yine mesâil odaklı bir araştırma ile bölgedeki Hanefîlerin diğer Hanefîlerden farklı düşündüğü hususlar ortaya çıkarılabilir, bu bilgiler ışığındaki Hârizm Hanefîlerinin karakteristik özelliği ortaya konulabilir.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Esmâru'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülmuhsin Abdullâh Ahmed. Bağdat: Dîvânü'l-vakfî's-sünnî, 2009.
- Amirov, Shamil Sh. "Archaeological aspects of the Early Islamic period in Khorezm". *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. ed. Svend Hansen - Mayke Wagner. 59-66. Berlin: Dietrich Reimer Verlag GmbH, 2010.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

- Bezzâzî, Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1321.
- Dursun, Gülseren Ceceli. *Hârizmşâhlar Devleti'nde İlmî Hayat (1097-1231)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ / İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbn Ebi'l-Avvâm, Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî. *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahhârüh ve menâkıbüh*. thk. Lütfurrahmân el-Behrâicî. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-İrbîlî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Kutlûboğâ, Zeynüddîn Kâsım es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbnü'l-Füvetî, Ebu'l-Fadl, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed eş-Şeybânî. *Mecma'u'l-âdâb fî mu'cemi'l-ekâb*. thk. Muhammed el-Kâzım. 6 Cilt. Tahran: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-irşâdü'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvût - Abdülkâdir el-Arnâvût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'ş-Şa'âr, Ebu'l-Berakât Kemâlüddîn el-Mübârek el-Mevsilî. *Kalâidü'l-cümân fî ferâidi şu'arâi hâze'z-zemân / Ukûdü'l-cümân*. thk. Kâmil Selmân el-Cübûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Kâtip Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh el-Kastamonî. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Maarif Matbaası, 1941.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kureşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cîze: Hicr, 1993.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhay b. Abdilhalîm es-Sihâlevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1998.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özel, Ahmet. "Alkame b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/467. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Türkî Mustafâ Ahmed el-Arnâvût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Samar, Mahmut. "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame b. Kays'ın (ö. 62/682) Yeri". *Bilimname* 2020/41 (2020), 633-662. <https://doi.org/10.28949/bilimname.689974>
- Semânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 1113, 409.

- Togan, Zeki Velidi. "Hârizm". *İslam Ansiklopedisi (MEB)*. 5a/240-257. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Kirmânî, Rükneddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/65. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûs terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002.

ОРЫС ПАТША ҮКІМЕТІНІҢ ҚАЗАҚТАРДЫ ШОҚЫНДЫРУ САЯСАТЫ ЖӘНЕ ОҒАН ҚАРСЫ КҮРЕСКЕН ИСЛАМ ҒҰЛАМАЛАРЫ

Қ.К. ҚАЛИЕВ*

Аннотация

Мақалада орыс патшасының отарлау саясаты кезінде қазақ ұлтын орыстандыру мен шоқындыру жұмыстары және оған қарсы күрескен қайраткерлер Науан Хазірет пен оның шәкірті Шаймерден Қосшығұлұлы туралы мәліметтер қарастырылған. Бұл зерттеу қайраткерлеріміздің орыстандыру мен шоқындыруға қарсы күрескен ерен еңбектерін және шетел мұсылмандары мен жасаған байланыстарын зерттеуге арналады.

Түйін сөздер: Орыстандыру, шоқындыру, миссионерлік, орыс патшасы, осман империясы, тарих.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается русификация и крещение казахского народа во время их колонизации со стороны царской Руси а также борьба народного деятеля Науана Хазрет и его преемника Шаймердена Косшыгулова, против этой политики. Это исследование посвящено изучению усилий наших деятелей по борьбе с русификацией и крещением и их отношение с мусульманами из других стран.

Ключевые слова: Русификация, крещение, Миссионерство, русский царь, Османская империя, история.

RESUME

The article deals with the Russian colonel's policy of colonization and baptism of the Kazakh people and fights of our great scholar as Nauan Hazret and his learner Shaimerden Kosshigululy against of this policy. This research is dedicated to studying the efforts of our scholars to fight against Russification and baptism and their relationships with foreign Muslims.

Keywords: Orientalization, baptism, missionary, Russian tsars, Ottoman Empire, history.

Тәуелсіздігінен айырылған мемлекеттің халқы өзін басқарып отырған (патшаға) мемлекетке саяси, әлеуметтік және экономикалық тұрғыдан бағынышты болады. Егер бодан болған ұлтпен басқарушы мемлекеттің ұлттарының арасында мәдени және діни тб көптеген айырмашылықтар болатын болса, бұл ұлттар арасында үлкен қарама қайшылықтар болатыны сөзсіз. Әсіресе дін жағынан болған қайшылықтар өте қауіпті. Билікте болған ұлт өз ұлтының дінін, тілін үйретуге тырысады. Діндері ортақ болған мемлекеттерде ондай құбылыстар көп бола бермейді. Мысалы Осман Империясының қарамағында болған араб және балкан түбегіндегі мемлекеттердің түрікше (Осман тілін) үйренбегені тарихтан дәлел. Діні басқа қазақ ұлтының орыстануы және шоқынуы орыс саясаты үшін пайдалы еді. Бұл мақсатта Ильминский қазақтарды христиандандыру арқылы орыстандыру керек деп жоспар құрды. Батыс мемлекеттері қол астында болған халықтарға батыс идеологиясын таратуды мақсат тұтса, Орыс патшасы шоқындыру мен орыстандыруды көздеді.

Бодан жұртты орыстандыру мен шоқындыру әрекетін түбегейлете жүргізу үшін 1731 жылы Сенаттың қасынан "Шоқындыру кеңсесі" құрылды. Ол негізінен Еділ бойындағы татарларды арбауға бағытталды. Орыстандыру мен

* Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, PhD Докторы, kashonti@mail.ru

шоқындыру әрекетін ғылыми негізге түсіру мақсатымен 1797 жылы Қазан руханият (духовный) академиясы ашылды. Миссионер мамандар дайындалып, олар "орыстандыру палатасы" мен "қоныстанушылар кеңсесінің" дәбірі болып шықты. Солардың бастамасымен 1869 жылы Мәскеуде миссионерлер қоғамы ұйымдастырылды. Олар бодан ұлттарды орыстандырып, шоқындырудың нақты іс жоспарын талқылап, жүзеге асыруды ұсынды. Ондағы басты бағыттың бірі – қоныстанушылар арқылы күштеп шоқындыру еді. Ал әскери жорықты сәл кейінге қалдырды. Қазандағы руханият академиясының жанынан Николай Иванович Ильминский "Мұсылмандарға қарсы күрес бөлімін" ашып, оны өзі басқарды. Патшаның тікелей жарлығымен Түркістан өлкесін шоқындыруға дайындайтын архирей кафедрасы құрылып, ол Алматы қаласында орналасты. 1901 жылы Алматыда миссионерлік эпархиальдік мекеме ұйымдастырылды. Алматыдағы кафедралық соборда қазақтарды салтанатты түрде шоқындыру рәсімі өткізілетін болып жоспарланды.¹

1868 жылы (*ПОЛОЖЕНИЕ Обь Управлении въ Степных Областяхъ ОРЕНБУРСКАГО И ЗАПАДНО-СИБИРСКАГО Генераль-Губернаторствъ*) атты шоқындыруға байланысты жасалған құжатта Қазақстанның Ресеймен шекаралас болған солтүстік, солтүстік батыс, солтүстік шығыс аймақтарды өз ыңғайларына қарай бөліп, басқаруды ұсынды. Бөлу мақсаты Қазақстанның Ресеймен шекаралас жерлерін орыстандырып, шоқындырып бір дінде, бір тілде сөйлейтін бір мемлекет құру еді. Бұл құжатта жоғарыда аталған аймақтарға байланысты негізгі атқарылатын жұмыстар мыналар болды: Басқару істері, Сот істері, Шұрайлы жерлерді бөлу істері, Қазақтардың рухани (дін) істері, Орыс мектептерін ашу жұмыстары сияқты көптеген жұмыстар жоспарланып, іске асыру жөнінде тапсырыстар берілген болатын.²

Шоқындыру арқылы орыстандыруды көздеген патша үкіметіне қарсы көптеген қазақ интеллигенциясы өз қарсылықтарын білдірді. Олардың ішінде Алаш қайраткерлері мен қоса көп айтыла бермейтін есімдер де бар еді. Шоқындыру дін және руханият жұмысы болғандықтан бірінші кезекте қарсы шыққандардың бірі олар дін адамдары (имамдар) еді. Тіпті ол кезеңдерде оқыған-тоқыған адамдардың көпшілігі имамдар еді. ХІХ ғасырларда Қазақ жерінде оқу, жазу-сызуды бірінші медреседен немесе ауыл молдасынан үйренетін. Кеңес үкіметі кезінде дін адамдарының есімі көп айтыла бермейтін. Сол себепті көптеген дін адамдарының еңбектері көпке танылмай қалды. Дін адамдары тек қана дін үшін емес қазақтың бостандығы үшін де көптеген жұмыстар атқарып, еңбектерін сіндірген болатын. Ең алғаш шоқындыру мен орыстандыру орыс жерімен шекаралас аймақтарында жүргізілгендіктен бұл аймақтағы азаматтарға әсер қатты болды. Қазіргі таңда осы шекаралас аймақтарда қазақылықтың нашарлап кетуінің де бірден бір себебі осы болса керек. Солтүстік аймақтардан шыққан Наурыз Мұхаммед Таласұлы, Шәймерден Қосшұғылұлы сияқты дін адамдарының атқарған жұмыстары орасан зор еді.

Халық арасында Науан Хазірет атымен танылған Наурыз Мұхаммед Таласұлы 1844 жылы Көкшетау аймағында қазан айында дүниеге келген. Қарауыл елінің ішінен, Шұңғырша тайпасынан. Бастапқы оқуын Көкшетауда оқып, содан кейін Қызылжар қаласындағы Уәли Хазірет медресесінде 4 жыл оқыған. Тек қана медресенің оқуымен шектеліп қалмай, Жылкелді атты мешіт молдасынан да білім алады. Жылкелді имамның көмегі арқылы ақша тауып 25 жасында 1869 жылы Бұқара қаласына білім

1 Жұртбай Т. Қ. *Күйесің жүрек,... сүйесің* // Алматы: Санат. – 2001. – Т. 408.

2 Положение Обь Управлении Въ Степных Областяхъ Оренбургскаго И Западно-Сибирскаго Генераль-Губернаторствъ, архив: No: RFB586474, ОР9101, P52.

алуға кетеді. Бұқарада Көкалташ медресесінен Убайдолла Хазіреттен 15 жыл білім алады. Бұқарадағы білімін бітіріп, елге келіп медреселер ашып оқу ағарту жұмыстарымен айналысады. Науан Хазіреттің шәкірттерінің бірі Жапабаев Темірханның айтуынша, халықты ғылым, білімге үндеп, сауатын ашып, ұлттық сана-сезімдерін оятуға Көкше жеріндегі ықпалы атақты Ыбырай Алтынсаринмен пара-пар, үндес болған.³ Араб, парсы, орыс, өзбек және ескі түрік тілдерін білген ұстаз мыңға жуық шәкірт дайындаған. Ол кезеңдерде ислам дінінің білім орталықтарының бірі болған Бағдат қаласына барып тәжірибе алмасып келеді [4,192-193].

Орыс Патшалығының орыстандыру мақсатында Солтүстік аймақтарға медреселерде орыс тілінде сабақ берілуді талап еткен кезде қарсы шыққандардың бірі де Науан Хазірет еді. «Орысша оқысандар христиан боласындар» деп тіпті орысша оқығысы келген Сыздықов пен Нүрпейсовты медреседен қуған. Орысша оқытпаған медреселер жабылатын болған кезде амалсыздан орысша оқытқан еді. Орыстың орыстандыруы мен шоқындыруына қарсы қанша күрессе де күштерінің жетпейтіндігін түсінген Науан Хазірет, шәкірттері Сексенбай Төлегенұлы және Шаймерден Қосшұғылұлымен мұсылман әлемінен көмек сұрауға бел буады. Бұл мақсатта мұсылмандардың халифы саналатын Осман империясының сұлтаны П.Абдульхамит сұлтанға хат жазады. Хаттың қысқаша мазмұны: «Русия хукіметіміз бізді дінде қысады, сондықтан бізді орталығымыз Орынбор *махкама-и шар'ия*сынан айырды. Оған қосылуға рұхсат сұрасақ, ешбір құлақ аспайды, бізге діни қардашларымыз сіздер бұл туралы жардем берсеңіздер, өздеріңіздің көршілеріңіз болған Русия падишахына айтсаңыздар екен», деп: 1) Науан Хазірет Таласов; 2) Шаймардан Қосшығұлов; 3) Сексенбай Төленкеұлы, осы үшеуі қол қойып, осы арызды Түркия сұлтаны Абдуль-Хамидке жібереді. Жазылған хатты жеті рет қажылыққа барған Жанбатыр деген қажыдан беріп жібереді. Жанбатыр қажы 1905 жылы алтыншы қажылығына кетіп бара жатқан кезде Стамбұл қаласына Падишах көмекшілерінің біреуіне хатты тастап кеткен. Жанбатыр деген кісінің жеті рет қажылыққа баруы да тегін емес, жеті рет баруының себебі шетел мұсылмандарынан көмек сұрау үшін хат тасып жұмыс жасауы әбден мүмкін. Хатты Түркия сұлтаны алып, Русия падишахы (орыс патшасы) Николай III-Александровка «қарамағындағы мұсылмандарды қыспа» - деп білдіреді.⁴

Науан Хазіреттің шәкірттерінің бірі Шаймерден Қосшығұлұлының да орыстандыру мен шоқындыруға қарсы күресте жасаған еңбектері аз емес. Шаймерден Қосшұғылұлы 1874 жылы Ақмола аймағында жағдайы жақсы отбасыда дүниеге келген. Алғашқы білімін ұстазы болған Науан Хазіреттен алады. Оқуды бітіргеннен кейін өзі оқыған медреседе ұстаздық қызмет атқарып, шәкірт дайындайды. Орыстандыру мен шоқындыру жұмыстарына ұстазымен бірген Шаймерден де қарсы шығып көптеген жұмыстар атқарады. Бұл туралы Садуақас Ғылманидің (1890-1972) қолжазбаларында жазылған. Осы мол мұраның 632 бетіндегі С.Ғылмани өз қолымен жазған «Қазақ халқының Николайға қарсы шығуы, оны бастаушы Шаймерден Қосшығұлұлының тарихы» атты материалы Қолжазба өлең мен қара сөзден тұрады. Бұл қолжазбаны Профессор Муминов Ә.Қ, Франк А.Ж «Заманамызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары» атты кітап болып 2014 жылы басылып шықты.

Шаймерден Осман Империясына хат жібергеннен кейін Абай Құнанбайұлына да хат жазады. Бұл хаттардан кейін үкімет тарапынан тексерістер күшейіп, тінтулер

3 Әбуев К., **Науан Хазірет**, Астана, 2011, 27 б., 65 б.

4 Муминов Ә. Қ., Франк А.Д., **Садуақас Ғылмани**, Алматы, Dayk-Pres, 2014, 192-193б.

нәтижесінде 3 кісінің қолы қойылған қағаздар табылады. Патша үкіметінің соты Науан Хазіретті, Шаймерденді жер аударуға шешім шығарады. Науан хазірет жер аударылған Енисей бойындағы Казачинское кенті; *Сурет-1* ден көре аласыздар.

Сурет-1



Науан Хазірет пен Шаймерденнің жер аударылған Енисей бойындағы Казачинское кенті.

Науан Хазірет пен шәкірті Шаймерден Қосшығұлұлының айдаудан 1905 жылы босанып, Ақмола облысына оралды да, діни-ағартушылық қызметтеріне қайта кіріседі. Бірақ күн сайын уйезге көрініп тұруға міндеттеледі. Патша үкіметінің қыспақтары мен қуғын-сүргіндері бұлардың ел ішіндегі беделдерін арттыра түсті. Халық Шаймерденді сүйіспеншілікпен Шәйке молда деп атап кетті. 1905 жылғы тамызда, Ресей мұсылмандарының алғашқы съезі болды.⁵ Исмаил Гаспринский бастаған топ татарлар жақтан келсе, Шаймерден бастаған топ қазақтар жақтан барды. Патша үкіметі рұқсат бермегендіктен, съезд жасырын жағдайда, Ока өзені бойымен жүзетін кеме үстінде өткізілген. Көп ұзамай кезекті II Бүкілресейлік мұсылмандар съезіне Шәймерден Қосшығұлұлы делегат болып сайланды. Бұл съезге де билік рұқсатын бермеді, сондықтан да съезд 1906 жылы қаңтар айында Петербург қаласында жасырын жағдайда өтті. Съезде мұсылмандардың халықтық саяси партиясын құру мәселесі көтерілді. Шаймерден Қосшығұлұлы осындай қажеттілік жайында оң пікір білдірушілер қатарынан табылды. Осылайша жаңадан құрылатын мұсылман партиясының бағдарламасын жасау жөніндегі комиссия құрамына да сайланды. Осылай ол мұсылман қозғалысының белсенді қайраткеріне айналды.⁶ *Сурет-2*'де көре аласыздар.

Сурет-2

5 Ilgar İ. *Rusya'da birinci Müslüman Kongresi tutanakları*. – Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988. – Т. 119.

6 Қойшыбаев Б. Рух-Сарай, 1–4-томдар, А., 2004–2010



Сурет Қойшыбаев Б. Мақаласынан алынды.

II Думадағы Мұсылман фракциясы депутаттарының бір тобы. Отырғандардың сол жақтан біріншісі – Шәймерден Қосшығұлов. Түрегеп тұрғандардың сол жақтан екіншісі – фракция төрағасы Құтлұмұхамед Тевкелев.

Ақмола облысы 1906 жылы жазда Шәйке молданы Бірінші Мемлекеттік думаға депутат етіп сайлады. Алайда орыс билігі оның орыс тілін білу дәрежесі жеткіліксіз деп танып, сайлау нәтижесін бекітпей қойған болатын. Оның артынша Шаймерден кезекті мұсылман съезіне шақырту алды. III Бүкілресейлік мұсылмандар съезі 1906 жылдың тамызында Нижний Новгородта өтті. Оған делегат боп барған Шаймерден Қосшығұлұлы съездің төралқасы құрамына сайланып, жиынды басқарысты. Ағымдағы саяси ахуал, оқу және дін істері жөніндегі съездің талқылауларына белсенді қатысты. Съезде бүкілресейлік мұсылман партиясы ұйымдық тұрғыда «Ресей мұсылмандар одағы» болып рәсімделді. Сонда құрылған орталық комитетке Шаймерден Қосшығұлұлы да бір ауыздан мүше болып сайланды.

1907 жылы Қосшығұлұлы Екінші Мемлекеттік Думаның депутаты болып сайлауға түседі. Ақмола облысынан 100 уборщикке (жинаушыға) 10 мың сом беріп шарға түскен Торсан Тілемісұлы 30 шарға ие болады. Шаймерден 96 шармен жеңіп шығып, екінші думаға депутат болып сайланады. Сайлау қорытындысын бекітерде оның орыс тілін білу дәрежесі тағы даулы мәселеге айналса да, бұл жолы депутаттығы мойындалды. Қазақтан барлығы жеті уәкіл Санкт-Петербургке аттанды. Айлықтары үш жүз сом. Думада Шаймерден мұсылман фракциясына тіркеліп, өз саяси пікіріне сәйкес жұмыс атқарды.

Шаймерден Қосшығұлұлы: «Біздің қазақ қараңғы жатыр. Орыс газеттерін түсінбейді. Қазақта газет жоқ. Думадан пайда шығатын емес. Біздің қазаққа ортамыздан (айлығымыздан ақша бөліп) қазақша газет шығаралық!» - деп ұсыныс береді. Жолдастары көнбейді. Ақыры II Думаның мүшесі ретінде, татарша «Үлфат» газетін шығарушы қажы Ибрагимовпен бірлесіп, қазақша газет шығаруға келіседі. Жылдық бағасы - 2 сом. Аты - «Серке». Ондағы ойы: боранда ыққан қойды серке бастаса, боранға қарсы айдауға болады дегенді білдіру еді. Сөйтіп, 1907 жылдың 2 наурызынан бастап «Серке» жарық көреді. Төрт саны шығады.⁷ Бұл газетке сайлаудағы және елдегі әділетсіз заңдарға байланысты өлең жолдары жарық көре

7 Ғылмани С. Заманмызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. 1 Том //Biographies of the Islamic Scholars of our Time. – 2013. – Т. 1.

бастайды. Соңында газет жабылып, Шаймерден Қосшығұлұлы екінші думадан да қуылады.

Нұрқасым Қазыбектің *С.Ғылманидың арабша қолжазбасы бойынша дайындаған ақпаратында, Шаймерден* Петроградтағы қазақ зиялылары бас қосып, ақылдасады. Бұлай жатпай, шет патшаларға хал-жайымызды газет арқылы жариялауымыз керек. Осы күндері Түркияда Балқан туралы әңгіме болып жатыр. Болгария Түркиядан бөлінбекші. Түркияға барып, қазақтың мұң-мүддесін газеттерде жариялап, ондағы ұлықтардан ақыл сұрау керек», - дейді. Әлихан Бөкейханұлы менін қалтамда 150 сом ақшам бар, сенің қалтаңда көп халықтан алған доверенность (сенім хат) және думаның мүшелік билеті бар. Арабша, түрікше білесің, сен бар! - деп, Шаймерден Қосшығұлұлын поезбен жөнелтеді.

Ол Одессаға келіп шетелге шығу билетін ала алмай 15 күн жатады. Ақырында қажылар көмектеседі. Ақмола уйезінен қажыға бара жатқан Тілеулес Шабанбайұлы өліп, соның билетімен Тілеулес болып Стамбулға жетеді. «Қырым өнеге» деген нөмірге түседі. Осында жатып, бар зарын қазақша жазып алады. Содан соң оны түрікшеге аударып, әбден жаттайды. Бір жұмадан соң Халифаға барып жолығады. Ол қасына бір аудармашы мен Жибалай дегенді қосып, жас түріктер жұмһүриятына жібереді. Оның бастығы доктор Назарбай деген екен. Оған хал-жайды түрік тілінде баяндайды. Олар мәжіліс мабғұтанға жібереді. Онысы -дума екен. Оның төрағасы Ахмед Ризабай деген ақсақал қабылдайды. Ол: Ғалия назаратының жамиғаты Хадырағзам Камал және Шамғұл Есламмен кездесіп, хал-жайды толық баяндайды. Ресей өзі қылған қиянатын білмейді. Болгарияны да аяған болып, қысады» деген пікірлерін айтады.

Сонымен Шаймерден Түркияда екі ай жатады. Тиісті орындардың бәріне барып жолығады. Бұл ақшасының аз қалғанын айтып, қайта шақыру жіберуін өтінеді. Содан соң Ресей мемлекетінің құрамындағы Қазақстанның ахуалы туралы «Яндам сарыбас» деген түрік газеті Николайға мәлімдеме жариялайды. Онда: «Сіздің қол астыңыздағы қырғыздар (Қазақстан халықтары) жақсы жеріміз Ресей мұнажирлеріне (жерсіз көшпелілеріне) алып берілді. Бізге қалғаны жан сақтай алмайтын тау-тас, сортаң жер дейді. Сол себепті көшіп келсек деп, бізден жер сұрайды. Біз оларға келсеңдер Анадолы сахарасын берейік дедік. Мал бағуға қолайлы жер сол», - делінеді.

Ғылманидың бұл қолжазбасынан кейін көптеген жаңа тарихи мәліметтер табылған болатын. Бұл мәліметтерге қарап Стамбул қаласының Османлы архив кітапханасынан осы мәселеге қатысты ақпараттар іздедік. Жоғарыда Шаймерденнің Қазақстан ахуалы туралы мақала жариялаған *«Яндам сарыбас»* деген түрік газеттерінің негізгі түрік есімдері *‘Икдам және Сербесті’* деген екі газет. Икдам деген газет Осман Империясының газеті болса, Сербесті деген Жас Түріктер тобының шығарған газеті. Өкінішке орай мақаланың шыққан айы анық емес. Болжам бойынша 1907 жылдары шығуы мүмкін деп осы тарих аралығында шыққан Икдам газетінің беттерін ақтарып көрген едік. Осыған ұқсас мәтінде 1898 жылы Икдам газетінде авторы белгісіз бір мақала жарық көрген екен. Мақаланың тақырыбы Османлыша аты «Туркистан Русистан» деп аталады. Бұл мақаланың түпнұсқасының суреті астыдағы *Сурет-3* те көрсетілген.

Сурет-3



Бұл «Туркистан Русистан» (Түркістан дегені Орта Азия) атты мақала Икдам газетінің 1898 жылы 17 тамыз айында жарық көрген. Авторы белгісіз бұл мақалада орыстардың Түркістан аймағына келгеннен кейінгі өзгерістері туралы жазылған. Бұрын Түркістан аймағында мүлдем христиан жоқ еді, қазір болса орыстардың келуімен христиандардың санының артқандығы туралы айтылған. Сондай-ақ армениялықтардың сауда саттық үшін көптеп келіп жатқандығы жазылған. Халықтың шұрайлы бақшалы жерлерінен айырылып қалып жатқандығы, кезінде жақсы жері, малы болған адамдардың жаңадан келген орыстарға жақсы құнарлы жерлерін берулерінен кейін өте кедейленіп бара жатқандығы айтылады. Түркістан халқы балаларын орыс мектептерге берулері, ол балалардың орысша киініп, орысша ойлап, орысша сөйлеп, орысша өмір сүрулері белең алуда. Автор соңғы жағында Татарларда болған сияқты «водка ішіп, балаларын балтадан өткізген» жағдайлар Түркістан жақта да болатындығы туралы естіп жүргенін жаза келе «өмір сүрейік және нәтижелерін көрейік» деп сөзін аяқтаған.⁸

Бұл мақала Шаймерденнің мақаласы ма жоқ па белгісіз. Бірақ христиандардың санының артуы, шұрайлы жерлердің тартып алынуы мен орыстандыру жұмыстарының жүргізіліп жатқандығы нақты жазылған. Шаймерденнің мақаласымен мазмұны ұқсас. Бірақ Шаймерденнің Түркия жеріне келуімен (1907) бұл мақаланың шығу жылдары (1898) екі түрлі болғасын нақты айту қиын. Шаймерденнің келген жылы бұл газетте (İkdam) осы тақырыптарға ұқсас мақала шықпаған. Бұл жерде екі болжам жасауға болады, біріншісі Шаймерденнің Түркияға келу жылы қате болуы мүмкін немесе Икдам газетіне мақаласы шықпай қалуы да мүмкін. Бірақ Осман Империясымен байланыс жасағаны анық.

Осман Империясына жалғыз қазақтар емес, өзбек, татар тб. халықтар көптеген хаттар жіберіп, қажылыққа келгенде кездесулер ұйымдастырылып тағысын басқа байланыстар жасаған болатын. Орта Азиядағы қиын жағдайлар болып жатқандығы туралы хабардар еді. Бірақ Осман Империясы тарапынан жасалған үлкен көмек болды деп ауыз толтырып айта алмаймыз. Оның да өзіндік себептері бар. Біріншіден ол кездерде Ресей Империясы өте күшейіп, Осман Империясы (Абдульхамиттің

8 İkdam gazetesi., 1473 sayı, 1898yıl, 17 ağustos, s.3

тұсында) өте әлсіреген кезі еді. Екіншіден жоғарыды айтылған Шаймерденнің кездескен ‘Жас Түріктер жамиғияты’ түрікше ‘Jön Türkleri’ деп аталатын ұлтшылдар еді. Бұл ұлтшылдардың Осман Империясындағы билікпен (Сұлтан Абдульхамитпен) аралары жақсы емес еді. Сондықтан Шаймерденнің Осман Империясының басшыларымен нақты кездесе алуы да қиын мәселе. Ал, Жас Түріктер жамағаты болса ол кезде көп мәселелерді шеше алмайтын. Орта Азия зерттеушісі француз ғалымы Оливер Ройдың айтуынша, Орта Азиядағы түркі тілдес халықтардың (қазақ, татар, өзбек, қырғыз тб) Осман Империясындағы Жас Түріктер (Jön Türkleri) ұлтшылдарының арасындағы байланыстың қатты дамымауына өзіндік себептері бар дейді.⁹ Исмаил Гаспринский мен Шаймердендер бастаған Орта Азияның түркі тілдес халықтарының мұсылмандығы жағынан да, түрікшілік жағынан да рухани мықты еді. Осман Империясында болса ұлтшылдар арабшыл және түрікшіл болып екіге бөлініп, европадан оқып келген түрікшілдер тобы ислам жағынан әлсірген еді. Осындай мәселелер екі жақтағы түркі тілдес халықтардың байланыстарын әлсіретті. Орыс патшалығы да бұл әлсіздікті жақсы пайдаланып өз отарлау саясатын жақсы жүргізе білді.

Қорыта айтқанда орыстандыру мен шоқындыруға, жалпы қазақ жерін отарлаушыларына қарсы күрескен Науан Хазіретпен шәкірті Шаймерден Қосшығұлұлы нағыз Ұлы Дала ғұламалары десек көптік етпейді. Туған жері мен ұлты үшін өз бастарын құрбандыққа тігіп, қаншама ерлік жасаған болатын. Шетелге хат жазып, түрмеге қамалып, депутаттыққа сайланып, онымен қоймай шетелге барып көмек сұрған Ұлы ғұламаларымыздың қазақ ұлты үшін жасаған еңбектері зор. Барлық өмірлерінде бұларды молда ретінде ұдайы түртпектеліп, саяси қыспақта жүрді. Ақыры, Шаймерден Қосшығұлұлы 1930-шы жылдары дүниеден озды. Ұстазы Науан Хазірет 1916 жылы 73 жасында өмірден өтті.¹⁰ Кеңес үкіметі кезінде дін ғалымдары туралы көп айтылмады немесе тыйым салынды. Тәуелсіздік алғаннан кейін кейбір ақпараттар зерттеліп ортаға шыға бастады. Шықпағаны қаншама. Науан мен Шаймерден Солтүстік аймақтан шыққан ел қайраткерлері болса, басқа аудандарда да беймәлім қалған Ұлы ғұламаларымыз бар екені анық. Олардың да беймәлім болып қалған ерліктері әлі ашылмады. Шетелдік архивтерде немесе шетелдік зерттеушілердің осы тақырыптарға байланысты жазған еңбектерін ашып, қазақ еліне таныту Рухани жаңғыруымыз үшін өте маңызды деп санаймын.

Қолданылған әдебиеттер:

- Жұртбай Т. Қ. Күйесің жүрек,... сүйесің // Алматы: Санат. – 2001. – Т. 408.
 Положение Обь Управлении Въ Степных Областяхъ Оренбургскаго И Западно-Сибирскаго Генераль-Губернаторствъ, архив: No: RFB586474, OP9101, P52.
 Әбуев К.. Науан Хазірет. – Астана, 2011, 27 б., 65 б.
 Муминов Ә. Қ., Франк А.Д., ‘Садуақас Ғылмани’, Алматы, Dayk-Pres, 2014, 192-193б.
 İlgar İ. Rusya'da birinci Müslüman Kongresi tutanakları. – Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988. – Т. 119.
 Қойшыбаев Б. Рух-Сарай, 1–4-томдар, А., 2004–2010
 Ғылмани С. Заманмызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. 1 Том //Biographies of the Islamic Scholars of our Time. – 2013. – Т. 1.
 İkdam gazetesi,. 1473 sayı, 1898yıl, 17 ağustos, s.3

9 Olivier R. O. Y. **Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi** //İstanbul, Metis Yayınları. – 2000.

10 Жанақов Берікбол Мергенбайұлы. **Қазақстандағы ислам мәдениеті: Наурыз-Мұхаммед Таласұлының мұрасы** / Жауапты ред. А.К. Муминов. – Астана, Мастер ПО ЖШС, 2017. – 23

Olivier R. O. Y. Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi //İstanbul, Metis Yayınları. – 2000.

Жанақов Берікбол Мергенбайұлы. Қазақстандағы ислам мәдениеті: Наурыз-Мұхаммед Таласұлының мұрасы / Жауапты ред. А.К. Муминов. – Астана, Мастер ПО ЖШС, 2017. – 236

БУХОРОДАГИ “МИР АРАБ” МАДРАСАСИ МУДАРРИСИ: МУСТАФО РУМИЙ

Khamidulla AMINOV *

КИРИШ:

Шайбоний ўзбек султонларидан Убайдуллоҳхон 1512 мелодий йили фатҳлар натижасида тушган ўлжалардан катта қисмини Мир Араб Саййид Абдуллоҳ ал-Яманий (ваф. 942 х./1536 м.) га тортиқ қилади. Мир Араб ўша инъомларга ўз мулкидан қўшиб, ўзи чизган тарҳ бўйича 1516 йилда мадраса қурдиришни бошлайди. Қурилиш роппароса 20 йил давом этиб, 1536 йили тугатилган. XVI асрдан бошлаб то ҳозирга қадар “Мир Араб” мадрасаси Марказий Осиёдаги энг йирик ва машҳур олий ўқув юртларидан бирига айланиб улгурган.

“Мир Араб” мадрасаси бутун мусулмон оламида шуҳрат қозонди. У ерга мусулмон мамлакатларидан талабалар келиши билан бирга олимлар ҳам келиб илмий фаолият юритганлар. Камолиддин Иброҳим аш-Ширвоний, Мавлоно Фазлуллоҳ ибн Рўзбеҳон аш-Шерозий, Асомиддин Иброҳим ал-Исфороиний, Аҳмад ал-Жандий ва Ғиёсиддин ал-Баҳрободий каби олимлар “Мир Араб” мадрасаси қурилгандан кейин Мовароуннаҳрга келиб, илмий фаолият олиб борганлар. Ана шундай олимлардан бири Мустафо ар-Румий ҳисобланади. У узок муддат Бухорода истиқомат қилиб, ҳадис фанида дарс берган. Бирок, ханузгача ушбу олим тўғрисида етарлича маълумотлар учрамайди, унинг Мовароуннаҳрдаги илмий фаолияти тўлиқ ўрганилган эмас.

КАЛИТ СЎЗЛАР: Бухоро, “Мир Араб”, мадраса, ҳадис, “Мишкот ал-масобех”, ижоза, мударрис, таърих, хронограмма.

ТАДҚИҚОТ МАҚСАДИ:

Тадқиқотда Мустафо ар-Румийнинг Бухорога қачон келгани, бу ерда “Мир Араб” мадрасасида қайси фанлардан дарс бергани, кимларни ўқитгани борасида сўз юритиш мақсад қилинган. Тадқиқотда Мустафо ар-Румийнинг талабаларга берган ижозатномалари, унинг Ўзбекистонда сақланаётган қўлёзмалари борасида маълумотлар берилади.

АСОСИЙ ҚИСМ:

Бухорода XVI асрда пайдо бўлган ва илмий фаолият юрита бошлаганига 500 йил бўлган “Мир Араб” мадрасаси илк давриданок бутун ислом оламида шуҳрат қозонди. Шайбонийлар даврида Мир Араб Саййид Абдуллоҳ ал-Яманий (ваф. 942 х./1536 м.) томонидан 1516 йилда мадраса қурилиши бошланган. Қурилиш роппароса 20 йил давом этиб, 1536 йили тугатилган. XVI асрдан бошлаб то ҳозирга қадар “Мир Араб” мадрасаси Марказий Осиёдаги энг йирик ва машҳур олий ўқув юртларидан бирига айланиб улгурган.

“Мир Араб” мадрасасига бутун дунёдан талабалар келиб, таҳсил ола бошладилар. Унинг шуҳратига яна бир сабаб, дунёнинг машҳур олимлари келиб, у ерда дарс берганлар. Ана шундай олимлардан бири Мустафо ар-Румийдир.

Мустафо ар-Румий тўғрисида маълумотлар жуда кам. “Музақкири аҳбоб” таъкирасида “Мавлоно Румнинг таниқли кишиларидандир”, дейилган. Бошқа ўринда

* Senior Researcher at the al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Doctor of philosophy in historical sciences (PhD), hberuniy@mail.ru

эса уни “Санад ал-муҳаддисин” (“Муҳаддислар таянчи”) деб зикр қилинган. Бухорода битилган “Айн ат-таворих” асарида Мустафо ар-Румийнинг вафотини 962 х./1555 м. йили деб кўрсатилган. Мана шу маълумотни тасдиқлайдиган яна бир далил бор. “Музақкири аҳбоб”да Мустафо ар-Румий ҳақида иккинчи бобнинг 2-фаслида сўз юритилган. Бу фасл муаллиф кўриб-учрашган, кексалик ёшига етиб вафот қилган ва Бухородан ташқарида дафн қилинганлар тўғрисидадир. Демак, Мустафо ар-Румий асар ёзилган 1566 м. йилда Бухородан бошқа жойда вафот қилган эди. Уни “Музақкири аҳбоб” таржимони И.Бекжонов 1558 йилда вафот қилган, деган¹.

“Музақкири аҳбоб”да Мустафо ар-Румийнинг Маккаи муқаррамада “Фаржаи Аъло” мадрасасида ҳадис ва “Қуръон” тафсиридан дарс бергани, кейин Бухорода бир муддат ҳадисдан дарс бериш билан ҳам шуғуллангани айтиб ўтилган. У мантик, ҳикмат, тиб, усул ва фуруъ илмларида маҳорат касб этгани қайд қилинган. Бирок, унинг айнан қайси санада Бухорога келгани ва бу ерда қанча муддат бўлгани айтилган эмас.

“Айн ат-таворих” яна олимни “Мударрис ал-ҳадис” (“Ҳадис фанидан дарс берувчи”) ва “Муснид ал-Бухоро” (“Бухоронинг ҳадис илмидан санад берувчиси”) деб таърифланган ва уни Саййид Жамолиддин муҳаддис ал-Ҳаравий (ваф. 926 х./1520 м.) шогирди, деб қайд қилинган².

Муҳаддис Саййид Жамолиддин ал-Ҳаравий машҳур “Равзат ал-аҳбоб” асарининг муаллифи. Бундан ташқари, “Мишкот ал-масобех”га форс ва араб тилларида шарҳ ёзган. “Сунан ат-Термизий”, “ал-Ҳисн ал-ҳасин”, “Қасидаи Бурда” асарларига ҳам шарҳ битган. “Равзат ал-аҳбоб”да у ўзини “Ҳадиси набавий аҳлининг ходими Атоуллоҳ ибн Фазлуллоҳ ал-мулаққаб ба-Жамол ал-Ҳусайний” деб таништирган³.

У ўз амакиси Саййид Асилуддин аш-Шерозий (ваф. 900 х./1495 м.) шогирди ҳисобланади. У эса “Дурж ад-дурар” асари муаллифидир.

“Мишкот ал-масобех”нинг энг машҳур шарҳларидан бири “Мирқот ал-мафотех” бўлиб, муаллифи Али ал-қори асарни Мир Калон (ваф. 983 х./1576 м.)→Мирақшоҳ→Жамолиддин муҳаддис→Асилуддин Шерозий воситасида ўқиганини ёзиб қолдирган⁴.

Мустафо ар-Румий “Мир Араб” мадрасасида, асосан, ҳадис илмига оид “Мишкот ал-масобех” номли китобдан дарс берган. У Абу Абдуллоҳ Валийуддин Муҳаммад ал-Хатиб ат-Табризий (ваф. 741 х./1340 м.) томонидан ёзилган. Асарнинг ҳали муаллиф тириклигидаёқ – 740 х./1339 м. йили Абдулвадуд Аҳмад аш-Шоший томонидан китобат қилинган нусхаси мавжуд⁵.

XVI асрда Мовароуннаҳрда “ал-Масобех” (“Чироқлар”) ёки “Масобех ас-Сунна” (“Суннат чироқлари”) деб аталган ҳадис тўплами ҳамда унинг асосида қайта ишланган “Мишкот ал-Масобех” (“Чироқлар тоқчаси”) деб аталган асар ҳадис илмида шуҳрат қозониб, асосий дарсликлардан бўла борган. Жумладан, “Меҳмонномаи Бухоро”да 914 х./1509 м. йилнинг охирларида Туркистонда Аҳмад Яссавий мақбараси ва унинг ёнидаги шаҳарларда Мухйиссунна ал-Бағавий (436-51 х./1044-1117 м.)

1 Ҳасанхожа Нисорий. Музақкири аҳбоб / Форс тилидан Исмоил Бекжон таржимаси. – Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги Халқ мероси нашриёти, 1993. – Б. 325.

2 Айн ат-таворих. – В. 177б.

3 Атоуллоҳ ал-Ҳусайний. Равзат ал-аҳбоб. 1-жилд. – Лакнау: Анвори Муҳаммадий, 1891. – Б. 2.

4 Али ал-қори. Мирқот ал-мафотех. 1-жилд. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2001. – Б. 40.

5 ЎзР ФА ШИ қўлёзма нусхаси, № 2736. Қаранг: СВР IV, № 2982.

томонидан битилган “ал-Масобех” асари алоҳида ўқитилганига гувоҳ бўлиш мумкин⁶. Бухородаги илмий мажлисларда эса Қози Носириддин ал-Байзовий (ваф. 685 х./1286 м.) ёзган “Шарҳ ал-Масобих” асаридан ҳам иқтибослар келтирилгани маълум⁷.

Мустафо ар-Румий ана шу сабабга биноан, асосан, “Мишкот ал-масобех” асарини ўқитиш билан машғул бўлган. Мишкот ал-масобех” ўқиб тугатилганидан сўнг эса ўз шогирдларига ижоза (шаҳодатнома) ҳам тақдим қилган. Унинг берган ижозатномасидан 2 таси ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фондида сақланаётган “Мишкот ал-масобех”нинг иккита қўлёзмасида сақлаб қолинган.

Айрим талабалар дарс бошланиши олдидан “Мишкот ал-масобех”ни кўчиришни бошлаган, ҳар бир кундалик сабоқ ҳар куни ёзиб борилган кўринади. “Мишкот ал-масобех” ўқиш тугатганида қўлёзма нусхаси ҳам тўлиқ китобат қилиб бўлинган. Чунки, камида иккита қўлёзмада асарнинг илк 3-5 сатрлари Мустафо ар-Румий томонидан ёзилганлиги алоҳида қайд қилинган. Китоб бошланишида устоз табаррук сифатида илк сатрларни ёзиб берган кўринади. Масалан, ЎзР ФА ШИ да сақланаётган 2736 рақамли қўлёзманинг илк сатрлари ҳошиясида қуйидаги қайд мавжуд:

البسمة مع الخطوط الثلاثة خط لأستاذنا وسندنا شيخ المحدثين وعمدة المسلمين أعنى مصطفى الرومى مد الله تعالى ظلاله الطافه إليه

“Бисмиллоҳ” билан бирга учта сатр устозимиз, суянчиғимиз, муҳаддислар шайхи, мусулмонлар таянчи, яъни Мустафо ар-Румийнинг дастхатларидир. Аллоҳ таоло унга ўзининг лутфу карам соясини узоқ муддат ташлаб турсин”⁸.

Мазкур қўлёзма Абдулвадуд аш-Шоший деган хаттот томонидан 946 х./1539 м. йили китобат қилинган. Демак, Мустафо ар-Румий бу “Мишкот ал-масобех” дарсини 945-946 х./1538-1539 м. йилларда ўқитган, десак бўлади.

“Мишкот ал-масобех” ўқиб тугатилганидан сўнг Мустафо ар-Румий ўз шогирдларига ижоза (шаҳодатнома) ҳам тақдим қилган. Унинг берган ижозатномасидан 2 таси ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фондида сақланаётган “Мишкот ал-масобех”нинг иккита қўлёзмасида сақлаб қолинган⁹. Улардан биринчиси 947 х./1540 м. йили, иккинчиси эса 961 х./1554 м. йили китобат қилинган. “Мир Араб” лақабига эга Абдуллоҳ Яманий (865-942 х./1461-1536 м.) фарзанди бўлмиш Муҳаммад Боқир Яманий (ваф. 973 х./1566 м.) Мустафо ар-Румий ҳузурда “Мишкот ал-масобех”ни тўлиқ ўқиб чиққан бўлиб, унинг ўқиган нусхаси ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фондида 3745 рақами билан сақланади. Қўлёзмани Ҳофиз Будоғ деган хаттот 961 х./1554 м. йили май ойида 566 варақдан иборат ҳолда “Мир Араб” мадрасасида китобат қилиб тугатганидан сўнг уни Муҳаммад Боқир Яманий қўлга киритади. Шу йили Мустафо ар-Румий “Мишкот ал-масобех” дарсини бошлаган бўлиб, бир йил давомида талабаларга ўқитади. Дарс тугатилган пайтда унга таърих – хронограммалар ҳам ёзилган. Бу хронограмма шу қўлёзманинг охириги варақларига ҳам қайд қилиб ёзилган. “Музаққир аҳбоб”да эса бухоролик Мавлоно Айний ҳақида гапирилган экан, унинг “Мирзо мадрасаси”да истиқомат қилишини, Мустафо ар-Румий “Мишкот ал-масобех”ни ўқитиб тугатганида, дарс тугатилган сана ҳақида қуйидагича таърих (хронограмма) айтгани қайд қилинган:

Дар Фохираи фаҳри Макка-ю Мадина-ю Шом,

6 Фазлуллоҳ ибн Рўзбеҳон Хунжий. Меҳмонномаи Бухоро. – Техрон: Бангоҳ, 1976. – Б. 254.

7 Фазлуллоҳ ибн Рўзбеҳон Хунжий. Меҳмонномаи Бухоро. – Техрон: Бангоҳ, 1976. – Б. 8.

8 Валийуддин ат-Табризий. Мишкот ал-масобех. ЎзР ФА ШИ-1, № 2736. – В. 1б.

9 Валийуддин ат-Табризий. Мишкот ал-масобех. ЎзР ФА ШИ-1, № 6663 ва № 3745.

“Мишкоти ҳадис” гуфт бо жамъи аном.

Итмоми ҳадиси мустафавий чун гардид,

Шуд “тамма ҳадис” рамзи таърих тамом¹⁰.

Мазмуни: Макка, Мадина, Шом ўлкаларининг фахри бўлмиш Бухоро шаҳрида “Мишкот” ҳадис китоби дарсларини барча халққа ўргатди. Мустафо ҳадисининг дарслари тугатилган эди, “Тамма ҳадис” ибораси тамом бўлган йилига ишора бўлди.

Бу 962 ҳ./1555 м. йилга тўғри келади. Мазкур хронограмма ва унинг муаллифи ҳақидаги маълумотдан Мустафо ар-Румийнинг маърузаларига нафақат оддий талабалар, балки олимлар, уламолар ва аҳли илмлар ҳам, турли мадрасаларнинг мударрислари ва иқтидорли талабалари ҳам қатнаганини англаш қийин эмас. “Музақкири аҳбоб”да бекорга: “Олимлар шу дарсларда қатнашиб, унга шогирд тушганларидан фахрланиб юрардилар... Бу камина ҳам шогирдликлари давлатига мушарраф бўлиб, ҳадис айтишга рухсат олди”, дейилмаган кўринади¹¹.

Мустафо ар-Румийнинг Бухорода 945-962 ҳ./1538-1555 м. йилларда истиқомат қилиб, “Мир Араб” мадрасасида ҳадис фанидан талабаларга дарс берган, деган тахминга келиш мумкин.

ХУЛОСА:

Бухорода XVI асрда пайдо бўлган ва илмий фаолият юрита бошлаганига 500 йил бўлган “Мир Араб” мадрасаси илк давриданоқ бутун ислом оламида шуҳрат қозонди. Унга бутун дунёдан талабалар келиб, таҳсил ола бошладилар. Унинг шуҳратига яна бир сабаб, дунёнинг машҳур олимлари келиб, у ерда дарс берганлар. Ана шундай олимлардан бири Мустафо ар-Румийдир. “Музақкири аҳбоб” тазкирасида “Мавлоно Румнинг таникли кишиларидандир”, дейилган. Бошқа ўринда эса уни “Санад ал-муҳаддисин” (“Муҳаддислар таянчи”) деб зикр қилинган.

Мустафо ар-Румий “Мир Араб” мадрасасида, асосан, ҳадис илмига оид “Мишкот ал-масобех” номли китобдан дарс берган. У Абу Абдуллоҳ Валийуддин Муҳаммад ал-Хатиб ат-Табризий (ваф. 741 ҳ./1340 м.) томонидан ёзилган. “Мишкот ал-масобех” ўқиб тугатилганидан сўнг Мустафо ар-Румий ўз шогирдларига ижоза (шаҳодатнома) ҳам тақдим қилган. Унинг берган ижозатномасидан 2 таси ЎзР ФА ШИ қўлёзмалар фондида сақланаётган “Мишкот ал-масобех”нинг иккита қўлёзмасида сақлаб қолинган.

Мазкур тадқиқот асосида Мустафо ар-Румийнинг Бухорода 945-962 ҳ./1538-1555 м. йилларда истиқомат қилиб, “Мир Араб” мадрасасида ҳадис фанидан талабаларга дарс берган, деган тахминга келиш мумкин.

10 Ҳасанхожа Нисорий. Музақкири аҳбоб / Форс тилидан Исмоил Бекжон таржимаси. – Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги Халқ мероси нашриёти, 1993. – Б. 170.

11 Ҳасанхожа Нисорий. Музақкири аҳбоб / Форс тилидан Исмоил Бекжон таржимаси. – Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги Халқ мероси нашриёти, 1993. – Б. 174.

HUCENDLİ ÂLİMLERİN ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÇALIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ

Mehmet Faruk ÇİFÇİ*

Öz

İslâmî kaynaklarda Hucende, Çin kaynaklarında Hu-ch'an ve Hu-jan şeklinde geçen Hucend bugün Tacikistan'ın en büyük şehirlerden biridir. Tarih boyunca birçok istilaya uğrayan Hucend buna rağmen önemli bir merkez olma vasfına sahip olmuş, Hâmid b. el-Hıdır el-Hucendî (öl. 390/1000?) gibi astronomi âlimleri çıkarmıştır. Diğer yandan Hucendî nisbesi taşıyan âlimlerin Arap diline dair eserler verdikleri de dikkati çekmekte ve bu âlimlerin Carullah ez-Zemahşerî'den (öl. 538/1144) etkilendikleri görülmektedir. Yine Hucendli dilcilerin genellikle 1300-1500 yılları arasında eser verdikleri ve Hucend'den başka yerlere göç ettikleri görülmektedir. Ayrıca Osmanlı coğrafyasında bu dilcilerin eserlerinin şerh ve istinsah edilmiş olması bu te'liflerin geniş bir alana yayıldığına işaret etmektedir. Bu anlamda Hucendli dilcilerin nerede ve nasıl eğitim aldıkları, kendilerine özgü bir tarz oluşturup oluşturmadıkları ve bu coğrafyaya ait dilcilerin ortak özellikleri olup olmadığı tarafımızdan incelenmesi gereken bir konu olarak görülmüştür. Bu sebeple, tebliğimizde Alâüddin Ahmed el-Hucendî el-Burhânî, Celaledin el-Ahavî el-Hucendî, Muhammed b. Mahmud b. Huseyn el-Huseynî el-Hucendî gibi Arap dil ve edebiyatçısı olan âlimlerin aldıkları eğitim, okudukları eserler ve hocaları incelenecek, eserlerine istinaden ortak noktaları tespit edilmeye çalışılacak, nispeten ilim merkezlerine uzak olan bu mıntıkaya mensup mezkûr dilcilerin kendilerine özgü hususiyetleri olup olmadığına ve bu coğrafyada Arap dilinin nasıl öğrenilip öğretildiğine dair tespitlere ulaşmak hedeflenecektir.

Anahtar Kelimeler: Hucend, Arap Dili, Burhânî el-Hucendî, Ehavî el-Hucendî, Muhammed b. Mahmûd el-Hucendî

An Overview of the Studies of Hucend Scholars in Arabic Language and Literature

Abstract

Khujand, which is mentioned as Hucende in Islamic sources, Hu-ch'an and Hu-jan in Chinese sources, is today one of the largest cities within the borders of Tajikistan. Although Khujand suffered many invasions throughout history, it continued to be an important center. For example, the famous astronomer Abu Mahmood Hamid b. al-Hıdır (d. 390/1000?) was from the city of Khujand. On the other hand, it is noteworthy that scholars with the attribution of Khujandi wrote many works on the Arabic language and it is seen that these scholars were influenced by Jarullah Mahmod b. Umar al-Zamakhshari (d. 538/1144). It is also known that the linguists of Khujand city generally gave works on Arabic Language between the years 1300-1500 and usually migrated from Khujand to other major centers of science both to complete their education and to teach. In addition, the fact that the works of these linguists were annotated and copied in the Ottoman Geography indicates that these copyrights spread over a wide area. In this sense, the answers to the following questions are important: "Where and how did the Khujand linguists get education", "Did they create their own style in the works they wrote on the Arabic language" and "Do linguists belonging to this geography have common features"? Therefore, in this paper, Alâüddin Ahmed al-Khujandi al-Burhânî, Jalaluddin Abu Tahir al-Ehavî al-Khujandi and Mohammad b. Mahmood b. Husayn al-Husaynî al-Khujandi -all of them belong to the city of Khujand- will be investigated; their education, books they read and their teachers will be examined. In addition, the peculiar characteristics and common points of the said linguists from this region, which is relatively far from the major centers of science, will be determined through their works, and it will be detected how the Arabic language was learned and taught in this geography.

* Dr., BAİBU İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD mehmetfarukcifci@ibu.edu.tr

Keywords: Khujand, Arabic Language, al-Burhânî al-Khujandi, al-Ehavi al-Khujandi, Mohammad b. Mahmood al-Khujandi

Giriş

Hucend, Divân-ı Lügâti't-Türk'te anlatıldığına göre Zülkarneyn'in Semerkand'ı geçtikten sonra uğradığı şehirlerden birisidir ve o dönemde orada Türkler yaşamaktadır. Binekleri olmadığı için Hakan Şû'nun ordusuyla hareket edemeyip Xoçand'da kalan 24 kişiyi gören Zülkarneyn onların Türk olduğunu anlamış ve “Türk mânend/Türk'e benzer” demiştir. Kâşgarlı Mahmut, Türkmen isminin buradan geldiğini söylemektedir.¹

İpek Yolu üzerinde bulunan Hucend, Mâverâünnehir'in Buhara, Semerkant, Üsrüşene, Fergana, Hârizm, Fârâb ve Talas gibi² kadim şehirlerinden biridir.³ İslâmî kaynaklarda Hucende,⁴ Çin kaynaklarında Hu-ch'an ve Hu-jan şeklinde geçen şehir, Fergana vadisinin girişinde, Seyhun kıyısında kurulmuştur.⁵ Hamevî (öl. 666/1229), Hucend'in çok güzel bir şehir olduğundan ve Semerkant'la arasında doğu istikametinde on günlük mesafe olduğundan bahsetmiştir.⁶ Günümüzde bu mesafe 300 küsur kilometredir.

Mâverâünnehir, 1200'lü yılların başlarında Hârizmşahlar'ın idaresindeyken Otrar faciası (m. 1218) olarak anılan ve Hârizmşahlar'a bağlı Vali İnal Han'ın 450 civarında tüccarın eşlik ettiği Moğol kervanını tarumar ettiği olaydan⁷ sonra Cengiz Han'ın orduları tarafından istila edilmiştir. Bu istilada Hucend valisi Timur Melik de şehri tutamamış, Hucend Moğolların eline geçmiştir.⁸ Cengiz'den sonra oğlu Ögeday, Türk asıllı bir tüccar olup daha önce Cengiz'in elçisi olarak⁹ Muhammed Hârizmşah'a gönderilen Mahmud Yalavaç el-Hârizmî'yi (öl.652/1254)¹⁰ Mâverâünnehir'e atamış ve bu aileden gelen valiler Hucend'den mntıkayı yönetmişlerdir.¹¹ Yalavaçlar'ın uzun süre bölgeyi imar ettikleri, medreseler inşa ettikleri, burada ilmî hayatı canlandırmaya çalışıp İslâm'ın Moğollar arasında yayılmasına büyük katkı sağladıkları söylenmektedir.¹² Yine ruhlarla irtibatı olduğu ve hastaları iyileştirdiğine inanılan Müslüman elek ustası Mahmut Tarâbî'nin Buhara'da çıkardığı isyanın ardından Mahmud Yalavaç Ögeday'a elçi gönderip aracı olarak ahalinin

- 1 Mahmut Keşkerî, *Türki Tillar Divani (Divan-ı Lügati't-Türk)* (Urumçi: Şincan Halk Neşriyatı, 1984), 3/565
567. Tercüme için bk. *Divân-ı Lügâti't-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), 3/514.
- 2 Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/177.
- 3 Hucend hakkında ayrıca bk. V.V Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 178.
- 4 Örneğin bk. Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5 Cilt, (Beyrut: Dârü Sâdir, 1397/1993), 2/347.
- 5 Rıza Kurtuluş, “Hucend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/272.
- 6 Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/347.
- 7 Bk. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 422-424.
- 8 Bk. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 432-444.
- 9 İhsan Arslan, “Büyük Moğol İmparatoru Cengiz Han'ın Din Algısı”, *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 1015.
- 10 Hakkında müstakil bir çalışma için bk. Suâd Hâdî et-Tâî, “ed-Devrî'l-İdârî ve's-siyâsi li Sâhib Mahmûd Yalvâc (h. 615-652) (m. 1218-1254)”, *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye el-Esâsiyye*, el- Câmî'atü'l-Mustansırıyye, 65 (2010), 1-103.
- 11 Ganizhamal Kushenova, “Ögedey Kaan Devrinde Türkistan'da Teşkilat Yapısı”, *Bilig* 38 (Yaz 2006) 187; Kılıç Arslan Mavil, “Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/ 1, (2013), 64.
- 12 Detaylar için bk. Suâd Hâdî et-Tâî, “ed-Devrî'l-idârî ve's-siyâsi li Sâhib Mahmûd Yalvâc, 31-34; Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/179.

katledilmesine engel olmuştur.¹³ Frederic Starr ise aksine Yalavaçlar'ın fahiş vergilerle bölge halkına zulmettiklerini söylemektedir.¹⁴

Mahmud ve Mesûd Beg'den sonra oğulları da 1306'ya kadar bölgeyi askerî müdahalelerden korumuşlardır. O dönemde Yalavaçlar, Ögeday'e bağlı olsalar da bölgenin diğer yöneticileri Çağataylar ailesindedirler. Cengiz'in ölümünü müteakip ülke toprakları oğullarına taksim edilince ikinci oğul Çağatay'a Türkistan bölgesi verilmiştir. Dolayısıyla 1306'dan itibaren çift başlı yönetim ortadan kalkmış, Çağatay Hanlığı dönemi başlamıştır.¹⁵ Bu süreçte Cengiz Han'ın oğullarından Tûluy'un Hristiyan eşi Sorkoktani Bige'nin Buhara'da bin öğrencisi olan Haniyye medresesini yaptırdığı ve bölgedeki her bir medreseye 10.000'er bâliş (Moğol parası) bağışta bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.¹⁶

1376'da Timur tarafından Çağataylar'dan alınan Hucend'in¹⁷ bu dönemden sonrası hakkında net bilgilere ulaşılamamaktadır. 1929'da Tacik Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırlarında kalan şehir 1936'da Leninâbâd adını almış, 1991'de Tacikistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla kadim ismini geri kazanmıştır. Duşanbe'den sonra Tacikistan'ın ikinci büyük şehridir.¹⁸

Bu tebliğde mezkûr Hucend şehrindeki ilmî faaliyetler Arap dilcileri üzerinden incelenecektir. Bölgede Arapça'nın hangi hocalardan, kitaplardan ve nerelerde talim edildiğine dair bilgilere ulaşılmaya çalışılacak, Hucend Arap dilcilerinin varsa ortak özellikleri tespit edilecek; Moğolların bölgedeki hâkimiyetinden buradaki ilmî hareketliliğin etkilenip etkilenmediğine, Hucend'in civarda bulunan merkezlere göre ilmî konumuna dair değerlendirmelere yer verilecektir.¹⁹

Hucendli Arap Dilcileri

Hucendli dilcilere geçmeden, daha evvel Hucend'e mensup olduğunu düşündüğümüz Tâcüddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ömer'in²⁰ (öl. 700/1301) Hucend'e değil

-
- 13 Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 504.
- 14 S. Frederic Starr, *Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Kronik, 4. Basım, 2020), 580.
- 15 Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", 65.
- 16 Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 507; Ayrıca bk. Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", 65.
- 17 Kurtuluş, "Hucend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18/272.
- 18 Kurtuluş, "Hucend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18/272-273.
- 19 Meşhur matematik-astronomi âlimi Hâmid b. el-Hıdır'dan (öl. 390/1000?) Hanefî fakihî Habbâzî'ye (öl. 691/1292), Mutasavvîf-Şair Kemâl-i Hucendî'ye (öl. 803/1401) kadar bu şehirden yetişen âlimlerin aldıkları eğitime dair bilgilerin kısıtlı olması muhtemelen Hucend'in sürekli el değiştirmesinden mütevellid sıkıntılardan kaynaklanmıştır. Bu anlamda çalışmanın Mâverâünnehir'in 13. ve 14. yüzyıllardaki ilmî durumuna az da olsa ışık tutması ümit edilmektedir.
- 20 Tâcüddîn Ahmed'in *el-İklîd* adlı *Mufasssal* şerhinin muhakkiki, müellifin Hucend'e nispetinin hata olduğunu ve Cend'e nispet edilmesi gerektiğini söyler. Bk. Tâcüddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ömer el-Cendî, *el-İklîd Şerhu'l-Mufasssal*, thk. Mahmud Ahmed Ali Ebu Kete ed-Derâvîş, (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1423/2002), 20-21. Eserin Kayseri Raşit Efendi 732 numaradaki nüshasında müelliften Allâme Şerefüddin Mahmud b. Ömer el-Cendî şeklinde bahsedilmektedir. Yine 697/1298'de yani müellifin hayatta olduğu bir tarihte Semerkant'da istinsah edilen, Milli Ktp. 229 numaraya kayıtlı nüshada müellifin döneminin önde gelen âlimlerinden olduğu vurgulanırken nisbesi Cendî şeklinde verilmektedir. Bk. Tacüddin Ahmed b. Mahmûd el-Hucendî, *İklîd* (Ankara: Milli Kütüphane, 229, 1b-223a) 223a. *'Ukûdu'l-Cevâhir* adlı sarfa dair manzum eserinin muhakkikleri Abdu Fezzâ' ve Asîl Muhammed, nisbeyi Hucendî şeklinde vermektedirler. Hâlid Abdu Fezzâ'-Asîl Muhammed Kâzım, "Ukûdü'l-Cevâhir li Ahmed b. Mahmûd el-Hucendî (v. 700 h./ 1301 m. civarı)", *Mecelletü'l-Kâdisiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 4/1 (2011), 11. *el-Mekâlîd fi Şerhi'l-Misbâh* adlı eseri üzerine çalışmaları olan Mustafa Mâzik ise nisbeyi Cendî olarak vermiştir.²⁰ Eserin nüshalarından birinde de müellifin adının el-Cendî olarak yazılmasına rağmen kataloğa el-Hucendî şeklinde geçtiği görülmüştür. Ahmed b. Mahmûd el-Hucendî, *Mekâlîd* (Ankara: Afyon Gedik Ahmed Paşa, 18056), 124a.

yine aynı mıntıkada bulunan Cend'e mensup olduğunun tespit edildiğini, bu yüzden onu ve eserlerini tebliğe dâhil etmediğimizi ifade etmek istiyoruz.

Alâüddîn Ahmed el-Hucendî el-Burhânî (öl. 739/1340 civarı)

el-Kusârâ isimli eserinin giriş kısmına eserin sahibi anlamında düşülen not '*Alâüddîn Ahmed el-Hucendî el-Burhânî*' şeklindedir.²¹ Burhânî, 'Üstadım' dediği Mevlâ Fahrüddin adında bir hocasından bahsetmektedir. Ancak bu kişinin kim olduğu tespit edilememiştir.²²

Bir sonraki başlıkta bahsedilen Ehavî'nin hocası olan 'Alâ el-Burhânî, yaşadığı dönem itibariyle Hucend'in önemli fakih ve Arap diltçilerindedir. Nitekim, *el-Kusârâ* isimli eserini Ehavî ondan defalarca okumuş ve vefatına kadar derslerine devam etmiştir.²³ Bu anlamda Burhânî'nin vefat tarihi olarak Ehavî'nin Hucend'i terk ettiği 740/1341 senesinin birkaç yıl öncesine işaret etmek mümkündür.²⁴ Yine buradan hareketle Burhânî'nin yaşadığı dönemin milâdî 13. yüzyıl sonlarıyla 14. yüzyılın ilk kırk yılı olduğu söylenebilir. Zira Burhânî'nin oğlu Burhân'ın onun vefat ettiği dönemlerde Hucend'de ders veriyor olması Burhânî'nin o yıllarda çok genç olmadığını göstermektedir.

Burhânî'nin ferâize dair eserleri de vardır. Bunlar incelendiğinde onun sık sık Ebu Hanîfe ve öğrencilerinden referans verdiği,²⁵ sözlük olarak sadece bir yerde Cevherî'nin (öl. 400/1009'dan sonra) *Sihâh'ına* ve el-Mutarrizî'nin (öl. 610/1213) *el-Muğrib* adlı fıkıh terimleri sözlüğüne işaret ettiği, tefsir kaynağı olarak da *el-Keşşâf*'tan nakil yaptığı görülmüştür.²⁶

Müellif fıkhıta Hanefî'dir. Diğer yandan kullandığı az sayıda kaynağın, Kitapçı'nın 'Harzem Dil Ekolü' tabir ettiği²⁷ ekolü oluşturan âlimlere ait olması- şayet böyle bir ekol teknik anlamda kabul görürse- yaşadığı coğrafya itibariyle bu ekole yakın olduğunu göstermektedir. Aynı durum ileride gelecek olan öğrencisi Ehavî ve Muhammed b. Mahmûd için de geçerlidir. Nitekim Meşârika Ekolü olarak adlandırılan ve gayr-ı Arap ulemanın başını çektiği bir belagat ekolünün varlığı zaten müsellemdir ki bunların içinde Zemahşerî ve Sekkâkî (öl. 626/1229) de vardır.²⁸ Diğer yandan Hârizmşahlar'ın Sünnî-Eş'arî ulemayı destekleyen siyâsi rakibi Selçukluların aksine Mutezilî-Hanefî ulemayı destekledikleri bilinmektedir. Bu durum Hârizmşahlar'ın bir müddet hüküm sürdüğü Hucend mıntıkasında

-
- 21 'Alâeddîn Ahmed el-Hucendî, *el-Kusârâ* (Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmed Paşa, 17546-18056, 1b-24 a), 1a.
- 22 'Alâi'l-Burhânî Şemsüddin Ahmed b. Muhammed el-Burhânî el-Hucendî, *el-Burhâniyye fi'l-ferâiz* (Ankara: DİB Kütüphanesi, 4823/5), 170a.
- 23 Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fi târihi'l-Medîneti's-şerîfe*, nşr. Esad Trabzûnî el-Hasenî, 3 Cilt (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1399/1999), 1/253-254.
- 24 Benzer bir tespit için bk. Naim Yaman, "Alâeddîn Ahmed el-Hucendî ve el-Kusârâ fi's-sarf Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık 2020), 304.
- 25 'Alâi'l-Burhânî Şemsüddin Ahmed b. Muhammed el-Burhânî el-Hucendî, *Ebvâb fi'l-Ferâiz* (DİB Kütüphanesi, 4823/3), 140a-b.
- 26 Bk. 'Alâi'l-Burhânî el-Hucendî, *el-Burhâniyye* (DİB Kütüphanesi, 4823/5), 191b, 164a.
- 27 Bu ekole mensup âlimler Zemahşerî, Bakkâlî el-Harzemî, Ebû'l-Kâsım el-Arızî el-Harzemî, Muhammed b. el-Abbâs b. Arslan el-Harezmî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Abbâs b. Arslan el-Harzemî, el-Amerânî el-Harzemî, el-Mutarrizî, Ebû Yâkub es-Sekkâkî, Sadru'l-efâdil el-Harzemî'dir. O, ayrıca Lugat ve Leksikografya ilminin öncüleri olarak İshak b. İbrâhim el-Fârâbî, Cevherî gibi isimlere yer vermekte ve tüm bu âlimlerin Orta Asya'da Arap Dili'nin öncüleri olan diltçiler olduğuna işaret etmektedir. Bk. Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri Harzem Dil Ekolü ve Türkçe'nin Yeni Altın Çağı* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2. Basım, 2012), 23-152.
- 28 Bk. Hulusi Kılıç, "Belagat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/382.

Zemahşerî, Sekkâkî ve Mutarrizî (öl. 610/1213) gibi Mutezilî ulemanın eserlerinin revaçta oluşunu açıklamaktadır.²⁹

el-Kusârâ fi 'İlmi's-Sarf

el-Kusâra, Burhânî'nin takriben 700/1300'ler civarında yazdığı bir sarf muhtasarıdır. Yaman'ın tespitine göre *el-Kusârâ* üzerine, 1600'lü yıllara kadar çok farklı coğrafyalarda şerh ve haşiye kabilinden dokuz eser yazılmıştır.³⁰ Bu durum eserin uzun süre ve Anadolu dâhil farklı coğrafyalarda ilgi gördüğüne işaret etmektedir. Bu yönüyle *el-Kusâra*'nın sarf alanındaki muhtasar eser boşluğunu uzun süre doldurduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Ali b. Bâlî (öl. 992/1584), *el-Kusârâ*'yı gerekli bilgileri verip fazlalıkları dışarıda bırakan bir eser olması hasebiyle övmekte; mümtaz, öncekilerin ve sonrakilerin faziletini teslim ettiği bir eser olarak nitelemektedir.³¹

Eserde³² ilk olarak sarf, bina ve i'lâl gibi terimler açıklanmış daha sonra kâide başlığı altında isim ve fiillerin binalarına değinilmiştir. Ardından, rukün olarak tesmiye edilen dört başlık altında sırasıyla fiil ve isimlerin binalarında değişikliğe sebep olan hazf ve kalb gibi kurallar, ikinci rükunda emir ve nehiy, üçüncü rükunda ism-i fâilden ism-i âlete kadar fiilden türeyen isimler, son rükunda da zamirler ve fiile nasıl bitiştiklerini gösteren çekimlere yer verilmiştir.³³

Eserde isim ve fiil kalıpları üzerinde özellikle durulduğu görülmektedir.³⁴ Yine cemî vâv-ı için alışılmışın dışında vâvu'r-ricâl tabirinin kullanıldığı, munfasıl-merfû zamirlerin çekiminde mutadın dışına çıkılarak 'ene'den 'hüve'ye doğru gidildiği görülmektedir.³⁵ Eserde ism-i mensûb ve taaccüp kalıplarına yer verilmemiştir.

Ehavî Celâlüddin Ahmed b. Muhammed el-Hucendî el-Hanefî (719-802/1319-1400)

719/1319'da doğmuştur.³⁶ İlk eğitimine 6-7 yaşlarında Hucend'de başlayan Ehavî'nin ilk hocası Mevlânâ Ziyâ'dır. Ondan, *et-Terşih fi'l-luga* ve İbn Hacib'in (öl. 646/1249) *Kâfiye*'sini okumuştur.³⁷

Burada mezkûr *et-Terşih* Sadru'l-Efâdıl el-Hârizmî'nin (öl. 617/1220) Abdulkâhir el-Cürcânî'ye (öl. 471/1078-1079) ait bir nahiv muhtasarı olan *el-Cümel*'e yazdığı *Terşihu'l-*

29 Bk. Eşref Altay, "Fahredden er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) 58.

30 Bu eserler; Nukrekâr en-Nisâbüri (öl. 776/1375), Sa'deddîn el-Merzübânî (öl. 814/1411), Ahmed es-Sicistânî (öl. 856/1452'den sonra), İbn Kutluboğa (öl. 879/1474), Hasan el-Bakkâlî (öl. 905/1500), Ebû Bekr et-Türâbî (öl. 920/1514), Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 945/1538), Muhammed b. Ali b. Tulûn (öl. 953/1546) ve Ali b. Bâlî el-Kostantîni'ye (öl. 992/1584) aittir. Yaman, "Alâeddîn Ahmed el-Hucendî ve el-Kusârâ", 308-309.

31 Manuk Ali b. Bâlî, *Şerhu'l-Kusârâ* (Ankara: Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi, 777/2), 2a.

32 'Kusârâ'nın 'elden gelen, gaye' şeklindeki sözlük anlamları düşünülürse müellifin eserde sarf ilmini olabildiğince muhtasar olarak ortaya koyma gayreti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ali b. Bâlî, *Şerhu'l-Kusârâ* (Samsun İl Halk Kütüphanesi, 777/2), 11b.

33 Yaman, "Alâeddîn Ahmed el-Hucendî ve el-Kusârâ fi's-sarf", 310-311. Eserin tahkikli nüshası bu çalışma içinde 324-350. sayfalar arasında mevcuttur.

34 'Alâeddîn el-Hucendî, *el-Kusârâ* (Afyon Gedik Ahmed Paşa), 8b-9b.

35 'Alâeddîn el-Hucendî, *el-Kusârâ* (Afyon Gedik Ahmed Paşa), 15b.

36 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyye, 1376/1957), 2/153.

37 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/194.

'ilel' olmalıdır. Moğollarca 1220'de Hârizm'de katledilen ve Arap diline dair çalışmaları bulunan bu âlim Hucend'de Fahrüddin er-Râzî'den (öl. 606/1210) ders almıştır.³⁸

Ehavî'nin en önemli hocalarından biri daha önce kendisinden bahsedilen Burhânî'dir. Burhânî'den sarf muhtasarı olan *el-Kusârâ* adlı eserini defalarca okumuştur. O vefat ettiğinde de oğlu Burhan'dan bazı nahiv kitaplarını mütalaa etmiş, Evhadüddîn el-Münîrî'den ise sarf, nahiv, arûz gibi ilimleri görmüştür.³⁹

Daha sonra ninesinin kardeşi olan Seyfüddîn el-Hüsâmî'den ona ait divanı ve *Makâmât-ı Harîrî*'yi okumuştur.⁴⁰

Yirmi iki yaşında Hucend'den ayrılarak Semerkand'a gitmiş (741/1340-1341) orada fazla kalmadan Buhara'ya geçerek Han Medresesi'ne yerleşmiştir. Bir yıl dört ay kadar kaldığı Buhara'da Seyyid Şemsüddîn es-Semerkandî'den *Telhîsü'l-Miftâh*'ın bir kısmını, Vâbken köyünde 80 öğrencili bir medresede Hamîdüddîn el-Balagasûnî'den *el-Lübâb fi'n-Nahv'in* neredeyse tamamını okumuştur.⁴¹ Mezkûr eser Tâcüddîn el-İsferâinî'nin (öl. 684/1285) *el-Lübâb fi 'İlmi'l-İ'râb*'i olmalıdır.⁴²

Tahsili, övgüyle bahsettiği ve 11 yıl kadar kaldığı Havârizm'de 1000 öğrencisi bulunan Tenkiye medresesinde devam etmiştir. Burada ilk olarak el-'Alâ b. Hüsâm es-Sıgnâkî'den *Telhîs*'i, *Miftâh*'ın beyan ve meâni bölümlerini, en-Nisâ 24. âyete kadar *el-Keşşâf*'ı ve *Beyzâvî*'nin bazı kısımlarını okuyarak icazet almıştır.⁴³ Yine burada el-Bahâ el-Hulvânî'ye mülazemetle *Telhîs* ve *İzâh*'ı,⁴⁴ *el-Keşşâf*'ın bir kısmını, *Miftâh*'tan sarf-nahiv, beyân ve meâni bölümlerini, Nizâmü'd-dâr Hadîsî'den bazı nahiv eserlerini, kıraat âlimi Siracü's-seb'a el-Hemedânî'den *et-Tecrid fi'n-Nahv*'i, Kemal el-Buhârî'den *Miftâh*'ın ve *el-Keşşâf*'ın bir kısmını; Fahrü'l-Hârizmî'den Mütenebbi ve Maarrî divanlarını,⁴⁵ *Hamâse*'nin ve *İrâkıyyât*'ın bir kısmını, *el-Keşşâf* ve *el-Fâik*'in bir kısmını, *Makâmât* ve bazı sarf-nahiv eserlerini ve en-Necm el-Elkenî'den *İzâhu't-Telhîs*'i okumuştur.⁴⁶

Buradan Saray Berke'ye daha sonra da Aksaray'a geçmiş, Kutbüddîn er-Râzî (öl. 766/1365), Hafızuddîn et-Teftâzânî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ile karşılaşmıştır.⁴⁷ Bu, takriben 36 yaşlarındayken 1355 senesinde gerçekleşmiştir.

Birkaç yıl sonra Dimeşk'a oradan da hacca gitmiş; Medine, Şam, el-Halil ve Beytülmakdis'te bir müddet kalıp Bağdat'a geçerek tarikat icazeti almıştır. İkinci haccından sonra Medine'ye yerleşen Hucendî burada da Afif el-Yafî'î'den (öl. 768/1367) Cevherî'nin

38 Muhakkikin verdiği bu bilgiler için bk. Sadru'l-Efâdil el-Kâsım b. Huseyn el-Hârizmî, *Kitâbu Terşihu'l-ilel fi şerhi'l-Cümel*, thk. Âdil Muhsin Sâlim el-'Umeyrî (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998), 25-27.

39 Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, nşr. Esad Trabzûnî el-Hasenî, 1/253-254.

40 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/195; Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 1/254.

41 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/195.

42 Bk. Kenan Demirayak, *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş, 2016), 381.

43 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/196.

44 Her iki eser de Hatib el-Kazvîni'ye (öl. 736/1338) aittir. *Telhîs*, Sekkâkî'nin *Miftâh*'ının belâgata dair üçüncü bölümünün muhtasarı, *el-İzâh* ise bu muhtasarın şerhi mahiyetindedir. Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı*, 149-153.

45 Bahsi geçen şahsın Fahrüddîn el-Hârizmî olması kuvvetle muhtemeldir. 779/1377-1378 tarihinden önce öldüğü ve *el-İzâh*'ın şevahidine şerh yazdığı bilinmektedir. Bk. İmân Ali Mahmud U'tayr, *Şerhu Ebyâti'l-İzâh li Fahrüddîn el-Harizmî* (Mısır: Câmîatü'l-Mansûra, Doktora Tezi, 2019), 7.

46 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/197.

47 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/197. Râzî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin davet üzerine Altın Orda Hanlığı'nın önemli şehirlerinden biri olan Saray'a gitmeleri hakkında bk. Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/540.

Sihâh'ını, İbn Cemâa'dan (öl. 767/1366) *Bürde*'yi ve el-*Keşşâf*'ın bazı kısımlarını, Bahâ es-Sübkî'den (öl. 773/1372) de *Telhis*'e yazdığı '*Arûsü'l-Efrâh* adlı şerhi okumuştur.⁴⁸

Medine'de 802/1400 senesinde 81 yaşındayken vefat etmiş ve Uhut şehitliğinde elleriyle kazdığı kabre defnedilmiştir.⁴⁹

Eserinde Farsça beyitlere de yer verdiğine göre⁵⁰ Fârisî asıllı olması muhtemeldir. 'İsim' kelimesinin şerhi bağlamında Basra ekolünün 'sümûv' kökünden türediğine dair görüşünün muraccâh olduğunu söylemektedir ki Zemahşerî de bu görüşü benimsemiştir.⁵¹ Nitekim Kufeliler'e göre kelime 'vesm' kökünden gelir.⁵²

Müellifin *el-Envâru't-Tefrîdiye* adlı Erbaîn şerhi, *Şifâ*'ya ve *Telhis*'e nâtamam şerhleri, el-*Keşşâf*'a hâşiyesi, kelama dair risaleleri, tasavvufla ilgili eş-*Şarâbu't-tahûr* isimli bir eseri, İbn-i Fârîz'in *Hamriyye* kasidesine şerhi, *Firdevsü'l-Mücâhidîn* adlı bir eseri ve buna yazdığı bir şerhi ve *Râhu'r-Rûh* ve *Silsiletü'l-Fütûh* adını verdiği esma ve sıfatlarla ilgili bir urcûzesi olduğu söylenmektedir.⁵³

Şerhu Kasîdeti'l-Bürde

Bazı katalog ve kaynaklarda eser *Tibu'l-Habîb* şeklinde ya da buna benzer ifadelerle geçmektedir. Lakin bu hatadan ibarettir. Şöyle ki müellifin mukaddimede kullandığı:

هذه زهرات نقرت في الروضة الشريفة بطابة الميمون وإنما هي طيب الحبيب وهو أطيب من كل طيب عند . كل محب صادق لبيب .

ifadeleri eserin ismi şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁴

Müellif *Bürde*'yi 1362'de Matarî Afifüddîn el-Hazrecî'den (öl. 765/1363) Ravza'da, Üstüvânetü't-tevbe'nin yanında okumuştur. Ardından Hazrecî ona kasideyi okutma icazeti vermiş ve esere hâşiyeye yazmasını istemiştir. O da, hocası Hücre-i Şerif cihetindeyken ondan kendisine gelen işaretleri müteakip şerhi yazmaya başlamıştır. Burada kastettiği işaretin hocasına gelen mânevî bir onay olması muhtemel görünmektedir.

Şârih bu bölümde icazetinin şeceresini de zikretmektedir. Buna göre Matarî kasideyi Allâme Nureddin el-Hâşimî ve Takiyyüddîn et-Tevzenî'den okumuştur ki her ikisi de nâzımından kasideyi dinlemişlerdir. Şârih, kasideyi İzzüddîn b. Cemâa'dan (öl. 767/1366) da 1366'da Minber-i Şerif'in altında okumuştur. İbn Cemâa ise küçük yaşta kasidenin yazarı Bûsîrî'den (öl. 695/1296), ayrıca Bûsîrî'den icazeti olan babasından okumuştur.⁵⁵

Şârih, kasidenin Basit bahrinde yazıldığını söyleyerek şerhe başlamaktadır. Kelimelerin zaptı ve anlamları üzerinde özenle durmaktadır. Örneğin ilk beytin şerhinde şöyle der:

Cîrân kelimesinin aslı 'civrân'dır. Câr kelimesinin cemisi olup aslı 'cevera'dır. Burada vâv 'el-mîzân' kelimesinde olduğu gibi yâ harfine kalbolunmuştur. 'Selem'se lâmin fetha okunması halinde bir ağaç çeşidi anlamına gelir. Kesrayla okunursa da kelimetün ve

48 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/198-199.

49 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/200.

50 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 9b.

51 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 3. Baskı, 1407), 1/5.

52 Celâlüddîn el-Ahavî Ahmed b. Muhammed el-Hucendi, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde (Tibü'l-habîbi'l-fâik alâ külli tabîb)* (Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 591), 81a.

53 Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 2/200.

54 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde (Tibü'l-Habîbi'l-Fâik alâ Külli Tabîb)* (Hasan Paşa, 591), 3a. Mu'cemü'l-Müellifin'de de eser *Tibü'l-Habîb Hediyyetün ilâ Külli Lebîb* adıyla geçer. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 2/153.

55 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591) 3a-b.

kelimün örneğindeki gibi 'selimetün' kelimesinin cins ismi olur. Vadinin ağaçları anlamındadır. Beyitte iki şekilde de okunması caizdir lakin semaya uygun olan lâmin kesralı okunmasıdır.

Şârih, ilk kısımlarda şairlerin usullerinden bahsetmektedir. Buna göre şairlerin adetlerinden biri kendilerinden bir muhatap çıkartarak onunla konuşmalarıdır. Bu durumda hiç kimse konuşan ya da konuşulan konumuna getirilmemiş olur. Bunu yapmalarının nedeni şairlerin zamane insanından, sadakatsizlikleri ve dostun şikâyetine kulak vermemeleri sebebiyle yüz çevirdiklerini göstermektir.⁵⁶ Müellifin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla şairler içinde buldukları hüznün ve durumdan kendilerini kurtarma noktasında zamane insanını muhatap almaya layık görmemektedirler. Zira insanlar, onların nazarında sadakatsiz ve vefasızdırlar.

Şairlerin bir diğer âdeti methiyelerine aşkın gereklerinden olan sıkıntıları sayarak başlamaları ve bunun şiire güzel bir giriş olduğunu düşünmeleridir. Çünkü bu giriş onların affedilmelerini kolaylaştıracaktır. Zira insan nefsi ve kalbi kemale, güzelliğe âşıktır. Seven kişi sürekli sevdiğini anlatır. Onu anmadığı tek bir sözü yoktur. Bu yüzden memdûhun huzurunda kasideye sevgiden ve hüznünden bahsederek girmek kasideye ilgi duymasını, kulak vermesini sağlayacak, kalbini açacaktır. Böylece şair teşbibden asıl mevzuya geçebilmek için karşısında hazır bir muhatap bulacaktır.⁵⁷

Şârihin her beyitten sonra "yekûlu" diyerek beytin mânasını verdiği ve "sümme i'lem" diyerek ilgili beytin işârî yönlerini irdedeği görülmektedir. Örneğin "Selem ağaçlarının yurdundaki dostları mı andın?" şeklindeki dizenin nâzım tarafından müridin ruhlar âlemindeki dostlarını özlemesine ve selem ağaçlarının bulunduğu yurdun da ruhlar âlemine hamledildiğini söyler.⁵⁸ Bu türden yorumlar eserin büyük bir kısmını oluşturmaktadır.

Ehavî'nin bir diğer özelliği her beytin ruhuna uygun ifadelerle salavât getirmesidir. Burada onun, şerhi efendimizin mânevî huzurunda yazmasının tesiri görülmektedir. Örneğin "Yoksa bir yel mi esti Kâzime tarafından?" beytinden sonra şöyle der: "Allahumme sallî ve sellim 'alâ sâhibi'l-keşfi'l-a'zam sâhibi'n-nasri ve'l-fethi ve's-şühûdi'l-etemm Muhammedin sallallahu aleyhi ve sellem."⁵⁹

Yeri geldikçe belagat sanatlarına da girmektedir. Mesela beyitlerde gelen soruların taacub veya kınama ifade ettiğini söyler⁶⁰ ki bunlar meânînin konusudur. İstiarelerden de bahsettiği görülmektedir.⁶¹

Müellifin Kaynakları:

Dil ve edebiyata dair kaynakları sadedinde İmruülkays (öl. 25/645),⁶² Yezid b. el-Hakem es-Sekafî,⁶³ Mütenebbî (öl. 354/965),⁶⁴ İbn Fâriz (öl. 632/1235),⁶⁵ Ebîverdî (öl. 507/1113)⁶⁶ ve İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) ruh kasidesinden naklettiği beyitlere,⁶⁷ Sîbeveyh

-
- 56 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591) 4a.
57 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591) 4b.
58 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591) 4a-4b.
59 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591) 7b.
60 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 8a.
61 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591) 20b.
62 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 4a.
63 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 216a.
64 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 53b.
65 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 95b, 120b.
66 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 6a.
67 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 4a.

(öl. 180/796), Kisâî (öl. 189/805),⁶⁸ Ebû 'Ubeyde (öl. 209/824?)⁶⁹ ve Ebû'l-Huseyn b. Fâris el-Lugavî'nin (öl. 395/1004) görüşlerine⁷⁰ yer verdiği, sözlük olarak *Şihâhu'l-Cevherî*'yi⁷¹ ve tefsir olarak *el-Keşşâfı*⁷² kullandığı görülmektedir.

Şerh, onu Mescid-i Nebî'de müelliften dinleyen bir öğrencisi tarafından ihtisar edilmiştir.⁷³

Muhammed b. Mahmûd b. Huseyn el-Hucendî (öl. 859/1455'ten sonra)

Hayatına dair bilgiye ulaşılamamıştır. Elimizde sadece *el-Kâfi* adlı risalesi ve ona yazdığı *eş-Şâfi* isimli şerhi mevcuttur. Her iki eser de 859/Cemaziyelâhir başlarında Türbezâve'de tamamlanmıştır.⁷⁴ Türbezâve'nin İran sınırları içinde bulunan Meşhed'in 140 km. güneyindeki Türbet-i Haydariyye adıyla tanınan Zâve kasabası olması muhtemeldir.⁷⁵ Müellifin *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd li't-Teftâzânî fi'n-Nahv* adlı bir eserinin Âyetullah en-Necefi Kütüphanesi 5461 numarada kayıtlı olduğu ifade edilmektedir.⁷⁶ Ancak bu esere ulaşma imkânımız olmamıştır.

Müellif muhtemelen Eş'arîyye mensubudur. Zira, "Hakikat: Konulduğu mânada isti'mâl edilen kelimedir." cümlesinden sonra Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre dili vaz'edenin Allah Teâlâ olduğuna vurgu yaparak şöyle demektedir: Bu vaz', dilin insanlara vahiy yoluyla öğretilmesi veya insan bedeninde harf ve seslerin yaratılıp bu seslerin insanlara ferden veya toplu olarak duyurulması ya da zarûrî bir ilim olarak onda yaratılması şeklinde gerçekleşmiştir.⁷⁷

el-Kâfi:

Eser -kataloga *el-Kâfi fi 'İlmi'l-Me'ânî* şeklinde geçse de- me'ânî-beyân ve bedî' ilimleri hakkındadır. Müellif, *el-Kâfi*'yi kendisi için hatırlanma vesilesi, ahiret için azık ve istifade etmek isteyenlere kaynak olmak üzere yazmıştır.

Mukaddimede kullandığı ifadelerden Kur'ân'ın mucize oluşunun delili olarak meânî ilmini gördüğü anlaşılmaktadır.⁷⁸

Müellife göre, beyân ve meânînin, kelamdaki belâgatı anlamaya hizmet etmeleri hasebiyle tek bir ilim olarak itibara alınıp "beyân" şeklinde isimlendirilmesi mümkündür. Zira her ikisi de haberî ve inşâî terkipleri incelerler. Ancak meânî bu terkipleri inkâr ve şek gibi özelliklere delaletleri; beyân ilmiyse teşbih, mecâz ve kinâyeye delaletleri açısından incelemektedir.⁷⁹

68 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 94a.

69 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 262b.

70 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 55a.

71 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 139a,12a,35b,20b.

72 Ehavî, *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* (Hasan Paşa, 591), 174a-b.

73 *Muhtasarı Şerh-i Kasîdeti'l-Bürde* (Manisa: Yazma Eser Kütüphanesi, 8014/1), 1b. Eser, katalogda *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde* adıyla ve Celâlüddîn el-Hucendî'ye nispetle yer almaktadır ancak bu bir hatadır. Zira eser şerhin muhtasarıdır.

74 Muhammed b. Mahmud el-Hucendî, *el-Kâfi fi 'İlmi'l-Me'ânî* (Çorum: Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1) 18b; *eş-Şâfi fi 'İlmi'l-Me'ânî* (Çorum: Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2), 59b.

75 Bk. Tahsin Yazıcı, "Haydar, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17/24-25, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/24.

76 Câmî'u'l-Kütübî'l-İslâmiyye, *Mu'cemu Târîhi't-Türâsi'l-İslâmî fi Mektebâti'l-'Âlem* (Erişim 1Mayıs2021)

77 Muhammed b. Mahmud el-Hucendî, *eş-Şâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2) 25a.

78 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1) 1b.

79 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1), 1b,2a.

Müellif meânî ve beyânın konu ve tariflerine yer verdiği girizgâhtan sonra ilk bölümde meânî konularını âyetlerden örnekler vererek muhtasar ve meramı ifade edecek tarzda aktarmakta, akabinde beyân ilmine geçmektedir. 16. varak itibariyle ise eserde bedî' konuları başlamakta ve 18a'da risale sona ermektedir.

Müellifin kaynakları Abdülkâhîr el-Cürçânî,⁸⁰ Zemahşerî,⁸¹ Sekkâkî,⁸² *el-Keşşâf*,⁸³ ve Sâhibü'l-Îzâh Teftâzânî⁸⁴ şeklindedir.

eş-Şâfi

Bu eser *el-Kâfi*'nin şerhinden ziyade hâşiyesi gibi durmaktadır. Çünkü müellif eserinde *el-Kâfi*'deki bazı ifadelerine açıklık getirmiştir.

Şâfi'deki kaynaklarıysa Fahrüddîn er-Râzî,⁸⁵ Sekkâkî,⁸⁶ Abdülkâhîr Cürçânî,⁸⁷ *es-Sihâh*⁸⁸ ve Zemahşerî'dir.⁸⁹ Ancak müellifin kendi görüşlerini Zemahşerî'den nakillerle teyid etmesi kaynakları arasında onun ayrı bir yeri olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç

Tarih boyunca birçok mücadeleye sahne olan Hucend'in 13. yüzyılın büyük bir kısmında Moğollar'ın emrindeki Hârizm asıllı Yalavaç ailesi zamanında saldırılardan korunduğunu ve bunun ilmî faaliyetlerin devamında rol oynadığını söylemek mümkündür. Ayrıca Ögeday nezdinde büyük itibarı olan ailenin idaresindeki Buhara gibi civar şehirlerde Moğolların da medreselere hizmet ettiği bilinmektedir.

14. yüzyıl başlarında Hucend'de Arapça dersleri veren Burhânî'nin *el-Kusâra* adlı sarf muhtasarının Hucend'den Anadolu'ya geniş bir mıntıkaya yayılması onun döneminin önemli âlimlerinden olduğunu göstermektedir. Oğlu Burhân'ın da burada Arapça'ya dair eserler okuttuğu bilinmektedir. Yine Hucend'de Mevlânâ Ziyâ, Evhadüddîn el-Münîrî, Seyfüddîn el-Hüsâmî gibi haklarında bilgi sahibi olmadığımız Arapça hocalarının var olduğu; *Terşihu'l-ilel*, *Kâfiye*, *Makâmât-ı Harîrî* ve *Hüsâmî* dîvânı gibi eserlerin okunduğu görülmüştür.

Bu hocaların tedrisinden geçen Ehavî'nin 22 yaşında Hucend'den ayrılıp Buhara ve Hârizm gibi şehirlerde *el-Lübâb*, *Telhis*, *Miftâh*, *Îzâhu't-Telhis*, *el-Keşşâf*, *Bezvâvî*, *Mütenebbî* ve el-Ma'arrî divanları gibi önemli eserleri okuması Hucend'in ikinci derecede bir ilim merkezi olduğu, ihtisas yapmak isteyen öğrencilerin bu şehirlere gittikleri düşüncesini akla getirmektedir. Ehavî'nin gittiği her şehirde farklı hocalardan *Miftâh*, *Telhis* ve *Keşşâf*'ı okumaya devam etmesi diğer yandan Burhânî ve Ehavî'nin eserlerinde sözlük olarak Cevherî'nin *Sihâh*'ını, dil ve tefsir kaynağı olarak da *el-Keşşâf*'ı öne çıkarmaları, hatta Ehavî'nin *Keşşâf*'a hâşiyeye yazması Zekerîyya Kitapçı'nın Harzem Dil Ekolü dediği ve başını Zemahşerî'nin çektiğini ifade ettiği bir ekolün varlığını ihsas etmekte gibidir. 1340'lı yıllarda Hârizm'de bugün hakkında bilgi sahibi olmadığımız 1000 öğrenciye sahip Tenkiye adlı bir medresesinin varlığı da buranın konumuna işaret etmektedir. Bu mânada yapılacak olan detaylı araştırmaların Mâverâünnehir mıntikasında yaşayan Tûrânî-İrânî toplulukların

80 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1), 2a,3b,10b.

81 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1), 3b,4a,9a,15a-b.

82 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1), 3b,4a,9a,13b,17b.

83 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1), 18a.

84 Hucendî, *el-Kâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1), 13b.

85 Hucendî, *eş-Şâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2), 1b.

86 Hucendî, *eş-Şâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2), 12a, 28a,29b.

87 Hucendî, *eş-Şâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2), 16b.

88 Hucendî, *eş-Şâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2), 28b.

89 Hucendî, *eş-Şâfi* (Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2), 5a,6a,28b,33a-b.

kendilerine özgü bir dil ekolü oluşturup oluşturmadıkları noktasında çok daha sağlıklı sonuçlar ortaya koyması muhtemeldir. Ancak belâgat noktasında Hucendli dilcilerin okudukları ve kaynak olarak kullandıkları eserlerden, Horasan-Mâverâünnehir merkezli, gayr-ı Arap unsurlardan oluşan ve Meşârîka tabir edilen belâgat ekolünü takip ettiklerini söylemek mümkündür.

Ehâvî'nin Mescid-i Nebî'de hocasından aldığı mânevi işaret üzerine yazdığı mücessem Bürde şerhinde yaklaşık kırk yıl boyunca aldığı eğitimin izleri takip edilmekte, bilgisini sufi karakteriyle mezcederek önemli bir şerh oluşturduğu dikkati çekmektedir. Bu anlamda eserin neşredilmesinin önemli bir çalışma olacağı kanaatimizi ifade etmek istiyoruz.

Muhammed b. Mahmûd el-Hucendî ise Hucend'den ayrılarak İran'daki Türbey-i Haydarî'ye gitmiştir ancak Hucendî'lerin *Miftâh* ve *Keşşâf* gibi eserleri öne çıkarma özelliği onun *el-Kâfi* ve *eş-Şâfi* adlı muhtasar belagat risalelerinde de görülmüştür.

Kaynaklar

- 'Alâeddîn Ahmed el-Hucendî. *el-Kusârâ*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmed Paşa, 17546, 1b-24a.
- 'Alâi'l-Burhânî, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed el-Burhânî el-Hucendî. *Ebvâb fi'l-Ferâiz*. Ankara: DİB Kütüphanesi, 4823/3, 136b-155a.
- 'Alâi'l-Burhânî, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed el-Burhânî el-Hucendî. *el-Burhâniyye fi'l-Ferâiz*. Ankara: DİB Kütüphanesi, 4823/5, 159b-191b.
- Altay, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker & Osman Demir. 41-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Ahmed b. Mahmûd el-Hucendî, *Mekâlîd*. Ankara: Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmed Paşa, 18054, 1b-124a.
- Arslan, İhsan. "Büyük Moğol İmparatoru Cengiz Han'ın Din Algısı". *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 1011-1027.
- Câmi'u'l-Kütübi'l-İslâmiyye. *Mu'cemu Târîhi't-Türâsi'l-İslâmî fi Mektebâti'l-Âlem* (Erişim1 Mayıs2021).<https://ketabonline.com/ar/books/107459/read?page=3224&part=1&q=%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%AC%D9%86%D8%AF%D9%8A>
- Cendî, Tâcüddîn Ahmed b. Mahmud b. Ömer. *el-İklîd Şerhu'l-Mufassal*. thk. Mahmud Ahmed Alî Ebu Kete ed-Derâvîş, 4 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1423/2002.
- Demirayak, Kenan. *Arap İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş, 2016.
- Divân-ı Lügâti't-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.
- Ehavî, Celalüddin Ahmed b. Muhammed el-Hucendi. *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde (Tibü'l-Habîb)*. Çorum: Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 591, 2b-283a.
- Hâlid Abdu Fezzâ'-Asîl Muhammed Kâzım. "Ukûdü'l-Cevâhir li Ahmed b. Mahmûd el-Hucendî (v. 700/1301 civarı)". *Mecelletü'l-Kâdisiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 4/1 (2011), 11-49.
- Hamevî, Yakut b. Abdullah. *Mu'cemü'l-Büldân*, 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1993.
- Havârezmî, Sadru'l-Efâdil el-Kâsım b. Huseyn. *Kitâbu Terşihu'l-'İlel fi Şerhi'l-Cümel*. thk. Âdil Muhsin Sâlim el-'Umeyrî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998.
- Hucendî, Tacüddin Ahmed b. Mahmûd. *İklîd*. Ankara: Milli Kütüphane, 229, 1b-223a.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

- Keşkerî, Mahmut. *Türki Tillar Divani (Divan-ı Lügati't-Türk)*. Urumçi: Şıncan Halk Neşriyatı, 1984.
- Kılıç, Hulusi. "Belagat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kitapçı, Zekeriya. *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri Harzem Dil Ekolü ve Türkçe'nin Yeni Altın Çağı*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Kushenova, Ganizhamal. "Ögedey Kaan Devrinde Türkistan'da Teşkilat Yapısı". *Bilig* 38 (Yaz /2006), 185-196.
- Kurtuluş, Rıza. "Hucend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mavil, Kılıç Arslan. Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/ 1 (2013), 57-83.
- Manuk Alî b. Bâlî. *Şerhu'l-Kusârâ*, Ankara: Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi, 777/2, 1b-70b.
- Mâzık, Mustafa. "Melâmihu't-Tahlîl en-Nahvî 'inde'l-Cendî min Khilâlî Kitâbihi el-Mekâlîd", *Mecelletü'l-Buhûs el-Akâdemiyeye* 0/3, 177-203. (Erişim 9 Mayıs 2021) <http://lam.edu.ly/ar/index.php/homepage/about-lam/92-academic-research-mag/145-magazine-issue-no-3>
- Muhammed b. Mahmûd el-Hucendî. *el-Kâfi fi 'İlmi'l-Me'ânî*. Çorum: Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/1, 1b-18b.
- Muhammed b. Mahmûd el-Hucendî. *eş-Şâfi fi 'İlmi'l-Me'ânî*. Çorum: Yazma Eser Kütüphanesi, 2445/2, 21b-59b.
- Muhtasarı Şerh-i Kasîdeti'l-Bürde*. Manisa: Yazma Eser Kütüphanesi, 8014/1, 1b-26a.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Saray, Mehmet. "Altın Orda Hanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/538-540. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân. *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992 Ofset Baskı.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Tuhfetü'l-Latîfe fi Târîhi'l-Medîneti's-Şerîfe*. nşr. Esad Trabzûnî el-Hasenî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1399/1999.
- Starr, S. Frederic. *Kayıp Aydınlanma Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik, 4. Basım, 2020.
- Suâd Hâdî et-Tâî. "ed-Devrü'l-İdârî ve's-Siyâsi li Sâhib Mahmûd Yalvâc (h. 615-652) (m. 1218-1254)". *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye el-Esâsiyye*. el-Câmiatü'l-Mustansırıyye 65 (2010), 1-103.
- U'tayr. İmân Ali Mahmud. *Şerhu Ebyâti'l-İzâh li Fahrüddîn el-Havârezmî*. Mısır: Câmiatü'l-Mansûra, Doktora Tezi, 2019.
- V.V Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Yaman, Naim. "Alâeddîn Ahmed el-Hucendî ve el-Kusârâ fi's-sarf Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 301-357.
- Yazıcı, Tahsin. "Haydar, Kutbüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/24-25, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1407.

АЛОУДДИН УСМАНДИЙ САМАРҚАНДИЙНИНГ АҚИДАВИЙ ҚАРАШЛАРИ

Отабек МУҲАММАДИЕВ *

Кириш

Ҳозирги куннинг энг долзарб ва мунозарали масалаларидан бири бу, шубҳасиз, Аллоҳ таолога жиҳат ва маконни нисбат берилишидир. Айрим бузук ақидалар тарафдорлари томонидан ўртага ташланаётган бу мавзу азал-азалдан Аллоҳ таолони “Ло макон”, яъни маконсиз деб эътиқод қилиб келган мусулмонлар орасида катта низолар келиб чиқишига сабаб бўлмоқда. Ўзининг ақидавий тамойилларидан келиб чиқиб, Аҳли сунна вал жамоа уламолари, хусусан, мотуридия калом мактаби намояндалари мазкур мавзуга ўтмишда ҳам кескин, аниқ ва рад этиб бўлмас далиллар жавоб беришган. Аксар мусулмон уламоларининг эътироф қилишларича, уларнинг раддиялари айна вақтда ҳам ўзининг илмийлиги ва аҳамиятини йўқотган эмас. Аввалда бўлгани каби ҳозирги кунда ҳам бундай бузук ақидага қарши раддиялар бериш мақсадида кўплаб уламолар томонидан катта-кичик асарлар ёзилган. Буюк ватандошимиз Алоуддин Усмандийнинг “Лубоб ал-калом” асарида ҳам шу каби долзарб мавзулар эътибордан четда қолмаган.

Тадқиқот мақсади

Тадқиқотдан кўзланган асосий мақсад XI-XII асрларда Мовароуннаҳрда яшаб фаолият олиб борган Алоуддин Усмандий Самарқандий ҳаёти, устоз ва шогирдлари, бой илмий мероси, ҳозирги кунда аллома қаламига мансуб калом, фикр, тафсир ва илмул хилоф соҳаларига оид асарларнинг жаҳон кутубхона фондларида сақланаётган нусхаларни аниқлаш ва уларни ўрганишдан иборат.

Бундан ташқари алломанинг шоҳ асари бўлмиш – “Лубоб ал-калом” асарида муътазилия, мушаббиха, мужассима каби йигирмадан ортиқ оқимларнинг ботил даъволарига Аҳли сунна вал жамоа, хусусан, мотуридия таълимоти нуқтаи назаридан берган раддияларини баён этиш мақсад қилинган.

Асосий қисм

Мовароуннаҳр халқларининг маънавий мероси хазиnasiда муҳим ўрин тутган фақиҳ ва мутакаллимларнинг меросини ўрганиш халқи-мизнинг бугунги маънавий уйғонишида ғоят катта илмий ва амалий аҳамият касб этади. Марказий Осиёлик фақиҳларнинг ҳар бири ўз илмий услуби ва яшаган даври шароитига қараб ислом ҳукуки, айниқса, ҳанафий мазҳаби ривожини йўлида салмоқли хизматлар қилиб, ўзларидан барҳаёт асарлар қолдирганлар. Шундай алломалардан бири, ўз даврининг етакчи фақиҳ ва мутакаллим олими, мутафаккир **Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ал-Усмандий ас-Самарқандий**дир. Аллома ўзидан кейин ҳозирги кунгача ҳам ўз долзарблигини йўқотмаган улкан илмий мерос қолдирди. Хусусан, унинг қаламига мансуб “*Лубоб ал-калом*”, “*Тариқат ал-хилоф байн ал-аслоф*”, “*Базл ан-назар фи ал-усул*”, “*Ҳаср ал-масоил ва қаср ад-далоил*” ва “*Мухталаф ар-ривоя*” асарлари алоҳида аҳамиятга эга.

Олимнинг тўлиқ исми – Абу-л-Фатҳ Алоуддин Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ибн Умар ибн ал-Ҳасан ибн ал-Ҳусайн ал-Усмандий ас-Самарқандий бўлиб, туғилган ва вафот этган йили ҳақида манбаларда турли маълумотлар келтирилган. Баъзи манбаларда “Аллома 408/1017 йилда Самарқандда туғилиб, 502/1109 йилда шу ерда вафот этган”¹ – деб келтирилса, кўпчилик манбаларда “У 488/1095 йили Самарқанд

* Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази директор ўринбосари, otabekmuhammad@gmail.com

1 Атаев М. Жиззах алломалари. – Т.: Adib, 2014. -Б.85.

қишлоқларидан бири “Усманд”да таваллуд топиб, 552/1157 йилда 64 ёшида вафот этган”² – дейилади.

Табақот асарларида Абу-л-Фатҳ Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ибн ал-Ҳусайн ибн ал-Ҳасан ибн Ҳамза ал-Усмандий, Самарқанд аҳлидан бўлиб “*Оламнинг устуни*” (“*ал-Ало ал-олам*”) сифати билан машхурдир³, деб келтирилади.

Ёзма манбаларда аллома туғилиб ўсган жойнинг “*Асманд*”⁴ ёки “*Усманд*”⁵ деб номланиши билан боғлиқ кўпгина ихтилофлар мавжудлиги келтирилган. Баъзи олимлар бу жой “*Асманд*” деб номланган ва алломанинг нисбати Асмандий⁶ бўлган, деб келтиришса, бошқалари қишлоқнинг номини “*Усманд*”, яна баъзилари эса “*Саманд*” шаклида баён этганлар.

Алломанинг отаси – Абд ал-Ҳамид ибн Умар ал-Усмандий Самарқанднинг етук олимларидан саналиб, сўзга чечанлиги ва моҳир ваъзхонлиги билан ҳам халқ орасида танилган. Тўлиқ исми – Абу Муҳаммад Абд ал-Ҳамид ибн Умар ибн ал-Ҳусайн ибн ал-Ҳасан ибн Ҳамза ибн Тоҳир ал-Усмандий бўлиб, манбаларда унинг фақат исми ва у ривоят қилган ҳадисгина ёзиб қўйилган. Унинг бирор мансаб эгаси ёки ўз даврида мавқеи қандай бўлгани, ҳаттоки туғилган ёки вафот этган йиллари ҳақида ҳам бирорта маълумот келтирилмаган⁷.

Кўпчилик манбаларда аллома отасининг исми Абд ал-Ҳамид, баъзисида Абд ал-Мажид ёки Абд ар-Рашид шаклида қайд этилган. Баъзи табақот муаллифларининг ал-Усмандий ўрнига ар-Розий нисбасини қўллаганликлари ҳамда Абу Ҳомид, Абу Бақр каби куняларни зикр этганликлари истинсох (нусха кўчириш)даги хато туфайли юзага келганлигини айтишимиз мумкин. Отасининг исми ва кунясидаги тартибсизлик сабабидан Каҳҳола ўзининг “*Муъжам ал-муаллифийн*” асарида бу исм билан иккита алоҳида кишини зикр этиб келтирган⁸.

Аллома отасининг кучли муҳаддис ва ҳадис ровийси бўлганлиги ёш Алоуддиннинг ўзига хос илмий муҳитда камол топганлигига далолат қилади ҳамда келажакда ўз даврининг етук фақиҳи ва мунозарачи олими бўлиб етишишига мустаҳкам замин яратиб берган эди.

Ёзма манбаларда Алоуддиннинг ҳаёти ҳақида жуда кам маълумотлар келтирилган. Фақат унинг 64 йил умр кўриб, 552/1157 йилда (баъзи манбаларда Бухорода) вафот этганлиги қайд этилади⁹, холос.

Аксар тарихчи олимларнинг асарларида алломанинг илм талабида кўплаб мамлакатларга сафар қилганлиги ҳақида ҳам қайд этилади. Абу Саъд Абд ал-Карим ас-Самъонийнинг таъкидлашича, Муҳаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шаҳристоний аллома билан Марвда бир неча бор учрашган. Бундан ташқари, Усмандийнинг Абу Ҳафс Нажмуддин Умар ан-Насафий, Абу-л-Муъийн ан-Нашвоний, Алоуддин ас-Самарқандий ва Нуруддин Аҳмад ибн Маҳмуд ас-Собуний каби мотуридия

2 Кураший. ал-Жавоҳир ал-музийя. – Байрут: Муассасату-р-рисола, 1993. Т.2. – Б. 74.

3 Абу Саъд Абду-л-Карим ас-Самъоний. Насабнома. (Арабчадан Абдулғаффор Раззоқ таржимаси). Ж.1. – Бухоро: Бухоро, 1999. – Б. 156.

4 Ёқут ал-Ҳамавий. Муъжам ал-булдон.

5 Самъоний. ал-Ансоб./ Кураший. ал-Жавоҳир ал-музийя./Ибн ал-Асир. Лубоб.

6 Қаранг: Абдуллоҳ Абд ал-Ҳамид Саад. Ўрта Осиё олимлари қомуси. – Т.: Имом Бухорий Республика илмий-маърифий маркази, 2007. – Б. 35.

7 Атаев М. Жиззах алломалари. – Т. Adib, 2014. – Б.74.

8 Умар Ризо Каҳҳола. Муъжам ал-муаллифийн. Ж.2. – Б. 387, 409.

9 Узерварли Др. Муҳаммад Саид. Алоуддин Усмандий ва унинг Лубоб ал-калом асари. – Истанбул: Isam yayinlari, 2005. – Б. 19.

мазҳабининг йирик намояндалари билан ҳамаср бўлиб яшаганлиги ҳақида келтирилади¹⁰.

Таниқли араб олими Абу-л-Вафо ал-Қураший ўзининг “*ал-Жавоҳир ал-музийя фи табақот ал-ҳанафийя*” (“*Ханафий уламолар таржимаи ҳолларидаги ёрқин жавҳарлар*”) асарида келтиришича, аллома 552/1157 йилда Бағдодга Шамс ибн Ҳисом ибн Бурҳон¹¹ билан биргаликда муборак ҳаж ибодатини адо этиб қайтган¹².

Алоуддин ал-Усмандий ўз илмий фаолиятини асосан, Самарқанд ва Бухоро шаҳарларида олиб борган бўлиб, шунингдек, ўша даврдаги кўпчилик замондошлари каби илм талабида кўпгина мамлакатларга сафар қилган.

Манбаларда унинг Ҳижоз мамлакатларига, хусусан, ҳаж ибодатини адо этиш мақсадида Маккаи мукаррама ва Мадинаи мунавварага сафар қилганлиги, қайтишда Бағдод, Марв ва шу каби ўша даврнинг кўзга кўринган илм ўчоқларига бориб уламолар билан турли масалалар бўйича илмий баҳс-мунозараларда иштирок этганлиги қайд этилган.

Манбаларда келтирилишича, аллома фикҳ илмини устози Ашраф ибн Муҳаммад ал-Алавийдан олган. Имом Ашраф ал-Алавий эса фикҳ бўйича таълимни отаси Абу-л-Ваззоҳ Муҳаммад ал-Алавийдан, у эса отаси Абу Шужоъ ал-Алавийдан олган ҳамда ундан ҳадис ривоят қилган.

Ас-Самъоний “*аз-Зайл*” асарида зикр қилишича, у ҳақда Марв қозиси Қози Муҳаммад ибн Утба ас-Сойиғий ривоят қилган¹³. Имом Ашраф ал-Алавийнинг отаси Самарқанддаги Қусам ибн Аббос розияллоҳу анҳу мадрасаси¹⁴да таҳсил олган. Ҳижозга сафар қилиб, Бағдодга хожи бўлиб келган ва Самарқандга қайтиб умрининг охиригача дарс бериш ва илмни ёйиш билан шуғулланган. 491/1098 йилнинг шаввол ойида 54 ёшида вафот қилган ва Самарқанддаги машҳур “*Чокардиза*” қабристонида дафн этилган¹⁵.

Шунингдек, манбаларда алломанинг Али ибн Умар ал-Харротдан ҳадис тинглаганлиги ҳақида келтирилади.

Алоуддин Усмандий ҳадис борасидаги илмларини “*Садр аш-шаҳид*” лақаби билан машҳур бўлган Ҳусомиддин Умар ибн Абд ал-Азиз ибн Моза ал-Бухорий¹⁶дан ўрганган. Аллома устози-нинг “*Шаҳид*” деб номланишига сабаб, 536/1141 йил Султон Санжар ва қорахитой Гурхон орасида рўй берган “*Қатавон*” жангида катнашиб, унда Султон Санжар мағлубияти туфайли душман қорахитой Гурхон

10 Ўша асар, ўша бет.

11 Тўлиқ исми – Шамсуддин Абу Жаъфар ибн Умар ибн Абдулазиз ибн Моза. Устози “Бурҳон ал-аймма” лақаби билан машҳур Умар ибн Абдулазиз ибн Моза Бухорийнинг ўғли (У ҳаж сафари ҳақида китоб ёзган. 2013 йилда Эронда нашр этилди. Ягона нусха асосида, қўлёзмаси Душанбеда сақланади).

12 Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийя. Ж.2. – Байрут: Муассасат ар-рисола, 1993. – Б. 114.

13 Самъоний. Йизоҳ ал-макнун фи аз-зайли алаа Кашф аз-зунун. – Б. 177.

14 Бир ривоятга кўра, ҳазрат Қусам Ширинкет (Самарқанд музофоти) деган мавзъеда шаҳид қилинган ва гавдасини Кўҳак дарёсидан кечириб ўтказиб, Бану Ножия қабристонида кўмдилар. Султон Санжар Мозий (1118-1157) замонасида ўша қабристонда “Қусамия” аталган бир мадраса солинган эди. У Мадраса Самарқанд кўрғони ўрнига тепа устида, Оби машҳад ариғининг яқинида, кунботар томонида эди. Ҳозирда ундан бир нишона қолмагандир. Абу Тохирхожа Самарқандий. Самария. – Т. Камалак, 1991. – Б. 30.

15 Ўша асар.

16 Ҳисомуддин Садр аш-шаҳид Умар ибн Абд ал-Азиз (1091-1142) усул ва фуруъ бўйича ҳанафий мазҳаби имомларидан бўлган. У маъкул ва манкул бўйича даврининг буюк олимларидан бўлиб, илмул хилоф ва мазҳаб муаммолари соҳасида катта салоҳиятли олим бўлган. Аллома Бурҳониддин Марғионийнинг буюк устозларидан бири бўлган. Шайх А. Мансур. Ҳидоят. 2013/1. – Б. 29.

кўлидан вафот топади¹⁷. Шу сабабли, у шаҳидлик мартабасига эришади. Ушбу жангда уламолардан бир жамоаси ўлдирилган бўлиб, аксар олимлар томонидан уларга “шаҳид” даражаси берилган. *Ҳисом аш-шаҳид*, *Садр аш-шаҳид*, *Саффор аш-шаҳид*¹⁸ кабилар шулар жумласидандир.

Алоуддин ал-Усмандий қатор исломий илмларда, айниқса, фикҳ, ҳадис ва калом илми, шунингдек, турли мазҳаблар ўртасидаги ихти-лофларни ўрганадиган махсус соҳа ҳисобланган *илму-л-хилоф* бўйича етук олим ҳисобланган. У мазкур соҳалардаги илм аҳллари орасида бўладиган баҳс ва мунозараларда ўзининг чуқур билими, беназир иқтидори ва фавқулудда салоҳияти билан ажралиб турган. Шунинг учун ҳам у илм аҳли орасида “*ал-Ало ал-олам*”¹⁹ (“*Оламнинг устуни*”), “*ал-Ало*” (“*Устун*”), “*ал-Ало ас-Самарқандий*”, “*Алоуддин*”²⁰ (“*Диннинг устуни*”) каби юксак лақаблар билан машҳур бўлган.

Алоуддин Муҳаммад ал-Усмандий биз авлодларга улкан илмий-маънавий мерос қолдирган бўлиб, уларнинг ҳаммаси араб тилида ёзилган. Қуйида алломадан бизгача етиб келган бой илмий-маънавий мерос намуналари ҳақида қисқача тўхталамиз:

1. “*Ҳаср ал-масоил ва қаср ад-далоил*” (“*Муайян масалалар ва қисқа далиллар*”). Бу асар Нажмуддин Умар Насафийнинг “*ал-Манзума фи илм ал-хилоф*” номли китобига ёзилган шарҳ²¹ бўлиб, унинг учта кўлёзма нусхаси Истанбулдаги Сулаймония кутубхонасида сақланади. Алломанинг ушбу асарига кўплаб шарҳлар ёзилган. Имом ас-Сугдий, Абу-л-Мафохир Муҳаммад ибн Маҳмуд ас-Судайсий томонидан ёзилган шарҳлар шулар жумласидандир²².

2. “*Тариқат ал-хилоф фи ал-фикҳ байн ал-а’иммат ал-аслоф*” (“*Ўтган алломалар ўртасида фикҳ илмидаги ихтилоф йўллари*”) асарида фикҳ илмида фаолият кўрсатган кўплаб олимларнинг қарашлари ва фикр-мулоҳазаларидаги ихтилоф-ларни баён қилган. Ушбу қимматли асар мисрлик тадқиқотчи олим Муҳаммад Закий Абдулбарр томонидан тадқиқ этилиб, 1990 йилда Қоҳирадаги “Дор ат-турос” матбаасида нашр этилган. 1992 йилда эса Шайх Али Муҳаммад Муъавваз ва Шайх Одил Аҳмад Абдулмавжуд каби олимлар томонидан таҳқиқ қилиниб, Ливан (Байрут)да “Дор ал-кутуб ал-илмийя” матбаасида нашр этилган.

3. “*Базл ан-назар фи ал-усул*” (“*Фикҳ асосларига чуқур назар*”). Бу асар ҳам мисрлик тадқиқотчи олим Муҳаммад Закий Абдулбарр томонидан илмий тадқиқ этилиб, 1992 йилда, аввалги асар сингари, Қоҳира шаҳридаги “Дор ат-турос” матбаасида чоп этилган.

4. “*Оламий*” номи билан машҳур “*ат-Таълиқа фи ал-фикҳ*” (“*Фикҳ илмида изоҳ*”) номли асари фикҳ илмининг *фуруъ* (тармоқлари) масала-ларига бағишланган бўлиб, қатор муаллифлар-нинг ёзишича, у бир неча жилддан иборат йирик асардир.

17 Деххудо. Луғатнома. «ح» ҳарфи томи. – Техрон: 1338 ҳ. – Б. 534.

18 Кураший. ал-Жавоҳир ал-музийя. Ж.2. – Байрут: Муассасат ар-рисола, 1993. – Б. 375.

19 Самъоний. Насабнома. (Арабчадан А. Раззоқ таржимаси). Ж.1. – Бухоро: Бухоро, 1999./ Абулҳасанот Муҳаммад Абдулхай Лакнавий. ал-Фавоид ал-бахийя фи табақот ал-ҳанафийя. (кейинги ўринларда Лакнавий. ал-Фавоид ал-бахийя). – Қозон: Матбаъат ал-хизона, 1903.

20 Кафавий. Китоб у-аълومي-л-ахёр. Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқ кўлёмалари маркази. №91-ашёвий рақамли кўлёмма/ Лакнавий. ал-Фавоид ал-бахийя. – Қозон: Матбаат ал-хизона, 1903.

21 Зириклий Хайруддин. ал-Аълум. Ж.17. – Қоҳира. Ношир кўрсатилмаган. 1954. Ҳожи Халийфа ҳам Ибн Шаҳинадан иқтибос олиб келтирган. Ж.2. – Б. 1187.

22 Насафий Абу Ҳафс Умар. Тилбат ат-талаба фи истилоҳот ал-фикҳийя. Ж.1. – Б. 4; <http://www.shamela.ws>

5. “*ал-Амолий фи ат-тафсир*”²³ (“*Тафсир* илмида имло қилинган масалалар”) ёзма манбаларнинг далолат қилишича, алломанинг бу асари Куръони каримга бағишланган тафсир ҳисобланади.

6. “*Мухталаф ар-ривоя*”²⁴ (“*Ривоятларнинг турлилиги*”) бу асар фикҳ илмига оид асардир. Мисрнинг “Дор ал-кутуб ал-Мисрийя” кутубхонасидаги Ҳанафий фикҳи бўлимида 1815-рақамли кўлёманинг 41789-рақам остида сақланаётган микрофильм нусхасида: “*Мухталаф ар-ривоя*” *Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ибн Ҳусайн ибн Ҳасанга тегишли*” деб ёзилган. Асарнинг дастлабки бетлари йўқ. Яна бир бошқа нусхаси эса Мисрнинг “Мустафо Фозил” кутубхонасидаги Ҳанафий фикҳи бўлимида 119-рақамли кўлёманинг 8356-рақамли микрофильми сақланмоқда.

7. Ҳанафий мазҳабига оид “*ал-Муътарииз ва ал-мухталиф*”²⁵ асари.

8. Абу-л-Лайс Наср ибн Муҳаммад Самарқандийнинг ҳанафий *фуруъул фикҳи* (фикҳ илми тармоқлари)га доир “*Уйун ал-масоил*” китобига шарҳ.

9. “*ал-Фавоид ал-Алоийя*” асари.

10. Шайх Нуруддин Абу Бакр Аҳмад ибн Муҳаммад ас-Собуний ал-Ҳанафийнинг “*ал-Ҳидоя мин усул ал-эйтиқод ва илм ал-калом*” асарига шарҳ²⁶.

11. “*Лубоб ал-калом*” (“*Калом илмининг жавҳари*”) асари.

12. Насафийнинг “*Манзума*”сига шарҳ. Ушбу асар *илму-л-хилоф*га бағишланган;

13. “*ал-Мийзон фи усул ал-фиқҳ*” (“*Усулу-л-фиқҳда мезон*”) асари. Асар уммонлик тадқиқотчи олим Доктор Навзат Содик Сулаймон томонидан ўрганилиб, 2009 йилда “Дор Дажла” нашриёти томонидан нашр этилган.

Манбаларда алломанинг турли соҳалар бўйича йигирмага яқин асарлар ёзгани қайд этилади. Ҳозирда уларнинг кўлём ва микро-фильм нусхалари дунёнинг қатор кутубхоналари асосан, Туркия, Миср ва Саудия Арабистони кўлём фондларида сақланмоқда.

Алломанинг “*Лубоб ал-калом*”, “*Тариқат ал-хилоф байна ал-аслаф*”, “*Мийзон ал-усул фи ал-фиқҳ*” ва “*Базл ан-назари фи ал-фиқҳ*” каби асарлари бизгача етиб келган ва асосан Туркия, Миср ва Уммон тадқиқотчи олимлари томонидан ўрганилиб, нашр этилган.

Маълумки, Исломнинг дастлабки даврларидан бошлаб ҳозиргача давом этиб келаётган долзарб ва мунозарали масалалар – бу, шубҳасиз, Аллоҳ таолога маконни нисбат берилиши ҳамда гуноҳи кабирага қўл урган мусулмон масаласидир. Айрим бузуқ ақидалар тарафдорлари томонидан ўртага ташланаётган бу мавзулар азал-азалдан Аллоҳ таолони “Ло макон”, яъни маконсиз, гуноҳи кабирага қўл урган мусулмонни эса диндан чиқмаган деб эйтиқод қилувчи мусулмонлар орасида катта низолар келиб чиқишига сабаб бўлмоқда. Ўзининг ақидавий тамойилларидан келиб чиқиб, Аҳли сунна вал жамоа уламолари, хусусан, мотуридия калом мактаби

23 Кураший. ал-Жавохир ал-музийя. – Байрут: Муассасату-р-рисола, 1993. (1:143)/Кутлубуго Зайниддин Қосим ибн Ибн. Тож ат-тарожим фи табақот ал-ҳанафийя. – Бағдод: Аъни, 1962.

24 Ҳожи Халийфа. Кашф аз-зунун ан асомиъ ал-кутуб ва ал-фунун. (2: 1636). – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1992. – Б. 1636.

25 Атобийкий. ан-Нужум аз-зоҳира/ Ибн Имод. Шазарот аз-заҳаб.

26 Алоуддин Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид Абу-л-Фатҳ ал-Усмандий ас-Самарқандий. Тариқат ал-хилоф байн ал-аслоф. Шайх Али Муҳаммад Муъавваз ва Шайх Одил Аҳмад Абдулмавжуд таҳқиқи. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1992. – Б. 31.

намояндалари мазкур мавзуларга ўтмишда ҳам кескин, аниқ ва рад этиб бўлмас далиллар билан жавоб беришган. Аксар мусулмон уламоларининг эътироф қилишларича, уларнинг раддиялари айна вақтда ҳам ўзининг илмийлиги ва аҳамиятини йўқотган эмас. Аввалда бўлгани каби ҳозирги кунда ҳам бундай бузуқ ақидага қарши раддиялар бериш мақсадида кўплаб уламолар томонидан катта-кичик асарлар ёзилган. Буюк ватандошимиз Алоуддин Усмандийнинг “Лубоб ал-калом” асарида ҳам бу мавзулар эътибордан четда қолмаган.

Муаллиф Аллоҳга жиҳат ва маконни нисбат берганларга раддиялар берар экан, гапни оламнинг Яратувчиси араз, жавҳар ва жисм эмаслиги, сурат ва таркиб топиш каби сифатлар билан сифатланмаслиги ҳақидаги мавзулардан бошлайди. Жумладан, “Оламнинг Яратувчиси араз эмаслигининг исботи ҳақидаги бўлим”да қуйидаги фикрларни билдиради:

“Оламнинг Яратувчиси араз эмаслигининг далили шуки, араз – ўз-ўзича мавжуд бўлиб тура олмайдиган, мавжуд бўлиши учун қандайдир ўринга муҳтож бўладиган нарсадир. Мана шундай ҳолатдаги нарсанинг Ҳай (мангу барҳаёт), Олим (илм эгаси), Қодир (қудратли), Самий (эшитувчи) ва Басир (кўрувчи) бўлиши маҳол ҳисобланади. Биз қуйида зикр қилиб ўтадиган сабаблар эътиборидан Аллоҳ таоло мана шу сифатларнинг барчаси билан сифатланган Зотдир. Шундай экан, Унинг араз эмаслиги ўз-ўзидан маълум бўлди”²⁷.

“Оламнинг Яратувчиси жавҳар эмаслиги ҳақидаги бўлим”да Усмандий Унинг жавҳар эмаслигига қуйидагича раддия беради:

“Оламнинг Яратувчиси жавҳар эмаслигига далил шуки, жавҳарнинг ҳақиқати (моҳияти) – бу ўзининг мавжудлигида қайсидир жиҳатга кўшилиб, бирлашиб туришдан айро тушмайдиган нарсадир. Биз буни юқорида баён қилиб ўтганмиз. Мана шундай ҳолатда бўлган нарса ҳодис бўлмиш аразлар ва тўрт ҳолат(нинг бири: ҳаракат, ҳаракатсизлик, бирлашиш ва ажралиш)дан холи бўлмайди. Борлигида ҳодислардан айро бўлмаган нарсанинг ўзи ҳам ҳодис бўлади. Аллоҳ таолонинг қадимлиги ўз исботини топиб, Унинг жавҳар эканлиги йўққа чиқди”²⁸.

Оламнинг Яратувчиси Ўз зоти билан мавжуддир, шунингдек, жавҳар ҳам ўз-ўзича бор бўлиб тура олади. Шу маънода Аллоҳ таолога нисбатан жавҳар исмини ишлатишни Усмандий қоралайди. Чунки дейди у, жавҳар – бу аслдир. Жисмлар ундан таркиб топади. Шундай экан, бу исми У зотга нисбатан ишлатиш мумкин эмас.

“Оламнинг Яратувчиси жисм эмаслиги ҳақидаги бўлим”да Унга жисм нисбатини берган мужассималарга қуйидагича раддия беради:

“Бунинг далили шуки, жисм жавҳарлардан таркиб топган бўлади. Аллоҳ таолонинг жавҳар эмаслиги ўз исботини топган экан, Унинг жисм эмаслиги ҳам ўз-ўзидан маълум бўлади. Чунки Аллоҳ таоло жисм бўладиган бўлса, ҳодис бўлган аразлар ва ҳолатлардан холи бўлмайди. Ҳодислардан холи бўлмайдиган ҳар қандай нарса ҳодисдир. Юқорида ўтган гапларга кўра Аллоҳнинг қадимлиги ўз тасдиғини топиб бўлди”²⁹.

“Аллоҳ таолони сурат ва таркиб топганлик билан сифатлаш ботил экани ҳақидаги бўлим”да Усмандий Уни сурат, ранг, таъм, ҳид, иссиқлик, совуқлик, намлик, қуруқлик каби сифатлар билан сифатлаш ботилга (асоссизга) чиқаради. Бунинг учун

27 Лубоб ал-калом. – Б. 74.

28 Ўша манба. Ўша бет.

29 Лубоб ал-калом. – Б. 74-75.

юқоридаги бўлимларда ўтган хулосаларни далил қилиб келтиради. Унинг фикрича, сурат таркиб топишдан иборат. Унинг таркиб топиши ўзгариши билан таъм ва ҳиди ҳам ўзгаради. Мазкур тўрт хусусият жавҳарларга тегишли аразлардир. Юқорида Аллоҳ таолонинг араз бўлишини ёки аразларга маҳал (улар ўрнашадиган жой) бўлиши инкор этилганидан келиб чиқиб, Усмандий мазкур сифатларнинг барчаси Унда мавжуд эмас деган хулосага келади.

Усмандий “Оламнинг Яратувчиси қайсидир жиҳат ёки маконда эмаслиги ҳақида” алоҳида бўлим ажратиб, Унинг бирор жиҳатда эмаслигини бир қатор далиллар билан исботлаб беришга ҳаракат қилади ҳамда Унга нисбатан бундай ақидада бўлишни маҳол ҳисоблайди:

“Биринчи далил шуки, деб ёзади Усмандий, жиҳат ҳам, нарса банд қилиб турадиган тасаввурдаги бўшлиқ ҳам битта нарсадир. Бинобарин, Аллоҳ таоло қайсидир жиҳатда бўлса, жавҳарлар сингари тасаввурдаги бўшлиқда ўз ўрнига эга бўлувчига айланиб қолар эди. Тасаввурдаги бўшлиқдан ўз ўрнига эга бўлувчи нарса тепада айтиб ўтилганидек, кейин пайдо бўлган ҳолатлардан холи бўлмайди. Ҳодислик аломатларидан холи бўлмаган барча нарса ҳодис, яъни кейин пайдо бўлгандир. Оламнинг яратувчиси қадим зотдир. Демак, Аллоҳ таолонинг қайсидир жиҳатда бўлиши асосиздир”³⁰.

Усмандий келтирган далилнинг иккинчиси шуки, агар Аллоҳ таоло қайсидир жиҳатда бўладиган бўлса, мумкинлик йўлига кўра бўлар, қайсидир жиҳатда мавжуд бўлган Зот ундан бошқа бир жиҳатда мавжуд бўлиши ҳам мумкин бўлар эди. Чунки қадим Зот қайсидир жиҳатлар қолиб, баъзи бирлари билан хосланиб қолмайди. Шундай экан, У муайян бир жиҳатда мавжуд бўладиган бўлса, Уни ўша жиҳатга хослаб кўювчи бошқа бир зот мавжуд бўлиши керак бўлади. Ана шунда Аллоҳ таоло кейин пайдо бўлганлик сифатлари билан хосланишида бошқа жавҳарларга ўхшаб қолган бўлар эди. Бу – ботил гапдир.

Учинчи далил сифатида Усмандий қуйидагиларни ёзади: “Оламнинг Яратувчиси муайян бир жиҳатда бўлса, У ўша жиҳатда қарор топган, чегараланган ва қисманланган бўлиб қолади. Чунки биз муайян бир жиҳатда деб тасаввур қилган нарса иккинчи бир жиҳатга бориб тугайди. Бу – кейин пайдо бўлганлик аломатидир. Демак, оламнинг Яратувчиси қадим эканлиги ўз тасдиғини топган экан, Унинг қайсидир жиҳатда бўлиши ҳам асосиздир”³¹.

Маълумки, айна кунларда мусулмонлар орасида Аллоҳ таолони “Аршнинг устида” ёки “осмонда”лиги ҳақидаги бузуқ ақида Аҳли сунна ақидасига муҳолиф гуруҳлар томонидан шиддат билан тарғиб қилинмоқда. Кўпчилик Аҳли сунна уламолари қатори Усмандий ҳам Аллоҳ таолонинг маконда бўлишини маҳол ҳисоблайди. Бунинг учун ўзининг далилини келтириб, шундай ёзади: “У зот азалда макон тутувчи бўлмаган. Чунки У қадим зот, макон эса тепада айтиб ўтилганидек, ҳодис, яъни кейин вужудга келган. Агар Аллоҳ таоло маконни яратганидан сўнг макон тутувчи бўлса, аввалги ҳолатидан ўзгарган бўлади. Ўзгариш кейин вужудга келганлик аломатларидан биридир. Оламнинг Яратувчиси қадим зот бўлиб, Унинг маконда бўлиши ботилдир. Чунки У бирор жойни макон тутувчи бўлганида ё ундан кичик ёки каттароқ ёхуд ҳажмда у билан баробар бўлиши лозим бўлади. Буларнинг барчаси

30 Лубоб ал-калом. – Б. 76-77.

31 Ўша манба. Ўша бет.

чегараланиш ва жузларга бўлинишга олиб боради. Бу ҳам кейин вужудга келганлик аломатларидан биридир”³².

Аллоҳ таолонинг бирор маконда эмаслигига оламнинг Яратувчиси бирор жойни макон тутувчи бўлса, ўша жойнинг қайсидир жиҳатида бўлиши лозимлигини, чунки бир жойни макон тутувчи зот ўша жойнинг жиҳатларидан бирида бўлмаслиги ақлга тўғри келмаслигини далил қилиб келтиради. Юқорида зикр қилинган гапларга кўра, У зотнинг бирор жиҳатда бўлиши асосиз эканлигидан келиб чиқиб, Унинг бирор маконда бўлиши ҳам асосиз деган хулосага келади.

Дарҳақиқат, Аллоҳ таолога жиҳат ва маконни нисбат берадиган гуруҳлар ўз қарашларини асослаш мақсадида Қуръони каримдаги бир қатор оятлар ва битта мантикий шубҳани далил қилиб олишган. Уларнинг ана шундай далилларига Аҳли сунна уламолари томонидан қониқарли ва рад этиб бўлмас хужжатлар тақдим этилган. Шулар қатори Усмандий ҳам бу хусусда сўз юритар экан, мавзуга доир ҳар бир оят ва ақлий шубҳани чуқур таҳлил қилади ва иш улар ўйлагандек эмаслигини исботлаб беради.

“Лубоб ал-калом”да келтирилишича, муҳолиф гуруҳлар далил қилиб келтирадиган оятлар, асосан, қуйидагилардир:

﴿الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [ар-роҳмаану ʔалал-ʔаршиставаа] – “(У) Арш узра “муставий” бўлмиш Раҳмондир”;³³

﴿ثُمَّ اسْتَوٰى عَلٰى الْعَرْشِ﴾ [суммаставаа ʔалал-ʔарш] – “Сўнгра Арш узра “муставий” бўлган Аллоҳдир”;³⁴ “Истиво” – ўрнашиб олишдир.

﴿اَمْنٰتُمْ مِّنْ فِى السَّمٰوٰتِ﴾ [а аминтум ман фис-самааи] – “Ё сизлар осмондаги зот (Аллоҳ) сизларни ерга юттириб юборишидан хотиржаммисиз?!”;³⁵

﴿وَهُوَ الَّذِى فِى السَّمٰوٰتِ اِلٰهٌ وَفِى الْاَرْضِ اِلٰهٌ﴾ [ва хуваллази фис-самааи илаахун ва фил-арди илаахун] – “У (Аллоҳ) осмонда ҳам илоҳ, ерда ҳам илоҳдир. У Ҳикматли ва Илмли (зот)дир”;³⁶

﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [ва хувал-қоҳиру фавқо ʔибаадих] – “Бандалари устидан У ғолибдир”;³⁷

﴿اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ﴾ [иннаа анзалнааху] – “Албатта, Биз уни (Китобни) нозил қилдик”;³⁸ Нозил қилиш фақатгина юқори тарафдан бўлади.

Ақлий шубҳаларига келсак, у қуйидагичадир: Аллоҳ таоло мавжуд, олам ҳам мавжуд. Сифат ўз эгасида қоим бўлгани каби ҳар иккала мавжуддан бири иккинчисининг вужудида қоим бўлмайди. Шундай экан, бу иккала мавжуд нарса бир-биридан ажралиб туриши ёки бир-бирига туташиб туриши лозим бўлади. Бу ишда ўз-ўзидан Аллоҳ таолонинг жиҳатда экани тасдиғи бордир.

Усмандий уларнинг мазкур далилларига қуйидагича жавоб беради:

“Бу ақлий масалалар туркумига киради. Бундай ишларда аниқлик ва илмдан бошқа йўл мавжуд эмас. Шундай бўлгач, таъвил қилса бўладиган оятларнинг

32 Ўша манба. Ўша бет.

33 Тоҳа сураси, 5-оят.

34 Аъроф сураси, 54-оят.

35 Мулк сураси, 16-оят.

36 Зухруф сураси, 84-оят.

37 Анъом сураси, 18-оят.

38 Юсуф сураси, 2-оят.

зохирини олиб, далил қилиш тўғри эмас. Қолаверса, тепада ўтганидек, ақлий далиллар Аллоҳ таолога жиҳат ва маконни нисбат беришни инкор этар экан, далиллараро қарама-қаршилик вужудга келишининг олдини олиш учун мазкур оятларни таъвил қилиш лозим. Демак, биз шундай деймиз: “Истиводан мурод истило қилиш (эгаллаш) ва қодир бўлишдир, чунки истиво зикр қилинганда ундан ана шу маъно ирода қилинади.

Шоир шундай деган:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران

(Яъни, “Бишр қурол-яроқсиз ва қон (тўкилишлар)сиз Ироқни истило қилди”). Мазкур шеърдаги “иставаа”дан мурод истило қилишдир.

Аммо ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [ва хуваллази фис-самааи илаахун ва фил-арди илаахун] – “У (Аллоҳ) осмонда ҳам илоҳ, ерда ҳам илоҳдир. У Ҳикматли ва Илмли (зот)дир”³⁹ ва шу каби оятларга келсак, улардан мурод ерда ва осмонда Аллоҳнинг илоҳлиги намоён бўлишидир, уларда Унинг зоти мавжуд бўлиши эмас.

Аммо ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [ва хувал-қоҳиру фавқо ъйбаадих] – “Бандалари устидан У ғолибдир”⁴⁰ оятига келсак, ундан мурод қодирлик, куч ва ғолиблик эътиборидан юксалиш ҳамда устун келишдир. Масалан, арабларда: “فوق كل يد دي أخرى” [фавқо кулли ядин ядун ухро] – “Ҳар қандай қўл устида бошқа бир қўл бор”, деган гап юради.

Энди “нозил қилиш” ҳақида гапирадиган бўлсак, ундан мурод – Қуръонни ўзи билан олиб тушувчи Жаброил алайҳиссаломдир. Чунки осмондан тушган зот айнан удир. Уни бизнинг ҳузуримизга тушишга амр этган зот Аллоҳ таолонинг ўзидир. Бунинг учун Аллоҳ таоло бирор жиҳатда бўлиши шарт эмас.

Уларнинг ақлий шубҳаларига қуйидагича жавоб берамиз: “Иккита мавжуд нарса бир-бири билан туташиб туриши ҳам, бир-биридан ажралиб туриши ҳам жоиздир. Жиҳатларнинг бири бошқасидан ажралиб ёки унга туташиб туриши, унинг томонларидан бирида бўлиши лозим. Биз тепада айтиб ўтган ақлий далил борлиги учун бу ҳолат Аллоҳ таолога нисбатан маҳол ҳисобланади”⁴¹.

Гуноҳи кабирага қўл урган мусулмон кишининг дунёда қандай номланиши ва охиратдаги ҳукми тўғрисида уламолар орасида турлича қарашлар мавжуд бўлган.

Хаворижлар Аллоҳ таолога осийлик қилган киши кофир, у дўзахда абадий қолади, гуноҳи хоҳ катта бўлсин, хоҳ кичик – баробардир, деган фикрни илгари сурганлар.

Муржийлар мусулмонлардан бирортаси ҳеч бир катта гуноҳ туфайли азобланмайди, куфр амали бор вақтда яхши амал фойда бермаганидек, имон бор жойда гуноҳ ҳам зарар бермайди, деганлар.

Муътазилийлар гуноҳи кабира қилган киши фосиқдир, у мўмин деб ҳам, кофир деб ҳам аталмайди, икки манзил (имон ва куфр) ўртасида бўлади, тавба қилишдан аввал вафот этса, дўзахда абадий қолади, деганлар.

Бу масала юзасидан Усмандийнинг қарашни қуйидагича:

39 Зухруф сураси, 84-оят.

40 Анъом сураси, 18-оят.

41 Лубоб ал-калом. – Б. 80.

“Катта гуноҳга қўл урган мусулмон, агар уни ҳалол санамаган, ундан қайтарган Зотга беписандлик қилмаган бўлса, ҳаққоний мўминдир. Унинг исми ҳам шунақа. Унинг имони ўзидан кетмаган ва камаймаган ҳам. Аммо у фосиқ деб ҳам аталади. Унинг охирадаги ҳукми шуки, агар тавба қилмай туриб вафот этадиган бўлса, Аллоҳ таолонинг ихтиёридадир: хоҳласа Ўзининг марҳамати ва карами ила уни афв этади, хоҳласа гуноҳига яраша азоблайди. Сўнгра охир-оқибати жаннат бўлади ва дўзахда мангу қолмайди”⁴².

“Лубоб ал-калом” асарида бу икки мавзу – бири уларнинг дунёда қандай номланишлари, иккинчиси охирадаги ҳукмлари ҳақида батафсил сўз юритилган.

“Маълумки”, дейди Усмандий – имон – бу тасдиқ, куфр – инкор этиш ва ёлғонга чиқаришдир. Чунки куфр, юқорида ўтган гапларга қўра, имоннинг муқобили ҳисобланади...

Мунофиқ – киши куфрни ичида тутиб, қалбидагига хилоф равишда ўзини мусулмон қилиб кўрсатгани учун шундай аталган”⁴³.

Усмандий бу мавзуда сўзини давом эттириб, шундай дейди: “Аллоҳ таолони, Унинг Расулини тасдиқловчи мўмин банда бирор катта гуноҳга қўл урадиган бўлса, ундаги тасдиқ кетмаслиги, бинобарин, мўминлик исми ундан олиб қўйилмаслиги маълум. Чунки имон бўла туриб, ундан мўминлик исмини олиб қўйиш ҳали тик турган одамдан тик турувчи деган исми олиб қўйишдек гапдир. Мўмин банда катта гуноҳ қилгани билан инкор этувчи ҳам, ёлғонга чиқарувчи ҳам, куфрни ичида сир тутувчи ҳам бўлиб қолмайди. Шундай экан, у на кофир ва на мунофиқ деб аталади. Аммо у шариатнинг айрим буйруқлари ва қайтариқларидан четга чиққан киши бўлиб қолади. Шунинг учун ҳам у мўминлигича қолса-да, фосиқ деб аталади”⁴⁴.

Усмандий гуноҳи кабира қилган мўминнинг кофир ёки мунофиқ бўлмаслиги ҳақидаги ўз қарашига Аллоҳ таолонинг қуйидаги оятларда бандалари гуноҳи кабира қилган бўлишларига қарамай, уларни мўмин ҳолларича қолдирганини далил қилиб келтиради:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾

Яъни, “Эй, имон келтирганлар! Маст ҳолингизда намозга яқинлашмангиз!”⁴⁵

Яна:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ...﴾...﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾

Яъни, “Агар мўминлардан икки тоифа ўзаро урушиб қолсалар... Албатта, мўминлар динда ўзаро биродардирлар...”⁴⁶

Яна:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾

Яъни, “Эй, имон келтирганлар! Сизларга ўлдирилган кишилар учун қасос (олиш) фарз қилинди... Биродари томонидан авф этилса...”⁴⁷

42 Лубоб ал-калом. – Б. 173.

43 Лубоб ал-калом. – Б. 174.

44 Ўша манба. Ўша бет.

45 Нисо сураси, 43-оят.

46 Хужурот сураси, 9-10-оятлар.

47 Бақара сураси, 178-оят.

Дарҳақиқат, Аҳли сунна вал жамоа ақидасига кўра гуноҳи кабирага қўл урган мўмин киши имондан чиқмайди ва бу масалада уларнинг Қуръони карим оятларидан иборат кучли далиллари мавжуд.

Гуноҳ қилиш мўминни иймондан чиқарганида Аллоҳ таоло:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾

Яъни, “Эй, имон келтирганлар! Аллоҳга чин тавба қилингиз”,⁴⁸

Яна:

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّةَ الْمُؤْمِنِينَ﴾

Яъни, “Барчангиз Аллоҳга тавба қилингиз, эй, мўминлар!”⁴⁹ демаган бўлар эди. Зеро, Аллоҳ таоло мазкур оятларда тавба қилишга чақирган экан, бунинг учун гуноҳ бўлмаса, тавба рўёбга чиқмайди.

Хаворижлардан фарқли ўларок, муътазилийлар гуноҳи кабира қилган банда иймон билан куфрнинг ўртасидаги бир манзилда бўлади, тавба қилмасдан туриб вафот этса, кофир бўлиб, дўзахда мангу қолади, тавба қилиб вафот этган тақдирда (ўзларининг адолат тамойилларига биноан) жаннатга дохил бўлади, деган қарашни илгари сурадилар. Бу мавзуда уларнинг далили шуки, Аллоҳ таоло қуйидаги оятида куфр билан фосиқликнинг ўртасини ажратиб зикр қилган:

﴿وَكُرْهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ﴾

Яъни, “ҳамда сизларга куфрни, фисқ-фужурни ва итоатсизликни ёмон кўрсатиб қўйди”.⁵⁰

Қуйидаги оятида эса имон билан фосиқликни ўртасини ажратиб зикр қилган ҳамда фосиқликни имоннинг муқобилида келтирган:

﴿بَيْنَ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾

Яъни, “Имондан кейин фосиқлик номи нақадар ёмондир!”⁵¹

﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾

“Ахир мўмин киши билан фосиқ (итоатсиз) кимса тенг бўлурми?!”⁵² – оятида мўминни бир тоифа, фосиқни бир тоифа қилиб зикр қилган ва ҳар иккаласининг ҳукмини алоҳида-алоҳида баён қилиб шундай деган:

﴿أَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾

“Имон келтирган ва солиҳ амалларни қилган зотлар учун қилган амаллари сабабли жаннат масканлари манзил бўлур. Фосиқ бўлган кимсаларнинг масканлари эса дўзахдир. Ҳар қачон ундан чиқмоқчи бўлсалар, яна унга қайтарилурлар...”.⁵³

Бу эса фосиқ учун имон билан куфр ўртасида алоҳида бир манзил бўлишини тақозо қилади.

48 Таҳрим сураси, 8-оят.

49 Нур сураси, 31-оят.

50 Хужурот сураси, 7-оят.

51 Хужурот сураси, 11-оят.

52 Сажда сураси, 18-оят.

53 Сажда сураси, 19-20-оятлар.

Гуноҳи кабира қилган мўмин дўзахда мангу қолмаслигини Усмандий қуйидаги далиллар билан исботлаб беради:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا

“Албатта, иймон келтирган ва яхши амалларни қилганларга Фирдавс жаннати манзил бўлгандир”,⁵⁴

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ

“Албатта, иймон келтириб, яхши амаллар қилганларга, ўшаларга неъмат жаннатлари бордир”,⁵⁵

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ.

“Албатта, иймон келтирганлар ва солиҳ амалларни қилганлар, ана ўшалар, халойиқнинг энг яхшилари дир. Уларнинг мукофотлари Роббилари ҳузуридаги остидан анҳорлар оқиб турган жаннат «адн» дир. У ерда абадул абад қолажақлар. Аллоҳ улардан рози бўлди, улар ҳам У зотдан рози бўлдилар. Бу Роббисидан кўрққанлар учундир”⁵⁶

وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الْوَصْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ ءَامِنُونَ

“На молу дунёларингиз ва на бола-чақаларингиз сизни Бизнинг ҳузуримизга яқин қила олмас. Магар ким иймон келтирган ва солиҳ амал қилган бўлса, ана ўшаларгагина қилган амаллари туфайли кўпайтирилган мукофот бордир. Улар (жаннат) болохоналарида омонликдадирлар”⁵⁷

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا

“Ким мўмин ҳолида яхши амаллардан қилган бўлса, зулмдан ҳам, нуқсондан ҳам кўрқмас», деб айт”⁵⁸ ва шу каби оятлар”⁵⁹.

Демак, гуноҳи кабира қилган мўмин ҳаққоний, кўплаб солиҳ амаллар қилган мўминдир ва у юқорида ўтган оятлар ҳукми остига дохилдир. Мазкур оятлар тақозоси билан бундай мўминнинг жаннатга кириши ўз тасдиғини топган экан, унинг жаннатда абадий қолиши ҳам аниқдир. Чунки жаннатнинг мукофоти ҳеч қачон узилиб қолиши мумкин эмаслигида, мукофотнинг шарти хавф аралашмаган соф манфаат бўлишида биз Аҳли сунна вакиллари ҳам, мухолиф томон ҳам яқдил фикрдаммиз.

Усмандий айтганидек: “Чунки гуноҳи кабирани ҳалол деб эътиқод қилмаган, Аллоҳ таолонинг амрига беписанд бўлмаган, аксинча, шаҳвати кучлилик қилгани ҳамда Аллоҳ таоло Ўзининг фазли билан афв этишини умид қилгани учун унга қўл урган ана шу мўминни мағфират қилиш ҳеч кимга зарари тегмайдиган, яъни унинг учун соф фойда бўлган ишлардандир. Бундай ҳолатдаги кишининг афв этилиши ақлан жоиздир”⁶⁰.

54 Каҳф сураси, 107-оят.

55 Лукмон сураси, 8-оят.

56 Баййина сураси, 7-8-оятлар.

57 Сабаъ сураси, 37-оят.

58 Тоҳо сураси, 112-оят.

59 Лубоб ал-калом. – Б. 177.

60 Лубоб ал-калом. – Б. 179.

Дарҳақиқат, гуноҳи кабирага қўл урган мўмин дўзахда мангу қолади, деган қарашни илгари сурган гуруҳларнинг ҳам ўз далиллари бор. Улар Қуръони каримдаги ушбу оятларни ҳужжат қилиб олишган:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَقَدْ آوَاهُ جَهَنَّمَ خَلِدًا فِيهَا﴾

“Ким бир мўминни қасддан ўлдирса, унинг жазоси жаҳаннамдир. Унда абадий қолур”.⁶¹

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

“Ким Аллоҳга ва Унинг Расулига исён қилса ва Унинг чегарасидан тажовуз қилса, уни абадий қолиш учун дўзахга киритадир. Ва унга хорловчи азоб бордир”.⁶²

﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضْعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخَلَّدُ فِيهِ مَهَانًا﴾

“Улар Аллоҳ билан бирга бирор илоҳга илтижо қилмаслар. Аллоҳ (ўлдиришни) харом қилган жонни ноҳақдан ўлдирмаслар. Зино қилмаслар. Ким ана шуни қилса, уқубатга дучор бўлур. Қиёмат куни унинг азоби бир неча баробар кўпайтирилур ва у (азоб)да хор бўлиб абадий қолур”.⁶³

Ва гуноҳи кабира эгалари ҳамда гуноҳкор бандаларга ваъид (азоблаш билан қилинган таҳдид) келган кўплаб оятлар.

Уларнинг мазкур оятларни ўз қарашларининг далили қилиб олишлари Қуръони каримни ўз раъйларида келиб чиқиб талқин қилишларининг натижасидир. Афсуски, бу ҳолат ҳозирги кунда ҳам айрим шахслар ва фирқалар фаолиятида ҳам кузатилмоқда.

“Лубоб ал-калом” асарида юқоридаги оятлар талқини, қандай тушунилиши лозимлиги ҳақида қуйидагилар келган:

“Қуръони каримда “абадийлик, мангулик” лафзларисиз келган азоб ҳақидаги барча оятлар (гуноҳкор) мўминларни ҳам ўз ичига қамраб олади. Биз мўминлар гуноҳларига яраша азобланишга ҳақлидирлар, деб айтамыз. Аммо “абадийлик, мангулик” лафзлари билан келган оятларга келсак, уларни ё узоқ муддат деб талқин қиламыз, худди узоқ ҳибсда қолдирди, деган маънода “خلد الأمير فلانا في السجن” [ҳоллада ал-амиру фулаанан фи ас-сижни] деб айтилганидек. Ёки улардан мурод гуноҳи кабирани ҳалол деб эътиқод қилган ҳолда унга қўл урган кишидир, зеро, бу иши билан у кофир бўлади, деймиз”.

“Ким бир мўминни қасддан ўлдирса, унинг жазоси жаҳаннамдир. Унда абадий қолур”⁶⁴ ояти ҳақида сўз юритар экан, Усмандий кимки иймон келтиргани ёки мўмин бўлгани учун мўминни қасддан ўлдирадиган бўлса, шу оят ҳукмига дохил бўлишини, шу мақсад билан мўминни ўлдириш куфр экани ва ўлдирган одам дўзахда абадий қолишини таъкидлайди.

Таҳдид оятларини ушбу икки хил кўринишда таъвил қилишга сабаб Усмандийнинг фикрича, уларнинг ўзида тушуниладиган маъно, яъни мўминлик исми,

61 Нисо сураси, 93-оят.

62 Нисо сураси, 14-оят.

63 Фурқон сураси, 68-69-оятлар.

64 Нисо сураси, 93-оят.

у билан мўминлар ўртасидаги биродарлик, Аллоҳнинг раҳмати ва енгиллигига муносиб ҳолича қолдирилганидир.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, Усмандийга кўра, оламнинг Яратувчиси муайян бир жиҳатда бўлса, У ўша жиҳатда қарор топган, чегараланган ва қисмланган бўлиб қолади. Чунки биз муайян бир жиҳатда деб тасаввур қилган нарса иккинчи бир жиҳатга бориб тугайди. Бу – кейин пайдо бўлганлик аломатидир. Демак, оламнинг Яратувчиси қадим эканлиги ўз тасдиғини топган экан, Унинг қайсидир жиҳатда бўлиши ҳам асоссиздир. Гуноҳи кабирага қўл урган мўмин киши иймондан чиқмайди, демак, дўзахда ҳам абадий қолмайди. Дунёда унга фосиқ мусулмон деб қаралади. Тавба қилмай, вафот этадиган бўлса, унинг охиратдаги ҳукми Аллоҳнинг ихтиёридадир: хоҳласа, Ўзининг фазлу карами билан афв этади, хоҳласа адолати билан гуноҳига яраша азоблайди. Аммо оқибатда жаннатга дохил бўлади. Ҳозирги кунимиздаги баъзи бир шахслар ёки фирқаларнинг хаворижлар ва муътазиллийлар сингари азоблаш таҳдиди зикр қилинган оятларнинг зоҳирини ўз қарашларига далил қилиб келтириш учун Қуръони карим оятларига юзаки ёндашишлари Аҳли сунна вал жамоа уламоларига кўра жоиз эмасдир.

Хулоса

Алоуддин Усмандий қатор исломий илмларда, айниқса, фикҳ, ҳадис ва калом илми, шунингдек, турли мазҳаблар ўртасидаги ихтилофларни ўрганадиган илм ал-хилоф (мунозара илми) бўйича етук олим ҳисобланган. У илм аҳллари орасида бўладиган баҳс ва мунозараларда ўзининг чуқур билими, беназир иқтидори ва фавқулудда салоҳияти билан ажралиб турган. Шунинг учун ҳам у илм аҳли орасида “ал-Ало ал-олам” (“Оламнинг устуни”), “ал-Ало” (“Устун”), “ал-Ало ас-Самарқандий”, “Алоуддин” (“Диннинг устуни”) каби юксак унвонлар билан машҳур бўлган. Аллома ўзидан улкан илмий-маънавий мерос қолдирган бўлиб, уларнинг ҳаммаси араб тилида ёзилган. Тадқиқотимиз жараёнида аллома ҳаёти давомида исломнинг калом, илм ал-хилоф, тафсир ва усул ал-фикҳ соҳаларига оид 13 та ноёб асар ёзганлиги, шулардан 6 таси ҳозирги кунгача етиб келганлиги аниқланди.

“Лубоб ал-калом” асари Имом Мотуридийнинг “Тавҳид” ва “Таъвилот ал-Қуръон”, Абу Муин Насафийнинг “Табсират ал-адилла” асарларида ўз аксини топган Аҳли сунна вал жамоа ақидасини кенг тарғиб этишда ўзига хос ақидавий манбадир. Мазкур асарларда илгари сурилган Аллоҳнинг араз, жавҳар, жисм эмаслиги, сурат ва таркиб топиш билан сифатланмаслиги, бирор жиҳат ва маконга нисбат берилиши жоиз эмаслиги ҳамда олам ва ундаги бирор нарсага ўхшамаслиги каби мавзуларнинг “Лубоб ал-калом” асарида ҳам ўз ифодасини топганлиги фикримиз далилидир. Зеро, бу асар муаллиф айтганидек, “эътиқодни тузатишни бошловчи кишилар учун ҳидоят манбаи” бўлсин деган мақсадда ёзилган.

ФҲЙДАЛАНИЛГАН МАНБА ВА АДАБИЁТЛАР:

- Brockelmann С. [Geschichte der arabischen Litteratur](#). No. 441, 10. S. 111/ 1221.
 Абдулқодир ибн Абулвафо Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийя фи табақот ал-ханафийя. – Байрут: Муассасату-р-рисола, 1993. Т.2.
 Абдуллоҳ Абд ал-Ҳамид Саад. Ўрта Осиё олимлари қомуси. – Т.: Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази, 2007.
 Абдулҳаким Шаръий Жўзжоний. Марғиноний ва унинг издошлари. – Б. 10.

- Абу Саъд Абд ал-Карим Ас-Самъоний. Ал-Ансоб. / Абдулқодир ибн Абулвафо Кураший. ал-Жавоҳир ал-музийя фи табақот ал-ҳанафийя. – Байрут: Муассасат ар-рисола, 1993.
- Абу Саъд Абд ал-Карим Ас-Самъоний. Насабнома. Арабчадан Абдулғаффор Раззоқ таржимаси, 1 -жилд. – Бухоро: Бухоро, 1999.
- Абул Ҳакими Самарқандий. Қандия. Таржимон, сўзбоши, изоҳ ва луғат муаллифи К. Каттаев. Абулҳасанот Муҳаммад Абдулҳай Лакнавий. Ал-фавоиду-л-бахийя фи табақоти-л-ҳанафийя. – Қозон: Матбаъату-л-хизона, 1903.
- Алоуддин Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид Абу-л-Фатҳ ал-Усмандий ас-Самарқандий. Тарикат ал-хилоф байн ал-аслоф. Шайх Али Муҳаммад Муъавваз ва Шайх Одил Аҳмад Абдулмавжуд таҳқиқи. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1992.
- Атаев М. Жиззах алломалари. – Т. Adib, 2014.
- Атобикий. Ан-нужуму-з-зоҳира.
- Деххудо. Луғатнома. «ح» ҳарфи томи. – Техрон: 1338 ҳ.
- Зириклий Хайруддин. Ал-аълам. Ж.17. – Қоҳира. Ношир кўрсатилмаган. 1954.
- Ибн Имод. Шазароту-з-заҳаб.
- Кафавий. Китобу-аъломи-л-ахёр. Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқ кўлэзмаоари маркази. №91-ашёвий рақамли кўлэзма.
- Кутлубго Зайниддин Қосим ибн Ибн. Тожу-т-тарожим фи табақоти-л-ҳанафийя. – Бағдод: Аъни, 1962.
- Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид Усмандий. Тарикат ал-хилоф фи-л-фикҳ байна-л-а'иммати-л-аслаф. Муҳаммад Закий Абдулбарр таҳқиқи ва тадқиқи. – Қоҳира: Дору-т-турос, 2-нашр, 2007.
- Насафий Абу Ҳафс Умар. Тилбату-т-талаба фи истилоҳоти-л-фикҳийя. Ж.1. – Б. 4.
- Оқилов С. Абул Муъин ан-Насафий илмий мероси ва Мотуридия таълимоти. Монография. – Т.: 2008.
- Оқилов С. Мовароуннаҳрда Мотуридия таълимотининг шаклланиш тарихи. Монография. – Т.: 2012.
- Оға Бургутли (Қорабоев С.). Жиззах вилояти зиёратгоҳлари. – Т.: Фан, 2008.
- Узерварли Др. Муҳаммад Саид. Алоуддин Усмандий ва унинг Лубобу-л-калом асари. – Истанбул: Исам яйинлари, 2005.
- Умар Ризо Қаҳҳола. Муъжаму-л-муаллифийн. Ж.2.
- Ўзбекистон миллий энциклопедияси. Т.9. – Т.: Ўзбекистон миллий энциклопедияси Давлат илмий нашриёти, 2005.
- Ўрта аср шарқ алломалари ва мутафаккир-ларининг тарихий-фалсафий мероси энциклопедияси. – Самарқанд. Имом Бухорий халқаро маркази, 2016.
- Ҳидоят. 2013/1.
- Ҳожи Халийфа. Кашфу-з-зунун ан асомиъи-л-кутуб ва-л-фунун. (2: 1636). – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмийя, 1992.

<http://www.shamela.ws>

ÇAĞDAŞ DÖNEM UYGUR TOPLUMUNUN İSLÂMÎ HAYATINA ENTELEKTÜEL KATKILARI AÇISINDAN MUHAMMED SÂLİH DÂMOLLA VE ONUN ORTAYA KOYDUĞU İLMÎ HİZMETLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Nur Ahmet KURBAN*

Öz

Muhammed Sâlih, 1939 yılında Doğu Türkistan'ın tarihi Kaşgar şehrinde bölgenin tanınmış din alimlerinden Sâlih Dâmolla'nın oğlu olarak dünya gelmiştir. Ailede başladığı dinî eğitimine bölgenin çeşitli medrese ve mekteplerinde devam etmiştir. Daha sonra Doğu Türkistan'da devletin çeşitli kurumlarında araştırmacı ve yönetici olarak görev yapmış, 2018 yılında tutuklu bulunduğu kamplardan birinde vefat etmiştir.

O, yürüttüğü kamu hizmetlerinin yanı sıra çok sayıda tercüme ve telif eser kaleme almıştır. Bunların başında 1986 yılında ilk defa modern Uygur Türk lehçesiyle yayımladığı Kur'an Tercümesinden bahsetmek gerekir. Ondan sonra Kur'an-ı Kerim'in son iki cüzünün tercüme ve şerhi gelir. Bunlara ilaveten onun hadis metinlerinden yaptığı tercüme ve şerhler bölgede en çok okunan dinî kitaplardan sayılır. Arap ve Uygur Türk lehçelerinde yayımlanmış çok sayıda kitabı ve özgün makaleleri bulunmaktadır. Uygur bölgesinde gerçekleştirdiği çalışmalar ve Uygur toplumunun dinî hayatına verdiği katkılardan dolayı Dünya İslam Örgütü ve çeşitli devletlerin üstün hizmet ödüllerine layık görülmüştür.

Bu çalışmada çok yönlü Uygur aydını ve din alimi Muhammed Sâlih'in hayatından bahsedilecek ve onun gerçekleştirdiği ilmî çalışmalar üzerinde durulacaktır. Bu vesileyle merhuma olan vefa borcumuzu bir nebze de olsa eda etme gayreti içerisinde olacağımızı düşünmekteyiz.

Anahtar kelimeler: Muhammed Salih Damolla, Kur'an Tercümesi, Uygur toplumu, Uygur İslam kültürü, Uygur Bölgesinde İslam Araştırmaları

A RESEARCH ON THE INTELLECTUAL CONTRIBUTIONS OF CONTEMPORARY UYGHUR SOCIETY TO MUHAMMED SALIH DAMOLLA'S ISLAMIC LIFE AND THE SCIENTIFIC SERVICES GIVEN

Summary

Muhammed Sâlih was born in 1939 in the historical city of Kashgar in East Turkistan as the son of Salih Damolla, one of the well-known religious scholars of the region. He continued his religious education, which he started in the family, in various meander and schools in the region. Later, he worked as a researcher and administrator in various institutions of the state in East Turkistan, and died in one of the camps where he was detained in 2018. In addition to his public services, he has authored many translations and copyrighted works. At the beginning of these, it is necessary to mention the Qur'an Translation, which he published for the first time in 1986 in the modern Uyghur Turkish dialect. After that, the translation and annotation of the last two parts of the Quran come. Apart from these, his translations and commentaries from hadith texts are considered among the most widely read religious books in the region. In addition to these, it will be more beautiful, sir. Because you have started the sentence with "out of these" once again.) He has many book books and original articles published in Arabic and Uyghur Turkish dialects. Due to his work in the Uyghur region and his contribution to the

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. nkurban@comu.edu.tr

religious life of the Uyghur community, he was awarded the outstanding service awards of the World Islamic Organization and various states. In this study, the life of the versatile Uyghur intellectual and religious scholar, Muhammed Sâlih, will be mentioned and his scientific studies will be emphasized. On this occasion, we think that we will be in an effort to make a little bit of our loyalty to our deceased.

Keywords: Muhammed Salih Damolla, Translation of the Qur'an, Uyghur Society, Uyghur Islamic Culture, Islamic Studies in the Uyghur Region

Extended Summary

Muhammad Salih was born in 1939 in East Turkistan. He was educated in the madrasahs of Kashghar city. He acquired his basic education of his father. He learned Arabic, Farsi, and basic Islamic sciences from his father until 1955. He was admitted in China Islamic Institute in Peking in 1960 and graduated with First-Class Honors in 1965. After completing his education, he worked in various state institutions in East Turkistan

His translate the Holy Qur'an into Uyghur language. Apart from the translation of Qur'an, Muhammad Salih Damolla was a scholar and researcher with master pieces in various fields such as Tafsir, Hadith, Arabic language, Uyghur classical literature and history, and Uyghur customs. His works have played the role of a medicine in where religious works are rather limited and even partly prohibited. His works have been attracted great interest and favor of Uighur Muslims, as well as the attention of scholars in other geographical areas. For example, in 1991, he was awarded the First Degree "Science Prize".

During his studies, he became fully aware of the conditions that Uyghur Muslims are in, noticed the great vacancy and needs formed in the scientific and cultural fields due to the policies the existing regime implemented for a very long period, and devoted his whole life to trying to meet the needs he identified and finding the cures for the diseases he found out. He has a large number of books and translations, some of them were published and some not. Such a great figure was left to die ruthlessly in the collecting camps of China in January 2018.

Giriş

Doğu Türkistan; Uygur, Kazak, Özbek, Tatar ve Kırgız gibi Türk boylarının geçmişten günümüze kadar beraberce yaşadıkları eski Türk yurdudur. Onlar tarih boyunca buldukları coğrafya ve dini inançları çerçevesinde dünya medeniyet hazinesine farklı düzeylerde katkıda bulunmuşlardır. Bu minvalde Türkistan coğrafyasında çeşitli şehirler kurulmuş ve oralarda kurulan ilim merkezlerinde çağın şartları nispetinde çeşitli ilim dallarında tedrisatlar gerçekleştirilmiş ve bu kurumların faaliyetleri neticesinde önemli yapıtlar ortaya çıkarılmıştır. Nitekim Doğu Türkistan kadim inançların bulunduğu ve beraberce varlıklarını sürdürdükleri İpek Yolu'nun stratejik noktasında yer alan eşine az rastlanan yurtlardan biridir.

Doğu Türkistan bölgesi İslam'ın neşvünema bulmasından önce Şamanizm, Maniheizm ve Budizm'in yaygınca yaşandığı bir yer olmuştur.¹ Orta Asya bozkırlarında daha evvel İslam dini oldukça yaygın bir hale gelmiş olsa da günümüz Doğu Türkistan şehirlerinin İslamlaşması nispeten geç bir döneme rastlar. Kaşgar ve havalisi 935 yılında Sultan Satuk Buğra Han'ın İslam dinini kabul ederek tahta oturmasıyla inananların tercih ettiği huzurlu bir şehir haline gelir. İslam ile müşerref olmalarıyla Uygurlar içerisinde toplumsal yaşam ve ideolojik tasavvurun yönü değişir. Diğer İslam beldelerindeki taht kavgaları neticesinde oluşan güvensiz ortamlardan usanmış ilim adamları Kaşgar'a toplanmış ve orada çok sayıda medrese inşa etmişlerdir.² Böylece islâmî düşünce temelli eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Farâbî gibi düşünürler, Ahmet Yesevî gibi bin yıllar boyunca yolundan gidilecek gönül insanları yetiştirir. Sedîdüddin el-Kâşgarî gibi fıkıhçı,

- 1 Abukerim Rahman, "Medeniyet İziridin Tuğulğan Hislar", Şincang Helk Neşiryati, Ürümqi: 1993, 18, 36; Abukerim Rahman, Şerin Kurban vd., *Ezizâne Keşker*, Şincang Üniversitesi Neşiryati, Ürümqi: 2009, 417-418; *Şincangdiki Milletlarning Felsefevi İdiye Tarihidin Oçeriklar*, haz. Zarif Dolat, Şincang Üniversitesi Neşiryati, Ürümqi: 2002, s. 1 vd.
- 2 Rahman, Kurban vd., *Ezizâne Keşker*, 417-418.

İsmail b. Hammad el-Cevherî gibi ünlü Arap dilbilimciler yetişmiştir. Kaşgarlı Mahmut gibi Türkolog, Yusuf Has Hacip gibi devlet adamları, Ahmet b. Yüknekî gibi edebiyatçı simalar ortaya çıkmıştır.³

Günümüzde Doğu Türkistan olarak ifade edilen eski Türk yurdu, her ne kadar kendi tarihi içerisinde defalarca talihsiz olaylara şahitlik etmiş olsa da uzun yıllar boyunca kendi yönetimlerini yabancılara kaptırmamıştır. Ne yazık ki 1879 yılında başlayan Mançu işgali, daha sonra Çin işgali, özellikle de 1949 yılında başlayan komünist Çin hükümetinin bölgede yarattığı yıkımlar çok büyük olmuştur. Bu süreçte planlı olarak yürütülen asimile siyaseti bölge halkının tarihî ve yazılı kaynaklarını büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Bu süreçte Doğu Türkistan halkının geçmişlerine yönelik hafızaları silinmeye çalışılmıştır. Günümüzde de Çin hükümetinin bu amaca yönelik çalışmaları tüm hızıyla devam etmektedir. Kısacası Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla bölge yavaş yavaş Rus ve Çin etkisine girmeye başlamıştır. Doğu Türkistan'da yaşayan Müslüman Türk boyları tüm olumsuzluklara rağmen 1933 ve 1944 yıllarında iki defa kendi bağımsız devletlerini kurmuşlarsa da uzun süre yaşatamamışlardır. Fakat İsveçli bir misyonerin ifade ettiği gibi Doğu Türkistan'ın güneyindeki altı şehir 20. yüzyılın 30'lu yıllarına kadar yine de İslam dininin Orta Asya'daki kalesi kabul edilmiştir. Halkın dini inançları güçlüdür. Dinin bütün prensipleriyle amel edilmektedir. Bundan ötürüdür ki Doğu Türkistan'daki misyonerler grubunun çalışmaları başarılı olamamaktadır. Çünkü İslam dini burada halk içinde derinden derine kök salmıştır.⁴

Bölgedeki 1949 yılında başlayan Çin işgali günümüze kadar devam etmektedir. Özellikle 1966 yılında başlayan Kültür Devrimi yıllarında dini faaliyetler irticai faaliyet kapsamında kesin yasaklanmış, geçmiş kazanımları olan yazılı eserler ve mimari yapılar yakılmış, yok edilmiştir. Din adamları, araştırmacılar ve hatta sıradan dindar bireyler bile hapse atılmış, bazıları ise halk içinden oluşturulan yandaş kitlenin işkenceyle öldürmesine terk edilmiştir. Böylelikle çok sayıda din alimi ortadan kaldırılmış ve eserleri yok edilmiştir.⁵ Mao'nun ölümüyle Çin'de başlayan reform hareketi özerk bölgelere bazı haklarını iade etmiş, yavaş yavaş mescitler ve camiler inşa edilmeye başlanmıştır. Diğer yandan bu camiler komünist Çin'in soğuk savaş döneminde Arap-İslam alemine gösterdiği sıcak yüzü olmuştur. Her ne sebeple olursa olsun böylelikle 1980'lerden sonra resmi olmasa da mahallelerde evler din eğitimini yürüten en önemli kurumlar haline gelmiştir. Dinî kitaplar bu süreçte el atından dağılmaya başlanmış, bazı yerli yöneticiler de bu duruma göz yummuş veya görmezden gelmişlerdir. Yerli halkın bu yer altı eğitim sistemine rağbeti çok büyük olmuştur.⁶ Takip eden süreçte önce Çin'in iç kısımlarında ardından İslam dinini araştırma enstitüleri kuruldu. Bu enstitülerin bilimsel faaliyetleri kapsamında komünist Çin merkezi hükümetinin izinlerine tabi olarak bazı konularda araştırmalar yapılmaya ve bir kısım dini eserler tercüme edilmeye başlandı.⁷ Elbette ki Doğu Türkistan halkı da bu olumlu gelişmelerden nasiplendiler. Muhammed Sâlih Damolla için bu süreçte yetişmiş Uygur din adamlarının en önde geleni diyebiliriz.

Yakın döneme kadar Doğu Türkistan'daki din eğitimi, diğer İslam beldelerinde olduğu gibi önce ailede (tahsilli aileden geliyorsa), mahalle mekteplerinde, daha sonra genellikle büyük şehirlerde kurulmuş medreselerde sürdürülmekteydi. Uygur halkı çok

3 Abdüşükür Muhammed Emin, *Uygurlarda İslam Medeniyeti*, haz. Yalkun Ruzi, Şincang Helk Neşiriyatı, Ürümqi: 2002, s. 114.

4 Gunnar Valfrid Jarring, *Keşkerge Kayta Sefer*, 1998, s. 228.

5 Muhammed Emin, *Uygurlarda İslam Medeniyeti*, s. 11.

6 Muhammed Emin, *Uygurlarda İslam Medeniyeti*, s. 12-13.

7 Ceneyd Bekri, "Şincangda Yekinki Yıllardın Buyan İslam Dini Tetkikatiğa Dair İşlengen Bezi Hizmetler", *Zhong Guo Musulmanliri dergisi*, (Pekin) yıl: 1988, sayı: 3, s.54-55

köklü medreselere sahip idiler.⁸ Arapça dil bilgisi, belagat, mantık gibi alet ilimleri burada öğrenilmiştir. Arapça dil bilgisi, belagat, mantık gibi alet ilimleri burada öğrenilir, daha sonra ileri düzeyde bir ilim için ya Hindistan ya da Orta Asya'daki köklü medreselere gidilirdi.⁹ Söz konusu medreselerde yetişmiş simaların birçoğu Arap, Fars dillerini iyi bilmekle birlikte ana dilleri olan Türk dillerine hâkim idiler ve diğer dillerin yanı sıra kendi ana dillerinde de eser yazmayı önemsiyorlardı.¹⁰

Farsçadan sonra Kur'an-ı Kerim'in yabancı dildeki ilk tercümesi Karahanlılar döneminde gerçekleştirilen Türkçe satırlar arası Kur'an tercümesidir. Hatta bazılarınca Kur'an-ı Kerim'in Türkçe tercümesinin Fars tercümesi ile aynı anda yapıldığı söylenmiştir.¹¹ Bu konudaki çalışmaların aralıksız devam ettiğini söylemek mümkündür. 17. yüzyılda Yakrent Hükümdarı Hoca Yakub Erşî (1685-1756) kendisi bizzat devlet hazinesinden harcama yaparak Kur'an tercüme ve tefsirinin gerçekleştirilmesini sağlamıştır. Daha sonra Kaşgar'ın meşhur müderrislerinden alim ve edebiyatçı Molla Sadık Alem Kaşgarî'nin (1725-1849) Türkçe olarak tam Kur'an tercüme ve tefsiri kaleme aldığı kaynaklarda zikredilir. 20. yüzyılın ilk yarısında ise bu tür çalışmalar hız kazanmıştır. Doğu Türkistanlı alim Hüseyinhan Tecellî'nin (1856-1925) 1910 yılında Kur'an tefsiri adında bir eseri tamamladığı söylenir. Bölgede cedizimin dinî temsilcisi Abdulkadir Damolla ile Şemseddin Damolla'nın da Kur'an tercüme ve tefsirini tamamladığı kaynaklarda zikredilir. Fakat onların çalışmaları bize kadar ulaşmadan kaybolmuştur. Ancak onların talebeleri Muhammed Zarif, Sabit Damolla, Mamut Hacım Helpitim'in (30'lu yıllarda) yine Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve tefsirini tamamladıkları bilinir.¹² Muhammed Sâlih Damolla'nın çalışmalarının da daha çok bu özellikte olduğu görülecektir. Aşağıda bu konuda daha ayrıntılı bilgi vermeye çalışacağız.

2007 yılında Isparta'da SDÜ İlahiyat Fakültesi'nin organize ettiği Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu'nda Bumeryem Abdulkerim tarafından "Günümüz Uygur Müfessiri Muhammed Sâlih'in Çalışmaları" adında bir tebliğ sunulmuştur.¹³ Bu, alanında ilk olması bakımından güzel bir çalışmadır. Fakat müellifin henüz hayattayken telif edilmesi dolayısıyla bazı yönlerden eksiktir. Bizim bu çalışmamız söz konusu çalışmayı tamamlayıcı mahiyette olacaktır.

A. Hayatı

Muhammed, 1939 yılının Nisan ayında kadîm Türk şehri Kaşgar'ın Atuş kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası, Sâlih Damolla bölgede tanınmış din alimlerinden biridir. Döneminin münevver din adamlarına talebelik yapmış olan Sâlih Damolla, Uygur, Arap ve Fars dillerinde şiirler yazmış, kendi şiirlerinden müteşekkil "*Arabî Dîvân*," "*Unvânu's-Sarf*," "*İkdu'l-Mercân*," "*Tecvid-i Türkî*" adlı eserlerin ve "*Mişkâtu'l-Mesâbih*" adlı hadis kitabının ravîleri hakkında yazdığı "*Tercümehâl*" adlı eserlerin müellifidir. Türkistan ulemasının önde gelen üstatlarından Kazanlı alim Murat Remzi tarafından dinî ilimler

-
- 8 Rahman, Kurban vd., *Ezizâne Keşker*, s. 419-420. Bu benzeri medreseler hakkında geniş bilgi için aynı eserin 422 ve devamındaki sayfalarına bakınız. Cavşin Hen, "Keşker Şehrining Tarihî Terekkiyatı", *Keşker Şehri Tezkirisi I*, Keşker Uygur Neşiryatı, Keşker: 1986, s. 15; Muhammetimin Kurbânî, "Keşkerdiki Danglik İkki Medrese", *Keşker Tezkirisidin Termiler*, Keşker Uygur Neşiryatı, Keşker: 1999, s. 16-21.
- 9 Muhammed Emin, *Uygurlarda İslam Medeniyeti*, s. 108-109.
- 10 Rahman, Kurban vd., *Ezizâne Keşker*, s. 435 vd.
- 11 Aysu Ata, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara: 2013, s. X.
- 12 Rahman, Kurban vd., *Ezizâne Keşker*, s. 437 vd.; Gayretcan Osman, "Kur'an-ı Kerim'nin Uygurçığa Tercime Kılınışı Hekkiye Kıskaçı Esletme", *Zhong Guo (Çin) Musulmanliri dergisi*, yıl: 2003, sayı: 3, s. 20-21.
- 13 Bumeryem Abdulkerim, "Günümüz Uygur Müfessiri Muhammed Sâlih'in Çalışmaları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta: 2007, ss. 533-539.

sahasında icazet sahibidir.¹⁴ Kendi ifadesine göre henüz beş yaşında mahalle mektebine gitmiş, Kunahun Helpitim ve Molla Hoşur Helptim'den Kur'an okumayı ve yazı yazmayı öğrenmiştir. Daha sonra Ticen köyüne anneannesinin yanına gitmiş, eğitimine o köyde devam etmiş, sabahları ilçe merkezindeki devlet okuluna devam ederken, öğlenden sonra Ticen Medresesi'nde Özbek kökenli İshak Kâri Hacı'dan Kur'an dersleri almıştır. 1947 yılında Tahtayün köyünde imam hatiplik yapmakta olan babası Sâlih Damolla, köyün ileri gelenlerini seferber ederek Tahtayün Medresesi'ni inşa eder. Medresenin ilk işi hafız yetiştirmektir. Hafızlar başı olarak Orta Asya bölgesinde tanınan Muhammed Emin Supizâde'den icazetli Fazıl Kâri tayin edilir. Damolla bu medresede henüz on yaşındayken hafızlığını başarılı bir şekilde tamamlar. Babası klasik Arap dili fonetiğinin zor yönlerini kolaylaştırarak oğlu Muhammed için “‘*Unvânu's-Sarf*” adlı eserini kaleme almıştır. Talebelerine ana dilde Kur'an okuma bilgisini öğretme amacıyla da “‘*Tecvid-i Türkî*” adlı eserini yazmıştır.¹⁵ O, Arap ve Fars dillerini yine babasından öğrenmiştir. Takip eden süreçte babasının yardımcılarıyla klasik medrese müfredatını tamamlamış, yapılan sınavı ilk sırada kazanarak 1956 yılında Pekin İslam Enstitüsü'ne öğrenci olarak kabul edilmiştir. Muhammed orada Behiyyuddîn ez-Zeyyanî, Şeyh Adullatîf ve eş-Şeyh Hamid Süleyman gibi Mısır'dan gelen misafir öğretim elemanı hocalarıyla sıkı ilişkiler içinde olmuş, mesai saatleri dışında hocası Hamid Süleyman'dan İslam felsefesi ve Arap edebiyatı hakkında özel dersler almıştır. Daha önce kendi beldesinde aldığı informal eğitimi, enstitünün örgün eğitim sistemi içerisinde bir daha tazeleme şansı bulmuştur. O yıllarda yazdığı Arapça şiirleri hocalarının dikkatini çekmiş ve yüksek beğeni toplamıştır. Babasıyla Arapça yazdığı şiirlerle mektuplaştığı görülür. Artık o, bu enstitüde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe, İslam tarihi, belâgat ve Arap edebiyatında uzmanlaşmıştır.¹⁶ Arapça dışında iyi derecede Fars ve Çin dillerini bilmektedir. Türkiye Türkçesi dahil diğer boyların lehçeleri ve Çağatay Türkçesine de hakimdir.¹⁷

Damolla, 1960 yılında enstitüyü yüksek derece ile tamamlamış entelektüel bir aydındır. Hemen aynı yıl Ürümçi'de tesis edilen Penler Akademisi Milletler Araştırmaları Kurumu'nda çalışmaya başlamıştır. Kur'an-ı Kerim tercümesine de bu yıllarda başlamış, fakat 1966 yılındaki Kültür Devrimi'nin başlamasıyla bütün ilmi çalışmaları sekteye uğramış, irtica ile suçlanarak büyük işkencelere maruz kalmıştır. Ancak 1978 yılında serbest bırakılmasının ardından Kur'an tercümesine yeniden koyulmuş, uzun süren bir çaba sonucu bu eser yayımlanma aşamasına gelmiştir. Yapılan tercüme bölge ulemasından büyük takdir almıştır. Övgülerini tercüme yazdıkları takrizleriyle ifade etmişlerdir.¹⁸ Muhammed Sâlih burada yasal gücünü Çin hükümetinin gerçekleştirdiği reformları bağlamında 1979 yılında Uygur Özerk Bölgesi İçtimâi Penler Akademisi Dinî Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulması ve bu kurum bünyesinde Buda ve İslam Araştırmaları ofislerinin açılmasına müsaade etmesinden almıştır.¹⁹

Damolla, 1984 yılında Şincang İçtimâi Penler Akademisi Din Tetkikat Enstitüsü'ne müdür yardımcılığına getirilir. O 1987 yılından itibaren emekliliğe ayrılana kadar

14 Muhammed Sâlih, *Arapça Uygurca Çong Lugat*, Şincang Helk Neşiryati, Ürümçi: 2008, s. 1315.

15 Bu bilgiler merhumun kızı Nezîre ile 7 Haziran 2013 tarihinde evinde gerçekleştirdiği yayınlanmamış video kaydından alınmıştır (Mülakat).

16 el-Üstaz el-Allame Muhammed b. Sâlih el-Kaşığârî el-Artucî, *Ed-Durru'l-Munedded min Kesâidi'l-Vâliidi ve'l-Veled*, Dâru'l-Besâir, Kahire 2012, 165; Faruk Muhterem, "Allame Üstad Şehid Muhammed Sâlih Damolla Hacı", *Meripet* dergisi (Uygurca), 2018, sayı: 1, s. 4.

17 Mülakât.

18 *Kur'an-ı Kerim'in Uygurca Tercümesi*, terc. Muhammed Sâlih, 2. Baskı, Kral Fahd Kur'an Matbaası, Medînetu'l-Munevverah: 1995, s. 634-636.

19 Cenevd Bekri, "Şincangda Yekinki Yıllardin Buyan İslam Dini Tetkikatiğe Dair İşlengen Bezi Hizmetler", s. 55.

Ürümçi'de bulunan İslam Enstitüsü'nün müdürlüğünü yürütmüştür. Burada geleneksel dini eğitim ve öğretiminin modern eğitim sistemine adapte edilmesi için büyük çaba sarf etmiş, idareci olarak kaldığı süre boyunca binden fazla Doğu Türkistanlı gencin dini ilimler sahasında yetişmesini sağlamıştır. Günümüzde bölgenin dini hizmet sahasında çalışanlarının çoğu bu okuldan mezun olmuş ve Damolla'nın tedrisat meclisinden geçmiş talebelerdir.²⁰

Damolla, yürüttüğü akademik ve öğretim faaliyetlerinin yanı sıra bazı idari görevlerde de bulunmuştur. Örneğin 8, 9 ve 10'uncu dönem Çin Siyâsî İstişâre Cemiyeti'nin müdür yardımcılığı, Çin Din Araştırmaları Cemiyeti'nin üyeliği, Şincang Din Araştırmaları Cemiyeti'nin müdür yardımcılığı, Çin Uygur Medeniyet-Tarih Araştırmaları Cemiyeti'nin daimî üyeliği, Şincang Batı Asya Araştırma Cemiyeti'nin daimî üyeliği ve Uygur Klasik Edebiyatı Araştırma Cemiyeti'nin üyeliği gibi vazifelerde bulunmuştur.²¹

Üstad 1961 yılından itibaren ömrünün sonuna kadar İslâmî ilimlerin her alanında çok sayıda telif ve tercüme eser kaleme almış, bölge halkının dinî hayatlarına ilmî ve akademik düzeyde geliştirici katkılar sağlamıştır. Arap edebiyatının yanı sıra Doğu Türkistan İslam kültürü ve edebiyatı alanında da araştırmalar yapmış ve ürünlerini bölgenin prestijli dergilerinde yayımlamıştır.²² Yoğun komünist propagandası ve baskısı altındaki okuyucuların din ve din adamına bakışını pozitif açıdan etkilemeye çalışmıştır. Böylece komünist düşüncenin Müslüman Doğu Türkistan halkına dayatmaya çalıştığı din karşıtı propagandasına entelektüel düzeyde fikirler üretmiştir. O hayatı boyunca din adamlarının cehaletle ve gericilikle suçlanmasına karşı aydın din adamı prototipi sergilemiştir. 1986 yılında Arap alfabesiyle Kur'an-ı Kerim'in çağdaş Uygur Türkçesine tercümesini gerçekleştirmiş ve Pekin Milletler Neşriyatı tarafından yayımlanmasını sağlamıştır.²³ Bu eser 1995 yılında Suudi Arabistan'da Meklik Fahd Akademisi tarafından tekrar basılmıştır. 2017 yılında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından üçüncü defa basılmış ve yurtdışında yaşan Doğu Türkistanlı okuyuculara dağıtılmıştır. Aynı eserin Kiril alfabesiyle yayımlanan nüshaları Orta Asya'da yaşayan Türk boylarının istifadesine sunulmuştur.²⁴

Ürümçi'de *Divân-i Lügati't-Türk*'ün Uygurcaya tercüme edilmesinde önemli katkıları olmuş, Özbek Türkçesinden yapılan tercümenin Arapça aslıyla karşılaştırılmasını bizzat kendisi takip etmiş ve sergilediği başarıdan dolayı da çalıştığı kurumda takdir görmüştür. Fakat tamamlanmış olan bu tercüme Kültür Devrim'i yıllarında kaybolmuş, daha sonraki yıllarda yeniden tercüme edilerek yayımlanmıştır.²⁵

Damolla, yurt dışında birçok tören ve bilimsel etkinlikte Doğu Türkistan Müslümanlarını temsil etmiştir. Melik Fahd b. Abdulaziz, Fas kralı Hasa II, İran İslam Cumhuriyet lideri Muhammed Hatemî ve Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek gibi birçok ülkenin ileri gelen simalarıyla buluşmuş, onların huzurunda kasideler okumuştur. Dine hizmetlerinden ötürü 1991 yılının Eylül ayında Mısır'da Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek tarafından İlim ve Sanat Üstün Başarı Ödülü'ne layık görülmüştür. Ödül töreninde Hz. Peygamberi metheden "*Tahiyyetü'l-Mevludi'l-Kerîm*" adlı kasidesini okumuş ve bununla da

20 Muhterem, "Allame Üstad Şehid Muhammed Sâlih Damolla Hacım", 2018, sayı: 1, s. 4.

21 Adil Tuniyaz, "İçtihatlık Töhpikâr Alim-Muhammed Sâlih Damolla", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 2003, sayı: 3, s. 39.

22 Muhterem, "Allame Üstad Şehid Muhammed Sâlih Damolla Hacım", yıl: 2018, sayı: 1, s.4.

23 *Milletler Neşriyatı Uygurca Kitaplar Mundericisi* (1953-1993), haz: Milletler Neşriyatı Uygur Tehrir Bölümü, Pekin: 1993, s. 122.

24 Faruk Muhterem, "Allame Üstad Şehid Muhammed Sâlih Damolla Hacım", 2018, sayı: 1, s.5.

25 Mahmutcan Muhammet, "Uygur Sayranining "Türkî Tillar Divani"ni Neşirge Teyyarlaş Hizmeti Hekkidiki Eslimisi", *Şincang Tarih Materyalliri Mecmuası*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümçi: 2008, s. 74.; Adil Tuniyaz, a.g, s. 37.

büyük beğeni toplamıştır.²⁶ 1992 yılında Melik Faysal Ödülü'ne aday gösterilmiştir. 2002 yılında Dünya İslam Birliği tarafından Kazakistan'da gerçekleştirilen bir konferansa katılmış, yurda döndükten ona yurt dışına çıkış yasağı getirilmiştir. Damolla'nın 2018 yılında tutuklu bulunduğu toplama kampında vefat ettiği bilinmektedir. Vefatına ilişkin ayrıntılı bir bilgi yoktur. Vefatı Türk ve Arap dünyasında üzüntüyle karşılanmış, giyabi cenaze namazı kılınmış, hakkında mersiyeler yazılmıştır.²⁷

B. Eserleri

Yukarıda da işaret edildiği gibi Muhammed Sâlih birçok bilimsel araştırmaları ya bizzat kendisi üstlenmiş ya da ekip çalışmaları içerisinde yer almıştır. Onun yayımlanmış eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Telif Eserleri

a.a. Kitapları:

1. Muhammed Sâlih, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerim (Cüz'ü Tebâreke ve Cüz'ü Amme), Milletler Neşiryatı, Pekin: 1991.

Eser Kur'an-ı Kerim'in 29-30. cüzlerinin Uygur Türk lehçesinde yapılan tercüme ve tefsiridir. Müellif bu eseri 1983 yılında Ürümcü'de Uygur bölgesinin farklı şehirlerinden gelen imam hatip yetiştirme kursuna hocalık görevine getirildiği sırada talebelerin istifade etmesi amacıyla yazmıştır. Nitekim kendisi bu kursta tefsir, hadis dersleri vermektedir. Damolla bu eserde yöntem olarak önce ayetlerin metnini vermiş, ardından tercümesini vermiştir. Daha sonra da ayetler grubunun tefsirini yapmış, en sonunda tefsiri yapılan bölümün maddeler halinde özetini yapmıştır. Eser toplam 364 sayfadır. İlk sayfasında bölge ulemasının esere yazdıkları takrizlere yer verilmiştir. Dipnotlarda ayetlerde geçen açıklamaya muhtaç konu ve kavramlar hakkında genişçe izahlarda bulunulmuştur.

2. Muhammed Sâlih, Arapça Uygurca Kiskiçe Lügat, Şincang Helk Neşiryatı, Ürümcü: 1993.

Bu eser Arapça öğrenmek isteyenlerin istifade edeceği küçük hacimli Arapça-Uygurca sözlüktür. Dil öğrenimine yönelik materyallerin çok kısıtlı olduğu, hatta bulunmadığı bir ortamda bu eserin rolü büyük olmuştur.

3. Muhammed Sâlih, Muhtârât min Ayâti'l-Kur'aniyyeti ve'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyyeti ve Me'âniyha bi'l-Luğati'l-Uyguriyyeti, Milletler Neşiryatı, Pekin: 1998.

Eser Kur'an ve sahih hadis kaynaklarından seçilmiş metinlerden oluşmaktadır. Müellif burada sık okunan ayetler ve Müslümanların günlük yaşamlarını tanzim eden ve kendisine ihtiyaç duydukları konulara işaret eden hadis metinlerini seçmiştir. Önce Arapça metin verilmiş ardından Uygur Türk lehçesinde tercümesi verilmiştir. Ayrıca ele aldığı hadis-i şeriflerin tercümesi verildikten sonra her birinin geçtiği kaynaklar zikredilmiştir. Toplam 373 sayfadan oluşan bu eser ihtiva ettiği konuların çeşitliliği bakımından oldukça zengindir.

26 el-Artucî, *Ed-Durru'l-Munedded min Kesâidi'l-Vâli ve'l-Veled*, s. 167; Tuniyaz, "İçtihatlık Töhpikâr Alim-Muhammed Sâlih Damolla", yıl: 2003, sayı: 3, 34.

27 Muhammed Sehan, eş-şeyh Muhammed Sâlih el-Kaşığârî: "Hikayetü Ümmetin Yetvîha Suru's-Sîni'l-Azîm, el-Mecelletü'l-Müctema'", (Kuveyt), 4 Şubat, 2018; <https://www.tyb.org.tr/allame-muhammed-salih-damollam-icin-cenaze-namaz-32821h.htm> (24.04.2021); Muhammed Niyaz, "Muhammed Sâlih Damolla", yıl: 2019, Ocak, sayı: 5, ss. 122-124.

4. Muhammed Sâlih, *Kâmus Arapça-Uygurca (I-II)*, Şincang Helk Neşiryati, Ürümçi: 2002.

Bu eser iki ciltten oluşmakta olup birinci cildi Şincang Helk Neşiryati tarafından 2002 yılında neşredilmiş, ikinci cildi ise ancak 2008 yılında aynı yayınevi tarafından okuyucusuyla buluşturulabilmiştir. Eserin ikinci cildi sadece bir sözlükten ibaret değildir. Eserin sonuna el-A'lâm bölümü eklenmiş, burada meşhur şahıslar, olaylar, yer adları ve eserler hakkında bilgi verilmiştir. Bu şekilde lügat bölümü hariç 334 sayfa civarında geniş kapsamlı bir literatür bilgisine yer verilmektedir. Dini eserlerin yayımlanması konusunda devletin ilgili makamlarından izin almanın zorluğundan dolayı, güç bela alabildiği yayın iznine binaen sözlüğe elinde bulunan edebiyata dair çalışmalarını da eklemiş ve birlikte yayımlamaya çalışmıştır. Bu kapsamda babası başta olmak üzere Doğu Türkistan'ın önde gelen ilim adamlarına ait bazı şiirler ve babasının Murat Remzi'nin imzasını taşıyan İcâzetnâme'sini de yayımlanmıştır.²⁸

5. Muhammed Sâlih, *Fazlu'd-Du'â ve'l-Ed'iyeti'l-Me'sûrah*, Din Medeniyeti Neşiryati, Pekin: 2002.

Bu eser de duanın önemi ve hasletleri üzerine kaleme alınmış, Müslüman bireyin günlük hayatının her anında ihtiyaç duyduğu dua çeşitlerine geniş kapsamlı olarak yer verilmiştir. Eserde duânın şartları, duâ-sebep ilişkisi ve duâ-kader ilişkisi gibi başlıklar dikkat çekicidir. Seçilen metinler genelde Kur'an ve Kütüb-ü Sitte kaynaklarından seçilen metinlerden oluşmaktadır. Eser toplam 362 sayfadan oluşmaktadır.

6. el-Üstaz el-Allame Muhammed b. Sâlih el-Kaşiğarî el-Artucî, ed-Durru'l-Munedded min Kesâidi'l-Vâliidi ve'l-Veled, Dâru'l-Besâir, Kahire 2012.

Bu esasen müellifin babası ve kendisinin Arapça yazmış oldukları şiirlerinden oluşan 188 sayfalık bir divandır. Kahire'de yayımlanmıştır.

Makaleleri:

1. Müellif hadis tarihi, ricâl ve usulüne ilişkin bir dizi eser kaleme almış ve Zhong Guo (Çin) Musulmanliri dergisinin (yıl: 2004, sayı: 4, ss. 4-9), (yıl: 2005, sayı: 1, ss. 14-22), (yıl: 2005, sayı: 2, ss. 4-8), (yıl: 2005, sayı: 3, ss. 7-9), (yıl: 2005, sayı: 4, ss. 5-9), (yıl: 2006, sayı: 1, ss. 10-17), yıl: 2006, (sayı: 2, ss. 43-47), (yıl: 2006, sayı: 3, ss. 4-9), (yıl: 2006, sayı: 4, ss. 4-15) ve (yıl: 2007, sayı: 2, ss. 4-11) sayılarında "Hadîs-i Şerîf Hakkında Umûmî Beyan" başlığı halinde fasiküller halinde yayımlanmıştır.

2. Muhammed Sâlih Damollam, "İslam Dini ve İlim- Merifet", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl:1996, sayı: 4, ss. 24-41.

Muhammed Sâlih Damolla Hacı, "Allah'ning Güzel İsimliri ve Süpetliri", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 2001, sayı: 4, ss. 13-17.

3. Muhammed Sâlih, "el-Mesâcid ve Devruhâ fi ed-Dâ'veti'l-İslâmiyye", Da'vetu'l-Hak dergisi, yıl: 1988, sayı: 270 (Mağrip).

4. Muhammed Sâlih Damollam, "Duaning Ehmiyiti ve Hasiyetlik Dualar", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 1998, sayı: 2, ss. 9-33.

Muhammed Sâlih Damollam, "Duaning Ehmiyiti ve Hasiyetlik Dualar", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 1998, sayı: 3, ss. 10-25.

28 Muhammed Sâlih, *Arapça Uygurca Çong Lugat*, Şincang Helk Neşiryati, Ürümçi: 2008, s. 1315.

Muhammed Sâlih Damollam, "Duaning Ehmiyeti ve Hasiyetlik Dualar", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 1998, sayı: 4, ss. 6-19.

Muhammed Sâlih'in duânın önemi ve faziletleri üzerinde durup, konularına göre tasnif ettiği yukarıdaki üç eserinde önce duâların Arapçası verilmiş, ardından tercüme ve şerhine yer verilmiştir. Bu duâlar ayet ve sahih hadis kaynaklarından seçilen metinlerden oluşur.

4. Muhammed Sâlih Damolla Hacı, "Türki Tillar Divânının Mukaddimesi Hekkide Deslepki İzdiniş", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 2004, sayı: 1, 42-48.

Müellifin bu eseri Divân-ı Lugati't-Türk'ün mukaddimesi üzerine yapılan bir değerlendirmedir. Kendisi Divân-ı Lugati't-Türk'ün Uygurca tercümesini hazırladığı sırada eserin mukaddimesinde yer alan Arap dili belâgatine ilişkin bilgiler onu çok cezbetmiş ve onda bu esere karşı bir ilgi uyandırmıştır. Bu vesileyle Muhammed Sâlih, bu makalesinde Divân'ın ortaya çıkış sürecindeki Kaşgar havalisi ve İslam aleminin siyasî ve sosyolojik durumu hakkında bilgiler verir. Kaşgarlı'nın hayatını araştırır, Divân'da geçen ayet ve hadislerden yapılan iktibasları tespit eder ve Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*'i ile karşılaştırmasını yapar.

5. Muhammed Sâlih, "Türki Tillar Divânının Tüzülüş Alahidiligi ve Tarihi Arka Körünüşi Hekkide", Şincang Üniversitesi İlmî dergisi (Felsefe ve sosyal bilimler sayısı), yıl: 2006, sayı: 2, ss. 59-75.

Müellifin bu eserinde de yine Divân-ı Lugati't-Türk'ün yapısal sistematiği ve ortaya çıkış süreci hakkındaki bilgilere yer verilmiştir.

6. Muhammed Sâlih Hacı, "Zikir (Allah'ın Yad Etiş) Hekkinde", Zhong Guo Musulmanliri Dergisi, yıl: 2000, sayı: 1, ss. 37-56.

Bu eserde zikrin kavramsal boyutu ve dinî açıdan önemine dikkat çekilmiştir.

7. Muhammed Sâlih Damolla Hacı, "Hecning Hikmetleri Toğrisida Kiskiçe Mulahize", Zhong Guo Musulmanliri Dergisi, yıl: 2005, sayı: 4, ss. 30-35.

Bu eserde hac ibadetinin etimolojisi ve dinî değeri üzerinde durulmuştur. Hacda yapılması gerekenlerle yasaklanan davranışlar Kur'an ve hadisler ışığında aydınlatılmıştır.

8. Muhammed Sâlih, "el-Mesâcid ve Devruhâ fi'd-Da'veti'l-İslamiyye bi Mıntıkâti Şincaniğ" (Arapça), Da'vatu'l-Hak Dergisi, (Fas), yıl: 1988, sayı: 270.

Yukarıda zikredilenlerden başka müellife isnad edilen, fakat yayın kaynağı belli olmayan bazı eserler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

b. Tercüme Eserleri

b.b. Kitaplar:

1. Mustafa Muhammed Ammare, *Cevâhiru'l-Buhâri ve Şerhu'l-Kastalanî*, terc: Muhammed Sâlih, Milletler Neşiryati, Pekin 1981.

Bu, Mısırlı alim Muhammed Ammare'nin, el-Kastallânî (ö. 923/1517) tarafından Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'ine yazdığı şerhinden (*İrşâdu's-Sârî*) iktibasla oluşturduğu eserin tercümesidir. Damolla'nın ifadesine göre o ana kadar Doğu Türkistan bölgesinde hadîs-i şerif tercümeleri hiç olmamıştır. Dolayısıyla bu çalışma bölge halkı için bir ilktir. Ayrıca eserin tercümesini yaparken Şincang İçtimâi Penler Akademisi Dinî Araştırmalar Enstitüsü'nün katkıları büyük olmuştur. Eserin tercümesinde okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak amacıyla açıklayıcı notlar düşülmüştür. Hadisin şerhiyle doğrudan ilgili olmayan bazı yerlerinde kısaltmalara gidilmiştir. Alanında ilk olmasından ötürü tercüme

esnasında hedef dilin kavramlarının oluşmamış olması nedeniyle mütercimi bir hayli zorlamıştır.²⁹ Bununla alakalı olarak kitabın sonunda dinî terimler sözlüğü verilmiştir. Eserde 695 hadise yer verilmiştir ve söz konusu eser toplam 474 sayfadır.

2. Muhammed el-Hudarî, *Nûru'l-Yakîn fi Seyyidi'l-Murselîn*, Şincang Helk Neşiryatı, Ürümcü: 1983.

Mütercim Hz. Muhammed ((s.a.s))'in hayatını konu edinen bu eseri 1908 yılında Kazak Millet Matbaası'nda basılmış nüshasından çevirdiğini söyler. Eserde Hz. Peygamberin sîretinin akıcı bir üslupla, kapsamlı bir şekilde ele alınmış olması ve rivayetlerin sahih kaynaklara dayandırılması sebebiyle tercüme etmeye uygun görülmüştür. Bu adım Doğu Türkistan halkının yıllarca hasret kaldıkları İslâmî bilgileri ve özellikle Hz. Muhammed'in hayatı hakkındaki bilgileri sağlam kaynaklardan öğrenme arzularına yönelik atılan ilk adım olmuştur. Yoksa Çin hükümetinin resmi ağızlarında Hz. Peygambere yönelik karalama kampanyaları gerçekten bir Müslümanın sabrını aşan bir durumdur. Dolayısıyla halk arasında çok ilgi görmüştür. Derde deva bu eser 394 sayfadan oluşmaktadır.

3. *Kur'an-ı Kerim'in Uygurca Tercümesi*, Milletler Neşiryatı, Pekin: 1986.

Merhumun Doğu Türkistan halkına en büyük armağanı bu eseri olmuştur. Nitekim başta ifade ettiğimiz gibi bölgede komünist Çin işgalinin başlamasıyla (1949) dinî inanç yasaklanmış, önceki devirlerden kalan dinî eserler yakılmış ve yok edilmişti. Özellikle Mao'un başlattığı Kültür Devrimi (1966-1976) halkın örf adet, dinî inanç ve millî değerleri açısından tam anlamıyla bir kıyım dönemi olmuştu. Ancak 1978 yılında başlatılan *Çin Değerleri ile Sosyalizm* sloganı Doğu Türkistan'da etkisini 1980'li yıllardan göstermeye başlamıştır. İşte bu eser söz konusu zor zamanlardan sonra bölge halkını ana kitapları ile buluşturan ve onlara verilmiş en önemli hediyelerden biri olma özelliğini taşır. Eserin sonuna eklenen peygamberler tarihi başta olmak üzere Kur'an'da adı geçen önemli şahıslar hakkında kapsamlı bilgiler verilmiştir. Dili akıcıdır. Bu nedenlerden dolayı bu tercüme bölge halkı için çok faydalı olmuştur. Öneme binaen eserin memleket içinde ve dışında birkaç defa açık ve gizli baskıları yapılmıştır. Öyle ki resmi ve gayri resmi baskılarının bir milyon adedi aştığı söylenir. Sadece 1986 yılındaki resmi tirajı 200 bin adettir. Sonra memleket içinde Mart ve Ekim 1987 yılında iki baskı daha yapmıştır. Bunun dışında çoğaltılıp el altından dağılan kısımlarının sayısı bilinmemektedir.³⁰ Aynı eser 1992 (Hicri 1413) ve 1995 (Hicri 1415) yıllarında Suudi Arabistan'da Kral Fahd Matbaası tarafından tekrar basılmış, fakat memleket içinde bu nüshanın dağıtımına resmi olarak izin verilmemiştir. Türkiye'de 2017 yılında Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılması uygun görülmüş ve şimdiye kadar dört (2017, 2018 ve 2019) baskı yapmıştır. Ancak bu nüshanın da memleket içinde resmi olarak dağıtımını yapılamamış, sadece yurt dışında yaşayan Doğu Türkistanlıların istifadesine sunulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın baskısından önce İstanbul'da hizmet veren Teklimakan Uygur Neşiryatı iki defa, Uygur Tercüme Merkezi bir defa basıp dağıtmıştır.

4. Mustafa Sa'î el-Hin ve Mustafa el-Buğa, *Nuzhetu'l-Müttakîn Şerhu Riyazi's-Sâlihîn*, terc: Muhammed Sâlih ve Nezîre Muahammed, Şincang Helk Neşiryatı, Ürümcü: 2005.

Bu, İmam Nevevî'nin *Riyazu's-Sâlihîn* adlı eserine yazılmış bir şerh olup, Muhammed Sâlih onu kızı Nezîr ile Uygur Türkçesine tercüme etmiş ve yayınlama fırsatı bulmuştur. Eser toplam 372 hadisin şerhini içermekte olup 900 sayfadır.

29 Ammare, *Cevâhir'u-Buhârî*, s. 4.

30 Muhterem, "Allame Üstad Şehid Muhammed Sâlih Damolla Hacım", s. 5.

Muhammed Sâlih'in ayrıca birçok dinî ve edebî eserin Arap ve Fars dillerinden tercüme ve yayına hazırlanması sürecinde emeği olmuştur. Bunların içerisinde en önemlilerinden *Tutînâme* ve *Muhabbetnâme* gibi tahkik çalışmaları dışında Sâlih Damolla ile Hüseyin Han Tecelli Şiirlerinden derleyip yayına hazırladığı orijinal eserler de bulunmaktadır.

Muhammed Sâlih'in yukarıdakilerin dışında hayatında kaleme almış olmasına rağmen yayımlama fırsatı bulamadığı birçok Arapça ve Uygurca telif ve tercüme eserleri bulunmaktadır. Onlardan bazıları şunlardır:

Sahîhu'l-Buhârî Tercümesi,

el-Edebu'l-Müfred, el-Mu'cemu'l-Mufehres li Mevâdii'l-Kur'ani'l-Kerîm,

'İkdu'd-Dürer min Eş'ari Fudalâi Beldeti Kaşigar,

Nur ve Kalem ve Tarîhu'l-İslâm fî Asiya'l-Vustâ

İslam Dinining Uygurlar Arasında Tarkilişi (İslam Dininin Uygurlar Arasında Yayılması)

Uygurlarning Turmuşidiki Mazar Temisi (Uygurların Yaşamlarındaki Mezar Tematigi)

İslâm Tarihidiki Havariclar Guruhi (İslam Tarihinde Havaricler)

Kutadgu Bilik'tiki Hâcib Sözi Hekkide (Kutadgu Bilik'teki Hacib Kelimesi Hakkında)

Kutadgu Bilik'tiki Udgurmiş Obrazining Tarihi Arka Körünüşi (Kutadgu Bilig'teki Udgurmiş Figürü ve Onun Arka Planı)

Afak Hoca Maziri ve Uning Şekillinişi (Afak Hoca Mezarı ve Onun Ortaya Çıkışı)

Mahdum Azam ve Uning Nesepe Nemesi (Mahdum Azam ve Onun Nesepe Nemesi)

Şia-İsmailiyye Mezehebi ve Uning Tarihi Arka Körünüşi Toğrisida (Şia-İsmâiliye Mezhebi ve Onun Tarihi Arka Planı Hakkında)

"Ruk'âti Nevai Hekkide

Mutefekkir, Edip Dangdâr Alim Hüseyinhan Tecellining Şiirlirining Asasi Tematik Mezmuni ve Bedi Alahidiligi Toğrisida

Sonuç

Bilindiği üzere Doğu Türkistan, Tük ve İslam aleminin en sancılı coğrafyalarından biridir. Bu coğrafyada millî kimlik ve dinî değerler baskı altındadır. Çeşitli devlet ve kurumlar tarafından hazırlanan raporlar gösteriyor ki orada yaşayan halk yeryüzünden tamamen yok edilmek istenmektedir. Tarihin farklı aşamalarında cilvesini gösteren soğuk kış güneşi henüz kalıcı bir bahar getirmemiştir. Böyle zor bir bölgede hayatı pahasına, inandığı değerler uğruna mücadele eden kişilerin varlığı bir umut ışığıdır. Görüldüğü üzere Muhammed Sâlih işte bu şartlar altında, en üst düzeyde kendini yetiştirmiş, Doğu Türkistan halkının hem dünyası hem ahiretini kurtarma yolunda mücadele etmiş ve sonunda şehadete yürümüş bir ilim adamıdır. Çalışmalarının esasen Sünnî çizgide olduğu anlaşılmaktadır.

Komünist Çin yönetimin müsaade ettiği mevcut imkanlardan sonuna kadar istifade etmiştir. Henüz talebelik yılından itibaren hayatının sonuna kadar eğitim-öğretim faaliyetleri ve akademik çalışmalarını yürütmüştür. Ürünci'de İslam Enstitüsü adında insanlara İslâm dinini öğretmek için devletin izniyle bir okul açmış, kendisi bizzat hocalık yapmış ve sayı

binleri bulan Müslüman aydın yetiştirmiştir. Diğer yandan gecesini gündüzüne katarak ilmi araştırmalar yapmış, tercüme eserler yayımlamış; memleket içi ve dışında halkını entelektüel düzeyde temsil etmiştir. Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla halkı dini konularda güvenilir kaynaklardan aldığı bilgiler ile aydınlatmaya çalışmıştır. Nitekim çalışmalarının esas temasını tefsir ve hadis sahasının oluşturduğu açıktır. Bu yönüyle çok takdir edilecektir. Öte yandan Uygur medeniyeti, kültürü ve Arap edebiyatı alanında Doğu Türkistan halkı için unutulmayacak eserler bıraktığını bir daha ifade etmek istiyoruz. Muhammed Sâlih Damolla böylece zor şartlar altında hayatı pahasına şehadete yürüyene kadar hizmet etmiştir.

Kaynakça

- ABDULKERİM, Bumeryem, "Günümüz Uygur Müfessiri Muhammed Sâlih'in Çalışmaları", Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu, SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta: 2007, ss. 533-539.
- Abukerim Rahman, Şerin Kurban vd., *Ezizâne Keşker*, Şincang Üniversitesi Neşriyatı, Ürümqi: 2009,
- ATA, Aysu, *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara: 2013.
- BEKRİ, Cenevd, "Şincangda Yekinki Yıllardın Buyan İslam Dini Tetkikatiğe Dair İşlenen Bezi Hizmetler", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, (Pekin) yıl: 1988, sayı: 3, s.54-55
- EL-ARTUCÎ, el-Üstaz el-Allame Muhammed b. Sâlih el-Kaşığarî, *ed-Durru'l-Munedded min Kesâidi'l-Vâliidi ve'l-Veled*, Dâru'l-Besâir, Kahire 2012.
- HEN, Avşin, "Keşker Şehrining Tarihî Terekkiyati", Keşker Şehri Tezkirisi I, Keşker Uygur Neşriyatı, Keşker: 1986.
- <https://www.tyb.org.tr/allame-muhammed-salih-damollam-icin-cenaze-namazi-32821h.htm> (24.04.2021)
- JARRİNG, Gunnar Valfrid, *Keşkerge Kayta Sefer*, 1998.
- Kur'an-ı Kerim'in Uygurca Tercümesi*, terc. Muhammed Sâlih, 2. Baskı, Kral Fahd Kur'an Matbaası, Medînetu'l-Munevverah: 1995, s. 634-636.
- KURBÂNÎ, Muhammetimin "Keşkerdeki Danglik İkki Medrese", *Keşker Tezkirisidin Termiler*, Keşker Uygur Neşriyatı, Keşker: 1999, s. 16-21.
- Milletler Neşriyatı Uygurca Kitaplar Mundericisi* (1953-1993), haz: Milletler Neşriyatı Uygur Tehrir Bölümü, Beijing 1993, s. 122.
- MUHAMMED EMİN, Abduşükür *Uygurlarda İslam Medeniyeti*, haz: Yalkun Ruzi, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümqi: 2002.
- MUHAMMET, Mahmutcan, "Uygur Sayranîning "Türki Tillar Divani"ni Neşirge Teyyarlaş Hizmeti Hekkidiki Eslimisi", *Şincang Tarih Materyalliri Mecmuası*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümqi: 2008.
- MUHTEREM, Faruk, "Allame Üstad Şehid Muhammed Sâlih Damolla Hacım", Meripet dergisi (Uygurca), 2018, sayı: 1, s. 4.
- OSMAN, Gayretcan, "Kur'an-ı Kerim'nin Uygurçığa Tercime Kılınışı Hekvide Kıskıçe Esletme", Zhong Guo (Çin) Musulmanliri dergisi, yıl: 2003, sayı: 3, s. 20-21.
- RAHMAN, Abukerim, *Medeniyet İzliridin Tuğulğan Hislar*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümqi: 1993.
- SÂLİH, Muhammed, *Arapça Uygurca Çong Lugat*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümqi: 2008.
- SEHAN, Muhammed, "eş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Kaşığarî: Hikayetü Ümmetin Yetvîha Suru's-Sîni'l-Azîm", el-Mecelletü'l-Müctema', (Kuveyt), 4 Şubat, 2018;
- Şincangdiki Milletlerning Felsefevi İdiye Tarihidin Oçeriklar*, haz. Zarif Dolat, Şincang Üniversitesi Neşriyatı, Ürümqi: 2002.

TUNİYAZ, Adil, "İçtihatlık Töhpikâr Alim-Muhammed Sâlih Damoll", Zhong Guo Musulmanliri dergisi, yıl: 2003, sayı: 3, 34.

BİLGİ VE KAYNAK DEĞERİ AÇISINDAN HANEFİ MEZHEBİNDE MESÂİL TASNİFİ KINALIZÂDE ALİ EFENDİ (Ö. 979/1572) ÖRNEĞİ

Orhan ENÇAKAR*

ÖZ

Hanefî mezhebinde herhangi fikhî bir meseleye dair hüküm vermeden önce başta mezheb imamları olmak üzere mezheb ulemasından aktarılan mesaili bakıp, bunların geçtiği eserlerin ve mesaili aktarılan kişinin mezhep içindeki konuma göre hüküm vermeye önem gösterilmiş ve bu tutum zamanla bir usûl-i iftâ kriteri haline gelmiştir. Özellikle fetva ve kaza makamında bulunan Hanefiler tercih edilecek görüşü belirlemek üzere mezheb ulemasını, onlardan aktarılan mesaili ve bu mesailin geçtiği kitapları bilgi ve kaynak değeri açısından “tabakâtü'l-fukahâ”, “tabakâtü'l-mesail” ve “tabakâtü'l-kütüb” gibi taksimlere tabi tutarak ulema, mesail ve kitaplar arasında bir hiyerarşi belirlemişlerdir.

Bildiri Osmanlı ulemasından Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Hanefî mezhebinde aktarılan mesailin hiyerarşisi hakkında sonraki literatürü belirleyen *Tabakâtü'l-mesail* isimli risalesinde *mesailü'l-usûl/zâhirü'r-rivâye*, *mesailü'n-nevâdir/gayru zâhiri'r-rivâye* ve *fetâvâ* başlıkları altında ortaya koyduğu üçlü mesail tasnifi konu edinmekte ve bu tasnifte yer alan *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramlarını, tanım, içerdiği mesail, kişi ve eserler açısından değerlendirilmeye tabi tutmaktadır.

Giriş

Hanefî mezhebinde mezheb imamlarından aktarılan mesail ile bunların yer aldığı eserler bilgi ve kaynak değeri açısından erken dönemin¹ özellikle Bağdat'ta kaleme alınmış bazı kaynaklarında *usûl*, *cevâmi'*, *emâlî* ve *nevâdir* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Daha sonraları bu mesaili ifade etmek üzere *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* üst kavramları geliştirilerek *usûl* ile *cevâmi'* *zâhirü'r-rivâye* üst kavramı; *emâlî* ile *nevâdir* ise *gayru zâhiri'r-rivâye* üst kavramı altında yer almaya başlamıştır.

Zâhirü'r-rivâye genelde mezheb imamı Ebu Hanîfe'nin meclisinde kayda geçirilen daha sonra da Şeybânî tarafından yeniden düzenlenen *usûl* olarak anılan kitaplar ile doğrudan Şeybânî tarafından yazılan *el-Câmiu's-sagîr* ve *el-Câmiu'l-kebîr* isimli fıkıh kitaplar ile bunların içinde yer alan mesaili ifade eden bir kavram iken *gayru zâhiri'r-rivâye* Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin talebelerine yazdırdığı *emâlî* ile genelde bu iki imamın talebelerinin onlardan duyarak kaydettikleri *nevâdir* adı verilen yeni mesail ile bunların yer aldığı eserleri ifade etmekte kullanılan bir kavramdır.

Osmanlı ulemasından Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) Hanefî mezhebi mesail tasnifine dair yazdığı risalesinde bu ikili tasnife mezhebin diğer fakihlerinden *fetâvâ* ve *vâkiât* adıyla aktarılan mesaili de ekleyip tüm fıkıh mesailini kapsayan bu üçlü tasnifi müstakil bir risalede ele almıştır. Kınalızâde'nin *Tabakâtü'l-mesail* adıyla meşhur olan bu risalesi konu hakkında yazıldığı bilinen ilk ve tek müstakil risale olma özelliğine sahiptir. Risale kendisinden sonra konu hakkında bilgi veren bir kısmı aşağıda zikredilecek eserlerin de temel kaynağı olmuş ve geç dönem mesail tasnifi onun bu risalesinde ortaya koyduğu tanımlara göre şekillenmiştir.

I. Kınalızâde'ye Göre Zâhirü'r-rivâye ve Gayru zâhiri'r-rivâye

Kınalızâde Hanefî mezhebi imamları ile mezhebin diğer fakihlerinden aktarılan görüşlerden oluşan tüm mezhep mesailinin bilgi ve kaynak değeri açısından tasnif ve

* Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), ORCID 0000-0001-6629-6965 orhan.encakar@isam.org.tr

1 Bu bildiri erken (mütekaddim) dönemle mezhebin ortaya çıkışından Kınalızâde'nin risalesini yazdığı X/XVI. yüzyıla kadar geçen süre, geç (mütekaddim) dönemle de ilgili yüzyıldan günümüze kadar geçen süre kastedilmektedir.

tanımını *Tabakâtü'l-mesâil* isimli risalesinde yapmıştır. Bu risalesinin, biri *Dürerü'l-hükkâm* üzerine yazdığı haşiyesi içinde,² biri de müstakil olmak üzere iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Hatta risalenin müstakil versiyonun da üç farklı aşamada telif edildiği anlaşılmaktadır. Bu müstakil versiyon önceleri iki ayrı parçadan oluşurken daha sonra bu iki parça kanaatimizce Kınalızâde tarafından yeniden kompoze edilerek risalenin müstakil ikinci versiyonu, ardından da bazı takdim ve tehirlerle geliştirilerek müstakil üçüncü versiyonu üretilmiştir.³

Hanefî mezhebinde özellikle mezhep imamlarından aktarılan mesail en temelde *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kınalızâde bu taksime mezhebin diğer fakihlerinden *fetâvâ* ve *vâkıât* adıyla aktarılan görüşleri de ekleyerek tüm mezhep mesailini üç türe ayırmış , her bir kısmı ifade etmekte kullanılan kavramları, bunların tanımlarını ve bu kısımlara giren önemli bazı eserlerin isimlerini zikretmiştir.

Üç tür mesaile ait kavramlar ve tanımları risalenin son versiyonunda ele alındığı şekliyle şöyledir:⁴

Mesâilü'l-usûl/zâhirü'r-rivâye: “Ulemâ i selâse” denilen mezhep imamları Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den ayrıca “mütেকaddimûn” adıyla bu üçüne eklenen Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi Ebû Hanîfe'nin talebelerinden rivayet edilen mesaile denir. Risalenin ilk müstakil versiyonunda “Bununla birlikte *zâhirü'r-rivâye* denilince daha yaygın olarak sadece üç imamın görüşleri kastedilir.” ifadesi yer almaktadır. Buna göre üç imamın dışındakilere ait görüşler *mesâilü'l-usûl/zâhirü'r-rivâye*den sayılmamaktadır.

Bu mesail Şeybânî'ye ait *el-Mebsût*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebir* ve *es-Siyer(ü'l-kebir)*'de⁵ yer alan meselelerden ibaret olup, güvenilir râviler aracılığıyla mütevâtir ya da meşhur yolla rivayet edilmiş olmaları sebebiyle bunlara *zâhirü'r-rivâye* de denilir.

Mesâilü'n-nevâdir/gayru zâhiri'r-rivâye: Kınalızâde *nevâdir* mesailini: “Mezhep imamlarından, yukarıda adı geçen eserler dışında nakledilen meseleler” olarak tanımlar ve üç kısma ayırır.

a) Şeybânî'ye zâhirü'r-rivâye dışında nispet edilen eserlerde yer alan mesail: *el-Keysânîyyât*, *el-Hârûniyyât*, *el-Cürcâniyyât* ve *er-Rakkiyyât* gibi eserler.

b) Talebelerinin Şeybânî'den belli konularda aktardığı müstakil mesail: Muhammed b. Semâ'a ve Muallâ b. Mansûr'un belli konularda Şeybânî'den yaptıkları müstakil rivayetler gibi.

c) Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerinin eserlerindeki mesail: Hasan b. Ziyâd'ın *el-Mücerred*'i, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si gibi eserler.

Kınalızâde *Dürer* haşiyesinde *mesâilü'n-nevâdir* başlığı altında zikredilen tüm şıklar için bunlara aynı zamanda *gayru zâhiri'r-rivâye* de denildiğini ifade ederken risalenin son versiyonunda a ve b şıklarında yer alan eserlere -Şeybânî'den, *zâhirü'r-rivâye* kitapları kadar nispeti sahih bir şekilde rivayet edilmedikleri gerekçesiyle- aynı zamanda *gayru zâhiri'r-*

2 Bk. Kınalızâde, *Hâşiye ale'l-Dürer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 749, vr. 91a-92a; Yeni Cami, nr. 397, vr. 70b-71a ; Kasıdecizâde, nr. 2454, nr. 72b-73a.

3 Risalenin hem *Dürer* haşiyesi içindeki hem de müstakil versiyonu tarafımızdan tahkik edilmiş olup yakında yayımlanacaktır.

4 Buradaki tanımlar risalenin son versiyonuna ait olduğunu düşündüğümüz nüshalara göre yapılmış ve diğer nüshalardaki tanım farkları belirtilmiştir.

5 Kınalızâde risalenin *Dürer* haşiyesi içindeki versiyonunda bu eserlere *es-Siyerü's-sagîr*'i de ekleyerek *zâhirü'r-rivâye* eserlerini 6 tane kaydetmiştir. Bk. Kınalızâde, *Hâşiye ale'l-Dürer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 749, vr. 91a.

rivâye denildiğini de aktarır. Onun bu ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla sadece Şeybânî'ye ait eserler *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* olarak görülmektedir. Fakat kendisi *gayru zâhiri'r-rivâye* eserlerine “Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerinin eserlerindeki mesail” adı altında üçüncü bir kısmı daha ekleyerek bunların tamamını ifade etmek üzere *nevâdir* kavramını öne çıkarmıştır.

Fetâvâ/vâkıât: Hakkında mezhep imamlarından (ashâbu'l-mezheb, el-mütekaddimûn) rivayet aktarılmayan meselelere dair gelen sorulara cevap olarak mezhebin müteahhir alimlerinin (el-müctehidûn el-müteahhirûn) kendi içtihatlarıyla ortaya koydukları mesail.

Kınalızâde'nin kendisinden önceki ulemadan istifadeyle bu risalede ortaya koyduğu taksim ve tanımlar Hanefî fakihleri arasında kabul görerek hızla yayılmış ve sonrasında yazılan birçok önemli eserde aktarılagelmiştir. Günümüz modern çalışmalarında konuyla ilgili yapılan açıklamalar da bu risalede ortaya konulan taksim ve tanımlar etrafında şekillenmiştir.

Kınalızâde'nin bu risalesinin tamamını veya mesâilin üç türünü tanımladığı baş tarafını eserlerinde nesir veya manzum olarak doğrudan veya dolaylı, bazen isim verip bazen de vermeden aktaran meşhur Hanefî uleması arasında Mahmûd b. Süleyman el Kefevî (ö. 990/1582), Takıyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî (ö. 1010/1601), İsmâîl b. Abdülganî en Nâblusî (ö. 1062/1652), Ahmed b. Muhammed el Hamevî (ö. 1098/1687), Pîrîzâde İbrahim (ö. 1099/1688), İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), Muhammed Abdülhay b. Muhammed el Leknevî (ö. 1304/1886) ve Ebü'l-Hasan Harun b. Bahâuddin el Mercânî (ö.1306/1888) gibi isimler bulunmaktadır.⁶

II. Değerlendirme

Kınalızâde bu risalesinde Hanefî mezhebi mesailini bilgi ve kaynak değeri açısından üç tabakadan oluşan bir tasnife tabi tutup her bir tabakada yer alan mesaili tanımlamış ve bu mesailin geçtiği eserlerin bir kısmını da zikretmiştir. Geç döneme ait bu risalede Kınalızâde'nin özellikle *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramları hakkında ortaya koyduğu tanımlar ile bunlara örnek olarak zikrettiği eserlerin erken dönemde aynı konularda verilen bilgilere nispetle mahiyet ve kapsam açısından değiştiği görülmektedir. Bildirinin bu bölümünde risale aşağıdaki açılardan değerlendirilecektir.

1. *Mesâilü'l-usûl* ve *zâhirü'r-rivâye* tanımı
2. *Gayru zâhiri'r-rivâye* ve *nevâdir* tanımı
3. *Zâhirü'r-rivâyede* görüşleri yer alan mezhep imamları
4. *Zâhirü'r-rivâye* eserleri
5. *Nevâdir* olarak nitelenen bazı eserlerin gerçek mahiyetleri ve müellifleri
6. *Emâlî* ve *en-nevâdir* eserleri

1. Mesailü'l-usûl ve zâhirü'r-rivâye tanımı

Kınalızâde yukarıda geçtiği üzere *mesailü'l-usûl* ile *zâhirü'r-rivâye* kavramını eşanlamlı olarak tanımlamış ve *usûlu*; *zâhirü'r-rivâyenin el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* gibi diğer eserlerini içine alacak kadar anlam ve kapsam açısından geliştirdiği görülmektedir. Oysa erken dönemin Bağdat Hanefî fakihlerinden Kudûrî ve Saymerî'nin konu hakkında verdikleri bilgilere baktığımızda *mesailü'l-usûlun zâhirü'r-rivâye* eserlerinden sadece *el-Asl'* da yer alan kayıp olanlar hariç 57 kitabı ifade etmek üzere

6 Bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 50-51.

kullanılan bir kavram olduğu görülmektedir. Kavramların gelişim sürecini incelediğimizde ortaya çıkan sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:⁷

Hanefî mezhebinde V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar Cessâs (ö. 370/981), Kudûrî (ö. 428/1037), Saymerî (ö. 436/1045) ve Nâtîfî (ö. 446/1054) gibi mezhebin doğduğu Irak bölgesi Hanefî fakihlerinin kitaplarında mezhep imamlarından aktarılan mesail ile bunların yer aldığı eserleri ifade etmek üzere dört temel kavramın kullanıldığı görülmektedir: *usûl*, *cevâmi*, *emâlî* ve *nevâdir*.⁸

Bu dört kavramın kısaca tanımını verdikten sonra özellikle *usûl*'ün ne anlama geldiği konusu üzerinde duracağız.

Usûl: Ebu Hanîfe'nin meclisinde kayda geçilip daha sonraları Şeybânî tarafından düzenlenen elimizdeki baskısına göre *Kitabu's-salat* ile başlayıp *Kitâbü'l-gasb* ile biten kayıp olanları hariç 57 kitap ile bunların içinde yer alan mesaili ifade etmekte kullanılan kavram.

Cevâmi: Şeybânî'nin fıkıhın tüm konularını cemedan tarzda yazdığı eserlerini ifade etmekte kullanılan kavram. Şeybânî'nin câmi türünden iki eseri vardır. *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebir*.⁹

Emâlî: Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin talebelerine yazdırmak suretiyle oluşturdukları kitap ve mesaili ifade etmekte kullanılan kavram.

Nevâdir: Özellikle Ebu Yusuf ve Şeybânî'nin *usûl*'de yer almayan mesaili ile bu mesailin genellikle talebeleri tarafından toplanmasıyla meydana gelen eserleri ifade etmekte kullanılan kavram.

Usûl'ün erken dönem Hanefî fakihleri arasında neye tekabül ettiğine dair Kudûrî'nin önemli açıklamaları vardır. O, Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ına yazdığı şerhte *usûl* adı verilen mesail ile bunların yer aldığı eserlerin nasıl tedvin edildiğine dair şu önemli bilgileri vermiştir:

Ebû Hanîfe bu mezhebi ashâbıyla istişare ederek kurmuştur. Meseleleri kendi başına ortaya koymamıştır. Meseleleri tek tek ashâbına açıp onların görüşlerini almış, bu görüşlerden hangisinin doğru olduğu ortaya çıkana kadar onlarla tartışmış, Ebû Yûsuf da kabul edilen görüşü kayda geçerek *Usûl*'ün tamamını oluşturmuştur.¹⁰

Kudûrî'nin verdiği bu bilgiye göre Hanefî mezhebinde *usûl*, Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçirilen mesail ve bunların yer aldığı kitapları ifade etmektedir. *Usûl* diye isimlendirilen bu mesailin Ebû Hanîfe'nin meclisinde kayda geçirildiğini gösteren başka nakiller de bulunmaktadır. Örneğin İbn Ebi'l-Avvâm (ö. 335/947) babası kanalıyla Tahâvî'den yaptığı bir nakilde, (Şeybânî'nin talebesi) Esed b. el-Furât (ö. 213/828), (Ebû Hanîfe'nin talebesi) Esed b. Amr'ın (ö.190/806) şöyle dediğini nakletmiştir: "Ashâbı meselenin cevabında Ebû Hanîfe ile ihtilafa düşer, her biri farklı bir cevap verir, sonunda

7 *Zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramlarının gelişim süreci hakkında geniş bilgi için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 32-76.

8 Bu kavramların kullanılmasına örnek olarak bk. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 161, 162, 163, 164, 168, 169, 170, 173.

9 Şeybânî'nin bu iki eserini ifade etmek üzere genelde *câmiayn* kelimesi tercih edilmekle birlikte *cevâmi* kelimesi de kullanılmaktadır (bk. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 923, vr. 1b). Diğer kavramlar gibi çoğul kipinde olması sebebiyle kavramlar arasında uygunluk açısından bu ifadeyi kullanmayı tercih ettim.

10 Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 0b.

meseleyi Ebû Hanîfe'ye sunarlar, o da cevabını verirdi. Mesele üzerinde üç gün durduktan sonra onu divana yazarlardı.”¹¹

Saymerî de (ö. 436/1045) Züfer'den (ö. 158/775) bahsederken onun, Ebû Hanîfe ile birlikte kitapları tedvin eden, on kişilik grup içinde yer aldığını,¹² başka bir yerde de Ebû Hanîfe'nin halkasına devam edenlerin on kişi olduğunu ve bunlardan dördü; Züfer, Ebû Yûsuf, Esed b. Amr ve Ali b. Müshir'in (ö. 189/805) Kur'ân ezberler gibi meseleleri ezberlediklerini aktarır.¹³ Saymerî ayrıca Ebû Hanefî'nin mesaili ashabıyla tartıştıktan sonra yazdığını, ancak Âfiye b. Yezîd (ö. 180/796) mecliste yoksa onun muvafakatini almadan meseleyi kayda geçirtmediği bilgisini verir.¹⁴

İbn Ebi'l-Avvâm, Kudûrî ve Saymerî'nin verdiği bu bilgiler ışığında, Hanefî mezhebinde *usûl*: “Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçilen fıkıh mesaili ve bunların yer aldığı kitapları ifade etmekte kullanılan bir kavram” olarak tanımlamak mümkündür.

Buna göre *usûl* geç dönemde bu kavrama dâhil edilen *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* gibi *zâhirü'r-rivâyenin* diğer eserlerini içermemektedir. Zira bu eserler çok daha sonra Şeybânî tarafından telif edilmiştir. Nitekim kaynaklarda *usûl* ile bu eserleri ayıran ve bunların aynı olmadığını gösteren nakiller mevcuttur. Örneğin Saymerî, hocasının akranlarından olduğunu söylediği Ebû Zekerriyya Yahya b. Muhammed ed-Darîr el-Basrî için “*usûl*, *câmiayn* ve *nevâdiri* bilirdi”,¹⁵ Ali er-Râzi için de “Ashabımızın görüşlerini bilirdi. *Usûl* ve *el-Câmiu'l-kebîr*'den bazı meselelere tenkidi vardı”¹⁶ ifadesini kullanır.

Saymerî'nin iki ayrı Hanefî fakihi hakkında verdiği bu bilgilerden, erken dönem Hanefî fukahası arasında kullanılan *el-usûl* kavramının, geç dönemde bu kavrama dâhil edilen *el-Câmiu's-sagîr* ile *el-Câmiu'l-kebîr*'i gibi diğer *zâhirü'r-rivâye* eserlerini içermediği anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre *usûl* olarak ifade edilen mesail ve kitapların, Ebû Hanîfe'nin meclisinde ilk yazıldığı haliyle “rûznâmçe” ve “divan” adı verilen defterlere tasnif edilmeden kaydedilen fıkıh mesailinden oluştuğu anlaşılmaktadır.¹⁷ Serahsî'nin (ö. 483/1090?) ifadesiyle, “Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu mesaili tasnif etmeye ömrünü adayan kişi Şeybânî'dir.”¹⁸ Şeybânî bu tasnifinde, Ebû Hanîfe'nin görüşleri yanına kendisi, Ebû Yûsuf ve çok az yerde Züfer'in görüşleriyle bazı tahriçleri de ekleyerek *usûl* olarak isimlendirilen bu kitapları yeniden tasnif etmiştir.

Ebû Hanîfe'nin meclisinde yazılan bu mesailden erken kaynaklarda *usûl* veya *kütüb* diye çoğul kipiyle bahsedilmesi ilk zamanlar bu meseleleri içeren kitapların birbirinden ayrı olduğunu gösterir. Bibliyografya eserlerinde buna delalet eden izahatlar bulunmaktadır. Örneğin Kınalızâde'nin mezkûr risalesinin sonunda,¹⁹ Kâtib Çelebi'nin de *Keşfü'z-zunûn*'da,²⁰ *el-Asl* içinde yer alan kitapların ilk tedvin edildiklerinde ayrı birer kitap olduklarını aktarmaları ve *el-Fihrist* müellifi Nedîm'in (ö.438/1047) Şeybânî'nin eserlerini sayarken “*usûle* dair şu eserleri vardır” deyip bugün *el-Asl*'in içinde bir bölüm olarak yer

11 İbn Ebi'l-Avvâm, *Fazâilu Ebî Hanîfe*, s. 341.

12 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 113.

13 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 74.

14 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 156.

15 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 173.

16 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 164.

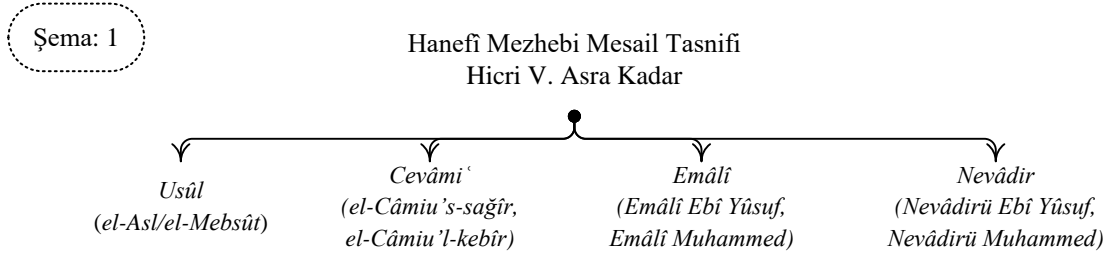
17 Bk. İbn Ebi'l-Avvâm, *Fezâilü Ebî Hanîfe*, s. 308, 341-42.

18 Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3.

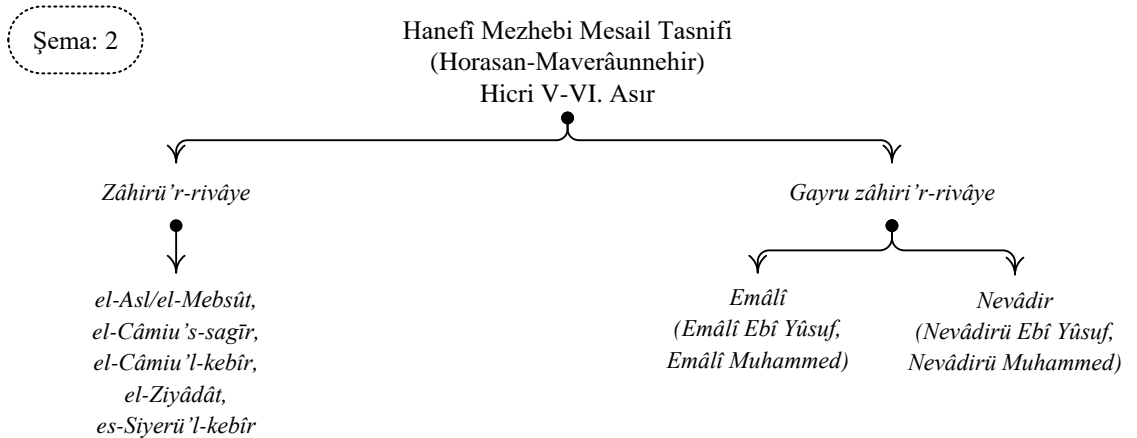
19 Bk. Kınalızâde, *Risâle fî tabakâti'l-mesâil*, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 3652, vr. 111a.

20 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1581.

alan kitapları ayrı ayrı zikretmiş olması da bunu göstermektedir. *el-Asl*'ı tahkik eden Boynukalın -yukarıdaki son iki nakle ilaveten eserin içindeki kitap sıralamasının nüshadan nüshaya değişiklik arz etmesinin, bunların Şeybânî değil de ondan rivayette bulunanlar tarafından tek kitap haline getirildiğine bir delil sayılabileceğini söylemektedir.²¹ *Usûl* olarak çoğul kipiyle anılan bu kitaplar V/XII. Asırdan itibaren *el-Asl/el-Mebsût* adıyla anılmaya başlamış ve günümüze kadar gelmiş olup mevcut nüshalarından yapılan son neşrine göre eserin içinde *Kitâbü's-salât* ile başlayıp *Kitâbü'l-gasb* ile sona eren 57 kitap vardır. Eserin bazı kitap/bölmeleri günümüzde kayıptır.²²



V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Horasan ve Mâverâunnehîr'de mezhebin mesail tabakasını ifade etmek üzere iki üst şemsiye kavram; *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramları kullanıma girmiş ve böylece *el-Asl* (*el-usûl*) ile *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* (*Cevâmi'*) *zâhirü'r-rivâye* üst kavramı; *emâlî* ile *nevâdir* ise *gayru zâhiri'r-rivâye* üst kavramı altında toplanmıştır. Ayrıca *zâhirü'r-rivâye* eserlerine *ez-Ziyâdât* ile *es-Siyerü'l-kebîr* de eklenmiştir.



VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren de bu yeni kavram çiftinden, *zâhirü'r-rivâye* altında yer alan *el-usûl* kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. İtkânî (ö. 758/1357), *el-Hidâye*'ye geçen "*gayru rivâyeti'l-usûl*" ifadesine yaptığı açıklamada *usûl*den maksadın *el-Asl*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* olduğunu söyler.²³ Bu, *usûl* kavramının, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* gibi diğer *zâhirü'r-rivâye* eserlerini de içine alacak şekilde daha geniş kapsamlı olarak gösterilen tespit edilebildiğim ilk tanımdır. İtkânî ile aynı dönem ve bölgede yaşayan bir diğer *el-Hidâye* şârihi Bâbertî (ö. 786/1384) -muhtemelen İtkânî'den alarak- *usûl*den maksadın *el-Asl*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* olduğunu ve bunlara *zâhirü'r-rivâye* denildiğini söyler.²⁴ Bâbertî bu ifadeyle *usûl* ile *zâhirü'r-rivâyenin* aynı şey olduğunu açıkça dile getirmiştir. Bir diğer *el-Hidâye* şârihi Bedreddîn el-Aynî de (ö. 855/1451) *usûlü*

21 Boynukalın, "Mukaddime", s. 115-16. Ayrıca bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 65-66.

22 Bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 43-52.

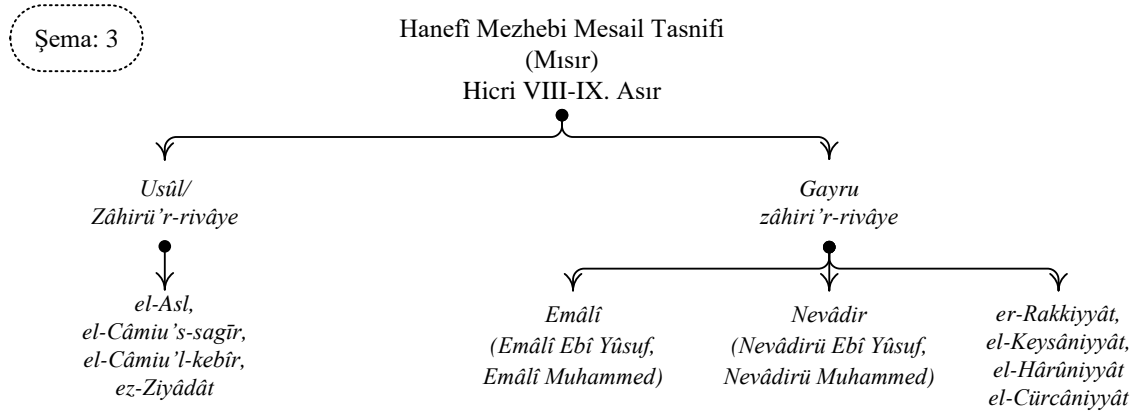
23 İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, vr. 30b.

24 Bâbertî, *el-Înâye*, I, 136; VIII, 371.

İtkânî gibi açıklamıştır.²⁵ İtkânî, Bâbertî ve Aynî ilgili yerde *gayru zâhiri'r-rivâye* eserlerini de “*nevâdir, emâlî, el-Keysâniyyât, el-Hârûniyyât, er-Rakkiyyât* ve diğerleri” olarak saymışlardır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ile Taşköprizâde (ö. 968/1561) bu eserlere *el-Cürcâniyyât*'ı da eklemiştir.²⁶

Kınalızâde ilgili risalesinde yapmış olduğu tanımda tıpkı İtkânî ve Bâbertî gibi *mesailü'l-usûl* ile *zâhirü'r-rivâye* kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmıştır. Onun bu ifadesinden, geç dönem Hanefî fukahası arasında *zâhirü'r-rivâye* kitaplarından sadece *el-Mebsût*'u *el-Asl*; *el-Asl*'la birlikte diğer kitapları (çoğul kipiyle) *usûl* diye isimlendirme şeklinde bir genel kanaat olduğu anlaşılmakta, Taşköprizâde de bunu açıkça ifade etmektedir.²⁷

Kanaatimizce kayıp olanları hariç *usûl*ü oluşturan 57 kitabın artık bir kitap haline gelip *el-Asl* diye anılmasının bir sonucu olarak eski kaynaklarda geçen *usûl* kavramının içi *el-Asl*'ın yanına *el-Câmiu's-sagîr* ve *el-Câmiu'l-kebîr* gibi *zâhirü'r-rivâyenin* diğer eserleri eklenerek doldurulmuş ve böylece *usûl* mahiyet ve kapsam açısından genişletilerek *zâhirü'r-rivâye* ile eş anlamlı hale gelmiştir.



Geç dönemde *mesailü'l-usûl* kavramının anlam ve kapsamının geliştirilip daha önce bu kavrama dahil olmayan *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât* gibi diğer *zâhirü'r-rivâye* eserlerinin de kavramın içine dahil edildiği ve bunda başta İtkânî, Bâbertî, Aynî ve Kâsım b. Kutluboğa olmak üzere konu hakkında ilk müstakil risaleyi yazan Kınalızâde'nin önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Geç dönemin başlangıçcı olarak kabul edebileceğimiz bu dönemde müstakil bir risale hüviyetine bürünen mesail tasnifi Hanefî çevrelerde hızla yayılmış ve Kınalızâde'nin mezkûr risalesinden doğrudan veya dolaylı yolla nakille konuya dair bilgi veren yukarıda isimleri geçen Kefevî, Temîmî, Nâblusî, Hamevî, Pîrizâde, İbn Âbidîn, Leknevî ve Mercânî gibi meşhur simalar bu yeni tanım ve tasnifin yerleşmesinde önemli rol oynamışlardır. Konu hakkında günümüz akademik çalışmalarında yer alan tanım ve tasnifin Kınalızâde'nin risalesinde ortaya konulan tasvire göre şekillenmesinde adı geçen kişilerin eserlerinde bu klasik mesail tasnifini olduğu gibi tekrarlamaları belirleyici olmuştur.

2. Mesailü'n-nevâdir ve gayru zâhiri'r-rivâye tanımı

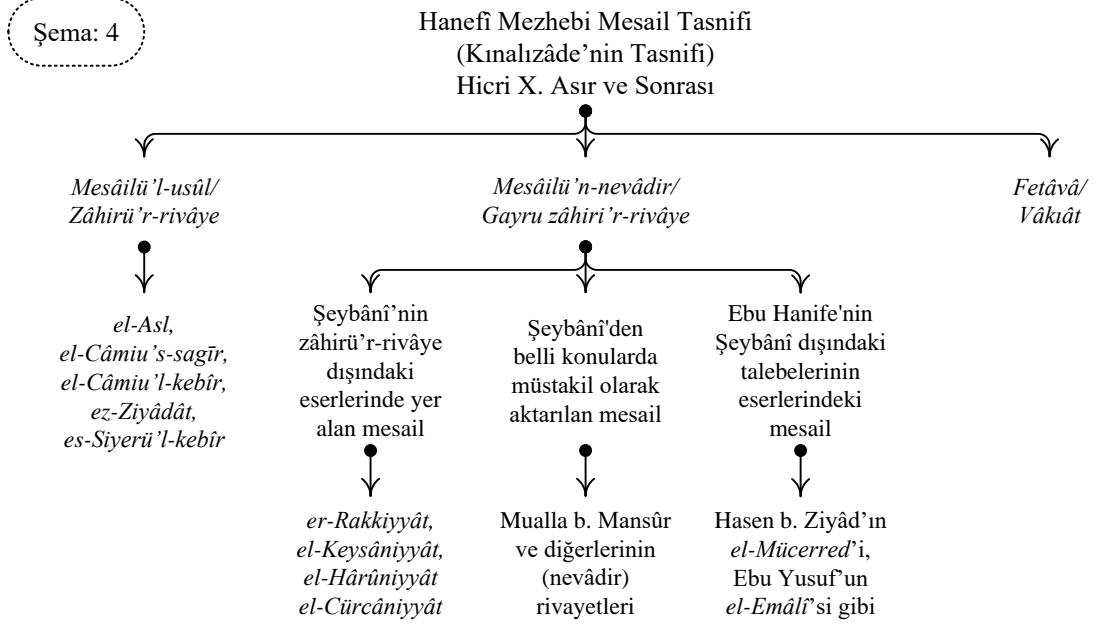
Kınalızâde yukarıda geçen üçlü tasnifinde mezhep imamlarından aktarılan *zâhirü'r-rivâye* dışındaki tüm mesaili de kendi arasında üçe ayırıp hepsini *nevâdir* olarak isimlendirmiş ayrıca burada ilk iki şıkta zikrettiği Şeybânî'nin diğer eserlerine aynı zamanda *gayru zâhiri'r-rivâye* de denildiğini söyleyerek tıpkı kendisinden öncekilerin *mesailü'l-usûl*

25 Aynî, *el-Binâye*, I, 553.

26 Bk. Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 32; Taşköprizâde, *Miftâhu's-seâde*, s. 638.

27 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saade*, s. 638.

ile *zâhirü'r-rivâyeyi* eşanlamlı olarak tanımladığı gibi kendisi de tespit edebildiğim kadarıyla ilk defa *nevâdir* ile *gayru zâhiri'r-rivâyeyi* eşanlamlı olarak tanımlamıştır. Böylece “geç dönem” olarak isimlendirdiğimiz X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında Kınalızâde Ali Efendi'nin Hanefî mezhebinin mesail tasnifine dair yazdığı *Tabakâtü'l-mesail* adlı risalesiyle *usûl* ile *zâhirü'r-rivâyeye*, *nevâdir* ile de *gayru zâhiri'r-rivâyeye* kavramları eş anlamlı olarak tanımlanarak erken dönemdekinden anlam ve kapsam açısından daha geniş bir *usûl* ve *nevâdir* algısı oluşmuştur.



Geride geçtiği üzere *gayru zâhiri'r-rivâyeye* bir üst kavram olup altında iki farklı telif türü olan *emâlî* ve *nevâdir* yer almaktadır. Dolayısıyla *nevâdir*, *emâlî* eserlerini de içine alacak kadar geniş bir kavram değildir. Nitekim yine Saymerî'nin Ebu Yûsuf ve Şeybânî'nin talebeleri arasında yer alan Muhammed b. Semâ'a hakkında, “her ikisinden *nevâdir* yazmış, kitapları (*usûl*) ve *emâlî* rivayet etmiştir”²⁸ derken *nevâdir* ile *emâlî*yi ayrı ayrı zikretmesi de bunu göstermektedir.

Erken dönemdeki kullanımına uygun olarak *nevâdir* “Hanefî mezhebi imamlarının *usûl*de yer almayan mesaili ile bu mesailin genelde talebeler tarafından kayıt altına alınması suretiyle oluşan eserleri ifade etmekte kullanılan bir kavram” olarak tarif edebiliriz.²⁹

Emâlî ise Kınalızâde'nin risalesinde de ifade ettiği üzere bir âlimin herhangi bir metne bağlı kalmaksızın ilgili konu hakkında kendi bilgi ve birikiminden hareketle talebelerine yazdırdığı mesailden oluşan metinlere verilen isimdir. Hanefî mezhebinde *emâlî* denilince akla daha çok Ebû Yûsuf ve Şeybânî tarafından, yukarıda tanımını verdiğimiz *usûle* bağlı kalmadan hem *usûl*de yer alan mesaili hem de orada yer almayıp ilk defa dile getirdikleri *nevâdir* olarak adlandırılan mesaili içerecek tarzda imla ettirilen eserler kastedilmektedir.³⁰

Kanaatimizce *nevâdir*; *emâlî*yi içerecek kadar geniş bir kavram olmayıp sadece *usûl*de geçmeyen mesail ile bunları bir araya getiren eserleri ifade etmekte kullanılan bir

28 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 161-62.

29 *Nevâdir* kavramının geç dönemde *gayru zâhiri'r-rivâyeye* kavramıyla eşanlamlı hale gelmesine kadar uzanan anlam ve kapsam genişlemesi ve bu yeni anlamına göre içerdiği eserler hakkında geniş bilgi için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 60-76.

30 Hanefî mezhebindeki anlamıyla *emâlî* kavramı hakkında bilgi için bk. . Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 64-68.

kavramdır. *Nevâdir* ve *emâlîyi* içermek üzere daha sonra geliştirilen üst kavram *gayru zâhiri'r-rivâye*dir.

3. Zâhirü'r-rivâyede görüşleri yer alanlar

Kınalızâde *usûl* ve *zâhirü'r-rivâye* mesaili içine Züfer (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi Ebû Hanefî'nin diğer talebelerinin bazı görüşlerini de dâhil etmiştir. Kınalızâde'nin bu görüşleri de *usûl* ve *zâhirü'r-rivâyeden* sayması, *el-Asl* içinde bunların bazı görüşlerinin yer almasıyla alakalı olsa gerektir. *el-Asl*'in elimizdeki matbu nüshasında -kayıp bölümler hariç- Züfer'den otuzdan fazla, Hasan b. Ziyâd, Kâsım b. Ma'n (ö. 175/791) ve Âfiye'den (ö. 180/796) sadece birer yerde nakil bulunmaktadır. Dolayısıyla risalenin ilk müstakil versiyonuna ait nüshalarda geçtiği üzere *usûl* veya *zâhirü'r-rivâye* denildiğinde akla gelen genellikle üç imamın görüşleridir. Zira diğerlerinin görüşlerine, Züfer dışında, neredeyse hiç atıf yoktur. Buna göre *zâhirü'r-rivâye*'de üç mezhep imamının görüşlerinin yer aldığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

4. Zâhirü'r-rivâye eserleri

Hanefî mezhebi *zâhirü'r-rivâye* eserleri ve bu eserlerin sayısı hakkında kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakta olup *zâhirü'r-rivâyeyi* oluşturan eserlerin hangileri olduğu tartışması söz konusu sayının farklılaşmasının temel saikidir. En geniş isimlendirme ile *zâhirü'r-rivâye* olduğu söylenen yedi eser şunlardır: *el-Asl*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sagîr*, *es-Siyerü'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*. Bu eserlerden ilk üçünün *Zâhirü'r-rivâye*'den olduğu noktada ihtilaf yoktur. Buna göre *zâhirü'r-rivâye* eserlerinin en az üç olmak üzere, dört, beş, altı ve yedi tane olduğu söylenmiştir.³¹

Zâhirü'r-rivâyeyi oluşturan eserlerin sayısında erken dönemden günümüze doğru bir artış olduğu görülmektedir. Yukarıdaki tablolarda da görüldüğü üzere erken dönemde *zâhirü'r-rivâye* eserlerinden daha çok *el-Asl*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr* zikredilirken daha sonra bunlara *ez-Ziyâdât* eklenerek sayı dörde, ardından *es-Siyerü'l-kebîr* eklenerek sayı beşe, *es-Siyerü's-sagîr* eklenerek altıya ve en son *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât* da eklenerek *zâhirü'r-rivâye* eserlerinin sayısı yediye kadar çıkarılmıştır. Kınalızâde ise yukarıda geçtiği üzere risalede *zâhirü'r-rivâye* eserlerini beş tane sayarken *Dürer* haşiyesinde bunlara *es-Siyerü's-sagîr*'i de ekleyerek sayıyı altıya çıkarmıştır.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalara göre ise *zâhirü'r-rivâye* eserleri: *el-Asl*, *el-Câmiu's-sagîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyerü'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* olmak üzere beştir. Bu çalışmalara göre *es-Siyerü's-sagîr*, *el-Asl*'dan ayrı müstakil bir kitap değildir.³²

Konuyla ilgili yapılan son çalışmalardan birinde Yılmaz *es-Siyerü's-sagîr* gibi *es-Siyerü'l-kebîr*'in de *el-Asl*'in içinde yer alan kitaplardan olduğunu söyleyerek,³³ bu eserin *zâhirü'r-rivâye* eserleri arasında ayrıca sayılması gerektiğini, diğer taraftan *ez-Ziyâdât* (ile *Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*)'ın da *el-Câmiu'l-kebîr* üzerine yapılmış birer tetimme çalışması olması sebebiyle kitabın devamı gibi kabul edilerek tasnife dâhil edilmeden *zâhirü'r-rivâye* eserlerinin aslında üç tane olduğunu söylemenin hakikate en yakın ifade olacağını öne sürmüştür.³⁴

31 *Zâhirü'r-rivâye* eserlerinin sayısı hakkındaki ihtilaflar için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 38-43.

32 Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", s. 101; Bedir, "Ziyâdât", s. 483; a.mlf., *Buhara Hukuk Okulu*, s. 52.

33 *es-Siyerü'l-kebîr*'in *el-Asl*'in bir bölümü olduğuna dair Yılmaz'ın açıklamaları için bk. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 93-95.

34 Bk. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 96-97.

5. Nevâdir olarak nitelenen bazı eserlerin gerçek mahiyetleri ve sahipleri

Kınalızâde *mesailü'n-nevâdir* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* olarak tanımladığı ikinci grup mesaili kendi içinde üçe ayırmış ve ilk kısımda “Şeybânî'nin *zâhirü'r-rivâye* eserleri dışında telif ettiği eserler” diyerek, *er-Rakkiyyât*, *el-Keysâniyyât*, *el-Cürcâniyyât* ve *el-Hârûniyyât*'ı bu kısma dahil olan *nevâdir* eserleri arasında saymıştır.

Kınalızâde'nin burada saydığı eserlerle ilgili iki temel problem söz konusudur:

Birincisi, tespit edebildiğim kadarıyla bu eserlerin hiçbiri erken dönemde *nevâdir* eserleri arasında sayılmamıştır. Zira *er-Rakkiyyât* Şeybânî'nin Rakka'da kadı iken yazdığını mesaili içeren bir *emâlî* eserdir.³⁵ Aynı şekilde *el-Keysâniyyât* da talebesi Ebû Saîd Şuayb b. Süleyman el-Keysânî (ö. 204/820) tarafından rivayet edilen *el-Emâlî*'si olup çok az bir kısmı günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır.³⁶

İkinci problem ise burada Şeybânî'ye ait olduğunu söylediği diğer iki eser *el-Cürcâniyyât* ile *el-Hârûniyyât*'ın Şeybânî'ye ait olmamasıdır. Bu iki eserden *el-Cürcâniyyât* Ebu Yûsuf'un talebelerinden Ali b. Sâlih el-Cürcânî'nin Ebû Yûsuf'tan yaptığı nakilleri içeren bir eser iken,³⁷ *el-Hârûniyyât*'ın müellifi de Hasan b. Ziyâd'tır.³⁸

Ayrıca Kınalızâde *emâlî* eserleri arasında sadece Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'sini zikretmiştir. Oysa Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si kadar meşhur olmasa da Şeybânî'nin de *el-Emâlî*'si vardır.

6. *Emâlî* ve *nevâdir* eserleri

Kınalızâde risalesinde yukarıda yaptığımız tanıma uygun *emâlî* ve *nevâdir* eserlerine bir iki örnek vermekle yetinmiştir. Mezhebin *gayru zâhiri'r-rivâye* mesailini oluşturan ve hemen hepsi günümüz için kayıp durumda olan bu eserlerden Hanefî kaynaklarında nakiller bulunmaktadır. Bu eserlerden ismini vererek sıkça nakil yapan kitaplardan birisi Nâtîfî'nin *el-Ecnâs*'dır. Başta *el-Ecnâs* olmak üzere diğer kaynaklardan tespit edilen Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin *el-Emâlî*'si ile Ebû Yûsuf, Şeybânî, Züfer ve Muhammed b. Mukâtil'in *nevâdir* mesailini içeren *nevâdir* eserleri ve râvilerinin isimleri aşağıda verilmiştir.

6.1. Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si ve râvileri

Konu hakkında yaptığı çalışmasında Yılmaz'ın Ebû Yûsuf'tan *emâlî* rivayet ettiğini tespit edilebildiği râvilerin vefat tarihlerine göre isimleri aşağıdaki tabloda verilmiştir. Ebû Yûsuf'a ait *el-Emâlî* içinde yer alan tüm kitapları rivayet eden en meşhur râvi Bîşr b. el-Velîd'dir (ö. 238/853).³⁹ Bu eserlerin hepsi günümüzde kayıp durumdadır.

No	Ravi Adı	Ölüm Tarihi
1	Yûsuf b. Ebî Yûsuf	(ö. 192/807)
2	Ebû Süleyman el-Cüzcânî	(ö. 200/816)
3	Hasan b. Ebî Mâlik	(ö. 204/819)

35 *er-Rakkiyyât* için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 96-97.

36 *Cüz min'el-Emâlî li-Muhammed*, nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maâri'l-Osmâniyye, 1407/1986. *el-Keysâniyyât* için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 96-97; Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 106-107.

37 *el-Cürcâniyyât* için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 94-95; Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 107-111.

38 *el-Hârûniyyât* için bk. Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, s. 95-96; Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 107-111.

39 Ebu Yûsuf'un *el-Emâlî*'si ve râvileri için bk. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 23-53.

No	Ravi Adı	Ölüm Tarihi
1	Yûsuf b. Ebî Yûsuf	(ö. 192/807)
4	Şuayb b. Süleyman el	(ö. 204/820)
5	Muallâ b. Mansûr	(ö. 211/826)
6	Muhammed b. Saîd b. Sâbık	(ö. 216/831)
7	Muhammed b. Semâ'a	(ö. 233/848) ⁴⁰
8	İbrahim b. el Cerrah	(ö. 217-9/832-4)
9	Bişr b. Gıyâs	(ö. 218/833)
10	Ali b. el-Ca'd	(ö. 230/845)
11	Bişr b. el-Velîd el-Kindî	(ö. 238/853)
12	Hilal b. Yahya el Basrî	(ö. 245/860)
13	Mahled	(ö. ??/?)

6.2. Şeybânî'nin el-Emâlî'si ve râvileri

Şeybânî'den *emâlî* rivayet ettiğini tespit edilebilen râvilerin vefat tarihlerine göre isimleri aşağıdaki tabloda verilmiştir.⁴¹ Yukarıda geçtiği üzere Şeybânî'nin *el-Emâlî*'sinden çok küçük bir parça günümüze kadar ulaşmış ve yayımlanmıştır.

No	Ravi Adı	Ölüm Tarihi
1	Ebû Süleyman el-Cüzcânî	(ö. 200/816)
2	Şuayb b. Süleyman el Keysânî	(ö. 204/820)
3	Muallâ b. Mansûr	(ö. 211/826)
4	İbrahim b Rüstem	(ö. 211/827)
5	Muhammed b. Semâ'a	(ö. 233/848)
6	Hâcib b. el Velîd	(ö. 228/842)
7	Dâvûd b. Rüşeyd el Hârizmî	(ö. 239/854)
8	Muhammed b. Humeyd er-Râzî	(ö. 248/862)
9	Kurayş b. İsmail	(ö. ??/?)
10	Amr b. Ebî Amr	(ö. ??/?)

⁴⁰ Nâtîfî, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'sinden Muhammed b. Semâ'a rivayetiyle yaptığı nakillerden ikisinde onun bu eseri Muallâ b. Mansûr'dan imlâ yoluyla rivayet ettiğini söyler. Bk. Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 533, II, 327.

⁴¹ Şeybânî'nin *el-Emâlî*'si ve râvileri hakkında geniş bilgi için bk. Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*, s. 100-106. Yılmaz'ın Şeybânî'den *el-Emâlî* rivayet edenler arasında zikrettiği Muhammed b. Huneyf/Hanîf, diğer bir *el-Emâlî* râvisi Muhammed b. Humeyd'in isminin nüshalarda yanlış yazılmasından kaynaklanan bir hata olsa gerektir. Bu isimde birinin bulunamaması da bunu desteklemektedir. Şeybânî'nin *el-Emâlî* râvileri arasında İbrahim b. Rüstem de yer almakta olup Nâtîfî *el-Ecnâs*'ta bir yerde (I/430) İbrahim b. Rüstem'in bu *el-Emâlî* rivayetinden nakil yapmaktadır. Yılmaz bu râviyi zikretmemiştir.

6.3. *Nevâdir* eserleri ve râvileri

Hanefî mezhebi *nevâdir* literatürüne dair yaptığım çalışmamda tespit edebildiğim kadarıyla mezhep içinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî, Züfer ve Muhammed b. Mukâtil'in *nevâdir* rivayetlerini içeren 19 tane *nevâdir* eseri bulunmaktadır. Bununla birlikte Bişr b. Gıyâs, İsa b. Ebân ve Muhammed b. Şücâ'ın *nevâdir* eserlerinde kendilerine ait görüşler de bulunmaktadır. Mevcut verilere göre İbn Mukâtil'in *en-Nevâdir*'i ise tamamen kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan müteşekkildir. Eser, bu yönüyle diğer *nevâdir* eserlerinden ayrılmakta ve mezhep imamı dışında bir fakihin görüşlerinin *nevâdir* adı altında toplanmasının ilk örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu sebeple İbn Mukâtil'e ait görüşleri *nevâdir* adıyla toplayan bu eserin daha sonraları *fetâvâ* adıyla bilinecek olan literatüre dahil olduğunu söyleyebiliriz.

Aşağıda gelecek *nevâdir* eserlerinden Muallâ b. Mansûr'a ait *Nevâdirü Muallâ* müstakil olarak günümüze kadar ulaşmış ve yayımlanmıştır.⁴² Şeybânî'ye ait *Nevâdirü's-savm* ise müstakil olmasa da *el-Asl*'in içinde günümüze kadar gelmiştir.⁴³ Diğer *nevâdir* eserleri ise günümüz için kayıp vaziyettedir. Tespit edilebilen *nevâdir* eserleri müellif/râvilerinin vefat tarihine göre şunlardır:⁴⁴

No	Eser Adı	Müellif/Râvî Adı	Ölüm Tarihi
1	<i>Nevâdirü's-salât</i>	Muhammed b. el Hasan	(ö. 189/805)
2	<i>Nevâdirü'z-zekât</i>	Muhammed b. el Hasan	(ö. 189/805)
3	<i>Nevâdirü's-savm</i>	Muhammed b. el Hasan	(ö. 189/805)
4	<i>Nevâdirü Ali b. Yezîd</i>	Ali b. Yezîd et-Taberî	(ö.191/806)
5	<i>Nevâdirü Ebû Süleyman</i>	Ebû Süleyman el-Cüzcânî	(ö. 200/816)
6	<i>Nevâdirü İbrahim b. Rüstem</i>	İbrahim b. Rüstem	(ö. 211/827)
7	<i>Nevâdirü Muallâ b. Mansûr</i>	Muallâ b. Mansûr	(ö. 211/826)
8	<i>Nevâdirü Bişr b. Gıyâs</i>	Bişr b. Gıyâs el-Merîsî	(ö. 218/833)
9	<i>Nevâdirü Hişâm</i>	Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî	(ö. 221/836)
10	<i>Nevâdirü İsa b. Ebân</i>	İsa b. Ebân	(ö. 221/836)
11	<i>Nevâdirü Ebî Yûsuf</i>	Ali b. el Ca'd	(ö. 230/845)
12	<i>Nevâdirü Ebî Yûsuf</i>	Muhammed b. Semâ'a	(ö. 233/848)
13	<i>Nevâdirü Muhammed b. Semâ'a</i>	Muhammed b. Semâ'a	(ö. 233/848)
14	<i>Nevâdirü Bişr b. el-Velîd</i>	Bişr b. el-Velîd el-Kindî	(ö. 238/853)
15	<i>Nevâdirü Dâvûd b. Rüşeyd</i>	Dâvûd b. Rüşeyd	(ö. 239/854)
16	<i>Nevâdirü Muhammed b. Şücâ'</i>	Muhammed b. Şücâ' es-Selcî	(ö. 266/880)
17	<i>Nevâdirü Züfer</i>	-	-
18	<i>Nevâdirü Ebî Yûsuf</i>	-	-

42 Ahmet Hamdi Furat, *Muallâ b. Mansûr'un Nevâdir'i ve Hanefî Mezhebi Literatüründeki Yeri*, İstanbul: Reha Yayınları, 2013.

43 Bk. Şeybânî, *el-Asl*, II, 205-210.

44 *Nevâdir* eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ençakar, Hanefî Mezhebi *Nevâdir* Literatürü, s. 91-156; amlf., "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi *Nevâdir* Literatürü", s. 1-36.

No	Eser Adı	Müellif/Râvî Adı	Ölüm Tarihi
19	<i>Nevâdiru Muhammed b. Mukâtil</i>	-	-

III. Sonuç

Osmanlı ulemasından Kahire kadılığı da yapmış olan Kınalızâde Ali Efendi'nin Hanefî mezhebinin mesailine dair kaleme aldığı *Tabakâtü'l-mesail* isimli risale mezhep imamlarından aktarılan mesaili bilgi ve kaynak değeri açısından tasnif etmekte kullanılan *zâhirü'r-rivâye* ve *Gayru zâhiri'r-rivâye* kavramlarının mahiyeti ve eserlerine dair yazıldığı bilinen ilk ve tek müstakil eserdir. Kınalızâde bu iki mesail türüne mezhebin diğer fakihlerinden *fetâvâ* adıyla aktarılan görüşleri de ekleyerek tüm mezhep mesailini üç başlık altında toplamış ve her birinin tarifini yapıp bu kısımlara giren eserlere örnekler vermiştir. Onun iki sayfalık bu kısa risalede *usûl* ve *nevâdir* kavramları hakkında yaptığı tanım ve taksimler sonrasında oluşan literatürü derinden etkilemiş ve artık bu iki kavram erken dönemden farklı olarak Kınalızâde'nin tanımladığı şekilde algılanmaya başlamıştır.

Zâhirü'r-rivâye, Hanefî mezhebindeki mesail tasnifinde *usûl* ve *el-câmiayn*'ı içeren bir üst kavram olarak ortaya çıkmıştır. Erken dönemde *zâhirü'r-rivâye* üst kavramı altında yer alan *usûle* başta İtkânî (ö. 758/1357) olmak üzere, ondan etkilenerek Bâbertî (ö. 786/1384), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ve Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) gibi Hanefî fakihleri tarafından yüklenen yeni anlamla *usûl* ile *zâhirü'r-rivâye* eşanlamlı hale gelerek kavramın anlam ve kapsamı genişletilmiştir. Kınalızâde'nin de aynı yolu takip edip konu hakkında müstakil bir risale yazması yeni tanımın Hanefî çevrelerde hızla yaygınlaşp kabul görmesinde etkili olmuş ve kendisinden sonra oluşan literatür bu risalede ortaya konulan tanımlar etrafında gelişmiştir.

Kınalızâde adı geçen bu Hanefî fakihlerinin *usûl* ile *zâhirü'r-rivâye* kavramlarını eşanlamlı olarak tanımlaması gibi kendisi de *gayru zâhiri'r-rivâye* ile *nevâdir* kavramlarını eşanlamlı olarak tanımlamıştır. Böylece *nevâdir* altında yer aldığı *gayru zâhiri'r-rivâye* üst kavramıyla eşanlamlı olacak şekilde anlam ve kapsam açısından genişletilmiş ve daha önceden *gayru zâhiri'r-rivâye* eserleri arasında gösterilen *er-Rakkiyyât*, *el-Keysâniyyât*, *el-Cürcâniyyât* ve *el-Hârûniyyât* artık *nevâdir* eseri olarak bilinmeye başlamış ve hepsi Şeybânî'ye nispet edilir olmuştur. Oysa *er-Rakkiyyât* ile *el-Keysâniyyât* Şeybânî'ye ait olmakla birlikte son tahlilde birer *emâlî* eseridir. Diğer taraftan *el-Cürcâniyyât* Ali b. Sâlih'in Ebu Yûsuf'tan rivayet ettiği diğer bir *emâlî* eseri iken *el-Hârûniyyât* da Hasan b. Ziyâd'a aittir.

Kınalızâde'nin Hanefî mezhebi mesailini üçlü bir tasnife tabi tuttuğu *Tabakâtü'l-mesail* isimli bu risalede *usûl* ve *nevâdir* kavramlarına getirdiği tanımlar erken dönemde bu kavramlara yüklenen anlamdan mahiyet ve kapsam açısından daha geniştir. Kınalızâde önceleri Şeybânî'nin eserleri ifade etmek için kullanılan *zâhirü'r-rivâye* ve *gayru zâhiri'r-rivâye* kavramlarını genişleterek bu kavramların içine Ebu Hanîfe'nin diğer talebelerine ait mesail ve kitapları da eklemiştir. Hatta mezhebin diğer fakihlerine ait mesaili de *fetâvâ* adıyla bu taksime dahil ederek tüm mezhep mesailini kapsayan bir tasnif oluşturmuş ve onun burada ortaya koyduğu tanım ve taksimler sonrakiler tarafından da benimsenerek günümüze kadar aktarılagelmiştir.

Risale üçlü taksimde zikrettiği temel kavramlara getirdiği tanımlar ve bunlara örnek olarak zikrettiği eserler açısından erken dönemle uyuşmayan bazı bilgiler içermekle birlikte Hanefî mezhebi mesail tasnifine dair yazılmış tespit edebildiğim ilk ve tek müstakil risale olması ve sonraki literatürü belirlemesi açısından değerini hala korumaktadır.

Kaynakça

- Aynî, Bedreddin, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân, I-XIII, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el İnâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fıkr, ts., X cilt.
- Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul 2014.
- Bedir, Mürteza, "Ziyâdât", *DİA*, 2013, XLIV, 483.
- Boynukalın, Mehmet, *el-Asl: Mukaddime*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, Tarîfât (thk. Muhammed Bâsil), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l ilmiyye 1424/2003.
- Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ençakar, Orhan, "Bir Mezhebin Yitik Kültürü: Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 44 (2020): 1-36.
- Furat, Ahmet Hamdi, *Muallâ b. Mansûr'un Nevâdir'i ve Hanefî Mezhebi Literatüründeki Yeri*, İstanbul: Reha Yayınları, 2013.
- Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el Mervezî, el Kâfi, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 923.
- Hatîb el Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, Târîhu medîneti's-selâm (thk. Beşşar Avvad), Beyrut 2001, XVI cilt.
- İbn Ebü'l-Avvâm, Abdullah b. Muhammed, *Fezâilü Ebî Hanîfe ve ahbârühû ve menâkıbüh*, nşr. Latîfürrahman el-Behrâicî, Mekke: el-Mektebetü'l-ımdâdiyye, 1431/2010.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gazî el-Fârâbî, *Gâyetü'l-beyân ve nâdiratü'l-akrân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 367.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh, Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn (nşr., Şerafettin Yalçın, Rifat Bilge) Beyrut ts., II cilt. Kaya, Eyyüp Said, "Zâhirü'r rivâye", *DİA*, 2013, XLIV, 101.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Hâşiye ale'l-Dürer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 749; Yeni Cami, nr. 397; Kasıdecizâde, nr. 2454.
- Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, Köprülü Kütüphanesi, Hafız Ahmed Paşa, nr. 93.
- Nâtîfî, *el-Ecnâs fî furûi'l-fikhi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdullah b. Sa'd et-Tuhays - Kerîm b. Fuâd el-Lem'î, I-II, Medine: Dâru'l-me'sûr li'n-neşr ve't-tevzî', 1437/2016.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, el Mabsut, Beyrut ts., XXX cilt.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın, I-XII, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Cüz' mine'l-emâlî*, nşr. Hâşim en-Nedvî v.dğr., Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-maâri'l-Osmâniyye, 1407/1986.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtî'l-ulûm*, I-III, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1405/1985.
- Yılmaz, Okan Kadir, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

HANEFÎ FUKAHÂSINDAN BİR AİLE: *ET-TÜRKMÂNÎ* AİLESİ

Ömer Faruk HABERGETİREN*

Öz

İslam hukuk tarihinde iz bırakan aileler arasında et-Türkmânî/İbn Türkmanî ailesi de bulunmaktadır. Yazmış oldukları eserler ve yetiştirmiş oldukları talebelerle, Hanefi mezhebi içerisinde önemli bir yer elde etmişlerdir. Aile bireyleri uzun yıllar Mısır Hanefî mezhebi baş kâdılığ (Kâdilkudât) görevini üstlenmiş ve bu görev onlarla sona ermiştir.

Kaynaklarda aileye mensup sekiz kişinin adı zikredilmektedir. Ailenin büyüğü ve etkin isimlerinden Fahreddin Osman (ö. 731/1331), Mardin'den ayrılarak Mısır'a yerleşmiştir. Kahire'de başkâdılık görevi yanında talebe yetiştirip eserler telif etmiştir. Muhammed eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) ait *el-Câmiü'l-Kebir* kitabı üzerine bir şerhi bulunmaktadır.

Oğulları Taceddîn Ahmed (v. 744/1343) ve Alâeddîn Ali (ö. 750/1349) de kadılık, müftülük görevlerini icra etmiş, ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Taceddin Ahmed, birçok eser yazmış, ancak bunlardan çoğunu bitirememiştir. İbnü't-Türkmânî lakabıyla meşhur olan Alaeddin, talebe yetiştirmiş, tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ilim dallarında eserler yazmıştır. Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli eserini şerh etmiş, bu kitapta yer alan hadislerin tahririni yapmıştır.

Aileye mensup diğer bireyler ise Celaleddin Ahmed (v. 749/1348), Abdülazîz b. Ali (v. 749/1348), Cemâleddin Abdullah (v. 769/1368) ile oğulları Sadreddin Muhammed (v. 776/1375) ve Hamidüddin Hammad (v. 819/1416) şeklinde sıralanmaktadır. Bunlar da büyüklerinin izinden giderek tedris ve telif faaliyetinde bulunmuş, insanlara dini konularda fetva vererek problemlerini çözmüşlerdir.

Bu çalışmada et-Türkmânî/İbnü't-Türkmanî ailesi hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler derlenerek, hocaları, talebeleri, almış oldukları görevler ve telif etmiş oldukları eserler hakkında genel bilgiler verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, et-Türkmânî, İbnü't-Türkmânî, el-Mârdinî

Abstract:

Among the families that left their mark in the history of Islamic law, there is the al-Turkmani / Ibn al-Turkmani family. They gained an important place in the Hanafi sect with the works they wrote and the students they raised. Family members assumed the position of chief judge (Kadi al-kudat) of the Egyptian Hanafi school for many years and this duty ended with them. The names of eight members of the family are mentioned in the sources. Fakhr ad-din Othman (d. 731/1331), one of the great and influential names of the family, left Mardin and settled in Egypt. In addition to his duty of chief judge in Cairo, he trained students and wrote works. There is a commentary on the book of al-Jami al-Kabir by Muhammad al-Shaybani (d. 189/805).

His sons Tac al-din Ahmed (d. 744/1343) and Alaaddin Ali (d. 750/1349) also served as judges and muftis and engaged in scientific activities. Tac ad-din Ahmed wrote many works, but could not finish most of them. Ala ad-din, who is famous with his nickname Ibn al-Turkmani, educated students and wrote works in tafsir, hadith, fiqh and other branches of science. He interpreted the work of al-Marginani (d. 593/1197) named al-Hidayah and made the takhrirj of the hadithses in this book.

Other members of the family are Calal al-din Ahmed (d. 749/1348), Abd al-azîz b. Ali (d. 749/1348), Camal al-din Abdullah (d. 769/1368) and his sons Sadr al-din Muhammed (d. 776/1375) and Hamid al-din Hammad (d. 819/1416). They also followed the footsteps of their elders, engaged in education and copyright activities, and solved their problems by giving fatwas to people on religious issues.

* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ofhabergetiren@hotmail.com

In this paper, the information in the sources about the at-Turkmani / Ibn al-Turkmani family is compiled, and general informations are given about their teachers, students, the tasks they have taken and the works they have authored.

Key words: Islamic Law, The Hanafi School, al-Turkmani, Ibn al-Turkmani, al-Mardini.

Giriş

Temel İslami İlimler arasında yer alan Fıkıh ilmi güncel adlandırmayla İslam Hukuku, dini hayatın ameli boyutunu konu alır. Bu ilim dalında kişinin yaratıcısı ile ilişkisini ele alan ibadet konularının yanı sıra günlük hayatta karşılaşılabilecek bireysel ve toplumsal problemlere çözümler üretilmesi amaçlanır. Böylesine önemli ve kapsamlı bir ilim dalının öğrenilmesi ve öğretilmesi sağlıklı toplum düzeninin inşası için hayati öneme sahiptir. İslam hukuk tarihine bakıldığı zaman tedris faaliyetlerinin ilk dönemlerde genellikle kişisel çabalarla icra edildiği görülmektedir. Hoca talebe ilişkisi çerçevesinde ücretsiz olarak yapılan eğitim neticesinde pek çok kıymetli alim yetişmiş, eserler telif edilmiştir. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelerek kısıtlı imkânlarla bazen bir cami hücrelerinde, bazen de hoca desteğiyle oluşturulan mekânlarda, daha sonraki süreçte vakıf ve devlet desteğiyle geniş imkanlara sahip kurumsal yapılarda/medreselerde eğitim öğretim faaliyetleri yapılmıştır. Herhangi bir ayırım yapılmadan tüm halka açık olarak gerçekleştirilen bu tedrisat yanında -az da olsa- aile içerisinde dışarıya kapalı ortamlarda eğitimin yapıldığı, ilmi birikimin baba, oğul ve kardeşler arasında aktarıldığı ve bunun birkaç nesil devam ettirildiği de görülmektedir. Bu tür bir eğitim şekline Hanefî mezhebi özelinde bakıldığı zaman özellikle Orta Asya kaynaklı es-Saffâr, el-Burhân, el-Mahbûbî, en-Nesefî ve et-Türkmânî aileleri örnek olarak gösterilebilir.

1200-1300 yılları arasında gerçekleşen Moğol saldırılarından sonra eski ihtişamlı günlerini kaybeden Orta Asya yöresinden pek çok âlim, bölgeyi terk ederek İslam coğrafyasında daha güvenli buldukları yerlere göç etmiştir. Yaklaşık aynı dönemde Mısır, Güney Anadolu, Suriye ve Hicaz yöresinde hakimiyet kuran Müslüman Türk devleti Memlükler (Kölemenler) (1250-1517), oluşturmuş oldukları güven ortamıyla pek çok ilim adamının bölgeye gelmesine vesile olmuş, duraksayan ilmi hayat adeta yeniden canlılık kazanmıştır. Sultanların himayesi altında tüm ihtiyaçları karşılanan medreseler vasıtasıyla ivme kazanan bu canlılık, uzun yıllar devam etmiş, talebeler yetiştirilmiş, eserler telif edilmiştir.¹ Buraya hicret eden alimler arasında Orta Asya'dan gelerek Mardin'e yerleşen, oradan Dimeşk ve Mısır'a göç eden ve birçok ilim adamı yetiştiren Türkmen asıllı bir aile olan Fahreddîn Osmân et-Türkmânî ailesi de yer almaktadır. Daha sonra aile bireyleri İslam Hukuk eserlerinde İbnü't-Türkmânî ve el-Mârdînî lakapları ile anılmaya başlanmıştır.²

Tarih ve terâcim kitapları tarandığında “et-Türkmânî”, “ibnü't-Türkmânî” ve “el-Mardînî” nisbesi ile Hanefî fakihler arasında zikredilen aileye mensup bireylerden Fahreddîn Osmân (ö. 731/1331), Taceddîn Ahmed (ö. 744/1343), Alaaddîn Ali (ö. 750/1349), İzzeddîn Abdülaziz (ö. 749/1348), Celâleddîn Muhammed (v. 749/1348), Cemâleddîn Abdullah (ö. 769/1368), Sadreddîn Muhammed (ö. 776/1375) ve Hamîdüddîn Hammâd'ın (ö. 819/1416) isimlerine ulaşılmaktadır.

- 1 Memlükler devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden birisi olarak kabul edilir. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilâsına uğradığı yıllarda kurulan Memlük Devleti ülkelerini terketmek zorunda kalan pek çok ilim adamının sığındığı yer olmuştur. Özellikle Mısır bölgesinde, Kahire ve Şam bölgesinde Dimaşk en önemli iki ilim merkezi haline gelmiştir. Bu dönem, ilmi hayat, medreseler ve yetişen alimler hakkında bkz. İsmail Yiğit, “Memlükler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004).
- 2 Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* (İstanbul: Haciveyiszade İlim Kültür Vakfı, 2019), 201.

Bu araştırmada aile bireyleri tanıtılarak, ilmi birikimleri, hocaları, talebeleri, almış oldukları görevler ve telif ettikleri eserler hakkında genel bilgiler verilecektir.

Ebu Ömer Fahrüddîn Osmân b. Mustafa b. İbrâhîm b. Süleymân, et-Türkmânî el-Mardînî (ö. 731/1331)

Fahreddîn Osmân, ebü'l-Hasen Alâeddîn Ali ve ebü'l-Abbâs Tâceddîn Ahmed'in babası, ebu Muhammed Cemâleddîn Abdullah, Ebü'l-Hasen Abdülaziz b. Ali ve Celâleddîn Muhammed'in dedesidir.

Hanefî mezhebine mensup alimlerin hayat hikayelerini sistematik olarak ele alan *Ketâib* yazarı Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî (ö. 990/1582) tarafından on üçüncü ketibe (tabaka) alimleri arasında zikredilen Fahreddîn Osman, Mısır'da uzun yıllar Hanefî mezhebi kâdilkudâtı (baş kâdı) görevini üstlenen Türkmânî ailesinin reisidir.³ Memlükler, Eyyûbîler'den devraldıkları idarî, siyasî ve iktisadî görevleri büyük ölçüde askerileştirdiler ve bu vazifeler, kendilerine bağlı emîrlar tarafından yürütülürdü. Dinî ve adlî görevlerle divan görevleri ise halk kesimine mensup ilim adamlarına verilirdi.⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhîm es-Serûcî'den (ö. 710/1310) sonra Türkmânî ailesi fertlerine intikal eden bu görev, en son olarak onlar tarafından yerine getirilmiş, daha sonra yönetim tarafından çeşitli gerekçelerle bu makama atama yapılmamış ve zaman içerisinde ilga edilerek devam ettirilmemiştir.

Önemli Hanefî fakihleri arasında sayılan Fahreddîn Osman, Şihâbüddîn Ahmed b. İshâk el-Eberkûhî (ö. 701/1302), Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306) ve Ebü'l-Abbâs es-Serûcî'den⁵ hadis ve fıkıh ilimlerini tahsil etti. Uzun süre Kahire'de özellikle el-Mansûriye medresesi, el-Hâkimî Camii ve diğer medreselerde dersler verdi. Hamîdüddin Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr er-Râmîşî'den (ö. 666/1268) icazetle aldığı⁶ Hanefî mezhebinin meşhur ve muteber metinlerinden birisi olan Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli eserini okuturdu. Derslerine talebe ve halk arasından pek çok kimse katılır, daima kalabalık bir topluluk bulunur, onlara hadis rivayet eder, fıkıh metinlerini okur ve kendisine iletilen sorulara fetvalar verirdi.⁷ Hanefî fukahâsı arasında yer alan çocukları Alâeddîn Ali ve Tâceddîn Ahmed, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Balabân⁸ (ö. 739/1339), Dîmeşk kâdısı Celâlüddîn Ahmed b. el-Hasen er-Râzî el-Ankaravî⁹ (ö. 745/1344), Tâcüddîn İsmail b. Halîl el-Faradî en-Nahvî¹⁰ (ö. 737/1337), Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf el-Konevî¹¹ (ö. 788/1386) ile aynı zamanda biyografi yazarı olarak da ün yapmış olan Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî'nin¹² (ö. 775/1373) de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Hayatı boyunca devamlı ilim tedrisatı

3 Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1437), 3/334.

4 Yiğit, "Memlükler", 29/90.

5 Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

6 Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Merginani'nin el-Hidaye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (23 Mayıs 2017), 290.

7 Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413), 2/522.

8 Cengiz Kallek, "İbn Balabân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

9 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418), 36.

10 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 82.

11 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 332.

12 Ahmet Özel, "Kureşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

içerisinde bulunan Fahreddîn Osmân, 11 Recep 731/20 Nisan 1331 tarihinde 71 yaşında iken Kahire'de vefat etti.¹³

Kıymetli eserler telif eden et-Türkmânî, talebesi el-Kureşî'nin aktardığına göre İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) Hanefî mezhebinin temel kaynaklarını oluşturan, “Zâhirü'r-rivâye” olarak nitelenen altı eserinden birisi olan *el-Câmiü'l-Kebir*'i şerh etmiş ve bu kitabın tamamını el-Mansûriye medresesinde talebelerine ders olarak aktarmıştır.¹⁴ Ayrıca, vakfedenin kendisine veya başkasına istibdâl yetkisini şart koşması ve özellikle vakıf mallarının tamamen faydalanılamaz hale gelmesi gibi durumlarda, hocası Serûcî'nin izinden giderek hâkim kararıyla bu tür vakıf mallarının istibdâlini müdafaa eden *Risâle fi'l-istibdâl* isimli bir eser de kaleme almıştır.¹⁵

Ebü'l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Osmân b. İbrâhîm, İbnü't-Türkmânî el-Mârdînî (v. 744/1343)

Fahreddîn Osmân'ın oğlu, Alâeddîn Ali'nin kardeşi, Cemâleddîn ve Abdülaziz'in amcası, Celâleddîn Muhammed'in de babasıdır.

Tâceddîn Ahmed, 5 Zilhicce 681/6 Mart 1283 tarihinde Kahire'de doğdu. Temel eğitimini babasından ve kardeşi Alâeddîn'den aldı. Daha sonra Şihâbüddin el-Eberkûhî, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), Ebü'l-Hasan İbnü's-Savvâf (ö. 712/1312) ve Ebü'l-Abbas es-Serûcî gibi dönemin önde âlimlerinden dersler alarak fıkıh, fıkıh usulü, hadis, hadis usulü, ferâiz, Arap dili ve edebiyatı, aruz, astronomi ve mantık ilimlerinde kendisini yetiştirdi ve bu alanlarda eserler verdi. Talebeleri arasında Hanefî fakih Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân ez-Zümürüdî (ö. 776/1375) de bulunmaktadır.¹⁶ Bir süre Mısır Hanefî kâdilkudâtlığı görevinde bulunduysa da daha çok tedris ve eser telifiyle meşgul oldu. Farklı İslâmî ilimlerde pek çok eser kaleme almış, ancak bir kısmını tamamlamaya ömrü kifayet etmedi. Bunlardan birçoğu kardeşi Alâeddîn'e nispet edilmektedir.¹⁷ Yazısının güzel olduğu ve şiirle ilgilendiği kaydedilmekle birlikte bu konuda pek başarılı bulunmadı.¹⁸ 744/1343 yılı Cemaziyülevvel/Eylül ayının başında Kahire'de vefat etti, Ridâniye bölgesi Bâbünnasr Kabristanı'nda babasının türbesine defnedildi.¹⁹

Velûd bir alim olan Taceddîn İbnü't-Türkmânî pek çok eser telif etmiştir. Bunlar arasında *Ta'likâ 'alâ Hulâsati'd-delâil fi tenkîhi'l-mesâil* isimli eseri ön plana çıkmaktadır. Eser, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı üzerine Hüsâmeddin Ali b. Ahmed er-Râzî'nin (ö. 598/1201) yazdığı şerhe yapılan bir ta'likattır. Eserde anlaşılamayan, muğlak konularla ihmal edilen bazı meseleler ile delil olarak kullanılan hadislerinin tahrîc ve değerlendirmesinin yapıldığı üç farklı ta'likât kaleme

13 Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1387), 1/469; Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1413), 203-204; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195; Muhammed Hıfzurrahman b. Muhibburrahman el-Kümlâî, *el-Büdûrû'l-madıyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, 1439), 12/272.

14 Kefevî, *Ketâib*, 3/334; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/522.

15 Ahmet Akgündüz, “İstibdâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

16 Saffet Köse, “İbnü's-Sâîğ ez-Zümürüdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

17 Kümlâî, *el-Büdûrû'l-madıyye*, 3/67.

18 Hacı Mehmet Günay, “İbnü't-Türkmânî, Tâceddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

19 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 1/198; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 115-117; Kefevî, *Ketâib*, 3/508; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 50.

alınmıştır.²⁰ Hacı Mehmet Günay'ın belirlemeleriyle²¹ kaynaklarda zikredilen diğer telifleri ise şunlardır: *Şerhu'l-Maksadi'l-celîl fi ilmi'l-Halîl* (İbnü'l-Hâcib'in aruz ve kafiye ilimleriyle şiirlerde görülen kusurları ele alan kasidesinin şerhidir), *el-Ebhâsü'l-celiyye fi mes'eleti (fi'r-red alâ) İbn Teymiyye*; *Ta'lîka ale'l-Mahsûl* (Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü üzerine Şehâbeddin el-Karâfi'nin yaptığı şerhe ta'likat), *Ta'lîka ale'l-Muhassal li'l-İmâm Fahriddîn er-Râzî*,²² *Ahkâmü'r-rimâye (remy) ve's-sebk ve'l-muhallil*, *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık*, *el-Furûk fi fîrû'i'l-Hanefiyye*, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Mukarrîb fi'n-nahv li'bn 'Uşfûr*,²³ *Şerhu'l-Hidâye li'l-Merginânî*, *Şerhu Müntehabi (Muhtasari)'l-Bâcî fi usûli'l-fikh*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *Ta'lik alâ Mukaddimetey İbni'l-Hâcib*, *Şerhu't-Tebsera fi'l-hey'e li'l-Haraki*, *Ta'lîka ale't-Tebyîn Şerhi'l-Müntehab li'l-İtkanî*, *Ta'lîka alâ Şerhi Mukaddimeti'l-Müberred fi'n-nahv*, *Kitâbü't-Tevbe*. Ayrıca *Ta'likâ ale'l-Muntehabi'l-Bâcî* ile ferâiz ilmine dair *Mebûsût* ve *Mutavassit* isimli iki eserinin olduğu da kaydedilmektedir.²⁴

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm, İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (ö. 750/1349)

Fahreddîn Osman'ın oğlu, Tâceddîn Ahmed'in kardeşi, Abdülazîz ve Cemâleddîn Abdullah'ın babası, Celâleddîn Muhammed'in amcasıdır. Türkmânî ailesi arasında özellikle İbnü't-Türkmânî lakabı ile meşhur olmuştur.

683/1284'te doğdu. Başta babası Fahriddîn Osmân, İbnü'l-Kâsım, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Ebü'l-Hasan İbnü's-Savvâf, Şehâbeddin Ahmed el-Muhsinî (753/1352), Ebü'l-Abbas es-Serûcî²⁵ ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den (ö. 751/1350) dersler aldı. Kendisinden de oğullarından başka Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir el-Kureşî, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î²⁶ (ö. 762/1360), Tâceddîn Alî b. Muhammed es-Sa'lebî²⁷ (ö. 762/1360), Ebü'l-Fidâ Mecdüddin İsmâil b. İbrâhîm el-Belbîsî²⁸ (ö. 802/1399), Cemâleddîn Yûsuf b. Mûsâ el-Malatî²⁹ (ö. 803/1400) ve Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî³⁰ (ö. 806/1404) gibi âlimler ilim tahsil etti. Hanefî mezhebinde etkin alimler arasında yer alan İbnü't-Türkmânî, tefsirde de imam olarak nitelendirilmiştir. Hadis, kelâm, usûl, ferâiz, edebiyat, tarih ve şiirde geniş bilgi sahibi idi. Akli ve nakli ilimlerde müdekkik ve mütebahhir olan Alâeddîn Ali, müderrislik görevi yanı sıra birçok kitap telif etti, kendisine yöneltilen sorulara fetva verdi. Daima tedris ve eser telif etmekle uğraşır ve bundan hiç usanmazdı.³¹ Şevval 748/Şubat 1348 tarihinden itibaren vefat edinceye kadar Mısır yöresi Hanefî kâdilkudâtlığı görevinde bulundu. Daha sonra bu görev oğlu Cemâleddîn Abdullah'a

20 Kümlâî, *el-Büdürü'l-madiyye*, 3/67; Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

21 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 117; Günay, "İbnü't-Türkmânî, Tâceddin", 21/215.

22 İlyas Çelebi, "el-Muhassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

23 Fakhr ed-Din Qabawa, "İbn Uşfûr el-İşbîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

24 Kümlâî, *el-Büdürü'l-madiyye*, 3/67.

25 Özel, "Serûcî".

26 Ebubekir Sifil, "Zeylaî, Abdullah b. Yusuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

27 Mahmut Kaya, "İbnü'd-Düreyhim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

28 Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 2/286.

29 Mustafa Uzunpostalcı, "Cemâl el-Malatî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

30 M. Yaşar Kandemir, "İrâkî, Zeynüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

31 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/572; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 211; Kefevî, *Ketâib*, 3/405; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

tevdî edildi. İbnü't-Türkmânî 10 Muharrem 750/31 Mart 1349 tarihinde vefat etti.³² Sehâvî, Alâeddîn ibnü't-Türkmânî'nin kızının oğlu Muhammed b. Ahmed el-Behâî ismini Şafîî fakihleri arasında zikretmektedir.³³

Memlükler dönemi Mısır'da hem ulema hem de yönetim üzerinde etkin bir konumda olan Alâeddîn ibnü't-Türkmânî, babasından sonra görev yaptığı ve dönemin rağbet edilen eğitim kurumları arasında yer alan el-Mansûriyye Medresesi baş müderrisliği ile kâdilkudâtlık görevini birlikte yürütmüştür. Çevresinde sultan türbelerinin de bulunduğu, dönemin en büyük medresesi özelliğini taşıyan, bünyesinde fıkıh, hadis ve kıraat dersleri verilen bu medresenin başına ancak kâdilkudât olanlar geçebiliyordu.³⁴

İbnü't-Türkmânî, kâdılık, muhaddislik ve müderrislik yaparken aynı zamanda akli ve nakli ilimlerde pek çok eser telif etmiştir. Terâcim kitaplarında zikredilen³⁵ ve Mehmet Bilen tarafından listelenen³⁶ eserleri ilim dallarına göre şu şekilde sıralanmaktadır.

Tefsir:

1. *Behcetü'l-erîb fî beyâni mâ fî Kitâbillâhi mine'l-garîb* (*Behcetü'l-e'ârîb [edîb] bimâ fî'l-Ḳur'ân [fî Kitâbillâh] mine'l-garîb*). Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan garîb kelimelerin sûre ve âyet tertibine göre kısaca açıklandığı bir eserdir.³⁷

2. *Tefsîrü'l-Alâuddîn et-Türkmânî*. Kur'an tefsiri olarak hazırlanan bu eser üzerine Burhanüddîn İbrahim b. Musa el-Kerekî (ö.853/1449) bir haşiye yazmıştır.³⁸

Hadis:

1. *el-Cevherü (ed-Dürrü)'n-naki fi'r-reddi ale'l-Beyhakî*. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ* isimli hadis eserine yönelik eleştirilerle bunların tartışmasının yer aldığı bir şerh olarak telif edilmiştir.³⁹ Eser, Beyhakî'nin, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'ye (ö. 321/933) yönelttiği eleştirilere bir cevap niteliğindedir.⁴⁰ İbnü't-Türkmânî bu kitabında Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî el-Kerâbîsî'nin (ö. 248/862) Hicazlı olmayan hadisçileri tenkit amacıyla yazdığı *Kitâbü'l-Müdellesîn (Esmâü'l-müdellesîn)*'e Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (ö. 321/933) tarafından reddiye olarak yazılan *Nakzu Kitâbi'l-Müdellesîn ale'l-Kerâbîsî* adlı eserden iktibaslar yapar.⁴¹

2. *Tahrîcü ehâdîsi'l-Hidâye*. el-Merginânî'nin *el-Hidâye* isimli eserinde bulunan hadislerin tahrîcini konu alan bir çalışmadır.⁴²

3. *el-Müntehab fî ulûmi'l-hadîs (Muhtasarı Ulûmi'l-hadîs)*. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'ye (ö. 643/1245) ait *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ulûmü'l-hadîs, Akşa'l-emel ve's-*

32 Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

33 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 7/16.

34 Yusuf Acar, "Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (01 Ekim 2011), 83.

35 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 582; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 211; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 207.

36 Mehmet Bilen, "Mardinli Muhaddis Alaeddin Ali Bin İbrahim El-Mardini (İbnü't-Türkmani)", *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, ed. İbrahim Özcoşar - Hüseyin H. Güneş (İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2006), 250 vd.

37 Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn", 21/234.

38 Bilen, "Mardinli Muhaddis Alaeddin Ali Bin İbrahim El-Mardini (İbnü't-Türkmani)", 251.

39 Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn", 21/234.

40 Acar, "Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri", 80.

41 Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 388 385M.S.).

42 Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/473; Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn", 21/234.

şevk fî ulûmi hadîsi'r-Resûl) isimli eserin muhtasarıdır.⁴³ İbnü't-Türkmânî ihtisarı, eserin öğrenimini kolaylaştırmak amacıyla yapmıştır. Eserini hacmi küçük, lafzı az, ancak ilmî bakımdan geniş ve öğrenciler için ezberlenmesi kolay olacak bir kitap şeklinde telif ettiğini belirtmektedir. Şâfiî hadisçisi ve hadis usulünde muteber eserlerin müellifleri arasında yer alan Irâkî ve İbn Hacer, bu muhtasardan övgüyle bahsetmektedir. Irâkî, hocasına ait olan bu eserin maksadı tam olarak yerine getirdiğini ve şimdiye kadar bir benzerini görmediğini dile getirir.⁴⁴

4. *Muhtasarü Telhîsi'l-müteşâbih*. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Telhîsü'l-müteşâbih fî'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü an bevâdiri't-tashîf ve'l-vehm* adlı eserin ihtisar edilmiş şeklidir.⁴⁵

5. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn (min ashâbi'l-hadîs)*

6. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif (fî ensâbi'l-Arab)*. Ricâlü'l-hadîs ilminin bir kolu olan yazılış bakımından aynı veya birbirine yakın (mü'telif), ancak telaffuz olarak birbirinden farklı (muhtelif) olan isim, künye, lakap ve nisbetleri konu alan bir çalışmadır.⁴⁶

Fıkıh

1. *el-Kifâye fî muhtasari'l-Hidâye*. el-Merginânî'nin *el-Hidâye* isimli eserin muhtasarıdır.

2. *Şerhu'l-Hidâye*. İbnü't-Türkmânî, el-Merginânî'nin *el-Hidâye* isimli eserini şerh etmeye başlamış, ancak vefat etmesi üzerine yarım kalan bu çalışma oğlu Cemâleddin Abdullah tarafından babasının usulüne bağlı kalınarak tamamlanmıştır.⁴⁷

3. *Mukaddime fî usûli'l-fikh*.

4. *es-Sa'diyye (el-Ma'den) fî usûli'l-fikh*

5. *Yetîmetü'd-Dehr fî Fetâvâ Ehli'l-Asr*.

6- *el-Hulâsatü'n-Nihâye fî Kavâidi (Fevâidi)'l-Hidâye*.

Kelam:

1. *Muhtasarü'l-Muhassal*. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eserinin ihtisarıdır.

2. *Manzûme fî'l-kebâir*. Büyük günahların sayıldığı manzum bir eserdir.

3. *ed-Dürretü's-seniyye fî'l-akâdeti's-Sünniyye*.

Farklı ilim dallarındaki diğer eserleri:

Muhtasarü Risâleti'l-Kuşeyrî (Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risale* isimli tasavvufa dair eserinin ihtisarıdır.); *Mukaddimât fî'l-fünûn*

43 M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

44 Zübeyde Özben, "Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (01 Aralık 2016), 4.

45 Polat, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn", 21/234.

46 S. Kemal Sandıkçı, "Mü'telif ve Muhtelif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

47 Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 582. Yine bk. Aitmatov Kariev, "Burhaneddin El-Merginânî'nin "El-Hidâye" İsimli Eseri ve Hukuk İlmindeki Yeri", *Uluslararası Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 635.

(İlimler tasnifini konu alan bir eserdir.); *el-Cevâhirü'l-ferd fi'l-münâzara beyne'n-nercis ve'l-verd*; *Şerhu'ş-Şemsiyye* (Mantıkla ilgili bir eserdir.); *Şerhu'l-Hey'e* (Astronomiyle ilgili bir eserdir.); *Şerhu'l-Mukarrib* ve *Şerhu'l-Arûz*.

Abdülaziz b. Ebi'l-Hasen Ali b. Osmân, İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (v. 749/1348)

Fahreddîn Osman'ın torunu, Alâeddin Ali'nin oğlu, Cemâleddîn Abdullah'ın kardeşidir.

Babasından ilim tahsil etti, ondan ve diğer birçok muhaddisten hadis dinledi ve nakletti. Zeynüddîn el-İrâkî'nin tavsif ettiği şekilde, dinde fakih, usûle hâkim, Arap dili ve gramerini çok iyi bilen, akıllı ve fazilet sahibi bir âlim idi.⁴⁸ İnsanlara daima vaaz ve nasihatte bulunur, El-Yâzkuciyye ve el-Mehmendâriyye medreselerinde dersler verirdi. Pek çok talebe yetiştirdiği ve bizzat kendi el yazısıyla birçok kitap yazdığı nakledilmektedir.⁴⁹ Suyûtî'nin belirttiğine göre babası hayatta iken 749/1348 yılında Taun/Veba salgınında hastalanarak vefat etti.⁵⁰

Celâlüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Osmân, İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (v. 749/1348)

Fahreddîn Osman'ın torunu, Tâceddîn Ahmed'in oğludur.

Celâleddîn Muhammed, 714/1314 yılında doğdu. Dinde fakih, ilim ve takva sahibi bir kimse idi. Sürekli dersler verir ve talebe yetiştirmeye gayret ederdi. 749/1348 yılında genç yaşta iken vefat etti.⁵¹ Kaydedildiğine göre ilmi birikimi bakımından zamanın ender yetiştirdiği kimselerdendir, yaşasaydı selefî ve dönemindeki alimleri ilmiyle aşardı.⁵²

Cemâlüddîn Abdullah b. Ali, İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (v. 769/1368)

Fahreddîn Osmân'ın torunu, Alâeddîn Ali'nin oğlu, Abdülazîz'in kardeşidir.

Cemâlüddîn Abdullah, 719/1319 yılında doğdu. Babası ve devrin önde gelen alimlerinden ilim tahsilini tamamladıktan sonra tadrise iştigal etti, talebeler yetiştirdi. 750/1349 yılında babasının vefatından sonra Kâdilkudâtlık görevini üstlendi. İzzeddin İbn Cemâ'nın (ö. 767/1366) kürsüsünü ona devrettiği el-Kâmiliyye medresesinde hadis, Tolonoğlu Camii'nde tefsir dersleri verdi.⁵³ Fıkhî ahkâma hâkim, müfessirlere karşı müteşeddit idi. Kahire'de yayılan veba/taundan hastalanarak 11 Şaban 769/1 Nisan 1368 Cuma gecesi sabaha doğru vefat etti. Aynı gün Bâbü'n-Nasr'ın dışında babası ve dedesinin türbesine defnedildi.⁵⁴

Kâdırlık görevi yanında halkın sorduğu sorulara fetvalar da veren Cemâleddîn, hadis rivayet etti, farklı ilim dallarında pek çok eser kaleme aldı.⁵⁵ Babası Alâeddin'in eksik bıraktığı *Şerhu'l-Hidâye*'yi tamamlamak için yaptığı tekmîle'si bulunmaktadır.⁵⁶

48 Kümlâî, *el-Büdü'rü'l-madiyye*, 11/145.

49 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/436; Kefevî, *Ketâib*, 3/507; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 166.

50 Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/469.

51 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 3/47.

52 Kefevî, *Ketâib*, 3/509; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 257.

53 Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/470; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 174.

54 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/317.

55 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 174.

56 Ali Hakan Çavuşoğlu, "Zeyil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/350.

Sehâvî'nin kaydettiğine göre kızı Sâliha muhaddisler arasında yer almaktadır. İzzeddin ibn Cemâa (ö. 767/1366) ve dedesinden hadis dinlediği ve pek çok talebeye aktardığı nakledilmektedir.⁵⁷

Sadrüddîn Muhammed b. Cemâlüddîn Abdullah, İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (v. 776/1375)

Alâeddîn Ali'nin torunu, Cemâleddîn Abdullah'ın oğlu, Hamîdüddîn'in kardeşidir. 743/1342 yılında doğdu. Kahire'de çeşitli medreselerde dersler verdi, talebe yetiştirdi. Kendisine sorulan sorulara fetvalar verdi. Mısır Kâdilkudatlık görevini üstlendi. Zilkade 776/Mayıs 1375 tarihinde genç yaşta iken vefat etti.⁵⁸

Hamîdüddîn Hammâd b. Cemâlüddîn Abdullah, İbnü't-Türkmânî el-Mardînî (v. 819/1416)

Alâeddîn Ali'nin torunu, Cemâleddîn Abdullah'ın (Abdurrahîm)⁵⁹ oğlu, Sadreddîn Muhammed'in kardeşidir.

Kaynaklarda daha çok muhaddis olarak kaydedilen Hammâd, Ramazan 745 / Ocak 1345 tarihinde doğdu. Başta Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (ö. 748/1348) olmak üzere el-Kalânîsî, Cemâl b. Nebâte, Nâsîrüddîn Muhammed b. Muhammed ve Ahmed b. Muhammed el-Askalânî gibi devrin ileri gelen muhaddislerinden hadis dinledi. Tirmizî'nin *el-Câmi'* adlı eserini Zeylâ'î kıraatıyla el-Urdî ve Muzafferüddîn b. el-Attâr'dan dinledi. Zehebî ve İzz b. Cemâa ona icazet verdi. Şam yöresinde bulunan muhaddisleri ziyaret ederek onlardan hadis nakletti. Devlet idaresinde önemli görevleri vardı, onlardan yavaş yavaş ayrıldı, maddi durumu gittikçe zayıfladı ve fakirleşti. İzzetinefis sahibi bir kimse idi, kitap istinsahı ile geçimini sağlardı. Kâdırlara yanaşmazdı. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ömer el-Bulkînî (ö. 824/1421) ona yardım elini uzattı. Hadis ve muhaddislere karşı çok muhabbet besledi. Onların eserlerinden pek çoğunu kendi eliyle yazdı. Ömrünün sonuna doğru iyice muhtaç hale geldi, şekli bozuldu. 819/1416 yılında Kahire'de tâun/veba salgınında hastalandıktan sonra malı az ve zelil olarak vefat etti.⁶⁰ Kendisinden pek çok ravi hadis nakletmiştir. Şafii fakihi ve muhaddis, Şihâbüddîn Ahmed b. ebî Bekr el-Bûsîrî⁶¹ (ö. 840/1436) ve Mâlikî alimlerinden Salih b. Muhammed el-Madûkâlî⁶² talebeleri arasında yer almaktadır.

Sonuç

Memlükler döneminde Mısır yöresi, Moğol saldırıları sonrası Orta Asya ile Haçlı saldırıları sonrası Endülüs'ten ayrılmak zorunda kalan ilim adamlarının hicret ettiği bir bölge olmuştur. Buraya gelen alimler herhangi bir baskı, tehdit ve sıkıntıyla karşılaşmadan sultanların himayesinde oluşan uygun ortamda, ilmi hayatın canlanmasına, halkın eğitilmesine, talebe yetiştirilmesine ve farklı ilim dallarında eserler telif edilmesine vesile olmuşlardır. Bölgeye göç eden alimler arasında Mardin yöresinden gelen Türkmânî ailesi de bulunmaktadır. Uzun yıllar Mısır Hanefî kâdilkudatlığı görevini de üstlenen aile, halkın sorunlarını çözme, dini konularda sordukları sorulara fetva verme yanında ilim dünyasına pek çok eser kazandırmış, böylece genelde fıkıh tarihine, özelde Hanefî fıkıh literatürüne

57 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/70.

58 Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/470.

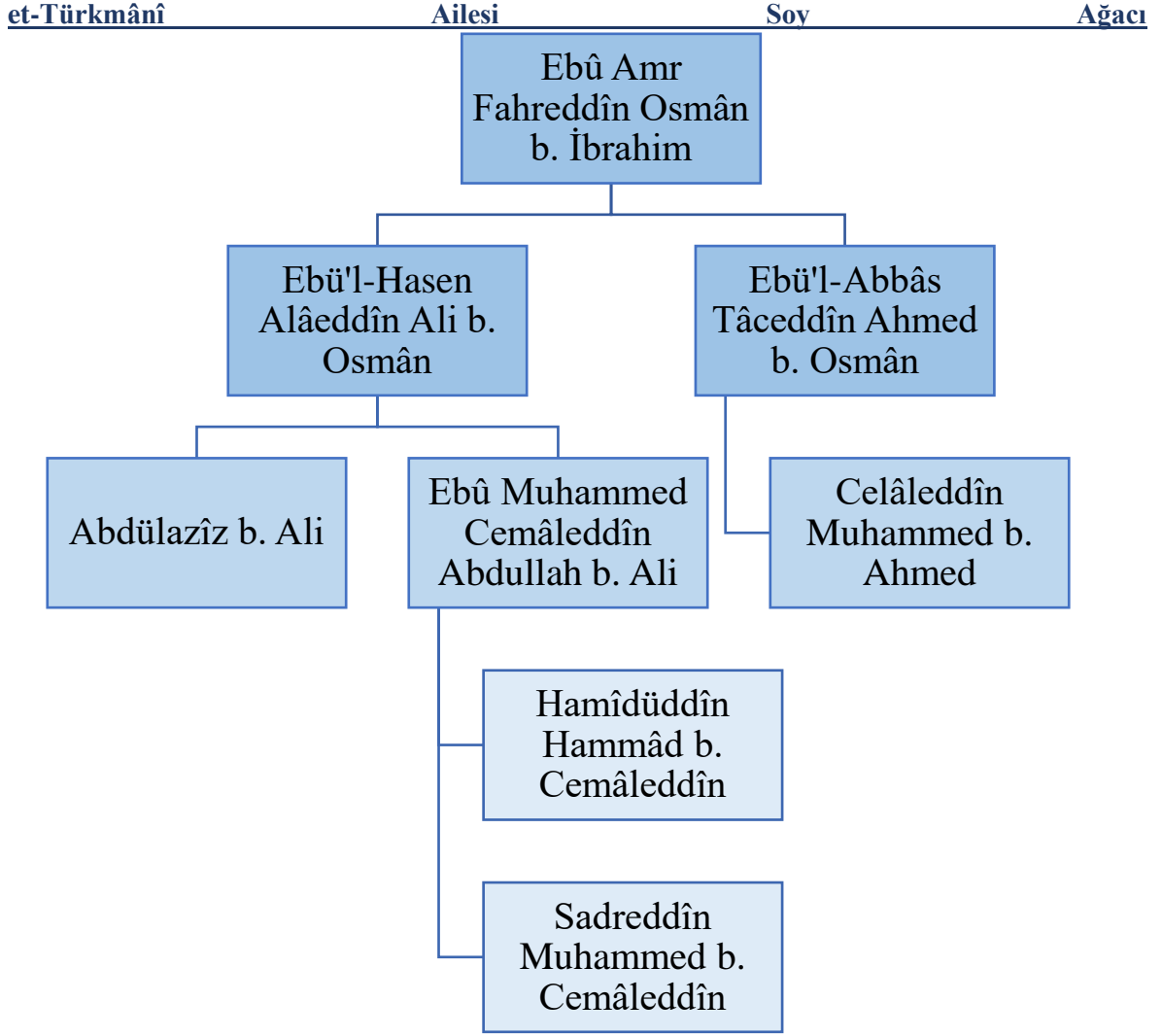
59 Bazı kaynaklarda babasının adı olarak Abdurrahim şeklinde kayıtlar bulunmaktadır. Ancak başta Kureşî olmak üzere Türkmânî ailesine yakın dönemlerde yazılan eserlerde Alâeddîn'in oğulları arasında Abdurrahim ismi zikredilmemektedir.

60 Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-müessis li'l-mu'cemi'l-müfehris* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1415), 3/105-107; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/462.

61 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/296.

62 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/316.

ciddi katkılar sağlamışlardır. İslam dünyasının farklı bölgelerinden gelerek Türkmânî ailesinin tedrisinde yetişen talebeler, elde etmiş oldukları ilmi birikimi beldelerine taşıyarak kendilerinden sonraki nesle intikal ettirmiş, ilmin gelişmesine ve yayılmasına destek olmuşlardır. Aile bireylerinden Fahreddîn Osmân, Alaeddîn Ali ile Tâceddîn Ahmed, telif etmiş oldukları hadis ve fıkıh eserleriyle diğerlerine nazaran daha etkin ve daha fazla bilinir olmuşlardır. Oğulları ve torunları ise seleflerine nispeten gölgede kalsalar da hadis rivayeti ve icra etmiş oldukları tedris faaliyetleriyle İslami ilimlere hizmet etmişlerdir.



Kaynakça

- Acar, Yusuf. "Zeyla'î'nin İbnü't-Türkmânî İle Kuraşî Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/2 (01 Ekim 2011), 77-99.
- Akgündüz, Ahmet. "İstibdâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bilen, Mehmet. "Mardinli Muhaddis Alaeddin Ali Bin İbrahim El-Mardini (İbnü't-Türkmânî)". *I. Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. ed. İbrahim Özcoşar - Hüseyin H. Güneş. 247-253. İstanbul: Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, 2006.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Zeyil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/348-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "el-Muhassal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/16-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Günay, Hacı Mehmet. “İbnü't-Türkmânî, Tâceddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/235. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mecmau'l-müessis li'l-mu'cemi'l-müfêhris*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1415.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1413.
- İltaş, Davut. “Tahâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 388 385M.S.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kallek, Cengiz. “İbn Balabân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/357. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. “İrâkî, Zeynüddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/118-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar. “Mukaddimetü İbni's-Salâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/121-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kariev, Aiitmat. “Burhaneddin El-Merginânî'nin “El-Hidâye” İsimli Eseri ve Hukuk İlmindeki Yeri”, *Uluslararası Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Bişkek: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 635.
- Kaya, Mahmut. “İbnü'd-Düreyhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1437.
- Koca, Ferhat. “el-Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köse, Saffet. “İbnü's-Sâiğ ez-Zümürüdü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/196-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413.
- Kümlâî, Muhammed Hıfzurrahman b. Muhibburrahman. *el-Büdûrü'l-madıyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâlih, 2. Basım, 1439.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1418.
- Özben, Zübeyde. “Hanefiler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (01 Aralık 2016), 1-31. <https://doi.org/10.26570/isad.327028>
- Özel, Ahmet. “Kureşî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/441-442. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özel, Ahmet. “Serûcî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Polat, Salahattin. “İbnü't-Türkmânî, Alâeddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Qabawa, Fakhr ed-Din. “İbn Uşfûr el-İşbîlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sandıkçı, S. Kemal. “Mü'telif ve Muhtelif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/191-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.

- Sifil, Ebubekir. “Zeylaî, Abdullah b. Yusuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhira*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1387.
- Şimşek, Murat. “Bir Hanefî Klasîği: Merginani'nin el-Hidaye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (23 Mayıs 2017), 279-321.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim Kültür Vakfı, 2019.
- Uzunpostacı, Mustafa. “Cemâl el-Malatî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/305. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yiğit, İsmail. “Memlükler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/90-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

МАРКАЗИЙ ОСИЁ МУТАФАККИРЛАРИНИНГ ИСЛОМ МАДАНИЯТИ РИВОЖИГА ҚЎШГАН ҲИССАСИ

Саидакбар АГЗАМХОДЖАЕВ*

Аннотация. Ушбу мақолада Марказий Осиёда яшаб ўтган мутафаккирларнинг ҳаёт йўли, бебаҳо асарлари ва мумтоз шогирдлари ҳақида маълумот берилган. Илм-фан равнақи ва ислом маданияти ривожига қўшган ҳиссаларини ёритиш мақоланинг асосини ташкил этади. Мақолани тайёрлашда тарихий узвийлик, хронологик кетма-кетлик тамойиллари асос қилиб олинди. Мутафаккирлар рўйхати асрлар бўйича тадрижий суратда тасниф этилган.

Калит сўзлар: Марказий Осиё мутафаккирларининг илмий мероси, Марказий Осиёда фан, маданият ва санъат марказлари, ислом маданияти ривожига, Ўзбекистонда ислом маданий меросига бўлган эътибор.

Annotation. This article provides information about the way of life, invaluable works and classic students of thinkers who lived in Central Asia. The coverage of his contribution to the development of science and the development of Islamic culture is the basis of the article. The article is based on the principles of historical affiliation and chronological sequence. The list of thinkers is classified gradually over the centuries.

Keywords: Scientific heritage of Central Asian thinkers, centers of science, culture and art in Central Asia, development of Islamic culture, attention to the Islamic cultural heritage in Uzbekistan.

Тарихдан маълумки ижтимоий тараққиёт доим бир йўсинда равон бўлмаган. Инсоният умумий ривожланиш билан бирга қанча-қанча тўсиқларни, таназзул ва тангликларни бошидан кечирган ва сўнг уларни бартарф этиб ўз моддий ва маданий даражасини қайта тиклаган, янги тараққиёт сари астойидил интиланган. Фанда бундай йирик салмоқли юксалишни тикланиш, уйғониш ёки ренессанс ҳам деб айтилади. Хусусан Ғарбий Европада бундай ренессанс XV-XVII асрларда деярли 700 йиллик хурофотдан сўнг юз берган. Марказий Осиёда илк уйғониш даври IX-XII асрларга тўғри келди ва ўзгача шарт-шароитларда кечди. Унинг кўлами, оқибатлари, жаҳон цивилизациясига кўрсатган таъсири ҳам бўлакча бўлган.

IX-XII асрларда Марказий Осиёда феодал муносабатларнинг тараққий этиши, марказлашган давлатларнинг пайдо бўлиши, бу даврда илм-фан, маданий ҳаётнинг ривожланиши учун замин яратди. Марказий Осиёнинг араблар томонидан истилосида сўнг иқтисодий, ижтимоий муносабатларда кескин ўзгаришлар содир бўлди. Меҳнат билан бевосита боғлиқ бўлган халқ оммасига зулм ўтказиш тобора такомиллашиб борди. Худди шу мураккаб тарихий шароитда ҳам Марказий Осиёда фан ва маданият тараққиётига ўлкан ҳисса қўшган буюк олимлар етишиб чикди. Бу ерда фан ва маданият бобида нодир обидаларнинг, буюк фан кашфиётларининг ва тадқиқотларнинг яратилиши жаҳон маданияти хазинасига бебаҳо ҳисса бўлиб қўшилди.

Шундай қилиб, Уйғониш даврига туртки бўлган омиллар қуйидагилардан иборат: 1. Марказлашган мустақил давлатларнинг таркиб топиши; 2. Буюк даҳоларнинг етишиб чиққанлиги ва уларнинг илмий кашфиётлари; 3. Туркий

* Тарих фанлари доктори, Ўзбекистон халқаро ислом академияси, “Ислом тарихи ва манбашунослиги IRCICA” кафедраси профессори, saidakbar53@mail.ru

элатларнинг тўлик шаклланганлиги; 4. Ислом маданиятининг таркиб топганлиги; 4. Мамлакатнинг тинч иқтисодий тараққиёти.

Марказий Осий халқлари ўртасида ислом динининг тарқалиши Суғд, Шош, Фарғона, Хоразм зодагонлари орасида араб тили ва ёзувининг кенг ёйилишига олиб келди. Қадимги юнон олимлари - Платон(Афлотун), Аристотель, Сократ, Гиппократ, Гален, Евклид кабиларнинг асарлари араб тилига таржима қилинди. Араб тили Эрон, Афғонистон, Шимолий Ҳиндистон, Шимолий Африка, Марказий Осиё, Туркия ва қисман Жанубий Европанинг қадимги халқлари орасига тарқалди, улар учун қарийб халқаро тил бўлиб қолди.

Бу даврга келиб туркий халқлар иттифоқининг шаклланиш жараёни тезлашди. Қорахонийлар ҳукмронлиги даврида турк адабий тили пайдо бўлди. Иш юритиш ҳужатлари туркий тилда ёзила бошлади. Чигатой тили, яъни эски ўзбек тили, Мовароуннаҳр, Хуросон, Фарғона, Шош ва Хоразм асосий тиллардан бўлиб етиша борди.

Бу даврда кўп тилда ижод қила оладиган олимлар ва кўплаб мутафаккирлар етишиб чиқди. Қасида даврнинг дохийси Рудакий ўз шеърлари билан катта шуҳрат келтирди. Унинг замондоши Фирдавсий “Шоҳнома” асарини яратди. Йирик тарихий асарлар, масалан, Гардизийнинг “Гўзал хабарлар” асари, Байхакийнинг ўттиз томлик китоби, Мажидидин Адмоннинг “Туркистон тарихи” пайдо бўлди. Муҳаммад Наршахий “Бухоро тарихи” китобини ёзди. Юсуф Хос Ҳожибнинг “Кутадғу билик” асари, Махмуд Қошғарийнинг улкан ижтимоий-сиёсий, классик асари ҳисобланган “Девону луғати турк” (Турк тиллари луғати) майдонга келди.

Бу даврда Марказий Осиёдан буюк мутафаккир олимлар етишиб чиқди. Машҳур математик ва астраном **Абу Абдулло Муҳаммад ибн Мусо ал-Хоразмий (783-850)** дастлабки маълумот ва турли соҳадаги билимларни асосан ўз юртида, яъни Марказий Осиё шаҳарларида кўпгина устозлардан олган. У катта илмий ишлари учун IX асрнинг бошларида Бағдодга таклиф қилинади. Бағдодда Хоразмий Шарқнинг дастлабки академияси "Байт ул-Хикма" (Донолар уйи)да фаол иштирок этган. Бу ерда унинг раҳбарлигида араблар ва бошқа халқлар қатори Аҳмад Фарғоний, Аҳмад ибн Абдуллоҳ Марвазий каби Марказий Осиёлик олимлар тадқиқот ишларини олиб боришган.

Хоразмий диний мафкуравий дунёқараш ҳукмронлигига қарамай, илғор ижтимоий-фалсафий тафаккурга йўл олди. Алгебра фаниининг асосчиси бўлган Хоразмий риёзиётда абстракция тушунчасини кенгайтди. Индукция йўли билан умумий ечиш усулларини ҳал қилди ва дедукция йўли билан умумий усуллар ёрдами - турли масалаларни ечди, Хоразмий дунё фанига ғоят катта хисса қўшди.

Марказий Осиёлик туркий ҳарбий зодагон оиласидан чиққан **Абу Наср Форобий (873-950)** аввал Бухорода, сўнгра Бағдодда таҳсил кўриб, ўз замонасининг қомусий алломаси даражасига кўтарилди. Унинг юнон файласуфи Аристотелнинг машҳур “Метафизика” асарига илмий шарҳлари илм-фан дунёсида катта қизиқиш уйғотди. Форобий материалистик фалсафанинг йирик намояндаси сифатида моддий дунёнинг объектив равишда мавжудлигини эътироф этди, инсон оламни билиши мумкинлигини исбот этди. У Марказий Осиёнинг кўплаб машҳур олимлари ва мутафаккирларига, жумладан, Абу Али ибн Синонинг ҳам фалсафий дунёқарашига катта таъсир кўрсатди.

Марказий Осиё илм-фани ва маданияти тарихида қомусий билимлар соҳибби **Абу Али ибн Сино (980-1037)**нинг ўрни бекиёсдир. У Бухоро яқинидаги Афшона

кишлоғида молия амалдори оиласида туғилиб, ёшлик йилларида ўз маълумотини ошириш учун кунт билан ўқиди. 16-17 ёшидаёқ ибн Сино машхур табиб - ҳаким бўлиб танилди. Ибн Синонинг **"Китоб ал-қонун фит-тибб"** энг йирик асарлардан бўлиб, 5 та мустақил асарлардан ташкил топган: уларнинг ҳар бири маълум соҳани изчил, ҳар томонлама ёритиб берган. Бу китоб олти аср мобайнида (XI аср дан XVII асрнинг ўрталаригача) Европа медицинасида ягона қўлланма бўлиб келди. У 30 мартадан кўпроқ нашр этилди. Ўрта асрларда "Қонун" факат Шарқдагина эмас, балки Ғарб мамлакатларининг дорилфунунларида ҳам талабалар учун медицинадан ягона қўлланма бўлган. Ибн Сино табиатшунос, файласуф, астроном, математик, мусиқашунос, ҳуқуқшунос, ахлоқшунос, филолог, ёзувчи ва шоир ҳам эди.

Мислсиз қийинчиликларга бардош бериб, фан чироғини баланд кўтарган яна бир даҳо **Абу Райҳон Муҳаммад ибн Аҳмад Беруний (973-1048)**дир. У Хоразм тилидан ташқари араб, суғдий, форс, юнон, хинд ва қадимги яхудий тилларини билган. Қомусий билимлар соҳиби Беруний ўз замонасининг ҳамма фанларини, биринчи навбатда астрономия, физика, математика, геодезия, геология, минералогия, тарих каби фанларни чуқур ўрганди.

Беруний бутун ҳаёти давомида 150 дан ортиқ илмий асар ёзган; булар орасида "Ўтмиш авлодлардан қолган ёдгорликлар", "Ҳиндистон", "Минералогия" каби йирик асарлари бор. Унинг "Ҳиндистон" асари хиндлар адабиёти, фалсафаси, географияси, этнографияси, урф-одатлари, дини, тарихини ўрганишда бекиёс аҳамиятга эгадир. У табиий фанларга ҳам ўз хиссасини кўшди. Беруний ўз илмий асарларида дунёнинг тузилишида Птолемей системасига суянсада, лекин ернинг ҳаракати ҳақида Птолемейга зид хулосаларга келди. Геология фанига кушган хиссаси билан, бу соҳанинг буюк назариётчиси ва асосчиси даражасига кўтарилди. Унинг "Ёдгорликлар" номли китоби подшоҳлар ва машхур шахсларнинг тарихини ёритувчи йирик этнографик асардир.

Ўрта асрларда яшаб ижод этган Марказий Осиёлик олимлар орасида буюк астроном, математик ва географ **Абул Аббос Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Касир ал-Фарғоний (798-865)** салмоқли ўрин эгаллайди. Аҳмад Ал-Фарғоний халифа Хорун ар-Рашиднинг шарқий ерлардаги муовини, угли Абдуллоҳнинг Марвдаги олимлари сирасига кирган. Ал-Фарғонийнинг асосий астрономик асари "Самовий ҳаракатлар ва умумий илми нужум" китоби XII асрда Европада лотин тилига икки марта ва XIII асрда бошқа Европа тилларига ҳам таржима қилингандан сўнг, унинг лотинлаштирилган номи **"Алфраганус"** шаклида Ғарбда кенг тарқалди. Унинг бу китоби Европа университетларида астрономиядан асосий дарслик вазифасини бир неча асрлар давомида ўтаб келди. Ҳозирги кунга келиб Аҳмад ал-Фарғонийнинг саккизта асари бизга маълум бўлиб, уларнинг ҳаммаси астрономияга алоқадор ва ҳеч бири ҳозирги замон тилларига таржима қилинмаган. Ал-Фарғоний асарларининг қўлёзмалари Берлин, Лондон, Машҳад, Париж, Техрон, Рампур, Патна, Қоҳира, Гота, Халаб ва бошқа шаҳарларда сақланади.

Марказий Осиё мутафаккирларининг ислом маданияти ривожига кўшган хиссаси тўғрисида гап кетганда, аввалан IX асрда Марказий Осиёда ҳадис илмининг ривожланишида катта ютуқларга эришилганлигига тўхталиб ўтамыз. Бу даврда бутун ислом дунёсидаги энг нуфузли манбалар деб тан олинган олти ишончли ҳадислар тўпламининг муллифлари яшаб ижод этганлар. Олти муҳаддиснинг деярли ҳаммаси Марказий Осиёлик бўлиб, уларнинг ичида "Ҳадис илмида амир ал-муминийн" деган шарафли номга сазовор бўлган **Имом Муҳаммад ибн Исмоил ал Бухорий (810-870)** алоҳида эътиборга сазовордир.

Имом Бухорий нафақат йирик олим, балки ўзининг гўзал хулқ-атвори, одамохунлиги, муруватлилиги, ҳимматлилиги ва беқиёс саховатлилиги билан бошқалардан тамомила ажралиб турган. У зехни ўткирлиги ва ёдлаш қобилиятининг кучлилиги билан ҳам халқ орасида ғоят шуҳрат қозонган.

Имом Абу Мансур Мотуридий (870-945) – мотуридия мактабининг асосчиси. “Мусулмонларнинг эътиқодини тузатувчи” деган шарафли номга эга бўлган шахс. Абу Мансур Мотуридий сунний эътиқодидаги икки йирик таълимотлардан бири бўлмиш мотуридия таълимотининг асосчиларидан ҳисобланади.

Хоразмлик тарихшунос буюк олим **Махмуд Замахшарий (1075-1144)** араб грамматикаси ва фонетикасига асос солди. Унинг “Тарих”, “Ал-Муфасссал”, “Арузда ўлчов” каби асарлари дунёга машҳур. Махмуд Замахшарий адабиёт, тафсир, ҳадис, фикҳ илмлари бўйича ҳам мукаммал асарлар яратган. Замахшарийнинг ғоятда кенг танилган “Кашшоф ан ҳақоик ит-танзил ва уюн ил-ақовил фи вужух ит-таъвил” (“Қуръон ҳақиқатлари ва уни шарҳлаш орқали сўзлар кўзларини очиш”) асари Қуръон тафсирига бағишланган.

Замахшарийнинг чуқур билими, даҳоси ва фаннинг турли соҳаларига оид ўлмас асарлари ҳали у ҳаёт пайтидаёқ бутун мусулмон Шарқда унга катта шуҳрат келтирган. Алломани чуқур ҳурмат ва меҳр билан “Устоз ул-араб вал-ажам” (“Араблар ва ажамлар устози”), “Фахру Хваразм” (“Хоразм фаҳри”) каби шарафли номлар билан атаганлар. Машҳур олимлар, шоирлар, адиблар даврасида у доимо пешволардан бири бўлиб, қизғин илмий баҳслар, мунозараларда унинг фикри инобатга олинарди.

Бурҳониддин Марғиноний (1123-1197) – ислом ҳуқуқшунослигининг улкан намоёндаси, “Бурҳониддин ва милла”, яъни “Дин ва миллатнинг ҳужжати” деган юксак унвонга сазовор бўлган. Унинг етти китобдан иборат “Ҳидоя” – “Тўғри йўл” деб аталган асари жаҳон миқёсида ҳуқуқий манба сифатида эътироф этилган.

“Ҳидоя”да ҳуқуқий масалаларнинг ечими дастлаб йирик фикҳ олимлари фикрларининг баёни ва унга бошқа муаллифлар зътирозлари ёки қўшилишларини изҳор этиш йўли билан берилган. Ана шу обрўли муаллифлар фикрларидан келиб чиқиб, муайян масалада энг маъқул ечимни танлаб олиш йўлига амал қилинган. Шу тариқа унда қонуннинг айнан ифодасигина эмас, балки унинг мукаммал шарҳи ҳам асослаб келтирилади.

Шундай қилиб, Марказий Осиё ҳудуди асрлар давомида Буюк Ипак йўли орқали Шарқ ва Ғарбни боғлайдиган кўприк вазифасини ўтаган. Турли цивилизация ва маданиятлар ўзаро туташган муҳим чорраҳада жойлашган қадим диёримиз шу асосда умуминсоний тараққиётга беқиёс ҳисса қўшган ўлка сифатида танилган. VIII асрлардан бошлаб эса Марказий Осиё ислом маданияти ривожига ўчмас из қолдирганини кўплаб мисоллар орқали яққол кўриш мумкин. Кўхна Мовароуннаҳр заминидан туғилиб камолга етган, ўзининг илмий жасорати ва буюк кашфиётлари билан ислом дунёсида улкан шуҳрат қозонган Имом Бухорий, Имом Термизий, Имом Мотуридий, Абу Али ибн Сино, Аҳмад Фарғоний, Абу Райҳон Беруний, Муҳаммад Хоразмий, Махмуд Замахшарий, Бурҳониддин Марғиноний, Мирзо Улуғбек ва Алишер Навоий каби азиз алломаларимиз, буюк мутафаккирларимизнинг ҳаёти ва фаолияти ислом маданияти ва цивилизацияси билан чамбарчас боғланиб кетган.

Хулоса қилиб айтганда, Марказий Осиё заминидан камол топган, турли фанлар ривожига ҳисса қўшган алломалар меросини ўрганиш инсонни тараққиётга етаклайди, жаҳолатдан йироқлаштиради ҳамда қалбида юртга муҳаббат, халққа

хизмат, Ватанга садоқат туйғуларини мустаҳкамлайди. Аждодларимизнинг кенг қомусий билим, ғоя ва фикрларини ўзида мужассам этган, бугунги кунда ҳам илмий ва инсоний кадр-қимматини йўқотмаган бой ва бебаҳо меросини ёш авлодга етказиш муҳим аҳамият касб этади.

АДАБИЁТЛАР:

Markaziy Osiyo xalqlari madaniyati, diniy an'ana va urf-odatlari. O'quv qo'llanma. Toshkent, "Yangi nashr". 2009. 160 b.

Хорижий Шарқ мамлакатлари тарихий жараёнлари ва уларни ўрганишнинг долзарб муаммолари. Тошкент. 2009.

Юртимиз алломалари. Тошкент.Нихол, 2014.240 б.

100 Марказий Осиё мутафаккирлари. Тошкент. "YANGI NASHR".2011. 180 б.

Марказий Осиёда ислом маданияти ва санъати: ўтмиш ва ҳозирги замон. "Бухоро ислом маданияти пойтахти" номли форум доирасида ўтказилган конференция материаллари. Тошкент.2020.454 б.

Мунавваров З.И. Марказий Осиёнинг ислом цивилизациясидаги ўрни. Ўқув қўлланма. Тошкент. Навруз нашриёти. 2020.136 бет.

Xatamov T. Sharq mutafakkirlarining ilmiy merosi. O'quv qo'llanma. – Toshkent.2020. 344 b.

Марказий Осиё халқлари маданияти, диний анъана ва урф-одатлари [Матн]:конференция тўплами. Тошкент: "Ўзбекистон халқаро ислом академияси" нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2021.-314.

ИБН АЛ-МУҚАФФА ИЛМИЙ МЕРОСИННИНГ ИСЛОМ ТАМАДДУНИДАГИ РОЛИ

Sarvar SAIDOV*

АННОТАЦИЯ

Ибн ал-Муқаффа ислом цивилизацияси тарихида “Олтин аср” номи билан кирган VIII асрда яшаб ижод қилган форсийзабон олимларнинг сарвари бўлиб, юнон, форс, хинд маданиятининг ноёб дурдона асарларини ислом тамаддунига олиб кирди ва шу орқали илм-фан ва маданий тараққиёт ривожига катта хизмат қилди. Олимнинг “Ал-адаб ал-кабир”, “Ал-адаб ас-сағир”, “Ал-адаб ал-важиз ли-л-валади-с-сағир”, “Рисолатус саҳоба” каби асарлари адаб илмига оид қимматли маълумотларга бой асарлар бўлиб, инсон, жамият ва давлат ривожига хизмат қилувчи панд-насихатларга бойдир. Айниқса, ибн ал-Муқаффанинг “Рисолатус саҳоба” асарининг бошқарув соҳасидаги ўрни беқиёс бўлиб, мутафаккир ушбу мўжаз рисола орқали ҳукмдорга жамиятдаги барча нуқсонларни кўрсатиб беради ҳамда қайд қилинган иллатларни бартараф этиш йўл-йўриқларини ишончли далиллар асосида намойиш этади. Ибн ал-Муқаффа асарлари жамият ҳаётига нафақат сиёсий-ижтимоий, балки ахлоқий-маънавий ва маданий жиҳатдан ҳам таъсир кўрсатган. Шу нуқтаи назардан ҳам Ўзбекистонда ушбу мутафаккир асарларини тадқиқ этиш, уларда илгари сурилган ижтимоий-ахлоқий қарашларни жамият ва халқ фаровонлиги йўлида сафарбар қилиш долзарб аҳамият касб этади. Ибн ал-Муқаффа томонидан ўз даврида билдирилган таклифлар, панд ва насихатлар кейинги давр файласуфлари, олим ва таржимонлари фаолиятига катта таъсир кўрсатди. Унинг таржимонлик ва котиблик соҳаларидаги маҳорати эса авлодлар учун намуна мактаби вазифасини ўтади. Ибн ал-Муқаффа томонидан таклиф этилган дўстлик, ижтимоий ҳамкорлик ғояси айниқса, бугунги глобаллашув замонида ниҳоятда катта амалий аҳамиятга эгадир.

ABSTRACT

Ibn al-Muqaffa was the leader of the Persian-speaking scholars of the eighth century, who entered the history of Islamic civilization under the name of the “Golden Age”. The works of the scholar, such as “Al-adab al-kabir”, “Al-adab as-sagir”, “Al-adab al-vajiz li-l-valadi-s-sag‘ir”, “Risolatus sahaba” are rich in valuable information on the science of literature and are rich in teachings that serve the development of man, society and the state. In particular, the role of Ibn al-Muqaffa's “Risolatus sahaba” in the field of governance is incomparable, and through this short treatise the thinker shows the ruler all the shortcomings of society and provides guidance on how to eliminate the mentioned defects on the basis of convincing evidence. Ibn al-Muqaffa's works influenced the life of society not only politically and socially, but also morally, spiritually and culturally. From this point of view, it is important to study the works of these thinkers in Uzbekistan, to mobilize the socio-ethical views put forward in them for the benefit of society and the people. The suggestions, teachings and exhortations made by Ibn al-Muqaffa in his time had a great influence on the activities of the philosophers, scholars and translators of the later period. Her skills in translation and secretarial skills will serve as a model school for generations. The idea of friendship and social partnership proposed by Ibn al-Muqaffa is of great practical importance, especially in today's era of globalization.

Кириш

Ибн ал-Муқаффанинг исми форсий исми Розбех, кунияси эса Абу Амр бўлган. Ислом динини қабул қилганидан кейин Абдуллоҳ деган номни, Абу Муҳаммад куниясини ўзига қабул қилган. Ибн ал-Муқаффанинг отасининг исми Дозбех, “Лисонул мезон” да эса Родвех деб аталган. “Тождул арус” асарида эса ибн ал-Муқаффа ҳақида шундай ёзилган: “Унинг Ислом динини қабул қилишдан олдинги исми Розбех ёки Дозбех бўлган”. Бир қанча уламолар ва тарихчиларнинг

* Scientific fellow of the Imam Termizi International scientific research center, sarvarsaid@bk.ru

таъкидлашларича, ал-Ҳажжож ибн Юсуф Дозвехни Форс ўлкасида хирож йиғиш масалаларига масъул қилиб тайинлайди. Дозвех эса Султон хазинасига солиқларни етказишни кечиктириб юборади. Натижада ал-Ҳажжож унинг қўлини мажруҳ бўлгунча калтаклашни буюради. Шундан кейин у ал-Муқаффа деб атала бошланган.¹ Ушбу фикрларни ибн ан-Надим ва бошқа олимлар ҳам тасдиқлаганлар. Бундан ташқари баъзи бир олимлар унинг касби сават тўқувчи бўлганлиги учун у ал-Муқаффа деб аталганлигини таъкидлайдилар. Аммо ал-Муқаффа ибн ал-Муборакнинг сават тўқиш билан шуғулланганлиги ҳақиқатдан анчи йироқ. Аксарият тарихчилар ҳам ушбу фикрни рад этадилар.

Ибн ал-Муқаффанинг келиб чиқиши Форс ўлкасининг Ҳуз шаҳридан бўлиб, “Фихрист” да у Форс давлати вилоятларидан бирида жойлашган Ҳузистон сифатида тилга олинади. “Фихрист” дан “Расоилул булағ” асарига Ҳуз сифатида кўчирилган. Ёкут ўз асарида шундай ёзади: “Ҳузистон ўлкаси Ҳуз деб ҳам аталади, ҳудуд аҳолисининг тили эса хузий тили деб аталади”. Аҳваз борасида эса шундай маълумотларни келтиради: “У Ҳузнинг кўплигидир. Ушбу ном араблар томонидан ўзлаштирилгач, Ислом тарихида Аҳваз номи билан юритила бошланган. Форс давлати даврида ушбу ҳудуд Ҳузистон деб аталиб келинган. Ҳудуд аҳолисининг тилига келсак, улар араб, форс тилларида сўзлашадилар. Шунингдек аҳоли иброний тилига ҳам, сурёний тилига ҳам, араб ва форс тилларига ҳам ўхшамайдиган хузий тилида ҳам мулоқот қиладилар. Бир қанча тарихчиларнинг тасдиқлашича, Аҳваз ҳижрий 17 йилда Абу Мусо ал-Ашъарий томонидан фатҳ этилгач, араблар бу ерга кўчиб кела бошлаганлар. Шу даврдан бошлаб, мазкур ҳудуд аҳолиси араб ва форс тилларида гаплаша бошлаганлар. Гаҳсияри шундай ёзади: “Ибн ал-Муқаффанинг келиб чиқиши Форс ўлкасидаги ажойиб табиатга эга бўлган Жур шаҳридандир”.² Булар ибн ал-Муқаффанинг ватани ва келиб чиқиши борасидаги мулоҳазалардир. Унинг она томондан насл-насабига тўхталадиган бўлсак, бу борада манбаларда ҳеч қандай маълумотлар мавжуд эмаслигини таъкидлаш лозим.

Абдуллоҳ ибн ал-Муқаффа Ҳишом бин Абдулмалик халифалиги даврида, тахминан ҳижрий 106 йилда таваллуд топган. Айнан халифа Абдулмалик даврида бани Марвон давлати гуллаб-яшнади. Ундан кейин эса халифаликни Валид бин Язид, Язид бин Валид биринчи бошқарди. Ундан сўнг эса халифалик тахти Марвоний халифаларнинг охиргиси Марвон бин Муҳаммад қўлига ўтди. Бу даврда Марвонийлар давлатининг асосларига дарз кета бошлади, Аббосийлар эса ушбу қуриган дарахт мисоли бўлган давлатни илдизлари билан қўпориб ташлади. Ибн ал-Муқаффа Аббосийлар давлатининг асосчиси ас-Саффоҳ ва унинг укаси Жаъфар ал-Мансур ҳукмронлиги даврида ҳам яшаб, фаолият кўрсатди. Бу давр мобайнида у ҳаётнинг турли синовлари, кўплаб зарбаларини бошидан ўтказди.

Айтишларича, ибн ал-Муқаффа фасохат ва нотиклик санъатидаги маҳорати билан машҳур бўлган Ал-Аҳтам сулоласининг ҳукмронлиги остида вояга етди.

Абу Мусо ал-Ашъарий ҳижрий 17 йилда Басрани куч билан эгаллагач, кўплаб аҳолини асир олди. Шундан сўнг Умар бин Хуттоб разияллоҳу анҳу унга мактуб ёзди: Аҳолининг ерларини егаллаб олманг, асирларни озод қилинг ҳамда хирож солиш билан кифояланинг. Ушбу мактубга жавобан Абу Мусо ал-Ашъарий шундай ёзди: Асирларни тутқунликдан озод этдик, уларнинг мол-мулкларига зиён етказмадик. Шундан кейин у Ҳузистон ўлкасининг қолган қисмини фатҳ қилишни бошлади.

-
- 1 Аҳмад Шавкӣ Даиф. Араб адабиёти тарихи: биринчи аббосийлар даври. Қоҳира. Дорул маъориф. 1966. 3 жилд. Б. 508.
 - 2 Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ал-Гаҳсияри. Китоб ул-вузуро вал куттоб. Байрут. 1988. Б. 68.

Ибн ал-Муқаффанинг отаси форс бўлиб, котиблик илмини ўрганган. Айнан отаси ибн ал-Муқаффада араб тили ва илм-фанга бўлган қизиқишнинг ортишига сабаб бўлган. Кейинчалик ибн ал-Муқаффа олимлар ва фасоҳат илми билимдонларидан таълим олган. Биз ушбу олимлардан фақатгина Абулжомус Савр бин Язиднигина биламиз. Ҳозирги кунда унинг бошқа устозлари, таълим жараёнининг бошланиши биз учун мужмал ва қоронғу соҳалардан бири ҳисобланади.

“Фихрист” муаллифининг ёзишича, ибн ал-Муқаффа дастлаб Довуд бин Амр бир Хубайрага котиблик қилган. Муҳаммад Аминнинг “Дуҳа-л-Ислам” китобида эса унинг Уммавийларнинг сўнги халифаси Марвон бин Муҳаммаднинг Ироқдаги волийси Язид бин Амр Хубайрага, кейин эса унинг акаси Довуд бин Амр бир Хубайра саройида котиблик қилгани тўғрисида маълумотлар келтирилган. “Тарихи Табарий” асарида келтирилишича, Язид бин Амр Хубайра ибн ал-Муқаффа қатл этилган пайтда билан бирга бўлган. Ибн ал-Муқаффа қатл этилган кунда Язид бин Амр Хубайранинг ўғли Довуд ҳам қатл қилинган.

Халифа Марвон Язид бин Амр Хубайрани ҳижрий 127-йилда Ироққа ҳоким сифатида жўнатганлиги тарихий манбаларда қайд қилинган.

Ал-Гаҳсияри келтирган маълумотларга кўра, ибн ал-Муқаффа Кермонда Довуд саройида котиблик қилган. Ундан олдин эса Нишопурда ал-Масих учун хизмат қилган.

Аббосийлар ҳокимият тепасига келгач, ибн ал-Муқаффа Мансурнинг амакиси Исо бин Али хизматига киради ва Кермонда у учун котиблик қилади. Ибн ал-Муқаффанинг ота-боболарининг дини зардуштийлик бўлган. Бир куни у Исо бин Алига шундай дейди:

Мен Исломни қабул қилмоқчиман, қалбимда ушбу динга нисбатан кучли муҳаббат пайдо бўлди.

Исо унга айтди:

Эртага амалдорлар ва бир қанча машхур уламоларни сенинг Исломни қабул қилишингга гувоҳ бўлишлари учун чақираман.

Исонинг тушлиги етиб келгач, Ибн ал-Муқаффани овқатга таклиф қилди. Ибн ал-Муқаффа овқатга зардуштийларга хос бўлган дуо билан яқинлаша бошлади.

Исо унга айтди:

Сен зардуштийларга хос тарзда пичирляяпсан, лекин эртага Исломга ўтмоқчимисан?

Ибн ал-Муқаффа жавоб берди

Мен бир тунни бўлса ҳам динсиз ўтказишдан қўрқаман.

Эртаси куни Ибн ал-Муқаффа барчанинг гувоҳлигида Исломни қабул қилди.

Ибн ал-Муқаффанинг асосий фаолияти котиблик бўлган. Шу билан бир қаторда, моҳир таржимон ва бебаҳо асарлар ёзган бетакрор алломадир. Унинг машхур таржималари сирасига қуйидагиларни киритишимиз мумкин:

Китоб ат-тож. Ушбу асар Хусрав Анушервоннинг таржимаи ҳолига бағишланган бўлиб, ибн ал-Муқаффа ушбу асарни форс тилидан араб тилига таржима қилган.

Худойнома;

Ойинанома;

Калила ва Димна;

Маздак китоби.

Ўзи таълиф берган асарлари эса қуйидагилардир:

Ал-адаб ал-кабир;

Ал-адаб ас-сағир;

Рисолатус саҳоба;

Ал-адаб ал-важиз лил валади-с-сағир.³

Ибн ал-Муқаффанинг фикр-мулоҳазалари, айниқса “Ал-адаб ал-кабир” ва “Ал-адаб ас-сағир” номлари билан машҳур бўлган китоблари бой ҳикматлар хазинасидир.

Унинг шахсий ва ижтимоий фаолиятни бошқариш, гўзалликни улуғлаш, султон мавқеини юксалтириш, нафс тарбияси, султон хоҳиш-иродасини тўғри баҳолаш ва шунга ўхшаш масалалардаги ҳикматлари ва уларнинг манбалари араб-ислом ва ажам маданияти асосига қурилган. Ибн ал-Муқаффа ҳаёт дарсларини чуқур ўрганган, халқнинг аҳволи ва уларнинг фаолияти борасида мулоҳаза юритган, жамият ҳаётидаги иллатлар ва уларнинг сабабларини чуқур ўрганган, сиёсий, ижтимоий ҳаётнинг барча жиҳатларини таҳлил қилган. Шунингдек у мусулмон жамиятини ҳинд ва форс маданиятлари билан таништирди. Ибн ал-Муқаффа араб адабиёти ва илм-фанини чуқур ўрганиб, ўтмиш панд-насихатлари ва ўз даври ибратларини ўзаро солиштирди, бу эса унинг гўзал ҳикмат дурдоналарини яратиши учун асосий манба бўлиб хизмат қилди.

Ибн ал-Муқаффанинг қарашлари илмий далилларга асосланувчи таълимот бўлмаса ҳам, аммо у ахлоқий гўзалликлар, унинг кўринишлари, султон билан ўзаро муносабатлар борасидаги панд-насихатлар, дўстлик муносабатлари, ҳаётдаги ҳийла ва найранглардан сақланиш борасидаги қимматли ғоялардан иборатдир.

У диннинг жамият ҳаётидаги улкан аҳамиятини эътироф этган ҳолда, унинг Аллоҳ таолонинг ўз бандаларига берган энг буюк инъоми деб ҳисоблайди. Охират фароғатига эришиш учун яхшиликни севишга ундайди.

Мутафаккир ишонч билдиришича, султон ўз халқининг бу дунёдаги ва охиратдаги ҳаётини ислоҳ қилиш учун масъул бўлган асосий таянчдир. Шу сабабли ибн ал-Муқаффа ҳукмдорни улуғлаб, унда итоатли бўлиш лозимлигини уқтиради. Ҳукмдорнинг ўз халқига ҳаққи бениҳоя бўлиб, инсон фақатгина ўз нафсини тарбия қилиш ва ҳукмдор иродасини тўғри баҳолаш орқали у билан яқин алоқаларда бўлишга ҳақлидир. Унинг таъкидлашича, кўрқоқлик инсонни ҳалокатга етаклайди, ҳирс эса ҳаром қилинган амаллардандир. Ҳасад ўз соҳибига бахтсизлик келтиради. Ҳирс ва ҳасад иккови биргаликда гуноҳларнинг боши ва бахтсизликларнинг асосидир. Гарчи ҳазил учун бўлса ҳам инсон ёлғон ишлатмаслиги лозим. Чунки ёлғон ҳақиқатнинг барбод бўлишини тезлаштиради. Мақтовни севиш ва унинг даражасини ошириш инсонга нисбатан бошқаларнинг нафратланишига сабаб бўлади.

Ибн ал-Муқаффанинг қарашларида унинг аёлларга нисбатан ишончи камлиги ва кучли шубҳа-гумонда бўлганлиги кўзга ташланади. У аёлларни ҳамфикр ва сирдош бўлиш мумкин бўлмаган тоифа деб ҳисоблайди. Аёл кишига ишонч билдириш

3 Ибн ал-Муқаффа. Ал-адаб ал-важиз лил валади-с-сағир. Носируддин Тусий таржимаси. Исфаҳон. Адабиёт университети. 1922.Б.17.

калтафахмлик белгиси, уларга ҳаддан зиёд майл билдириш эса эр зоти, хусусан султон ҳалокатиға олиб келувчи иллатлардандир. Эр зоти учта масалада ҳаддан ошиб кетмаслиги, меъёрга риоя қиллиши керак: султон билан дўстлашиш, аёлларга ўз сирларини ишониб топшириш ва тажриба мақсадида заҳар ичиб кўриш. Аёлларга ишонч билдиришни мутафаккир заҳар ичиб кўришга қиёслайди. Камдан кам ҳолларда аёлларга кучли майл билдирганлар шармандаликка учрамайдилар. Чунки ҳеч ким аёлларнинг мақр ва ҳийлаларини олдиндан баҳолаш қобилятиға эға эмас. Унинг қуйидаги сўзлари ҳам диққатга сазовор: Султон амрини барбод қилувчи нарсалар олтитадир, уларнинг бошида аёлларга бўлган кучли ҳирс ётади.

“Ал-адаб ал-кабир” асарида бу борада шундай ғояни илгари суради: Дин-у диёнатни сусайтирувчи, жасадни ҳолдан тойдирувчи, мол-у давлатга зарар етказувчи, ақлни йўқ қилиб, мурувватни таҳқирловчи, қадр-қиммат ва буюкликни кетказувчи энг ёмон иллат — аёлларга нисбатан кучли қизиқишдир⁴.

Ибн ал-Муқаффа султонни улуғлади, дўстликни улуғлади, лекин ақлни барча улуғлаган нарсаларидан ҳам юксакроққа қўйди. Унинг таълимотиға кўра, ақл барча нарсаларнинг энг афзали, Аллоҳ таолонинг ўз бандаларига берган буюк инъомидир. Ақл барча нарсаларнинг асоси бўлиб, инсон Яратган томонидан берилган ақл асосидагина ўз ҳаётини ислоҳ қилиши, манфаатини ошириши мумкин. Охиратини ўйлайдиган киши эса ўз фаолиятини фақатгина ақл асосида мукаммал этиши мумкин. Чунки ақл барча хайрли ишларни ўзаро бир-бириға боғловчи сабаб, ҳар қандай бахт-саодатнинг калити, жаннатға етакловчи воситадир. Шу сабабли ҳеч ким унинг иштирокисиз баркамолликка, кифоятға ета олмайди. Ақл инсонға берилган табиий инстинкт бўлиб, тажрибалар ва адаб воситасида ривожланиб боради. Ақлнинг ўзига хос жиҳатлари инсонда яширин ҳолатда бўлади. Бу гўёки тошда яширин бўлган олов бошқа бир тошға урилгандагина намоён бўлишиға ўхшайди. Шунингдек, инсондаги яширин ақл ундаги адаб ва тажриба намоён бўлмагунча, юзага чиқмайди. Агар инсонда мавжуд бўлган ақл тажрибалар воситасида мустаҳкамланса, у инсондаги барча фазилатларни кучайтиради, разолатни эса даф қилади. Инсон илм ва адаб йўлида тиришқоқлик билан ўзини ўзи доимий равишда ривожлантиришға интилса, Аллоҳ таоло ўз бандаларига берган ҳадялар ичида ақлдан афзалроқ ҳадя йўқдир. Инсон ўз ақлини тўғри тарбиялаши ва дунёдаги орзу-истакларини идрок қилиши керак. Натижада ақл инсонни охират кунда солихларнинг савобига эриштиради. Худди шундай, ақл ҳукмдор учун ўз ҳукмронлигини мустаҳкамловчи асосий восита ҳисобланади. Авом халқ эса фақатгина ақл воситасида мукаммал адолатға эриша олади.

Ақл бойликка эға бўлмаганлар учун битмас-туганмас бойлик манбаидир. Шу туфайли оқил инсон бойлигидан ажралса, хафа бўлмайди. Чунки унинг энг катта бойлиги унинг ақлидир, барча қўлга киритган ютуқлари эса солих амаллари натижасидир. Ақл барча жойни ўз соҳиби учун ватанға айлантиради, оқил ҳеч қачон ўз ақли билан ғурбатда қолиб кетмайди. Ақл денгиз кабидир, унинг асл миқёсини ҳеч қачон аниқлаб бўлмайди. Ақл ўз соҳибининг йўлини чароғон қилади, у орқали инсон яхши ва ёмон нарсаларни ўзаро фарқлайди. Ақлдан маҳрум бўлган инсон кўр инсон кабидир. Кўр осмонни, юлдузларни кўролмайди, узоқ ва яқинни аниқлай олмайди. Худди шундай ақлдан маҳрум бўлган киши ҳам яхшилик билан ёмонликнинг фарқиға бормайди. Инсон ақлининг ижобий хусусиятлари саккизта ҳислатда намоён бўлади: улардан биринчиси яхшилик ва мурувват, иккинчиси ўз қалби ва орзу-

4 Ибн ал-Муқаффа. Ал-адаб ал-кабир. Аҳмад Закий Бошо таҳқиқи. Байрут.: Дор ибн ҳазм. 1994. Б. 89.

интилишларини тўғри англаши, учинчиси ҳукмдорларга итоатли бўлиш ва уларни рози қилиш, тўртинчиси ўз сирининг аҳамиятини билиш ва уни қайси дўстга, қандай тарзда айта олишни билиш, бешинчиси ҳукмдорлар эшиги олдида ширинсухан бўлиш, олтинчиси ўзининг ва бошқаларнинг сирини сақлай олиш, еттинчиси ўз тили устидан ҳукмронлик қила олиш ва фақатгина ишончли инсонлар билан ҳамсухбат бўлиш, сирини фақат ишончли кишиларгагина айтиш, саккизинчиси мажлисларда унга берилмаган саволга жавоб бермаслик. Ақл билан ризқлантирилган инсон бошқалар билан бир хил эмас, бошқаларга юкланмаган масъулият унга юкланади, бошқалар ўз зиммасига олмаган нарсаларни ақл соҳиби ўзига қабул қилади. Шу сабабли ибн ал-Муқаффа ақл соҳибини бошқалардан ажралиб турувчи, ўзига хос хусусият соҳиби деб билади. Ақл соҳибига эса ҳеч ким ҳурматсизлик билан муносабатда бўлмаслиги керак. Оқил киши ҳали эришмаган Аллоҳ таолонинг раҳмати ва фазл-у карамидан умидини ҳеч қачон ўзмаслиги керак. Эҳтимол тақдир уни беҳабар қолдирган тарзда унда энг ёқимли нарсаларни ҳадя этар. У дуч келган одамнинг сўзини қабул қилмаслиги, тақдир йўлларида адашиб қолмаслиги, бирор масаланинг ҳақиқатлиги исботланмагунча, унга қаттиқ ёпишиб олмаслиги лозим. У қазо ва қадарга эътиқод қилмоғи, ҳар бир ишда қатъиятли бўлмоғи, ўзига раво кўрган нарсаларини бошқаларга ҳам раво кўрмоғи, ўзига раво кўрмаганини эса бошқаларга ҳам раво кўрмаслиги, бошқаларга зарар келтирувчи ишни қилишдан ўзини сақлаши, бошқаларни барбод қилиш орқали ўзини ислоҳ қилишга интилмаслиги зарур. Оқил инсон азоб-уқубатли онларда шошқалоқликка йўл қўймаслиги, нафрат ва адоватини тарбиялаш орқали ҳалок қилиш лозим. У дўстликни тарк этмаслиги, ўзаро биродарлик алоқаларини узмаслиги, ҳимояни ҳеч қачон ёдидан чиқармаслиги керак. Оқил киши душманига манфаат тиласа, ўртада дўстлик зоҳир бўлади. Агар у дўстига зарар келтирувчи нарсаларни ундан яширса, ўртада душманлик пайдо бўлади. Ақл соҳиби ўзи лойиқ кўрилган мартабадан норози бўлмайди, кудрати секин-асталик билан бўлса ҳам ошиб борганига қаноат қилади. Оқил инсон ҳар қандай кучли шамол ҳам жойидан силжита олмайдиган тоғ кабидир. Қалтабин инсон эса ҳар қандай шабадага ҳам бардош бера олмайдиган бир майса мисолидир. Ақл ва оқил инсон борасидаги ушбу фикр-мулоҳазалар ибн ал-Муқаффанинг “Калила ва Димна”, “Ал-адаб ал-кабир” ҳамда “Ал-адаб ас-сағир” каби асарларидан олинган.

Бизга яхши маълумки, ибн ал-Муқаффа араб тилини мукаммал даражада билган, ушбу тилда бемалол таржимачилик фаолиятини амалга ошира олган. Шунингдек, у форс тилининг ҳам моҳир билимдони бўлиб, ушбу тилдан китобларни араб тилига таржима қилган. Баъзи китобларда ибн ал-Муқаффанинг юнон тилини ҳам билганлиги келтирилган. Бу эса унинг антик давр юнон файласуфи Аристотелнинг мантиқ ва бошқа соҳаларга оид китобларини юнон тилидан араб тилига таржима қилганлиги тўғрисидаги хато фикрнинг келиб чиқишига сабаб бўлган. Бизга маълумки ибн ал-Муқаффа Аристотелнинг ушбу асарларини форс тилидан араб тилига таржима қилган.

“Фихрист”нинг 172-саҳифасида келтирилишича, ибн ал-Муқаффа форс тилидан араб тилига таржима қилиш бўйича энг моҳир таржимонлардан бири бўлган. У форс тилидан араб тилига бир қанча китобларни таржима қилган. “Уюнул анба фий табақот атиббо” асарида “Калила ва Димна” асари борасида фикр билдирилиб, мазкур асарни Ислом оламида биринчи бўлиб ибн ал-Муқаффа форс тилидан араб тилига таржима қилганлиги таъкидланган⁵. Шунингдек, ибн ал-Муқаффанинг Аристотел асарларини таржима қилганлиги тўғрисида ҳам маълумотлар келтирилган. Унинг таржима жараёнида қўллаган иборалари ниҳоятда енгил ва осон тарзда бўлиб, асл

5 Ибн Абу Усайба. “Уюнул анба фий табақот атиббо”. Дорул мактаба ал-ҳаят. Байрут. 413-бет.

манба тилига жуда якин туради. Ал-Қифтийнинг “Ихборул улама” асарида ибн ал-Муқаффанинг фаолияти тўғрисида шундай маълумотлар келтирилган: У фозил, комил шахс бўлиб, Ислום умматлари орасида биринчи бўлиб Абу Жаъфар ал-Мансур учун мантиққа оид китобларни араб тилига таржима қилган. Унинг келиб чиқиши форс бўлиб, иборалари донишмандларга хос, орзу-интилишлари соғлом, Аристотел асарларини осон иборалар орқали таржима қилган. У шунингдек ҳиндларнинг “Калила ва Димна” номи билан машхур бўлган асарини ҳам араб тилига таржима қилган⁶.

Олим ва адиблар жамоаси ибн ал-Муқаффанинг таржимонлик истеъдодига ва унинг ушбу соҳадаги маҳоратига иттифоқ қиладилар. Ушбу олимлар орасида энг кўзга кўринган шахслардан бири Жоҳиз бўлиб, ибн ал-Муқаффанинг таржимонлик маҳоратини эътироф этади.

“Ал-адаб ал-кабир” асари одоб-ахлоқ намуналари, ҳикмат ва панд-насихатларни ўз ичига қамраб олган асар бўлиб, унда султон, волийлар фаолияти, дўстлик, садоқат, суҳбатлашув одоби билан боғлиқ масалалар борасида сўз юритилган. Ушбу китоб ўз ғояси ва услуби нуқтаи назаридан дастлабки асарлардан бири бўлиб, ҳар бир бобда келтирилган ҳикматлар бир-биридан ажралиб туради. Ибн ан-Надимнинг таъкидлашича, ибн ал-Муқаффа “Ал-адаб ал-кабир” асарини форс китобларидаги таржималари орқали яратган. Лекин асар муқаддимасидаги қуйидаги мулоҳазалардан шу нарса англашиладики, ибн ал-Муқаффа мазкур асарини ўтмиш аждодларнинг билимларига асосланиб яратган: Бизнинг аждодларимиз бизга нисбатан улканроқ жисмга эга бўлганлар, улар бизга нисбатан мулоҳазакорроқ, бақувватроқ, мохирроқ бўлганлар. Улар ўзлари қўлга киритган илми бизга қадар етказмагунларича эришган ютуқларидан қониқиш ҳосил қилмаганлар ва шу сабабдан ҳам боқий китоблар ёзганлар, ишончли далиллар кўрсатганлар, шу орқали бизни тажриба ва фаҳм-фаросат манбаи билан таъминлаганлар. Бизнинг замонамиздаги олимларнинг илми уларнинг илмидан олинган, бизнинг олийҳиммат, сахий инсонлардаги хайр-эҳсон ғояси уларнинг ҳаёт йўлларидаги фаолиятларига эргашади, муҳаддисларимизнинг сўз-ҳадислари эса дастлаб уларнинг китобларида кузатилади. Гўёки ҳозирги алломалар ўтмиш мутафаккирлари билан суҳбатлашиб, уларни тинглаганлар, уларнинг фаолиятларини давом эттириб, хатти-ҳаракатларига тақлид қилганлар. Бундан ташқари, ўтмиш алломаларнинг китобларидан топганларимиз уларнинг фикрларининг энг саралари ва сўзларининг аслларидир.

Буюк мутафаккирларнинг эътиборидан катта ва кичик масалалар ҳам четда қолиб кетмаган. Шунингдек, улардан ёш авлод учун бошқотирма, топишмоқлар ва латифалар ҳамда аждодлар ҳикматлари, фаҳм-фаросат ва ақл манбалари сақланиб қолган. Шундан келиб чиқиб, мен ушбу китобимда одамлар эҳтиёж сезадиган адабга оид ҳикматлар ҳақида ёздим. Ушбу фикрлардан шу нарса англашиладики, “Ал-адаб ал-кабир” асаридаги фикр ва мулоҳазаларнинг яратилишида ўтмиш мутафаккирлар мероси ва ҳикматларининг таъсири катта бўлган. Китоб муқаддимадан кейин шундай сўзлар билан бошланади: Агар сен илм эгаллашни истасанг, аввало, унинг асос ва моҳиятини, таркибий қисмларини билиб олгин. Илм таърифидан сўнг дин, куч-қудрат, сахийлик, сўз ва ҳаётни ислоҳ этиш борасидаги масалалар баён қилинган. Кейин эса мутафаккир воизона услубда ўз фикрини давом эттириб, латиф ахлоқ намуналари, чигал масалалар, ҳукмдорлик ва у билан боғлиқ масалаларга ўз эътиборини қаратади. Ибн ал-Муқаффа ҳукмдорлик санъати борасида фикр юритар

6 Али бин Юсуф ал-Қифтий Жамолиддин Абулҳасан. Ихборул уламо би-ихборил ҳукамо. Байрут.: Дорул кутуб ал-илмийя, 2005. I жилд. Б.327.Б.170.

экан, ҳокимият кишилари эгаллашлари лозим бўлган бир қанча хислатларга ўз диққатини қаратади. Унинг фикрича, ҳокимият тизимида бўлишни истаган киши мактов ва мадҳга эмас, балки уламолар мададига таянсин. У энг аввало раббисини, ҳукмдорини ва уни қўллаб-қувватловчи солиҳ инсонларнинг розилигига эришсин. Дин ва мурувват аҳлини эъзозласин, аммо бутун халқнинг ризолигига эришаман деб беҳудага уринмасин. У ўз мулозимларининг вазифаларини ва ҳол-аҳволларини назорат қилсин, унга муҳолифатда бўлганларга нисбатан ўзида сабр-тоқатни шакллантирсин. Қалбини муҳим ишлар учун бўшатсин, муносиб инсонларни тақдирлаб, фазилат аҳлларига саховат кўрсатсин. Айбсизларни жазолаб, ҳақорат қилмасин. Ҳақиқий ҳокимиятга муносиб инсон бўлса, ғазабга берилмасин, алдамасин, бахиллик қилмасин, фуқарога нисбатан адоват сақламасин, қасамхўр бўлмасин. Бундай инсон ёмон ҳаёлларга берилмасин, сўз ва амал борасида эса қатъиятли бўлсин.

Шундан сўнг ибн ал-Муқаффа ҳукмдорлар ва волийлар билан дўст, йўлдош бўлиш ва уларнинг шартлари масаласига ўз эътиборини қаратади. У ҳукмдорга яқинлашиш учун эҳтиёткор бўлиш ва хатоликлардан чекиниш каби хислатларни санаб ўтади. Ҳукмдор кимни ўз акасидек қабул қилса, ўша инсон ҳукмдорни ўз отаси каби қабул қилсин, ҳукмдорнинг ҳақиқий ишончига сазовор бўлсин, унга хушомадгўйлик қилмасин, ҳукмдорга дуо қилишни ҳаддан оширмасин, фақатгина меҳр-муҳаббат асосида ҳукмдор билан йўлдош ва ҳамсуҳбат бўлсин. Султоннинг ишончига эришмоқчи бўлган киши ўз фикрини тўғрилаши, уни ҳавойи нарсалар билан аралаштириш юбормаслиги керак. У ҳукмдорга таъна қилишга журъат этмаслиги, унинг хузурида унга алоқаси бўлмаган гапларни гапирмаслиги, ҳукмдорнинг яқин инсонларини ҳақида ёмон гаплар гапирмаслиги ҳам муҳим жиҳатлардандир.

Юқорида таъкидланганидек, ибн ал-Муқаффа халифа Ҳишом бин Абдулмалик даврида тугилиб, халифа Жаъфар ал-Мансур даврида ҳалок бўлди. Бу даврда халифа ва волийлар қаттиққўл ва шафқатсиз сиёсат юритган бўлиб, қалбларни ларзага солганлар. Бора-бора қудратли Уммавийлар давлатига дарз кетиб, унинг вайронларида янада қудратлироқ давлат вужудга келди. Бу давр халифалари олдинги сулола халифаларига нисбатан янада шафқатсизроқ сиёсат юритдилар. Ушбу халифалар ҳукмронликларини сақлаб қолиш мақсадида ўз мулозимларига тўла эркинлик бердилар, бунинг натижасида эса зулм ва фитна-фасоднинг кучайишига сабаб бўлдилар. Халифалар ва уларнинг амалдорлари ҳокимиятдан норози кайфиятдагиларга нисбатан раҳм ва шафқатни унутдилар. Амалдорлар душманларига нисбатан зўравонлик ва жазо усулларини ишлатиш борасида барча имкониятларини ишга солдилар. Халифалар олийжаноб инсонларни мукофотлаш ва бадкирдорларни жазолашда сусткашликка йўл қўйдилар. Ибн ал-Муқаффа ушбу жараёнларнинг барчасига гувоҳ бўлди ҳамда ҳукмдор ва амалдорларнинг ёнида туриб, уларнинг ҳолати ва фаолиятларини ўрганди. У ҳукмдорларни нима хурсанд қилишини, нима ғамга ботиришини тадқиқ этди. Ўз тадқиқотлари жараёнида мутафаккир ҳукмдорларга яқинлаштирувчи ва улардан узоқлаштирувчи омилларга алоҳида тўхталди.

Ибн ал-Муқаффа ушбу китобида баҳс-мунозара ва тадқиқ этишга ундовчи бир қанча мулоҳазаларни илгари сурди, форс ҳукмдорларига хос бўлган жиҳатларни ёритишга ҳаракат қилди. Ушбу бобда файласуф фозил ахлоқ ва олий даражадаги одоб намуналарини тарғиб этади. Бу эса унинг таълимоти услуб жиҳатидан ниҳоятда кўркем, мақсад жиҳатидан эса ғоят олий даражада эканлигидан далолатдир. Бу мақсадларни амалга оширишда унинг ўз даври илмий-маданий ва ижтимоий-сиёсий ҳаётидан илҳомлангани ҳам катта ёрдам берди.

Ибн ал-Муқаффага нисбат бериладиган китоблардан яна бири “Ал-адаб ал-важиз ли-л-валади-с-сағир” асари бўлиб, ушбу асарнинг асл араб тилидаги нусхаси бизгача етиб келмаган. Фақатгина Носируддин Тусий томонидан форс тилига қилинган таржимаси бизнинг давримизгача сақланиб қолган. Ушбу асар Шарқ донишмандлигининг ноёб дурдона асарларидан бири бўлиб, ҳар бир боб “Эй фарзанд”, деган хитоб билан бошланади.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, ибн ал-Муқаффа ўзининг котиблик салоҳияти орқали китобат санъатига, таржимонлик маҳорати орқали ислом таржима илмига, муаллифлик асарлари орқали эса Шарқ, хусусан ислом фалсафасининг тараққиётига бемисл даражада катта ҳисса қўшди. Унинг фикр ва ғоялари кейинги асрларда кўплаб мутафаккирларнинг дунёқарашлари шаклланиши учун асос бўлиб хизмат қилди. Шу нуқтаи назардан ушбу аллома ижодини ўрганиш, унинг асарларида илгари сурилган умуминсоний қадриятларни тадқиқ этиш бугунги глобаллашув замонида ниҳоятда муҳим аҳамиятга эгадир.

Фойдаланилган манба ва адабиётлар рўйхати

- Аҳмад Шавкий Даиф. Араб адабиёти тарихи: биринчи аббосийлар даври. Қоҳира. Дорул маъориф. 1966. 3 жилд. Б.376.
- Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ал-Гаҳсияри. Китоб ул-вузаро вал куттоб. Байрут. 1988. Б. 216.
- Ибн ал-Муқаффа. Ал-адаб ал-важиз лил валади-с-сағир. Носируддин Тусий таржимаси. Исфаҳон. Адабиёт университети. 1922. Б.173.
- Ибн ал-Муқаффа. Ал-адаб ал-кабир. Аҳмад Закий Бошо таҳқиқи. Байрут.: Дор ибн ҳазм. 1994. Б. 128.
- Ибн Абу Усайбия. “Уюнул анба фий табақот атиббо”. Қоҳира. Дорул маориф. 1996. Б. 424.
- Али бин Юсуф ал-Қифтий Жамолиддин Абулҳасан. Ихборул уламо би-ихборил ҳукамо. Байрут.: Дорул кутуб ал-илмийа, 2005. I жилд. Б.327.

إسهامات علماء "جرجان" في علوم البلاغة

Sehil DERŞEVİ*

ملخص الورقة البحثية

توجه المسلمون لفتح البلاد شرقاً وغرباً، فاعتنقت الشعوب الإسلام وتمثلوا قيمه وتعاليمه، وانضموا لموكب الحضارة الإسلامية يرفدونها بالعلماء ويساهمون في نهضتها العلمية، ومن هذه البلاد مدينة "جرجان" التي كانت واقعة بين إقليمي طبرستان وخراسان، وتحولت بعد الفتح إلى مركز علمي وحضاري حتى غدت نسبة "الجرجاني" شائعة ومألوفة في كتب تراجم العلماء. ولعل الفضل في ذلك يعود بمعظمه إلى ثلاثة أعلام حملوا اسم مدينتهم إلى العالم، هم علي بن عبد العزيز الجرجاني 392هـ، ومحرر علم البلاغة الشيخ عبد القاهر الجرجاني 471هـ، ومحمد بن علي الجرجاني 729هـ، والملاحظ أن كلاً من هؤلاء الثلاثة قد شغل مكانة مرموقة ومهمة في تاريخ البلاغة العربية. سعى الباحث إلى الوقوف على إسهامات هؤلاء في نشأة علوم البلاغة وتطورها، واتخذ لدراسته مدخلاً عرّف من خلاله مدينة "جرجان" بما يزيل عنها الغموض ويرفع الجهالة، ثم توجه لدراسة جهود العلماء الثلاثة في خدمة علم البلاغة العربية، فظهر له أن الأول كانت له بصمة واضحة ودور بارز حين كان علم البلاغة في طور الولادة والنشء من خلال مصنفه "الوساطة" الذي حوى مباحث بلاغية هامة جعلها أساساً ومعايير للحكم بين الخصوم. وأن الثاني هو أول من اتجه بالبلاغة نحو التقنين والتعليل فوضع أسسها وقرر قواعدها وبين صلتها بعلم النحو، من خلال نظريته التي سميت بـ "النّظْم". وأما الثالث منهما، ورغم مجيئه في عصر الجمود والتقليد، تميز عن معاصريه فكان له فضل تقويم كثير من آراء البلاغيين الذين سبقوه وتشذيبها، وانتقد قامات بلاغية شامخة كشف عن أخطائها وأظهر وجه الصواب والحق فيها، فكان عمله متمماً لسابقيه.

الكلمات المفتاحية: إسهامات، علماء، جرجان، علم البلاغة، عبد القاهر، القاضي الجرجاني

Contributions of "Jurjān" scholars to the sciences of rhetoric

Abstract

The city of "Jurjān", located between the provinces of Ṭabaristān and Khurāsān, was a famous scientific and cultural center to the extent that the reference of "Al-Jurjānī" became familiar in the books of biographies. Perhaps the credit for that is mostly due to three prominent figures who successfully carried the name of their city to the world, namely 'Alī bin Abdul 'Azīz al-Jurjānī 392 AH, Sheikh Abdul-Qāhir al-Jurjānī 471 AH, and Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī 729 AH. It is noticed that these three were renowned pioneer scholars in the history of Arabic rhetoric. The researcher sought to shed light on the contributions of these scholars to the emergence and development of the sciences of rhetoric, He firstly defined the city of "Jurjān". Then he discussed the efforts of the three scholars towards Arabic rhetoric. This research found that the 'Alī bin Abdul 'Azīz al-Jurjānī had a clear imprint and a prominent role when the science of rhetoric was in the process of creation and emerging through his compilation "Al-Wasāṭah". It also found that Abdul-Qāhir al-Jurjānī is the first scholar to go with rhetoric

* Dr.Öğr.Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, sahldershawi@karabuk.edu.tr

towards codification and justification. In addition, he determined its connection with grammar (*Al-Nahw*), through his theory, which was called "Composition", "*Al-Nazm*". As for Sharif Muḥammad bin 'Alī al-Jurjānī, he had the merit of evaluating and refining many of the rhetorical scholars' opinions who preceded him, so his work was complementary to those of his predecessors.

Keywords: contributions, scholars, rhetoric, city of Jurjān.

مقدمة:

حمل المسلمون رسالة الإسلام ونشروها في بقاع وسعة من المعمورة، فوصلت الفتوحات الأندلس وفرنسا غرباً، والصين شرقاً، وما إن أضاءت تلك البلاد بنور الإسلام والتزمت تعاليمه حتى غدت مراكز حضارية تعج بالعلماء والمدارس وتزدحم بالنشاطات العلمية، فأسهمت في النهضة العلمية الإسلامية أيما إسهام وصار علماء هذه الحواضر والمدن ينسبون إليها فيقال: البخاري نسبة إلى مدينة بخارى، والخوارزمي نسبة إلى خوارزم، والسمرقندي نسبة إلى سمرقند والزمخشري نسبة إلى زمخشر، وهكذا..

ولقد لفت انتباه الباحث أن ثلاثة من أقطاب علماء البلاغة والنقد الذين كان لهم كبير الأثر في خدمة البلاغة العربية قد نسبوا إلى مدينة واحدة تعرف بـ "جرجان" حتى عرفت المدينة واشتهرت بهم فصارت على كل لسان، تلك المدينة الهادئة ذات الطبيعة الخلابة التي تقع في الزاوية الجنوبية الشرقية من بحر قزوين، وأعلامها الثلاثة هم: علي بن عبد العزيز الجرجاني 392هـ، صاحب كتاب "الوساطة بين المتنبّي وخصومه"، ومحرر علم البلاغة الشيخ عبد القاهر الجرجاني 471هـ صاحب كتابي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، ومحمد بن علي الجرجاني 729هـ صاحب كتاب "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة".

والذي حدا بالباحث إلى تناول إسهامات هؤلاء العلماء في البلاغة أن كلاً منهم يشغل مكانة عالية وحيزاً من أي كلام يدور حول تاريخ علم البلاغة ومراحل نشوئها وتطورها. الأمر الذي يجعل للمدينة التي أنجبته خصوصية وأهمية ليست لغيرها. ويثير فضول الباحث والقارئ إلى التعرف على هذه المدينة أولاً ثم الوقوف بالتفصيل على دور علمائها الثلاثة في خدمة البلاغة، وهو ما سعى الباحث إلى تحقيقه فبدأ بالتعريف عن مدينة جرجان بما يزيل عنها الغموض ويرفع الجهالة، فيحدد موقعها ويشرح جغرافيتها، ويسلط الضوء على تاريخها بدءاً من الفتح الإسلامي، ثم يبرز أهم معالمها وما تميزت به واشتهر عنها. ثم بسط الكلام في دور كل من علمائها الثلاثة بدءاً من القاضي الجرجاني والمباحث البلاغية التي احتكم إليها في تقييم الأعمال الأدبية ومروراً بعبد القاهر الجرجاني صاحب نظرية "النظم" واضع أسس هذا العلم ومحرر مسائله، وانتهاءً بمحمد الجرجاني الذي تعقب جهود جميع من سبقوه فعمل على تهذيبه وتشذيبه، وإعادة النظر فيه بالتحليل والنقد، ثم بيان وجه الصواب أو الشطط فيها، من خلال رد الشارد وتصويب الخطأ

لمحة تاريخية عن حاضرة جرجان

الموقع والجغرافية¹:

تقع مدينة جرجان حالياً في الزاوية الجنوبية الشرقية من بحر قزوين، يفصلها عن البحر 30 كم، تمتد على مساحة قدرها 400 كم²، ويبلغ تعداد سكانها حسب إحصاء 2006م 268000 نسمة. تتميز بالتنوع التضاريسي الذي يجعل منها قارة مصغرة حيث يضاف السهل الجبل، وترسم الأنهار أخاديدها على صفحة الهضاب الممتدة، وتغطي الغابات الكثيفة مساحات شاسعة من جبالها الوعرة، صارت مأوى لأصناف كثيرة من الحيوانات البرية، وتتسم المحاصيل الزراعية التي تنتجها أراضيها الخصبة بالتنوع والوفرة إذ تشتهر بزراعة الرز والشاي والحمضيات إضافة إلى أنواع متعددة من الحبوب. هذه المعالم الطبيعية جعلت منها وجهة تستقطب السياح والباحثين عن الاصطياف والاستجمام من كل مكان. يتكلم أهلها اللغة المازندرانية والفارسية².

أصل تسميتها:

تعود تسمية المدينة حسب ما أورد المؤرخ السهمي في كتابه "تاريخ جرجان" إلى أول بان لها جرجان بن لاوذ بن سام بن نوح عليه السلام³، وتابعه على هذا الرأي من جاء بعده من المؤرخين أمثال صاحب المستخرج من كتب الناس للتذكرة⁴، وصاحب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم⁵ وغيرهما.

فيما نسبت موسوعة الديانة التركية اسم المدينة إلى بان آخر للمدينة هو جرجين بن ميلاد بطل ساساني مشهور ورد ذكره في الملحمة الشعرية الفارسية "الشاهنامه" في عصر كاي كافوس وكي خسرو⁶.

جرجان في أقلام الرحالة⁷:

تقع جرجان حسب خرائط الممالك والبلدان القديمة بين مملكتي "خراسان" و"طبرستان"، وموقعها المتأخم لحدود المملكتين جعل المؤرخين فريقين فريق يجعلها تابعة لخراسان وآخر يعدها من

1 ينظر: <https://wejhatt.com/?p=30470>

<https://www.marefa.org/%DA%AF%D8%B1%DA%AF%D8%A7%D9%86#D8.A7.D9.84.D8.AA.D8.A7.D8.B1.D9.8A.D8.AE>

2 ينظر: يحيى شامي، موسوعة المدن العربية والإسلامية (بيروت: دار الفكر، 1993)، 262

3 ينظر: أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني، تاريخ جرجان، (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ)، 44

4 ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق، ابن مندة العبدي الأصبهاني، المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من أحوال

الرجال للمعرفة (البحرين: وزارة العدل والشئون الإسلامية البحرين، 1435هـ)، 440/2

5 ينظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: دار الكتب

العلمية، 1412هـ) 4/252

6 ينظر: موسوعة الديانة التركية، المجلد 8، مادة: CÜRCÂN

7 ولعل الاضطخري المتوفي سنة 346هـ هو أول من وصف المدينة وصفاً دقيقاً، تبعه الشريف الإدريسي 560هـ، ثم ياقوت الحموي

626هـ، ثم صفى الدين القطيعي 739هـ، وشهاب الدين العدوي 749هـ، ثم المظفر ابن الوردی 852هـ، وأبو عبد الله الحميري

900هـ.

ضمن طبرستان⁸، يمر من خلالها نهر كبير يقسمها قسمين يسمى أحدهما باسمها والآخر يطلق عليه "استرآباد"⁹. وإقليم جرجان حسبما وصفوا يجمع بين الجبل والبحر والسهل والبرية، وتكثر في أعمالها القلاع والحصون¹⁰، أبنتها من الطين، مياهها وفيرة عذبة المشرب وضياعها واسعة عريضة، وفيها من البساتين والمزارع ما يجعل منها جنة وارفة الظلال حتى قال عنها الإصطخري: " وليس في المشرق بعد أن تجاوز العراق مدينة أجمع ولا أظهر حسنا على مقدارها من جرجان"¹¹.

الفتح الإسلامي لمدينة جرجان:

عرف عن أهل هذه البلاد شدتهم وقوتهم في البأس إضافة إلى منعة قلاعهم وحصانتهما وطبيعة بلادهم الجبلية الوعرة، التي صدوا بها هجمات أعدائهم حتى قيل: " إن جرجان مقبرة لأهل خراسان"¹² وبلغ بهم التنكيل بالغزاة مبلغاً عظيماً قيل عنه: " لما قسمت البلاد بين الملائكة وقعت جرجان في قسم ملك الموت، أي لكثرة الموتى بها"¹³ مما جعلها تستعصي على الفتح، وتكرر محاولات المسلمين، ويكتفون منها بالصلح ودفع الجزية في بادئ الأمر، وكانت في كل مرة ترسخ فيها لدفع الجزية ما تلبث أن تتمرد فيتم إخضاعها ثانية، واستمرت على هذا الحال حتى عهد سليمان بن عبد الملك الذي ولى يزيد بن المهلب على خراسان فتوجه إليها في مئة ألف مقاتل ففتحها ودخلها عنوة.¹⁴

دور جرجان في النهضة العلمية الإسلامية

تحولت جرجان بعد الفتح الإسلامي إلى مركز علمي وحضاري أسهم في النهضة الحضارية الإسلامية ورفد العالم بعدد كبير من العلماء، فما أكثر ما تصادفنا نسبة "الجرجاني" في كتب التراجم والتاريخ، حتى إن حمزة بن يوسف السهمي المتوفى سنة 427هـ قد تتبع فضلاء هذه المدينة فأفردهم

- 8 وينظر: ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، 1995م)، 2/ 120؛ محمد بن عبد الله بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م)، 160
- 9 ينظر: إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، المسالك والممالك، (بيروت: دار صادر، 2004م)، 125؛ محمد بن محمد المعروف بالشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، (بيروت، عالم الكتب، 1409م)، 2/ 688
- 10 الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 2/ 688
- 11 الإصطخري، المسالك والممالك: 125؛ عمر بن مظفر بن الورد، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، (القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلامية، 2008م)، 371؛ وينظر: معجم البلدان: 2/ 120؛ الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار: 160
- 12 ابن الورد، خريدة العجائب وفريدة الغرائب: 372
- 13 المرجع السابق الصفحة نفسها.
- 14 للاطلاع على تفاصيل مراحل الفتح الإسلامي لجرجاني ينظر: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (بيروت: دار التراث، 1387م)، 6/ 543؛ تاريخ جرجان: 45؛ أحمد بن محمد، المعروف بابن الفقيه، البلدان، (بيروت: عالم الكتب، 1996م)، 570؛ أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988م)، 326؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان: 4/ 15؛ أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، (طهران: سروش، 2000م)، 2/ 448؛ عز الدين ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م)، 4/ 87؛ الروض المعطار في خبر الأقطار: 161-162؛ محمد سهيل طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، (بيروت: دار النفائس، 2003م)، 225

بمؤلف أسماه "تاريخ جرجان" أحصى فيه 1194 علماً من فضلائها في عمل قيم وعظيم يعطينا صورة واضحة للمكانة العلمية المتميزة التي كانت تشغلها المدينة¹⁵.

حكاية جرجان مع البلاغة العربية

ما إن يذكر اسم جرجان حتى يتبادر إلى ذهن السامع أسماء ثلاثة من أعلام البلاغة العربية، ذاع صيتهم شرقاً وغرباً، ورافقت أسماؤهم نشوء علم البلاغة ثم تطورها وتبلور قواعدها وفنونها، وهذا يدفعنا للوقوف على الخدمات الجليلة التي خصها علماء جرجان الثلاثة بعلم البلاغة العربية منذ ولادتها ومروراً باستقلالها علماً قائماً بذاته وحتى بلوغها أوج الازدهار والتبلور.

القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني 392هـ:

هو أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الحسن بن علي بن إسماعيل الجرجاني، الشاعر والناقد والأديب المشهور، ولد في جرجان، وأكثر من الأسفار والترحال، تقلد قضاء جرجان، ثم تدرج فيها إلى قضاء الري ثم قضاء القضاة، توفي في الري سنة 392هـ ودفن في جرجان¹⁶. قال عنه الثعالبي: "حَسَنَةُ جرجان وفرد الزَّمان .. يجمع خطَّ ابنِ مقلةٍ إلى نثر الجاحظ ونظم البحتري"¹⁷، "كان من مفاخر جُرْجان"¹⁸، تتلمذ عليه واغترف من بحره عبد القاهر الجرجاني صاحب دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

برع رحمه الله في علوم كثيرة وسال مداده في أكثر من ميدان، وأوتي قريحة خصبة وذهنًا وقادراً تجلّى في شعر جيد ذكر أصحاب التراجم بعضاً من مشهوره¹⁹، غير أن شهرته وخلود اسمه على مر

15 السهمي، تاريخ جرجان: 58

16 ينظر: أبو منصور الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 3/4؛ ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء، (بيروت: دار المغرب الإسلامي، 1993م)، 1796/4-1805؛ أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (بيروت: دار صادر، 1994م)، 278/3-281؛ محمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993م)، 716/8؛ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 19/17

17 الثعالبي، يتيمة الدهر: 3/4

18 السهمي، تاريخ جرجان: 318

19 من شعره قوله:

أرى النَّاسَ مَنْ دَانَهُمْ هَانَ عِنْدَهُمْ ... ومن أكرمه عزه النفس أكرما
وَمَا كُلُّ بَرَقٍ لَاحٍ لِي يَسْتَفِزُّنِي ... ولا كل من لاقيت ألقاه مُنْعَمًا
وَإِنِّي إِذَا مَا فَاتَنِي الْأَمْرُ لَمْ أَبْتُ ... أَلْقَبَ كَفِّي إِثْرَهُ مُتَنَدِّمًا
وَلَمْ أَقْضِ حَقَّ الْعِلْمِ إِنْ كَانَ كَلَّمَا ... بدا طمَعٌ صَبْرُهُ لِي سَلْمًا
إِذَا قَبِلَ هَذَا مَنَهْلٌ قُلْتُ قَدْ أَرَى ... وَلَكِنَّ نَفْسَ الْحُرِّ تَحْتَمِلُ الظُّمًا
وَلَمْ أَبْتَدِلْ فِي خِدْمَةِ الْعِلْمِ مُهْجَتِي ... لِأَخْدِمَ مِنْ لَاقَيْتُ لَكِنْ لِأَخْدِمَا
أَأَشْقَى بِهِ غَرْسًا وَأَجْنِيهِ ذَلَّةً ... إِذَا فَاتَبَاغَ الْجَهْلُ قَدْ كَانَ أَحْزَمًا
وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ صَانُوهُ صَانَهُمْ ... وَلَوْ عَظَّمُوهُ فِي الثُّفُوسِ لِعَظَّمَا

العصور إنما جاء من معرفته الأدبية والنقدية والبلاغية التي أودعها مصنفه النفيس "الوساطة بين المتنبي وخصومه"، موضع دراستنا.

إسهامات القاضي الجرجاني في علم البلاغة العربية:

بدأت المسائل البلاغية على شكل شذرات متفرقة ومتناثرة في طيات مصنفات العلوم الأخرى، واعتبرت المصنفات النقدية أخصب حقل نبتت فيه المباحث البلاغية ونمت وأزهرت بشكل تطبيقي وعملي، حيث شكلت البلاغة قوام النقد وعموده، واتخذ النقد المسائل البلاغية معايير اعتمدها عليها في إصدار أحكامه على الأعمال الأدبية جودة ورداءة²⁰.

المتني محوراً لحركة النقد الأدبي

شكل ظهور الشاعر أبي الطيب المتنبي 354م مادة ثرية للدراسات النقدية، فما إن لمع نجمه واشتد ساعده حتى ملأ الدنيا دويماً بشعره، وانقسم الناس بشأنه ما بين مفتتن به مدافع عنه، وراغب عنه ناقد له. وقد تميز بمذهبه الشعري الجديد الذي جمع فيه بين أصالة القديم وبديع الحديث²¹، ذلك أنه أدرك أن السابق ما ترك شيئاً لللاحق، فعمد إلى أسلوب جديد يقوم على إلباس المعاني الموروثة ثوباً جديداً بطرق ملتوية²²، ورغم براعته في إخفاء تكلفه فإن صنيعه هذا لم ينطلي على جهابذة النقاد والمشتغلين بالأدب الذين راحوا يهاجمونه ويتبعون سقطاته ويحصون زلاته، وزرادهم حنقاً عليه ما عرف به من الاعتداد بالنفس والكبرياء الأمر الذي أثار حفيظة معاصريه وأسأل مدادهم للنيل منه، فأثار حفيظة ابن خالويه في بلاط سيف الدولة، وأثار حفيظة نقاد مصر في الفسطاط، وجعل ابن وكيع يصنف في سرقاته كتابه "المنصف"، وأثار حفيظة النقاد البغداديين حين حل بهم مما دفع بالحاتمي ليؤلف فيه رسالتين: أطلق على الأولى "الموضحة"، وعني في الثانية ببيان سرقاته من أرسطو شيخ الحكماء، وأثار كذلك حفيظة نقاد الري حين قدم إليها يمدح عضد الدولة ووزيره ابن العميد، مما جعل الصاحب بن عباد يصنف رسالة في الكسف عن مساوئه، فلما كثر الجدل حوله تصدى للحكومة وللوساطة بين المتخاصمين فيه القاضي الجرجاني في مصنفه "الوساطة بين المتنبي وخصومه" ذلك المؤلف الذي لقي القبول بين الناس، وذائع صيته في كل ناحية.

وقد أبدى السبكي إعجابه الشديد بهذا الشعر فقال بعد أن أورده بأكمله: "لله هَذَا الشَّعْرُ مَا أبلغه وَأصنعه وَمَا أَعلى على هام الجوزاء مَوْضعه، وَمَا أَنْفعه لَوْ سَمعه من سَمعه وَهَكَذَا فَلْيَكُنْ وَإِلَّا؛ فَلَا أدب كل فقيه، ولمثل هَذَا النَّاطِمِ يحسن النَّظْم الذي لَا نُظير لَهُ وَلَا شبيهه. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى: 461/3

20 ينظر: محمد كريم الكواز، البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2006)، 211

21 ينظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر، (بيروت: دار الثقافة، 1983)، 252

22 شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، (القاهرة: دار المعارف، 11)، 311

الوساطة بين المتنبي وخصومه

عُدَّ كتاب الوساطة حلقة مهمة في سلسلة المصنفات التي مهدت ورافقت نشوء البلاغة العربية وتطورها، فبعد أن خصص ابن المعتز مذهب البديع والبيان في إطار نظري جاء القاضي الجرجاني ليهتدي به ويبنى عليه في دراسات تطبيقية مزجت النقد بالبلاغة واتخذت من المسائل البلاغية معايير ومقاييس لتقييم العمل الأدبي²³.

المعايير البلاغية في كتاب الوساطة:

تعرض الجرجاني لجملة من المباحث التي صارت فيما بعد من أمارات المباحث البلاغية، جعلها مقاييس احتكم إليها في تمييز جيد الشعراء من رديئهم، فبقدر ما يجيد الشاعر استعمال فنون البديع والبيان ويوظفها توظيفاً سليماً من التصنع بقدر ما يكون شعره إلى المطبوع أقرب وعن المتكلف أبعد. ومضى يتكلم عن فنون البديع ووجوهه وصوره ويؤكد على أنها ينبغي أن ترد عفوية مقتصدة بلا إفراط ولا تفريط، وانتقد إسراف الشعراء المولدين ومبالغتهم في استعمالها.

الكلام على الألفاظ: خاض الجرجاني في صفات الألفاظ وسماتها وما ينبغي أن تكون عليه من السهولة والعدوابة، وتوقع من الشاعر تخير ألفاظه من النمط الوسط الذي يرتفع عن السوقي المبتذل، وينحط عن الحوشي الغريب، لأن الشاعر المجيد هو الذي يلون في انتقاء مفرداته لتكون مناسبة للغرض المسوق له، فيلين في الغزل ويفخم في الفخر وهكذا²⁴.

التشبيه والاستعارة التفريق بينهما:

لعل الجرجاني أول من فرق بين الاستعارة والتشبيه، ووضع الحد الفاصل بينهما حين أشار إلى خلط الناس بينهما، وذكر لذلك أمثلة منها قول أبي نواس:

والحبُّ ظهرَ أنتَ راكبه فإذا صرفت عنانه انصرفا

فأخذ على بعض أهل الأدب عدهم ما فيه استعارة مبيناً أنه تشبيه شيء بشيء، والمعنى: الحب مثل ظهر تديره حيث شئت، ثم عرف الاستعارة بقوله: "إنما الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل"²⁵.

كما أشار إلى التباس الاستعارة بالمجاز المرسل عند بعض الناس الذين يدخلون في الاستعارة بعض صور المجاز المرسل، فاشترط في الأولى ظهور مناسبة التشبيه بين طرفيها، كونه يشكل ملاكها

23 ينظر: الكوازي، البلاغة والنقد: 251

24 ينظر: محمد زغلول سلام، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، 169

25 أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1431هـ)،

والأساس التي تقوم عليه²⁶. وآراؤه هذه هي التي تمسك بها واعتمدها من بعده عبد القاهر الجرجاني في كتابه سرار البلاغة، ورست عليها البلاغة حتى يومنا هذا.

وتحسب للجرجاني ملاحظته الدقيقة فيما يخص وجه الشبه وتعلقه بغرض الشاعر، فقد يتعدد وجه الشبه ويختلف حسب الغرض من التشبيه رغم أن المشبه به واحد، حيث يقول: " وللشعراء في التشبيه أغراض، فإذا شَبَّهوا بالشمس في موضع الوصف بالحسنِ أرادوا به البهاء والرؤنق والضياء...، وإذا ذكروه في الوصف بالنبأة والشهرة أرادوا به عمومَ مطلعها وانتشار شعاعها...، وإذا قرنوه بالجلال والرِّفعة أرادوا به أنوارها وارتفاع محلها. وإذا ذكروه في باب النفع والإزفاق قصدوا به تأثيرها في النشوء والنماء، والتحليل والتصفية. ولكل واحدٍ من هذه الوجوه بابٌ مفرد، وطريقٌ متميز؛ فقد يكون المشبه بالشمس في العلو والنبأة، والتنعُّع والجلالة أسود، وقد يكون منيرَ الفعال كمدِّ اللون"²⁷

وتجلت نظرة القاضي الفاحصة كذلك في دفاعه عن التشبيه الذي أورده المتنبي في قوله:

بليتُ بلى الأطلالِ إن لم أقف بها... وقوفٍ شحيحٍ ضاعَ في الثُّربِ خاتمُهُ

حيث ميز في التشبيه بين ما يقع بالصفة والصورة وما يقع بالحال والطريقة، وأن المتنبي لم يرد بتمثيله هذا التسوية بين الوقوفين في القدر والصورة والزمان وإنما أراد القول: لأقفنَّ وقوفاً يخرج عن حد الاعتدال المعروف كوقوف الشحيح يبحث عن خاتمه وتحريه عنه مدة تزيد عن المدة التي يقضيها الناس في الوقوف والبحث. ولا يخامرنا شك في أن ملاحظات القاضي الجرجاني هذه هي التي ألهمت شيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني في تحليله لوجه الشبه ووقوفه طويلاً عند التشبيه الحسي والعقلي وإعلاء الثاني على الأول لما فيه من خفاء وبعد في التمثيل²⁸.

الجناس أو التجنيس²⁹: تحدث القاضي الجرجاني عن التجنيس كلاماً دقيقاً ينم عن معرفة عميقة واطلاع دقيق على تفاصيل هذا الفن فأتى على ذكر أنواعه مستشهداً بالأمثلة فذكر منه: الجناس المطلق وهو ما يسميه البلاغيون اليوم بجناس الاشتقاق³⁰، والجناس المستوفي، وهو الجناس الكامل³¹، والجناس الناقص الذي تنقص حروفه الأصلية في إحدى الكلمتين³² والتجنيس المضاف الذي تكتسب فيه الكلمة

26 ينظر: الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه: 41؛ شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، (الإسكندرية، دار المعارف، ط9)، 133

27 المرجع السابق: 474

28 ينظر: المرجع السابق: 471

29 ينظر: المرجع السابق: 42

30 واستشهد له من قول أبي تمام:

تطلُّ الطلولُ الدمعَ في كلِّ موقفٍ وتمثلُ بالصبرِ الديارُ الموائِلُ

31 ومثل له بقول أبي تمام:

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَحْيَا لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

32 نحو "حامي" و"حامل" ما في قول الشاعر:

معنى مختلفاً عن مثلتها عن طريق الإضافة³³، وكذلك تحدث عن تجنيس التصحيف الذي تختلف فيه الكلمتان في عدد نقاط الحروف³⁴.

المطابقة أو الطباق: تناول القاضي الجرجاني كذلك مُحسن المطابقة وقال عنها "إن لها شعباً خفية"، ثم أورد لها أمثلة وشواهد، وعرف ما يسمى بين البلاغيين اليوم بطباق السلب الذي سماه المطابقة بالنفي³⁵. كما تطرق لصحة التقسيم وجمع الأوصاف، وغير ذلك³⁶.

ومن القضايا البلاغية التي وقف عندها القاضي أثناء تفحصه شعر المتنبي وتقويمه مسألة المبالغة والغلو، الذي رأى أن الحسن يتبدى فيها حين يقف الشاعر بها عند حد المعقول فلا يتعداه إلى حد الوهم الشديد الذي تصبح فيه مناقضة للواقع تناقضاً يدخلها في المحال³⁷.

وبه يظهر لنا أن القاضي الجرجاني قد أسهم بشكل ملحوظ في ظهور المباحث البلاغية وشكل مصنفه الوساطة حلقة مهمة في سلسلة المصنفات النقدية التي عنيت بالبلاغة ولعبت دوراً مهماً في استقلال علم البلاغة فيما بعد.

عبد القاهر الجرجاني:

هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، شيخ العربية وأمام النحو والبلاغة والبيان، ولد بجرجان سنة 471هـ، وأقام فيها، كان بحراً في العربية، صار إماماً مشهوراً يقصد إليه من جميع الجهات، صنف كتب كثيرة³⁸ أهمها كتابا "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" اللذين عد بهما المؤسس لعلم البلاغة والمعبد لطريقها أمام من جاء بعده، وظلت مدينة له بعمله العظيم الذي تجلى ففي وضع نظريتي علم المعاني وعلم البيان وضعاً دقيقاً منح البلاغة استقلالها عن العلوم الأخرى.

تناول الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" نظرية علم المعاني التي أسماها بـ "النظم"، وخص كتابه الثاني "أسرار البلاغة" بنظريته حول علم البيان، وقد لقيت نظريتا عبد القاهر الجرجاني قبولاً بين

وحامي لواء قد قتلنا وحامل لواء منعنا والسيوف شوارح

33 نحو كلمة "التمام" من القمر والليل في قول الشاعر:

أيا قمر التمام أعتت ظلماً عليّ تطاول الليل التمام

34 نحو ما بين "مغتر" و"معتز" في قول البحري:

ولم يكن المغتر بالله إذا سرى ... ليُعجز، والمعتز بالله طالبه

35 ، وساق له شاهداً من قول البحري:

يقيض لي من حيث لا أعلم الهوى ... ويسري إليّ الشوق من حيث أعلم

36 الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه: 48

37 ينظر: المرجع السابق: 420

38 ينظر: كمال الدين الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، (الأردن: مكتبة المنار، 1985م)، 264؛ علي بن يوسف القفطي، إنباه

الرواة على أنباء النحاة، (بيروت: دار الفكر العربي، 1982م)، 188/2

أهل العلم واستحساناً عاماً حتى عُداً فتحاً في مجال البلاغة العربية، تبوأ بهما الجرجاني مكانة مرموقة عد بها شيخ البلاغة والواضع لأصولها المحرر لمسائلها، وذلك بأمرين هما³⁹:

أن الجرجاني أول من اتجه بالبلاغة نحو التقنين وتحديد المعالم، والتفسير والتعليل والتحليل المستند إلى القواعد النحوية المقررة عند علماء العربية بعد أن كانت موكولة للذوق والشعور والإحساس. أنه جمع بين الذوق والعلم، واستعان بأحدهما في تعليل الآخر، فهو في تحليله للشواهد والأمثلة يقودنا للوقوف على مواطن الجمال بشعورنا وإحساسنا، ثم يعود فيقنعنا بصدق هذا الشعور والإحساس.

موقف الجرجاني من اللفظ والمعنى

كان قد كثر الحديث بين الأدباء منذ الجاحظ عن السر الذي تعود إليه جودة الكلام أو رداءته وجمال التعبير أو قبحه، وكذا السبب الذي جعل البيان الإلهي يتفوق على سائر كلام العرب، فثمة من تعلق باللفظ وجعله الأساس في فضل الكلام ومزيته، وهناك من قدم المعنى وأهمل اللفظ قائلاً: ما في اللفظ لولا المعنى وهل الكلام إلا بمعناه⁴⁰. إلى أن جاء الجرجاني فتصدى للمذهبين نافياً أن يكون مناط الإعجاز أيّاً منهما، فأى اعتبار للفظ الواحد، وأي وزن لها حال كونها مفردة خارج سياق الكلام "وهل تجد أحداً يقول هذه الكلمة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها"⁴¹ ويبرهن على رأيه بالكلمة الواحدة يستحسن ورودها في موضع فتروق للسامع وتؤنسه، وتنبو في موضع آخر حتى تبدو قلقة موحشة تسوء السامع⁴²، وهذا إنما يدل على أن حسن الكلمة وقبحها لا يتعلقان بجرسها أو هيئاتها وإنما بارتباط معناها واتساقه مع مجاوراتها.

ثم يعلن الجرجاني النكير على من يرد البلاغة والفصاحة إلى المعاني مستأنساً بكلام الجاحظ الذي جعل المعاني مشتركة بين الخاصة والعامة يعرفها العجمي كما يعرفها العربي وإنما البلاغة في "إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك"⁴³

إذن ما الذي يكسب الكلام مزية وفضلاً ونبلاً برأي الجرجاني؟

نظرية النظم

تكلم الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" عن نظرية "النظم"، فردّ بلاغة الكلام وفصاحته والبراعة فيه، إلى النظم والأسلوب والصياغة، وجعله العلة في إعجاز القرآن الكريم للعرب عن معارضته، ذلك

39 مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة العربية، (بيروت: دار الفكر)، 102

40 ينظر: ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: 161

41 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، (جدة: دار المدني، 1992م)، 46

42 دلائل الإعجاز: 46

43 عمرو بن بحر، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، الحيوان، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ)، 67/3

لأن "صفات الحسن والبلاغة والإعجاز لا تخص الألفاظ نفسها وإنما هي صفات عارضة لها أثناء التأليف والصياغة، توجبها دقائق بلاغية ما كانت لتظهر عليها لولا السياق"⁴⁴.

والنظم عند الجرجاني هو ضم الكلم إلى بعضه وأخذ بعضه بأعناق بعض، على النحو الذي يرضاه علم النحو، فيقول: "اعلم أن ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو"، وتعمل على قوانينه وأصوله"⁴⁵

موقف الجرجاني من البديع:

وفي كتابه الثاني "أسرار البلاغة" تعرض الجرجاني للقضية التي شغلت النقاد لعصور، وهي قضية البديع وصلتها بالمعنى، مخطأ الذين يتوهمون أن الحسن في المحسنات البديعية لا يتجاوز صوت حروفها وأجراسها، فالحق عنده أن لجرس اللفظ حظاً من الجمال لا ينكر ونصيلاً من الحسن لا يغفل، غير أن هذا الحسن لا يتم ولا يظهر إلا بمنصرة المعنى له، ثم ذم الجرجاني الإكثار من البديع إلى حد الإسراف وعده عيباً في الكلام وتغليباً للفظ على المعنى مع أن المفروض أن "الألفاظ خدم المعاني، والمعاني هي المالكة سياستها المستحقة طاعتها"⁴⁶

البيان عند الجرجاني:

اعتنى الجرجاني بمباحث البيان عناية فائقة وخصص لها حديثاً طويلاً وصفحات كثيرة من كتابه، أحاط بدقائقها وأصل قواعدها وحرر مسائلها، وكل ذلك في فلك نظرية النظم، فأورد مسائل التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية أولاً في كتابه "دلائل الإعجاز" الذي خصصه للمعاني والنظم، لإثبات صلتها بالنظم ومعانيه الإضافية، والتأكيد على أن ما يجري على العبارات الحقيقية يجري على الصور البيانية والمعاني المجازية، وأن الحسن والقبح في الاستعارة وكذا سائر الصور البيانية إنما مرده النظم وسياق الكلام.

ثم عاد ثانية لفصل القول فيها في كتابه "أسرار البلاغة" معترفاً بقيمة الصور اللفظية والبيانية ودرورها في رفع شأن المعنى وجماله، فالمعاني لا بد لها من معارض تظهر بها وصور لفظية تقوم بها، فهي وسائل يستعان بها للتعبير عن المعاني وأولى هذه المعارض أو الوسائل بالبحث والدراسة كما يرى الجرجاني التشبيه والتمثيل والاستعارة⁴⁷

44 الجرجاني، دلائل الإعجاز: 386

45 المرجع السابق: 81

46 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، (جدة: دار المدني، 1431هـ)، 8

47 ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة: 27

كما يعد الجرجاني أول من عرف المجاز العقلي الذي سماه مجازاً حكماً، وأتى على ذكره بالتفصيل بعد حديثه عن الاستعارة التصريحية والممكنة⁴⁸.

محمد الجرجاني (729هـ)

هو محمد بن علي بن محمد الإستراباذي الجرجاني المولد والمنشأ، الغروي الحلبي الإقامة والمسكن. عالم فاضل، ولغوي عظيم، من تلامذة العلامة الحلبي، أكثر من التصنيف وشارك في علوم كثيرة حتى زادت مصنفاته على الثلاثين، أشهرها كتابه في البلاغة⁴⁹.

نظرة محمد الجرجاني إلى علوم البلاغة

رغم موسوعية الجرجاني ومشاركته في معظم العلوم تصنيفاً وشرحاً فإن علوم البلاغة قد حازت عنده على حظوة كبيرة ومكانة مرموقة جعلته يمنحها وسام الشرف من بين جميع العلوم، لكونها مقياس رتبة الإعجاز الذي عليه مدار صدق معجزة القرآن الكريم قوام جميع أحكام الشريعة.

وقد اعترف محمد الجرجاني للسلف بفضلهم وسبقهم في تقرير قواعد البلاغة وتحريرها، وشهد لهم بجميل صنيعهم، لكن عملهم هذا لم يخل برأيه من الزيغ والسهو والنسيان، وكان لا بد من مجهود متمم لمجهودهم يرد الشارد وينبه على الزلل يصوب الخطأ.

دوره في تصويب المسائل البلاغية:

انصب مجهود محمد الجرجاني على تعقب المسائل البلاغية التي راجت بين أهل البلاغة فصارت من البديهيات، وإعادة النظر فيها بتحليلها ونقدها ثم بيان وجه الصواب أو الشطط فيها، وهو مجهود أقل ما يقال عنه: إنه عظيم وجبار اتسم بالسعة والشمول والإحاطة. وقد تجلّى عمل محمد الجرجاني هذا من خلال كتابه المشهور "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة" والذي استطاع فيه تتبع آراء كبار رجال البلاغة وفرسانها أمثال عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي والزمخشري والسكاكي والقزويني وغيرهم، يعرض أحوالهم في قضايا بلاغية انتشرت وشاعت في المصنفات البلاغية، فيجعله تحت عنوان: "إشارة"، ثم يناقشها ويقيمها مبيناً وجه الخطأ فيها ويردها إلى الصواب تحت عنوان جانبي آخر يسميه: "وهم وتنبيه". وهو المنهج الذي التزمه من أول كتابه إلى آخره.

ونظرة فاحصة في كتاب محمد الجرجاني تكشف لنا عن قيمة هذا السفر العظيم الذي جاء مختلفاً تماماً عما راج في عصره من المصنفات البلاغية أمثال "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" للرازي، و"عروس الأفرح في شرح تلخيص المفتاح" للسبكي، و"المطول ومختصره" للسعد التفتازاني، التي دأبت على اجترار ما اعتمده المتقدمون وتكريره، دون يكلف أصحابها أنفسهم عناء البحث عن جديد أو حتى التمحيص والتدقيق فيما نقل إليهم من اجتهادات أسلافهم. أما محمد الجرجاني فقد نحى بمصنّفه منحى

48 ينظر: ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: 185

49 ينظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431م)، 46/11

مغائراً جاعلاً منه ومضة مضيئة في عصر اتسم بالجمود والتقليد، فقد وقف الجرجاني في وجه التقليد ورفض التسليم بكل ما ورد وراح يقلب النظر فيه ويناقشه على ضوء من القواعد المنطقية والعلمية.

وقد تميز محمد الجرجاني بالاستقصاء فلم يترك شاردة أو واردة من أبحاث ومسائل البلاغة إلا أوردها في مصنفه وتناول جميع الأقوال فيها السابق منها واللاحق، وكل ذلك بأسلوب شيق وسهل، ووقف عند كل مسألة رأى فيها اعوجاجاً عن الحق أو نكوباً عن السراط أو جنوحاً إلى الوهم فأبرز الخطأ ونبه إلى الصواب، وهو في نقده وتحليله قوي الحجة سليم المنطق ساطع البرهان لا يترك تفكير طويلاً "فيما ينبغي أن تكون عليه المسألة البلاغية من صحة وصواب، أو خطأ واعوجاج، بل يضع أمام عينيك وبين يديك فكرته الجديدة المؤيدة بالفكر الثاقب، والإدراك العميق"⁵⁰

نماذج لاعتراضات محمد الجرجاني

يرد محمد على عبد القاهر الجرجاني جعله الحسن والجمال في المحسنات اللفظية نابعاً من المعنى ونفيه أن يكون قائماً بذاتها، فيقول: "وليس الأمر كذلك لأن الشيء إذا كان حسناً وجب أن يكون جميع ما يتعلق به أيضاً حسناً، وإلا لكان الحسن كالضائع"⁵¹ ثم يقرر أن وجه الحسن فيها مرده إلى التناسب، فإن الجنس يميل إلى الجنس والطبع عاداته استحسان المناسبة بين الأشياء.

ويعترض على السكاكي ومن بعده الخطيب القزويني اللذين جعلوا من الإطناب قوله تعالى: (هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى)، فينفي الجرجاني أن يكون في الآية إطناباً، ويذهب إلى أن ذكر المسند إليه (هي) لم يأت إطناباً، بل بسبب ضعف القرينة، فإن المذكور لم يتعين للجواب إلا بذكر المسند إليه ولولا مجيء (هي) لظن أن (عصاي) مبتدأ وما بعده خبر له⁵².

ويرد على القزويني قوله: "إن من طرق القصر العطف بلا وبلا، مثل: زيد قائم لا عمرو، أو ما عمرو قائم بل زيد"، فيقول الجرجاني: "وهذا ليس بشيء؛ لأن إثبات صفة لمعين ونفيها عن معين آخر ليس بقصر، بل القصر هو إثباتها لمعين ونفيها عن غير ذلك المعين"⁵³

وينكر وجود التشبيه المقلوب في القرآن الكريم ويرد على الخطيب القزويني قوله بذلك محتجاً بأن قلب التشبيه وإن كان من محاسن الكلام فإنه لا يليق بكلام الله تعالى لأنه مبني على المبالغة القريبة من الكذب وكلام الله تعالى منزه عنه⁵⁴.

50 عبد القادر حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، (القاهرة: دار غريب، 2001)، 244

51 محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، (مكتبة الآداب: 1997م)، 262

52 ينظر: المرجع السابق: 31

53 المرجع السابق: 80

54 ينظر: المرجع السابق: 171

الخاتمة

خرجت هذه الورقة البحثية بالنتائج الآتية:

تقع مدينة جرجان في الزاوية الجنوبية الشرقية من بحر قزوين، وقد حظيت جرجان باهتمام الرحالة في الماضي، فذكروا موقعها بين مملكتي طربستان وخراسان، ووصفوا طبيعتها الخلابة وبساتينها وضياعها ومياهها، حتى جعلوها جنة وارفة الظلال. ليس في المشرق بعد مجاوز العراق مدينة أجمع ولا أظهر حسناً منها.

اتصف أهل جرجان بالقوة والبأس مما جعلها مستعصية على الفتح الإسلامي زمناً طويلاً، حتى تمكن المسلمون من فتحها في عهد سليمان بن عبد الملك.

تحولت جرجان بعد الفتح الإسلامي إلى مركز حضاري وعلمي كبير أسهم في النهضة الحضارية الإسلامية بشكل ملحوظ من خلال العدد الهائل من العلماء الذين خرجوا من رحمها.

لمدينة جرجان حكاية طويلة مع علم البلاغة العربية تجلت مع ثلاثة علماء كبار ظهروا فيها ونسبوا إليها، رافقت أسماؤهم نشوء هذا الفن ثم تطوره وتبلور قواعده إلى مرحلة تشذيب مسائله وتصويب أخطائه.

أول هؤلاء العلماء القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني الناقد المعروف الذي أسهم بشكل كبير في ظهور علم البلاغة العربية من خلال كتاب المشهور "الوساطة بين المتنبئ وخصومه"، ذلك السفر النقدي الذي عد حلقة مهمة في سلسلة المصنفات التي مهدت ورافقت نشوء البلاغة.

تميز كتاب الوساطة عما سبقه من المصنفات بمزيد من اهتمام وتوسع في الجانب البلاغة، حيث اتخذ من المسائل البلاغية معايير اعتمد عليها في تقويم الأعمال الأدبية والحكم عليها. فتناول بالبحث كثيراً من المباحث البلاغية مثل التشبيه والاستعارة والجناس والطباق.

يعد القاضي الجرجاني أول من فرق بين الاستعارة والتشبيه ووضع الحد الفاصل بينهما منبهاً على خطأ الناس في الخلط بينهما.

خلف القاضي الجرجاني تلميذه عبد القاهر الجرجاني الذي حمل لواء البلاغة فيما بعد وعد شيخ البلاغة وواضع أسسها ومحرر مسائنها من خلال كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة".
بنى عبد القاهر البلاغة العربية على نظرية "النظم" التي صارت فتحاً وأساساً التزمه ونسج على منواله كل من جاء بعده.

ردّ الجرجاني بلاغة الكلام وفصاحته والبراعة فيه، إلى النظم والأسلوب والصياغة، وجعله العلة في إعجاز القرآن الكريم للعرب وتفوقه على سائر كلامهم، وبرهن على ذلك بأن الإعجاز كان لأوصاف أضافها القرآن على ألفاظ العرب، لم تكن في أصواتها وحركاتها وسكناتها وجرسها، بل تجلت في المعاني المتصلة بتراكيبها وأساليبها وطريقة تأليفها.

عبد القاهر هو أول من اتجه بالبلاغة نحو التقنين وتحديد المعالم، والتفسير والتعليل والتحليل المستند إلى القواعد النحوية المقررة عند علماء العربية بعد أن كانت موكولة للذوق والشعور والإحساس. كان للشخصية الثالثة في ثلوث البلاغة الجرجانية محمد الجرجاني الدور البارز في تصويب شطحات كبار رجال البلاغة. تعقب الجرجاني آراء كبار البلاغيين أمثال عبد القاهر والخفاجي والزمخشري والسكاكي والقزويني فعمل على إعادة النظر في كثير من آرائهم البلاغية التي سارت بين الناس واشتهرت حتى صارت من البديهيّات، فصنف في ذلك كتابه الموسوم بـ "الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة".

اتسم مجهود محمد الجرجاني بالجدة والتمحيص والدقة والنقد فهو لم يكتف بالنقل والتسليم بكل ما وصل إليه؛ بل نحى منحى مغايراً عما اتصفت به المصنفات البلاغية في عصره من الجمود والتقليد، وراح ينقد ويناقش ويقيم ويحلل على ضوء من القواعد العلمية والمنطقية. وقف محمد الجرجاني عند كل مسألة رأى فيها اعوجاجاً عن الحق أو نكوباً عن السراط فأبرز الخطأ ونبه على الصواب، وكان في نقده وتحليله قوي الحجة سليم المنطق ساطع البرهان.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن الأثير، عز الدين الجزري، الكامل في التاريخ، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ.
- ابن الفقيه، أحمد بن محمد، البلدان، بيروت: عالم الكتب، 1996م.
- ابن الوردي، عمر بن المظفر، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، (القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلامية، 2008م.
- ابن خلكان أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت: دار صادر، 1994م.
- ابن مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، طهران: سروش، 2000م.
- ابن مندة، عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق، المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من أحوال الرجال للمعرفة، البحرين: وزارة العدل والشؤون الإسلامية البحرين، 1435هـ.
- الإدرسي، محمد بن محمد المعروف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، عالم الكتب، 1409م.
- الإصطخري، إبراهيم بن محمد الفارسي، المسالك والممالك، بيروت: دار صادر، 2004م.
- الأنباري، كمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، الأردن: مكتبة المنار، 1985م.
- بالجاحظ، عمرو بن بحر، أبو عثمان، الحيوان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.
- البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988م.
- الثعالبي، أبو منصور، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، جدة: دار المدني، 1431هـ.

- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، جدة: دار المدني، 1992م.
- حسين، عبد القادر، المختصر في تاريخ البلاغة، القاهرة: دار غريب، 2001م.
- الحميري، محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائمَز، سير أعلام النبلاء، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- الذهبي، محمد بن عثمان بن قَائمَز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت: دار الكتاب العربي، 1993م.
- سلام، محمد زغلول، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم القرشي الجرجاني، تاريخ جرجان، بيروت: عالم الكتب، 1407هـ.
- شامي، يحيى، موسوعة المدن العربية والإسلامية، بيروت: دار الفكر، 1993م.
- الجرجاني، محمد بن علي، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، مكتبة الآداب: 1997م.
- ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، الإسكندرية: دار المعارف، ط9.
- ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، القاهرة: دار المعارف، ط11.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، تاريخ الرسل والملوك، بيروت: دار التراث، 1387م.
- طقوش، محمد سهيل، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، بيروت: دار النفائس، 2003م.
- عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر، بيروت: دار الثقافة، 1983م.
- القاضي الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1431هـ.
- القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أبناء النحاة، بيروت: دار الفكر العربي، 1982م.
- الكواز، محمد كريم، البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتجديد، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2006م.
- المبارك، مازن، الموجز في تاريخ البلاغة العربية، بيروت: دار الفكر.
- ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأدباء، بيروت: دار المغرب الإسلامي، 1993م.
- ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1995م.

MARKAZIY OSIYOLIK MASHHUR MUHADDISLAR

Shukurillo UMAROV*

Buyuk muhaddislar vatani bo'lgan Movarounnahrda yetishib chiqqan ulug' olimu fozillar, muhaddisu mufasssirlar, faqihu mutakallimlar, muarrixu mutasavvuflar hayoti va ilmiy merosi tarixda o'z o'rniga ega.

Allomalarimiz qoldirgan boy ilmiy-ma'naviy merosni o'rganish va ularni keng tadbiiq etish xususida O'zbekiston Respublikasi Prezidenti Sh.Mirziyoyev shunday ta'kidlaganlar: "Imom Buxoriy va Burhoniddin Marg'inoniy, Abu Iso va Hakim Termiziylar, Mahmud Zamaxshariy va Qaffol Shoshiy, Bahouddin Naqshband va Xoja Ahror Valiy, Muhammad Xorazmiy va Ahmad Farg'oniy, Abu Rayhon Beruniy va Abu Ali ibn Sino, Mirzo Ulug'bek va Alisher Navoiy kabi ko'plab daholar nomi jahon sivilizatsiyasi tarixida oltin harflar bilan bitilgan... Ularning hayoti va ma'naviy merosini keng o'rganish va hayotga tadbiiq etishda bugungi kunda ham insoniyat katta ehtiyoj sezmoqda"¹.

VIII-X asrlarda Movarounnahrda barcha diniy ilmlar rivojlanganligi kabi, hadis ilmi ham taraqqiy etgan. Bu davrda Movarounnahrning o'zida 3000 dan ortiq taniqli muhaddislar faoliyat olib borishgan. Aynan bu davrlarda Samarqand, Shosh, Kesh, Buxoro va Nasaf shaharlari islom olamidagi nufuzli ilm markazlari qatoridan sanalgan. Tarixiy manbalarda yurtimiz allomalari va muhaddislari o'rtasida yaqin ilmiy aloqalar, ijodiy hamkorlik va ustoz-shogirdlik munosabatlari yaxshi yo'lga qo'yilganligini ko'rish mumkin.

Movarounnahr va Xurosonga hadis ilmini kirib kelishi va keng tarqalishida bu yurtdan yetishib chiqqan mashhur muhaddislar Abdulloh ibn Muborak (v. 181/797 y.) va Abdulhamid Keshiy (786-863)lar tomonidan tasnif etilgan musnad asarlarini ahamiyati katta bo'lgan. Ayniqsa, Movarounnahr hadis ilmi rivojida Abdulhamid Keshiyning ilmiy-ma'naviy xizmati alohida ahamiyat kasb etadi. Dunyo hadis ilmi ustozlari sanalgan Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Imom Dorimiy, Imom Muslim kabi muhaddislarni yetishib chiqishida ham Abdulhamid Keshiyning buyuk xizmatlari, muhaddislar bilan hamkorlikda olib borgan katta ilmiy-amaliy ishlari hamda ustoz-shogirdlik an'analari yo'lga qo'yilganligi ham bu ilmning yurtimizda taraqqiy etishida muhim omil bo'lgan.

Movarounnahrda hadis ilmining keng rivojlanishi yurtimizdan yetishib chiqqan buyuk muhaddislar tomonidan olib borilgan ilmiy-ma'rifiy xizmatlari samarasi bo'lib, hadis ilmi bosqichma-bosqich rivojlanib borgan va har bir davrda o'ziga xos hadis asarlari tasnif etilgan. Hadis ilmi borasida ilk tasnif etilgan asarlar musnad ko'rinishida bo'lgan va Movarounnahrda bu yo'nalishda ilk asar tasnif etgan muhaddislardan Abdulhamid Keshiy bo'ladi.

Tarixiy asar hisoblangan "Zafarnoma"da dunyoga mashhur muhaddislarning bir vaqtda jam bo'lib, hadis, tafsir, Qur'on, arab tili va boshqa fan sohalari bilan mashg'ul bo'lganligi keltiriladi. Imom Keshiy, Imom Buxoriy, Imom Dorimiy, Imom Muslim kabi mashhur muhaddislar uchrashib, Keshda bir muddat yashab, hamkorlikda faoliyat olib

* Dr. (PhD), Imom Termiziy xalqaro ilmiy tadqiqot markazi direktori, abutolib71@mail.ru

1 Prezident Sh.M. Mirziyoyevning 2016 yilning 18-19 oktabr kunlari Toshkentdagi Simpoziumlar saroyida "Ta'lim va ma'rifat – tinchlik va bunyodkorlik yo'li" mavzuida bo'lib o'tgan Islom hamkorlik tashkilotiga a'zo davlatlarning Tashqi ishlar vazirlari kengashining 43-sessiyasida so'zlagan nutqi. Xalq so'zi, 2016 yil, 19 oktabr.

borishgan va shu davrda dunyoning ko'plab islom diniga e'tiqod qiladigan davlatlaridan talabalar kelib, mazkur muhaddislardan ilm o'rganishgan².

Imom Buxoriy bilan Abdulhamid Keshiy o'rtasida ustoz va shogirdlik munosabati bo'lgan. Bu haqda qo'yidagi manbalarni keltirib o'tish mumkin. "*Siyar a'lomi-n-nubalo*" asarida Imom Buxoriy, Imom Termiziy va Imom Muslim Abdulhamid Keshiydan hadis rivoyat qilganliklari keltirilgan³.

Sharqshunos S.Prozorov: "Abdulhamid Keshiy Keshda yashagan muhaddis. U Imom Buxoriyning ustozlaridan biri bo'lgan. Keshiy kunlarini masjidida ibodat bilan o'tkazib, faqat kechasigina masjidni tark etishni odat qilib olgan taqvoli muhaddislardan sanalgan"⁴ deb keltiradi.

Abdulhamid Keshiy haqida Imom Buxoriy "*A'lomu-n-nubuvvat*" asarida qo'yidagi ma'lumotni keltirib o'tadi: "Abd ibn Humayd, u Abdulhamid Abu Muhammad bo'lib, Muslim ibn Hajjojning ulug' ustozlaridan bo'lgan"⁵.

Ikki muhaddis Imom Dorimiy va Imom Keshiy ulug' muhaddis va mufassir bo'lib, birga yaqin ilmiy-amaliy aloqada bo'lishgan. Ikki muhaddis kitoblarni xattotlik yo'li bilan ko'paytirish, hadislarni yozib saqlab qolish ishlarida hamkorlik qilishgan. Imom Dorimiy o'zining "Sunan" asarida Abdulhamid Keshiydan hadis rivoyat qilgan⁶. Bu ilmiy hamkorliklar haqida Samarqand qozisi Abu Hafs Umar ibn Hafs ibn Salim Samarqandiyning Abdulhamid Keshiy hamda Abdulloh ibn Abdurahmon ad-Dorimiylar bilan hamkorlikda kitoblarni qo'lyozma shaklga keltirib, tasnif etishga homiylik qilib turganligi tarixiy manbalarda ta'kidlab o'tilgan⁷.

"Sihohu sitta" (olti sahih) asarlari mualliflarining barchasimushtaraklikda ko'plab roviylardan hadis rivoyat qilgan. Mashhur muhaddislardan Abdulhamid Keshiy, Imom Buxoriy, Imom Muslim, Imom Termiziy, Ibn Mojja, Abu Dovud va Imom Nasoiylar sheriklikda 47 nafar mashhur muhaddis va roviylardan hadis keltirgan bo'lib, ular o'rtasida kuchli ilmiy-amaliy aloqalar bo'lgan⁸.

Imom Buxoriyo'zidan ko'p hadis tinglab istifoda olganshogirdi Termiziyga qarab: "Sen mendan foydalanganingdan ko'ra, men sendan ko'proq foydalandim"-deb aytgan ekanlar. Ulug' muhaddislardan Imom Muslim har qachon Buxoriyni huzurlariga kirgan vaqtda: "Ey hadislar tabibi! Ey hadis ulamolarning sayyidi! Ijzat bersangiz oyog'ingizni o'psam"-debhurmat ko'rsatar ekanlar. Bu kabi munosabatlar buyuk muhaddislarning bir-biriga nisbatan yuksak ehtiromi sababidan bo'lgan.

VIII-IX asrlarda Movarounnahrning Shosh, Kesh, Samarqand, Nasaf, Buxoro, Termiz va boshqa shaharlarida ilm-ma'rifat markazlari bo'lgan bunga asos tariqasida quyidagi tarixiy manbani keltirib o'tish mumkin. Abdulhamid Keshiyning o'g'li Muhammad ibn Abddan Husayn ibn Ismoil ushbu ma'lumotni eshitganligini keltirib o'tadi.

-
- 2 Sharafuddin Ali Yazdiy. Zafarnoma. Nashrga tayyorlash, so'z boshi, izoh va ko'rsatkichlar A.O'rinboevniki. Mas'ul muharrir f.f.d. A.K.Arends. -T.: Fan, 1972. -B. 345/163 a.
 - 3 Qarang: Shamsuddin Zahabiy. Siyar a'lomi-n-nubalo. J. 12. -B. 235.
 - 4 Prozorov S. Al-Buxari //Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii. Ensklopedicheskiy slovar. Выр. 3. -Moskva: Vostochnaya literatura, 2001. -S. 26.
 - 5 Jayyoniy Andalusi. Alqobu-l-sahobati va-tobiin fi musnadayni sahihayni. J.1. -B. 10.
 - 6 Dorimiy. Sunan. Bayrut, Dou-l-Kitob. 1408 h. 311-hadis.
 - 7 Najmiddin an-Nasafiy. Al-qand fiy zikri ulamoi Samarqand. / Samarqand ulamolari xotirasiga doir qand(dek shirin kitob)/. U. Temirxon o'g'li va B.Nabixon o'g'li tarjimasi. T.: "O'ME". 2001.- B.132.
 - 8 Umarov Sh. Abdulhamid Keshiy hayoti va ilmiy merosi. T.: Imom Buxoriy nashriyoti, 2013. - B. 89.

Qutayba ibn Sa'd: "Agar Termizga borsangizlar, Ahmad ibn al-Hasandan, Keshga borsangizlar, Abd ibn Humayd Keshiydan, Samarqandga borsangizlar, Abdulloh ibn Abdurahmondan va agar Shoshga borsangizlar, Abdulloh ibn Abu Arobaning suhbatini o'zlarinigizga lozim tutingizlar, ya'ni ular aytgan hadislarini mahkam tutingizlar" dedilar⁹.

Mazkur manbada kelgan kishilarning barchasi yetuk muhaddislar silsilasiga kiritilgan. Ushbu manba bu muhaddislarning hadis ilmida tengi yo'q muhaddis ekanligini e'tirof etish bilan birga, aynan manbada zikr qilingan makonlar Termiz, Kesh, Samarqand va Shoshning o'sha davrdagi ilm-ma'rifat markaziga aylanganligiga ham yorqin bir ishorat hisoblanadi. Shu bilan birga, hadis ilmi olimlarini bir-birlarini yaxshi e'tirof etib, boshqalarni ulardan ilm o'rganishlariga jalb qilishdagi ilmiy-amaliy hamkorliklarni ham ko'rish mumkin. Mazkur shaharlarda asos solingan hadis maktablaridan ko'plab mashhur muhaddislar yetishib chiqqan.

"Kitob al-Ansob" asarida Movarounnahrdagi hadis maktablari haqida: "IX-X asrda Samarqand viloyatlaridan biri Ishtixon shahrida Ahmad ibn Hishom an-Navqadakiy hamda Dovud ibn Amr ar-Rustug'fariy hadis maktablari, Niso shahrida Ahmad ibn Shuayb an-Nisaiy maktabi, Xo'jandda – Yahyo ibn al-Fadl al-Xo'jandiy hadis maktablari mavjud bo'lgan va ular o'z faoliyatlarini olib borgan"¹⁰ deb keltirib o'tgan.

Samarqandda mavjud bo'lgan hadis maktablarining ham o'rni bo'lib, bu yerga ilm talabida turli o'lkalardan olim va talabalar kelishgan. Samarqandda hadis ilmining rivojlanishi tarixiga nazar solinsa, bu soha ancha oldin boshlanganligini ko'rishimiz mumkin bo'ladi. Bunga ilk hadis ilmi namoyandalari sifatida Abu Muqotil as-Samarqandiy, uning shogirdi Abu Bakr Ahmad ibn Nasr al-Atakiy hamda uning ikki o'g'li - Salm ibn Hafs (vaf. 826 y.) va Umar ibn Hafs (vaf. 834 y.)larni alohida zikr etiladi.

Abu Hafs Umar ibn Hafs ibn Salim Samarqandiy Samarqand qozisi bo'lgan va ko'plab muhaddislardan hadis o'rgangan, u hanafiy yo'nalishida ulug' faqih va muhaddislardan bo'lgan¹¹. Hafs ibn Salim Samarqandiy Imom Moturidiyning uchinchi silsiladagi ustozlaridan sanalgan¹². Imom A'zamning "Fiqhu-l-akbar" kitobi Imom Moturidiyga quyidagi isnod tartibida yetib kelgan: Abu Hanifadan o'g'li Hammud ibn Nu'mon undan I'som ibn Yusuf undan Hafs ibn Salim Samarqandiy (Abu Muqotil) undan Nasr ibn Yahyo undan Aliy ibn Ahmad Forsiylar orqali Imom Moturidiyga yetgan¹³. Abu Hafs Umar ibn Hafs ibn Salim Samarqandiy ikki ulug' muhaddislar Abdulhamid Keshiy va Abdulloh ibn Abdurahmon ad-Dorimiylar bilan hamkorlikda kitoblarni qo'lyozma shaklga keltirib, tasnif etishga homiylik qilib turganligini ham alohida ta'kidlab o'tish lozim bo'ladi¹⁴. Mazkur muhaddis Samarqanddan chiqqan ilk muhaddis sifatida e'tirof etilgan va Samarqandda o'z hadis maktabiga asos solgan shaxs hisoblanadi. Abu Muqotil Samarqandiy, uning shogirdi Abu Bakr Ahmad ibn Nasr Atakiy, ikki o'g'li – Salm ibn Hafs (vaf. 211/826 y.) va Umar ibn Hafs (vaf. 219/834 y.)lar Samarqandda faoliyat olib borgan ulug' muhaddislar sifatida zikr etiladi.

9 Abu Bakr Muhammad ibn Abdulg'ani Bag'dodiy. at-Ta'qid li-l-ma'rifati ravoti-s-sunani va -l-asonid. J.1. –B. 83.

10 Kamaliddinov Sh.S. Kitob al-ansab. - B. 155.

11 Abu Mansur Moturidiy. Kitobu-t-tavhid / Tahqiq Fathulloh Xalif. – Iskandariya: Doru-l-jomiyati Misriya, 2008. – B. 8. 383. (Bundan keyin: Moturidiy. Kitobu-t-tavhid.).

12 O'sha asar. – B. 10.

13 Imom A'zam. "Fiqhu-l-Akbar" qo'lyozma asarining № 226 raqam ostida Madina shahri "Shayxu-l-islom" maktabasida saqlanadigan nusxasi.

14 Abu Hafs Umar ibn Muhammad Nasafiy. Al-qand fiy zikri ulamoi Samarqand (Samarqand ulamolari xotirasiga doir qand(dek shirin kitob). – B. 132.

Imom Moturidiy ta'limotining ustozlaridan bo'lgan faqih va qozi Abu Hafs Umar ibn Hafs ibn Salim Samarqandiy va Abdulloh ibn Abdurahmon Dorimiylarning Samarqand hadis maktabida va Abdulhamid Keshiyning Keshda hadis maktabida faoliyat olib borib o'zaro ilmiy-amaliy munosabatlarni olib borishligi ikki maktab o'rtasidagi yaqinlik va hamkorlikda ish olib borgan deb xulosa chiqarishga asos bo'ladi. Shuningdek, Samarqanddagi moturidiylik ta'limotining tarixiy ildizi ham shu davrda tashkil topgan mazkur maktablar faoliyati bilan bog'liq. Imom Moturidiy ham o'zining aqidaviy masalalarini yoritish hamda dalillar bilan isbotlashda Imom Buxoriy, Abdulhamid Keshiy va Imom Dorimiylar keltirgan hadislardan keng foydalangan¹⁵.

Samarqand hadis va kalom ilmi rivojlangan markaz sifatida e'tirof etilgan. Imom Buxoriy Samarqandga kelgan vaqtda to'rt yuz hadis ulamolari bor bo'lib, muhaddisni imtihon qilish uchun to'planishgan. Hadis matni va isnodini chalkashtirib savollar berishgan ammo ular harchand o'rinishmasin na isnod va na matn xususida muhaddisni zarracha chalkashtira olishmagan¹⁶. Imom Buxoriy Samarqandga kelgan vaqtda bu shaharda Imom Buxoriyni imtihon qilib, buyuk muhaddis bilan tenglasha oladigan, yoki tenglashishga harakat qilgan to'rt yuz muhaddisning Samarqandda istiqomat qilishining o'zi ham bu joyda hadis ilmining rivojlanganligiga ishonchli misol bo'la oladi.

Yuqoridagi ma'lumotlardan ilmiy xulosa oladigan bo'lsak, o'rta asrlarda Movarounnahr diyorida o'ziga xos hadis maktabiga asos solinib, hadislar matni, sanadi va roviylari tarixi keng o'rganilgan. Buyuk muhaddislar Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Imom Dorimiy, Imom Muslim, Imom Keshiyilar o'rtasida doimiy ilmiy va amaliy aloqalar yaxshi yo'lga qo'yilganva ularning ilm-ma'rifati sabab, Movarounnahrda hadis ilmi keng rivojlangan. Buning natijasida diyorumizdan ko'plab muhaddis, mufassir, faqih, olimu mutafakkirlar yetishib chiqib, dunyo ilm-fan ravnaqiga katta hissa qo'shgan.

Muhaddislar o'rtasidagi aloqalarni o'rganish, yurtimizdan yetishib chiqib, bir davrda yashagan buyuk mutafakkir hamda allomalar hayoti va ma'naviy merosini tadqiq etish bugungi kunda dolzarb ahamiyatga ega. Shuningdek, allomalarimiz hayoti va ma'naviy merosini keng o'rganib, ijtimoiy hayotga tadbiiq etib borish, na faqat o'zbek xalqi va yoshlari qolaversa, dunyo musulmon olami uchun muhim ahamiyat kasb etadi.

15 Uluslararası Sheyh Shaban Veli simpozyumu. Hanafeylik-Maturidiylik. – Turkey, Kastamonu universiteti. 05-07 Mayıs, 2017. Cilt 1. – S. 564.

16 Alimov U. Imom al-Buxoriy barakoti. Movarounnahr 2007. –B.26-27.

MOLLA ŞEMSEDDİN AHMED KARABAĞI'NIN TEFSİR SAHASINDAKİ ESERLERİNİN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Süleyman GÜR*

Öz

Molla Şemseddin Ahmed Efendi, aslen Azerbaycan'ın Karabağ bölgesindedir. Kaynaklarda ismi Ahmed, lakabı Şemseddin, nisbesi Ensârî, Karabağî, Gencevî şeklinde geçmektedir. Eserlerinde ise adı daha ziyade Ahmed b. Rûhullah b. Nasiruddin el-Ensari el-Câbirî diye yazılmıştır. Bu ifadeden ve başka bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre onun soyu ashtaptan Cabir b. Abdullah el-Ensari'ye dayanmaktadır. Tahsil için geldiği İstanbul'da Sahn-ı Semân, Ayasofya ve Süleymaniye gibi meşhur medreselerde müderrislik yapmıştır. Daha sonra Şam, Edirne, İstanbul ve Kahire kadılığı, Anadolu ve Rumeli kadiaskerliği gibi vazifelerde bulunmuştur.

Ahmed Efendi, devlet adamlığı yanında eser telifi ile de uğraşmıştır. Hayatı bazı çalışmalarda sınırlı bir şekilde ele alınsa da eserleri ile ilgili hiçbir çalışma yapılmamıştır. Kaynaklar onun *Telvîh*, *Mevâkıf* ve *Miftâh* isimli eserlere ta'likâtı ve *Hidâye* şerhlerine ilaveleri olduğunu zikreder ve tefsir alanındaki bazı çalışmalarına yer verirler. Ayrıca tefsir konusunda özel dersler aldığını ve bu alanda derinleştiğini de söylerler. Tam bir Kur'an tefsiri yerine Fâtiha, Kadr, Yûsuf ve Hûd Sûrelerine tefsir yazdığını belirtirler. Ayrıca, Beyzâvi tefsirine hâşiye yazdığını ve bu eserlerin bir kısmının yazma nüshalarının Türkiye'deki kütüphanelerde mevcut olduğunu kaydederler. Ancak, yazma eser kütüphanelerinin katalog kayıtlarını tarayarak yapmış olduğumuz incelemelerde müellifin, zikredilenlerden çok daha fazla eser yazdığı tespit edilmiştir. Ağırlıklı olarak Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bu eserlerin bir kısmı ayet tefsiri niteliğinde olup; bazıları birkaç varaktan ibaret iken, bazı sûre tefsirlerinin oldukça hacimli olduğu görülmüştür. Bu çalışmada müellifin tefsir sahasında kaleme aldığı eserlerin gün yüzüne çıkartılması, nüshaları, kaynakları, muhtevaları ve metotlarına dair bilgiler sunulması hedeflenmektedir.

DETERMINATION AND EVALUATION OF MULLAH SHAMS AL-DIN AHMAD KARABAKHI'S WORKS IN THE FIELD OF TAFSIR

Abstract

Mullah Shams al-Din Ahmad Karabakhi is originally from the Karabakh region of Azerbaijan. In the sources, his name is Ahmad, his nickname is Shams al-Din, his relation is Ensari, Karabakhi, Ganjawi. In his works, his name is mostly written as Ahmad b. Rûhullah b. Nasiruddin al-Ansari al-Jabiri. As it is understood from this statement and some other records, his lineage is from the Companion, Jabir b. Abdullah al-Ansari. In Istanbul, where he came for education, he worked as a tutor (*mudarris*) in famous madrasas such as Sahn-ı Seman, Hagia Sophia and Suleymaniya. Later, he served as judge in Damascus, Edirne, Istanbul and Cairo, and as judge in Anatolia and Rumelia. In this study, it is aimed to unearth the works written by the author in the field of tafsir, and to present information about their copies, sources, contents and methods.

Summary

Mullah Shams al-Din Ahmad Karabakhi is one of the distinguished scholars of the sixteenth century, who came to Istanbul after completing his primary education in his hometown of Azerbaijan, received a good education and then held high-level positions in the important levels of the Ottoman Empire. Besides being a statesman, he also engaged in writing a book. Although his life has been discussed in a limited way in some studies, no studies have been

* Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, suleymangur@trabzon.edu.tr

made about his works. Sources mention that he has a explanations to the works named *Talwih*, *Mawaqif* and *Miftah* and additions to the *Hidaya* commentaries, and they include some of his works in the field of tafsir. They also say that he took private lessons on tafsir and deepened in this field. They state that instead of a complete Qur'anic commentary, he wrote a commentary on the chapters of al-Fatiha, al-Qadr, Yusuf and Hud. They also record that he wrote an annotation for Baydawi's tafsir and that manuscripts of some of these works are available in libraries in Turkey. However, in the examinations we made by scanning the catalog records of manuscript libraries, it was determined that the author wrote much more works than the ones mentioned. Some of these works, which are predominantly in the Suleymaniye Library, are in the nature of verse commentary; While some of them consist of a few leaves, it has been seen that some of the surah interpretations are quite voluminous. However, as far as we can see as a result of this research, his works unfortunately did not receive the attention they deserve. These works, all of which are in manuscript form in libraries, are waiting to be unearthed by researchers. It is hoped that this study will also serve this purpose. The perspective of the commentator on the issues according to the age he lived in, his knowledge of the issues, his success in analyzing the issues, and the fact that he does not refrain from criticizing from time to time are among the things that stand out in the first place in the works of tafsir. Therefore, this situation has given us the impression that it would be a great scientific gain to examine all the works of the author in terms of content.

Giriş

Osmanlı Devleti, Azerbaycan bölgesine erken dönemden itibaren ilgi duymuş, sosyal, kültürel, siyasî ve dinî alandaki ilişkilerini günden güne güçlendirmiştir. Özellikle onbeşinci yüzyılın ikinci yarısı ve onaltıncı yüzyılda bu ilgi artarak devam etmiş ve Azerbaycanlı ilim, kültür ve sanat adamlarının bir kısmı başta İstanbul olmak üzere Osmanlı topraklarının değişik bölgelerine yerleştirilmiştir. Aslen bu bölgeden olup Osmanlı devlet kademelerinde ve bürokrasisinde üst düzey görevler alan çok sayıda alim, şair, tabip, tarihçi ve sanat erbabının varlığı da bu durumu kanıtlar niteliktedir. İki Türk bölgesi arasında Fatih Sultan Mehmet'le (1451-1481) ivme kazanan bu iletişim ve etkileşim, Kanuni Sultan Süleyman'la (1520-1566) zirveye ulaşmış ve sonraki dönemlerde de sürmüştür. Bu durum doğal olarak iki bölge arasında karşılıklı bir etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Bu etkileşimde kültür ve sanat erbabının yanında ilim adamlarının rolü de çok büyük olmuştur. Bu rolü üstlenenlerden biri de tahsil hayatının bir kısmını memleketinde tamamladıktan sonra yüksek tahsil için İstanbul'a göç eden ve sonrasında özellikle Sultan III. Murat (1574-1595) ve III. Mehmet (1595-1603) dönemlerinde üst düzey devlet kademelerinde görev yapan Azerbaycanlı alim Molla Şemseddin Ahmed'dir.¹

Hayatı ve Eserleri

Hayatı: Molla Şemseddin Ahmed Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında yakın döneme kadar Osmanlı dönemi uleması ile ilgili biyografilerin yer aldığı kaynaklarda aktarılan sınırlı bilgilerle yetiniliyordu. Son dönemlerde yapılan birkaç çalışmada da bu bilgilerin çok ötesine geçilememişti. Ancak Bilal Dedeyev ve Yusuf Küçükdağ'ın kaleme aldığı bir makalede² onun hayatına ve eserlerine dair ilk kez derli toplu bir çalışma ortaya çıkmış oldu. Biz de önceki kaynaklardan ve bu makaleden hareketle müfessirimizin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgilendirme yaptıktan sonra, tefsirle ilgili çalışmalarına geçmeyi uygun görüyoruz. Şemseddin Ahmed Efendi, aslen Azerbaycan'ın Karabağ³

1 Bilal Dedeyev - Yusuf Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabaği", *Bellekten [TTK Bellekten] [Türk Tarih Kurumu Bellekten]* 83/296 (2019), 71-73.

2 Dedeyev- Küçükdağ, "Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim", 71-94

3 Bir eserinin ferağ kaydında Şirvan Vilayeti'in Kubalı Kasabası'na mensup olduğu yazılıdır. Bk. Ahmed b. Rûhullah el-Ensârî el-Câbirî, *Tefsiru Sureti'l-Fatiha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 91), 177b.

bölgesinden olup kaynaklarda ismi Ahmed, lakabı Şemseddin olarak geçmektedir.⁴ Nisbesine gelince, Ensârî, Karabağî, Gencevî olmak üzere üç farklı nisbe ile anıldığı görülmektedir.⁵ Eserlerinde ise adı daha ziyade, “Ahmed b. Rûhullah b. Nasiruddin el-Ensârî el-Câbirî”,⁶ “Ahmed b. Rûhullah b. eş-Şeyh Sirâceddîn b. eş-Şeyh Kemâleddîn min evlâdi Hazreti Câbir b. Abdillâh el-Ensârî”⁷ gibi ibarelerle yer almaktadır. Bağdâdî onu, “Ahmed b. Rûhullah b. Nasiruddin b. Ğıyasuddin b. Siraceddin el-Câbirî el-Ensârî er-Rûmî el-Hanefî”⁸; Bursalı, “Molla Ahmed Şemseddin Karabağî”⁹ diye zikreder. Bu ifadeden ve başka bazı kayıtlardan hareketle onun soyunun asıhtan Cabir b. Abdullah el-Ensârî'ye dayandığı ve atalarının en azından 14. asırdan itibaren Karabağ'ın Dizak bölgesinde yaşadığı ifade edilmektedir.¹⁰ Tahsil için geldiği İstanbul'da Sahn-ı Seman, Ayasofya, Valide Sultan ve Süleymaniye gibi en meşhur medreselerde müderrislik yapmıştır. Daha sonra Edirne, Kahire, Şam ve İstanbul gibi Osmanlı Devleti'nin en önemli ve gözde merkezlerinde kadılık vazifesinde bulunmuştur. Ardından daha prestijli ve üst bir görev olan Anadolu ve Rumeli kadıaskerliği görevlerine getirilmiştir.¹¹ Şemseddin Ahmed Efendi'nin Sultan III. Murat (1574–1595) ve Sultan III. Mehmed (1595-1603) dönemlerinde önemli devlet hizmetlerinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Hayatının son iki yılında sadece ilim ve ibadetle meşgul olmak için emekliye ayrıldığı ifade edilmektedir. 1009/1600 senesinde İstanbul'da vefat etmiş ve Şeyh Vefa Mezarlığı'na defnedilmiştir.¹²

Eserleri: Şemseddin Ahmed Efendi, devlet hizmetleri yanında eser telifi ile de meşgul olmuştur. Kaynaklarda *Telvîh*, *Mevâkıf* ve *Miftâh* adlı eserlere ta'likâtı ve *Hidâye* şerhlerine çeşitli ilaveleri olduğu yazılıdır.¹³ Bağdâdî ve Kehhâle, bu eserlerin bir kısmını zikrettikten sonra “ve benzeri eserleri var” kaydını düşmektedirler.¹⁴ Bu eserlere ilaveten yapmış olduğumuz katalog taramalarında şu eserlerin de müellife nispet edildiği görülmüştür: *Nebze mine'l-Akaidi'd-Diniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 187-210; *Risale fi Bahsi'l-Musaddak*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 215; *Risale fi Enne'l-Cedde Hel Huve Ke'l-Eb Ev Huve Ke'l-Ah*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 273; *Risale fi'l-Hatt ve'l-Kitabe*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 229-235; *Haşiyeye ala Kitabi'l-Hibe min Hulasati'l-Fetava*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 269-270; *Risale ala Şerhi'l-Cami fi Mebhasi'l-Adab*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 211-214; *Risale fi Tafdili'l-Melaike ale'l-Beşer*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 275-276; *Risale fi't-Tevaddi mine'l-Havdi'l-Kebir*, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 238; *Kitabü's-Sulh*, Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 91, vr. 93-124; *Şerhu'l-ehadisi'l-erbain*, Burdur İl Halk, nr. 91, vr. 9b-18b.

- 4 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik* (Şekâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri içinde), haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/1192-1196.
- 5 Dedeyev- Küçükdağ, “Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim”, 75.
- 6 Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeleler”, *Divân: İlmî Araştırmalar* 4/6 (1) (1999), 267; Erhan Yetik, “Tasavvufi Açından Fatıha Tefsiri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 49.
- 7 Ahmed b. Ruhullah el-Câbirî el-Ensârî, *Tefsîru Süreti Yûsuf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 174), 1b.
- 8 İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1/152.
- 9 Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/22.
- 10 Dedeyev- Küçükdağ, “Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim”, 77.
- 11 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1192-1196.
- 12 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1192-1196; Dedeyev- Küçükdağ, “Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim”, 80.
- 13 Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1192-1196; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 4-5/ 1578; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/22.
- 14 Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/152; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 1/140.

Tefsir Sahasındaki Eserleri ve Bu Eserlerin Değerlendirilmesi

Ahmed Efendi, birçok ilim dalına vâkıf olmakla birlikte müderrislik yaptığı yıllarda özel tefsir dersleri alarak bu ilimde iyice derinleşmiştir.¹⁵ Ne var ki, onun tam bir Kur'ân tefsiri yazdığına dair bir bulguya şimdilik ulaşılamamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla o, sûre ve âyet tefsirlerini kapsayan eserler yazmakla yetinmiştir. Kaynakların bu sahada ona nispet ettiği eserler şunlardır: *Tefsîru Sûreti Yûsuf*, *Tefsîru Sûreti Hûd*, *Tefsîru Sûreti'l-Fâtîha*, *Tefsîru Sûreti'l-Kadr* ve *Envâru't-Tenzil* Haşiyesi.¹⁶ Ancak son iki eserin kütüphane kaydına dair ne kaynaklarda ne de kütüphane taramalarında şu ana kadar bir netice alınamamıştır.¹⁷ Ayrıca kütüphanelerdeki yazma eser kataloglama çalışmaları sayesinde çok sayıda âyet tefsirinin müfessire nispet edildiği görülmektedir. Onun eserlerine dair günümüze gelinceye dek herhangi bir çalışma yapılmadığından, bir kısım eserleri burada, tebliğ sınırları çerçevesinde ele alınacaktır.

Tefsîru Sûreti Yûsuf: Bu eser 276 varaktan müteşekkil olup şu ana kadar tespit edilebilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, 174 numaradadır. Zahriyede müstensih tarafından yazıldığı anlaşılan “Hâzâ Tefsîru Sûreti Yûsuf li Mevlânâ el-Fâzıl Ahmed el-Ensârî” ifadesi ile daha sonra farklı bir hatla yazıldığı belli olan “Tefsîru Sûreti Yûsuf li Ahmed Rûhullah el-Ensârî” ifadesi yer almaktadır. Müellif mukaddimede kendi adını, “Ahmed b. Rûhullah b. eş-Şeyh Sirâceddîn b. eş-Şeyh Kemâleddîn min evlâdi Hazreti Câbir b. Abdillâh el-Ensârî” diye vermektedir. Ferağ kaydında müstensih adı, “Harameyni's-Şerîfeyn Kâtibi, Ali bin eş-Şeyh Emin eş-Şîrâzî”, istinsah tarihi 991/1583, istinsah yeri, Dimeşki's-Şâm'da Mustafaviyye diye kayıtlıdır. Telif tarihi kayıtlı değildir. Ancak Sultan III. Murat'a ithaf edildiğine göre onun hükümdarlık döneminin (982/1574-1003/1595), 991 senesinden önceki bir tarihinde telif edilmiştir. Mükemmel bir ta'lik hatla istinsah edilen eserde zaman zaman çeşitli süsleme örneklerine rastlanmaktadır. Özellikle serlevhadaki ince tezhip işçiliği dikkat çekmektedir. Eser çok iyi korunarak hiçbir aşınma veya yıpranma olmaksızın günümüze ulaşmıştır.

Müellif esere bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddimede, usul olduğu üzere önce besmeleye, ardından son derece edebî cümlelerle muhtevaya uygun bir hamdele ve salveleye yer vermektedir. Devamında tefsir ilminin üstünlüğünden ve özelliklerinden bahsetmektedir. Bu ilmin Kur'ân'ın nazmının nüktelerine kolaylıkla muttali olmaya, vahyin hakikatlerini keşfetmeye, tevîl delillerinin anahtarı olmaya, i'câz delillerini ortaya koymaya, îcâz yönlerini açıklamaya, her türlü belâğî inceliği göstermeye, cehâlet bataklıklarını kurutmaya, saadet yollarına yönlendirmeye, hidâyete ulaştırmaya ve daha birçok ilmî faydaya vesile olduğunu ve benzeri hususları dile getirdikten sonra¹⁸ neden Yûsuf Sûresini

15 Dedeyev- Küçükdağ, “Osmanlı Devleti'nde Azerbaycanlı Bir Âlim”, 79.

16 Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası,” 285-286.

17 Yapılan bir çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Hüsnü Paşa, nr. 88 ve Giresun, nr. 80'de bulunan *Hâşiye alâ cüz'i Amme min Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli eser Molla Ahmed Şemseddin Karabâğî'ye nispet edilmiştir (Bk. Şükrü Maden, “Envârü't-Tenzil Ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü Ve Literatür Değerlendirmesi”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 627). Ancak Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde bu yer numaralarındaki nüshaların Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Karabâğî er-Rûmî el-Hanefî'ye (ö. 942/1535) ait olduğu kaydedilmiş ve eserin Âtîf Efendi Kütüphanesi nr. 366 ile Murad Molla Kütüphanesi, nr. 239'da birer nüshasının daha olduğu belirtilmiştir (Ömer Mahir Alper, “Karabâğî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10 Haziran 2021). Giresun ve Hüsnü Paşa nüshaları üzerinde yapmış olduğumuz incelemeler neticesinde bu eserin Ahmed Karabâğî'ye değil Muhammed b. Ali Karabâğî'ye ait olduğu kanaatine varılmıştır. Zira Giresun nüshasının hâtimesinde yer alan kayda göre bu nüsha Ahmed b. Murâd en-Niksârî tarafından 923 senesinde istinsah edilmiştir. Ahmed Karabâğî 1009 senesinde vefat ettiğine göre bu eserin ona ait olma ihtimali çok düşüktür. Ayrıca Giresun ve Hüsnü Paşa nüshalarının zahriyesinde eserin müellifi Hanefî Karabâğî şeklinde verilmiştir. Bu şekilde maruf olan alim de Muhammed b. Ali Karabâğî'dir.

18 Ahmed b. Ruhullah, *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (Laleli, 174), 1b-2a.

tefsir ettiğine dair düşüncesini özetle şöyle ifade etmektedir: Yûsuf aleyhisselâmın kıssası, kıssaların ve hikâyelerin en güzelidir. İnsanın dinini ve dünyasını ıslah eden nice ibretler, hikmetler, faydalar ve nükteler içermektedir. Kralların, kölelerin, bilginlerin hayatlarından örnekler sunmaktadır. Kadınların tuzaklarından, düşmanların eziyetlerine tahammül etmekten, güzel mukabelede bulunmaktan bahsetmektedir. Sabrı ve sonunda selâmet olduğunu öğretmektedir. Bu sûre-i celîlenin faydaları, nükteleri elbette ki bunlarla sınırlı değildir. Hatta sayılamayacak kadar çoktur. Yüce Allah'ın yardımı, gönlüme istikamet vermesi ve hataya düşmekten beni korumasına sığınarak, zihnimde beliren birtakım anlamlardan hareketle birkısım sır perdelerini aralamak için bu satırları yazmaya karar verdim.¹⁹ Müellif devamla, bu eseri kendisine ithaf ettiği dönemin sultanını, “es-Sultan bin es-Sultan bin es-Sultan, es-Sultan Murad Han bin es-Sultan Selim Han ibn es-Sultan Süleyman Han” şeklinde takdim eder ve gerek Sultan'a gerekse Osmanlı Devletine övgü dolu ifadelerle methiyeler düzer, dualar eder. Sûrenin faziletine dair bir rivayeti naklettikten sonra tefsir kısmına geçer.²⁰

Sûre-i celîle, hurûf-ı mukattaa harfleri ile başlamaktadır. Bu yüzden müfessir önce bu harfler hakkında kısaca bilgi verir ve bunların meydan okuma ve muhatapları benzerini getirmekten aciz bırakma anlamlarına vurgu yaparak Kur'ân'ın i'câzına işaret eder. Çeşitli takdirler zikrederek buradaki harflerin hangi anlamlara ve görevlere gelebileceğine dair uzun uzadıya açıklamalar yapar. Mukattaa harflerinin (elif-lâm-râ), okunuşuna dair kıraat uygulamalarını göstererek tecvit ve kıraat ilmine dair bazı izahlarda bulunur.²¹

Bazı müfessirlerin önem verdiği, ancak ekseriyetinin hiç değinmediği münâsebetü's-süver konusuna yer verir ve bu sûre ile önceki sûre arasındaki bağlantıyı şu şekilde izah eder: Önceki sûrede “Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz...” (Hûd 11/120) âyeti bulunmaktadır. Burada anlatılan haberler, kavimlerinin peygamberlere karşı yapmış oldukları olumsuzluklarla ilgilidir. Allah Teâlâ bunun peşinden Yûsuf Sûresinde Yûsuf aleyhisselâmın kıssasını, kardeşlerinin ona karşı yaptıklarını ve onun güzel akıbetini anlatmıştır. Bunda Hz. Peygamber'e, uzağındaki kimselerden ve yakınlarından gelebilecek eziyetlere karşı onu teselli etme düşüncesi vardır.²²

Müfessir bu sûreyi tefsir bağlamında irab vecihlerine, takdim-tehirlere, haziflere, takdirlere, kelimelerin iştikaklarına, muhtemel anlamlarına, sarf kaidelerine, nahiv kurallarına ve buna benzer dilsel izahlara çok sık başvurur ve ulemanın bu konulardaki görüşlerine, ihtilaflarına yer verir. Sık sık aralarından tercihler yapar, bazen tenkit ettiği görüşler de olur. Dilsel tahlillerinin genellikle çok detaylı olduğu görülür. Mesela sûrenin baş tarafındaki “tilke” ism-i işâretini açıklarken bu konuda genel bilgiler verir, bu kelimenin burada niçin zikredildiğini, hangi görev ve anlamlarda kullanıldığını, bu anlamlardan hangisini hangi gerekçelerle tercih etmek gerektiğini ve daha başka hususları dile getirir.²³

Kıraat vecihlerine ve bu vecihlerin manaya tesirine temas eder. Halku'l-Kur'ân, levh-i mahfuz gibi kelâmî konuları etraflıca tartışır. Mutezilenin görüşlerine ve Ehl-i Sünnet tarafından onlara verilen cevaplara yer verir. Ehl-i Sünnet'in görüşlerini tercih ettiğini hissettirir. İtiraz edilebilecek hususları açıklarken zaman zaman, “şayet şöyle denilirse buna böyle cevap verilir”, “dersen ben de derim” tarzında ifadeler kullanır. Farklı görüşleri bazen

19 Ahmed b. Ruhullah, *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (Laleli, 174), 2a-2b.

20 Ahmed b. Ruhullah, *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (Laleli, 174), 2b-3a.

21 Ahmed b. Ruhullah, *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (Laleli, 174), 3b-6a.

22 Ahmed b. Ruhullah, *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (Laleli, 174), 6b.

23 Ahmed b. Ruhullah, *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (Laleli, 174), 6b-7a.

maddeleştirerek anlatma yoluna gider. Bu da konunun daha iyi ve derli toplu bir şekilde kavranmasını sağlamaktadır.

Eserde dirâyet yönü bâriz bir şekilde öne çıkmakla birlikte müfessirin rivayet metodunu kullandığı da görülmektedir. Bu noktada âyeti âyetle tefsir etme yöntemine başvurduğu gibi sözünü delillendirmek için hadisleri de zikrettiği görülür. Ancak dirayet tefsirlerinin ekseriyetinde olduğu gibi senetlere yer vermez. Sahabe ve tabiin sözlerine de yer verir. Genel olarak görüşlerini desteklemek için rivayet metodunu başarılı bir şekilde uyguladığı söylenebilir.

Tefsîru Sûreti Hûd: 367 varaktan müteşekkil olan bu eserin tespit edilebilen tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü, numara 250'de bulunmaktadır. Müellif adı mukaddimede “Fe-yekûlü'l-'abdü'z-zâ'if er-râcî rahmete rabbihi'l-letîf Ahmed b. Rûhullah min evlâdi Hazreti Câbir b. Abdillâh el-Ensârî” şeklinde yer alan ibarede geçmektedir. Bu ibareden yazarın kendisi için Ahmed b. Rûhullah ismini tercih ettiği ve Ensâr'dan Hz. Câbir b. Abdullah'ın soyundan geldiğini bizzat ifade ettiği anlaşılmaktadır. Telif tarihi belirtilmemiştir. Ancak müfessir bu eseri, Kanuni Sultan Süleyman oğlu Sultan Selim (II. Selim) oğlu Sultan Murat'a (III. Murat) ithaf ettiğine göre eser, onun hükümdarlık dönemi olan 1574-1595 yılları arasında yazılmış olmalıdır. Müfessir mukaddimede bu eseri yazmadan sekiz sene önce Yûsuf Sûresi tefsirini yazdığını, bu kez de Hûd Sûresini tefsir etmeye karar verdiğini ifade ettiğine²⁴ ve yukarıda tanıtılan eserin istinsah tarihi 991/1583 olduğuna göre en azından h. 1000 yılından önce yazıldığı söylenebilir. Eserin ferâğ kaydı yoktur. Dolayısıyla istinsah tarihi ve yeri, müstensih adı gibi hususlar bilinmemektedir. Eser okunaklı bir hatla yazılmış olup tamdır ve iyi korunmuştur.

Eserin girişinde²⁵ dil ve üslup yönünden mükemmel bir mukaddime yer almaktadır. Müfessir bu mukaddimeye, özellikle Kur'an-ı Kerim'in i'cazına ve eşsiz belâgatına da vurgu yapan son derece ilmî ve edebî cümlelerin de yer aldığı hamdele ve salveyle başlar. Ardından atası Hz. Câbir'den, onun faziletinden ve herkes tarafından tanındığından bahseder. Osmanlı Devleti'ne ve dönemin Sultanı III. Murat'a (1574–1595) oldukça ağdalı cümlelerle övgüler düzüp dualar eder ve eseri ona ithaf ettiğini belirtir. Eserini yazarken zihnine takılan sorulara cevaplar bulmaya çalıştığını, kendi birikimi ile selef alimlerinin görüşlerinden istifade ettiğini, yeri geldikçe onların görüşlerine ilaveler yaptığını, eksik gördüğü yerleri tamamladığını, katılmadığı hususları dile getirdiğini ve netice itibariyle bu eserde, o ana kadar değinilmemiş nice incelikleri tespit edip zikrettiğini, özgün yorumlar ortaya koyduğunu, okuyucuların önyargıdan uzak bir şekilde eserini okumalarını ve ortaya koyduğu fikirlerini buna göre değerlendirmelerini istediğini söyler. Hûd Sûresinin faziletine dair bir rivayete yer vererek mukaddimeyi tamamlar ve sûreyi tefsir etmeye başlar.

Müfessir önce tefsir edeceği âyetin sadece tefsire esas olan ilgili kısmını yazar ve ardından bu kısmın tefsirine geçer. Bu şekilde kelime kelime, cümle cümle Hûd Sûresini başından sonuna kadar sırayla tefsir eder. Kendi görüşünü aktaracağı zaman genellikle “Kulnâ” ifadesini kullanır. Bazen yöneltilebilecek muhtemel itirazlara ve sorulara cevap olmak üzere, bazı müfessirlerin de sıkça kullandığı, “fe-in kîle kulnâ/denilirse biz de deriz ki” şeklindeki bir ifadeye yer verir. Yer yer Kur'an'ı Kur'an'la, hadislerle, sahabe ve tabiin sözleri ile tefsir eder. Şiirle istiştahatta bulunur. Hadislerin senetlerini vermez ve sıhhatleri ile ilgili değerlendirme yapmaz. Ulemanın görüşlerini aktarıp kimisini isabetli bulur kimisini tenkit eder. Bazen aralarından tercihlerde bulunur. Bazen âyetin tefsirinden sonra “bahs” diyerek bir konuyu ela alıp tartışır. Kıraat farklılıklarına yer verir. Sarf, nahiv iştikak, irab

24 Ahmed b. Rûhullah el-Câbirî, el-Ensârî, *Tefsîru Sûreti Hûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 250), 3b.

25 Ahmed b. Rûhullah, *Tefsîru Sûreti Hûd* (Serez, 250), 1b-5b.

gibi dille ilgili hususlara çok fazla yer verir. Geniş açıklamalar yapar. Kelimelerin kök ve yan anlamlarına temas eder. Hakikat, mecaz, istiare, haber ve inşa cümleleri ile bunların anlamları, takdim, tehir, hazif, kasr, îcâz, itnab, leff-ü-neşr gibi belagat konularını çok sık ve detaylı bir şekilde ele alır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki kelâmî tartışmalara, bu konuda Keşşâf'a yöneltilen eleştirilere yer verir. Beyzâvî, Ebussuûd, Vezir İbn Kemal Paşa gibi ismini vererek alıntı yaptığı çok sayıda alim olduğu gibi bazen Sahibu'l-Keşşâf, Sahibu'l-Miftâh lafızlarını zikrederek ya da hukemâ, müfessirler şöyle demiştir şeklinde genel ifadeler kullanarak çeşitli görüşleri aktarır. Sahabe ve tabiin müfessirlerine de isim vererek sıkça atıfta bulunur.

Bazen katılmadığı görüşleri aktarır “fihî bahs” diyerek birkaç noktadan bu görüşleri tenkit eder. Bu gibi yerlerde ayetleri, hadisleri ve akli delilleri kullandığı görülür. Yeri geldikçe çokça istifade ettiği, her seferinde ‘Fâzıl’, ‘Kâmil’ sıfatları ile andığı Ebussuûd Efendi'yi bile eleştirir.²⁶ Hattâ Kefeli Hüseyin Efendi, onun bu tenkitleri karşısında Ebussuûd'u savunmak üzere *Risâle fi'r-reddi 'alâ i'tirâzâtî'l-Ensârî 'alâ Ebissuûd* adlı bir risâle kaleme almıştır.²⁷

Müfessirin oldukça hacimli bu iki sûre tefsirinin yanında tefsirle ilgili çok sayıda küçük çaplı risalesi bulunmaktadır. Söz konusu risaleler, müfessirin diğer alanlarda da yazdığı toplam 21 risalesinin içerisinde yer aldığı, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü 91 numarada bulunan bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Bu risaleleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 113a-177b. Ferağ kaydında müellif adı, “Ahmed b. eş-Şeyh Rûhullah b. el-Ensârî” şeklinde verilmiştir. Şirvan vilayeti Kubalı kasabasına mensup olduğu da kayıtlıdır. Telif tarihi h. 997'dir. Müstensih adı verilmemiştir.

Müfessir besmele, hamdele ve salveleden sonra eserin girişinde “*Keşşâf, Me'âlim, Tefsir-i Kâdî, Tefsir-i Kebîr li İmam er-Râzî, Garaibü't-Tenzîl, Medârik*” gibi bazı kaynaklardan ve ulemanın görüşlerinden istifade ile bu risaleyi kaleme aldığını zikreder. Ardından günümüzde yazılan akademik tezlerdeki benzer bir usul takip ederek eserin bölümlerini ve bu bölümlerde ele aldığı hususları giriş kısmında sistematik bir şekilde özetler. Eserin bir mukaddime, iki bölüm ve sonuç kısmından oluştuğunu kaydeder. Mukaddimedede, isti'âze ve ona bağlı meseleleri ele aldığını, birinci bölümde besmeleyi, ikinci bölümde ise Fâtiha Sûresini tefsir ettiğini, sonuç kısmında da Fâtiha Sûresinin faziletlerini zikrettiğini söyler.

Mukaddimedede ilk olarak isti'âzenin faziletine dair naslara yer verir, ardından isti'âzeyi tefsir eder. Üçüncü olarak isti'âze ile ilgili fikhî meselelere yer verir. Bunları da alt başlıklara ayırarak inceler. Birinci bölüme besmele hakkında genel bilgiler vererek başlar ve besmelenin okunuşuna bağlı hususları maddeler halinde ele alır. Ardından besmelenin kitabeti ile ilgili hususları etraflıca izah eder. Devamla “bismillahirrahmanirrahim” ifadesini çeşitli başlıklara ve maddelere ayırarak sistematik bir şekilde tefsir eder. Üçüncü bölümde ise ilk olarak sûre-i celîlenin isimlerinden bahseder, ikinci olarak sûre ile ilgili fikhî meseleleri ele alır, ardından sûrenin detaylı tefsirini yapar. Bunu yaparken birtakım alt başlıklar ve maddeler oluşturarak konuları belli bir metot çerçevesinde okuyucuya sunar. Sonuç bölümünde sûrenin faziletine dair rivayetlere yer verir. Görebildiğimiz kadarıyla

26 Mesela bk. Ahmed b. Rûhullah, *Tefsîru Sûreti Hûd* (Serez, 250), 178b.

27 Geniş bilgi için bk. Süleyman Gür, “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kefevî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 519-546.

müfessir, Fâtiha Sûresi'ni ağırlıklı olarak kelâmî ve filolojik açıdan derinlemesine tefsir etmiştir.

Tefsîru Kavlihi Teâlâ “Ve iz Ehazellâhu Mîsaka'n-Nebiyîn”: Bu risâle, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, numara 2814'te bulunan bir mecmuanın içerisinde, 57-65 varakları arasında yer almaktadır. Müellif adı, hâtimede geçen “Mevlânâ Ahmed el-Ensârî” ifadesinden alınmıştır. Telif tarihi ve istinsah kaydı yoktur. Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, 91 yer numarasında bulunan bir mecmuanın içerisinde, 178-210 varakları arasında bu risâlenin başka bir nüshası daha vardır. Risâleye besmele, hamdele ve salvele ile başlanmıştır. Mukaddimesi yoktur. Eser, Âl-i İmrân Sûresi 81. ayetin tefsirine dairdir. Üslup olarak önceki eserlere benzemektedir.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Vallahu Yahtessu bi-Rahmetih”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 216a-216b. Bakara Sûresi'nin, “...Oysa Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder...” (Bakara 2/105) âyetinin ilgili bölümünün ele alındığı küçük bir risaledir. Hâtimede bu eserin Molla Ahmed el-Ensârî'ye ait olduğu kayıtlıdır.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Ve Kâne Arşuhu ale'l-Ma”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 217a-217b. Hûd Sûresi'nin yedinci âyetini “...Arş'ı su üzerinde iken...” (Hûd 11/7) ele alan bir risaledir. Hâtimede eserin müellifinin Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî olduğu yazılıdır.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Ma Nensah min Ayetin ev Nünsiha”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 217b-218b. Bakara Sûresinin, “Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.” (Bakara 2/106) âyeti incelenmektedir. Müellif adı hâtimede Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî şeklinde yazılıdır.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Emme's-Sefinetü fe-Kânet”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 221b-222b. Kehf Sûresinin “O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.” (Kehf 18/79) âyetinin tefsir edildiği bir risaledir. Risâlenin müellife aidiyeti hâtimedeki Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî ibaresinden anlaşılabilir.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Sümme'l-Lezine Keferû bi-Rabbihim”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 223a-229a. En'âm Sûresi'nin ilk âyetinin “...Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.” (En'âm 6/1) cümlesinin tefsir edildiği bir risaledir. Hâtimede Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî ibaresi kayıtlıdır.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Fe-Suhkan li-Ashabi's-Sa'ir”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 236a-238a. Mülk Sûresi'nin, “Artık (Allah'ın rahmetinden) uzak olsun, o alevli Cehennem'in mahkûmları!” (Mülk 67/11) âyetini ele alan bir risaledir. Bu mecmuadaki diğer risaleler gibi müstensih adı olmamakla birlikte hâtimede eserin Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî'ye ait olduğu kayıtlıdır.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Ma Kane ale'n-Nebiyi min Harac”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 239b-268a. Ahzâb Sûresi'nin, “Allah'ın, kendisine farz kıldığı şeyleri yerine getirmesi konusunda peygambere bir darlık yoktur. Daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın emri, kesinleşmiş bir hükümdür.” (Ahzâb 33/38) âyetinin ele alındığı orta hacimli bir risaledir. Hâtimede Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî'ye ait olduğu ifade edilmiştir.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Ve Men Yebteği Gayra'l-İslam”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 268a-269b. Âl-i İmrân Sûresi'nin, “Kim, İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyan edenlerden olacaktır.” (Âl-i İmrân 3/85) âyetinin işlendiği küçük çaplı bir risâledir. Müellif adı, Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî diye kayıtlıdır.

Risâle fî Tefsîri Kavlihi Teâlâ “Ve İnne Rabbeke le-Zû-Mağfiretin”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 273b-275a. Ra'd Sûresi onüçüncü âyetin “...Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine rağmen bağışlama sahibidir. Bununla beraber Rabbinin azabı pek şiddetlidir.” (Ra'd 13/6) şeklindeki bölümü ele alınmıştır. Müellif adı hâtimede Mevlânâ Molla Ahmed el-Ensârî diye geçmektedir.

Risâle ala Kavlihi Teâlâ “İyyake Na'budü”: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 91, vr. 277a-279a. Fâtiha Sûresi'nin “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.” (Fâtiha 1/5) âyetinin ele alındığı küçük bir risâledir. Diğer risalelerde olduğu gibi müellif adı hâtimede kayıtlıdır.

Sonuç

Molla Şemseddin Ahmed Karabağî, ilk tahsilini memleketi Azerbaycan'da yaptıktan sonra İstanbul'a gelip iyi bir eğitim almış ve ardından Osmanlı Devleti'nin önemli kademelerinde üst düzey görevler yapmış, onaltıncı yüzyılın seçkin alimlerinden biridir. Bu alim, devlet adamlığı yanında İslâmî ilimlerin hemen her sahasında kıymetli eserler de kaleme almıştır. Ancak onun yazdığı eserler maalesef hak ettiği ilgiyi görememiştir. Tamamı kütüphanelerde el yazması halinde olan bu eserler araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkartılmayı beklemektedir. Yapılan bu çalışmanın da bu amaca hizmet etmesi umulmaktadır. Müfessirin yaşadığı çağa göre meselelere bakışı, konulara vukûfiyeti, meseleleri tahlil etmedeki başarısı, yeri geldikçe tenkit etmekten geri durmayışı tefsir eserleri özelinde ilk anda göze çarpan hususlardandır. Dolayısıyla bu durum bizde, müellifin bütün eserlerinin muhteva yönünden incelenmesinin büyük bir ilmî kazanç olacağı izlenimi uyandırmıştır.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 4/6 (1) (1999), 249-303.
- Abay Muhammed. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Haşiyeler, Sure Tefsirleri, Tercümeler”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 4/6 (1) (1999), 249-303.
- Ahmed b. Rûhullah el-Câbirî, el-Ensârî. *Tefsîru Kavlihi Teâlâ ve İz Ehazellâhu Mısaka'n-Nebiyîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2814. 57b-65a.
- Ahmed b. Rûhullah el-Câbirî, el-Ensârî. *Tefsîru Sûreti Hûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 250. 1a-367b.
- Ahmed b. Rûhullah el-Câbirî, el-Ensârî. *Tefsîru Sûreti Yûsuf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli. 174. 1a-276a.
- Ahmed b. Rûhullah el-Câbirî, el-Ensârî. *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 91. 113a-177b.
- Atâî, Nev'izâde. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmeleti'ş-Şekâik (Şekâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri içinde)*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemâl İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

- Dedeyev, Bilal- Küçükdağ, Yusuf. “Osmanlı Devleti’nde Azerbaycanlı Bir Âlim: Molla Şemseddin Ahmed Karabağı”, *Belleten [TTK Belleten] [Türk Tarih Kurumu Belleten]* 83/296 (2019), 71-94.
- Erhan Yetik, Erhan Yetik, “Tasavvufi Açıdan Fatiha Tefsiri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 45-107.
- Gür, Süleyman. “Osmanlı Döneminde Yetişen “Kefevî” Nisbeli Müfessirler ve Eserleri: Bir Literatür İncelemesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 519-546.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemu’l-müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993.
- Süreyya Mehmed. *Sicill-i Osmani*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Shamshadin Kerim*

Husamuddin al-Hussein bin Ali bin Hajjaj bin Ali al-Syghnaqi (d. 714/1314), a native of the Kazakh land, has books in Islamic studies, Fiqh, Usul al-fiqh, and Aqedah. Al-Sighnaqi's book, "An-Nihaya fi Sharh al-Hidaya", is a commentary on the famous work of Burhan ad-Din al-Marghinani, "al-Hidaya".

The report goes in three directions: In the first, the continuation of the chain of Hanafi scholars among the Anatolian scholars through al-Syghnaqi; in the second, the assessment of the work of al-Syghnaqi "An-Nihaya" in the works of the Anatolian scholars, in the third, Manuscript versions of "An-Nihaya" kept in Turkish libraries will be discussed.

The Ottoman scholar al-Akhisari (d. 1025/1616) in his book "Nizam al-Ulama ila Hatam al-Anbiya" contains biographies and genealogies of 30 Islamic scholars. These are mainly Hanafi scholars, the first of whom are the Companions of the Prophet, the chain of 8-21 generations - Central Asian scholars, in the 20th generation there was al-Syghnaqi, and disciple of al-Syghnaqi, Kawam ud-din al-Kaki (749 / 1348-1349), the next 22-30th generations - were born in Anatolia and were Ottoman scientists.

About 100 manuscripts of al-Sygnaki's "An-Nihayya" are stored in more than 15 libraries in Turkey. This indicates that al-Sygnaki's work was in demand in Anatolia.

The authors give examples of relying on the work of "An-Nihaya" of the Ottoman scholar, Sheikh ul-Islam Muhammad ibn Faramuz in his notes and comments to the book "ad-Durar al-Hukkam fi Sharh Gurar al-Ahkam".

Шамшәдин Керім, Қазақстан, Нұр-Мұбарак университеті Әбу Ханифа ғылыми-зерттеу орталығының директоры, профессор, филология ғылымдарының докторы

Хусам уд-дин ас-Сығнақидің «ан-Нихая» еңбегі Анадолы топырағында

Қазақ жерінің тумасы Хусам уд-дин әл-Хүсейн бин Әли бин Хажжаж бин Әли ас-Сығнақи (714/1314 қ.б.ж.) – исламтану, фиһқ, усул-фиһқ, ақида саласында жемісті мол еңбек сіңірген аса ірі діни оқымысты, араб тілі жайлы қалам тартқан талантты линвгист, ислам ғылымдарының дамуына үлкен қосқан, артында өшпес мұра қалдырған көрнекті тұлға. Ол қазақ жеріндегі ортағасырлық атақты шаһар Сығанақта дүниеге келген. Ғұламаның ғылыми мирасының ішіндегі ең танымал туындысы «ан-Нихая фи шарх әл-Һидая» - Бурһан уд-дин Әли Хүсейн ибн Әбу Бәкр ибн Әбдул Жәлил әл-Ферғани ар-Ришданий әл-Марғинанидің (511/1118–593/1196) «әл-Һидая» («Басшылық») атты әйгілі еңбегіне жасалған түсінік. Соңында жазылғандай, кітап 700/1300 жылдың рабиул-аууал айының аяғында аяқталған. «Ан-Нихая» араб тілінде «аяқтау, соңы» деген мағынаны білдіреді, соған қарап ас-Сығнақи «әл-Һидаяға» алғашқылардың бірі болып түсінік жасай отырып, шархын толық, өзінен кейін бұған ешкім қайта оралып соқпас деп есептеген сынды. Алайда «әл-Һидаяға» түсінік жасау бұнымен тамамдалмады.

Баяндамамыз үш арнада өрбиді: бірінші арнада ас-Сығнақи арқылы өтетін Ханафи ғұламаларының силсаласының Түркия жерінде оқымыстыларында жалғастық табуы, екінші арнада «әл-Нихая» еңбегінің Түркия кітапханаларында сақталған қолжазба нұсқалары үшінші арнада ас-Сығнақидің «әл-Нихая» еңбегіне Анталия жерінен шыққан ғалымдардың еңбегінде берілген бағасы, сөз болады.

Ислам діни ғылымында білім жолы, ілім жалғастығы, үрдістің сабақтастығы, аға толқын мен кейінгі толқын арасындағы алмасу, үлкен ғылыми

* Professor, Kazakhstan

мектеп дәстүрі болады. Ұстаздың орны үлкен, «шәкіртсіз –ұстаз тұл» дегендей ғұламаның өмірбаянында ұстаз-шәкірттері көрсетіледі.

Пайғамбарымыз қалдырған білім жібiнiң үзiлмей, жалғасып отыруына көкiрегi сандық, құйма құлақ ас-Сығнақи үлкен үлес қосқан жан. Әбд әл-Қадир ибн Мұхаммед Әминнiң «Мажма әл-әнсәб уа-л- ашжар» атты еңбегiнен Әбу Ханифаға тiрелетiн ғұламалар тiзбегiнен ас-Сығнақидың атын ұшыратамыз, бұл аталған ғалымдар жоғарыдағы тiзбекке сәйкес келедi [1,80-81-б.].

Ә.Муминов османдық ғалым-оқымысты Хасан ибн Турхан ибн Дәууд әз-Зибиди әл-Акхисаридиң (951/1544-1025/1616) ғұмырнамалық сипаттағы «Низам әл-улама ила Хатам әл-Әнбия» атты еңбегiнен орыс тiлiне үзiндi аударған. Онда исламның 30 оқымыстысының өмiрбаяны мен шежiрелiк силсиласы (тiзбегi) келтiрiлген. Олар негiзiнен Ханафи мазһабындағы османдық ғалымдар, басы пайғамбарымызға тiреледi, соны құрастырушының басты шәкiртiмен аяқталады. Ә.Муминов анықтағандай тiзбектегi 8–21-буын аралығы - Орта азиялық оқымыстылар, 20-буында Хусам уд-дин ас-Сығнақи тұр [2,172-174-б.]. Ас-Сығнақиден кейiнгi шәкiртi Қауам уд-дин әл-Кәкиден (749/1348-1349 жылы қ.б.) кейiнгi 22 - 30-буын - Анадолы жерiнде дүниеге келген және Османдық дәуiрдегi оқымыстылар.

21-буындағы екi ғұлама арасын жалғаған Қауам-уд-дин әл-Кәкиге келсек, ол – ханафи фиқһ мектебiнiң көрнектi өкiлiнiң бiрi. Қазақ жерiнен шыққан атақты ғұлама Хусам уд-дин ас-Сығнақиден (714/1314 ж.қ.б.) және Әлә уд-дин Әбдулазиз әл-Бұхариден (730/1329 ж.қ.б.) Термезде фиқһты, усулды үйренген, «әл-Һидая» кiтабын оқыған. Әл-Кәки Термезден Мысырға сапар шегiп, Каирде ақырғы демi үзiлгенше ғылыммен шұғылданып, дәрiстер берген. Қазылық етiп, халыққа пайдасын тигiзген. Желiсi үзiлмей келген бiлiм қазынасын ас-Сығнақи мен Алә уд-дин Әбдулазиз әл-Бұхариден естiп, құлағына құйған Қауам-уд-дин өзiнiң шәкiрттерiне, соның арасында дарынды iзбасары Анадолы жерiнiң тумасы әл-Бәбиртиге үйретiп, аманат еткен.

Тiзбек көрсетiлген төмендегi құрылымдарды қамтиды:

Пайғамбар Мұхаммед (11/632 жылы қ.б.), Абу Бәкiр ас-Сыдық (13/634 жылы қ.б.);

Сахабалар, пайғамбардан бiлiм алушылар: Омар ибн ал-Хаттаб (23/644 жылы қ. б.), Осман ибн Аффан (35/656 жылы қ. б.), Әли ибн Әбу Талиб (40/661 жылы қ. б.), Абдаллаһ ибн Масуд (32/652-653 жылы қ. б.);

Сахабалар жолын ұстаушылар (табиғин): Ал-Қади Шурайх ибн ал-Харис ал-Кинди (79/698- 699 жылы қ.б.), ал-имам Алқама ибн Қайс (62/681-682 жылы қ. б.), ал-Асуад ибн Йазид ан-Нахай (74/693- 694 жылы қ. б.), ал-имам Масруқ ибн ал-Ажда (63/682-683 жылы қ. б.);

Ал-имам Ибраһим ибн Йазид ан-Нахай (96/714- 715 жылы немесе 105/723-724 жылы қ. б.);

Ал-имам Хаммад ибн Әби Сулайман (120/737- 738 жылы қ. б.);

Ал-имам ал-Ағзам Әбу Ханифа Нуғман ибн Сәбит (150/767 жылы қ. б.);

Ал-имам Мұхаммед ибн ал-Хасан аш-Шайбани (189/804-805 жылы қ. б.);

Ал-имам Абу Хафс ал-Кабир ал-Бұхари, Ахмад ибн Хафс (217/832 жылы қ. б.);

Абу Хафс ас-Сағир ал-Бұхари, Абу Абдаллаһ ибн Ахмад (274/878 жылы қ. б.);

Абдуллаһ ибн Мұхаммед ибн Иакуб ас-Субазмуни (340/952 жылы қ. б.).

Абу Бакр Мұхаммед ибн ал-Фадл ал-Бұхари ал-Кумази (381/991-992 жылы қ. б.);

12.Ал-Хүсейн ибн ал-Хидр ан-Насафи (424/1032-1033 жылы қ. б.);

Шамс әл-әимма Абд л-Әзиз ибн Ахмад ал-Халуани/Халуаи (448/1056-1057 жылы қ. б.);

Шамс әл-әимма Абу Бакр Мұхаммед ибн Ахмад ибн Аби Сахл ас-Сарахси (481/1088-1089 жылы қ.б.);

Бурхан әл-әимма Абд әл-Әзиз, ибн Омар ибн Маза, ас-Садр ал-Мади (ум. 518/1124 жылы қ.б.);

Хұсам уд-дин Омар ибн Абд әл-Әзиз ал-Бұхари, ас-Садр аш-Шахид (536/1141 жылы қ.б.);

Ал-имама Әли ибн Әбу Бәкр ибн Әбдул әл-Жәлил ал-Ферғани ал- Марғинани (511/1118- 593/1196);

18.Шамс әл-әимма Мұхаммед ибн Абд ас-Саттар ал-Имади ал-Кердери ал-Бараники (642/1244 жылы қ. б.);

19.Абул-Фадл Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Наср ал-Бұхари, Хафиз уд-дин ал-Кабир (693/1294 жылы қ.б.);

Ал-имама ал-Хүсейн ибн Әли ибн Хажжаж ибн Әли, Хұсам уд-дин ас-Сығнақи (711/1311-1312 немесе 714/1314 жылы қ. б.);

Ал-имама Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ахмад ал-Бұхари, Кауам уд-дин әл-Кәки (749/1348-1349 жылы қ.б.);

Аш-шейх Әкмәл уд-дин Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Бәбәрти (714/1314-786/1384 жылы қ. б.);

23.Ал-имама Шамс уд-дин ал-Фанари, Мұхаммед ибн Хамза ибн Мұхаммед (834/1431 жылы қ. б.);

24.Ал-имама Мухий уд-дин Мұхаммед ибн Армаған, Маула Йаган (IX/XV ғ.);

25.Ал-қади Хидр-бей ибн Жалал уд-дин (863/1458-1459 жылы қ. б.);

26.Ал-имама Мухий уд-дин Мұхаммед ибн Тадж уд-дин Хатиб-зада (901/1495-1496 жылы қ.б.) және Муслих уд-дин Мустафа ал-Касталлани (901/1495-1496 жылы қ.б.);

27.Ахмад ибн Сулайман Камал-паша-зада (940/1535-1534 жылы қ.);

28.Аш-шейх уа л-устаз Иахиа Афанди, Кара Йилан (983/1575-1576 жылы қ. б.);

29.Хасан ибн Турхан ибн Дауд ибн Иакуб аз-Зибби ал-Акхисари (1008/1599-1600 жылы шығармасын құрастырған.);

30.Ал-қади Әла ад-дин Әли ибн Мустафа ибн Хұсам уд-дин Шайхи-зада (XI/XVII ғ.).

Мазһаб негізін қалаушы Әбу Ханифаның еңбектері риуаятпен жеткен, оны буыннан буынға жалғап, аманат еткендердің тізбесінде ас-Сығнақидың орны бар екендігіне арнайы тоқталып өткен жөн.

«Уасият Әбу Ханифа» («Әбу Ханифаның өсиеті») атты шағын еңбегінде Усул уд-диннің кейбір мәселелері, иман, кадр, Құран, т.б мәселелер қамтылған. Оның да қолжазба нұсқасы Мәдина қаласындағы Шейх у-Ислам Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірлі коллекция ішінде сақтаулы. Туынды иснад бойынша жеткен, мұраны жеткізушілер тізбегінде ас-Сығнақи есімін ұшыратамыз.

Риуаят етуші–Хұсам уд-дин бин Әли бин әл-Хажжаж ас-Сығнақи, ол Хафиз уд-дин Мұхаммед бин Мұхаммед бин Наср әл-Бұхариден, ол–Шамс әл-әимма Мұхаммед бин Абд ас-Саттар әл-Кердериден, ол–Бурхан уд-ин әл-Марғинаниден, ол-Дия ад-Дин бин әл-Хүсейн бин Наср ан-Нусухиден, ол- Ала ад-Дин Әбу Бәкр Мұхаммед бин Ахмад ас-Самарқандиден, ол- имам Сайф ал-Хақ Әбу әл-Муиин Маймун бин Мұхаммед әл-Макхули ан-Насафиден, ол- Имам Әбу Таһир Мұхаммед бин әл-Маһди әл-Хүсейниден, ол– Исхақ бин Мансур әл-Мусайриден (ас-Саяри), ол–Ахмад бин Әли әс-Сулейманиден, ол Хатим бин Ақил әл-Жауһариден, ол–Әбу Әбдуллаһ Мұхаммед әт-Тайимиден, ол–Әбу Йусуфтан, ол–имам Әбу Ханифадан риуаят еткен.

Ал ас-Сығнақидан Қауам уд-дин Әмір Кәтиб әл-Итқани алған, әл-Итқаниден Махмуд әл-Харири, одан ұлы әл-Мәжд Әбу Фатх Махмуд бин Махмуд әл-Харири, одан Әбу Хайр Махмуд бин Махмуд әр-Руми әл-Ханафи, одан Мухи уд-дин бин Чарпас Усрбас әл-Ханафи, одан Сираж уд-дин әл-Хатуни, одан ұлы Махмуд бин Сираж ад-Дин әл-Хатуни әл-Фақиһ, одан әл –Аюби би әл-Илми әл-Фаруқи, одан Раммала мүфтиі Хайр уд-дин бин Ахмад бин Нұр уд-дин Әли бин Әбд-Уаһһаб, одан бин Хүсейн әл-Курайи әл-Мудуни, одан оның шәкірті Жамал уд-дин Мұхаммед Таһир бин Бурхан ад-дин Ибраһим, одан шәкірті әл-Ааж бин Махмуд бин Хусейн әл-Мими әл- Басри риуаят еткен.

Әбу Ханифаның «Рисаласына» Әкмәл уд-дин Мұхаммед бин Ахмад әл-Бәбәрти (714/1314–786/1384) түсінік жасаған. Әл-Баберти бұл шығарманы өзіне ұстазы - Мұхаммед ибн Ахмад ас-Санжари Қауам уд-дин әл-Кәкидің (749/1349 жылы қ.б.), ал әл-Кәкиге ұстазы ас-Сығнақидың риуаят еткенін атап жазған. Әбу Ханифаның «Рисаласы» әл-Бәбәртидің шархымен бірге 2009 жылы Иорданияда Оман қаласында басылып шықты. Жәдігерлікті қолжазбадан баспаға ұсынып, ғылыми түсініктерімен, алғы сөзін жазушылар - Мұхаммед Субһи әл-Әйди мен Хамзат Мұхаммед Уасим әл-Бәкри.

Осы «рисаланың» жету тізбегі иснады төмендегідей:

1. Хусам уд-дин ас-Сығнақи;
2. Хафиз уд-дин Мұхаммед бин Мұхаммед бин Наср әл-Бұхари (615/1218 - 693/1294);
3. Шамс әл-әимма Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Абд ас-Саттар ибн Мұхаммед әл-Имади әл-Кердери (642/1244);
4. Бурхан уд-дин Әли Хүсейн ибн Әбу Бәкр ибн Әбдул Жәлил әл-Ферғани әл-Марғинани әр-Ришданий (511/1118–593/1196), атақты «әл-Һидая» атты еңбектің авторы, Ханафи мазһабының мәшһүр оқымыстыларының бірі.

5.Мұхаммед бин әл-Хүсейн ан-Нусухи–Дия уд-дин бин әл-Хусейн бин Наср ибн Әбду Әзиз ан-Нусухи фиһқты Әлә уд-дин Әбу Бәкр Мұхаммед бин Ахмад ас-Самарқандиден үйренген. Ан-Нусухиден әл-Марғинани фиһқты оқыған. Ол туралы әл-Марғинанидің «Маған Маруде (Меру) өзінің естігенін түгелдей ауызша ижаза етті, сондай-ақ 545/1143 жылы әл-Муслимнің «ас-Сахих» кітабынан өз естігендерін

қолымен жазып берді. 545/1143 жылы дүниеден өткен», – деген сөзі әл-Курашидің «әл-Жауһир ал-мудиясында» берілген;

6. Әлә уд-дин Мұхаммед бин Ахмад бин Әли ас-Самарқанди – ғұлама имамдардың бірі, фиһқтанушы, Ханафи мазһабының үлкен ғалымы. 539/1144 жылы дүниеден өткен. «Тухфат ул-Фуқаха» еңбегінің авторы, оған Әбу әл-Муин ан-Насафи фиһқты үйреткен;

7. Әбу әл-Муин Маймун бин Мұхаммед ан-Насафи (437/1047- 508/1114)- атақты мутакаллим, усул-фиһқшы;

8. Әбу Таһир Мұхаммед бин әл-Маһди әл-Хүсейни, Әбу Таһир Мұхаммед бин әл-Маһди иснады арқылы Әбу Ханифаның тағы бір кітабы «әл-Алим уа ал-муаллам» кітабы Әбу л-Муин ан-Насафидің риуаятымен сақталған. 483 жылы Исфағанда туған, Бағдадта тәрбиеленген;

Ол туралы әл-Хафиз әз-Заһаби «Тарих ул-ислам» мен «Сайрул әлам ан-нубала» еңбектерінде атап өткен;

9. Исхақ бин Мансур әл-Мусайриден (ас-Сайари),

10. Әбу л Фадил Ахмад бин Әли бин Омар әс-Сулеймани әл-Бигенди әл-Бұхари (311/923 жылы туған, 404/1014 жылы дүниеден өткен), ұзақ ғұмыр кешкен имам, хафиз, Мәуереннаһрдің мұхаддисшісі (хадисшісі)

11. Әбу Сайд Хатим бин Ақил әл-Жауһари;

12. Әбу Әбдуллаһ Мұхаммед әт-Тайими (233/847 жылы дүниеден өткен);

13. Әбу Йусуф (182/798 жылы дүниеден өткен).

«Рисалат имам Әбу Ханифа ила Усман әл-Батти» («Имам Әбу Ханифаның Осман әл-Баттиге хаты»). Бұл - шағын хат. Басраның қадиине оның хутбасына жауап ретінде жазылған, мұнда муржаилердің ұстанымы сыналады. Оның қолжазба нұсқасы Мәдина қаласындағы Шейх у-Ислам Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірлі коллекция ішінде сақтаулы. Туынды иснад бойынша жеткен, оның соңғы тізбегінде ас-Сығнақи түр [3, 135-б.].

Риуаят етуші – Хусам уд-дин бин Әли бин әл-Хажжаж ас-Сығнақи.

Еңбекті жан-жақты зерттеген батыс ғалымдары да жәдігерлік нұсқасының Әбу Ханифаның өзінің төл туындысы екендігіне күмән келтірмейді [4, 21-б.]. Демек ас-Сығнақи – Әбу Ханифаның еңбектерінің бұрмаланбай, жоғалмай біздің дәуірімізге дейін аман-есен жетуіне еңбек сіңірген зиялылардың бірі.

Ал осынау бағалы мирасты автордың өзінен бергі сенімді тізбегімен үзбей аман жеткізуде қазақ жерінен шыққан аса көрнекті екі ғұлама Хусам уд-дин ас-Сығнақи мен Қауам уд-дин әл-Итқанидің рөлдерінің болғанын мақтанышпен айта аламыз. Қос оқымысты риуаяты таңбаланған қымбат жәдігерлік қолжазба күйінде Мәдина қаласындағы Шейхулислам Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірлі коллекция ішінде сақтаулы түр.

Маула Әлә уд-дин Әли бин Әмр Аллаһ әл-Хамид ибн әл-Ханаай (979/1572 жылы қ.б.) өзінің «Табақат әл-Ханафия» атты еңбегінде ас-Сығнақиды Әбу Ханифа басында тұратын мектептің он төртінші буынына жатқызады [5, 21-б.].

Ислам ілімінде, соның ішінде ханафи фиһ мектебінде ижазамен ұласқан тізбек ерекше мәнге ие. Білім жолы, ілім жалғастығы, үрдістің сабақтастығы арқасында үлкен ғылыми мектеп дәстүрі қалыптасып, қашан да өзектілігін жоғалтқан

емес. Осындай сабақтастықтың жемісі ретінде Пайғамбарымыз қалдырған білім тізбегі бізге дейін үзілмей, жалғасын тауып келді. Осынау дәстүрлі білім жолында көкірегі сандық, құйма құлақ ас-Сығнақи, әл-Кәки, әл-Бәбәрти сынды ғұламаларымыз да өзіндік үлестерін қосқан).

Ас-Сығнақидің тағы бір талантты шәкірті - Жалал уд-дин әл-Ғурлани (767/1365- 1366 жылы қ. б.), ол Хусам уд-дин ас-Сығнақи мен Ала уд-дин әл-Бұхариден фиқһ ілімін меңгерген, фақиһ ғалым, мүфти болған . Ғұламаның «әл-Һидаяға» жасаған «әл-Кифая» атты шархы мамандар арасында жақсы пікір тудырған. Ол әл-Бәздәуидің усулына түсінік жасаған. Жалал ад-дин әл-Ғурланиден тәлім алғандардың бірі– ғұлама-ұстаз Наср ад-Дин Мұхаммед ибн Шиһаб ибн Йусуф ибн Омар ибн Ахмад әл-Кердери әл-Хорезми әл-Баратакини, ол– атақты «Фатауа әл-Баззази» атты еңбектің авторы, Ханафи фиһқ ілімінің жарқын тұлғаларының бірі Хафиз уд-дин әл-Баззазидің (827/1424 жылы қ. б.) әкесі.Әкесінің ижаза тізбегін сақтаған ұлы әл-Баззази әл-Кердери Алтынорданың танымал ғалымына айналған, Рум жеріне қоныс аударған, осындағы атақты оқымысты ал-маулана Шамс-уд-дин әл-Фанаримен(840/1339- 886/1481) пікірталасқа түскен.

Біз өз ізденістерімізге сүйене отырып, ас-Сығнақи еңбектерінің он тоғыз томнан асатынын айқындаған едік. Оның осы еңбектерінің әрқайсының сандаған қолжазба нұсқалары бар, олар жержүзінің әр түпкіріндегі кітапханаларда сақталған. Ғылым үшін әр нұсқаның мән-маңызы бар екенін ескерсек, бұл нұсқаларды тауып, талмай жинап, сипаттап, зерделеп шығудың өзі - ұлан-ғайыр, ауыр жұмыс. Ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясының» Түркияда 15-ден астам кітапханаларында сақталған 100-ге тарта қолжазба нұсқасы сақталғанына көз жеткіздік .

Ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясының» Түркияда сақталған қолжазба нұсқалары өте көптігі аталмыш кітаптың сұранымға ие болғандығын айғақтайды.Осы нұсқаларды санамалап өтелік: *І.Сулаймания* кітапханасында нұсқалары:

1 -Жаруллаһ: 0809,1 т.,161 парақ; 2- Жаруллаһ: 0810, 3.т., 212 парақ; 3- Жаруллаһ:0900,2.т., 387 бет; 4- Жаруллаһ: 0811,5.т.,196 парақ; 5 Жаруллаһ: 0812,280 парақ; 6-Жаруллаһ: 0813,1.т., 358 парақ; 7-Дамад Ибраһим: 0613,5т., 264 парақ; 8- Дамад Ибраһим: 0611, 1-2 т.; 9-Дамад Ибраһим: 0612,302 бет; 10-Дамад Ибраһим: 0614, 1-2 т.;11- Әсәд Әфенді :0666, 317 парақ; 12- Фатих: 01981,3-4 т.317 парақ; 13- Фатих- 01982,1-4 т., 407 парақ;14- Фатих,01984,2.т., 309 парақ; 15- Фатих, 01987,311 парақ; 16-Фатих- 01988,3.т., 419 парақ; 17-Фатих,01989,1-2 т.,504 парақ;18- Фатих,01991,269 парақ; 19- Фатих,01994,294 парақ;20- Фатих, 01995,2-4 т.,185 парақ;21- Фатих:01999, 3-4 т., 236 парақ;22- Фатих:01989,7 т., 207 парақ; 23- Фатих- 02001,3.т., 316 парақ; 24-Фатих: 02002, 267 парақ; 25- Фатих:02003,174 парақ; 26- Фатих:02004, 358 парақ; 27- Фатих: 02005; 28- Исмиһан Сұлтан: 0161,3. т.,460 парақ; 29-Исмиһан Сұлтан: 0153, 5 т.; 30-Исмиһан Сұлтан: 0166,3-6 т., 348 парақ; 31- Исмиһан Сұлтан- 0163,1-2 т.,393 парақ, 32-Кадизаде Мехмед, 0211, 2 т., 316 парақ;33- Карачелебизаде:0145,561; 34-Карачелебизаде: 0147, 5-6 т., 316-419 парақ;35- Килич Али Паша: 0440, 3 т., 211 парақ; 36-Килич Али Паша: 0441,4 т., 393 парақ , 37-Килич Али Паша: 0442,5 т., 281 парақ; 38-Килич Али Паша: 0443,1-2том, 294 парақ; 39- Лалели:01086,176 парақ; 40- Лалели:01087,381 парақ;41-Лалели: 01088,333 парақ; 42- Маһмуд Паша:0216,1-2 т.,509 парақ; 43-Месих Паша:048,15 парақ; 44-Месих Паша :049,16 парақ;45-Месих Паша: 031,50 парақ; 46-Раисукуттаб:0365,847 парақ; 47- Серуз:0823,3 т.,329 парақ; 48-Серуз:01067,4 т.,366 парақ; 49-Серуз:0647,194 парақ; 50- Сулаймения- 0557,1-10 т., 297 парақ; 51- Сулаймания-0558, 460 парақ; 52- Шейид Али Паша: 0875, 399 парақ,53-Йазма Бағишлар: 099,278 парақ; 54-Йени медресе:

01819,234 парақ; 55-Йозгат: 0566, 333 парақ; 56-Йозгат, 0261, 249 парақ; 57-Йозгат: 0262, 261 парақ; 58-Йозгат, 0262, 260 парақ; 59-Йозгат: 0272,305 парақ; 60-Ғалет Ефенди:0116,7 т., 226 парақ; 60-Ғамидиуе,0528,1-2 т.

II.*Баязид дәулет кітапханасы*.1-Йеллиуддин әфенди: 01315,1 т., 207 парақ; 2-Йеллиуддин әфенди: 01316, 2 бөлім т., 344 парақ; 3- Йеллиуддин әфенди :01317,2 т.,393 парақ; 4- Йеллиуд-Дин әфенди: 01318,3.т., 323 парақ;

5-Баязид: 02074, 36 парақ,6-Баязид:03078, 158 парақ; 7-Мерзифонлу К.М.(туйаток):0226, I-VII.т., /IV.әр т./258-255-272-279-261-246 парақ/; 8-Мерзифонлу К.М.(туйоток): 0233,789 парақ; 9- Мерзифонлу К.М.(туйаток):0223,275 парақ;

10- Мерзифонлу К.М.(туйоток): 232, 275 парақ; 11- Мерзифонлу К.М.(туйоток):285, 202 парақ;

III.*Стамбул университеті мәркәз (орталық) кітапханасы*: 04585,8 т.,

IV.*Нуросмания кітапханасы*: 1- 01766- 2 т., 403-497 жұп парақ; 2- 01768, 2 т., 508-582 жұп парақ;

V. *Купрулу Йазма әсер кітапханасы*:1-Фазил Аһмед Паша: 0505,141 парақ; 2-Фазил Аһмед Паша :0621,454 парақ, көшірген- Исмаил бин Ахмед;3- Фазил Аһмед Паша: 0622,11. т.,428 парақ, көшірген- Исмаил бин Ахмед;

VI.*Едерни Селимия кітапханасы*:1- 0639;2- 0640;3-0641; 4-0642; 5-0643; 6-0644;7-0645; 8- 0646; 9- 0647; 10- 0490,1-2 т.,219+ 229 парақ.

VII.*Адана ил халық кітапханасы*:1- 575,366 парақ; 2- 1082,360 парақ; 3- 1137,330 парақ;

VIII.*Амасия Баязид ил халық кітапханасы*:1- 221- 01,1.т./408 парақ/; 2-221-02.

IX.*Миллат кітапханасы*:1- Фейзуллаһ әфенди: 0899,308 парақ; 2- Фейзуллаһ әфенди: 0904,385 бет; 3-Фейзуллаһ әфенди:0896,343 парақ; 4-Фейзуллаһ әфенди:0897,349 парақ; 5-Фейзуллаһ әфенди: 0898,308 парақ;6-Фейзуллаһ әфенди :0900,315 бет; 7-Фейзуллаһ әфенди: 0905,341 парақ; 8-Фейзуллаһ әфенди:0901,321 парақ.

X.Д.І.Б. *Ыстамбул Муфтулуғу кітапханасы*:1-0149,1 т./I+310 парақ/; 2-0150,2.т./323 парақ/.

XI.*Милли кітапханасы*-Анкара:1-03 Gedik 17364-17367-17368; 2- 05 Ва 221/1, 408 парақ; 3-05 Ва 221/2,494 парақ; 4-55Нк 933,370.

XII. *Маниса ил халық кітапханасы*: 1- 45 Нк530 ,342 парақ;2-45Нк 528,245 парақ; 3 -16 На386, 274 парақ; 4- 45Нк542,217.

XIII.*Бурса Инебей йазма есер кутубханасы*: 1- 16На378, 147 парақ;2- 16На386,274 парақ; 3- 16 На390, 285 парақ; 4- 16На 378,147 парақ; 5- 16На 390,285 парақ.

XIV. *Афуон Федік*. 017364, 1 том, 567 парақ; 017367, 2 том, 428 парақ, көшіруші –Ибраһим бин Ахмад Синаки; 017368 ,3 том, 370 парақ, көшіруші-Ибраһим бин Ахмад.

XV.*Травзон Ил.Һ*, 002854, 6 том, 1 а-12а парақ;

Ханафи мазһабы бойынша жазылған түрлі фикһ кітаптарында ас-Сығнақидың шариғи мәселелерге қатысты ой-пікірлері келтіріліп отыруы оның маман ғалымдар арасында «ан-Ниһаясының» өте танымалдылығын куаландырады.

Ас-Сығнақидың өзінің де, жоғарыда аталған қатарластарының, шәкірттерінің де ғылыми шығармашылығына зер салғанымызда ортақтастық бар екендігін айқындау қиын емес: олардың көпшілігі Бурһан уд-дин әл-Марғинанидің (511/1118- 593/1196) атақты «әл-Һидая» атты еңбегіне, Фахр ул-Ислам әл-Бәздәуидің (400/1041 - 482/1123) «Канзу-л-усул ила маърифат ал-усул» («Фикһ негіздерін білудегі қазына»), Хусам уд-жин әл-Ахсикасидің (644/1247 жылы қ.б.) «әл-Мунтахаб фи усул әл-мазһаб» («Мазһаб негіздері туралы таңдамалы жинағы») атты кітаптарына түсінік жасаған. Әл-Бәбиртидің еңбектеріне зер салғанда қазақ жерінен шыққан ас-Сығнақи және әл-Итқани сынды ғұламалардың шығармаларымен ортақ тұстарының бары анық байқалады. Үш оқымысты да Бурһан уд-дин әл-Марғинанидің (511/1118 – 593/1196) атақты «әл-Һидая» атты еңбегіне, Фахр ул-Ислам әл-Бәздәуидің (400/1041 – 482/1123) «Канз әл-усул ила маърифат ал-усул» («Фикһ негіздерін білудегі қазына»), Хусам уд-дин әл-Ахсикасидің (644/1247 жылы қ.б.) «әл-Мунтахаб фи усул әл-мазһаб» («Мазһаб негіздері туралы таңдамалы жинағы») атты кітаптарына түсіндірме (шарх) жасаған.

Бұл сәйкестік тәлім алған ғылыми орта, дәстүрлі мектептің ортақтығы, ұстаздарынан оқып, жаттаған кітаптарының бір болуымен тікелей байланысты. Кейін өздері де дәріс беріп, сабақтарында әлгі еңбектерді оқулық ретінде қолданған. Өз ұстаздарының түсіндірмелерін тәжірибе барысында одан әрі шындап, жетілдіре түскен. Осылайша том-том еңбек жазып, ислам ілімдерін дамытқан. Шеберліктің шегі жоқ екенін өз істерімен дәлелдеген.

Әкмәл уд-дин әл-Бәбәртидің елеулі туындысы «әл-Ииная» («Көңіл бөлу») атты «әл-Һидаяға» жасаған түсіндірмесі көлемі 6 том күйінде 2007 жылы Бейрутта «Ғылыми кітаптар үйі» баспасында басылған. Осы кітаптың беташар кіріспесінде автор өз еңбегін жазуға ас-Сығнақидың шархы себеп болғандығын тілге тиек етіп: *«Шейх, имам, ұлы мырза, ғылымның негіздері мен тармақтарын меңгерген, шариғат үкімдерін бекітуші, дін қылышы – ас-Сығнақи (Алла оның топырағын торқа етіп, барар жерін жаннат қылсын) осы еңбектің сырларын ашу үшін зерттеуге кірісіп, оған толық түсініктеме беріп, түсініксіз тұстарына сенерліктей анықтама жазды. Ол осы зерттеуін шегіне дейін жетілдіріп, дйттеген мақсатының бәріне қол жеткізгендіктен, оны «ан-Ниһая» (яғни зерттеудің соңы, шегі) деп атаған»* дейді. Әкмәл уд-дин осылайша «ан-Ниһая» мен оның авторын мақтай отырып, кітапта кейбір тұстардың тым созылып кетуіне байланысты шәкірттерге дәріс беру барысында қолдануға қиындық келтіретіндігін, сондықтан өзіне еңбектегі үкімдер мен түсініктердің мағыналарына қатысты дәлелдерін пайдалана отырып, «әл-Һидаяның» сөз тіркестерін шешетіндей қысқартып беруі турасында өтініштер жасалғандығын айтады / 1 том, 8-бет/. Одан әрі әл-Бәбәрти «Һидая» кітабын өзіне ұстазы әл-Кәкидің рияуат еткенін, оған екі ұстазы «Кәшф» авторы – Алә уд-дин Әбдулазиз бен «ан-Ниһая» авторы ас-Сығнақидің, ал бұл екеуі өз ұстазы Хафиз уд-дин Кабир мен Фахр-уд-дин Маймурғиден, ол екеуінің Шамс әл-әимма Әбду әс-Саттар бин Мұхаммед әл-Кердериден, оның автордан рияуат етіп жеткізгенін, аталған ғұламалардың әрқайсына айрықша құрметін илтипатты көркем сөздерімен атап көрсетеді /6 , 1 том, 9-бет/.

Демек әл-Бәбәрти өзінен бұрын келген Орта Азия мен Қазақстан ғалымдарының туындыларына жүгіне отырып, осы дәстүрді берік ұстанған. Сондай-

ақ әл-Бәбәрти бұл жетістіктермен ғана шектеліп қалмай, басқа да кітаптарға шарх жасап, өзінің ғылыми шығармашылығын кеңейткен. Осылайша артына өте мол қазына қалдырған.

Солар ішінде әл-Бәбәрти де - ас-Сығнақи де ұстанған Орта Азиялық мектептің өкілі, оның дәстүрін жалғастырушы, дамытушы ғалым .

Ханафи мазһабы бойынша жазылған түрлі фикһ кітаптарында ас-Сығнақидың шариғи мәселелерге қатысты ой-пікірлері келтіріліп отыруы оның маман ғалымдар арасында «ан-Ниһаясының» өте танымалдылығын куаландырады.

Әл-Бәбәрти ас-Сығнақидың пікірлеріне көп жүгініп, «ан-Ниһаяның» авторы» былай деп еді» деп оқымыстының тұжырымдарын келтіріп отырады. Мәселен: «Етеккір кезінде әйел кісінің мойнынан намаз парызы түседі» дейді де, одан әрі «ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясында»: «Етеккірмен байланысты үкімдердің саны –он екі. Олардың сегізі етеккір мен нифасқа байланысты. Әуелгі сегізіне келсек, олар: намазды атқармайды және қазасын өтемейді; ораны атқармайды, бірақ қазасын өтейді, мешітке кіруіне тыйым салынады; Қағбаны тауап етуіне тыйым салынады; Құран оқуына тыйым салынады; күйеуіне жақындасуына тыйым салынады; етеккір мен нифас тоқтағанда ғұсыл құйыну міндеттеледі. Ал кейінгі төртеуіне келсек, олар ғидданның тоқтауы, құрсақтың баладан таза болуы; балиғатқа толуы; сүнни талақ пен бидиғи талақтың көрсетуі» деген» .

«Ан-Ниһаяны» жиі қолданылған кітап - «Әд-Дурар әл-хуккам фи шарх ғуар әл-ахкам» пен оған жасалған хашия [7]. «Әд-Дурар әл-хуккам фи шарх ғарар әл-ахкамның» авторы –қади Мұхаммед ибн Фирамуз. Ол - Мулла Хусрау әл-Ханафи деген атпен танылған, дін оқымыстысы, Осман дәуірінің ғалымы, хижра бойынша 885/1480 жылы қайтыс болған. Едерн және Стамбулда оқытушылық, қазылық жасаған, «шейх ислам» атағын иеленген. Фатих сұлтан оны «заманының Әбу Ханифасы» деген. Аталған кітаптың жиегінен түсінік (хашия) жазған Әбу л- Ихлас әш-шейх Хасан ибн Омад ибн Әли әл-Уафай аш-Ширинбунали (хижра бойынша 1069 жылы қ.б.), ғалым әл-Әзһар мешітінде сабақ берген, оның хашиясы «Ғунияту зауил ахкам фи буғяти дурар-л хуккам» деп аталады, бұл хашия кең таралып, көпшілікке пайдасы тиген жұмыс болған.

Хажі Халифа «әл-Кашф әз-зунунда»: «Ғуар ул-ахкам» фи фуруғының мәтіні өте мықты, Мулла Хусрау аталған мәтінге шарх жасап, оны «Дурар ул-хуккам» деп атаған. Аталған еңбектің мәні үлкен, тақырыбы маңызды, қазылар мен оқытушылардың және осы заманда фикһпен айналысатындардың сүйенетін тірегіне айналған. Тақырыптары да дұрыс әдіспен құрастырылған, онда елу бес кітап, жүз жиырма тарау қамтылған», –деген. Мәселен осы еңбектің кейбір тұсындағы ас-Сығнақидың пікірлері келтірілген жерлерге тоқтала кетсек, «аталмыш кітапта: «мәкрүк уақыт өткен намаздарды жаназа және тиләует сәждесу, имам қутбаға шыққан уақытта орындау мәкрүк болмайды деген. Бұл жерде «ан-Ниһая» авторының сөзі дәлел жағынан басымырақ болып таңдалған». Имамдық, намазды жасырын не жария оқуға байланысты «ан-Ниһаяда»: «Бір адам құтпан уақытта жамағатқа имам болса, намазды жария оқиды, ал егер жалғыз оқитын болса, жасырын оқуға міндетті, таңдау еркі жоқ, бұл көрқарас ең дұрысы. Өткені жария оқудың ерекшелігі бар. Ал енді жамағатпен оқығанда уәжіп болуы немесе жалғыз намаз оқығанда намаздың өз уақытында таңдау еркінің болуы секілді бұл екі мәселеге қатысы жоқ. Бір көзқарас бойынша таңдау еркі бар», –делінген. «Әд-Дурар әл-хуккам фи шарх ғуар әл-ахкамда» зекетке байланысты «Киілмеген киімдер, қолданылмаған үй жиһазы, мінілмеген жануар, қызметке қолданылмаған құл және басқа тұрған кітаптар, т.б осы

секілді нәрселермен сауда жасау ниеті болмаса, белгілі өсімі болмағандықтан зекет уәжіп болмайды. «Һидаяда»: «иелігі болмағандығы үшін, ілім кітаптары да осы санатқа жатады»,—деп жазылған. Ал «ан-Ниһаяда»: «бұл сөйлемдегі иелігі» деген сөз мағынаны өзгертпейді. Өткені сол кітаптар адамның иелігінде болғанымен саудаға арналмаса, көптігіне қарамастан, өсімі болмағандықтан оған зекет уәжіп емес. Ал «иелігі» сөзі тек зекет берушіге қатысты. Егер кітап иесінің екі жүз дирхамға жететін кітабы болып, оның оқытудан басқа бір мақсатта кітапты пайда табуға көздесе, зекет беруіне рұқсат бар. Ал сол кітаптармен пайда табу көзделмесе, екі жүз дирхамға тең болса да кітаптардың зекетінен босатылады»,—делінген. Осы сынды «ан-Ниһаядағы» ас-Сығнақидың ойын келтірген мысалдарды аталмыш кітаптан жиі ұшыратамыз.

Кония шаһарының тумасы Жамал ул-дин әл-Қаунауи (811/1409 ж.қ.б.) «ан-Ниһаяны» қолданысқа ыңғайлы болу үшін бір том етіп қысқартқан, бұл туынды «Хуласат ун-Ниһая фи фауайдул һидая» деп аталады.

Қорыта айтсақ, ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясы» фиһқ саласы үшін үлкен қайнаркөз әрі аса құнды мұра болмақ. Алайда осы құнды мұра осы күнге дейін зерттелмей, басылмай тек қолжазба күйінде сақталып келеді. Еңбектің ең көп нұсқалары Түркияның кітапхана қорларына жиналған.

Демек мәуереннаһрлық ханафи ғалымдарының дәстүрі Анадолы жерінде жалғастық тапты .

История Казахстана в персидских источниках , II том,—Алматы, 2005.

История Казахстана в арабских источниках. III том.Извлечения из сочинений XII—XVII, —Алматы, 2006.

أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة. تأليف د. محمد بن عبد الرحمن الحميس. دار الصمعي للنشر والتوزيع، 1996، المملكة العربية السعودية.

4.Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. —Алматы, 1999.

امر الله الحميدى المعروف بابن الحنائي وقنالي زادة المتوفى طبقات الحنفية تاليف المولى علاء الدين علي بن 5. 1426-1572م دراسة وتحقيق الاستاد الدكتور محي هلال السحان بغداد 1426

2005-هـم

6العناية شرح الهداية تاليف امام العلامة لشيخ كامل الدين البابرّي

7درر الحكام في شرح غرر الأحكام المولانا القاضي محمد بن فرامرз الشهير بمنلا خسرو الحنفي المتوفى سنة 885هـ. الناشر : دار إحياء الكتب العربية (بدون).

АБУ ЖАЪФАР ТЕРМИЗИЙ ТАФСИР РОВИЙСИ

Умарали УЛЖАЕВ *

Аннотация. Мақолада Абу Жаъфар Термизий ривоят қилган тафсир асарининг аҳамияти ва ундаги муфассирлар ва ровийларнинг илмий ҳаёти ҳақида маълумот берилган.

Annotation. The article provides information about the importance of the work of tafsir narrated by Abu Ja'far al-Tirmidhi and the scientific life of the commentators and narrators in it.

Аннотация. В статье представлена информация о важности произведения тафсира, рассказанного Абу Джафаром ат-Тирмизи, и о научной жизни комментаторов и рассказчиков в нем.

Калит сўзлар: Тафсир, маъсур, нақлий, ровий, санад, Бағдод, Термиз, қўлёзма.

Жаҳон қўлёзма фондларида, термизлик алломаларнинг 1400 дан зиёд қўлёзмаси аниқланган бўлиб, уларнинг аксарияти қадимий ва ноёб асарлар ҳисобланади. Ушбу қўлёзмалар турли даврларда ёзилган бўлиб, бизгача етиб келгандир. Бу қўлёзмалар ичида Абу Жаъфар Термизий ривояти асосида ёзилган, тафсирга оид асар ҳам бор. Асар ўзининг қадимийлиги ва нодирлиги билан ажралиб туради. Қўлёзмада ёзилган тафсирга келсак биринчи ва иккинчи ҳижрий асрларда ровийлар томонидан нақлий ривоят қилинган, муфассирларнинг яхлит бир китоб шаклида жамланмаган тарқоқ ҳолдаги тафсири бил-маъсур туридаги ривоятлар, Абу Жаъфар Термизий томонидан жамланиб, ривоят қилинган. Ушбу жамланган тафсир асарлари ўзининг саҳиҳлиги ва қадимийлиги билан, дастлабки пайдо бўлган қитъа (парча) кўринишидаги тафсир манбаларининг тарихини ўрганишда муҳим аҳамият касб этади.

Ўз замонасида Бағдод илмий муҳитига муносиб ҳисса қўшган термизлик аллома Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Абу Жаъфар Термизий (200-295/816-907), тафсир илмига оид ривоятларни юқорида зикри келган алломалардан Яҳё ибн Ямон (117-189/735-805), Нофиъ ибн Абу Нуъайм (вафоти 136/754), Муслим ибн Холид Занжий (вафоти 180/797) ва Ато Хуросонийлардан (вафоти 135/753) ривоят қилган. Алломанинг тафсир илмига ғоятда рағбати кучли бўлиб, устоз-шайхлари воситасида ўзига етиб келган нақлий тафсир ривоятларни жамлаган.

Бизга маълумки биринчи-иккинчи ҳижрий асрларда Қуръони каримнинг тафсири тўлиқ жамланмаган бўлиб, муфассирлар томонидан жамлашга ҳаракат қилинган. Уша даврларда ҳазрат Ибн Аббос (3-68/619-687) машҳур муфассир ва унинг шогирди Мужоҳид ибн Жабр (21-104/642-723)нинг ҳам ривоят қилган тафсирга оид ҳадислари жамланмаган эди. Тафсир илмида Мужоҳид ибн Жабрнинг етук шогирди бўлган Абдулмалик ибн Журайж (80-150/699-767) биринчилардан бўлиб тафсирни тўлиқ жамлаганлиги ҳақида маълумотлар бор. Лекин унинг жамлаган тафсири бизгача етиб келмагани афсусланарли ҳолдир.

Абу Жаъфар Термизий ривоят қилган тафсирни қўлёзмасини тадқиқ қилган доктор Ҳикмат Башир Ёсин уни тафсир жамловчиси деб таърифлаган. Бундай таърифга унинг тўртта муфассирнинг тафсирга оид ҳадисларини жамлаганлиги сабаб

* Имом Термизийҳалқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходими.

бўлган. Агар эътибор берсак, тафсир илми ҳадис ривоятлари орқали бизгача етиб келган бўлиб, унинг ривожиди муҳаддисларнинг ўрни бекиёсдир. Қўлёмани тадқиқ қилган доктор Ҳикмат Башир Ёсин китоб хошиясида асардаги ривоятлар кўпроқ “Тафсири Мужоҳид”, “Тафсири Абд ибн Ҳумайд”, “Тафсири Табарий” ва “Тафсири Ибн Абу Ҳотим” каби муътабар китобларда айнан шу санад билан бироз лафзий ўзгариш билан келганлигини таъкидлаб ўтган. Тадқиқотчи бу ўринда қўлёмза асардаги ривоятларнинг саҳиҳлигини, бошқа муътабар тафсир китобларда ҳам борлигини исботлаган.

Абу Жаъфар Термизий учинчи ҳижрий асрни тўлиқ яшаб ўтган. Унинг бизгача етиб келган тафсир қўлёмзасини бешинчи ҳижрий асрнинг охири ва олтинчи ҳижрий асрнинг бошларида Убайдуллоҳ Укбарий (432-526/1041-1132) кўчирганини эътиборга олсак, мазкур тафсир бу даврларда кўп мартаба қайта кўчирилган, деган хулосага олиб келади.

Абу Жаъфар Термизий, нафақат фақиҳ, балки муҳаддис ва муфассир ҳамдир. Тарих ва табақот олимлари бу шахс тўғрисида хабар беришича, у ўз даврида Бағдоднинг кўзга кўринган фақиҳ олимларидан бўлиб, фикҳ ва ҳадис илмида самарали ижод қилган.

Абу Жаъфар Термизийнинг ушбу тафсирдан бошқа ҳам асари борлиги хусусида Умар Ризо Қаҳола (1323-1408/1905-1987) унинг усул борасида “Ихтилафу аҳлу солат” (Намоз (қибла) аҳлининг ихтилофи) номли асари ҳам борлигини айтади.¹ Унинг бу асарини номланиши ва муқаддимасидан келиб чиқиб, айтиш мумкин-ки ақийда усуллари борасида таълиф қилган.

Доктор Ҳикмат Башир Ёсин Мадинада Абу Жаъфар Термизий ривоят қилган қадимий нусха устида илмий тадқиқот ишларини олиб бориб, уни 1408/1988 йилда нашр қилдирган. Асарнинг тавсифи, хусусияти ҳақида доктор қуйидагиларни ёзади: “Қуръони каримни ўрганишда “тафсири бил-маъсур” китобларининг ўрни каттадир. Илк ҳижрий асрларда, кутубхоналарда “тафсири бил-маъсур” китоблари сақланар эди. Аммо бизнинг замонимизда фикҳ, ҳадис, тарих китобларига қиёс қилганда бу турдаги китоблар нодир ва ноёб бўлиб қолди. Абу Жаъфар Термизийнинг ривояти асосидаги ушбу асар, “тафсири бил-маъсур” китобларининг бизгача сақланиб қолганларидан биридир. Гарчи у ҳажм жиҳатидан кичик бўлса-да, тафсир илмида ривоят қилиш услубининг аслий ва қадимий тури эканлиги билан аҳамиятлидир. Ушбу рисола иккинчи ҳижрий асрда яшаб ўтган тўртта машҳур муфассир Яҳё ибн Ямон, Нофиъ ибн Абу Нуъайм, Муслим ибн Холид Занжий ва Ато Хуросонийларнинг “тафсири бил-маъсур” ривоятларини ўз ичига олади, шунинг учун ҳам бу асар “тафсири бил-маъсур” йўналиши олимлари ва қизиқувчилари учун катта аҳамиятга эгадир. Чунки ушбу тафсирнинг ҳар бир қисми асрлар давомида муфассир имомлар томонидан ривоят қилиниб келган “тафсири бил-маъсур” биносининг асоси, дастлабки қўйилган ғиштлари ҳисобланади”.²

Ушбу қадимий ва нодир тафсир асарининг тарихи, бизгача етиб келишига сабаб бўлган ровийлар таржимаи ҳоли тўғрисида, тарих ва табақот китобларида етарлича маълумот берилган.

Абу Жаъфар Термизий ривоят қилган ушбу тўрт тафсирнинг ягона асл қўлёмза нусхаси Димашқнинг “Зоҳирия” кутубхонасида № 95 рақам остида

1 Умар Ризо Қаҳола. Муъжам ул-муаллифийн. 9/25.

2 Доктор Ҳикмат Башир Ёсин. Тафсирул Қуръон ли Аби Жаъфар Термизий. Муқаддима. 5 б.

сақланади. Асарнинг муқовасида: “Қўлэзма носихи томонидан ёзилган: “Аҳмад ибн Убайдуллоҳ Укбарий китобати”³ деган ёзув бор.

Носихнинг тўлиқ исми Абульъиз Аҳмад ибн Убайдуллоҳ ибн Муҳаммад ибн Убайдуллоҳ Укбарий (432-526/1041-1132), Ибн Кодиш тахаллуси билан танилган. Ушбу қўлэзamani ўзининг чалкаш тартибсиз ёзиш услуби билан шайхи Абулхусайн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Хуснун Нарсийдан эшитиш орқали кўчирган.

Убайдуллоҳ Укбарий бу китобни Абу Мансур Муҳаммад ибн Абдулмалик ибн Ҳасан ибн Хайрунга (454-539/1062-1145) ўқиб бергани, ўзи эса Абулхусайн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Хуснун Нарсийдан (367- 466/978-1074) эшитгани ва ундан Ибн Носир, Салафий, Абульало Ҳамадоний, Абулқосим ибн Асокир ва бошқалар ҳам эшитгани зикр қилинган. Ибн Хайрун, Ибн Нарсийдан бу тафсири ривоят қилишга ижоза сўраган, у бу ҳақда 456/1064 йилда унга ўз мактубини ёзиб изн берган. Ибн Нарсий бу тафсири Абулҳасан Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Исмоил ибн Анбас ибн Исмоилдан (300-387/913-997) ривоят қилган. Хатиб Бағдодий, уни калом илмида ва воизликда ўз асрининг ягонаси эди, одамлар уни ҳикматли сўзини йиғиб, девон битишган, деб тарифлаган.⁴ У Ибн Самъун Воиз тахаллуси билан машҳур бўлиб, 327/939 йилда ўз масжидида бу тафсирга иқрор бўлиб, Абу Бакр Муҳаммад ибн Юнусдан ривоят қилган. У “Мутарриз” тахаллуси билан танилган бўлиб, машҳур қорилардан бири эди. Ибн Жазарий ҳам уни ишончли машҳур қори, деб зикр қилган. У Абу Жаъфар Термизийдан ривоят қилиш билан танилган. Ушбу тўрт тафсир охирида илова қилинган ҳадис ва тобиъинлар сўзларидан иборат тўпламни айнан шу киши Абу Жаъфар Термизийдан ривоят қилган.

Асарни илмий тадқиқ қилиш асносида унинг юзага келишига сабаб бўлган шахсларни уч даврга бўлиб ўрганиш мақсадга мувофиқ экани ойдинлашди:

1. Қўлэзма носихи Убайдуллоҳ Укбарий ва Абу Жаъфар Термизий оралигидаги давр, бешинчи ҳижрий асрдан то учинчи ҳижрий аср бошларигача;

2. Абу Жаъфар Термизий яшаган даврдан то ушбу тўрт тафсир соҳиблари: Яҳё ибн Ямон, Нофиъ ибн Абу Нуъайм, Муслим ибн Холид ва Ато Хуросонийлар яшаган давр, яъни, иккинчи ҳижрий асрнинг биринчи ярмигача;

3. Бу даврдан бошлаб то саҳоба ва тобеъинлар давригача.

Қуйида ушбу тўрт тафсирининг Абу Жаъфар Термизийгача етиб борган санадини баён қилиб ўтамиз.

Ушбу тафсир қўлэзмаси Дамашқнинг “Зоҳирия” кутубхонасида №95 рақам остида сақланади. Бу қўлэзма кўчирувчиси Абульъиз Аҳмад ибн Убайдуллоҳ ибн Муҳаммад ибн Убайдуллоҳ Укбарий (432-526/1041-1132) бўлиб, Абулхусайн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Хуснун Нарсийдан эшитиш орқали кўчирган. Ҳамда Абу Мансур Муҳаммад ибн Абдулмалик ибн Ҳасан ибн Хайрунга (454-539/1062-1145) ўқиб берган. Ибн Хайрун, Ибн Нарсийдан бу тафсири ривоят қилишга ижоза сўраган, у бу ҳақда 456/1064 йилда унга ўз мактубини ёзиб изн берган. Ибн Нарсий бу тафсири Абулҳасан Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Исмоил ибн Анбас ибн Исмоилдан (300-387/913-997) ривоят қилган. Ибн Анбас бу тафсири Абу Бакр Муҳаммад ибн Юнусдан ривоят қилган. Ибн Юнус, Абу Жаъфар Термизийдан ривоят қилиш билан танилган. Ушбу тўрт тафсир охирида илова қилинган ҳадис ва

3 Заҳабий. Сияру аълому ан-нубало.19/558-560.

4 Хатиб Бағдодий. Тарихи Бағдод. 1/274-277.

тобиъинлар сўзларидан иборат тўпламни айнан шу киши Абу Жаъфар Термизийдан ривоят қилган.

Зоҳирия кутубхонасида сақланаётган ушбу тафсир қўлэмасидан то Абу Жаъфар Термизийгача бўлган санадни баён қилиб ўтдик. Энди ҳар бир тафсирнинг Абу Жаъфар Термизийдан бошлаб то саҳобалар давригача бориб тақалган санадни баён қилиб ўтамиз.

1. Қўлэмда биринчи бўлиб, Яхё ибн Ямон тафсири ёзилган бўлиб, бор-йўғи йигирма тўққиз ривоятдан иборат. Яхё ибн Ямон Абу Закариё ал-Ажлий (ваф.189/805) табаъ тобиъинлардан бўлиб, Кўфада яшаган. Ҳадис уламоларидан ҳисобланади. У Куръони каримни тўлиқлигича Ҳамза аз-Зайёт ҳузурда ўқиб берган. Суфён Саврий каби уламолар билан сўхбатдош бўлган.

Тўрт ровийнинг тафсирини жамловчиси Абу Жаъфар Термизий Яхё ибн Ямон тафсирини Язид ибн Мавҳабдан (вафоти 232/847) ривоят қилган. Унинг тўлиқ исми Абу Холид Язид ибн Холид ибн Язид ибн Абдуллоҳ ибн Мавҳаб Ҳамадоний бўлиб, ҳадис аҳлидан, тақводор деб зикр қилинган.⁵ У Абу Жаъфар Термизий ва Яхё ибн Ямон ўртасида воситачи ровийдир. Яхё ибн Ямонни Ибн Шоҳин сикко ва содукдир, лекин умри охирида хотирасида чалкашлик бўлган десалар-да, имом Ажлий уни Саврий асҳобларининг улуғларидан, даражаси сикко, ҳадис айтиши жоиздир деган.⁶ Яхё ибн Ямонга нисбат берилган бу тафсирни у Ашъас ибн Исҳоқ ибн Саъд ибн Омир ибн Молик ал-Ашъарий Кумийдан ривоят қилган. Ибн Абу Ҳотим, Абдуллоҳ ибн Аҳмад ибн Ҳанбалдан, у отасидан Ашъаснинг даражасини “солих ал-ҳадис” (ҳадиси яроқли) деган.⁷ Ибн Шоҳин⁸ унинг ривоятдаги даражасини сикко (ишончли), Ибн Ҳажар уни даражасини содук (ростгўй) деганлар.⁹ Ашъас Кумий ўз навбатида бу тафсирни Жаъфар ибн Абулмуғира Хизоъий Кумийдан ривоят қилган. Жаъфар Кумий тобиъинлардан бўлиб, Саъид ибн Жубайр ва Абдуллоҳ ибн Умар билан бирга Маккага кирганлиги зикр қилинган.¹⁰ Ибн Ҳиббон ўзининг “Ас-Сикот” асарида уни зикр қилган.¹¹ Маълум бўлмоқдаки, аслида эса ушбу тафсир Саъид ибн Жубайрга тегишлидир. Яхё ибн Ямонга нисбат берилишининг сабаби эса, у шайхлари воситасида Саъид ибн Жубайрнинг тафсирини эшитиб, бир қисмини ўзида жамлаб, кейин ривоят қилган.

Саъид ибн Жубайр энг биринчи тафсир тасниф қилган тобиъинлардан. У халифа Абдулмалик ибн Марвон сўрови билан бу тафсирни ёзган. Ибн Абу Ҳотим, Ато ибн Динор таржимаи ҳолида бу хусусда тўхталиб: “Ато ибн Динор ҳадисда солихдир, аммо тафсирини девондан олган” деб зикр қилган. Халифа Абдулмалик ибн Марвон, Саъид ибн Жубайрга мактуб ёзиб, тафсир ёзишни сўраган. Сўнг ушбу тафсирни девонида сақлаган. Кейинчалик Ато ибн Динор тафсирни девондан топиб, Саъид ибн Жубайр номидан ривоят қилган.¹² Саъид ибн Жубайр ва Мужоҳид ибн Жабр тобеъинлардан бўлиб, Ибн Аббос розияллоху анхунинг шогирдлари, Макка тафсир мактабининг устозларидан ҳисобланади.

5 Миззий. Таҳзиб ул-камол. Р:1532.

6 Ибн Шоҳин. Тарих асмо ас-сикот. 262 б.

7 Ибн Абу Ҳотим. Ал-Жарҳ ват-таъдил. 2/269.

8 Ибн Шоҳин. Тарих асмо ас-сикот. 6:37 б.

9 Ибн Ҳажар. Тақриб ат-таҳзиб. 1/79.

10 Миззий. Таҳзиб ул-камол. 5/113.

11 Ибн Ҳиббон. Ас-Сикот. 6/134.

12 Ибн Абу Ҳотим. 6/332.

Яхё ибн Ямон тафсирида санадидаги ровийлар силсиласи қуйидагича учрайди:

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий, Язид ибн Мавҳабдан, у Яхё ибн Ямондан, у Ашъасдан, у Жаъфардан у Саъид ибн Жубайрдан;

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср ибн Термизий, Язид ибн Мавҳабдан, у Яхё ибн Ямондан у Ашъасдан, у Жаъфардан у Саъид ибн Жубайр ва Икримадан;

Яхё ибн Ямон, Ашъасдан у Шимр ибн Атиядан;

Ашъас, Жаъфардан, У Саъиддан, у Ибн Аббосдан ривоят қилганлар.

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий, Язиддан, у Яхё ибн Ямондан, у Ашъасдан, у Жаъфардан, у Саъид ибн Жубайрдан;

Язид, Яхё ибн Ямондан, у Жобир ибн Язид ибн Рифоъадан, у Мужоҳиддан ривоят қилган.

Санаддаги ровийлардан Ашъас ибн Исҳоқ ибн Саъд, Яхё ибн Ямоннинг шайхи, Жаъфар ибн Абулмуғиранинг шогирди ҳисобланади. Жаъфар ибн Абулмуғира Саъид ибн Жубайрнинг олди шогирдларидан ундан ривоят қилиш билан танилган.

Шимр ибн Атия Коҳилий Кўфий (ваф. 111-120/729-738) шахсияти ҳақида тўхталадиган бўлсак у тобиъин, Абу Воил, Вазир ибн Ҳубайш, Шаҳр ибн Хавшаб ва саҳобалардан Абдуллоҳ ибн Масъуд, Усома ибн Зайд ва Харим ибн Фотик ва Уваймир ибн Моликлардан ривоят қилган. Ундан Ашъас Қумий, Аъмаш, Фитр ибн Халифа ва Қайс ибн Рабиъ каби кўплаб ровийлар ривоят қилган. Кўпчилик унинг рутбасини содуқ (ростгўй) деб баҳолаган.

2. Қўлзмадаги иккинчи тафсир эгаси Нофиъ ибн Абу Нуъайм (вафоти 136/754), ҳисобланади. У тўғрисида Аҳмад ибн Ҳанбалдан: “Ундан қироати олинади унда ҳадисдан ҳеч нарса йўқ” деб ривоят қилинган. Ибн Маъин ҳам уни сиқо деган. Абу Ҳотим отасидан: Уни солихул-ҳадис деб ривоят қилган тафсири ўзига хослиги билан қолган тафсирлардан ажралиб туради.¹³ Тафсир асосан Қуръони карим шакли, алифбо ва муқаттаот ҳарфлари, ҳамза ҳарфи ва ундаги қоидалар, оятлар ёзилган саҳифалар аҳволи ва ундаги ҳарфларни белгиловчи нуқталар, тажвид қоидасига тааллуқли бўлган қироатлар ва шунга ўхшаш маълумотларни ўз ичига олади.

Нофиъ ибн Абу Нуъайм ўзининг шайхи сиқо тобеъинлардан бири бўлган Абу Усмон Раба ибн Абу Абдурахмон Маданий (ваф. 133/751) ва Абу Бакр Абдуллоҳ ибн Язид ибн Ҳурмуздан (ваф. 148/765) ривоят қилган. “У ҳадис ривоятида кучли эмас, аммо ҳадиси ёзилади, Мадина аҳлининг фақиҳларидандир” дейилган.¹⁴ Бошқа санадда Абдурахмон Аъраж воситасида Имом Мужоҳид ва Ибн Аббосдан ривоят қилган.

Абу Жаъфар Термизий бу тафсирни ўзининг шайхи, Имом Шофеъийнинг шогирди Абу Али Абдулазиз ибн Имрон ибн Айюб Мисрий (вафоти 234/849) воситасида Мисрнинг машҳур олими Абу Муҳаммад Абдуллоҳ ибн Ваҳб Мисрийдан (125-197/743-813), у Нофиъ ибн Абу Нуъаймдан ривоят қилган. Бошқа санадда эса Ибн Ваҳб орқали Мисрнинг машҳур олими Лайс ибн Саъддан ривоят қилган.

Нофеъ ибн Абу Нуъайм тафсирида қуйидаги санадлар орқали ривоят қилинган.

13 Ибн Абу Ҳотим. Ал-Жарҳ ват-таъдил. 8/456.

14 Заҳабий. Тарих ул-ислом.3/448-451.

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий, Абдулазиз ибн Имрондан у Ибн Ваҳбдан у Нофиъ ибн Абу Нуъаймдан, у Абдурахмон Аъраждан;

Ибн Ваҳб, Лайс ибн Саъддан;

Ибн Ваҳб, Нофиъдан, у Абдуллоҳ ибн Язид Ҳурмуздан;

Нофиъ, Абдурахмон Аъраждан, у Ибн Аббосдан;

Ибн Ваҳб, Нофиъ ибн Абу Нуъаймдан, у Абдуллоҳ ибн Язид ибн Ҳурмуздан;

Ибн Ваҳб, Саъид ибн Ҳакамдан ибн Абу Марямдан, у Нофиъ ибн Абу Нуъайм Қориъдан, у Абдурахмон Аъраждан, у Ибн Аббосдан;

Ибн Ваҳб, Саъид ибн Абу Марямдан, у Зиёд ибн Юнусдан, у Нофиъ ибн Абу Нуъаймдан, у Муслим ибн Жундубдан;

Ибн Ваҳб, Саъид ибн Абу Марямдан, у Абулаббос Зухрийдан, у Нофиъ ибн Абу Нуъаймдан, у Абдурахмон Аъраждан, у Ибн Аббосдан ривоят қилган.

3. Қўёзма асардаги учинчи тафсир эгаси Муслим ибн Холид Занжий шахсиятига келсак, у ўз даврида фикҳий илмлар билимдони бўлганлиги сабаб Маккада муфтий бўлган. Ушбу тафсирни Муслим ибн Холидга нисбат берилиши, яъни уни тафсир соҳиби дейилиш сабаби, у тафсирга оид ҳадисларни жамлаганлигидадир. Бошқа тафсир соҳибларига нисбатан ҳам шундай дейиш мумкин.

Абу Жаъфар Термизий бу тафсирни шайхи Аҳмад ибн Муҳаммад Қаввос Маккийдан ривоят қилган. Унинг тўлиқ исми Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Алқама ибн Нофиъ ибн Умар ибн Субҳ ибн Авн Абулҳасан Наббол Маккий бўлиб, Қаввос таҳаллуси билан танилган. Қироатда Макка имоми бўлиб, шайхи Муслим ибн Холид Занжийдан ҳадис ривоят қилиш билан танилган. У Абу Жаъфар Термизий ва Муслим ибн Холид ўртасида воситачи ровийдир. Муслим ибн Холидга ушбу тафсир имом Мужоҳид ибн Жабрдан, Ибн Абу Нажих орқали етиб келган. Маълумки, Ибн Абу Нажих, Мужоҳид ибн Жабрдан ривоят қилган бўлиб, улар Макка тафсир мактаби вакиллари дир.

Муслим бн Холид тафсирида қуйидаги санадлар орқали ривоят қилинган:

Муҳаммад ибн Юнус, Муҳаммаддан, у Аҳмад ибн Муҳаммад қаввос Маккийдан, у Муслим ибн Холиддан, у Ибн Абу Нажихдан, у Мужоҳиддан, у Ибн Масъуддан;

Муҳаммад, Аҳмаддан, у Муслимдан, у Ибн Абу Нажихдан;

Муслим ибн Холид, Ибн Абу Нажихдан, у Мужоҳиддан, у Али ибн Абу Толибдан;

Ибн Абу Нажихдан, у Мужоҳид ва Атодан ривоят қилган.

Ато Хуросоний тафсирига келсак, у ҳам тафсири бил-маъсур бўлиб, тафсирга оид ҳадислар санад орқали ровийдан ровийга ўтиб, етиб келган. Абу Жаъфар Термизий бу тафсирни Юсуф ибн Адийдан ривоят қилган. Тўлиқ исми Абу Яъқуб Юсуф ибн Адий ибн Зурайқ Таймий, кўфаликлар мавлоси, Мисрга кўчиб келган, ровийлик даражаси сиқо, 232/847 санада вафот этган, ундан Бухорий ва Насоийлар ўзларининг саҳиҳларида ривоят қилган.¹⁵ Манбаларда Абу Жаъфар Термизий илм сафарига чиқиб, Мисрда узоқ муддат қолиб кетганлиги қайд этилади. У балки шу даврда бу тафсирни шайхи Юсуф ибн Адийдан ривоят қилган бўлиши мумкин. Юсуф

15 Ибн Ҳажар. Тақриб ат-тахзиб.2/381.

ибн Адийнинг ўзи бу тафсири Ришдин ибн Саъддан ривоят қилган. Абулҳажжож Мисрий ва айрим ҳадис имомлари унинг ровийлик даражасини заиф деганлар. У шайхи Юнус ибн Язиддан ривоят қилиш билан танилган.¹⁶ Юнус ибн Язид ибн Абу Нажждод Айлий эса Ато Хуросонийдан ривоят қилиш билан танилган. Унинг ровийлик даражаси сиқо бўлиб, 159/776 санада вафот этган. Ундан бир жамоа ровийлар ҳадис ривоят қилганлиги зикр қилинган.¹⁷ Ато Хуросоний, тафсир илмида таниқли бўлиб, Абдуллоҳ ибн Саъдий, Каъб ибн Ужра каби саҳобалардан, шунингдек, Саъид ибн Мусаййаб, Саъид ибн Жубайр, Ато, Икрима каби тобеъинлардан ҳадис ривоят қилган.¹⁸ Ато Хуросонийга нисбат берилган тафсир ҳам Муслим ибн Холид тафсири каби Қуръони каримнинг айрим оятлари тафсирини ўз ичига олади.

Ато Хуросоний тафсирида қуйидаги санадлар билан ривоят қилинган.

Муҳаммад ибн Юнус, Аҳмад ибн Муҳаммаддан, у Юсуф ибн Адийдан, у Абу Яъқуб, мисрлик Закариё ибн Адий оғасидан, у Ришдин ибн Саъддан, у Юнус ибн Язиддан, у Ато Хуросонийдан;

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий, Юсуф ибн Адийдан, у Ришдин ибн Саъддан, у Юнус ибн Язиддан, у Ибн Шихобдан;

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий, Юсуф ибн Адийдан, у Ришдин ибн Саъддан, у Юнус ибн Язиддан, у Ато Хуросонийдан, у Саъид ибн Мусаййабдан;

Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий, Юсуф ибн Адийдан, у Ришдин ибн Саъддан, у Юнус ибн Язиддан, у Ато Хуросонийдан ривоят қилган.

Хулоса ўрнида шуни айтиш лозимки, қайси бир алломага тафсир ровийси нисбаси берилган бўлса, демак у тафсир илмини мукамал ўзлаштирган бўлиб, унга доир ҳадисларни нақлий ёки китобат шаклида жамлаган ва устоз-шогирдлари ҳамда замондош алломалари томонидан эътироф этилган бўлади. Бу ҳолат кўпинча тобеъинлар ва ундан кейинги асрларда ҳали тўлиқ мукамал тафсир китоблари ёзилмаган даврларда шундай бўлган. Кейинчалик тўлалигича мукамал тафсири ёзган алломалар ўзигача етиб келган қитъа (тафсирининг бир бўлаги) ва мунтахаб (танланган оятлар тафсири) тафсирларни жамлаб, қўшимча шарҳ ва изоҳ ёзганлиги сабаб, уларга ёзган китоблари нисбат берилмаган, балки ёзган китобларининг ҳақиқий соҳиби деб эътироф этилган. Қуръони каримни ҳамма сураларини тўлиқ қамраб олган ва етарлича шарҳ ёзилган мукамал тафсирлар дунёга келгунга қадар, дастлабки тафсир китоблари тарқоқ ва қитъа кўринишида бўлган. Айнан мана шундай тарқоқ ҳолдаги қадимий тафсир манбалари, мукамал тафсирларнинг дунёга келишида манба, асос вазифасини ўтаган. Дастлабки тафсир манбалари асосан тафсирга оид ҳадис ривоятларидан иборат бўлиб, тафсири бил-маъсур деб номланган.

Абу Жаъфар Термизий ривоят қилган бу тафсирларни ўзига хос жиҳати унинг қадимий ва маъсур – нақлий эканлигидадир. Шунингдек, бу каби қадимий манбани тадқиқ қилиш жараёни дастлабки тафсир илмининг ривожланиш тарихини ўрганиш имконини беради. Қолаверса, тафсир илми ривожига ўз ҳиссасини қўшган кўплаб ровийлар ҳаёти ва илмий фаолияти билан танишиш имконияти пайдо бўлади. Аҳамиятли томони шундаки, бу каби манбаларни тадқиқ қилиш натижасида ўтмиш қаърида ётган алломаларимиз тарихи ва илмий меросини бир қадар очган бўламыз.

16 Ибн Ҳажар. Тақриб ат-таҳзиб. 2/251.

17 Ибн Ҳажар. Тақриб ат-таҳзиб.2/381.

18 Миззий. Таҳзиб ул-камол.140 б.

Фойдаланилган адабиётлар:

- Заҳабий. Сияру аълом ан-нубало. Байрут: “Муассисаҳ ар-рисолах” 1985.
- Заҳабий. Тарих ул-Ислом. Байрут: “Дор ал-кутуб”, 1973.
- Хатиб Бағдодий. Тарихи Бағдод. Байрут: “Дору ғарбул-Исломий”, 2001.
- Табароний. Муъжам ул-авсат. Қоҳира: “Дор ал-ҳарамайн”, 1994.
- Ибн Шохин. Ат-Тарғиб. Ар-Риёд: “Дору ибн ал-Жавзий”, 1995.
- Ибн Шохин. Тарих асмоу ус-сиқот. Қувайт: “Дор ус-салафия” 1984.
- Ибн Абу Ҳотим. Ал-Жарҳ ва-т-таъдил. Байрут: “Дор ат-турос ал-арабия”, 1952.
- Ибн Ҳажар. Тақриб ат-таҳзиб. Миср: “Дор ул-осимах” 2000.
- Ибн Ҳиббон. Ас-сиқот. “Дор ул-маориф ал-Усмония”, 1973.
- Миззий. Таҳзиб ул-камол. Димашк: “Дор ул-кутуб ал-илмия”, 1983.
- Умар Ризо Қаҳола. Муъжам ул-муаллифин. Димашк: “Матбаъат ат-тараққия”, 1957.
- Субкий. Табақот. Байрут: “Дор ал-кутуб ал-илмия”, 1964.
- Доктор Ҳикмат Башир Ёсин. Ал-Жузъу фиҳи тафсир ул -Қуръан ли-Яҳё ибн Ямон ва тафсир ли-Нофиъ ибн Абу Нуъайм ва тафсир ли-Муслим ибн Холид Занжий ва тафсир ли- Ато Хуросоний би-ривоят Абу Жаъфар Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Наср Термизий. Ҳикмат Башир Ёсин тадқиқи. Китоб муқаддимаси. Мадина: “Ал-мактабаҳ ад-дор”, 1988.
- Ж. Чўтматов. Термиз тарихи ёхуд Термизнинг безавол қалъалари. Тошкент: “Yangi nashr”, 2017.
- Ж. Чўтматов. Имом Абу Исо Термизий. Тошкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси нашриёт – матбаа бирлашмаси, 2019.

OSMANLI'DA ASTRONOMİ İLMİNİN YAYILMASINDA SEMERKANT EKOLÜNÜN ROLÜ

Yavuz Selim GÖL*

İslâm dünyasında astronomi çok ilgi gören ve birçok özgün çalışmanın yapıldığı bir alandır. Daha önce İslâm dünyasının farklı bölgelerinde astronomi üzerine yapılan ilmi çalışmaların Osmanlı coğrafyasına Semerkant şehri yani Orta Asya üzerinden olmuştur.

Astronomi alanında önemli çalışmalar yapıldığı Osmanlı döneminde bu başarının elde edilmesinde üç önemli âlimin adı zikredilmektedir. 14 ve 15. yüzyılın önemli âlimleri arasında sayılan bu isimler Kadızâde-i Rûmî (844/1440'tan sonra) ile onun öğrencileri olan Ali Kuşçu (879/1474) ve Fethullah Şîrvânî'dir (891/1486). Bu üç isim arasında hoca talebe ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca Semerkant astronomi ekolünün Anadolu'ya transferi açısından da kayda değer bir katkıları olmuştur.

Ali Kuşçu ve Fethullah Şîrvânî'nin hocası olan Kadızâde-i Rûmî Bursa doğumlu bir ilim adamıdır. Burada belli bir süre eğitim aldıktan sonra Semerkant Rasathanesi'ne giderek orada Uluğ Bey ile çalışmış ve bir taraftan da öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrencileri arasında en önde gelenlerinden olan iki ismin Osmanlı topraklarına gitmesi astronomi çalışmalarına olan ilginin artmasını ve kurumsal faaliyetlerin düzenlenmesini sağlamıştır. Kadızâde-i Rûmî'nin bu iki önemli öğrencisi Anadolu'da yaptıkları astronomi çalışmalarıyla büyük ün kazanmışlar ve bu ilmin Anadolu'da kök salmasını sağlamışlardır. Onları bu çabaları sayesinde Osmanlı döneminde birçok ilim adamı yetiştirmiş, İslâm medeniyetinin birkaç yüzyıl daha batı karşısında ele geçirdiği üstünlüğü devam ettirmesi sağlamıştır.

Bu tebliğin amacı; astronomi, matematik, coğrafya gibi riyazî ilimlerin Osmanlı'ya transferi noktasında büyük emekleri olan ilim adamlarının ve onların yaptıkları çalışmaların tanıtılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Astronomi, Semerkant, Kadızâde, Osmanlı, Orta Asya.

The Role of Samarkand School in the Spreading of Astronomy Science in the Ottoman Empire

Astronomy is a field that attracts a lot of attention in the Islamic world and where many original studies have been done. Previously, scientific studies on astronomy in different parts of the Islamic world were brought to the Ottoman geography through the city of Samarkand, that is, Central Asia.

The names of three important scholars are mentioned in the achievement of this success in the Ottoman period, when important studies were carried out in the field of astronomy. These names, considered among the important scholars of the 14th and 15th centuries, are Kadızâde-i Rûmî (after 844/1440) and his students Ali Kuşçu (879/1474) and Fethullah Şîrvânî (891/1486). There is a teacher-student relationship between these three names. In addition, the Samarkand astronomy school made a significant contribution in terms of the transfer to Anatolia.

Kadızâde-i Rûmî, who is the teacher of Ali Kuşçu and Fethullah Şîrvânî, is a scientist born in Bursa. After studying here for a certain period of time, he went to the Samarkand Observatory and worked with Uluğ Bey there and trained students. The travel of two of the most prominent students among his students to the Ottoman lands increased the interest in astronomy studies and the organization of institutional activities. These two important students of Kadızâde-i Rûmî gained great fame with their astronomy studies in Anatolia and ensured that this science took root in Anatolia. Thanks to their efforts, many scholars were raised during the Ottoman period, and the superiority of the Islamic civilization against the west was ensured for a few centuries.

* Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, yavuz.gol@giresun.edu.tr

The purpose of this paper is; It is the introduction of scientists who made great efforts in the transfer of hypocritical sciences such as astronomy, mathematics and geography to the Ottoman Empire and their work.

Keywords: Astronomy, Samarkand, Kadızâde, Ottoman, Central Asia.

Astronomi İliminin İslâm Dünyasındaki Gelişimi

İslam dünyasında astronomi ilmi ilk dönemlerden itibaren büyük rağbet gören ilim dallarından birisi olmuş, çok sayıda ilim adamı bu alanda önemli çalışmalar yapmıştır. Bu rağbetin bir sonucu olarak İslam dünyasının farklı bölgelerinde astronominin gelişmesi adına önemli çalışmalar yapılmıştır. Abbâsiler döneminde yoğun bir şekilde başlayan bu çalışmaların tercüme faaliyetleri sayesinde hız kazandığını söyleyebiliriz. İslam coğrafyasının en doğusunda da en batısında da bu alanda çalışmalar yapıldığı muhakkaktır. Diğer taraftan İslam dünyasının çok geniş bir coğrafyada hâkim olması, hâkimiyeti altında olan milletlerin ve bölgelerin de bu çalışmalara iştirak edebilmesini sağlamıştır. Bir taraftan Endülüs'te, Avrupa kıyısında bu alanda önemli çalışmalar yapılırken, diğer yanda Çin sınırında bulunan Orta Asya'da bu çalışmalar sürdürülmektedir.

Bir diğer önemli nokta ise İslam dünyasında ilmi ortamın son derece hareketli ve etkileşimli olmasıdır. İslam dünyasında farklı gerekçelerle yer değiştirmiş olan ilim adamları gittikleri yerlerde mutlaka yeni ilim ortamları oluşturmaya gayret etmişlerdir. Çünkü Müslümanlar ilmin paylaşıldıkça çoğalan bir şey olduğunun farkındadırlar. Bu vesileyle paylaşılan ilimler sadece dini ilimler olarak kalmamış, pozitif bilimlerle ilgili de aynı tavır sürdürülmüştür. Bu tavrın bir yansıması olarak astronomi çalışmaları için de benzer bir durum söz konusu olmuştur. Orta Asya'da zamanla oluşan ve çoğunlukla Türkler'in hâkim olduğu ilmî ortamda pozitif bilimlerle ilgili önemli gelişmeler yaşanmıştır. Matematik, astronomi gibi alanlarda yaşanan bu gelişmeler sayesinde bazı şehirler büyük önem kazanmıştır. Bu şehirlerde yapılan çalışmaların ekol haline gelmesiyle birlikte daha geniş etki alanları oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Semerkant Şehrinin Tarihi

Orta Asya'da oluşan ilim merkezlerinden ilk akla gelenlerinden birisi de günümüzde Özbekistan'ın önemli merkezlerinden birisi olan Semerkant şehridir.¹ Bu şehir yaklaşık olarak milattan önce 5.yüzyılda Persler tarafından kurulmuş ve daha sonraları Türkler'in eline geçmiştir. İslam fetihlerinin bu bölgeye yoğunlaştığı Emeviler döneminde de İslam toprağı haline gelmiştir. Bu şehirde yaşayanların çoğunluğunu Türkler oluşturmakla birlikte İranlıların da varlığı bilinmektedir. Şehrın Müslümanlar eline geçmesinden sonra daha büyük gelişmelere sahne olduğu da bilinmektedir. Bölgede merkezi bir konuma sahip olması sebebiyle şehre hâkim olan farklı devletler şehrin gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Özellikle bölgede büyük bir güç haline gelen ve yarı bağımsız bir devlet statüsü kazanan Sâmânîler (819-1005), şehrin gelişmesi adına çok büyük yatırım yaptılar. Bu durum şehrin çok büyük bir atılım yapmasına da vesile oldu. Diğer taraftan bölgeyi hâkimiyeti altına almak için sürekli çaba gösteren devletlerin de varlığı bölgeye önem verilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla bölgeyi ele geçiren her devlet mümkün olduğunca şehrin gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Sâmânîler'den sonra şehir Karahanlı Devleti'nin (840-1212) eline geçmişse de Sâmânîler bu çok önemli şehri tekrar almışlardır. Sonraki dönemlerde Büyük Selçuklu Devleti (1040-1157) kontrolüne geçen şehir daha sonra Hârizmşahlar'ın (1097-1231) eline geçmiştir. Semerkant şehri Hârizmşahlar elindeyken İslâm dünyasını kasıp kavuran Moğol saldırıları bu şehri de yerle bir etmiştir. 13.yüzyılın başlarında başlayan Moğol istilası

1 Osman Aydınlı. "SEMERCANT - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim 27 Mayıs 2021. /semerkant

sonucunda şehir büyük yıkıma uğradığından tekrar toparlanması uzun zaman almıştır. 14.yüzyılın ortalarında dahi şehrin henüz bu yıkımın etkilerini silemediği aktarılmaktadır.

Şehrin tekrar eski günlerine ulaşabilme imkanına Timurlular (1370-1507)² döneminde ancak sahip olabilmıştır. Şehri ele geçiren Timur (1370-1405), 1370 yılında Semerkant'ta tahta oturmuş ve devletinin merkezi yapmıştır. Bu dönem Semerkant için adeta atılım dönemi olmuştur. Şehrin bir cazibe merkezi olması için farklı yerlerden her alandan ilim adamını, sanatkarı şehre davet eden Timur, şehrin imarı konusunda da büyük bir çaba göstermiştir.

Semerkant Medresesi ve Rasathanesi'nin Kurulması

Timurluların kurucusu olan Timur'un vefatından sonra tahta çıkan oğlu Şahruh (1405-1447)³ döneminde de şehir daha büyük ilerleme kaydetmiştir. Bu ilerlemede Şahruh'un oğlu olan ve bölgenin yönetimini üstlenen Uluğ Bey'in büyük katkısı olmuştur. 1394 yılında dünyaya gelen Uluğ Bey Semerkant şehrinde bir medrese ve akabinde rasathane kurulmasını sağlamıştır. Semerkant'taki medresenin inşa tarihi genel kanaate göre 1417 ile 1420 yılları arasında gerçekleşmiştir. Bu medresenin yapımından sonra bir rasathane yapılması için girişimlerde bulunulmuştur. Medresenin yapılış tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmasa da 1422 yılında tamamlandığı düşünülmektedir. İlmî çalışmaların ilerlemesini amaçlayan bu hamle şehrin gelişmesinde büyük pay sahibidir. Ayrıca devlet imkânlarından da faydalanılan çalışmalarla şehir büyük gelişme kaydetmiş, adeta şehrin İslam medeniyet tarihine damga vurmasını sağlamıştır. Bu şehirde kurulan rasathane İslâm dünyasında kurulan rasathaneler arasında büyüklük bakımından ikinci sırada geliyordu. Burada sürdürülen çalışmalarla şehirde bir matematik-astronomi ekolü oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Çünkü İslâm dünyasının farklı bölgelerinden birçok astronomi ve matematik âliminin buraya geldiği bilinmektedir. İlk dönemlerde Uluğ Bey'in özel hocası olarak da görev yapan Kadızâde-i Rûmî'nin, Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî'nin bu rasathanenin kurulduğu günlerde burada olduğu bilinmektedir. İslâm dünyasının genel olarak üstün ilmî çalışmaları ile tanıdığı bu ve buna benzer isimler bu şehre gelerek güçlü bir gelenek oluşmasına katkı sağlamışlardır.

Semerkant'ta bir matematik-astronomi ekolünün oluşmasında Uluğ Bey'in katkısı çok büyüktür. Kendisinin hem devlet eliyle hem de bizatihi çalışmalara katılmak suretiyle bu ekolün gelişmesine büyük katkı sağladığı bilinmektedir. Semerkant'ta Uluğ Bey'in⁴ en büyük hocalarından birisi olan Kadızade Rumi, Rum diyarı olarak bilinen Anadolu'dan Semerkant'a gitmiştir. Bu durum Anadolu'dan başlayan yolun tekrar Anadolu'ya dönmesi anlamına gelmektedir. Yaklaşık yüz yıllık bir süreci kapsayan bu etkileşimin silsilesi Kadızade Rumi, Uluğ Bey, Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvani'den oluşmaktadır. Bu silsilenin son iki üyesi olan Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvani Semerkant okulunun Anadolu'daki en güçlü temsilcileridir. Semerkant astronomi okulunun belki de en önemli etki alanı Osmanlı Devleti bu ilim adamları sayesinde Anadolu olmuştur. Bu ikilinin matematik - astronomi alanında yürüttüğü çalışmalar 15. yüzyıla damga vurduğu gibi sonraki yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan ilmi çalışmaların da ilk tohumlarını teşkil etmektedir.⁵

Semerkant okulunun kurucusu kabul edilen Uluğ Bey' in hem iktidarını hem de hayatını kaybetmesiyle bu bölgeden uzaklaşmak isteyen Ali Kuşçu, İslam coğrafyasının

2 İsmail Aka. "TİMURLULAR" *TDV İslâm Ansiklopedisi*". Erişim 27 Mayıs 2021. [/timurlular](#)

3 İsmail Aka. "ŞÂHRUH" *TDV İslâm Ansiklopedisi*". Erişim 27 Mayıs 2021. [/sahruh](#)

4 Yavuz Unat. "ULUĞ BEY", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulug-bey> (26.05.2021).

5 Salim Aydüz. "Osmanlı Astronomi Müesseseleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4 (01 Eylül 2004), 411-454.

farklı bölgelerinde bazı yolculuklar yaptıktan sonra Osmanlı padişahı Fatih Sultan Mehmet'in huzuruna çıktı. İstanbul'u fetheden ve burada yeni ve güçlü temeller atmak isteyen Fatih Sultan Mehmet belki de aradığını onda bulmuştu. İstanbul'un en büyük mabedi olan ve camiye çevrilerek fethin sembolü olan Ayasofya'nın etrafında kurduğu medrese o dönemin en büyük medresesi kabul ediliyordu. Ali Kuşçu'yu bu medreseye atayan Fatih Sultan Mehmet kendisinden yeni bir medrese müfredatı oluşturmasını istemişti. Bu müfredatta pozitif bilimlerin ağırlıklı olması Osmanlı ilmiyesini de derinden etkilemiştir. Bu etki uzun süre devam etmişse de 17. yüzyılın başlarından itibaren kendisine atfedilen değeri kaybetmeye başlamıştır. Ali Kuşçu'nun sadece talebeleri değil ailesi yoluyla da ilmiye sınıfında önemli bir yer edinmiştir. Örneğin büyük şeyhülislam Ebussuûd Efendi Ali Kuşçu'nun torunudur. Ayrıca astronomi alanında büyük bir otorite kabul edilen ve Osmanlı'nın bu alanda yetiştirdiği en büyük ilim adamları içerisinde zikredilen Mirim Çelebi de onun torunlarındanır.

Semerkant ekolünün kendi merkezinde güç kaybetmesinden sonra Anadolu'ya aktarımında etkin olan ilim adamlarının bu sürece dair hizmetlerini zikrederek onların meydana getirdikleri büyük değişimi daha iyi anlayabiliriz. Bu silsilenin ilk ve belki de en önemli halkasını Uluğ Bey teşkil etmektedir.⁶ Onun Anadolu'ya astronomi ilminin aktarımında doğrudan bir emeği olduğu bilinmese de yetiştirdiği öğrenciler yoluyla bu aktarıma büyük bir hizmet verdiği aşikârdır.⁷

Uluğ Bey 1394 yılında dünyaya gelmiş ve iyi bir eğitim dönemi geçirmiştir. Dini ilimlerin yanı sıra mantık, matematik, astronomi gibi alanlarda da eğitim almıştır. "Bey" unvanına sahip olmasının sebebi ise mensubu olduğu Timurluların Maverâünnehir'deki yöneticisi olmasından kaynaklanmaktadır. Yaklaşık kırk yıl boyunca bölgenin yönetimini üstlenen Uluğ Bey, bu duruma rağmen ilmi çalışmalar yapmaktan uzak durmamıştır. Bu amaçla hem devlet imkânlarını seferber etmiş hem de kendisi bizatihi astronomi çalışmalarını yürütmüştür. Meşhur çalışması olan "Uluğ Bey Zici"⁸ bu alanda hazırlanmış en önemli eserlerden birisidir ve Türk İslam coğrafyasında astronomi çalışmalarının temel kaynaklarından biri haline gelmiştir. Üzerine şerhler, haşiyeler yazılan; uzun yıllar yapılan astronomi gözlemlerini konu edinen bu çalışma Uluğ Bey'in ve dahi Semerkant okulunun en önemli ürünleri içerisinde yer almaktadır. Uluğ Bey astronomi çalışmalarını yürütürken çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencileri içerisinde yer alan Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvani astronomi ilminin önemli köşe taşları içerisinde zikredilir.

Uluğ Bey Semerkant'ta önemli çalışmalar yürütmekteyken 1447 yılında babasının vefatı üzerine tahta geçmiştir. Fakat oğlunun ona karşı yürüttüğü mücadele sonucunda 1449 yılında tahtı bırakmak zorunda kaldı. Hatta siyasi işlerle meşgul olmamak için hacca gitmek üzere yola çıktıysa da oğlu Abdüllatif'in emriyle aynı yıl öldürüldü. İslam dünyasına, yaptığı çalışmalarla çok büyük katkı sağlayan böylesi bir ilim adamının hayatının bu şekilde hazin bir sonla bitmesi son derece üzücüdür.

Uluğ Bey'in öldürülmesi Semerkant okulunun da bir nevi sona ermesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle burada bulunan ilim adamları da mecburen buradan ayrılmak zorunda kalmışlardır. Burada uzun zamandır yapılan çalışmalar kesintiye uğramış ve farklı

6 Vahit Celal. "Maverâünnehir'de Astronomi ve Ulugbek Mektebi". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2/2 (30 Aralık 2016), 221-227.

7 İhsan Fazlıoğlu. "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik astronomi okulu". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (01 Haziran 2003), 1-66.

8 Yavuz Unat. "ZİC-i ULUĞ BEY", TDV İslâm Ansiklopedisi <https://islamansiklopedisi.org.tr/zic-i-ulug-bey> (26.05.2021).

bölgelere yayılmıştır. Bu bölgeler içerisinde en göze çarpanlarından birisi de Anadolu coğrafyasıdır.

Semerkant okulunun Anadolu'daki en önemli temsilcilerinden birisi de Fethullah Şirvani'dir. Aslen Şirvanlı olan Fethullah eş-Şirvânî bölgede bulunan önemli şehirlerde bir süre eğitim aldıktan sonra Semerkant'a geldi. Burada Semerkant Medresesi'nin idaresini de yürüten Kadızâde Rumi'den matematik ve astronomi alanında dersler aldı. Onun yetiştirmiş olduğu ilim adamları sayesinde Osmanlı içerisinde astronomi ve matematik ilminde önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Ali Kuşçu'dan farklı bir şekilde merkez dışında daha etkili olan Şirvani, Anadolu'ya ilk geldiğinde Kastamonu'da uzun süre kalmıştır. Burada kaldığı yaklaşık on yıllık süre içerisinde birçok önemli ilim adamı yetiştirmiştir. Şirvani'nin yaptığı bu hizmet Anadolu'nun merkezi bölgeleri dışında da ilmi hareketlere sahip olduğunu göstermektedir. Gerçi Osmanlı öncesinde Selçuklu medeniyetinin birçok önemli merkezi Anadolu topraklarında bulunuyordu. Anadolu'nun kadim şehirleri olan Erzurum, Tokat, Sivas, Amasya, Kayseri, Aksaray, Karaman, Konya gibi şehirlerde Selçuklu dönemi eğitim kurumlarına çokça rastlanmaktadır. Bu şehirlerin dışında yine birçok önemli eğitim kurumu barındıran şehirler bulunmaktadır. Bu da Anadolu havzasındaki ilmi hareketliliğin Osmanlı öncesi dönemde de var olduğunu göstermektedir. Ancak tebliğimizin hedefi Semerkant ekolünün birikiminin Anadolu'ya transferini göstermektir. Ki bu transferin başarılı olmasında, Anadolu'da güçlü bir maya tutmasında Osmanlı öncesi dönemin büyük bir etkisi olduğu da vakiadır.⁹

Ali Kuşçu'nun Anadolu'ya Gelişi ve İstanbul'da Yürüttüğü Çalışmalar

İslâm dünyasının yetiştirmiş olduğu en büyük ilim adamlarından birisi olan Ali Kuşçu'nun Anadolu'ya gelişi bir yönüyle hazin bir sebeple olsa da bu coğrafya için büyük bir şans olmuştur. Gıyâseddin Cemşid el-Kâşî ve Kadızade-i Rûmî'den sonra Semerkant Rasathanesi'nin yöneticiliğini yapmış olan Ali Kuşçu, Semerkant'ta yaşanan olumsuz hadiseler sebebiyle oradan ayrılmaya karar verdi. Buradan hac niyetiyle ayrılan Ali Kuşçu 1469 yılına kadar Taşkent'te kalmış, daha sonra ise Tebriz'e gitmişti. Burada olduğu dönemde Akkoyunlu Devleti'nin sultanı olan Uzun Hasan onu Osmanlı Devleti'ne elçi olarak gönderdi. Bu görevini başarıyla yerine getiren Ali Kuşçu, o sırada Osmanlı tahtında olan Fatih Sultan Mehmed'in büyük beğenisini kazandı. İstanbul'da kalması konusunda padişahın talebini ilk etapta çeviren Ali Kuşçu tekrar Tebriz'e döndükten ve elçilik görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a gitmeye karar verdi. 1472 yılında İstanbul'a giden Ali Kuşçu burada Fatih Sultan Mehmed tarafından inşa edilen Sahn-ı Semân Medreseleri'ne müderris olarak tayin edildi. Kısa bir süre burada görev yaptıktan sonra o sırada daha üst seviyede eğitim veren ve İstanbul'un en önemli sembollerinden birisi olan Ayasofya Camii'nin yanında inşa edilen medreseye yüksek bir ücretle atandı.

Osmanlı'nın ilk matematik ve astronomi âlimlerinden olan Ali Kuşçu'nun burada yaptığı çalışmalar içerisinde en önemlilerinden birisi medrese müfredatına koydurduğu derslerdir. Osmanlı medreselerinin pozitif bilimler alanında daha yetkin bir hal almasının en önemli müsebbibi Ali Kuşçu olmuştur. Ayrıca kendisinden astronomik gözlemler yapmasını isteyen Fatih Sultan Mehmed'in bu talebini tam manasıyla yerine getiremeden 1474 yılında vefat etmiştir. Kısa sürede birçok âlimle görüşüp dersler veren Ali Kuşçu'nun Osmanlı ilmî hayatına astronomi alanında en büyük miraslarından birisi kendisiyle özel olarak ilgilendiği torunu Mirim Çelebi'dir.

9 Seyfettin Kaya. "Türkiye Selçuklularında Astronomi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (29 Haziran 2017), 85-102.

Fethullah Şîrvânî ve Anadolu'daki Çalışmaları

Fethullah Şîrvânî, bugün Azerbaycan sınırları içerisinde bulunan Şîrvan şehrinin Şemahi kasabasında 1417 yılında dünyaya gelmiştir.¹⁰ İlk eğitimini babasından alan Fethullah eş-Şîrvânî, daha sonra Tûs ve Serahs şehirlerinde eğitim aldı. 1435 yılında geldiği Semerkant'ta Kadızade-i Rûmî'den eğitim aldı. Yaklaşık beş yıl süren eğitim sürecinden sonra 1440 yılında hocasından icazet alarak Semerkant'tan ayrıldı. Bu sırada hocasının kendisine Anadolu'ya gitmesini tavsiye ettiği de aktarılmaktadır. Bu tavsiyeye kulak veren Fethullah Şîrvânî Anadolu'ya gitmeye karar verdi.

Anadolu yolculuğu esnasında farklı yerlere de uğrayan Fethullah Şîrvânî, nihayet Kastamonu'ya gidip orada kalmaya karar verdi.¹¹ Bu kent Candaroğulları hakimiyetinde idi ve önemli isimlere ev sahipliği yapmıştı. Kutbuddin Şîrâzî gibi önemli bir ilim adamının da burada eğitim faaliyetlerinde bulunduğu kaynaklarda aktarılmaktadır. Kastamonu'da yaklaşık on yıl boyunca kalan ve burada önemli ilim adamlarının yetişmesine vesile olan Fethullah Şîrvânî, Osmanlı Devleti'nin merkezine giderek burada kendisini padişaha göstermek ve taltif edilmek istemişti. Bu amaçla ilk kez İstanbul'un fethinden bir süre önce Bursa'ya gitti. Burada padişaha çalışmasını sunduysa da herhangi bir iltifat göremedi. Tekrar Kastamonu'ya dönen Fethullah Şîrvânî bir süre sonra hocası Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerhu'l-Mulahhas fi 'İlmi'l-Hey'e el-Feraid ve'l-Fevaid* adlı eserine yazdığı haşiyeyi padişaha sundu. Bu kez de umduğunu bulmayan Fethullah Şîrvânî 1465 yılında hac yolculuğuna çıktı. Bu yolculuk esnasında farklı şehirlere de uğradı ve ilmi görüşmelere, çalışmalara devam etti. Irak, Mekke ve Kahire gibi önemli merkezlerde astronomi alanında dersler verdi. Daha sonra tekrar İstanbul'a döndü ve dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmed'in huzuruna bir kez daha çıktı. Artık bu düşüncesinden vazgeçerek 1478 yılında memleketine döndü ve burada 1486 yılında vefat etti.

Anadolu'da önemli çalışmalara imza atan Fethullah Şîrvânî, ünlü astronom Çağminî'nin *el-Mulahhas fi el-Hey'e* adlı eserine yaptığı şerhi İstanbul'a son kez gittiği 1473 tarihinde padişaha sunmuştu. Her ne kadar o esnada umduğunu bulamasa da bu eseri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak uzun bir süre okutulmuştur. Bu da onun astronomi alanında Osmanlı'da ne derece büyük bir etki bıraktığının göstergesidir. Semerkant ekolünün Anadolu'daki en güçlü temsilcilerinden birisi olan Fethullah Şîrvânî, Muhyiddin Niksârî (1495), Kemaleddin eş-Şîrvânî (1500) ve Candaroğlu İsmail Bey gibi önemli isimlerin yetişmesinde büyük pay sahibi olmuştur. Bu hizmetleriyle de Ali Kuşçu ile birlikte Osmanlı Devleti'ne Semerkant ekolünü getiren iki isimden birisi olmuştur.

Semerkant Astronomi Ekolünün Osmanlı'ya Etkileri

15. yüzyılda Ali Kuşçu ve Fethullah Şîrvânî ile Osmanlı coğrafyasına doğru kayan astronomi çalışmaları bu dönemin ilgi odağı haline gelmiştir. Osmanlı'nın siyasi yapısıyla da alakalı olan bu durum Anadolu'da ilmi hareketliliğin her alanda hissedilmesine sebep olmuştur. Elbette Anadolu coğrafyasında daha önce de astronomi alanında çalışmalar yapılmıştır. Fakat Semerkant astronomi okulunun 15. yüzyılın başlarında yürüttüğü ileri düzey çalışmaların Anadolu'da büyük bir talep görmesi önemlidir. Bu alanda yapılan çalışmalar kısa üre içerisinde meyvelerini vermiş ve bu coğrafyada önemli astronomi

10 Cemil Akpınar. "Fethullah eş-Şîrvânî". TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim 27 Mayıs 2021. [/fethullah-es-sirvani](#)

11 Yavuz Unat. "Candaroğulları Dönemi'nde Kastamonu'da Bir Bilim Adamı: Fethullâh Şîrvânî". Erişim 28 Mayıs,2021. https://www.academia.edu/8573671/Candaro%C4%9Fullar%C4%B1_D%C3%B6nemi_nde_Kastamonu_da_Bir_Bilim_Adam%C4%B1_Fethull%C3%A2h_%C5%9Eirv%C3%A2n%C3%AE

âlimleri yetiştirmiştir. Hatta bu etkinin Osmanlı'nın son dönemlerine kadar azalarak devam ettiğini söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti'nde bu alanda zirve 16. yüzyılda olmuştur. Bu yüzyıla kadar büyük çabalar ve çalışmalar olmasına rağmen Osmanlı bizatihi kendi gücüyle bir rasathane kurmaya muvaffak olamamıştı. Kendisinden önceki dönemlerde ya da farklı coğrafyalarda yapılmış olan astronomi ölçümlerini kullanıyorlardı. Bu durumun değişmesini amaçlayan Takıyyüddin İbn Ma'rûf dönemin III. Murad'ı ikna ederek bir rasathane kurmayı başarmıştı.¹² Henüz kurulmasının üzerinden birkaç yıl bile geçmemişken 1580 yılında padişah tarafından yıkım emri verilen rasathane top ateşine tutularak yerle yeksan edilmiştir. Böylelikle Osmanlı içerisinde büyük bir ivme kazanmış olan astronomi çalışmaları zayıflamaya başlamıştır.

Sonuç

İslâm medeniyeti içerisinde önemli ilim dallarından birisi olan astronominin gelişim süreci hayli ilgi çekicidir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren farklı vesilelerle Müslümanların gündemine girmiş olan astronomi bazı bölgelerde ve bazı dönemlerde büyük rağbet görmüştür. İlim, genellikle kendisine rağbetin olduğu yere misafir olmaktadır. Bu açıdan Semerkant şehrinin Timurlular döneminde elde ettiği kazanımlar daha sonra muhafaza edilememiştir. Bu şehirde kendisine olan rağbetin artık olmaması sebebiyle ilim adamları bu şehri terk etmeye başlamışlardır. Bu âlimler içerisinde özellikle ikisi, Ali Kuşçu ve Fethullah Şirvânî Anadolu coğrafyasına Semerkant ekolünü taşımışlardır. Onlardan sonra Osmanlı ilim havzasında meydana gelen değişim astronomi adına önemli gelişmelerin de habercisi olmuştur. Semerkant ekolünün güçlü etkisiyle 16. Yüzyılda kayda değer çalışmalar yapılabilmektedir. Bu da İslam medeniyetinde ilmi etkileşimin sonuçlarının en derece olumlu olabileğinin en güzel delilidir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. “Şâhruh” *TDV İslâm Ansiklopedisi*”. Erişim 27 Mayıs 2021. [/sahruh](#)
- Aka, İsmail. “Timurlular” *TDV İslâm Ansiklopedisi*”. Erişim 27 Mayıs 2021. [/timurlular](#)
- Akpınar, Cemil. “Fethullah eş-Şirvânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*”. Erişim 27 Mayıs 2021. [/fethullah-es-sirvani](#)
- Aydınlı, Osman. “Semerkant”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mayıs 2021. [/semerkant](#)
- Aydüz, Salim. “Osmanlı Astronomi Müesseseleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4 (01 Eylül 2004), 411-454.
- Celal, Vahit. “Maveraünnehir'de Astronomi ve Ulugbek Mektebi”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2/2 (30 Aralık 2016), 221-227.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematikastronomi okulu”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (01 Haziran 2003), 1-66.
- Kaya, Seyfettin. “Türkiye Selçuklularında Astronomi”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (29 Haziran 2017), 85-102.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “Takıyyüddin er-Râsîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mayıs 2021. [/takiyyuddin-er-rasid](#)
- Unat, Yavuz. "Uluğ Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulug-bey> (26.05.2021).
- Unat, Yavuz. "Zic-i Uluğ Bey", *TDV İslâm Ansiklopedisi* <https://islamansiklopedisi.org.tr/zic-i-ulug-bey> (26.05.2021).
- Unat, Yavuz. “Candaroğulları Dönemi'nde Kastamonu'da Bir Bilim Adamı: Fethullâh Şirvânî”. Erişim 28 Mayıs 2021.

12 Hüseyin Gazi Topdemir. “Takıyyüddin er-Râsîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mayıs 2021. [/takiyyuddin-er-rasid](#)

https://www.academia.edu/8573671/Candaro%20Fullar%20B1_D%C3%B6nemi_nde_Kastamonu_da_Bir_Bilim_Adam%C4%B1_Fethull%C3%A2h_%20Eirv%C3%A2n%C3%AE

CİHAN ÂTIN ÜVEYSİ MİRASINDA TARİH VE TASAVVUF

Zebiniso KAMALOVA*

ÖZ

Hokand Hanlığı bünyesinde faaliyet gösteren Hokand Edebi Muhiti, sarayda teşkil edilen bir edebi ekol hüviyetindeki müessese olup, hanlık merkezindeki şairlerin, ediplerin, müverrihlerin buluştuğu, edebi fikirlerin meydanı olarak hizmet etmiştir. Bu ekolun en önemli özelliği, edebi faaliyetlerde kadın şairlerin ve müverrihlerin aktif rol almasıydı. Üveysi, Dilşad Barna, Zinnet, Nadire Begim, Anber Âtin, Mahzuna, Zebunnisa, Nazik Hanım gibi kadın şair, müverrih ve edipler bu muhitin önde gelenleriydi.

Cihan Atın Üveysi, saray edebi meclisinde yüksek mertebeye sahip olmuş ve Hokand Edebi Muhiti'nde Cihan Atın diye şöhret kazanmıştır. Hükümdarın eşi ve bu edebi ekolda kadınları büyük destekçisi hem de kendisi de bir şair olan Nadire Begim'e üstatlık yapmıştır.

Cihan Atın, Türk klasik edebiyatının tüm janrlarında Özbekçe ve Farsça şiirler yazmış, Üveysi mahlasını kullanmıştır. Onun eserlerinde Nevaî ruhi baskındır. Nevaî ve Fuzulî gazellerine muhammesler (beşlik) yazmıştır.

Üveysi eserleri, okuyucusunu manen helak olmanın önüne geçilmesine hizmet eden gayelerle besler. Seçtiği mahlasında da anlaşıldığı gibi kendisi tarikat mensubu olmuştur. Şiirlerinde insanın kemale ermesine teşvik ederken, ilahî aşk, “ben”likten kurtulmaya davet, dostluk, sadakat, vefa gayeleri üstündür. Aynı zamanda Üveysi, demokrat bir ruha da sahiptir. İnsanı merkeze taşıyarak onun erki, hürriyetini ön plana çıkarır. Haksızlıklara, zulme, cehalete karşı isyan eder. Sunacağımız bildiride bu hususları ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Cihan Atın Üveysi, Hokand Hanlığı, Hokand Edebi Muhiti, Tarih, Tasavvuf

Giriş

XIX. yüzyılın ilk yarısı Ömer Han dönemi (1810-1822) ve Muhammed Ali Han devrinde (1822-1842) Hokand Hanlığı birçok acıdan yükseliş dönemini yaşamış, medeni hayat çok gelişmiştir. Hokand şehri, sadece devletin başkenti değil, aynı zamanda bölgenin kültür ve etkileşim merkezi idi. Hâlbuki payitahtlar zamanın önde gelen âlim, edip, şair, sanatçı ve mimarlarını bir araya toplayan, barındıran şehirler olmuştur. Ömer Han döneminde şekillenen ve gittikçe gelişen Hokand'daki edebi muhit, aynı gaye için hizmet etmiştir. “Emiri” mahlasıyla şiirler yazan Ömer Han'ın edebiyat aşığı bir şair olması, Türkistan'ın çeşitli şehir ve köylerinden etrafında kendisi gibi şair ve edipleri buldurmasına neden oldu.¹ Neticede “Hokand Edebi Muhiti” diye bir ekol meydana geldi. Muhammed Ali Han (1822-1842) zamanında da bu edebi muhit faaliyeti devam etmiş, bu döneme ait çok sayıda eserler günümüze ulaşmıştır. Birkaç edebi şahsiyetlerin bulunduğu söz konusu Hokand Edebi Muhitinin farklı bir özelliği de kadın şairlerin aktif rol almasıydı. Üveysi, Dilşad Barna, Zinnet, Nadire, Anber Âtin, Mahzuna, Zebunnisa, Nazik Hanım gibi kadın şair ve edipler bu muhitin önde gelenleriydi. Hanlığın Ruslar tarafından işgal edilerek son bulmasına kadar (1876 y) faaliyetini devam ettiren bu edebî ekol, memleketteki istikrarsızlığa rağmen Hanlık merkezinde meşhur şairlerin, ediplerin buluştuğu edebi fikirler meydanı olarak hizmet etmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, İstanbul Ticaret Üniversitesi, zkamalova@ticaret.edu.tr

1 Amiri, *Divan*, Yayına Hazırlayan, Kadırova M., Özbekistan Fan Yayınevi, Taşkent, 1972, s.8-9.

Dönemin tezkire ve tarihî kaynaklarına göre Cihan Âtin Üveysî Sıddık kızı, 1771 yılında (bazı kaynaklar onun doğum yılını 1779 yıl diye aktarılmıştır) Hokand Hanlığı'na bağlı olan Margilân Beyliğinde bulunan Çil-dohtaron (Kırk kız) mahallesinde doğmuştur. Babası zanaatkârlık yapmış, kumaş dokuyarak, ayakkabı dikerek aileyi geçindirmiştir. Aynı zamanda Özbek ve Tacik dillerinde şiirler yazmıştır. Annesi Çinni Bibi, döneminin okur-yazarı, bilgili kadınlarından olup, mahalle mektebi açarak kızlara eğitim vermiştir. Cihan, eğitimini babası ve annesinden almış, annesinin açtığı okulda da okumuş sonra ders vermiştir. Ağabeyi Ahuncan Hafız'den² musiki sanatını da öğrenmiştir. Üveysî, 1796 yılında Tacı Han isimli kişi ile evlenmiş, ondan Kuyaş isimli kızı ve Muhammet adında erkek evladı olmuştur. Fakat Tacı Han'ın erken vefat etmesiyle dul kalan Üveysî bir daha evlilik yapmamıştır. Yaşadığı çevre Cihan'ın şair ve edip olarak yetişmesinde çok etkili olmuştur.

Cihan kendi ismidir. Eğitilmiş olduğu için Cihan isminin yanında “Atın” sözü de beraber kullanılmıştır. Üveysî onun mahlasıdır.³ Bu konuda kendisi şöyle der:

Yukotib özni fano martabasiga yeta kör,

Vaysi nomim benim, ul namı Cihonima evaz.

Anlamı:

Kendinden geçerek yokluk derecesine ulaş,

Üveysi namım benim, Cihan isminin bedelidir.

Üveysî, klasik divan edebiyatının en önde gelen şairlerinden Abdurahman Camî, Ali Şir Nevaî, Fuzulî gibilerin eserlerini çok okur, sonradan Üveysî mahlasıyla şiirler yazmaya başlar. Çok geçmeden çevresinde şiirleriyle tanınır.

Ömer Han devrinde (1810-1822) Hokand şehrinde şekillenen ve şöhreti her tarafa yayılmaya başlayan bir edebi ekol hüviyetindeki Hokand Edebî Muhiti, Üveysî'nin de ilgisini çekmiştir. Üveysî'nin bu ekolün merkezinde nasıl yer bulduğu konusunda iki türlü anlatım şekli mevcuttur. Birisi, Ömer Han'ın eşi olan Nadire Begim'ün teklifi ile Margilân'dan Hokand'a getirilmiştir. Sarayda başta Nadire Begim ve tüm hanımlara şiir ve edebiyattan ders vermiştir. “Müşaire Geceleri”ne katılarak, saray edebî muhitinde faaliyetini sürdürmüştür. Diğer ise Türkistan Cedit edebiyatının önemli vekili Abdulhamid Süleyman oğlu Çolpan'ın verdiği bu bilgilerdir: Cihan Âyim aslı Margilanlı idi. Hanlık Ordasında (sarayında) başta han olmak üzere birkaç şairlerin (Fazlî⁴, Ado⁵, Hozik⁶, Gulhanî⁷ vs.) bir araya gelerek müşavere yapmakta olduklarını duyunca Cihan Atın da o meclise girmeyi arzu eder. Bu sebepten dolayı Hokand'a gitmek için babasından izin ister. Cihan Âtin'in babası kızının bu isteğine itiraz etmez ve onu Han sarayına girişi için yardımını umut ederek Hokand şehrindeki tanıdığı itibarlı bir kişinin evine yollar. Cihan Atın'ı evinde ağırlayan

- 2 Hafız, musiki aleti çalan ve şarkı söyleyen kişiler için “hafız” kelimesi isminin yanında beraber kullanılmıştır.
- 3 Üveysî / اَوْسَي - Daha çok tasavvuf ilminde kullanılan ifadedir. Ona göre bir şeyhe bağlanıp resmi sülük görmeyen ancak Hz. Peygamber veya veli zatların ruhî anlamda etkilemesiyle terbiye görenek yetişen, olgunlaşan daha net bir ifade ile söylenirse irşad olanlara verilen nispettir.
- 4 Fazlî Namangânî, XVIII. Yy sonu ve XIX.yy başlarında Hokand'da yaşayan tarihçi ve şair. Hokand Edebî Muhiti'nin önemli vekillerindendir. “Malik uş-Şuara” (Şairler Sultanı) unvanına layik görülmüştür.
- 5 Ado – XVII.yüzyılda yaşamış Ömer Han döneminde Hokand Edebî Muhiti şairlerinden.
- 6 Hozik, mahlasıdır, ismi Cunaydulla İsmailşeyh oğludur (XVIII.yy sonu -1843). Aslı Heratlık, 1799-1800 Buhara'ya gelmiş, Harezm'de, Hokand'taki edebi müşairelere katılmış. Buhar Emiri Nasrulla Han tarafından katledilmiştir.
- 7 Muhammed Şerif Gulhanî (XVIII.yy sonu – XIX.yy başları) “Zerbul Masal” eseri ile meşhurdur. Özbek ve Tacik dillerinde eserler yazmıştır. Âlim Han zamanında askerlik yapmış, Ömer Han devrinde Hokand edebi muhitinden yer almıştır. A. Kayumov, Kukon Adabiy Muhiti, s.304-305.

kişi onun daha genç olduğunu görünce tereddüt eder ve şöyle bir tavsiyede bulunur: “Bu durumda saraya giremezsiniz, yaşlı kadın gibi giyinerek içeriye girmeyi deneyin”. Cihan Atın, yaşlı kadın elbiselerini giyerek üzerine eski bir ferace örterek saraya girmeye çalışır, fakat içeriye almazlar. Bu durumda Cihan Atın, “Zabonini” (Dilini) diye başlayan gazelinden iki satır yazarak şairler meclisine yollamıştır.

“Meni “La tadhuli” deb mahrum etme, bağban ahli,
Azal degoni bağrım kanını tökken bu gülzora”

Anlamı:

Beni “Latadhuli”⁸ diye mahrum etme bahçıvan ehli,

Ezel (yani kader) dedikler bağrım kanını döken bu gül bahçesine⁹

Bu mısra meclis ehline ulaştığında onun yaşlı bir kadın değil genç birisi olduğu anlaşılır ardından bir fitne meydana gelmemesi için onun saraya girmesini sağlarlar. Böylece Cihan Atın Üveysî o zamandan itibaren saray edebi meclisinde kalmış, Hokand Edebi Muhiti'nde Cihan Atın diye şöhret kazanmıştır.¹⁰

Tarihçi ve şair Dilşad Barna'nın verdiği bilgilere göre Üveysî Nadire Begim yanında çok zaman geçirmiştir.

Kim? – dedim, Nodira – dedilar ani,

Yonida Vaysiy turur olampanoh.

Har biri ming shoira o'rnidadur,

Ikkovi birla tulur har borgoh.

Hem Orda'da hem şehir dışında beraber olmuş, Kanibadem, Hocend, Öretepe, Taşkent, Andicân gibi Hanlık hududuna dâhil olan şehirlere birlikte sefer kılmıştır. 1842 yılı Buhara Emiri Nasrulla Han Hokand Hanlığı'nı işgal ederek, Muhammed Ali Han ve Nadire Begim'ü katlettirdikten sonra Hokand'dan ayrılmış, ömrünün sonuna kadar doğduğu yeri Margilân'da yaşamıştır.¹¹ 1845-1846 yıllarında vefat etmiş, kabri Margilan şehrindeki Çilduhtaran mezarlığındadır.

Üveysî, Türk klasik edebiyatının tüm janlarında şiirler yazmıştır. Onun eserlerinde Nevaî ruhi baskındır. Nevaî ve Fuzulî gazellerine muhammesler (beşlik) yazmış, Bedil şiirlerine de tatabbu'ler kaleme almıştır. Onun edebi mirasında 269 gazel, 29 muhammes (beşlik), 55 müseddes (altılık), 1 murabba (dörtlük), çiston (bulmaca), 3 destan ve sonlandırılmamış bir manzuma (şiiri eser) yer almaktadır. Edibin tüm eserleri okuyucusunu manen helak olmanın önüne geçilmesine hizmet eden gayelerle besler.¹²

Üveysî'yin üç destanı mevcuttur. Onların ikisi Hz. Peygamber Muhammet (s.a.v.) torunları olan Hasan ve Hüseyin hakkında yazdığı “Şehzade Hasan” ve “Şehzade Husan” destanlarıdır. Diğeri ise “Vakeât'i Muhammed Ali Han” isimli tarihi dstandır.

8 Latakhuli- burada Arapça لا تدخلی” girme” manasında gelmektedir.

9 Uvaysiy Şe'riyatidan, Haz. Mahbuba Kodirova, Özbekistan KP, Merkez Komite Yayınları, Taşkent,1980, s.7.

10 Abdulhamid Çolpon, Üveysi, “Yarkin Turmuş” Dergisi 1936 y., Sy.4-5.

11 Dilşod Barno, Tanlangan asarlar, Taşkent, 1972, s.16.

12 Kamalova Z. Türk Kültür Mirasında Kılıç ve kalem tutan Hanımlar, Çağaloğlu Yayınevi, 2019, s.91.

Üveysi'nin Tarihçi Yönü

Üveysî'nin “Vakeât'i Muhammed Ali Han” isimli tarihi ve Kerbale-Name adlı epik destanı mevcuttur. Kerbale-Name'de yer alan Şehzade Hasan ve Şehzade Husan adlı destanlar Üveysi'nin İslam tarihinin bilgini olduğunu anlatmaktadır.

Vakeât-i Muhammed Ali Han adlı tarihi eserinin son kısmı bulunmamaktadır, yazar bitirememiştir. Onun hattatlar tarafından kopyalanmış üç nüsha divanı günümüzde Özbekistan Fenler Akademisi Beruni namındaki Şarkiyatçılık Enstitüsü El Yazmalar Bölümünde hem de Andicân Devlet Üniversitesi Kütüphanesinde saklanmaktadır. Dönemin önemli tarihi kaynakları sırasında yer alan söz konusu destanda Nadire Begim ve onun oğlu Hokand Hanı Muhammed Ali Han (1822-1843) arasındaki münasebetler ve tarihi olaylar kaleme alınmıştır. Muhammed Ali Han babası Ömer Han'ın vefatı üzerine on beş yaşında tahta oturmuştur. Fakat onun gençliği ve tecrübesizliği nedeniyle annesi Nadire Begim oğlunun yanında hâkimiyet işlerine karışmış, siyaset işlerini yürütmüştür. Hokand'ın medenî hayatında önemli gelişmelerde onun etkisi güçlü olmuştur. Üveysi de Nadire Begim'in ustası olarak hep yanında bulunarak, sarayda ve saray dışındaki faaliyetlerinde ona eşlik etmiştir.

Muhammed Ali Han döneminde Hokand Hanlığı'nın sınırları genişlemiş, iç ve dış politikada başarı gösterilmiştir ancak onun hükümdarlığının son yıllarında Hokand'da durum ağırlaşmıştır. Bu dönemde Hokand Hanlığı ve Buhara Emirliği münasebetleri tarihindeki en kötü zamanını yaşamaktaydı. 12 Mayıs 1842 yılında Buhara Emiri Nasrullah'ın askerî girişimi sonucunda Hokand şehri işgal edilmiştir.¹³ Hokand Hanı Muhammed Ali Han ve onun yakınları; annesi Nadire Begim, kardeşi Sultan Mahmut, reşit olmayan evladı Muhammed Emin Han ve birkaç cariyeleriyle beraber katledilmiştir.¹⁴ Nadire Begim ve Han hanedanı katli sonrası Üveysi sarayı ve payitahtı terk ederek ömrünün sonuna kadar Margilan'da yaşamıştır.

Bunun yanı sıra Cihan Atın Üveysi demokrat bir ruha da sahiptir yani, insan karakterini merkeze taşıyarak, onun erki, hürriyetini ön plana çıkarır, yaşadığı dönemde halka yapılan haksızlıklara, zulme karşı gelir, cehalete karşı isyan eder.

Şair, edebiyat alanında ileri gelen şahsiyetlerin görüşlerinden hareketle insanın kaderi, özgürlüğü hem de aydınlanmaya teşvik eden fikirleri üzerine ince mısralar dizer. Çağdaş fikirlerini Kur'an ayetleri, hadisler ile destekleyerek, tasavvufi yorumlara dayalı yaratıcı ve manen güçlü sözlerini şiirlerinde yansıtır.

Onun Nar hakkında çistan¹⁵ janrında yazdığı meşhur şiiri biraz önce bahsettiğimiz fikirlere örnek olur. Aynı zamanda bu çistan yüksek söz sanatı bakımında edebiyatın zirvesinde yer tutan bir eserdir de:

Ul na gumbazdur eşiği tuynigidin yok nişan,
Niçe gulgunpöş kızlar manzil aylabdur makon,
Tuynugun oçib alarning halindin olsam habar,

13 Zafarnomayi Husraviy, nşr. Ş. Vohidov, Ş. Curayev, Tarihi Meros Yay., Toşkent, 2011..

14 Muhammadhakimhon, Muntahab at-Tavorih, s.661; Mutrib, Divoni Andalib, s. 36 b; İbrat, Farğona Tarihi, s.293; Hudayarhanzade, Andcum at-Tavarih s. 179-181; Nalivkin, Kratkaya İstoria Kokandskogo Hantsva, s. 141-144; Bababekov, İstoria Kokanda, s. 46-50.

15 Doğu edebiyatındaki lirik türlerden biri: bir nesnenin veya olayın önemli özelliklerini mecazi olarak tanımlayan ve okuyucuya ne olduğuna atıfta bulunan bir şiir. Bkz. Özbek Tilining İzohli Lugati, Özbekistan Milli Ensiklopediyasi Devlet İlmi Yayınları, Taşkent, 2008, C.4, s.495.

Yuzlariga parda tortiklik turarlar bağri kan.¹⁶

Anlamı:

*O ne kubbedir ki, kapısı ve deliği yoktur,
Nice kırmızı giyinmiş kızlar orda mekân tutmuşlar.
Bir delik açarak onlardan haber aldığımda,
Yüzleri perdeli ve bağrı/göğsü kanlıdır.*

Narla ilgili bu meşhur çistanın muhtevası ve yüksek sanatı nedeniyle şairin edebi mirasında yer alan en kıymetli eseri sayılır. Üveysi, söz ile dönemin sosyal hayatına ayna tutmaya çalışır, çağdaş kadınların hayatını söz ile tasvir eder.

Üveysi'nin Tasavvufi Kişiliği

Cihan Âtin Üveysi, seçtiği mahlasından da bilindiği gibi tarikat mensubu olmuştur.

Üveysî sıfatı dört grup sûfi için kullanılır. Bunlar Hz. Peygamber'den, Veysel Karanî'den, Hızır'dan veya bir müşşiddin ruhanî yolla eğitim gören kişilerdir. Tasavvuf kaynaklarında Üveysîlik'le nitelenen ilk sûfi İbrâhim b. Edhem'dir (ö. 161/778 [?]). Onun Hızır'dan yahut Veysel Karanî'nin ruhaniyetinden feyiz aldığı nakledilir. Yine ilk dönem sûfilerinden Bâyezîd-i Bistâmî'nin Ca'fer es-Sâdık'tan, Ebü'l-Hasan el-Harakânî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'den Üveysî yolla mânevî eğitim gördüğü kabul edilir.¹⁷

İnsan merkezli gayelerinde ilahî aşk, kâmil insan özellikler, ahlaki değerler, tarikatın talep ve kuralları gereği ruhun kâmil olmaya yönelik mücadelesi yer almaktadır.

Üveysî, kendini hep dertli olarak ifade eder. “Üveysî'men” rafifli gazeli şairin gönül dünyasına seyrettir.

Mehnatu alamlarga mubtalo Üvaysiyman,
Qayda dard eli bo'lsa oshino Uvaysiyman.

Anlamı:

*Çile ve dertlere müptela olan Üveysi'men,
Nerde dert ehli olsa onların dostu-ahbabı olan Üveysî'men.*

Ya da

Fano mardumlarini sirridin hech kimsa yo'q ogoh,
Qabih guftor mardumdin ko'ngul dog' o'ldi, dog' o'ldi.

Anlamı:

*Geçici bu dünya ehlinin sırlarından kimsenin haberi yok,
Kabih muameleli alktın bu gönül zadelendi, yaralandı.*

16 Uvaysiy, Mazmun Ma'dani, Şiirler, Haz. Turdialiyev A., Akademnaşr Yayınevi, Taşkent, 2010, s.212

17 Necdad Tosun, Üveysîlik, TDV İslam Ansiklopedisi, C.42, 2012, İstanbul, s.400-4001.

Onun şiirlerinde tarikatın talep ve kurallarına ilişkin fikirler çokça yer alıyor.

Fano mardumlarini sirridin hech kimsa yo‘q ogoh,
Qabih guftor mardumdin ko‘ngul dog‘ o‘ldi, dog‘ o‘ldi.

Anlamı:

*Fena alemi halkının sırlarını bilen kimse yok,
Çirkin konuşan kişi yüzünden gönül yandı, yandı.*

Fena, tasavvufta kişinin duygularından ve iradesinden sıyrılarak benliğini Yaradan'ın varlığında yok etmesidir. Kişi, aşama aşama benliğinden sıyrılarak fena makamına ulaşır.

Birçok yazılarında ilahî aşktan bahsetmiş, “ben”likten kurtulmaya davet etmiştir. Dostluk, sadakat, vefa gayelerini Kur’an ayetleri ve hadislerle ve tasavvufî fikirlerle ileri sürerek, insanın kemale ermesine teşvik etmiştir.

Oşiq eliga yorini ozori ibodat,
Ma’şuq eliga nutqi şakar bori ibodat

Anlamı:

*Aşık ehline (sevenlere) Yar'ın cıfası ibadettir
Maşuk ehline (sevilenlere) güzel sözlerin lütfü ibadettir..*

Sonuç

Türk Kültür Tarihinde “Hokand Edebî Muhiti” adıyla bilinen edebi ekolün önemi çok büyük olmuştur. XIX.yüzyılın başından itibaren Hanlığın son bulmasına kadar kendi faaliyetini aktif devam ettiren bu edebi muhit, bölgedeki istikrarsızlığa rağmen Hokand Hanlığı merkezinde çok sayıda şairlerin, ediplerin buluşturan edebî fikir meydanı olmuştur.

Hokand Edebî Muhiti bünyesinde yetişen, ün kazanan çok sayıdaki isimler arasında kadın şairler ve tarihçilerin bulunması, edebî muhitin etken vekilleri olarak önem kazanması XIX. yüzyılın Türkistan sahası siyasî-kültürel iradesinin kadınları devre dışı bıraktığı fikirlerini önemsiz kılar.

Yazdığı eserlerinden yola çıkarak hem şair hem tasavvuf bilgini, tarikat mensubu, tarihçi ve yazar sıfatlarıyla tarih sayfalarına adını kazıyan Cihan Atın Üveysi, Hokand Edebî Muhiti'nde ayrı bir yere sahiptir. Hükümdarın eşi ve edebiyat hamisi olan Nadire Begim'in üstadı olmakla beraber, Hokand Edebî Muhiti'ndeki tüm kadın şair ve ediplerinin önderi, üstadı olmuştur. Yazdığı eserleri Türk Kültür mirasımızın nadide parçası olmanın yanı sıra, dönemin siyasetine ayna tutmuş olması, bazen dönemin içtimai-siyasi durumu ve sosyo-kültürel yaşam tarzına ait gerçekleri aktarması bakımından ayrıca değer kaydetmektedir.

Kaynakça

Abdullazizova Z. S., The Persian-Tajik lyrics of the poetess Maknuna of Kokand (second half of 18th — first half of 19th centuries), Vestnik SPbGU, Vostokovedeniye i afrikanistika, 2018. T. 10. Vıp. 3, s.358-373.

- Acar H. Türk Kültür ve Devlet Geleneğinde Kadın, İnsan&İnsan, Sayı 21, Yaz, 2019, 395-411;
- Amiri, Divan, Yayına Hazırlayan, Kadırova M., Özbekistan Fan Yayınevi, Taşkent, 1972.
- Bobobekov H., Kukon Tarihi, Fan ve Tehnologiya Yayınevi, Taşkent, 2016.
- Dilşodi Barno va Merosi Adabni Örganiş, İrfon Yay., Duşanbe, 1970.
- Dilşad, Tanlangan Asarlar, Gafur Gulom Yayınevi, Taşkent, 1972.
- Fazliy Namangani, Mecmuatush Şuara, Şarkşunashlik Elyazmalar Enstitüsü, Elyazma No: 3371, Taşkent
- Fitrat Abdurauf, Yopişmagan Ğiccaklar, Tanlangan Asarlar, Manaviyat, Toşkent, 2003.
- Gulhanıy, Mulla Muhammad Şarif, Zarbulmasal, Yay. haz. F. İshokov, Gafur Gulom Nomidagi Adabiyot va Sanat Yayınevi, Taşkent, 1974.
- Hakimhon Tora, Muhammad, Muntahab at-Tavorih, (Hokand va Buhara Tarihi, Sayosat va Hotiralar), Çev. Ş. Vohidov, Yangi Asr Avlodi Yay. Taşkent, 2010.
- Hudoyorhazode, Ancum ut-Tavorih, Çev. Vohidov Ş., Giriş, İzahlar ve Faksimile yayın müellifleri Ş. Vohidov, H. Bobobekov, Taşkent, 2012.
- Hudayarhazade, Ancum at-Tavorih (Zvezdı İstorii), Fars-Tacik dilinden Rusça'ya tercüme ve izahlar müellifi Ş. Vahidov, Ş. Elşibaev, Yangi Asr Avlodi Yay., Taşkent, 2011.
- Kamalova Z. H., Hokand Hanlığı'nın Son Hükümdarı Hüdayar Han ve Dönemi (1845-1875) Fergana Vadisinde Rus İşgali, Çağaloğlu Yayınevi, İstanbul, 2020.
- Kamalova Z., Türk Kltür Misrasında Kılıç ve Kalem Tutan Hanımlar, Çağaloğlu, İstanbul, 2019
- Kayumov Aziz., Kukon Adabiy Muhiti (XVIII-XIX.Asrlar), Özb.SSR.Fenler Akademisi Yayınları, Taşkent, 1961,
- Kodirova M., Dilşod, Fan Yayınları, Taşkent, 1971.
- Mallaev, H. M., Özbek Adabiyoti Tarihi (XVII Asrgaça), Okituvçi Yayınevi, Taşkent, 1976.
- Mirza Alim Mahdum Haci, Tarihi Turkiston, Yayına Haz. Ş. Vahidov, R. Halikova, Taşkent, 2009.
- Muhtarov A., Dilşad i Eyo Mesto v İstorii Obşestvennoy Mıslı Tadjikskogo Naroda v XIX – Naçala XX v., İzdatelstvo Doniş, Duşanbe, 1969.
- Özbek Tilining İzohli Lugati, Özbekistan Milli Ensiklopediyasi Devlet İlmi Yayınları, Taşkent, 2008, C.4.
- Samatov A., Özbek-Tocik Adabiyoti: Özaro Aloqalar Özaro Ta'sir, Özbekistan Yayınevi, Taşkent, 1990.
- Tekin, Ferudin, XIX. Yüzyıl Çağatay Edebiyatının İki Kadın Şairi-Üveysî ve Nâdire, Vizyon Yayınevi, Ankara, 2010.
- Tuhtasin Calolov, Özbek Şoiralari, Gafur Gulom Yayınevi, Taşkent, 1970.
- Uç Şoira: Uvaysiy, Mahzuna va Nodira, Haz. Utkir Raşid, UzSSR Devlet Badiiy adabiyot Yayınevi, Toşkent, 1958.
- Uvaysiy Şeriyatidan, Haz. Mahbuba Kodirova, Özbekistan KP Yayınevi, Taşkent, 1980.

GÜNÜMÜZ KIRGIZİSTAN TOPRAKLARINDA BULUNAN ŞEHİRLERE NİSBET EDİLEN ÂLİMLER VE ONLARIN FIKIH İLMİNE KATKILARI

Zharkynbai SEBETOV*

Kuzeyden Kazakistan, batıdan Özbekistan, güneyden Tacikistan, güneydoğu ve doğudan Çin'in Sincan-Uygur Özerk Bölgesi (Doğu Türkistan) ile çevrili Kırgızistan sınırları içerisinde tarihî öneme sahip bir çok şehir ve yer bulunmaktadır.

Bu şehirler zamanında pek çok tarihî olaylara sahne olmuş ve ilim dünyasında tanınan çok sayıda âlimin doğduğu, yaşadığı ve ilmî faaliyette bulunduğu yerler olmuştur. Batı Karahanlı Devleti'nin ilk başkenti ve Kâdihân lakabıyla tanınan Hasan ibn Mansûr el-Özkendî (ö. 592/1196) gibi meşhur Hanefî âlimlerin doğduğu veya yaşadığı Özkent şehri, *el-Emâlî* adlı akaid risâlesiyle tanınan Mâtürîdî kelâmcısı, Hanefî fakihî ve muhaddis Sirâcüddîn Ali ibn Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) doğup büyüdüğü Oş şehri ve Kudüs, Dimeşk gibi şehirlerde kadılık görevinde bulunmuş Ebû Abdullah Muhammed ibn Mûsâ el-Balâsâgûnî'nin (ö. 506/1112) nisbet edildiği Balasagun şehri bunların bir kaçıdır.

Bu şehirlerde doğup yetişen veya yaşayan âlimler yazdıkları eserleri ve yetiştirdikleri talebeleri ile kendilerinden sonra gelen nesillere büyük bir ilmî miras bırakmışlardır. Söz konusu âlimlerin özellikle fıkıh ilmine olan katkıları büyüktür.

Bu çalışmada günümüz Kırgızistan topraklarında bulunan bazı tarihî şehirler, bu şehirlere nisbet edilen bazı âlimler ve onların fıkıh ilmine olan katkıları incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kırgızistan, Oş, Özkent, Balasagun, Ûşî, Özkendî, Balâsâgûnî, fıkıh ilmi.

Scholars Attributed to the Cities in Today's Kyrgyzstan and Their Contributions to the Science of Fiqh

Surrounded by Kazakhstan to the north, Uzbekistan to the west, Tajikistan to the south, and China's Xinjiang-Uyghur Autonomous Region (East Turkestan) to the southeast and east, there are many cities and places of historical importance within the borders of Kyrgyzstan.

These cities have witnessed many historical events in their time and have been the places where many scholars known in the world of science were born, lived and engaged in scientific activities. The first capital of the Western Karakhanid State and the city of Uzgen, where famous Hanafi scholars such as Hasan ibn Mansur al-Uzgendi (d. 592/1196), known by her nickname Kadikhan, were born or lived. The city of Osh, where Hanafi jurist, muhaddis and Mâtürîdî theologian known for his aqid treatise named al-Amâlî Sirajuddin Ali ibn Osman al-Ushi (d. 575/1179) was born and grew up. The city of Balasagun, to which Abu Abdullah Muhammad ibn Musa al-Balasaguni (d. 506/1112) was attributed worked as a judge in cities such as Jerusalem and Dimeshk. There are cities a few of them.

Scholars who were born, raised or lived in these cities left a great scientific legacy to the next generations with the works they wrote and the students they raised. The contributions of these scholars to the science of fiqh are great. In this study, some historical cities in the territory of today's Kyrgyzstan, some scholars attributed to these cities and their contributions to the science of fiqh will be examined.

Keywords: Kyrgyzstan, Osh, Uzgen, Balasagun, fiqh, al-Ushi, al-Uzgendi, al-Balasaguni.

* Dr. Öğretim Üyesi, Oş Devlet Üniversitesi, Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, uzgents@gmail.com

A. Özkent Şehri ve Özkentli Âlimler

İslam tarihi ve coğrafyası kaynaklarında Uzkend,¹ Uzcend,² ve Yüzkend³ şeklinde belirtilen ve günümüz Kırgız Türkçesi'nde ismi Özgön olan şehir,⁴ Kırgızistan'ın güney batısında Kara-Derya nehrinin doğu kıyısında deniz seviyesinden 1025 m. yükseklikte bulunmaktadır.⁵

Özkent hakkında ilk bilgilere orta çağda kaleme alınmış Türk, Arap, Fars tarihçi ve coğrafyacıların eserlerinde rastlanmaktadır. *Dîvânü lügâti't-Türk*'ün sahibi Mahmud el-Kaşgarî (v.498/1105), Fergana bölgesinde bulunan Özkent'in "öz (kendi) şehrimiz" anlamına geldiğini söylemektedir.⁶ Kaynaklarda belirtildiğine göre Özkent, kale, iç şehir ve dış mahallelerden meydana geliyordu.⁷ Şehrin dışı duvarlarla çevrili olup dört kapısı vardı.⁸ Şehir merkezinde bahçeler, akarsular,⁹ çarşılar ve cami bulunmaktaydı.¹⁰ Nüfusü kalabalık¹¹ büyük bir şehir olan¹² Özkent'te çok sayıda asker bulunurdu. Buranın halkı azimli, cesur ve onurluydu.¹³ Özkent, Türklerin ticaret yeri¹⁴ ve Türk Kapısı olarak bilinirdi.¹⁵

Özkent, en müreffeh ve mamur çağını Karahanlılar'ın ilk devrinde yaşamıştır.¹⁶ Ebû Nasr Ahmed b. Ali'nin (Togan Han) kağanlığı (998-1016/17) zamanında İlig Han Nasr Fergana bölgesinin yöneticisi olarak Özkent'te oturmaya başlamıştır. 438/1046/47'de Karahanlılar'ın ikiye ayrılmasının neticesinde Özkent, Batı Karahanlı Devleti'nin ilk başkenti olmuştur.¹⁷ Timur'un (771-807/1370-1405) zamanında da şehir siyasî ve ticarî önemini korumuştur. Daha sonraları Fergana bölgesinde daha çok Andican'ın öne çıkmasıyla Özkent önem kaybetmeye başlamıştır.¹⁸

Siyasî ve ticarî bir merkez olmasının yanı sıra Özkent şehri, ilmî faaliyetlerin de canlı olduğu bir yer olmuştur. Bu şehirde doğup veya yaşayıp ilmî başarıyı elde eden âlimler

- 1 Ebû Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Leiden: Brill, 1906), 272; İbn Havkal en-Nâsîbî, *Kitâbü sûreti'l-'arz* (Leiden: Brill, 1939), 513, 514; Şerîf el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk fi'htirâki'l-âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989/1409), 1/217, 508; Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1979), 1/280; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 333; Mahmûd b. Hüseyin el-Kaşgarî, *Dîvânü lügâti't-Türk*, nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/288; 3/111.
- 2 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/280; Kaşgarî, *Dîvânü lügâti't-Türk*, 1/89; 3/68, 111.
- 3 Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1889), 208.
- 4 Bübüyna Oruzbayeva (ed.), *Kırgız Sovet Ensiklopediyası* (Frunze: Kırgız sovet ensiklopediyasının başkî basması, 1979), 5/537; Emil Asanov, *Kırgız Tarihi: Ensiklopediyalık okuu kuralı* (Bişkek: Mamlekettik til cana ensiklopediya borboru, 2003), 323; Üsön Asanov (ed.), *Kırgızstandın Geografyası* (Bişkek: Mamlekettik til cana ensiklopediya borboru, 2004), 535, 543.
- 5 Asanov *Kırgızstandın Geografyası*, 543.
- 6 Kaşgarî, *Dîvânü lügâti't-Türk*, 1/288.
- 7 *Makdisî, Ahsenü't-tekâsim*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513, 514; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/280.
- 8 *Makdisî, Ahsenü't-tekâsim*, 272; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/280.
- 9 İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/280.
- 10 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513.
- 11 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 1/508.
- 12 İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 514; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 1/508.
- 13 İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 1/508.
- 14 İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513, 514; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/280.
- 15 İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 514; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâk*, 1/217.
- 16 Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan* çev. Hakkı Dursun Yıldız, (İstanbul: Kervan Yayınları, 1981), 203.
- 17 Nuri Ünlü, *İslam Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992), 1/361-362; Ahmet Taşağıl, "Özkent", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/130.
- 18 Taşağıl, "Özkent", 34/131.

tarihte Özkendî nisbeleriyle tanınmıştır. Biz burada kaynaklardan tespit edebildiğimiz Özkentli üç âlimin hayatlarından bahsedeceğiz.

A.1. Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman b. Dâvûd el-Hatîbî el-Özkendî

Yâkût el-Hamevî (v. 626/1228) *Mu'cemü'l-büldân*'da Özkent şehrinden bahsederken bir grup âlimin buraya nisbet edildiğini belirtmiş ve bunlardan sadece Ali b. Süleymân'ın ismini zikrederek Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî'den (v.509/1115) şu nakilde bulunmaktadır: “*Ali b. Süleymân, 405/1014 yılında Hamezân'a gelmiştir. Ebû Sa'd Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî (v.405/1014), Ebü'l-Hasan Muhammed b. Kâsım el-Fârisî, Ebû Sa'd el-Hurkuşî (v.407/1016) ve Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (v.412/1021) ve başkalarından hadis rivayet etmiştir.*”¹⁹

Kaynaklarda Ali b. Süleymân hakkında başka bir bilgi bulunmamaktadır. Kendilerinden hadis rivayet etmiş olduğu belirtilen kişilerin hayatlarından bahsedilirken de Ali b. Süleyman'ın ismi zikredilmemiştir.

A.2. Mahmûd b. Abdülaziz el-Özkendî

Fetâvâ Kâdîhan'ın sahibi Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî'nin (v. 592/1196) dedesidir.²⁰ Özkendî nisbesinden dolayı doğum yerinin veya yaşadığı yerin Özkent şehri olduğu anlaşılabilir. Lakapları el-Kâdî, Şemsü'l-İslâm,²¹ Şemsü'l-Eimme²² ve Şeyhü'l-İslâm'dır.²³ Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed es-Serahsî'den (v. 483/1090) ders almıştır.²⁴ Talebeleri arasında Zâhireddin Ebû Ali Hasan b. Ali b. Abdülaziz b. Abdürrezzak el-Merginânî²⁵ ve kendi torunu Hasan b. Mansûr el-Özkendî (v. 592/1196) bulunmaktadır.²⁶

Kaynaklarda hayatı hakkında az bilgi bulunan Mahmûd el-Özkendî'nin ölüm tarihi hakkında da herhangi bir bilgi yoktur. *el-Fevâ'id fî fûrû'î'l-Hanefiyye* adlı eseri kaleme aldığı kaydedilmektedir.²⁷

A.3. Hasan b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî

Hanefî âlimlerinden olup Kâdîhan ve Fahreddin lakaplarıyla tanınmıştır. Bazı kaynaklarda el-Özkendî ve el-Fergânî nisbelerinin yanında el-Buhârî nisbesiyle de zikredilmiştir.²⁸ Doğum yeri ve tarihi bilinmemektedir. Ancak kendisine atfedilen nisbelerine bakılarak doğum yerinin Özkent olduğu tahmin edilebilir. Dedesi Mahmûd b. Abdülazîz el-Özkendî'nin de aynı nisbeyle anılması bu ihtimali güçlendirmektedir.

19 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/270.

20 Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâi'l-hanefiyye* (Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 2002) 307; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sanî (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.), 209.

21 Abdülkâdir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Abdülfettâh el-Hulv (Cize: Hier li't-tıbaa ve'n-neşr, 1413/1993), 3/446

22 Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, 307; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 62, 209.

23 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/146.

24 Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, 307; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 209.

25 Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 62.

26 Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 65.

27 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût: Dâru ihyâ'i't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/1301.

28 Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Muhyî Hilâl es-Serhan (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 21/231.

Kâdîhan'ın ders aldığı hocaları olarak Zâhireddin Ebû Ali Hasan b. Ali b. Abdülaziz b. Abdürrezzak el-Merginânî,²⁹ Nizameddin Ebû İshâk İbrâhim b. Ali el-Merginânî,³⁰ Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr³¹ (v. 534/1139) ve dedesi Mahmûd b. Abdülazîz el-Özkendî³² zikredilir. Kendisinden Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Abdüsettâr el-Kerderî,³³ (v. 642/1244) Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî³⁴ (v. 636/1238) ve Necmeddin Yûsuf el-Hasî³⁵ (v. 642/1244) gibi talebeleri ders okumuştur. 15 Ramazan 592'de (12 Ağustos 1196) vefat etmiş³⁶ ve Buhara'da Yedi Kadı Kabristanı'na defnedilmiştir.³⁷

Kâdîhan'ın kaleme aldığı eserlerden üçü günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlar:

Fetâvâ Kâdîhan veya *el-Fetâva'l-Hâniyye*:³⁸ Klasik dönem Hanefî fıkhi eserleri arasında yer alan bu eser, mezhep içinde itibar ve yaygınlık kazanmıştır.

Şerhu'z-Ziyâdât: Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189/805) *Ziyâdât* adlı eserinin şerhidir.³⁹

Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr: İmam Muhammed'e ait olan *Câmi'u's-sağîr* adlı esere Kâdîhan tarafından yazılan şerhtir.⁴⁰

Kaynaklarda Kâdîhan'a ait olan *el-Emâlî*, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*, *el-Vâkı'ât*, *el-Mehâdir*, *Fevâid* adlı eserler zikredilmektedir.⁴¹ Ancak bu eserler günümüze kadar ulaşmamıştır.

- 29 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/576; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 21/232; Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 51; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 61, 94; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 85.
- 30 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/95; 2/94; Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv (Kahire: 1390/1970), 1/249; Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), 127.
- 31 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/74; 2/93; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 21/232; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 151; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 127; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 85.
- 32 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 85.
- 33 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 127; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 56.
- 34 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 21/232; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 132; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 64; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 127; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 85.
- 35 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 127; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 85.
- 36 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 21/232; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3/117; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65.
- 37 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 3/117.
- 38 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 151; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65.
- 39 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 151; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65.
- 40 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 151; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65.
- 41 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 151; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 65; Hayrüddîn Ziriklî, *el-A'lâm: kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arabi ve'l-musta'rabîne ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayin, 2002), 2/224; Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 128; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 86.

B. Oş Şehri ve Oşlu Âlimler

İslam Tarihi ve coğrafyası kaynaklarında Ūş,⁴² Uç⁴³ şeklinde zikredilen ve günümüz Kırgız Türkçesi'nde ismi Oş olarak telaffuz edilen şehir,⁴⁴ Kırgızistan'ın güney batısında deniz seviyesinden 870-1110 m. yükseklikte bulunmaktadır.⁴⁵

Oş hakkındaki ilk bilgilere milâttan önce II. yüzyılın sonlarına doğru Çin kaynaklarında rastlanmaktadır. Bu bilgilere göre Oş, nüfusu 2300 civarında olan bir yerleşim merkeziydi.⁴⁶ Oş ile ilgili ayrıntılı bilgileri IV/X. yüzyıl İslam coğrafyacılarının eserlerinde görmek mümkündür. İstahrî (v.340/951-52), Oş'un Fergana bölgesinde yer alan bir şehir olup insanlarla mamur olduğunu, etrafı surlarla çevrili bir kalesinin bulunduğunu, üzerinde Türkler'e karşı gözetleme yeri bulunan bir dağa bitişik olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Şehrin Dağ kapısı, Su kapısı ve Ateş kapısı olmak üzere üç demir kapısı bulunmaktadır.⁴⁸ Geniş bir meydanı, çarşının ortasında camii ve her taraftan gelen ziyaretçilerin uğradığı büyük bir kervan sarayı vardır.⁴⁹ Oş, büyüklük açısından bölgenin Ahsîket ve Kuba'dan sonra üçüncü şehri sayılmıştır.⁵⁰

Kaynaklarda belirtildiğine göre Oş, bir nehrin⁵¹ kıyısında bulunmakta olup toprakları verimlidir.⁵² Faziletli bir şehir olduğundan bahsedilen⁵³ Oş ile ilgili bir çok rivayetler vardır. Söz konusu rivayetlerin toplandığı “*Bu Risâle-i Hayru'l-Büldân Ūş Şehrini Sıfatı*” isimli bir risale bulunmaktadır. Müellifinin adı, yazılış tarihi ve yeri bulunmayan bu eseri İ. Hakkı Ünal, “*Şehirlerin Faziletleriyle ilgili Uydurma Hadisler ve “Hayru'l-Büldân” Risâlesi*” adlı çalışmasında tanıtmıştır.⁵⁴ Bu risalede Oş hakkında “hayru'l-büldân”, “belde-i ma'sûm” diye bahsedilmekte olup Oş halkının da özellikleri ve faziletleri zikredilmektedir.⁵⁵ Zâhireddin Muhammed Bâbü (v.937/1530), *Bâbürnâme*'sinde “اوش نينك فضيلتى دا خيلى احاديث ” (Ūşning fazilatida hayli ehâdis vârid bolubtur) diyerek yukarıda bahsedilen rivayetlerden söz etmiş olabilir.⁵⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Oş'a nisbet edilen âlimler şunlardır.

B.1. Mes'ûd b. Mansûr el-Ūşî (v. 519/1125)

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali es-Semnânî'den ilim almıştır. Semerkand'da yaşamış ve orada bulunan Hamza ribatında ders veren Mes'ûd b. Mansûr el-Ūşî, 519/1125'te vefat etmiştir.⁵⁷

42 *Makdisî, Ahsenü't-tekâsim*, 272; İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513, 514; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâtak*, 1/217, 508; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/281; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik* (Leiden: Brill, 1927), 333.

43 Kaşgârî, *Dîvânü'lügâti't-Türk*, 1/38.

44 *Kırgız Sovet Ensiklopediyası*, 4/523; *Kırgız Tarihi: Ensiklopediya*, 180.

45 *Kırgızstandın Geografyası*, 543.

46 Nikita Yakovleviç Biçurin (İakinf), *Sobraniye Svedeniy o Narodah, Obitavşih v Sredney Azii v Drevnie Vremena* (Moskva-Leningrad: İzdatelstvo AN SSSR, 1953), 2/190.

47 İstahrî, *Mesâlikü'l-memâlik*, 333.

48 İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513.

49 *Makdisî, Ahsenü't-tekâsim*, 272.

50 İbn Havkal, *Sûretü'l-'arz*, 513.

51 Ak Buura nehri.

52 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/281; İdrîsî, *Nüzhetü'l-müşâtak*, 1/208.

53 *Makdisî, Ahsenü't-tekâsim*, 272.

54 İsmail Hakkı Ünal, “Şehirlerin Faziletleriyle ilgili Uydurma Hadisler ve “Hayru'l-Büldân” Risâlesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/1 (2000), 67-90.

55 Ünal, “Şehirlerin Faziletleriyle ilgili Uydurma Hadisler”, 78-90.

56 Zâhireddin Muhammed Bâbü, *Bâbürnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Kazım, 84), 3b.

57 Abdülkerîm b. Muhammed es-Semnânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrût: Dârü'l-cinân, 1988), 1/483; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî *el-Müştebih fî esmâ'i'r-ricâl* (Leiden: Brill, 1881), 17;

B.2. İmrân b. Mansûr el-Ûşî

Yâkût el-Hamevî, İmrân b. Mansûr el-Ûşî ile yukarıda bahsedilen Mes'ûd b. Mansûr el-Ûşî'nin kardeş olduklarını bildirmektedir.⁵⁸

B.3. Ebû Abdullah Muhammed b. Süleymân el-Ûşî

Zahireddin el-Kebîr el-Mergînânî ve İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr'dan ilim öğrenmiştir. Öğrencileri arasında Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî⁵⁹ ve *el-Hidaye* müellifi Burhâneddin el-Mergînânî bulunmaktadır.⁶⁰ Vefat tarihi belli değildir. Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları* adlı eserinde Muhammed b. Süleymân el-Ûşî'nin vefat tarihini yanlışlıkla 592/1195 olarak verdiği kanaatindeyiz.⁶¹ Kaynak olarak gösterilen Kınalızâde'nin *Tabakâtü'l-fukahâ'*sında Muhammed b. Süleymân el-Ûşî ile Kâdîhan'nın aynı başlık altında zikredilmiş olması Kavakçı'nın söz konusu bilgiyi vermesine sebep olmuş olabilir. Ayrıca Kavakçı'nın Ûşî'ye atfettiği eserler⁶² de Kâdîhan'a aittir.

B.4. Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî

Sirâceddin Ebû Muhammed Ali b. Osmân el-Ûşî'nin doğum tarihi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak vefat tarihinden hareketle (575/1179)⁶³ onun VI/XII. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilebilir. Doğum yeri ile ilgili de net bir bilgi bulunmamakla birlikte Ûşî nisbesinden hareketle günümüzde Kırgızistan sınırları içinde bulunan Oş şehrinde doğduğunu söylemek mümkündür.⁶⁴

İlim öğrenmek için farklı ilim merkezlerine seyahat etmiş ve Ebû Abdullah Muhammed b. Süleymân el-Ûşî, Zahireddin Ebü'l-Mehâsin Hasan b. Ali el-Mergînânî (v. 522/1157), Zuhreddin Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan el-Bistâmî, Alâeddin Ebü'l-Mehâmid Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî es-Semerkandî (v. 552/1157), Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ali en-Nesefî (v. 555/1160), Nâsireddin Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî (v. 556/1161), Ebû Sâbit Hasan b. Ali el-Pezdevî (v. 557/1161) ve Seyfeddin Muhammed b. Yakûb el-Hocendî gibi dönemin meşhur âlimlerinin ders halkalarına katılmıştır.⁶⁵ Hocaların yaşadığı yerler dikkate alındığında ve özellikle Ûşî'nin kendi ifadelerine⁶⁶ bakıldığında onun Semerkand, Buhara, Nesef, Mergînân, Hocend ve Bistâm gibi yerlere ilmî seyahatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷ Ûşî'den ilim öğrenmiş öğrencilerinden ise sadece Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed el-Buhârî el-Attâbî'nin (v. 586/1190) ismine rastlanmaktadır.⁶⁸

Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudtiyye*, 3/474-75. İbnü'l-Esîr, Mes'ûd b. Mansûr b. Mürsel el-Ûşî'nin vefat tarihini 510/1116 olarak vermiştir. bkz. İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb* (Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, ts.), 1/94.

58 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/94; İbn Nukta, *Tekmilatü'l-İkmâl*, 1/206; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/281.

59 Mehmet Sait Toprak, "Ûşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/230.

60 Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 129-130.

61 Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 129.

62 Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 130.

63 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1350; Bağdadî, İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/700.

64 Cemil Fâik es-Sâdikî, "el-Ûşî, Ebû Muhammed Sirâcuddîn, Ali b. Osmân", *Mevsû'atü'l-â'lemî'l-ulemâ' ve'l-üdebâ'i'l-Arab ve'l-müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004), 2/563; Toprak, "Ûşî", 42/230.

65 Zehebî, *el-Müştebih*, 17; Mehmet Sait Toprak, *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâbü'l-ahbârı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 148, 149, 150.

66 Ali b. Osmân el-Ûşî, *Nisâbü'l-ahbâr li tezkireti'l-ahyâr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1509) 2b, 5a.

67 Toprak, *Hadiste Derlemecilik*, 150.

68 Zehebî, *el-Müştebih*, 17.

Sirâceddin el-Ûşî'nin vefatıyla ilgili bazı kaynaklarda farklı tarihler (569/1173)⁶⁹ gösterilmekle birlikte büyük ihtimalle 575/1179'da veba hastalığından Oş şehrinde vefat etmiştir.⁷⁰

Tespit edilebildiği kadarıyla Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî'nin günümüze ulaşmış beş eseri bulunmaktadır.

el-Fetâva's-Sirâciyye: Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî'nin Hanefî fıkına dair bir eseridir.⁷¹ Müellif eserini 8 Muharrem 569'da (1173) Oş'ta tamamlamıştır.⁷² Başka fık eserlerinde rastlanmayan nevâdir ve vâkıât meselelerini bulundurma özelliği taşır.⁷³ Müellif mukaddimede belirttiği üzere eserini kendinden önce kaleme alınmış eserlerden ihtisar etmek suretiyle meydana getirmiştir.⁷⁴

el-Emâlî: Ûşî'nin Mâtürîdiyye akâidine dair manzûm bir risâlesidir.⁷⁵ 569/1173 yılında yazılmış olup⁷⁶ altmış yedi veya altmış sekiz beyitlik bazı yazma ve basma nüshaları bulunmakla beraber genellikle altmış altı beyit olarak nazmedildiği kabul edilir.⁷⁷

Nisâbü'l-ahbâr li-tezkireti'l-ahyâr: Ûşî'nin hadise dair eseridir.⁷⁸ Toplam 1000 hadis ihtiva etmekte olup her birinde on hadisin yer aldığı 100 bölümden oluşmaktadır.

Müsnedü Enes b. Mâlik (Cüz' fi rivâyeti Enes b. Mâlik 'an Resûlillâhi bi-ismâdin vâhid): Bu eserde Nasîreddin el-Ûşî'den naklettiği Enes b. Mâlik rivâyeti ile gelen 300 kadar hadisi otuz sekiz bâb altında düzenlemiştir.⁷⁹

Cevâhirü'l-ahkâm fi'l-fikh: Kaynaklarda hakkında bir bilgiye rastlanmayan eserin bazı kütüphanelerde bulunan nüshalarından Ûşî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1033; Özbekistan İlimler Akademisi Ktp., Doğu El Yazmaları Bölümü, nr. 4/293).

Bunların dışında bazı kataloglarda Ûşî'ye ait olduğu ifade edilen⁸⁰ ve kütüphanelerde nüshası bulunan (İran Şûrâ Meclisi Kütüphanesi, nr. 4392/2) *Hidâyetü'l-müftî bi-kifâyeti'l-müstefî* adlı eserin müstakil bir kitap olmayıp *el-Fetâva's-Sirâciyye*'nin “Edebü'l-müftî” bölümünden ibaret olduğu tarafımızdan görülmüştür. Ali b. Osmân el-Ûşî'ye ait *Gurerü'l-ahbâr ve dürerü'l-eş'âr*⁸¹ ve *Muhtelifü'r-rivâye*⁸² adlı eserler ise günümüze ulaşmamıştır.

69 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1200.

70 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/ 1350; Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/700.

71 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1224; Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/700; Carl Brockelmann, “Ûşî”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986), 13/75; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/310; Yûsuf Elyân Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-arabiyye ve'l-mu'arabe* (Kahire: Matbaatu Serkis, 1351/1932), 1/500.

72 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1224; Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'ât*, 1/500.

73 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1224.

74 Ali b. Osmân el-Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011/1432), 24.

75 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1349-1350; Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/700; Brockelmann, “Ûşî”, 13/75; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/310.

76 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1350.

77 Mehmet Sait Özevarlı, “el-Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/73.

78 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1954; Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/700; Brockelmann, “Ûşî”, 13/75; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/310.

79 Toprak, “Ûşî”, 42/230.

80 *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-mahtût: el-fikh ve usuluhu* (Amman: Müessesetü Âli'l-beyt li'l-fikri'l-İslâmî, 2000/1421), 11/444.

81 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1200; Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/700; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/310.

82 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1868.

B.5. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ûşî el-Buhârî (v.613/1216)

Bağdat'ta Ömer b. Muhammed ez-Zerencerî'den ders okumuştur.⁸³ Buhara'da yaşamış ve burada Hanefî mezhebini öğretmiştir. Buhara'nın önde gelen Hanefî âlimlerindedir.⁸⁴ Öğrencileri arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd İbnü'd-Dübeyşî bulunmaktadır. 613/1119'da vefat etmiştir.⁸⁵ Günümüze ulaşmamakla birlikte *Menâsikü'l-Hâlidî* adlı eseri kaleme almıştır.⁸⁶

B.6. İmrân (Ömer) b. Mûsâ el-Ûşî

Kaynaklardan sadece ismini öğrenebildiğimiz⁸⁷ bu âlim hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

C. Balasagun Şehri ve Balasagunlu Âlimler

Günümüz Kırgızistan sınırları içerisinde kurulduğu bilinen Balasagun'un yeri tam olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte bugünkü Tokmak şehri yakınlarında Ak-Peşin harabelerinin bulunduğu yerde kurulmuş olduğu tahmin edilmektedir.⁸⁸ İsmi kaynaklarda Velâsakûn,⁸⁹ Kuz-Ordu⁹⁰ olarak da geçmektedir. Makdîsî ve Hamevî, Balasagun'un büyük bir şehir olduğunu ifade etmektedirler.⁹¹ Bolca iyilik sahibi olan halkı Soğdça ve Türkçe konuşuyordu.⁹² Siyasî açıdan da büyük bir öneme sahip olan şehir zamanında Karahanlı Devleti'nin başkenti olmuştur.⁹³ Kaynaklarda Balasagun'da çok sayıda âlimin yetiştiği ifade edilmekle birlikte - Türk edebiyatının en eski eserlerinden *Kutadgu Bilig*'in müellifi Yusuf Has Hâcib dışında - sadece aşağıda tanıtacağımız birkaç şahısla ilgili bilgilere ulaşabildik.

C.1. Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ el-Balâsâgûnî et-Türkî

Doğum tarihi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Bağdat'a gelmiş ve burada hocası Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den fıkıh öğrenmiş⁹⁴ ve Ebü'l-Fazl b. Hayrûn'dan hadis dinlemiştir.⁹⁵ Kendisinden Ebü'l-Berekât el-Hudarî hadis rivayet etmiştir.⁹⁶ Tarihi bilinmemekle birlikte bir süre Kudüs'te kadılık yapmış ve halktan gelen şikayetler üzerine bu görevinden azledilmiştir.⁹⁷ Daha sonra Dimeşk'e gelmiş ve burada kadılık görevinde bulunmuştur.⁹⁸

83 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1998/1418), 44/163; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/48-49.

84 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/163.

85 İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü'l-müntebih*, nşr. Ali Muhammed Bicavî - Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1967), 52.

86 Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn*, 2/84.

87 İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb*, 1/21; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/281.

88 Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Otçet o poezdke v Srednyu Aziyu s nauçnoy tseliyu 1893-1894 gg.* (S. Petersburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1897), 39; Zeki Velidi Togan, "Balasagun", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 2/270; Enver Konukçu, "Balasagun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/4.

89 *Makdîsî, Ahsenü't-tekâsim*, 275.

90 Kaşgârî, *Dîvânü'lügâti't-Türk*, 1/112.

91 *Makdîsî, Ahsenü't-tekâsim*, 275; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/476.

92 Kaşgârî, *Dîvânü'lügâti't-Türk*, 1/31.

93 Konukçu, "Balasagun", 5/4; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/405.

94 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/424; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/149; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/375.

95 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/149.

96 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/149.

97 Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/476; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/149.

98 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/424; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/149; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/375.

Kaynaklarda aşırı derecede Hanefî mezhebine bağlı olan Ebû Abdullah el-Balâsâgûnî'nin Mâlîkî ve Şâfîî mezhebine mensup olan insanları sevmediği ve hatta "Elimde olsa Şâfîîler'den cizye alırdım" dediği kaydedilmektedir.⁹⁹ 506'da Dimeşk'te vefat etmiştir.¹⁰⁰

C.2. Eyyûb b. Ahmed el- Balâsâgûnî

Türkistanlı ilim adamı ve idareci Cemâl-i Karşî'nin (v.702/1303'ten sonra) verdiği bilgiler dışında hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Cemâl-i Karşî, *Mülhakâtü's-Surâh* adlı eserinde övgüyle bahsettiği Eyyûb b. Ahmed el-Balâsâgûnî'nin kendisinin hocası olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹ Öğrencisi Cemâl-i Karşî'nin vefat tarihinden (702/1303'ten sonra) hareketle Eyyûb el-Balâsâgûnî'nin VII/XIII. yüzyılda yaşadığı tahmin edilebilir.

C.3. Ahmed b. Eyyûb el-Balâsâgûnî

Yine *Mülhakâtü's-Surâh*'tan eserinden öğrenebildiğimiz kadarıyla yukarıda bahsedilen Eyyûb b. Ahmed el-Balâsâgûnî'nin oğlu ve Cemâl-i Karşî'nin de hocasıdır.¹⁰² Hakkında diğer kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

Günümüz Kırgızistan Topraklarında Bulunan Şehirlere Nisbet Edilen Âlimlerin Fıkıh İlimine Katkıları

Yukarıda da verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere günümüzde Kırgızistan sınırları içerisinde geçmişte siyasî, ilmî ve ticarî açıdan önem taşıyan birçok şehir bulunmaktadır. Orta çağda kaleme alınmış tarih ve coğrafya eserlerinde ifade edildiğine göre bu şehirler Fergana bölgesine dâhil idiler. Fergana ise Mâverâünnehir'in bölgelerinden biridir.¹⁰³

Burada fıkıh ilmine olan katkılarını inceleyeceğimiz âlimlerin yaşadığı VI/XII. yüzyıl Mâverâünnehir bölgesi için siyasî açıdan çalkantılarla dolu bir dönem olmuştur. Devletler arası savaşlar, hanedanlar arası çekişmeler meydana gelmiş ve iktidar sürekli el değiştirmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen bölgede ilmî faaliyetler canlılığını koruyabilmiştir. Karahanlılar dönemi Mâverâünnehir bölgesinde 300'e yakın fıkıh âliminin yetişmesi ve bunların fıkıh ilmine dair 350'den fazla eser yazmış olmaları¹⁰⁴ bu ilmî canlılığın göstergesidir. Karahanlılar döneminde ilk medresenin Tamgaç Buğra Karahan İbrâhim (İbrâhim b. Nasr) (438-459/1046-1067) tarafından Semerkand'da kurulduğunun¹⁰⁵ bilinmesiyle birlikte bu tarihlerde Fergana bölgesinde bulunan herhangi bir medrese ismine rastlayamadığımızı belirtmemiz lazımdır. Bununla birlikte bu dönemde ilim dünyasının tanınmış olduğu birçok âlimin yetişmiş olması, ismi günümüze ulaşmasa da bunları yetiştiren medreselerin veya ilim halkalarının bulunduğunu gösterir.¹⁰⁶ Yine bu dönemlerde ilmî

99 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 35/149.

100 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudtyye*, 3/375.

101 Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Turkestan v epokhu Mongolskogo naşestvija* (St. Petersburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1898), 1/141.

102 Barthold, *Turkestan*, 1/141.

103 bkz. Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 312; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/253.

104 Kavakçı, *Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*, 305.

105 Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 167-168.

106 Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*'unun önemli bir bölümünü Özkent kalesinde hapisteyken öğrencilerine imlâ yoluyla yazdırmıştır. (bkz. Muhammed Hamidullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/546; Eyyüp Said Kaya, "el-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/214). Demek o tarihlerde (V. yüzyılın ikinci yarısı) Özkent kalesinde bir hapisanede ders halkasından bahsetmek mümkündür.

faaliyetlerin merkezi olarak cami ve mescitleri de düşünebiliriz. Nitekim 374/985'te bölgeyi gezen Makdisî, Fergana'da camii olan 40 kadar şehir ve köy ismini vermektedir.¹⁰⁷

Her ne kadar Mâverâünnehir bölgesi mezhebin kurulduğu Irak bölgesinden uzakta bulunsa da daha ilk dönemlerde fıkıh faaliyetlerinin aktif olarak yürütüldüğü bir yer olmuştur. İmam Muhammed'in öğrencilerinden Ebû Hafs el-Kebîr'in ve onun silsilesindeki öğrencilerinin Buhara merkezli yürüttüğü ilmî faaliyetler yüzyıllar boyu dikkat çeke gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise Semerkant ve Nesef gibi şehirler de ilmî açıdan önem kazanmış ve buralarda pek çok âlim yetişmiştir. VI/XII. yüzyıla gelindiğinde ise Mâverâünnehir'in en uç noktasında bulunan Fergana bölgesi, Alâeddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî (v. 587/1191), Kâdîhan lakabıyla tanınan Hasan b. Mansûr el-Özkendî (v. 592/1196) ve Burhâneddin Ali b. Ebû Bekir el-Mergînânî (v. 593/1197) gibi isimlerle adından söz ettirir hale gelmiştir. VI/XII. yüzyıl fakihlerinin son halkasını oluşturan bu üç âlimin Hanefî fıkıh doktrininin klasik şekil ve muhtevasını kazanmasında oldukça büyük payı vardır.¹⁰⁸ Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî (v. 575/1179) de VI/XII. yüzyılda yaşamış ve bölgesindeki ilim merkezlerini ziyaret ederek dönemin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiştir.¹⁰⁹

Fergana bölgesinde yetişen VI/XII. yüzyılın diğer fakihleri arasında Kâdîhan'ın dedesi ve hocası Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Abdülazîz el-Özkendî'yi zikretmek mümkündür.¹¹⁰ Kaynaklarda el-Kâdî ve Şemsüleimme olarak anılan¹¹¹ Mahmûd b. Abdülazîz'in günümüze ulaşmayan *el-Fevâid fi fîrû'î'l-Hanefiyye* isimli eseri vardır.¹¹² VI/XII. yüzyıldan itibaren kaleme alınan fıkıh ilmine dair eserlerin pek çok yerinde Mahmûd el-Özkendî'nin görüşlerine başvurulduğu görülmektedir. Meselâ, Sirâceddin el-Ûşî'ye ait *el-Fetâva's-Sirâciyye*'de ona bir çok yerde atıfta bulunulduğuna rastlamak mümkündür.¹¹³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mahmûd el-Özkendî'nin görüşleri en çok rastlanılan eser ise Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî'ye (v. 616/1219) ait *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*'dir.¹¹⁴ Bunların dışında yine çok sayıda eserde Mahmûd el-Özkendî'ye ait görüşlere sıkça rastlanır.

Yine günümüzde Kırgızistan topraklarında bulunan bir şehirde yetişen fakihler arasında hem Sirâceddin el-Ûşî'nin ve hem Burhâneddin el-Mergînânî'nin hocaları olan Nasîreddin Muhammed b. Süleymân el-Ûşî (v. VI/XII. yüzyılın ortaları) bulunmaktadır.¹¹⁵ Nasîreddin el-Ûşî'ye ait görüşlere fıkıh ilmine dair eserlerde rastlayamadığımızı üzümlere belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte Hanefî mezhebinin önemli simalarından Burhâneddin el-Mergînânî ve Sirâceddin el-Ûşî gibi âlimleri yetiştirmesinin Nasîreddin el-Ûşî'nin fıkıh ilmine olan en büyük katkısı olduğunu düşünmekteyiz.

107 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, 362-372.

108 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16/10.

109 Sâdikî, "el-Ûşî", 563-564; Toprak, *Hadiste Derlemecilik*, 148-150.

110 Kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Mahmûd b. Abdülazîz el-Özkendî'nin VI/XII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra vefat ettiği tahmin edilebilir. Çünkü vefat tarihi 592 olan torunu Kâdîhan ondan ilim tahsil etmiştir.

111 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/446; Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-ceniyye*, 307; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 62, 209.

112 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1301.

113 bkz. Ûşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, 170, 614.

114 Meselâ bkz. Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Hucendî (Beyrut: 1424/2004), 3/150, 170, 391, 422, 501; 4/11, 84, 131; 5/145, 366, 408; 6/113, 119, 205; 7/75, 317.

115 Toprak, "Ûşî" 42/230. Nasîreddin Muhammed b. Süleymân el-Ûşî'nin hem Sirâceddin el-Ûşî'nin hem de Burhâneddin el-Mergînânî'nin hocası olması, ikisinin ders arkadaşı olabileceğini düşündürmektedir.

Mâtürîdiyye akâidine dair manzûm bir risâle olan *el-Emâlî*'si ile bir kelâmcı olarak şöhret bulan Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî (v. 575/1179) de Kırgızistan topraklarında yetişen önemli bir âlimdir. Ûşî'nin *el-Fetâva's-Sirâciyye*'sini gerek doğrudan gerek dolaylı bir şekilde kaynak olarak kullanan çok sayıda esere rastlanmaktadır. İncelediğimiz eserlere bakıldığında Ûşî'nin eserine veya ondan nakledilen görüşlere yönelik – birkaç yer dışında – olumsuz bir eleştiriye rastlanmamakta ve Ûşî'nin görüşleri, zikredilen eserlerin pek çok yerinde tercih edilen veya fetvaya esas olan görüş olarak verilmektedir. Hanefî mezhebi yanında diğer mezheplerden ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî mezhebine ait eserlerde “insanlar ile cin ve su insanları arasındaki evlilik” meselesiyle ilgili Ûşî'nin görüşü aktarılmaktadır.¹¹⁶

Kaleme aldığı eserleriyle genelde fıkıh ilmine özelde Hanefî mezhebine büyük katkıları bulunan bir diğer âlim ise Kâdîhan lakabıyla meşhur Hasan b. Mansûr el-Özkendî'dir (v.592/1196). Onun *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *Şerhu'z-Ziyâdât* ve *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* gibi önemli eserleri bulunmaktadır. Özellikle *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâvâ Kâdîhan)* mezhep içinde itibar ve yaygınlık kazanmış ve kaynak eserlerden sayılmıştır.¹¹⁷ Talebesi Cemâleddin Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî (v.636/1238) tarafından fahrü'l-mille, rüknü'l-İslâm, bakıyyetü's-selef, müfti'ş-şark lakaplarıyla övülen¹¹⁸ Kâdîhan gerek yetiştiği çevreden dolayı gerek ulemâya ve kadınlara mensup bir aileden geldiğinden dolayı yüksek ilmî seviyeye sahip olmuştur. Keskin kavrayışlı, ince manalara nüfuz edebilen, derin ilim sahibi büyük bir imam ve müctehid olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁹

KAYNAKÇA

- Asanov, Emil. *Kırgız Tarihi: Ensiklopediyalık okuu kuralı*. Bişkek: Mamlekettik til cana ensiklopediya borboru, 2003.
- Asanov, Üsön (ed.). *Kırgızstandın Geografyası*. Bişkek: Mamlekettik til cana ensiklopediya borboru, 2004.
- Bâbü'r, Zâhireddin Muhammed. *Bâbü'r-nâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Kazım, 84.
- Bağdadî, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Kervan Yayınları, 1981.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Otçet o poezdke v Srednuyu Aziyu s nauçnoy tseliyu 1893-1894 gg*. S. Petersburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, 1897.
- Biçurin (İakinf), Nikita Yakovleviç. *Sobraniye Svedeniy o Narodah, Obitavşih v Sredney Azii v Drevnie Vremena*. 3 Cilt. Moskva-Leningrad: İzdatelstvo AN SSSR, 1953.
- Brockelmann, Carl. “Ûşî”. *İslam Ansiklopedisi*. 13/75. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1986.
- Çelebî, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü ihyâ'i't-türâsi'l-'Arabî, ts.).

116 Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fîrû'i fikhi'ş-Şâfi'iyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983/1403), 267; Şihâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadisîyye* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 69.

117 Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/10.

118 Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/94.

119 Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 64.

- Hamevî, Yâkût b. Abdullâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1979.
- İbn Hurdazbih, Ubeydullah b. Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1889.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. Bağdad: Mektebetü'l-müsennâ, ts.
- İdrisî, Şerîf. *Nüzhetü'l-müşâtâk fî'htirâki'l-âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989/1409.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Mesâlikü'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1927.
- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *el-Esmârü'l-ceniyye fî esmâi'l-hanefiyye*. Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library, 2002.
- Kaşğârî, Mahmûd b. Hüseyin. *Dîvânü'lügâti't-Türk*. nşr. Kilisli Muallim Rifat Bilge. 3 Cit. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ' al-Nahr İslam Hukukçuları*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Konukçu, Enver. "Balasagun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/4. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. thk. Muhammed Abdülfettâh el-Hulv. 4 Cilt. Cize: Hicr li't-tıbaa ve'n-neşr, 1413/1993.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sanî. Beyrût: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Makdîsî, Ebû Abdullâh b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: Brill, 1906).
- Nâsıbî, İbn Havkal. *Kitâbü sûreti'l-'arz*. Leiden: Brill, 1939.
- Oruzbayeva, Bübüyna (ed.). *Kırgız Sovet Ensiklopediyası*. 6 Cilt. Frunze: Kırgız sovet ensiklopediyasının başkî basması, 1979.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Sâdikî, Cemil Fâik. "el-Ûşî, Ebû Muhammed Sirâcüddîn, Ali b. Osmân". *Mevsû'atü A'lâmi'l-'ulemâ' ve'l-üdebâ'i'l-'Arab ve'l-müslimîn*. 2/563-571. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004.
- Sebetov, Zharkynbai. *el-Fetâva's-Sirâciyye Adlı Eseri Çerçevesinde Ali b. Osmân el-Ûşî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü'l-cinân, 1988.
- Serkîs, Yûsuf Elyân. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Serkis, 1351/1932.
- Taşagıl, Ahmet. "Özkent". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir. *et-Tabakâti's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv. 4 Cilt. Kahire: 1390/1970.
- Toprak, Mehmet Sait. "Ûşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Toprak, Mehmet Sait. *Hadiste Derlemecilik Devrinin Başlaması ve Ûşî'nin Nisâbü'l-ahbârı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Şehirlerin Faziletleriyle ilgili Uydurma Hadisler ve "Hayru'l-Büldân" Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 67-90.

- Yıldız, Kemal – Sebetov, Zharkynbai. “Orta Asyalı Hanefî Fakihî Sirâceddin Ali b. Osmân el-Ûşî'nin el-Fetâva's-Sirâciyye Adlı Eseri ve Bazı Fikhî Görüşleri”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Ocak 2016), 52-77.
- Zehebî Muhammed b. Ahmed. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf - Muhyî Hilâl es-Serhan. 23 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *el-Müştebih fî esmâ'i'r-ricâl*. Leiden: Brill, 1881.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmîrî. 51 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1998/1418.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kâmûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arabi ve'l-musta'rabîne ve'l-müştelikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayin, 2002.

**ULUSLARARASI
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLÂMÎ İLİMLER SEMPOZYUMU
BİLDİRLERİ KİTABI**

ESERLER

Mâverâünnehirli Hanefî Usûl Âlimi Debûsî'nin Hilâf Eseri el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Fürû: Literatürdeki Yeri ve Etkileri

Dr. Öğr. Üyesi Hacer Yetkin*

Özet

Hicrî dördüncü asır Mâverâünnehir bölgesi Hanefî fakihlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), usûl eseri *Takvîmü'l-edille* ile hem Hanefî mezhebinin hem de diğer mezheplerin usûl literatürünü büyük ölçüde etkilemiştir. Bu çalışmada onun usûl alanındaki etkisinin dönemin en öne çıkan ilim dallarından biri haline gelen hilâf alanında da geçerli olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Debûsî'nin hilâf alanındaki eseri *el-Esrâr* ile çağdaşı sayılabilecek dört fakihin hilâf eserleri, tahâret bahisleri üzerinden mukayese edilmiştir. Yapılan inceleme sonucunda, tahâret bahisleri özelinde *el-Esrâr* ile sadece Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *İstulâm*'ı arasında açık bir ilişki tespit edilebilmiştir. Buradan yola çıkarak Debûsî'nin hilâf alanındaki etki alanının usûldeki etki alanı ölçüsünde olmadığı anlaşıldığı, bununla birlikte hilâf ilminin mahiyeti ve tarihi seyri gereği hilâf eserleri arasında doğrudan bir etkileşim ya da cevap verme ilişkisinin zorunlu olarak beklenemeyeceği sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Debûsî, el-Esrâr, hilâf, tahâret, usûl

A Khilâf Work by a Transoxanian Hanafi Jurist: Abu Zayd al-Dabûsî's al-Asrâr and Its Impact on the Khilâf Literature

Abstract

Abu Zayd al-Dabusi, a Transoxanian Hanafi jurist who lived in fifth century AH, influenced the literature of jurisprudence by both Hanafis and other schools via his usul work *Taqwim al-Adillah*. In this paper, his impact on another popular scholarship of his time, khilaf (comparative law) is analyzed. For this aim, his khilaf work *al-Asrar* is compared with four nearly contemporary khilaf books through the chapters about taharah (religious purity). In consequence, among those four books, only *al-Istlam* by Sem'ani is observed to have a clear connection with *al-Asrar*. Thus it can be assumed that the level of Dabusi's impact on khilaf literature has not been as wide as his impact on the usul genre. However, the nature and the history of khilaf itself imply that a relation of interaction or refutation is not necessarily expected among those khilaf works.

Key words: Dabusi, al-Asrar, khilaf (comparative law), taharah (religious purity), usul (jurisprudence)

Giriş

Hicrî beşinci asrın başında Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Hanefî fakîhi Ebû Zeyd ed-Debûsî, Mâverâünnehir Hanefî ekolündeki belirleyici etkisiyle, Hanefî mezhebinin tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Onun usûl eseri *Takvîmü'l-edille*'nin, usûl literatüründeki fukahâ usûl anlayışının kurucu metni olduğu söylenebilir. Bunun yanında teşekkül döneminde Mu'tezile ile yakın temasta bulunan ve bazı konularda ortak görüşleri benimseyen Hanefî mezhebinin, usûl ilminin kelâmî tazammunları açısından ehl-i sünnete gittikçe yaklaşması süreci de Debûsî ile başlamıştır. Bu yönleriyle Hanefî usûl anlayışında belirleyici olan *Takvîm*, sadece mezhep içerisinde değil, diğer fıkıh mezheplerinden fakihler nezdinde de geniş yankı uyandırmış; bu mühim nitelikleri nedeniyle de modern dönemde

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. hkontbay@yahoo.com

hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Buna karşılık Debûsî'nin günümüze ulaştığı bilinen diğer iki eserine dair nispeten daha az araştırma mevcuttur. Bunlardan tasavvufla ilgili olan *el-Emedü'l-aksâ*, hilâf alanındaki ise *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû*'dur. Bu çalışmada bir hilâf örneği olarak *el-Esrâr* ve onun seçili literatür üzerindeki muhtemel etkileri üzerinde durulacaktır. Bunun için önce hilâf ilmi, Debûsî'nin hayatı ve eseri *el-Esrâr* hakkında genel bilgi verilecek, ardından *el-Esrâr*, belirlenen dört eser (Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*, Sem'ânî'nin *el-İstîlâm* ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tahsînü'l-meâhız* adlı eserleri) ile tahâret bahisleri üzerinden mukayese edilecektir.

1. Hilâf İlmi

Hilâf kelimesi sözlükte “karşı gelmek, muhalefet etmek, aykırı davranmak” anlamlarına gelir ve bu anlam açısından ihtilaf kavramı ile özdeştir. Bir ilim dalı olarak ise fikhî ihtilafları konu edinen ilim dalına ilm-i hilâf, bu ihtilafları cedel yöntemini kullanarak tartışan eserlere de hilâf eserleri denir.¹

Fıkıh ilminde ihtilafların tarihi, fıkıh ilminin tarihi kadar eskidir. Fikhî hükümlerin ortaya çıkışında içtihadın alanı arttıkça, ihtilaflar da buna paralel olarak artmıştır. Bu doğrultuda fikhî mesâilin tedvin edilmeye başlanması ile aynı dönemde, ihtilafa konu olan meseleleri bir araya getiren eserler de yazılmaya başlanmıştır. Örneğin; Hanefî mezhebinin ilk imamlarından İmam Muhammed (ö. 189/805) Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ders halkasında gelişen fıkıh mesâilini bir araya getirirken Ebû Yusuf (ö. 182/798), Ebû Hanîfe'den önce hocası olan Kûfe kadısı İbn Ebî Leyla (ö.148/765) ile Ebû Hanîfe'nin ihtilaf ettiği mesâili bir araya getiren bir eser yazmıştır.² Fikhî meselelerdeki ihtilafların fark edilmesi ve entelektüel zeminde ele alınması çok erken dönemden itibaren fukahâ arasında gerçekleşen münazaralarla kendini göstermiş ve eş zamanlı olarak literatüre de yansımıştır. Söz konusu ihtilaflar fikhin uygulama sahasında çözülmesi gereken bir olgu olarak görülmüş ve hukuk istikrarını sağlamak için hukuk birliği girişimleri olmuş ise³ de ilmî sahada bu ihtilafların genelde bir zenginlik, fikhin dinamiklerini anlamak için müsait bir zemin ve hatta fıkıh alanında yetkinleşme için bir fırsat olarak görüldüğü söylenebilir.

Fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamladığı kabul edilen hicri dördüncü asırdan itibaren hilâf literatürü açısından yeni bir döneme girilmiştir: Hicrî 3. asırda Arapçaya tercüme edilen Aristo'nun mantık eserleri ile birlikte Müslüman âlimler diyalektik yöntem ile tanışmış, önce kelâmcılar sonra fakîhler bu yöntemi İslâmî ilimlerde kullanmaya başlamışlardır.⁴ Bir yandan diyalektik ya da Arapça karşılığı ile cedelin fıkıh alanına uygulanması, bir yandan da mezheplerin metodolojilerinin netleşmesi ile birlikte, öncesinde sadece ihtilafların ve muhalif tarafların listelendiği eserler şeklindeki hilâf literatüründe, hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren, ihtilaflı fûru fıkıh mesâilinin delilleri ile birlikte tartışıldığı, çoğunlukla bir mezhebin görüşlerinin diğer mezheplere karşı savunulduğu eserler ortaya çıkmıştır. Hicrî beşinci asrın usûl ve hilâf eserleri açısından altın

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, “Hilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2021); Abdurrahim Bilik, *Fıkıhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

² Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim el-Ensârî, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Yayın yeri yok: Matbaatü'l-Vefâ, 1357).

³ İbnü'l-Mukaffâ'nın halifeye bu yöndeki teklifi ve İmam Mâlik'e Muvattâ'nın bağlayıcı bir kanun kabul edilmesi yönünde yapılan teklif, bu girişimlere örnek verilebilir (George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 173; M. Yaşar Kandemir, “Muvatta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2021)).

⁴ Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 173-175; İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 20-25; Ahmet Numan Ünver, “Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münazara Bağlamında”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 69-75.

çağ olduğu söylenebilir. Bu dönemde usûl eserleri ve fûru fıkıh mesâilini esas alan hilâf eserleri yanında, hem kelâm hem de fıkıh âlimleri tarafından müstakil olarak cedel yöntemine dair eserler de yazılmış, ayrıca usûl eserlerinde cedel hakkında başlıklara da yer verilmiştir.⁵

Fûru fıkıh mesâilini esas alan hilâf eserleri, mezheplerin teşekkül etmiş olan usûllerinin fûru fıkıh alanında nasıl uygulandığının gösterildiği bir saha işlevi gördüğü gibi, cedel yönteminin fıkıh alanına uygulanmasıyla mezhepler arası ihtilafların kaynaklarını belirleme gibi hususlarda faydalı sonuçlar ortaya koymuştur. Mezheplerin fetvaya esas olan görüşlerinin bir araya getirildiği muhtasarlardan farklı olarak hilâf eserleri, entelektüel açıdan daha üst bir seviyeye hitap eder. Hatta George Makdisi, medrese sisteminin temelinde fıkıh ilminin ve münazaraların olduğunu iddia eder. Ona göre münazaralara katılmak bir medrese talebesinin ihtisas eğitiminin bir parçası idi. İlk aşamada mezhep fikrini öğrenen talebe, sonrasında hilâf meselelerini öğreniyor ve talebenin münazaralarda mezhebin görüşünü savunabilecek ölçüde hem daha önce serdedilmiş delilleri bilmesi hem de kendisinin yeni deliller ortaya koyabilmesi bekleniyordu. Yani bir fıkıh talebesinin pratik yaparak gelişmesinin yolu, hilâf eserlerinin de kaynağını oluşturan münazaralardı.⁶

İşte Debûsî mezheplerin olgun usûl eserlerinin ortaya çıktığı ve hilâf ilminin de bu ölçüde önem kazandığı dönemde, münazaralarda üstün başarı göstermiş ve hem usûl hem de hilâf alanda eser yazmış fakîhlerden biridir. Hatta bazı tabakat eserlerinde onun hilâf ilminin kurucusu olduğu iddia edilir.⁷ Bir sonraki başlıkta Debûsî'nin hayatı ve hilâf alanındaki eseri *el-Esrâr* hakkında bilgi verilecektir.

2. Ebû Zeyd ed-Debûsî ve *el-Esrâr*

Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, 367/978 yılında Buhara ile Semerkand arasındaki Debûsiye mevkiinde doğdu. Tahsil hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Kendisinden ders aldığı kaydedilen Ebû Cafer b. Abdullah el-Ustruşenî'nin hem Muhammed b. Fazl'ın hem de Ebû Bekir el-Cessâs'ın öğrencisi olması sebebiyle, ilim silsilesi iki koldan Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır. Tabakat eserlerinde Debûsî'nin münazaralardaki başarısı ile şöhret bulduğu genellikle ifade edilir. Debûsî Buhara'da kadılık yapmış ve 430/1039 senesinde vefat ettiğinde buradaki yedi kadı mezarlığına defnedilmiştir.⁸

Debûsî'nin günümüze ulaştığı kesin olarak bilinen ve müellife nisbetinde şüphe bulunmayan üç eseri şunlardır: Usûl alanındaki *Takvîmü'l-edille*, hilâf alanındaki *el-Esrâr* ve tasavvuf alanındaki *el-Emedü'l-Aksâ*.⁹ Bu çalışmada *el-Esrâr*¹⁰ merkeze alınacaktır.

el-Esrâr, fıkıh bablarına göre düzenlenmiş ve fûru fıkhındaki hilâf mesâili denilen, ihtilafa konu olmuş meseleleri detaylı olarak tartışan bir eserdir. Eserde prensip olarak Hanefî imamların kendi aralarındaki ve Hanefîlerle Şâfiîler arasındaki ihtilaflı meseleler ele alınır. Eserin sonunda “Kitabu Câmîu'l-kebîr” “Kitabu Câmîu's-sağîr” ve Kitabu'z-ziyâdât”

⁵ Mesela bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 327-370; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî (Riyad: Yayın evi yok, 1993), 5/1424-1464.

⁶ Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 176-179, 198-209.

⁷ Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, tarih yok), 3/48.

⁸ Hayatı hakkında bilgi için bk. Hacer Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 25-38.

⁹ Eserler hakkında bilgi için bk. Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 38-56.

¹⁰ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû*, thk. Salim Özer (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1997).

bölümlerinde mezhep içi ihtilafı bazı meselelere yer verilmesi, hilâf mesâilinin seçiminde Zâhiru'r-rivâye kapsamındaki eserlerin esas alındığını göstermektedir. Debûsî kitap, bab, fasıl şeklindeki klasik üslupta tasnif ettiği eserinde, özellikle fasılları “rükün faslı”, “şart faslı”, “hüküm faslı” gibi başlıklarla başlıklarlandırır. Bu fasılların altında “mesele” başlığı ile önce tartışılan konuyu, muhalif tarafların kimler olduğunu ve hangi görüşü savunduğunu özetleyen bir cümle ile ortaya koyar. Sonra her bir tarafın delillerini, tarafların bu delillere verdiği cevapları aktarır ve kendi tercih ettiği görüşü savunur. Tartışmanın sonunda ihtilafın kaynağı olarak gördüğü ilkesel ayrışma noktasını tespit ederek konuyu tamamlar.

Oldukça kapsamlı bir eser olan *Esrâr*'da Debûsî, her bölümde literatürde ihtilâfa konu olmuş hemen her meseleye yer verir. Bunun yanında meselelerin tartışılması sırasında da kısa ve öz bir üslûbu benimsemez; aksine geniş usûl tartışmalarına girmekten çekinmez. Naklî delillerden çok aklî delillere yer verdiği ve istidlallerinde usûl eserindeki açıklamaları ile uyumlu olmaya özen gösterdiği söylenebilir. Nitekim *Esrâr*'da “bu konuyu usûl-i fıkhıta açıkladık” şeklinde ifadeleri de bulunmaktadır.

Bir sonraki başlıkta el-Esrâr, etkilemiş olması muhtemel olan dört eserle tahâret bahsi esas alınarak mukayese edilecektir. Mukayese için seçilen her bir eserin genel tanıtımı ve tercih edilme sebebine ilgili bölümde yer verilecektir.

3. Mukayese

3.1. el-Esrâr

Debûsî mukaddimede bu eserin meselelerin sırları ve delil getirme sanatları üzerindeki düşünme sonucunda ortaya çıktığını söyler. Amacının hükümlere tesir eden ve etmeyen illetlerin belirlenmesi ve ayıklanması, ulema arasında şöhret bulan hilâf mesâiline yoğunlaşılması olduğunu ifade eder. Bunu yaparken yeni buluşlar yerine selefın eserlerinin esas alınacağını vurgular. Bu ilim uğruna bütün ömrünü harcadığını ve başka ilimlerden yüz çevirdiğini söyleyen Debûsî, kişileri değil delilleri kendisine rehber edindiğini, hasmına karşı cedele değil delile başvurduğunu ifade eder.¹¹

Esrâr'da tahâret bahislerinde yüze yakın mesele ele alınmaktadır. Biz burada mukayese için seçtiğimiz eserlerin hepsinde, hatta hilâf eseri sayılmayan fûru fıkh eserlerinde dahi ele alınmış bulunan¹² bir meseleyi inceleyeceğiz: Su dışındaki sıvılarla necasetin giderilmesinin hükmü. Bu meseleyi Debûsî tahâret meselelerinin sonlarında, teyemmümden sonra yer verdiği necasetlerle ilgili çeşitli meseleler içerisinde ele alır.¹³

Zikrettiğimiz tartışmada iki görüş vardır: Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre necasetin, suyun yaptığı işi yapan sirke, gül suyu gibi her tür sıvı ile giderilmesi caizdir. İmam Muhammed, Züfer (ö. 158/775) ve Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre ise kıyasen bu caiz değildir. Debûsî görüş sahipleri ile birlikte meseleyi böylece ortaya koyduktan sonra, önce muhalif görüşün, sonra da kendi savunduğu görüşün delillerini zikreder. Muhalif görüş sahipleri arasında da İmam Muhammed'in delilleri üzerine yoğunlaşır.

Debûsî İmam Muhammed'in gerekçelerini incelemeyen önce Şâfiî'nin görüşünü kısaca aktarır. Şâfiî'ye göre Şârî su ile yıkamayı emretmiştir ve bu konuda icmâ vardır. Dikkate alınabilecek tahâret budur. Bu hükmün suyun yerine ikame olacak başka herhangi bir şeyle ta'lili caiz değildir. Çünkü böyle bir ta'lil, nasta zikredilen “suyun kullanılması” (şartını) ortadan kaldırır. Halbuki kıyas işleminin nassın hükmünde değişikliğe yol

¹¹ Debûsî, *Esrâr*, 1/1.

¹² Mesela bk. Burhânüddîn Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebî Bekir el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-erkâm, tarih yok), 1/42-43.

¹³ Debûsî, *Esrâr*, 1/77-78.

açmaması gerekir. Şâfiî'nin zekât olarak paranın değil koyunun kendisinin verilmesini vacip görmesi de aynı türden bir itiraza dayanmaktadır.

Debûsî'nin aktardığına göre İmam Muhammed'in bu konudaki temel gerekçesi suyun tab'an temizleyici olduğu için değil, şer'an temizleyici kabul edildiği için kıyafetteki necaseti giderdiği şeklindedir. Bu görüşü kıyasa göre suyun temizleyici olmadığını ifade ederken birkaç aşamada şöyle temellendirir:

a. Sahih kıyas, su ile bile temizliğin yapılamamasıdır. Ancak bu kıyası zarurete binaen (yani emrolduğumuz temizlemeyi yapabilmemiz için) su açısından terk ettik. Ama diğer sıvılar için asıl kıyas (temizliğin yapılamaması) geçerli olmaya devam etmektedir.

b. Su temizleyici olarak yaratılmıştır. “*Gökyüzünden temizleyici suyu indirdik*” (el-Furkan 25/48) buyurulmuştur. O halde su hakkında kıyasa dayalı görüş bildirmek, ilgili nastan dolayı geçersizdir. Zira nas, su dışındaki sıvılar için gelmemiştir ve o sıvılar kıyastaki durumları üzerine kalırlar.

c. Çok su, necaset karışması ile necis hale gelmez; çünkü kıyas gereği necis olduğunu söylesek bütün sular necis olur ve temizleyici su kalmaz. Halbuki diğer sıvılar çok dahi olsa içine necis madde düşmesi ile necis hale gelir, çünkü onlar temizleyici değildir.

d. Hades (abdestsizlik) hali sadece suyla giderilebilmektedir. Bu da şer'an muteber temizliğin ancak suyla yapılabileceğini gösterir.

Debûsî İmam Muhammed'e atfettiği bu delillere şöyle cevap verir:

a. Su, kullanılması zarureti sebebiyle değil, nas ve icmâ ile temizleyicidir. O halde nas ve icmâ ile sabit diğer hükümlerde olduğu gibi bu hükmün de mümkün olduğu kadar ta'lil edilmesi gerekir (zarurete binaen sabit olsa ta'lile elverişli olmazdı). Burada şöyle bir talil yapılabilir: Suyun temizleyici oluşu necaseti tahârete dönüştürmesi yoluyla değil, eşyadan necaseti gidermesi yoluyla olur. Zira necaset bulaşmış elbise, necaset ondan ayrılmadan temiz olmaz. Temizleme, necaseti izale etmeye bağlı ise, izale etme konusunda su dışındaki sıvılar da suyla aynı hükmü alabilir. Hatta mesela sirke, izale etme konusunda sudan daha güçlüdür. O halde izale etme konusunda su ve diğer sıvılar ortak ise, temizleyici olma hükmünde de ortak olmalıdır.

b. “Suyun necasete dokunduğu anda necis hale gelmesi” şeklindeki kıyas geçersizdir. Çünkü su, necaseti izale ettiğinde onun bizzat maddesini elbise üzerinden kaldırır ve böylece temizlik gerçekleşir. Aynı durum bunu gerçekleştirebilecek diğer sıvılar için de geçerlidir. Ancak mesela süt ve yağ bu iş için uygun değildir çünkü bunların yağlılık özelliği necaseti gidermelerine engel olur.

c. Bir önceki gerekçenin bir sonucu olarak İmam Muhammed'in “su temizleyici olsa da kıyasa göre necaseti yıkarken kirlenir” demesine de imkan yoktur. Temizleyici olma vasfı zaten ancak yıkama anında söz konusu olabilir ve su yıkama anında zarurete binaen değil nassa (ayete) binaen temizdir. Bu hal ancak kullanma ile ortaya çıkar. Muhammed'e göre suyun kullanım sırasında temiz oluşu zarurete binaen olduğu için bu durum aslî kıyastan istisna teşkil eden ve ta'lile elverişli olmayan bir durumdur. Bize göre ise su, hem Allah'ın yaratışı itibariyle temizdir hem de nassa bu durum belirtilmiştir. Delili de bu niteliğin suda bizim ihtiyacımıza göre değil aslî olarak bulunmasıdır. Bunu boğazlanan hayvanın helal oluşuna benzetebiliriz; suyun temizleyiciliği zarurete binaen ortaya çıkan bir nitelik olsaydı, meyte etinin ızdırar halinde helal olması gibi su da ancak ızdırar halinde temizleyici olurdu. Bunun yanında vadilerdeki tatlı sular ve tuzlu deniz suyu da bunlarla ilgili bir zaruret bulunmadığı halde temiz kabul edilmiştir. Sonuç olarak bu konuda zaruret gerekçesi dikkate alınmaz; çünkü rey ile ta'lilden önce sabit olan bir asıl söz konusudur.

d. Taşla ya da odunla, kılıçtaki kurumuş kan izale edilirse temizlenmiş olur. İşte su da böyledir. Çünkü izalenin temizleme üzerinde eseri vardır; taşla istincada olduğu gibi. Hükümde eseri olan vasıfla ta'lil sahihtir.

e. İçine necaset düşen “çok sirke” hakkında Belh meşayihî bu sirkenin necis sayılmayacağını, çünkü necis şeyin sirkenin bir yerinden diğer yerine yayılmayacağını söylerler. Böyle bir sirkenin necis olduğu söylene bile bu suyla ilgili hükmü zedelemeyiz. Çünkü tahûr, bir şeyi temizleyebilen şeyin adıdır; içine düşen şeyden dolayı necis olmaya elverişli olan şeyin adı değildir. Yani iki hüküm arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Çok suya necaset düştüğünde necis kabul edilmemesi hükmü zarurete binaen verilmiştir. Çünkü o su, büyük havuzlarda, vadilerde toplanıp kullanım için hazırlanan bir sudur. Bu suların kullanımla necis hale geldiğini söylesek, insanların bu suları ancak kepçe ile almak suretiyle kullanabileceklerini söylememiz gerekirdi ki bu da meşakkat olurdu. Sirke ise kullanmak ve içinde necaset yıkamak için hazırlanmış bir madde değildir. Bu yüzden de içine necis düşmekle necis olmasından, bu sebeple insanların kullanmasının engellenmesinin zorluk oluşturmasından bahsedilemez. O halde sirke için kıyastaki aslî hüküm bâkîdir.

f. Hadesten tahâretle necasetten tahâret birbirinden farklıdır. Hadesten tahâret konusunda su, şer'an temizleyicidir ve biz onun manasını akledemeyiz. Çünkü hadesten tahârette abdest azalarında izale edilen bir şey mevcut değildir. Eğer abdestte su bir şeyi izale ederek temizlemiyorsa, aksine böyle temizlenecek bir şey olmadan temizlik hükmü veriliyorsa, buradaki izale akılla anlaşılabilir bir şey değil demektir ve o halde hüküm diğer izale eden şeylere taaddî etmez.

Debûsî'nin bu tartışmadaki açıklamalarında dikkat çeken hususlar şunlardır: Öncelikle Debûsî, hükümlerin prensipte ta'lile elverişli olduğunu ve mümkün olduğu kadar ta'lile hamledilmesi gerektiğini vurgular. Bu tartışmada suyun temizleyiciliğinin ta'lile elverişli bir hüküm olmadığı görüşüne karşı, bunun nasla sabit olmuş ta'lilî bir hüküm olduğunu ve illetinin de izale olduğunu söyleyerek cevap verir. Ayrıca yaptığı kıyasın geçerli ve isabetli olduğunu göstermek için kıyasla ilgili usûl eserinde öne sürdüğü şartların sağlandığını (hükümün ta'lilî olsa bile illete değil nassa dayandığını, ta'lilin aslın hükmünde değişmeye yol açmadığını) ifade eder. Debûsî'nin fûru fıkıh mesâilini merkeze alan usûl anlayışı ve usûl-fûru ilişkisi açısından onun bu açıklamaları önemlidir. Bunun yanında Debûsî'nin görüşünü naklî değil aklî delillerle temellendirdiği, mesela diğer eserlerde göreceğimiz bazı hadisleri burada zikretmediği de dikkat çekmektedir. Belh meşayihîna nispet ederek aktardığı görüşü dahi isabetli bulmayarak aklî gerekçelerle çürütür. Buna karşılık Debûsî'nin cedel kavramlarını kullandığına dair bir işaret bu tartışma özelinde tespit edilememiştir.

3.1. Kudûrî ve et-Tecrîd¹⁴

Hanefî mezhebinin Bağdat'taki son büyük temsilcisi sayılan Kudûrî, özellikle *el-Muhtasar*'ı ile mezhebin fûru fıkıh literatürü üzerinde çok etkili olmuştur. *Esrâr* ile mukayese için ilk olarak *Tecrîd*'in seçilmiş olması, hem Kudûrî'nin Hanefî mezhebindeki yüksek temsil gücü, hem de Debûsî'nin çağdaşı olması sebebiyledir. Aynı dönemde yaşadıkları halde bu iki âlimin görüştükleri, ortak bir hocadan ders aldıkları ya da birbirilerinden etkilendiklerine dair bilgi bulunmamaktadır.

Tecrîd'in girişinde Kudûrî, İmam Şâfiî'nin Hanefilere muhalefet ettiği meseleleri bir araya getirdiğini, özet ifadelerle ve delillere yer vererek eseri oluşturduğunu, ihtilafli konularda tercihe şayan görüşü de belirtmek suretiyle hem ilim hayatına yeni başlayanların

¹⁴ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004).

hem de orta seviyeye gelmiş olanların istifadesine uygun hale getirdiğini ifade eder.¹⁵ Kudûrî de Debûsî gibi eserini çok kapsamlı yazmış ve tahâretle ilgili 78 meseleye yer vermiştir. Ancak *Tecrîd*'in tasnifi ve mesele sıralaması *Esrâr*'da oldukça farklıdır.

Su dışındaki sıvılarla necasetin giderilmesi meselesi, *Tecrîd*'de tahûr kelimesinin tarifinden sonra ikinci mesele olarak ele alınır.¹⁶ Kudûrî meselenin taraflarını Debûsî ile aynı şekilde ortaya koyduktan sonra kendi benimsediği görüşün (yani su dışındaki sıvılarda da necasetin giderilebileceği yönündeki Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a atfettiği görüşün) temel gerekçesini dile getirir. Buna göre caiz görenlerin gerekçesi, “Elbisenin meni, kan ve idrardan dolayı yıkanması gerekir” hadisinde yıkama kelimesinin mutlak olarak kullanılmış olmasıdır. Yıkamak mutlak ise yıkamada kullanılan şey de mutlak olmalıdır. “Bir kişiye yüzünü yıkaması emredilse, o da sirke ile yıkasa, kınanır” denilerek buradaki yıkamanın sudan başkasını kapsamadığı söylenemez. Çünkü isimlerde aslolan mutlak olmaktır; mukayyed olduğunu iddia edenin delil getirmesi gerekir. Sirkeyle yüzünü yıkayan kişinin kınanması, yıkama kelimesi mukayyed olduğu için değil, bu konudaki yaygın adete muhalefeti sebebiyledir. Ayrıca bir sıvı temiz ise ve necasetin hem kendisini hem de izini giderebiliyorsa, bu sıvının su gibi necasetin izalesi için kullanılması da caizdir.

Kudûrî'nin temel gerekçe olarak zikrettiği bu istidlal, Debûsî tarafından zikredilmemiştir. Bunun devamında Kudûrî, “kâlû-kulnâ” şeklinde tarafların delillerini aktarır. Kudûrî'nin burada aktardığı muhalif deliller Debûsî'nin aktardıkları ile büyük ölçüde paralel olmakla birlikte, bu delillere verilen cevaplar Debûsî'nin verdiği cevaplardan farklıdır. Mesela “suyun temiz oluş manası (illeti) hadesi gidermesidir. Diğer sıvılar bu illet konusunda suya muhaliftir çünkü onlar hadesi gidermez” iddiasına Kudûrî, tabaklamayı örnek vererek itiraz eder. Ona göre derinin tabaklanması hadesi gidermez ancak derideki necaseti gidermektedir. Hatta derinin temizliğinde suyla yıkamak değil tabaklamak esastır. Ayrıca ihramlı kişinin elbisesinde kokulu madde, su dışındaki sıvılarla giderilebiliyorsa, necasetin giderilmesinde de su dışındaki sıvılar kullanılabilir. Yine muhalifin başka bir delili, hayız kanının su ile yıkanmasını emreden hadistir. Kudûrî bu delile, suyun belirtilmesinin, yıkamanın suyla yapılmasını zorunlu tutma anlamına gelmediğini, bunun taşla istinca rivayetlerinin taşla istincayı zorunlu tutmamasına benzediğini söyleyerek cevap verir. Necasetin izalesinin ta'lille elverişli olmayan şer'î bir hüküm olduğu iddiasına karşı ise Kudûrî şöyle der: Abdest, vücûb illetini bilmediğimiz bir ibadet iken necasetin izalesi emrinin illeti temizlenmektir. Bu ikisi birbirinden farklıdır. Mesela katı bir şeyle abdest alınsa, hüküm o katı maddeye, sıvı şeyle abdest alınsa hüküm o sıvı maddeye inhisar eder. Ancak katı bir şeyle necasetin giderilmesi hükmünde hüküm o katı şeye inhisar etmediği gibi, sıvı bir şeyle necasetin giderilmesi durumunda da hüküm o sıvı şeye inhisar etmez. Necasetin giderilmesinin hadesin giderilmesinden daha önemli olduğu, ikincisi su olmadan yapılamıyorsa birincisinin evleviyetle yapılamaması gerektiği görüşüne karşı Kudûrî abdestin önemini vurgulayan delilleri zikrederek cevap verir. Sonuçta Kudûrî, karşı tarafın illetinin ihtilafı bir temele, kendi illetlerinin ise ittifak edilen bir hükme dayalı olduğunu ifade ederek tartışmayı sonlandırır.

Görüldüğü gibi, Kudûrî'nin buradaki açıklamaları ile *Esrâr*'daki istidlaller arasında ortak noktalar bulunmakla birlikte genel yaklaşımda bir paralellikten söz etmek mümkün değildir. Bunun yanında üslup açısından da Kudûrî ile Debûsî'nin oldukça farklı olduğu söylenebilir. Kudûrî'nin ifadeleri, bir münazaranın yazıya geçmiş hali gibidir; tartışma üslubu çok belirgindir. Cedel ilminde kullanılan aks, nakz gibi kavramların hem kavram olarak hem de üslup olarak anlatımda yer bulduğu görülür. Ayrıca *Tecrîd*'de sayı

¹⁵ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/53.

¹⁶ Kudûrî, *Tecrîd*, 1/60-64.

bakımından oldukça fazla delil zikredilmesine rağmen delillerin ve cevapların serd edilmesinde, özellikle muhalifin delilleri zikredilirken oldukça muhtasar bir anlatım tarzı benimsenmiştir.

3.2. Serahsî ve *el-Mebsût*¹⁷

Serahsî her ne kadar Debûsî'nin ismini zikretmese de usûl eserinde Debûsî'nin eserinden büyük oranda istifade etmiş, hatta bazı bölümlerde sayfalarca *Takvîm*'den alıntı yapmıştır. Serahsî'nin *Mebsût*'u ise usûl eserinden önce yazdığı, oldukça hacimli bir fûru fıkıh eseridir. Eserin mukaddimesinden de anlaşıldığı üzere *Mebsût* Hâkim eş-Şehîd'in Zâhiru'r-rivâye muhtasarına yazılmış bir şerhtir. Serahsî, eseri yazma sebebini anlatırken kendi döneminde fıkha ilginin azaldığını söyler ve bunun sebepleri arasında fıkıh öğrencilerinin uzun hilâf meseleleri ile meşgul olmakla yetinmeleri, fıkıh hocalarının faydasız uzayıp giden tartışmalara kendilerini kaptırmaları ve bazı fıkıhçıların açıklamalarına felsefi sözler karıştırmalarını sayar. Kendisinin bu eserinde her meselede müessir manayı zikretmekle yetineceğini söyler.¹⁸ Dolayısıyla *Mebsût*'un bir hilâf eseri olmadığı ve bütün mezhep birikimini değerlendirmeyi hedeflediği açıktır. Nitekim *Mebsût*'ta her başlıkta kavramsal izahlara, delil olan ayet ve hadislere, sahabe ve tabiin görüşlerine ve mezhep ashabının görüşlerine yer verilir. Bununla birlikte, tartışmalara girmeyeceği izlenimi veren bir girizgah yapsa da Serahsî'nin *Mebsût*'ta (mezhep birikiminin oluşmasına katkı sağlamış) mezhepler arası tartışmaları da ele aldığı görülmektedir.¹⁹

Bu çalışmada mukayese için esas aldığımız hilâf meselesi, *Mebsût*'ta müstakil bir bahis olarak değil, kuyular bahsinde bir meselenin altında incelenmiştir.²⁰ Burada Serahsî, kuyuların temizliği ile ilgili bir tartışmadaki ihtilafın, “necasetin su dışındaki sıvılarla giderilmesi konusunda imamlar arasında var olan görüş ayrılığına dayandığını” söyler ve söz konusu ihtilafı özetler. Ona göre İmam Muhammed, suyun temizleyici olduğu konusunda ayet bulunması ve su dışındaki sıvılarla hadesin giderilememesine dayanarak böyle sıvılarla necasetin giderilmesini caiz görmez. Zira necasetten tahâret de hadesten tahâret gibi namazın şartıdır. Ayrıca bu konuda söz konusu sıvının necaseti ortadan kaldırması dikkate alınmaz çünkü mesela eti yenen hayvanın idrarı gibi necis olan bir sıvı ile de elbisedeki/bedendeki necaseti izale etmek mümkündür. Züfer ve Şâfiî de aynı görüştedir. Buna karşı Ebû Hanîfe, necasetin aynının ortadan kaldırılması açısından su ile diğer sıvıların farkı olmadığı, hatta sirke gibi sıvıların bu konuda sudan daha iyi olduğu, bu yüzden sudan başka sıvılarla necasetin giderilebileceği görüşünü savunmaktadır. İdrar ile temizleme konusunda da bazıları idrarla ilk necasetin giderilmiş olacağını fakat idrarın necasetinin kalacağını söylemektedir. Burada Serahsî, Ebû Yusuf'un görüşüne dair Debûsî'nin belirtmediği bir ayrıntıya yer verir. Bir rivayete göre Ebû Yusuf bu konuda Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu halde başka bir rivayette, giderilmesi gereken necasetin bedende ya da elbisede oluşu arasında fark gözetir; bedendeki necaset (hadesten tahârete benzediği için) sadece su ile giderilebilir ancak elbisedeki necaseti başka sıvılarla da gidermek caizdir. Ayrıca yine Ebû Yusuf'a göre sıvının sıkılarak elbiseden arındırılabilir bir sıvı olması gerekir; bu yüzden mesela sıvı yağla necaset giderilemez. Serahsî zikrettiği bu görüşler içerisinde, Ebû Hanîfe'ye idrar ile ilgili nispet ettiği savunmayı isabetsiz bulur ve necasetin tahâretle zıt olduğunu ve necis şeyle tahâretin sağlanamayacağını söyleyerek eleştirir. Ancak tartışmada hangi tarafın görüşünü isabetli bulduğunu açıklamaz. Hükmî temizliğin su ile yapılmasının emredilişini ise suyun kullanarak kirletildiğinde insanlara

¹⁷ Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, tarih yok).

¹⁸ Serahsî, *Mebsût*, 1/4.

¹⁹ Eyüp Said Kaya, “Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 15 Mayıs 2021).

²⁰ Serahsî, *Mebsût*, 1/92.

zorluk olmayacak tek sıvı olduğunu, diğer sıvıların ise böyle işlerde kullanılarak kirletilmesinin insanlar için meşakkate yol açacağını söyleyerek temellendirir.

Görüldüğü gibi temel yaklaşımda benzerlik olmakla birlikte Serahsî'nin konuyu ele aldığı bağlam, aktardığı temellendirmeler ve üslup açısından *Esrâr*'la *Mebûsût* arasında bir paralellikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim *Mebûsût*'un yazım amacı da ihtilafli meselelere odaklanmak değil, İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı külliyatını detaylandırmak ve temellendirmektir.²¹

3.3. Sem'ânî ve *el-Istîlâm*²²

Önce Hanefî iken sonra Şâfiî olan, usûl yazımında da Şâfiîlerin yöntemi yerine Hanefîlerin yöntemini benimseyen Sem'ânî, usûl alanında sadece yöntem açısından değil, içerik açısından da Debûsî'nin *Takvîm*'inden oldukça etkilenmiştir. Usûl eseri *Kavâtu'l-edille*'de pek çok başlıkta Debûsî'nin konuyla ilgili görüşünü uzunca alıntılar ve cevaplandırır.²³

Sem'ânî'nin *Istîlâm* adlı hilâf eserine yazdığı mukaddime, hilâf ilminin tedrisattaki yeri konusunda Makdisî'nin tespitlerini haklı çıkaracak ifadeler içerir. Burada Sem'ânî önce bu konuda detaylı bir incelemeyi hedeflediği geniş bir eser yazdığını, eserin mezhep ashâbı ile müzakere, muhalif mezheplerle ise cedel için vasıta olduğunu, ancak bu eser çok uzayınca *Istîlâm* adlı eserini meydana getirdiğini söyler. Sem'ânî, en usta münazaracıları dahi zorlayan bazı meselelerin üzerinde daha fazla durduğunu, fıkıh talebelerinin tutunduğu yanlış delilleri ve asıl takip etmeleri gerekenleri belirttiğini vurgular.²⁴

Istîlâm, diğer eserlere göre çok daha az sayıda mesele içermektedir. Tahâret bahsinde sadece 18 meseleye yer verilmiştir. Burada inceleyeceğimiz su dışı sıvıların tahâret konusu ise kitabın ele aldığı ilk meseledir.²⁵ Sem'ânî'nin buradaki anlatımında Debûsî'nin *Esrâr*'ını büyük ölçüde dikkate aldığı görülmektedir. Sem'ânî bu konuda Debûsî gibi önce görüşleri ve tarafları zikreder. Ardından Şâfiî'nin de benimsediği görüş olan, su dışındaki sıvıların necaset giderilemeyeceği görüşünün temel gerekçesi olarak suyun temizleyici oluşunun şer'î bir hüküm olduğunu ve bir illete dayanmadığı söyler. Ona göre hadesten tahârette suyun temizleyiciliği nasıl şer'î bir hüküm ise, necasetten tahârette de böyledir. Ayrıca su necis maddeyle temas ettiği anda necis hale gelir ve temiz olma özelliğini yitirir. Bu durumda başka şeyler için de temizleyici olamaz. Onun temizleyiciliği hakiki durumuna değil, şer'î hükme istinad eder. Bu şer'î hüküm, sadece insanların kolay ulaşabileceği bir sıvı olan su için geçerlidir.

Bu temellendirmeden sonra Sem'ânî, muhalifin, yani Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşünün delillerini nakleder. Burada Sem'ânî, Debûsî'nin ifadelerini ismini de zikrederek bire bir alıntılar ve hatta özet ifadelerini genişleterek bir nevi şerh eder.²⁶ Mesela Debûsî'nin "suyun temizleyicilik niteliğinin ta'lile elverişli olduğu, ta'alilin imkan mertebesinde yapılması gerektiği" ifadelerini kıyasın gerekliliği ile ilişkilendirerek açıklar. Yine Debûsî'nin, suyun hakikaten temiz değilse hükmen de temiz olamayacağını söylediğini aktarır ki bu itiraz *Esrâr*'da geçmemektedir. Debûsî'den aktardığı izahların ardından

²¹ İncelenen meselede Serâhsî'nin *Esrâr*'dan faydalandığı tespit edilememiş ise de *Mebûsût*'un başka bölümlerinde *Esrâr*'dan istifade ettiğine dair işaretler vardır. Nikâh bahsinin girişindeki açıklamalar buna örnek verilebilir. Bk. Debûsî, *Esrâr*, 4/1330-1334; Serahsî, *Mebûsût*, 4/ 192-195.

²² Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Istîlâm fî'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, thk. Nâif b. Nâfi el-Ömerî (Kâhire Dâru'l-Menâr, 1992).

²³ Yetkin, *Debûsî ve Usul Anlayışı*, 233-234.

²⁴ Sem'ânî, *Istîlâm*, 1/40-41.

²⁵ Sem'ânî, *Istîlâm*, 1/42-51.

²⁶ Sem'ânî, *Istîlâm*, 1/47.

Sem'ânî, Debûsî'nin zikretmediği ancak Kudûrî'nin zikrettiği iki delili (katı-sıvı temizleyicilerin hükmü, tabaklama ile mukayese) de zikreder ve sonrasında kendi cevaplarına geçer. Sem'ânî'nin itirazlarının temelinde, suyun temizleyiciliğinin izale niteliği ile ta'lil edilmesi bulunmaktadır. Sem'ânî buradan yola çıkarak Debûsî'nin talil anlayışını eleştirir.²⁷

Sem'ânî'nin hem bu meselede hem de tahâret bahsinde ele aldığı meselelerin çoğunda öncelikle Debûsî'nin *Esrâr*'daki görüşlerine cevap vermeyi hedeflediği, ancak Debûsî dışındaki Hanefî fukahânın delillerine de zaman zaman yer verdiği anlaşılmaktadır.

3.4. Gazzâlî ve Tahsînü'l-meâhız²⁸

Gazali, Debûsî'nin kıyas ve ta'lil ile ilgili görüşlerine cevap vermek için *Şifâü'l-galîl* adlı eserini kaleme almış, ayrıca son usûl eseri *Mustaşfâ*'da da Debûsî'nin görüşlerine atıf yapmıştır.²⁹ Bu, Gazzâlî'nin Debûsî'nin usûl düşüncesine vakıf olduğunu ve onun görüşlerini önemseydiğini gösterir. Usûl alanındaki bu etkileşim sebebiyle *Esrâr* ile mukayese için belirlediğimiz son eser, Gazzâlî'nin *Tahsînü'l-meâhız* adlı eseridir.

Gazzâlî eserinin girişinde hilâf kavramına yer vermemekle birlikte, bu eseri özellikle tartışmacıların işine yarayacak istidlalleri sunmak için kaleme aldığını ifade eder. *Tahsin*'de her meselede zayıf delilleri anlatmakla ve lafı uzatmakla vakit kaybetmektense özellikle meselenin asıl dayanağı olan bir delili zikrettiğini ve delili zaafa düşürecek şeylerden onu koruyan açıklamalar yaptığını söyler.³⁰

Tahsin'in tahâret bölümünde 25 mesele bulunur. İncelediğimiz meseleye, incelediğimiz eserler içinde en uzun yer veren hilâf eseri *Tahsîn*'dir.³¹ Gazzâlî, meselenin dayanağı olan hükmü diğer eserlerden farklı tasvir eder. Buna göre bir kişi üzerindeki necaseti sirke ile giderse, sonra o elbise ile namaz kılsa, üzerinde necasetle namaz kılmış olur ve o necaseti giderip o namazı tekrar kılması gerekir. Gazzâlî bu hükme itiraz eden muhalife karşı, bu kişinin neden “üzerinde necasetle namaz kılmış kabul edildiğini” üç farklı açıdan izah eder. Bu izahlar şöyle özetlenebilir: 1. Elbisede kanın kendisi kaldığı için, necasetinin de kaldığı iddia edilebilir. Zira necasetin üzerine sirke dökülünce necaset dağılır, kumaşın içine karışır. Necasetin bütün zerrecilerinin elbiseden arındırıldığından emin olunamaz. “Bu durum sirke ile yıkama için söz konusu ise, suyla yıkama konusunda da aynı şekilde söz konusu olur” şeklindeki itiraza karşı Gazzâlî, suyun şer'î bir özelliği olduğunu, necaseti izale konusunda su ile sirke ortak olsa bile şer'î bir özellik olan “hükmün tebdili” konusunda suyun sirkeden ayrıldığını savunur. 2. Sirke elbisedeki kana değdiği anda necis hale gelir ve elbisede necis sirke kalmış olur. Buna da bu konuda suyun da aynı durumda olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Burada yine suyun şer'î bir niteliği olduğunu söyleyerek cevap verilir. Ayrıca insanlar suyun temizleyici olduğuna inanırlar ve mesela necis elbiseye sirke dökülse onun daha da kirlendiğini düşünürler. İlk asırlarda su dışındaki sıvılarla temizliğe ihtiyaç olmuş olabileceği halde kimse necaseti sudan başka bir şeyle gidermemiştir. 3. Elbise, kendisine necaset bulaşması ile necis hükmünü alır. Bu hüküm ondan ancak su ile giderilebilir. Sirke ile necaset izale edilmiş olsa bile elbise için bu necis hükmü bâkî kalır. Gazzâlî bu açıklamalarından sonra Şâfiî'nin görüşünün, suyun necaseti izale konusunda şer'î bir niteliğe sahip oluşu ve bu yüzden necasetten tahâretin de bu konuda

²⁷ Sem'ânî, *Istılâm*, 1/50.

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tahsînü'l-meâhız*, thk. Abdülhamid b. Abdullah b. Nâsır el-Mücellî (Kuveyt: Esfâr, 2018).

²⁹ Yetkin, *Debûsî ve Usul Anlayışı*, 234.

³⁰ Gazzâlî, *Tahsîn*, 1/131-135.

³¹ Gazzâlî, *Tahsîn*, 1/137-153.

hadesten tahârete ilhak edildiği üzerine bina edildiğini söyler ve bu görüşün yukarıdaki üç farklı temellendirme yolundan en kuvvetlisinin aktardığı birinci izah olduğunu ifade eder.

Gazzâlî'nin meseleyi kurgulayış şeklinde Debûsî, Kudûrî, Sem'ânî ya da Serahsî ile irtibatlandırılabilir bir yaklaşım olmamakla birlikte, kendi istidlallerine getirilen itirazlarda Kudûrî ve Debûsî'nin zikrettiği bazı hususlarla ortak noktalar olduğu görülmektedir. Tahâret bahsinin genelinde de Debûsî'nin *Esrâr*'ı ile göze çarpan bir paralellik tespit edilememiştir.

Sonuç

Hilâf ilminin altın çağı olan hicrî beşinci asırda bu alanda oldukça kapsamlı pek çok eser kaleme alınmıştır. Hatta bu asrın sonuna doğru hilâf ilminin bu ölçüde önem kazanması Serahsî ve Gazzâlî gibi bazı âlimler tarafından sorgulanmaya başlamıştır.³² Debûsî de hicrî beşinci asrın ilk yarısında münazaralardaki başarısı ile şöhret bulmuş ve hilâf alanında eser vermiş fakîhlerden biridir. Bu çalışmada, usûl alanında merkezi bir konuma sahip olan Debûsî'nin hilâf ilmindeki nüfuz alanı tespit edilemeye çalışılmıştır.

Hem genel olarak tahâret bahislerinde, hem de necasetin su dışındaki sıvılarla giderilmesinin hükmü meselesi özelinde yaptığımız inceleme sonucunda, Debûsî'nin *Esrâr*'ı ile sadece *Istîlâm* arasında açık bir bağlantı tespit edilmiştir. Diğer eserlerde ortak argümanlar zikredilmiş olmakla birlikte bu durumun bir etkileşimden ziyade söz konusu mesele hakkında dile getirilen belli başlı delillerin erken dönemden itibaren aktarılageldiği ve aynı dönem hilâf müellifleri arasında bilindir olduğu şeklinde yorumlanması daha makul görünmektedir. Dolayısıyla usûl ilminde çok geniş bir etki alanına sahip olan Debûsî'nin hilâf alanında usûlle mukayese edilebilecek ve açıkça gözlemlenebilecek bir belirleyiciliğinin olmadığı –araştırmanın sınırları da göz önünde bulundurularak– söylenebilir.

Aynı çağdaki hilâf eserleri arasında doğrudan bir etkileşimin bulunmayışı, hilâf ilminin doğası ile izah edilebilir. Hilâf ilmi, fûru hükümlerin ta'lili, temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesi esası üzerine kuruludur. Fûru hükümlerin gerekçeleri bu hükümlerin sabit olduğu mezheplerin ilk eserlerinde mevcut olmadığından, gerekçelendirme ameliyesi mezhep fakîhinin o mezhebin yöntemi ile istidlâl geliştirme becerisine göre şekillenir. Bu açıdan her bir fakîh kendi gerekçelendirmesini inşa etmekte ve bu sırada bazen de muhayyel bir muhalife cevap üretmektedir. Dolayısıyla hilâf eserleri arasında bir reddiye-cevap ilişkisi aramak her zaman zorunlu değildir; zira hilâf müellifinin hakiki bir muarıza ihtiyacı yoktur. Bunun yanında hem münazara geleneği, hem de zengin hilâf literatürü müellife yeterince malzeme sağladığı için, hilâf eseri müellifi tek bir muhalif eserle yetinmeyip, farklı hilâf eserlerinde dile getirilen istidlal türlerine karşı da cevap üretme gayreti içerisine girmiş olabilir. Nitekim Makdisî'nin de ifade ettiği gibi hilâf müellifi çoğunlukla hakiki anlamda bir tartışmaya girerek isabetli görüşü ortaya çıkarma gayesi gütmemekte, daha ziyade bu alandaki yetkinliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Sonuç olarak hilâf alanında eser yazan fakîhlerin hilâf mesaili olarak bilinen meselelerde, hem kendi mezheplerinin hem de muhaliflerin tedavülde bulunan delillerini belli bir esere bağlı kalmaksızın dikkate aldıkları ve kendilerinin de geliştirdikleri orijinal delillerle mezhebin istidlal şekillerini zenginleştirdikleri söylenebilir.

Kaynakça

Bilik, Abdurrahim. *Fıkhın Bir Alt Disiplini Olarak İlmü'l-Hilaf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

³² Serahsî, *Mebûsât*, 1/4; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1/52-60.

- ed-Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. 2. basım. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim el-Ensârî. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Yayın yeri yok: Matbaatü'l-Vefâ, 1357.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *El-Udde fi usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî. 5 cilt. 3. basım. Riyad: Yayın evi yok, 1993.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- _____. *Tahsînü'l-meâhız*. thk. Abdülhamid b. Abdullah b. Nâsır el-Mücellî. 5 cilt. Kuveyt: Esfâr, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedel Nedir?". *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 17-37.
- İbn Hallikan, Ebû Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, tarih yok.
- Kandemir, M. Yaşar. "Muvatta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-muvatta>
- Kaya, Eyyüp Said. "Mebсут". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mebсут--serahsi>
- el-Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed. 12 cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu. 3. basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- el-Merginânî, Burhânüddîn Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. 4 cilt. nşr. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Dâru'l-erkâm, tarih yok.
- es-Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *el-Istîlâm fi'l-hilâf beyne'l-İmâmeyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*. 4 cilt. thk. Nayif b. Nâfi' el-Ömerî. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- es-Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebсут*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, tarih yok.
- Özen, Şükrü. "Hilaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hilaf>
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münazara Bağlamında". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019), 68-91. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.544198>
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usul Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

QARABAĞLI ALİMLƏRİN ƏLYAZMA ƏSƏR NÜSXƏLƏRİ

Nailə SÜLEYMANOVA*

Xülasə

AMEA Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda qorunan nadir əlyazma əsər nüsxələrinin arasında elmin müxtəlif sahələrində böyük xidmət göstərmiş bir sıra məşhur Qarabağlı alimlərin əlyazmaları da saxlanılır. Elm tarixində şərəfli yer tutan bu alimlərin əsərlərinin əlyazma nüsxələri həm mətn olaraq, həm də tərtibatı baxımından dünya kitab xəzinəsinin gözəl nümunələridir. Bu araşdırmada ilk dəfə olaraq türk, ərəb və fars dillərində yazmış Qarabağlı müəlliflər və onların əsərlərinin əlyazma nüsxələri haqqında məlumat verilməklə yanaşı, həmçinin bir çox əsərlərin üzünü köçürmüş Qarabağlı katiblərin də adını daxil edilmişdir.

AÇAR SÖZLƏR: Qarabağ, əsər, nüsxə, əlyazma.

MANUSCRIPTS OF KARABAKH AUTHORS

Summary

There are manuscripts of the authors from Karabakh, who have worked on various branches of science, amongst unique manuscripts copies of ANAS Institute of Manuscripts named after Mahammad Fuzuli. The manuscript copies of the works of the authors, who have a great place in the history of science, might also be assessed as perfect examples of worldwide book treasury in terms of polygraphy. In this paper, we have tried to give information about authors from Karabakh and the text of their works, including manuscripts in Turkic, Arabic and Persian languages. Karabakhi scribes' names, who have copied out manuscripts with varied content, were included in the study besides these manuscripts of our cultural and scientific heritage.

KEYWORDS: Karabakh, work, copy, manuscript.

Tədqiqata cəlb etdiyimiz Qarabağlı müəlliflərin əlyazmaları aşağıdakılardır:

Mövla Yusif ibn Məhəmmədcan əl-Qarabaği əl-Məhəmmədşahi

Yusif bin Məhəmmədcan əl-Qarabaği Azərbaycanın məşhur filosof və şairi olub, 1532-ci ildə Qarabağın Məhəmmədşahlı obasında anadan olmuşdur. Lakin buna baxmayaraq, həyatının çox hissəsini Səmərqənddə yaşamış, tədrislə məşğul olmuş, «Böyük Axund» adı ilə şöhrət qazanmışdır. Elə həmin dövrdə o, məşhur sufi şeyxi Nəcməddin Kübranın (v.1221) adı ilə bağlı olan «kübraviyyə» təriqətinə qoşulmuşdur. Yusif əl-Qarabaği həmçinin tiblə də məşğul olmuşdur. Yusif bin Məhəmməd Can İbn Sinanın «Qanuni fi əl-tibb» adlı əsərinə haşiyə və izahlar yazmışdır. Bundan əlavə onun məntiq və kəlam elminə dair ərəb dilində yazdığı «Haşiyə alə şərh İsağoci», «Haşiyə haşiyə alə Təzhib əl-məntiq və əl-kəlam», «Haşiyə alə şərh əl-əqayid əl-ədudiyyə» əsərlər də vardır. Alimin əsərləri Türkiyənin müxtəlif əlyazma kitabxaqnalarında və Özbəkistanın Şərqsünaslıq İnstitutunda qorunub saxlanılır. Yusif ibn Məhəmmədcan əl-Qarabaği 1644-cü ildə Səmərqənddə vəfat etmişdir¹.

* Doktor Dosent, AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, dr_naile@yahoo.com

1 Tərbiyə M. Danişməndani-Azərbaycan. s.172

Mir Möhsün ibn Hacı Seyyid Əhməd Nəvvab Qarabaği

Mir Möhsün Nəvvab Şuşa şəhərində 1833-cü ildə anadan olmuşdur. Təhsilini Şuşada alan Nəvvab türk, ərəb, fars dilləri ilə yanaşı riyaziyyat və nücum kimi elm sahələrini də öyrənmişdir. O, həmçinin ədəbiyyat və musiqi kimi sahələrdə də hərtərəfli biliyə yiyələnmişdir. Çoxşaxəli yaradıcılığa malik Nəvvab rəssam kimi ornamental divar rəsmləri də çəkmiş, gözəl xətlə yazdığı əlyazma əsər nüsxələrinin və şəxsi mətbəəsində daşbasma üsulu ilə çap etdiyi kitabların illüstrasiyalarını çəkmişdir. Çoxsaylı şeirlərin müəllifi olan Nəvvab, müxtəlif elm sahələrini əhatə edən türk və fars dillərində əsərlərdə yazmışdır. Bu əsərlərdən klassik Şərq musiqisi haqqında “Vüzuh əl-ərqam”, ədəbiyyata aid “Təzkireyi Nəvvab”, “Divani əşəri türki”, “Kəşf əl- əl-həqiqeyi məsnəvi”, tarixə dair “Bəhr əl-həzən, “Tarixi rəzmi erməni və müsəlman” və digər elmi ədəbi-bədii əsərlərin də müəllifidir. Mir Möhsün Nəvvab 1918-ci ildə Şuşa şəhərində vəfat etmişdir². Yaradıcılığına gəldikdə isə Nəvvab müxtəlif məzmunlu həm fars və həm də türk dilində əsərlər yazılmışdır. Bu çoxsaylı əsərlərindən bir neçəsini misal göstərmək istiyirik. Əsərlərindən “Şəms əl-hidayə” adlı əsəri diqqət çəkir. Nüsxə müəllifin nəzarəti ilə 1887-ci ildə Şuşada Molla Əbdüləli Qaracadaği tərəfindən köçürülmüşdür. Əsərdə Nəvvab islam ilə xristianlıq müqayisəli təhlilini vermişdir. Nəvvabın yaradıcılığında müəllifi olduğu əsərlərin avtoqraf nüsxələri arasında içində miniatürlər çəkilmiş və 1864-cü ildə fars dilində yazdığı “Bəhr əl-həzən və kənz əl-mühən” adlı iki hissəli əsəri gözəl nümunələrdən hesab edilir. Abidəni Nəvvab mətni böyük ustalıqla aralarını rəngarəng çiçək motivləri ilə bəzəyərək dörd sütünda yazılmışdır. Ortasında müəllifin və əsərin adı və tarixi yazılmış sərlövhə rəngli boyalarla çiçək motivləri ilə tərtib edilmişdir. Abidədə ayrı-ayrı kompozisiyada verilmiş Qacar dövrünün üslubuna aid edilən beş miniatür çəkilmişdir. Miniatürlərdə Kərbəlada baş vermiş müharibə səhnələri, İmam Hüseyn mücahidlərinin şücaətləri və s. təsvir olunmuşdur. Əsərin eyni tərtibatlı “Kənz əl-muhən” ikinci hissəsində isə on iki imam haqqında qəsidələr, türk və fars dillərində yazılmış şeirlər daxil edilmişdir. Nəvvabın istər müəllif, istər rəssam və istərsə də cildçi kimi hazırladığı bu abidə Azərbaycan kitab sənətini öyrənmək baxımından xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Qeyd etmək istərdik ki, Nəvvabın fars dilində yazdığı avtoqraf əsərlərindən həmçinin “Pendnamə”, “Ziya əl-ənvar”, “Nur əl-ənvar” əsərləri də Əlyazmalar İnstitutunda mühafizədədir. Mir Möhsün Nəvvabın institutunda türkdilli əsərləri də saxlanılır. Onun türk dilində yazdığı avtoqraf əsərlərdən biri “Təzkirə” olub, XIX əsr Azərbaycan şairlərinin həyat və yaradıcılığından bəhs edir. 1892-ci ildə yazdığı bu əsər üç hissədən ibarət olub, özündən əvvəl yaşamış məşhur şairlərdən, ikinci hissədə öz müasiri olan şairlərdən və son hissədə isə məşhur olmayan şairlərdən bəhs edir. Nəvvabın türk dilində yazdığı əsərlərdən biri “Kifayət əl-ətfa” astrologiyadan bəhs edən əsər olub, 12 məqalədən ibarətdir. Əsərin üç avtoqraf nüsxəsi qorunmaqdadır. Hər üç nüsxə 1899-cu ildə yazılmışdır. Müəllif bu əsərdə rus, türk və fars dillərində ayların adlarından, günlərin saylarından, ulduzlardan və günün tutulmasından bəhs edir. Nəvvab bu nüsxələrdə günün tutulması səbəblərini və planetlərin vəziyyətinin izahlarını zərli və rəngli boyalarla vermişdir. Mir Möhsün Nəvvab yuxarıda adı çəkilən bütün avtoqraf əsərlərini Şuşada yazmışdır.

Şükrullah Qarabaği

Şükrullah Qarabaği haqqında mənbələrdə heç bir məlumata rast gəlmədik. Amma onun Şuşada XIX əsrdə yaşadığı Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə “Risaleyi-huruf va xutut” adlı əsərinin avtoqraf nüsxəsindən məlumdur. Bu əsər hərəkəli nəsx xətti ilə türk dilində 1886-cı ildə Şuşada yazılmışdır. Müxtəlif xətt növlərinin yaranma tarixindən və yazılış qaydasından bəhs edən dəyərli əsərdir

2 ASE. Cild VII, s.18; Əhmədov H. Azərbaycan məktəb və pədaqoji fikir tarixi.s.192

Muhyəddin Məhəmməd əl-Hənəfi əl-Qarabaği (ər-Rumi)

Muhyəddin Məhəmməd əl-Hənəfi (v.942/1535) Qarabağda anadan olmuş və ilk təhsilini orda almışdır. Sonralar təhsilini davam etdirmək üçün İstanbula getmiş və orada dövrünün məşhur alimi Yaqub bin Seyyidi Əlizadədən dərs alır. Təhsilini bitirdikdən sonra əvvəl İstanbulda, sonralar isə ta ömrünün sonlarınaq İznikdə Süleyman Paşa mədrəsəsində dərs vermişdir. Muhyəddin Qarabaği Carullah Zəməxsəri (v. 1144), Ədudəddin əl-İci (v. 1355), Nasirəddin Bəyzavi (v. 1289), Cəlaləddin Dəvvani (v. 1502), Übeydullah ibn Məs'ud (v. 1346) kimi alimlərin əsərlərinə şərh və haşiyələr yazmışdı. Bu haşiyə və şərhlərə “Şərh isbat əl-vacib” , “Haşiyə əla şərh Hikmət əl-ayn”, “Haşiyə əla şərh əl-Viqayə”, “Şərh əl-Ədudiyyə” və s. əsərləri misal göstərmək olar³. Əlyazmalar İnstitutunda Məhəmməd əl-Qarabağının “Şərh əl-Əzudiyyə” adlı əsərinin 83 nüsxəsi saxlanılır. Əsər Ədudəddin əl-İcinin “ər-Risalə fi ədəb əl-bəhs” əsərinə yazılmış şərhdir. Əlyazmalardan iki nüsxə Əbdülqəni Xalisəqarızadə ən-Nüxəvi tərəfindən biri 1833-cü və digəri isə 1855-ci ildə köçürülmüşdür. Bu nüsxələr gözəl tərtibatlı olub, nəfis nüsxələrdən sayılır. Nüsxələrin ən qədim nüsxəsi 1644-cü ildə naməlum katib tərəfindən köçürülmüşdür. Digər qədim nüsxələr isə 1670-ci ildə Məhəmməd bin Əli, 1681-ci ildə Məhəmməd bin Məhəmməd, 1703-cü ildə Məhəmməd bin Hacı İbrahim tərəfindən köçürülmüşdür. Digər nüsxələr isə XX əsrin əvvəllərinə qədər Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində və bir neçəsi isə Dağıstanda köçürülmüşdür. Müəllifin bu və digər əsərlərin əlyazma nüsxələri bir çox ölkələrin kitabxana və institutlarında (Türkiyə, İran, Rusiya, Gürcüstan, Britaniya) mühafizə edilir.

Muhyəddin ət-Talışı (Qarabaği)

Muhyəddin ət-Talışı XV əsrdə yaşamış Azərbaycan alimidir. Onun haqqında mənbələrdə ancaq onun yaşadığı dövrü və Hüsəməddin əl-Katinin (v.1358) məntiqə dair “İsağoci” adlı kitaba yazdığı şərhin haşiyəsi əsəri haqqında məlumat verilir.⁴ Alim Qarabağın dağlıq hissəsinin beş mahalından biri olan Talış mahalındandır. Onun haşiyəsinin çoxsaylı nüsxələri Türkiyənin müxtəlif əlyazma kitabxanalarında saxlanılır. Aparığımız araşdırma zamanı Türkiyədə saxlanılan əlyazmaların birində Talış nisbəsi ilə bərabər Qarabaği nisbəsini də yazılmışdı. Əlyazmalar İnstitutunda alimin “Haşiyə əl şərh İsağoci” adlı haşiyənin müxtəlif dövrlərdə və bölgələrdə köçürülmüş yüz yeddi nüsxəsi mühafizə edilir. Nüsxələrin say çoxluğundan bu haşiyənin ancaq bir neçə nüsxəsini misal göstərək. Haşiyələrin çox hissəsi XVIII-XIX əsrlərdə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində (Quba, Xaçmaz, Nuxa, Təbriz və s.) köçürülmüşdür. Ən qədim nüsxə isə 1626-cı ildə Əhməd bin əl-Kərim tərəfindən Təbrizdə hazırlanmışdır. Digər qədim nüsxələr isə XVII əsrdə köçürülmüşdür. Tərtibatı baxımından isə nəfis nüsxə kimi 1887-ci ildə Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən köçürülmüş nüsxəni misal göstərmək olar.

Məhəmməd Rafii bin Dost Məhəmməd Qarabaği

Məhəmməd Rafii Qarabağının mühafizə edilmiş elmi irsindən onun təqribən XVIII əsrin sonu, XIX əsrin əvvəllərində yaşadığı və nisbəsindən Qarabağdan olduğu aydındır. Əlyazmalar İnstitutunda onun ərəb dilində yazdığı “Məşrab əl-Ataşan” adlı əsərinin 4 nüsxəsi saxlanılır. Bu nüsxələrdən ən qədimi 1815-ci ildə Nuxada Məhəmməd vələd Abdullah Əfəndi Haşımzadə Nuxəvi köçürülmüşdür. Digər iki nüsxə isə 1844-cü ildə Hacı Abdullah Əfəndi və Əbdülkərim Əfqanzadə tərəfindən yazıya alınmışdır. Son nüsxənin isə katibi və yazılma tarixi qeyd olunmamışdır. “Məşrab əl-Ataşan” əsəri Əbdürrəhman Caminin (v.1492) ərəb dilinin qrammatikasına aid olan əsərin şərhidir.

3 İslam Ansiklopedisi.XXIV cild, s.369

4 İslam Ansiklopedisi.XVI cild, s.419-422

İsmayil bin Məhəmməd Cavad əl-Qarabaği

İsmayil əl-Qarabaği haqqında mənbələrdə məlumata rast gəlməsəkdə, nisbəsindən onun Qarabağdan olduğu aydındır. Əlyazmalar İnstitutunda İsmayil əl-Qarabağının fars dilində yazdığı “Məşkuvvut əl-muslimin fi isbati Nübüvvət” adlı əsərinin bir nüsxəsi saxlanılır. Əsər Peyğəmbərlərin nübüvvətini isbat edən məsələlərdən bəhs edir. Nüsxə Hacı Məhəmməd ən-Nəhavəndi tərəfindən 1879-cu ildə köçürülmüşdür. Katibin nisbəsindən nüsxənin İranda, Həhavənd adlanan şəhərində hazırlandığını ehtimal etmək olar.

Əl-Ğəni Əbülqasim ibn Əli əş-Şuşeyi

Əbülqasim ibn Əli əş-Şuşeyi nisbəsindən müəllifin Şuşadan olduğu və yazdığı risalələrdən XIX əsrdə yaşadığı qənaətindəyik. Onun Əlyazmalar İnstitutunda iki əsərinin əlyazma nüsxəsi saxlanılır. Bunlardan biri ərəb dili qrammatikasına aid olan “əl-Məqasid” adlanan qısa həcmli əsər olub, məcməyə (1b-11b) daxil edilmişdir. Əlyazma 1864-cü ildə Abbasəli ibn Kərbəlayi Ağaqulu tərəfindən köçürülmüşdür. Məcmuədə vəqf haqqında qeyd vardır. Qeyddən aydın olur ki, əlyazma Gəncə şəhərinin axundu Molla Vəliyə vəqf edilmişdir. Əbülqasim əş-Şuşeyinin ikinci əsərinin əlyazma nüsxəsi isə “Məfətiḥ əl-cənnan fi əbvab əl-iman” adlı əqaidə dair ərəb dilində yazılmış bir əsərdir. Əsərin köçürülmə tarixi və katibi haqqında əlyazmada məlumat olmasa da paleoqrafik xüsusiyyətlərinə görə nüsxənin Azərbaycanda və XIX əsrdə hazırlandığı ehtimal edilir.

Allahverdi bin Kərim Qarabaği

Allahverdi Qarabağının həyatı haqqında mənbələrdə məlumata rast gəlmədik. Əlyazmalar İnstitutunda onun fars dilində yazdığı “Zəxirət əl-zakirin” əsərinin bir avtoqraf nüsxəsi qorunmaqdadır. Əsər qırx məclisə bölünmüş, Həzrət Məhəmməd (s.) və imamlar haqqında hədislərin məcmuəsidir. Nüsxə müəllif tərəfindən 1896-cı ildə yazılmışdır. Əsərin müqəddiməsində yazılan qeyddən aydın olur ki, o, XIX əsrdə Qarabağda yaşamışdır.

Mirzə Xosrov Şaiq Axundzadə

Mirzə Xosrov "Şaiq" təxəllüsü ilə məşhur olmuş müəllim, şair və tarixçidir. 1889-cu ildə Şuşa şəhərində ziyalı ailəsində anadan olmuşdur. O, Şuşa şəhərində təhsil almış və sonralar isə 1906-cı ildən başlayaraq ta 1956-cı ilədək Şuşanın müxtəlif məktəblərində müəllim olaraq işləmişdir. O, 1920-ci ildə Şuşada təşkil edilmiş "Nərimaniyyə" və "Həşimiyyə" məktəblərində çalışmışdır. 1928-ci ildə dərs demək üçün Xocavənd rayonuna göndərilir və 1932-ci ildə yenidən Şuşaya qayıdır. Xosrov Axundzadə müəllimliklə yanaşı, eyni zamanda ömrü boyu savadsızlığın ləğvi edilməsi üçün fəaliyyətdə olmuşdur. Mirzə Xosrov 1960-cı ildə Şuşada vəfat etmişdir.⁵ Əlyazmalar İnstitutunda Mirzə Xosrovun şeirlərinin toplandığı iki nüsxə əlyazma saxlanılır. Hər iki nüsxə avtoqraf olub, biri 1960-cı ildə yazılmış, digərinin isə tarixi məlum deyildir. Əlyazmalar İnstitutunda həmçinin Mirzə Xosrovun Şuşanın görkəmli şəxsiyyətlərindən və onların mülklərindən bəhs edən əsərinin avtoqraf əlyazma nüsxə də mühafizə edilir. Bu əsərdə o, Mir Möhsün Nəvvab, Gövhər Ağa, Natavan kimi Şuşanın iyirmi məşhur şəxsiyyətin həyatı və mülkləri haqqında maraqlı məlumatlar verir. Məsələn, müəllif Nəvvabın həyatı ilə yanaşı qıraətxanasından, çapxanasından, çap üsulundan, cildxanasından, ədəbi məclisindən və s. bəhs etmişdir. Bu əlyazma 1959-cu ildə 20 ədəd dəftərxana vərəqlərin bir üzündə əski əlifbada türk dilində yazılmışdır.

5 www.karabakhinfo.com (F. Məmmədli)

Sadəddin Sadullah əl-Bərdəi

Sadəddin Sadullah əl-Bərdəi haqqında mənbələrdə geniş məlumat tapa bilmədik. Nisbəsindən anlaşılır ki, müəllif Bərdədəndir. O, dilçi alim olub, təqribən XV əsrin əvvəllərində yaşamışdır. Əlyazmalar İnstitutunda onun ərəb dilində “Hədəiq əl-dəqaiq fi şərḥ risalə alləmət əl-həqaiq” adlı əsərinin 161 əlyazma nüsxələri mühafizə edilir. Bu əsər Əbülqasım Carullah əz-Zəməxşərinin ərəb filologiyasına dair ”Unmuzəc fi ən-nəhv” adlı əsərinə Cəmaləddin Ərdəbilinin (v.1627) “Şərḥ əl-Unmuzəc fi ən-Nəhv” adlı şərḥinin haşiyəsidir. Əsərin nüsxələrinin çoxluğu bu əsərin dərs vəsaiti kimi mədrəsələrdə tədris olunduğuna dəlalət edir. Nüsxələrin ən qədimi 1711-ci ildə Əhməd bin Seyyidəli bin Vəli bin Nədi tərəfindən köçürülmüşdür. Digər nüsxələr isə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində XVIII-XIX əsrlərdə yazıya alınmışdır. Dünya əlyazma kitabxana və institutlarında da bu əsərin sayı çoxdur. Dəfələrlə nəşr edilən əsər ilk dəfə 1905-ci ildə Peterburqda nəşr edilmişdir.

Əbdürrəhim ibn Məhəmməd Bağır əş-Şişi (Şuşalı)

Əbdürrəhim ibn Məhəmməd Bağır Şuşalı haqqında mənbələrdə məlumat yoxdur. Amma onun XIX əsrdə Şuşada yaşamış alim olduğu Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə edilən iki əsərinin əlyazmalarından aydındır. Əsərlərdən biri “Məşail əl-ənvar fi məcalis əl-əbrar” adlı təsəvvüfə dair əsər olub, ərəb dilində yazılmışdır. Əsərin xülasəsi (154a-167b) türk dilindədir. Nüsxə aftoqraf olub, 1848-ci ildə yazılmışdır. Bu əlyazmanın bütün mömin adamlara vəqf edildiyi haqqında müəllifin qeydi vardır. Qeydin yanında müəllif öz şəxsi möhürünü basmışdır. Digər əlyazma isə aftoqraf olub, 1828-ci ildə “Məfəxir əl-üsul” adlı üsula dair ərəb dilində yazılmış əsərdir.

Saleh Axundov Quzanlı Qarabaği

Mirzə Saleh Axundov 1870-ci -ci ildə Ağdam rayonunun Quzanlı kəndində anadan olmuşdur. O, ilk ibtidai təhsilini Quzanlı sakini, Axund Molla Hüseyndən almış, fars və ərəb dillərini öyrənmişdir. Sonra 1884-cü ildə Quzanlı obasına yaxın olan Şuşa qəzasının Hindrax kəndində açılmış kənd natamam orta məktəbində oxumuşdur. Sonralar Təbrizdə dini təhsil almış Saleh Axundov dilçi olmaqla yanaşı, həm də həkim idi. Mirzə Saleh 1952-ci ilin yanvar ayının beşində dünyasını dəyişmişdir⁶.

Mirzə Saleh Quzanlının "Azərtürkcə yeni dolu sözlük" lüğətinin nəfis şəkildə tərtib olunmuş əlyazmasının altı cildinin nüsxələri Əlyazmalar İnstitutunun xəzinəsində saxlanılır. O, bu lüğətdə onomasik sözləri Azərbaycan dilindən götürüb və latın əlifbası ilə (1929-1939-cu illərdə işlənmiş latın qrafikalı əlifba) iki sütuna yazaraq sıralamışdır. Müəllif lüğətin müqəddiməsində adını qeyd edərkən həkim olduğunu bildirmişdir. Həmçinin müqəddimədə Azərbaycan dilinin Qarabağ şivəli 18010 ədəd kəlməsini yeni əlifba sırası ilə düzüb, öz əli ilə yazdığını bildirir. Altı cildlik lüğəti 1924-cü ildə yazmağa başlamış, 1949-cü ildə bitirmişdir. Mirzə Saleh lüğətdə bir çox izah etdiyi sözlərin yanında rəsmlərini və ölkələrdən bəhs edərsə, xəritələrini çəkmişdir.

Əlyazmalar İnstitutunda Qarabağlı katiblərdən isə Məhəmmədqulu bin Hüseyin əl-Qarabaği, Mirzə Əli Qarabaği, Məhəmməd Əli Əfəndi əl-Qarabaği, Qəhrəman bin Heydər Qarabaği, Əli bin Məhəmməd əş-Şuşeyi, Bəşir əl-Qarabaği və bir çox digərlərinin köçürtdüyü müxtəlif məzmunlu əsərlər də mühafizə edilir.

Beləliklə, apardığımız araşdırmadan aydın oldu ki, müxtəlif elmi sahələrin məşhur Qarabağlı müəllifləri və onların əlyazmaları bir məqaləyə sığmayacaq qədər çoxdur. Bu səbəbdən biz məqalədə Qarabağlı müəlliflərin ancaq bir qismindən və onlara aid olan

6 <https://modern.az/az/news/57530>

əlyazma nüsxələrdən bəhs etdik. Tarix və ədəbiyyat sahəsində geniş elmi-bədii fəaliyyəti olan Qarabağlı müəllif və əlyazmaları bu məqaləyə daxil etmədik.

Ədəbiyyat

1. Axundza Mirzə Xosrov. Şuşa şəhərinin məşhur şəxsiyyətlərin həyatı və mülkləri. S-496.(Əlyazma)
2. ASE. Cild VII,1983
3. Çingizoğlu Ə. Axundovlar: Mirzə Məhəmməd Qarabağının törəmələri, "Soy" dərgisi, Bakı, 2010.
4. Çingizoğlu Ə. Mamayevlər, "Soy" elmi-kütləvi dərgi, 2011, №9, səh.6-10.
5. Çingizoğlu Ə. Vəzirovlar soyu, "Soy" dərgisinin özəl buraxılışı, Bakı, 2008. 88 səh.
6. Əhmədov H. Azərbaycan məktəb və pedaqoji fikir tarixi. Bakı: Elm və təhsil, 2014
7. Kərimov R. "Sədi Sani Qarabağının həyat və yaradıcılığı – Sədi Sani Qarabaği qəzəlləri" Bakı. Nurlan, 2012
8. Kərimov R Qasım bəy Zakir və müasirləri. Bakı: 2013
9. Köçərli F. Azərbaycan ədəbiyyat tarixi.II cild. Bakı, 1981
10. Qarabağnamələr. 3 cild, Bakı, "Yazıçı", 2006
11. Qarayev N. XIX Əsr Azərbaycan ədəbi məcəlisləri. (nəşrə hazırlayan: Vüsalə Musalı, Bakı. "Nurlan", 2010.
12. Həsənova F. Bir əlyazma və onun müəllifi haqqında. Əlyazmalar xəzinəsində.IV cild, Bakı, 1976
13. Hüseynzadə Ə. XIX əsrin ikinci yarısında Azərbaycan tarixşünaslığı, Bakı, 1967,
14. Mikayılova Ş. Qədim və orta əsrlərdə Azərbaycanda dərmanşünaslıq. Bakı,2000.
15. Münzəvi Ə .Fəhrist farsı.cild 1-5, Tehran,1348
16. Seyidbəli E.Əlyazma xəzinəsində cild V,1979
17. Şərifli K . Əsərləri. I cild, Bakı-2019
18. Tərbiyət M. Danışməndani-Azərbaycan. Bakı, 1987
19. İslam Ansiklopedisi.XVI cild, İstanbul, 1997
20. İslam Ansiklopedisi.XXIV cild, İstanbul, 2001
21. www.karabakhinfo.com (F. Məmmədli)
22. <http://www.artkaspi.az>.
23. <https://modern.az/az/news/57530>

ROZIYUDDIN CHAG'ONIY VA UNING “MASHARIQU-L-ANVOR” ASARI

Sa'dulla BOBOXODJAYEV*

Kirish

Roziyuddin Cha'goniy (1181-1252) XII-XIII asr Abbosiylar xalifaligi davrda yashab ijod qilgan yetuk olimdir. Alloma Roziyuddin Chag'oniy muhaddis, faqih, lug'at ilmining peshqadam olimi, obid, zohid va imom bo'lgan. Imom Chag'oniy Makkayi mukarramada ilm olgan va o'zini “Alloh taoloning haramida yolvoruvchi” deb nomlagan. Uning to'liq ismi Abu Fazoil Hasan ibn Muhammad ibn Hasan ibn Haydar ibn Ali ibn Ismoil. Shuningdek unga tug'ilgan makoni, asl kelib chiqishi hamda faoliyatlari nuqtayi nazaridan Chag'oniy, Qurashiy, Adaviy, Umariy, Lahuriy, Bag'dodiy nisbalari berilgan. Uning hadis lug'at, tasavvuf, fiqh va boshqa ilmlarga oid asarlari mavjud bo'lib, ularning orasida hadis ilmiga bag'ishlangan “Mashariqu-l-anvor” asari o'z asrining eng mashhur asarlaridan biri hisoblangan. Ushbu asar Buxoriyning “Sahihi Buxoriy” va Muslimning “Sahihi Muslim” kitoblaridan ikki mingdan ziyod eng sara hadislardan jamlagan. Asarning jamlanishdagi usuli mavzularga ko'ra emas, balki grammatik tartibda jamlangan. Ushbu asarning qo'lyozma nusxasi mavjud bo'lib ularning eng mashhuri Saudiya Arabistonning King Saud universiteti kutubxonasida saqlanmoqda.

Ulug' mutafakkir, muhaddis Roziyuddin Chag'oniyning ushbu asarini diniy muassasalarda, xususan, madrasa va mahadlarda tolibi ilmlarning hadis ilmuni o'rganishi uchun qo'llash mumkin. Shu jihatdan ham o'zbekistonda ushbu muhaddisning asarlarini tadqiq qilish va keng kitobxonlarga taqdim qilish dolzarb ahamiyat kasb etadi.

Imom Chag'oniy ilm olish maqsadida juda ko'plab mamlakatlarga ilmiy safar qilgan. Alloma Hind, Sind, G'azna, Hamadon, arab diyorlaridagi Makka, Jidda, Taiz (Yamanda joylashgan shahar), Zabid (Yamanda joylashgan shahar) kabi bir qancha mashhur shaharlarda ta'lim olgan. U Makka, Adan (Yamanning poytaxti), Bag'dod shaharlarida hadis ilmidan tahsil oladi. 1215 yilda Yaman va Adan diyorlariga ilmiy safar bilan keladi va Adanda “Savdogar Ibn Basriy” nomi bilan tanilgan masjidida yashab, u yerda ilm bilan shug'ullanadi. U yerda ko'plab kitoblar qatorida Abu Sulaymon Xattobiyning “Ma'alimu as-sunan” asarini ham o'qib o'rganadi va u kitobni yuqori darajada baholaydi.

So'ng Iroqqa safar qilib, u yerning ulamolaridan ham tahsil oladi. U yerda Makkai mukarramaga safar qilib, haj ibodatini ado qiladi. Bir muddat o'sha yerda istiqomat qilib, hadis ilmidan tahsil oladi. Undan so'ng 1220 yil Iroqqa yana qaytib keladi. Bu safar uning qaytishi xalq tomonidan hurmat-e'tibor bilan qabul qilinadi. Chunki Imom Chag'oniy bungacha mashhur bo'lib, olimlik darajasiga yetgan edi. Xalq uning ilmidan unumli foydalanadi.

Chag'oniy ko'p qirrali shaxs bo'lgan bo'lib, u ikki davlat Bag'dod xalifaligi va Hind podshohligining siyosiy aloqalari va elchilik munosabatlarini yaxshilashga ham katta xizmat qilgan diplomat bo'lgan.

Abbosiylar Xalifa Nosir 1222 yilda Chag'oniyning Hind podshohi Shamsiddin Tamshiy huzuriga muhim bir xat bilan elchi qilib yuboradi. U Hind diyorida bir muddat – 1229

* Base doctoral student of International Islamic Academy of Uzbekistan Scientific fellow of the Imam Termizi International scientific research center, sadullabobo171@gmail.com

yilgacha qoladi. Shundan so'ng u yana bir bor haj ibodatini ado etib, Yamanga safar qiladi. 1231 yilda uni Xalifa Mustansir ham Hind diyoriga elchi qilib yuboradi. Bu safar esa Chag'oniy Hind diyorida uzoq muddat qoladi. U 1241 yili Bag'dodga qaytib keladi va u yerda umrining oxirigacha bo'ladi. Roziyuddin chag'oniy ilm yo'lida birqancha shyx va ustozlardan tehsil olganligi manbalarda bitilgan. Misol uchun:

Birinchi ustoz otasi Muhammad ibn Hasan Chag'oniy;

Abu Hafz Umar ibn Aliy ibn Abu Bakr ibn Abduljalil Farg'oniy Marg'inoniy. Undan fiqh ilmini o'rgangan;

Bag'dod shahrining muftiysi Abu Mansur Sayyid ibn Muhammad ibn Umar. Undan hadis ilmini o'rgangan;

Burhoniddin Abu Fatuh Nasr ibn Abu Farj Muhammad ibn Ali Bag'dodiy. Undan hadis ilmini o'rgangan;

Abu Abdulloh Muhammad ibn Ahmad ibn Sulaymon ibn Battol.

Qozi Ibrohim ibn Ahmad ibn Solim ibn Quroyziy. Undan hadis ilmini o'rgangan;

Qozi Sa'duddiyn ibn Xalaf ibn Muhammad.

Shogirdlari. Imom Chag'oniy ko'p joylarga safar qilgan. U o'z davrining eng mashhur bo'lgan ilm maskanlarida ilm olib, uni tarqatagan. Shu sababli shogirdlari ham juda ko'p bo'lgan, lekin ularning ba'zilarinigina ismlari bizgacha yetib kelgan. Bu yerda shogirdlarining bir nechtasining nomlarini zikr qilib o'tiladi:

Eng katta shogirdlaridan biri Hofiz Dimyatiy. U Imom Chag'oniyning faxrlanishiga arziydigan shogirdlaridan biri bo'lgan. Chunki Hofiz Dimyatiy, mashhur tarixchi Shayx Hofiz Shamsiddin Zahabiyning ustoz bo'lgan.

Kamoliddin Abu Fazoil Abdurrazzoq Ahmad ibn Favtiy. U yetuk olim va muhaddis bo'lgan.

Azuddin Abu Fazl Muhammad ibn Vazir Muayyudiddin Muhammad ibn Alqamiy.

Muhammad ibn Hasan ibn Muhammad ibn Haydar ibn Ismoil Abu Saodat ibn Abu Fazl.

Muhammad ibn Umar ibn Muhammad ibn Abu Bakr ibn Abdulvose' ibn Ali ibn Abulqosim Abu Abdulloh Solihiy. U "Mahmud A'sar" ismi bilan mashhur.

Solih ibn Abdulloh ibn Ali ibn Solih.

Abu Robi' Sulaymon ibn Faqif ibn Battol Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Sulaymon ibn Battol.

Muhammad ibn Hasan ibn Ali Tamiymiy.

Muvaffiquddin Abdulqohir ibn Muhammad ibn Ali ibn Abdulloh ibn Abdulaziz Favtiy Bag'dodiy.

10. Burhoniddin Mahmud ibn As'ad Balxiy.

Asarlari. Imom Chag'oniy ko'plab kitoblar yozib qoldirgan. Lekin ming afsuslar bo'lsinki, ularning aksariyati hali ham qo'lyozma shaklida bo'lib, bizgacha faqat yigirmaga yaqin nashrga tayyorlangan asari yetib kelgan.

Qur'on ilmlari to'g'risidagi asarlari:

"Nazm adadu aya al-Qur'an" ("Qur'on oyatlar soning tartibi");

“Kitabu tajvid va jumalu Chag‘oniy” (“Tajvid va Chag‘oniy jumalari kitobi”);

Hadisga oid asarlari:

1. “Misbahu ad-dajiy min sihahi hadiyasi Mustafa” (“Tanlangan sahih hadislardan qorong‘ulikdagi chiroq”);

2. “Ash-Shamsu al-muniyro min sihahi ma’suro” (“Sahih rivoyatlardan terilgan nurli quyosh”). Ushbu kitob Eronning Mashhad kutubxonasida 109-raqam ostida nusxasi saqlanadi;

3. “Kashf al-hijab an ahadisu shihab”. (“Shihob” kitobidagi hadislarining haqiqatini ochish”). Bu kitob Qozi Muhammad ibn Saloma Shofi’iyning “Shihab al-axbari fiy hukm va amsal va adab” kitobining tartiblab tuzatilgan shaklidir;

4. “Kitab fiy ilm al-hadiys” (“Hadis ilmi haqida kitob”);

5. “Dov’u ash-shihab” (“Shihob nuri”);

6. “Durru al-multaqit fiy tabyini g‘olat” (“Xato bayonidagi terilgan dur”);

7. “Mashariqul anvar an-nabaviyya fiy sihahil axbar al-Mustafaviyya” (“Mustafoga oid xabarlar sahihidan nabaviy nurlarning chiqishi”);

8. “Tartibu ahadiysu mashariq” (“Mashariq” asaridagi hadislar tartibi”). Bu kitob qo‘lyozma nusxasi Istanbuldagi To‘pqopi saroyi kutubxonasida 2882-raqam ostida saqlanadi.

9. “Ahadiysu mavzua” (“Mavzu’ – to‘qima hadislar”).

10. “Risola fiy hadiyasi mavzu” (“Mavzu’ hadisga doir risola”);

11. “Risola fiy ahadiysi varida” (“Vorid hadislar haqida risola”);

12. “Sharhu al-jami’ as-sahih lil Buxoriy” (“Buxoriyning “Jome’ as-sahih” kitobiga sharh”);

13. “Asamiy shuyuxi al-Buxoriy” (“Buxoriy ustozlarining ismlari”);

14. “Kitabu zuafau va matrukin min ruvati hadisi” (“Zaif va tark qilingan hadislar roviylari haqida kitob”);

15. “Majma al-bahroyni fiy hadiyasi” (“Hadis ilmida ikki dengizning jam bo‘lishi kabi bo‘lgan asar”).

Fiqhga oid asarlari: Imom Chog‘oniy fiqh ilmida ham yetuk olim bo‘lib, u haqda bir qancha kitoblar yozgan:

1. “Kitab al-faroiz” (“Meros ilmiga oid kitob”);

2. “Kitab al-ahkom fiy fiqh al-hanafiyya” (“Hanafiy fiqhida ahkomlar kitobi”);

3. “Manasik al-haj” (“Haj ibodatlari”).

Sahobalarning vafot etgan manzillari va g‘azotlari haqidagi asarlari:

1. “Durr as-sahoba fiy bayani mavadiyi’ vafayati as-sahoba” (“Sahobalarning vafot etgan manzillari bayoni haqida marvarid asar”);

2. “Sharhu durr as-sahoba fiy bayani mavadiyi’ vafayati as-sahoba” (“Sahobalar marvaridi, sahobalarning vafot etgan manzillari bayoni haqidagi kitobga sharh”);

3. “Kitab al-vafayat” (“Vafot sanalari haqidagi kitob”);

4. “Muxtasar al-vafayat” (“Vafot sanalariga oid muxtasar kitob”).

Tasavvufga oid asarlari:

1. “Darajat al-ilm va ulama” (“Ilm va ulamolarning darajalari”);

2. “Kitabu solikin” (“Soliklar uchun kitobi”). Solik tasavvuf ta’limotida so‘fiylikning bir bosqichidir.

Lug‘atshunoslikka (ya’ni, tilshunoslik) oid asarlari. Imom Chag‘oniy turli xil mavzularda asarlar yozgan. Lekin uni mashhur qilgan asarlari til va lug‘at mavzusidagi asarlari hisoblanadi. Imom Suyutiy Chag‘oniy haqida shunday deydi: “U o‘z zamonida lug‘at bayrog‘ini ko‘tarib yuruvchisi edi”. Quyida biz lug‘atshunoslikka oid asarlarining bir nechtasini keltirib o‘tamiz:

1. “Al-Ubobu az-zaxiro val lubabu al-faxiro” (“Mag‘rur aql va sersuv girdob”). Bu asar lug‘at kitoblari ichida eng katta va eng ahamiyatlilaridan biri hisoblanadi. Kitob yigirma jildan iborat bo‘lib, Chag‘oniy uni abbosiy xalifa vaziri Ibn Alqamiy uchun yozgan. Bu kitob Chag‘oniy umrining so‘nggi mevasi hisoblanib, bu haqda Imom Suyutiy deydiki, lug‘at ilmida ko‘plab buyuk kitoblar yozilgan, misol uchun: Abu Hasan Ali ibn Sayyid Andalusiyning “Kitab al-mahkam” va “Al-muhiyt al-a‘zam” kitoblari, so‘ngra esa Chag‘oniyning “Al-ubob” kitobi deydi;

2. “Takmila vaz-zayl vas-sila” (“To‘ldirish, tamom, aloqa”). Imom Chog‘oniy bu asarda Javhariy til borasida aytmagan fikrlarni yig‘gan. Kitob 1240 yilda Makkada yozilgan;

3. “Shavarid fil lug‘a” (“Tilda kam uchraydigan iboralar”). Chog‘oniyning bu kitobi to‘rt qismdan iborat bo‘lib, birinchi qism “Shoz (Nodir) qiroatlarda”, ikkinchi qism “Faqat Abu Abdurahmon Yunus ibn Habib Nahviyda kelgan rivoyatlarda”, uchinchi qism “Faqat Abu Hotam Sahl ibn Muhammad Sijistoniya kelgan rivoyatlarda”, to‘rtinchi qism “Mashhur lug‘at kitoblardagi she’rlarning nodirotlariga sharhlar” haqidagi qismlardan iborat;

4. “Navadiru fil lug‘a” (“Lug‘atdagi kamyob so‘zlar”);

5. “Al-Qilladatu as-simtiyyatu fiy tamshiyh duraydiyyati” (“Duraydiyya she’rlariga tizilgan munchoq”);

6. “Sharhu abyati al-mufassal” (“Mufassal baytlarning sharhi”);

7. “Kitabu al-if‘ol” (“Af‘ol kitobi”). Arab tili grammatikasidagi “if‘ol” vazni va undagi so‘zlar haqida bitilgan;

8. “Kitabu al-iftiol” (“Iftiol kitobi”). Arab tili grammatikasidagi “ifti‘ol” vazni va undagi so‘zlar haqida bitilgan;

9. “Kitabu al-infiol” (“Infiol kitobi”). Arab tili grammatikasidagi “infi‘ol” vazni va undagi so‘zlar haqida bitilgan;

10. “Kitabu ma banathu al-arabu a‘la fi‘al” (“Arablar uni fiolda qurgan narsalar”). Arab tili grammatikasidagi “fa‘ala” vazni va undagi so‘zlar haqida bitilgan;

11. “Kitabu fa‘lani a‘la vazni shattaani” (“Arab tilidagi ismlarda ikkilik bo‘limiga oid kitob”);

12. “Naq‘atu sodyani” (Chanqoq uchun tomchi);

13. “Kitabu yaf‘ul” (“Yaf‘ul kitobi”) Arab tili grammatikasidagi “yaf‘ul” vazni va undagi so‘zlar haqida bitilgan;

14. “Kitabu fiy asmau al-asad” (“Arslon nomlari haqidagi kitob”) Arab tilida arslon soʻzining bir necha xil koʻrinishda kelishiga bagʻishlangan (Arab tilida uch yuzdan ortiq nomi mavjud);

15. “Kitabu fiy asmau az-ziʻb” (“Boʻri nomlari haqidagi kitob”) Arab tilida boʻri soʻzining bir necha xil koʻrinishda kelishiga bagʻishlangan;

16. “Kitabu al-adati fiy asmai al-gʻodati” (“Tong ismlari haqida odat kitobi”);

17. “Kitab al-azdad” (“Zid maʼnoli (antonim) soʻzlar kitobi”);

18. “Majmaʼ al-bahroyn” (“Ikki dengiz qoʻshilishi”). Ushbu asarida mashhur olim Javhariyning “As-Sihoh” va oʻzining “Takmila” nomli lugʻatga oid asarlarini jamlagani uchun kitobni shu nom bilan atagan;

19. “Kitabu xuluq al-insan” (“Inson xulq-atvori haqida kitob”);

20. “Ma tafarroda bihi baʼdu aimmatu al-lugʻati” (“Baʼzi tilshunoslarning mustaqil qilgan narsalar”);

21. “Kitabu fit tasrif” (“Tuslash haqidagi kitob”);

22. “Kitab al-aruz” (“Aruz haqida kitob”);

23. “Taʼzizu bayti al-Haririy” (“Haririy uyini eʼzozlash”);

24. “Kitabu al-mafʼul” (“Mafʼul kitobi”). Arab tili grammatikasidagi “infiʼol” vazni va undagi soʻzlar haqida bitilgan.

Ulamolarning Chagʻoniy haqidagi quyidagi bir qancha taʼriflari mavjud. Misol uchun:

U solih shayx, soduq (oʻta ishonchli), kalom fazlida somit (yaʼni oʻta sukut qiluvchi) fiqh, hadis va lugʻat ilmining imomi boʻlgan.

Hofiz Dimyatiy

U zamonining olimi, til va adabiyot ilmining peshqadam olimlaridan boʻlgan, hadis ilmida maʼrifatli, fiqhda Abu Hanifa mazhabida obid zohid va sukut ahlidandir.

Ibn Favtiy

U muhaddis, faqih, koʻplab kitoblar yozgan, lugʻat (yaʼni, arab tili) ilmining yakuniga yetgan olim edi.

Jamoliddin Otabekiy

U arab tilida mukammal darajadagi olim edi.

Imom Zahabiy

U din imomi, mukamma olim edi.

Ibn Malik Sharih

“Gʻarib Abu Ubayd (Abu Ubaydning kamyob soʻzlar haqidagi kitobi)” kitobini yodlagan kishiga ming dinor vaʼda qilinganida Chagʻoniy uni yod oldi va ming dinorga ega boʻldi.

Imom Suyutiy.

U shayx, o'z davrining imomidir, hukmlar ma'nolarining bilimdoni, faqih, muhaddis va barcha bunga daxldor bo'lgan boshqa ilmlardan ham xabardor bo'lgan.

Shuningdek, Imom Chag'oniyning "Mashariqul anvor" asarning to'liq nomi esa "Mashariqu-l-anvor an-nabaviyya fiy sihahil axbar al-Mustafaviyya" sahih hadislariga bag'ishlangan asardir. Asarda kelgan hadislar mavzularga ajratilmagan ya'ni namoz bobi, zakot bobi ahkomlar bobi degan ma'naviy bo'laklarga emas, balki lafziy boblarga bo'lib ta'lif qilingandir. Alloma Ibn Malik: "Imom Chag'oniyy bu kitobni aniq tartib bilan saralab, mukammallik bilan ta'lif qilgan", deydi. Asar o'n ikki bob va boblar ham bir necha fasllardan iboratdir.

Birinchi bob ikki fasldan iborat: birinchi fasl "من" ismi mavsul va shartni bildiradigan olmosh bilan boshlanadigan hadislar, ikkinchi fasl: so'roq ma'nosini bildiradigan "من" olmoshi "kim" bilan boshlanadigan hadislar jamlangan. Misol uchun:

مَنْ آوَى ضَالَّةً فَهُوَ ضَالٌّ، مَا لَمْ يُعْرِفْهَا¹

(Adashgan hayvonga boshpana bersa, modomiki odamlarga e'lon qilib tanitmas ekan, u odam adashgandir)

Ikkinchi bob o'nta fasldan iborat. Birinchi fasl: takidni bildiruvchi "إن" ya'ni "albatta" kalimasi bilan boshlanuvchi hadislar, ikkinchi fasl: "إني" "albatta men" ma'nosini ifodalovchi hadislar jamlangan. Uchinchi fasl: "أنا" "albatta biz" kalimasi bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. To'rtinchi fasl: "إنه" "albatta u" kalimasi bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. Beshinchi fasl: "إنهم" "albatta ular" (erkak jinsini bildiruvchi) kalimasi bilan boshlangan hadislar jamlangan. Oltinchi fasl: "إنها" "Albatta u" (ayol jinsini bildiruvchi) kalimasi bilan boshlangan hadislar jamlangan. Yettinchi fasl: "إنك" "Albatta sen" kalimasi bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. Sakkizinchi fasl: "إنكم" "albatta sizlar" (erkak jinsini bildiruvchi) so'zlar bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. To'qqizinchi fasl: "إنكن" "albatta sizlar" (ayol jinsini bildiruvchi) kalimalar bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. O'ninchi fasl: "إنما" "albatta, ammo" ma'nolarini berubchi kalimalar bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. Misol uchun:

إِنَّ أَبَاكُمْ كَانَ يُعَوِّذُ بِهَا إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ : أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ ، وَمِنْ كُلِّ غَيْبٍ لَآتِيَةٍ²

Otalarinigiz shular bilan Ismoil va Is'hoqqa panoh so'rab duo qilar edi: "Allohning tugal kalimalari bilan har qanday shayton va zaharli hasharotdan hamda har bir yomon ko'zdan panoh so'rayman"

Uchinchi bob. "لا" kalimasi bilan boshlangan hadislar jamlangan. Misol uchun:

لَا تَأْكُلُوا بِالْشِّمَالِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَأْكُلُ بِالْشِّمَالِ³

(Chap(qo'l) bilan yemanglar, albatta, shayton chap(qo'l) bilan yeydi)

"holbuki, o'sha vaqtda" "إن" **To'rtinchi bob** ikki fasldan iboratdir. Birinchi fasl: "qachonki" kalimasi "إِذَا" kalimasi bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. Ikkinchi fasl: " bilan boshlanuvchi hadislar jamlangan. Misol uchun:

- 1 Roziyuddin Chog'oniyy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 8.
- 2 Roziyuddin Chog'oniyy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 26.
- 3 Roziyuddin Chog'oniyy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 37.

إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ الْعَبْدَ نَادَى جِبْرِيلَ : إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحْبِبْهُ. فَيَحِبُّهُ جِبْرِيلُ. فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ : إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحْبِبْهُ. فَيَحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ⁴

Agar Alloh bandani yaxshi ko'rsa, Jabroilga: "Alloh falonchini yaxshi ko'radi sen ham uni yaxshi kor"

Beshinchi bob ikki fasldan iboratdir. Birinchi fasl besh qismdan iborat: birinchi qism "ma" inkor yuklamasi bilan boshlanuvchi hadislar, ikkinchi qism "ma" savol manosini beruvchi so'zlar bilan boshlanuvchi hadislar, uchinchi qism "ma" xabar ma'nosini bildiruvchi hadislar, to'rtinchi qism "ma" shart ma'nosini bildirib kelgan hadislar, beshinchi qism "ma" "orasida, qaysiki" ma'nosini bildiruvchi hadislar jamlangan. Ikkinchi fasl to'rt qismdan iborat: birinchi qism "ya" ya'ni "ey" chaqiruv so'zi va ularning ismlari (erkak jinsi uchun) bilan boshlangan hadislar, ikkinchi qism "ya" chaqiruv kalimasi qabila oldidan kelgan hadislar, uchinchi qism har xil ma'nodagi so'zlar bilan kelgan hadislar, to'rtinchi qism "ya" kalimasi ayol jinsini oldidan ularni chaqiruv ma'nosida kelgan hadislar jamlangan. Quyida "ma" inkor yuklamasi bilan kelgan hadis:

مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ⁵

Hech kim qo'l mehnati bilan topib yeganidan yaxshi taom yegan emas. Allohning nabiyi Dovud Alayhissalom qo'l mehnati bilan kun ko'rar edi.

Oltinchi bob o'n ikki fasldan iborat: birinchi fasl "leis" "emas" kalimasi bilan boshlangan hadislar, ikkinchi fasl "neem" va "bis" "ha" va "qanday ham yomon" ma'nosida kelgan kalimalar bilan boshlangan hadislar, uchinchi fasl "ayna" "ayna" ya'ni "asnosida" ma'nolarini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, to'rtinchi fasl "leis" "Allohning la'nati" bilan boshlangan hadislar, beshinchi fasl "lo" "agar bo'lsa edi" ma'nosini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, oltinchi fasl "lo" "bo'lmasa edi" ma'nosini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, yettinchi fasl "in" "shart ma'nosini bildiruvchi" ma'nosini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, sakkizinchi fasl: "xayr" "yaxshi" ma'nosini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, toqqizinchi fasl "af'el" ismu tafdzil sifatning ortirma darajasini beruvchi so'zlar bilan kelgan hadislar, o'ninchi fasl "har bir, barchasi" ma'nosini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, o'n birinchi fasl "qad" – o'tgan zamonda voqeani aniq sodir bo'lganligini ma'nosini beruvchi so'zlar bilan boshlangan hadislar, o'n ikkinchi fasl "qad" so'zlari bilan boshlangan hadislar jamlangan. Misol uchun:

بَسَّسَ الطَّعَامَ طَعَامَ الْوَلِيْمَةِ يُدْعَى إِلَيْهِ الْأَعْتِيَاءُ، وَيَتْرَكُ الْمَسَاكِينَ، فَمَنْ لَمْ يَأْتِ الدَّعْوَةَ، فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ⁶

(To'y-bazm taomi qanday ham yomon taom unga faqat boylar chaqiriladi, kambag'allar tark qilinadi, kimki davatga kelmasa, u Alloh va uning rasuliga osiy bo'libdi.)

Yettinchi bob o'n yetti fasldan iborat: birinchi fasl "l" bilan kelgan ega so'z turkumi bilan boshlangan hadislar, ikkinchi fasl "ayma" "qaysi, nima bo'lsa bo'lsin" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, uchinchi fasl "ayma" "qaysi biringiz" ma'nosini beruvchi

4 Roziyuddin Chog'oniy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 45.

5 Roziyuddin Chog'oniy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 51.

6 Roziyuddin Chog'oniy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 65.

kalimalar bilan boshlangan hadislar, to'rtinchi fasl "أبي" "qaysi" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, beshinchi fasl "أ" so'roq olmoshi kalimalar bilan boshlangan hadislar, oltinchi fasl "إلا" "faqat" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, yettinchi fasl "الم" kalimalar bilan boshlangan hadislar, sakkizinchi fasl "أفلا" savol inkor manosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, to'qqizinchi fasl "أليس وليس" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'ninchi fasl "أما" "diqqat qiling" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'n birinchi fasl "مثل" "o'git, o'xshash" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'n ikkinchi fasl "إياكم" "sizlarni faqatgina sizlar" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'n uchinchi qism "أنا" "men" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'n to'rtinchi fasl "اسم الفعل" fe'liy ism ya'ni masdarlar bilan boshlanuvchi hadislar, o'n beshinchi fasl "لك" "siz uchun" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'n oltinchi fasl "لم" kalimalar bilan boshlangan hadislar, o'n yettinchi fasl "أما" "ammo" ma'nosini beruvchi kalimalar bilan boshlangan hadislar, Misol uchun:

الْإِسْتِثْنَانُ ثَلَاثٌ، فَإِنْ أُذِنَ لَكَ وَإِلَّا فَارْجِعْ⁷

(Ruxsat so'rash uch martadir, sizga ruxsat berilsa (kiring), aks holda orqaga qayting)

Sakkizinchi bob oltita fasldan iborat: birinchi fasl "العدد" ya'ni raqamlar aks etgan hadislar, ikkinchi fasl "الذي" kalimasidan avval kelgan "واو القسم" bilan boshlanadigan hadislar, uchinchi fasl qasam kalimasidan keyin kelgan "الله" lafzi bilan boshlangan hadislar, to'qqizinchi fasl kelasi zamon fe'llari bilan boshlangan hadislar, beshinchi fasl hozirgi zamon aniq daraja fe'llari bilan boshlangan hadislar, oltinchi fasl hozirgi zamon majhul daraja fe'llari bilan boshlangan hadislar jamlangan. Misol uchun:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ⁸

Nafsim qo'lida bo'lgan zotga qasamki, albatta u (ixlos) Qur'onning uchdan biriga tengdir.

To'qqizinchi bob beshta fasldan iborat: birinchi fasl o'tgan zamon fe'llari bilan boshlangan hadislar, ikkinchi fasl o'tgan zamon majhul darajadagi fe'llar bilan boshlangan hadislar, uchinchi fasl o'tgan zamon birinchi shaxs birlik bilan boshlangan hadislar, to'rtinchi fasl "هل" ya'ni "mi" so'roq yuklamasi bilan boshlangan hadislar, beshinchi fasl buyruq mayli fe'llari bilan boshlangan hadislar jamlangan. Misol uchun:

اِحْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا آدَمُ، أَنْتَ أَبُونَا، حَيْثَبْنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ. قَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى، اضْطَلَمَكَ اللَّهُ بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرِ قَدَرَ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً؟ فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى ثَلَاثًا⁹

Odam va Muso hujjat talashib qoldi. Ey Odam sen otamizsan, bizni mahrum qilib jannatdan chiqargansan", dedi. Shunda Odam unga: "Ey Muso, Alloh seni O'z kalomi bilan tanlab, O'z qo'li bilan senga (Tavrotni) yozib berdi. Endi sen Alloh meni yaratishidan qirq yil avval taqdir qilib qo'yilgan ish uchun malomat qilyapsanmi?" dedi. Shunday qilib, Odam hujjatda Musoni yengib qo'ydi". Uch marta.

7 Roziyuddin Chog'oniy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 74.

8 Roziyuddin Chog'oniy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 86.

9 Roziyuddin Chog'oniy. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 99.

O'ninchi bob ikki fasldan iborat: birinchi fasl ibtido “ل” bilan boshlangan hadislar, ikkinchi fasl turli guruhlar haqida boshlangan hadislar jamlangan. Misol uchun:

أَحْيَانًا يَا بُنَيَّ مِثْلَ صَلَٰلَةِ الْجَزْسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيُنْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَسْتَمُثِّلُ لِي الْمَلِكُ رَجُلًا
فَيَكَلِّمُنِي، فَأَعْبِي مَا يَقُولُ¹⁰

Ahyonda menga qo'ng'iroq jarangi kabi keladi, shunisi menga eng og'iridir. So'ng mendan ketadi, men esa uning aytganlarini sindirib olgan bo'laman. Ahyonda farishta menga inson qiyofasida ko'rinib so'zlaydi, shunda aytayotganini singdirib olaman.

O'n birinchi bob: Qudsiy hadislar jamlangan. Misol uchun:

إِذَا هَمَّ عَبْدِي بِسَيِّئَةٍ فَلَا تَكْتُبُهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ عَمَلَهَا فَاتَّكَبُوهَا سَيِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاتَّكَبُوهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا
فَاتَّكَبُوهَا عَشْرًا¹¹

(Agar bandam yomonlikni niyat qilsa, unga (gunoh) yozmanglar uni qilsa bitta yomonlik yozing, agar yaxshilikni niyat qilsa va uni qilmasa bitta yaxshilik yozing, uni qilsa o'nta (yaxshilik) qilib yozing.)

O'n ikkinchi bob: duolar haqidagi hadislar jamlangan. Misol uchun:

اللَّهُمَّ آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً، وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً، وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ¹²

(Allohim bizga bu dunyoda ham yaxshilikni, oxiratda ham yaxshilikni bergin va bizni do'zax olovi azobidan saqlagin)

Tadqiqot maqsadi

Tadqiqotdan ko'zlangan asosiy maqsad XII-XIII asrda Abbosiy xalifaligida yashab ijod etgan olim, muhaddis, lug'atshunos, imom, faqih va mutasavvif Roziyuddin Chag'oniyning hayoti va faoliyatini tadqiq etish, uning asarlari ustida amalga oshirilgan tadqiqot natijalarini kelajak avlodga ilm nuri sifatida yoyishdan iborat.

Xulosa

Xulosa o'rnida shuni takidlash joizki, Roziyuddin Chag'oniyning hayoti hali dunyo olimlari tomonidan to'liq o'rganilmagan. Uning qirqqa yaqin asari hanuz qo'l yozma manba bo'lib, dunyoning turli davlat kutubxonalarida saqlanib kelinmoqda. Chag'oniyning hayoti hamda uning nodir asarlarini yoshlarga o'rgatish, uning ilm olish hamda asarlaridagi manaviy g'oyalarini hayotga tadbqiq etish olimlar uchun ustuvor vazifa bo'lib qolmoqda. Eng avvalo uning “mashariqu-l-anvor asari tartibidagi o'ziga xoslikni o'rganish va uni hadis va diniy ilmlarni yoyishda keng tatbiq qilish lozim.

Adabiyotlar ro'yxati

- Roziyuddin Chog'oni. Mashariqu-l-anvor (qo'l yozma nusxa) inventar 213
Roziyuddin Chog'oni. Al-Ubabu az-zahir val-lubabu al-faxir – Iroq: Ilmiy Majmua, 1978.
Roziyuddin Chog'oni. Durru as-sahoba fi bayani mavadi al-vafayati as-sahoba. – Qohira: Maktubatul Qur'on.
Abdullatif ibn Abdulaziz ibn Aminiddin. Mabariqu-l-azhor sharhi mashariqu-l-anvor. I,II,III juzlar. – Bayrut: Darul jil, 1889.

10 Roziyuddin Chog'oni. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 122.

11 Roziyuddin Chog'oni. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 135.

12 Roziyuddin Chog'oni. Mashariqu-l-anvor. Saudiya qirollik universiteti qo'lyozmalar fondidagi № 213 nusxasi – V. 140

КАТАИБ АЪЛОМ” АСАРИДА ФАРҒОНА ФИҚҲ МАКТАБИ ВАКИЛЛАРИ

Adil KARIEV*

Калит сўзлар: Мовароуннаҳр, ўрта асрлар, ислом маданияти, тарих, кўлёзма манба, тадқиқот, ислом илмлари, фикҳ, Фарғона, аллома, мактаб.

Мовароуннаҳр минтақасининг ўрта асрлардаги ислом маданияти ва тарихини ўрганишда кўлёзма манбаларнинг ўрни ниҳоятда бекиёс. Бу соҳада тадқиқотлар жаҳон исломшунослик фанида кўп йиллардан бери олиб борилади. Ўтган даврда эришилган натижалар албатта жуда салмоқли. Лекин шу билан бир қаторда маълум тарихий, ижтимоий-сиёсий сабаблар боис, мамлакатимизда бу соҳадаги илмий тадқиқотлар фақатгина кейинги йигирма йилда амалга оширила бошланди. Ўрта асрлар жаҳон маданияти тамаддунига тамал тошини қўйган аждодларнинг авлодлари бу шарафли, шу билан бир қаторда машаққатли жараёнга айна мустақиллик йилларидагина қўшилиш имкониятига эга бўлдилар. Ислом илмлари соҳасида самарали ижод қилиб, халқимиз довуғини башариятга намоён қилган бобокалонларимиз илмий меросини, улардаги умумбашарий ва барҳаёт ғояларини холис тадқиқ ва тарғиб қилиш бизнинг замондошларимиз зиммасига тушди. Бу вазифа қанчалик шарафли бўлиши билан бир қаторда, шунчалик масъулиятли ҳамдир. Зеро, инсоният маданий тараққиётида муҳим ўрин тутган ислом илми фани ва маданияти мезонларининг моҳияти ва таъсир кучи бугунги кунимизда ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган. Қолаверса, ҳозирда дунё миқёсида кечаётган мафкуравий зиддиятлар ва маданиятлар тўқнашуви билан таърифланадиган замонамизда аждодларимиз илгари сурган умуминсоний ғояларини ҳар ким ўз истаги ва мақсадидан келиб чиқиб талқин қилиш йўлидан бораётган бир пайтда бу илмий меросни ўрганиш ва замондошларимиз онгига етказиш янада юксакроқ долзарблик кашф эмоқда.

Мустақиллик даврида минтақамиз тарихини ўрганишда ўрта аср кўлёзма манбаларини тадқиқ этиш бўйича бажарилган ишлар қаторида исломшунос олим А. Мўминовнинг ўтган асрнинг тўқсонинчи йилларида амалга оширган ишларини зикр қилиш лозим. Бу тадқиқот тарих фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун тайёрланган диссертация бўлиб, у Маҳмуд ибн Сулаймон ал-Кафавийнинг (ваф.990/1582) “Катаиб аълум ал-аҳйар мин фуқаҳо мазҳаб ан-Нуъман ал-мухтор” (“Нуъмон¹ мазҳаби энг машҳур фақиҳларининг табақот(даражалар)и”) номли асарини ўрганишга бағишланган². Мазкур иш мамлакатимизда мустақиллик йилларида Мовароуннаҳр минтақасида ислом тарихини кўлёзма манба асосида тадқиқ этишга бағишланган илк тадқиқот бўлганлиги билан алоҳида ўрин тутди. Манбада минтақамиздан етишиб чиққан 221 та фикҳ илми намояндалари ҳақидаги маълумотлар ўрин олган [1.8]. Бундан ташқари, унда зикр қилинган ўрта асрлар Мовароуннаҳр маданий ҳаётида ўзига хос ўрин тутган тасаввуф таълимоти вакиллари ҳам кўпчиликини ташкил этади. “Катаиб аълум” асарининг иккита нуқсонсиз тўлиқ нусхаси Ўзбекистон Республикаси Фанлара академияси Шарқшунослик институтида

* Senior Researcher at the al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Doctor of philosophy in historical sciences (PhD), o.ahmad@mail.ru

1 Тўртта машҳур аҳли сунна ва-л-жамоа мазҳабларидан бири ханафий мазҳаби асосчиси Абу Ҳанифа ал-Нуъмон ибн Собит (699-767) назарда тутилмоқда.

2 Ҳозирги кунда ЎзР ФА Шарқшунослик институтида мазкур кўлёзма манбани нашрга тайёрлаш ишлари олиб борилмоқда.

(ЎЗР ФА ШИ) сақланади ва мазкур тадқиқот ана шу нусхалар асосида амалга оширилган. [1.9]

“Катаиб аълом” асари унда Мовароуннаҳрнинг бошқа минтақалари қатори Фарғонадан етишиб чиққан ислом олимлари ҳақидаги маълумотларни ўзида жамлагани билан ҳам эътиборли. Ўрта асрлар Мовароуннаҳр ислом илмлари намояндалари ҳақидаги маълумотлар у ёки бу даражада табақот жанридаги қатор манбаларда зикр қилнади.[5] А. Муминовнинг таъкидлашича табақот жанрида ханафий мазҳабига мансуб муаллифлар томонидан 25дан ортиқ асарлар яратилган. Бу асарларнинг бир гуруҳида олимлар ҳақидаги маълумотлар алифбо тартибида жойлаштирилган бўлса, иккинчи бир гуруҳда ханафий фақиҳлар ҳақидаги маълумотлар аждод-авлод тартибида жойлаштирилган. Яъни олимларнинг яшаб ўтган даврига қараб зикр қилиш услуби қўлланилган.[1.6]

Мовароуннаҳр минтақасида табақот жанридаги асарлар ёзиш анъана тусига кирмаганлиги боис, бу ерда Маҳмуд ибн Сулаймон ал-Кафавийнинг “Катаиб аълом ал-ахйор” асари кенг истифода этилган. Ал-Кафавий мазкур асарни яратишда турли жанрларга оид бўлган етмишдан ортиқ асарлардан фойдаланганлигини мутахассислар эътироф этадилар. Бу асарлар орасида тарихий-биографик асарлар билан бир қаторда, фикҳ илмининг амалий қисми бўлмиш фуруъ ал-фикҳга оидлари ҳам кўпчиликни ташкил этади. Булар қаторида манбада зикр этилган фақиҳларнинг қаламига мансуб бўлган асарлар ва фатволар ўрин олган.

Юқорида зикр этилганидек “Катоиб” асарида икки юздан ортиқ мовароуннаҳрлик фикҳ олимларининг таржимаи ҳолига оид маълумотлар ва асарларидан парчалар келтирилган. Мана шу олимлар қаторида Фарғоналик олимларнинг умумий сони йигирмага яқин кишини ташкил этади.

Асарда зикр этилган Фарғона фикҳ мактаби вакилларида энг дастлабкиси Абдулазиз ибн Абдурраззоқ ал-Марғинонийдир (ваф.477/1085)[3.145b]. Ўрта аср ислом илмлари алломалари ҳақида маълумот берувчи манбаларда бу зотнинг туғилган санаси ҳақида маълумот келтирилмайди. “Катоиб” асари ҳам бундан мустасно эмас. Бироқ бу зотнинг авлодлари қаторида фикҳ илмида юксак даражаларга етган қатор олимларнинг исмлари зикр қилинади. Абулҳасан Заҳируддин Али ибн Абдулазиз ибн Абдураззоқ ал-Марғиноний (506/1113), Шамсулислам Маҳмуд ал-Ўзгандийлар шулар жумласидандир. Кафавий бу зот ҳақида зикр қилганда, деярли барча манбаларда такрорланадиган бир маълумотни келтиради. Гап шундаки Абдулазиз ибн Абдурраззоқ ал-Марғинонийнинг олтига ўғил фарзандларининг барчаси фатво чиқара олиш даражасидаги олимлар бўлиб етишганлар. Шунинг учун бу оиланинг замондошлари улар хонадонларидан чиқиб келаётганда бир уйдан етти муфти чиқиб келаяпти деб айтишарди. Кафавий алломани 477/1085 йилда Марғинонда вафот этганини зикр қилади.

Мавжуд манбаларда Абдулазиз ибн Абдурраззоқ ал-Марғиноний ҳақида юқоридаги маълумотлардан бошқа фикрлар учрамайди. Бироқ Кафавий ўз асарида олимнинг фатволаридан намуналар келтиради. Асарда олимнинг фатволаридан бири қуйидагича келтирилган: “Хулоса” асарининг “Ваколат китоби” қисмида Нажмуддин ан-Насафий (536/1142)дан хабар қилинади - Шайхулислам Заҳируддин раҳимаҳу Аллоҳдан эшитдимки у киши шайхулислам Маҳмуд Ўзгандийдан нақл қиларди. “Отамиз Абдулазиз ибн Абдураззоқ ал-Марғиноний айттардиларки қачонки сен мани вакилим бўлиб турганинг ҳолда мен сани бекор қилдим деб айтсам, сенинг ваколатингга буни дахли йўқ. Қачонки мен вакилимни бекор қилдим деб айтсам унда сени барча сенга тааллуқли бўлган ваколатлардан бекор қилганимни айтган бўламан.

Шу тариқа вакилни ваколатидан бекор қилишнинг мазкур услубига фатво берганлар.”[3.145b]

Иқтибосдан чиқадиган хулоса аллома яшаган даврда ваколат масалаларига жиддий эътибор берилган бўлиб, бу борада вужудга келиши мумкин бўлган низоларни бартараф қилишга йўналтирилган фатволар чиқарилганидир. Иккинчи хулоса Абдулазиз ибн Абдураззоқ ал-Марғинонийнинг илмий мероси бизгача етиб келмаган. Ёки ҳозиргача илм аҳлига маълум бўлмаганлиги боис, юқоридаги каби иқтибос алломанинг илмий салоҳиятидан хабар бериши билан бир қаторда, бундай иқтибослар асосида олимнинг асарларини топиш имкониятига ҳам умид беради.

Шайх имом Захируддин ал-Кабир Али ибн Абдулазиз ибн Абдураззоқ ал-Марғиноний ҳам Фарғона фикҳ мактабининг йирик алломларидан бири.[3.179b.] Фикҳ илмини ўз отаси Абдулазиз ибн Абдураззоқ ва имом Абу Шужоъ Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Ҳамзадан олган. Устозлари қаторида Бурҳонуддин ал-Кабир Абдулазиз ибн Умар ибн Моза, Шамсулаимма ас-Сарахсий (438/1047)лар ва бошқа машҳур олимлар бор.

Кафавий ўзининг “Катоиб” номли асарида Имом Захируддин ҳақида маълумот берар экан, унинг “Хулоса” номли асаридаги “Китоб ал-Кароҳийя” (Ёмон ишлар ҳақидаги китоб) қисмида Аллоҳ таолони тушда кўриш ва у билан гапиришиш масаласидаги фатвосини келтиради. Бу масалага баъзи машойихлар, жумладан, Имом аз-Зоҳид Рукнулислом ас-Сағғар ва Шайхулислом Абдурашид ибн ал-Ҳусайнлар, жоиз деб фикр билдирган бўлсалар, Самарқанднинг аксарият машойихлари жоиз эмас деган фикрни изҳор қилганлар. Самарқанд шайхларидан Имом Абу Мансур ал-Мотрудий (ваф.945) бу нарса буд ва санамларга сиғиниш каби ёмон иш деб баҳо берган.[3.179b.]

Абу ал-Ҳасан Захируддин Али ибн Абдулазиз ал-Марғиноний Абдулазиз ибн Абдураззоқ ал-Марғинонийнинг юқорида зикр қилинган олти фозил фарзандлардан биридир. Кафавий ўз асарида олимнинг яна бир неча фатвосини келтирган. Шулардан яна бирида алломанинг ўз устози Абу Шужоъдан хабар қилиб айтишича, Бухорода бир қавм куёш чиқиш пайтида масжидга кириб фажр намозини ўқиган. Шунда олим уларни бу ишдан қайтармоқчи бўлади. Кейинчалик Шамсулаимма ал-Ҳалвойй (ваф.447/1056) дан бу хилда йўл тутилгани тўғри ёки йўқлигини сўрайди. У зот бундай қилиш нотўғри эканлигини, агар уларни куёш кўтарилгунча кутиб туришга, ёки уйларига кетиб кейинроқ қайтиб келишга буюриладиган бўлса умуман намоз ўқишни тарк этишлари мумкинлигини айтадилар. Шунинг учун ҳадис уламолари бундай тоифа одамлар учун, дастлабки пайтларда, ножоиз вақтда бўлса ҳам намозни ўқишлари уни тарк этишларидан афзал деб фатво берганликларини эслатади.

Қози имом Имодуддин Абулқосим ал-Ҳусайн ибн Али ал-Ломиший (441/1049-522/1128) Фарғонанининг Ломиш қишлоғида таваллуд топган. Фозил тақводор инсон бўлган. Ҳақгўй ва доимо Аллоҳни зикр қилувчи, ўткир зеҳнли олим бўлган. Шамс ул-аимма ал-Ҳалвойй, Абу Али ан-Насафий, Абдуллоҳ ас-Субазмуний (258/872-340/952) каби алломалардан илм олган.[3.167b.] Имом ал-Ломиший ўзининг “Вокеъот” асарида дор ул-ислом ва дор ул-ҳарб масаласига муносабат билдириб, дор ул-ислом деб эътироф этилган мамлакат, унда дор ул-исломнинг барча белгилари бекор бўлмагунча дор ул-ҳарбга айланиб қолмаслигини зикр қилади. Олим “Вокеъот” асарида мамлакатнинг дор ул-ислом эканлигини кўрсатиб турувчи учта белгидан биронтаси мавжуд бўлар экан у дор ул-ҳарбга айланиб қолмайди дейди.[3.167b.]

Шайхулислам Абулфатҳ Жалолуддин Муҳаммад ибн Шайхулислам Бурҳонуддин ал-Марғиноний “Ҳидоя” асари муаллифининг ўғилларидан бири бўлиб, [6] Кафавийнинг хабар беришича у отасининг ҳузурда ўсиб улғайиб, илми ҳам ўз отасидан олган ва шайхулислам даражасига етган. Ўз даврида бу алломадан фатво сўраб турли минтақалардан унинг ҳузурга келишган. Кафавий “Катоиб асарида” Жалолуддин ибн соҳиб “Ҳидоя” нинг фатволарини Маждуддин Муҳаммад ал-Уструшаний ўзининг “Усул” асарида зикр қилганини ёзади. Бу ўринда Кафавий алломанинг заклат қўйган кишини бу мулкни заклатга олган шахснинг рухсатисиз бошқа бировга сотиб юбориши, ва ўз навбатида заклат олган киши ҳам бу мулкни бошқа бировга сотиб юборганда қайси бирининг савдоси ўринли бўлиши масаласидаги фатвосини келтиради.

“Катоиб” асарида фарғона фикҳ мактаби вакилларида яна бири шайх Хусомуддин Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Умар ал-Ахсикатий (ваф.624/1227) ҳақида маълумот келтиради[3.255b.]. Унга кўра олим Фарғона шаҳарларидан бири бўлмиш Ахсикатда таваллуд топган. Кафавий бу ерда Ахсикатдан етишиб чиққан бошқа олимларни ҳам, жумладан, Жамолуддин Абу Наср Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Аби Бакрни зикр қилади. “Катоиб”нинг муаллифи Хусомуддин Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Умар ал-Ахсикатийни фозил шайх, хилоф илмида пешқадам олим, фикҳнинг фуру ва усул соҳаларида бирдек ижод қилган аллома деб таърифлайди. Шунингдек ал-Ахсикатийнинг барча илм аҳли томонидан юқори баҳоланган ва юксак эътирофга сазовор бўлган “Мухтасар фи усул ал-фикҳ” асарини зикр қилади. “Катоиб”да ал-Ахсикатийнинг ҳаж ва умра ибодатлари давомида эҳромга кириш масаласига оид фатвоси келтирилади.[3.255.b]

Кафавий мазкур манбада Хусомуддин ал-Ахсикатийнинг вафот санасини 644 йил қилиб нотўғри кўрсатади. Чунки бошқа қатор манбаларда олимнинг вафот санаси 624 йил сифатида қайд этилган[4].

Фарғона минтақасига мансуб машҳур фақиҳлардан яна бири шайхулислам Низомуддин Умар ибн шайхулислам Бурҳонуддин ал-Марғиноний ҳақидаги маълумотлар ҳам “Катоиб” асарида ўз аксини топган. Асар муаллифи шайхулислам Низомуддин Умар ибн шайхулислам Бурҳонуддин ал-Марғинонийни фикҳ илмини ўз отасидан ва шайхулислам Алоуддин Убайд ибн Абдулҳамид ас-Самарқандийдан олганлиги, фатво сўраб унга мурожаат этиладиган даражадаги аллома бўлиб етишганлигини хабар қилади. Айни шу ерда шайхулислам Низомуддиннинг жияни “Фусул ал-имодийя” асарининг муаллифи мазкур асарнинг ўттиз иккинчи фаслида амакисини зикр қилиб унинг “Жавоҳир ал-фикҳ” асарида Абу ал-Фадлнинг “Таҳрир”, ал-Фарғонийнинг “Муъжаз”, ас-Санъонийнинг “Жумал”, Аҳмад ибн Али Абу Бакр ар-Розий ал-Жассос (303/916-370/981) ва Абу-л-Ҳасан Убайдуллоҳ ибн ал-Ҳасан ал-Кархийлар (260/874-340/952)нинг “Мухтасар”, Абу Лайс Самарқандий (ваф.372/984)нинг “Хизанат ал-фикҳ” асарларидан иқтибослар келтирилганини айтади.

Низомуддин Умар ибн Бурҳонуддин ал-Марғиноний ҳақидаги маълумотлар қаторида унинг юқорида зикр этилган “Жавоҳир ал-фикҳ” асарида иқтибослар ҳам келтирилган. Улар, жумладан, бировга омонатга қўйилган нарсанинг кафолати хусусидаги мавзуга бағишланган фикрлардан ташкил топган.

“Катоиб”да зикр қилинган фарғоналик олимлардан яна бири Шайх Абдуллоҳ ибн Али ибн Собир ибн Абдулжалил ибн Халил ибн Аби Бакр ал-Фарғоний бўлиб Кафавий у ҳақда шундай хабар беради “ (У зот) Марғинон аҳлидан бўлиб Марғинон Фарғона шаҳарларидан биридир. Самарқандда яшаган. Ибн ал-Нажжорнинг

айтишича олим ҳаж сафари давомида Бағдодга келган ва у ерда маҳаллий шайхлардан ҳадислар эшитган. У мазҳаб ва хилоф масалаларида пешқадам олим, ҳадис илми, араб тили ва грамматикасининг уста билимдони, наср ва назмда сермаҳсул қаламкаш эди. Инсон кўзи кўрмаган даражадаги хушсуратлик бўлиш билан бир қаторда гўзал хулкли, ниҳоятда камтарин, ширинсухан, ростгўй инсон эди. Бағдодда у зотни таниган кўпчилик унинг одобидан тарбия олган, хатти-ҳаракатларидан намуна олиб унга эргашган эди. Унинг замондошлари олимнинг тажрибасидан баҳраманд бўлган ва илмидан насибадор бўлган эдилар. Олим 551/1156 йилда Марғинонда таваллуд топган. Хабар беришларича аллома Бухорода кофир турклар қўлига аср тушиб 610/1214 йилда шаҳид бўлган”.[3.256b] Бу зот ҳақида Кафавий айни шу маълумотларни келтириш билан чекланган. Афсуски муаллиф олимнинг илмий мероси ҳақида маълумот келтирмаган. “Катоиб” учун анъанавий бўлган, ҳеч бўлмаганда бирон иқтибос ёки фатволардан намуна ҳам келтирилмаган. Олимнинг асарлари ҳақидаги маълумотларни бошқа манбалардан топишга умид қилиб қоламиз.

“Катоиб” асарида зикр этилган Фарғона фикҳ мактабининг яна бир йирик вакили, тарихда Фахруддин Қозихон номи билан машҳур бўлган аллома, ал-Ҳасан ибн Мансур ибн Маҳмуд ал-Ўзгандий ал-Фарғонийдир (ваф.1192). Фахруддин Қозихон йирик имом, илм денгизида беқиёс ғаввос, фикҳнинг фуруъ бобида улкан мақомга эга бўлган олим бўлиб, илмни шайх Заҳируддин ал-Ҳасан ибн Али ибн Абдулазиз ал-Марғиноний, Бурҳонуддин ал-Кабир Абдулазиз ибн Умар ибн Мозза ва ўз бобоси Маҳмуд ибн Абдулазиз ал-Ўзгандийлардан олган. Бу зотлар ўз навбатида занжир тарзида шамсулаимма ас-Сарахсий, шамсулаимма ал-Ҳалвоий, қози имом Абу Али ан-Насафий, шайх имом Абу Бакр Муҳаммад ибн ал-Фадл, устоз Абдуллоҳ ас-Субазмуний, Абу Абдуллоҳ ибн Абу Ҳафс ас-сағир, Абу Ҳафс ал-кабир имом Муҳаммад ибн ал-Ҳасан, Абу Ҳанифа раҳимаҳумаллоҳлардан илм олганлар. Абу Исҳоқ ан-Навқадий, Абу Жаъфар ал-Ҳиндувоний ҳам олимнинг устозларидан ҳисобланадилар. Ўз навбатида Абу-л-Маҳомид Жамолуддин ал-Ҳусайрий, Маҳмуд ибн Аҳмад ибн Абдусайид ал-Бухорий, шамсулаимма Муҳаммад Абдуссаттор ал-Кардарий ва бошқалар олимнинг шогирдларидандир. Фахруддин Қозихоннинг илмий меросини унинг машҳур “Фатовои Қозихон” асари билан бир қаторда “ал-Воқеъот”, “ал-Амоли”, “Шарҳ уз-Зиёdot”, “Шарҳ ал-Жомеъ ас-Сағир”, “Шарҳ Одоб ал-Қоди ли-л-Хассоф” ва бошқалар ташкил этади. Олим учинчи даража мужтаҳидлар сирасига киритилган.

“Катоиб” асарида Фахруддин Қозихоннинг фикҳ илми ва бу соҳада фаолият олиб борувчи олимлар ҳақидаги фикрлари диққатга сазовор. Жумладан, олимнинг фикрича фикҳ илми соҳасига кирган одам бирон бир фикҳий асарни ёд олиши лозим. Фақат шу йўл тугилгандагина бу инсонга бошқа барча фикҳий асарлардаги масалаларни, ҳамда, илм аҳлидан эшитганларини тушуниш ва билиш енгиллашади. Баъзи уламолар ижтиҳод қилиш даражасига етиш учун “Мабсут”ни ёд олиш, носих ва мансухни билиш, одамлар риоя қиладиган урф одатлардан хабардор бўлиш лозим деганлар.[3.210b] Агар бирон ҳуқуқий масала “Зоҳир ур-Ривоя”да зикр этилмаган бўлса-ю, мазҳаб соҳиблари йўллариға мувофиқ келса унга амал қилиш мумкин. Агар бу масалада мазҳаб соҳибларидан ривоят топилмаса, лекин кейинги давр уламолари бу борада бирон фикрга иттифоқ қилган бўлсалар, ўша фикрга эргашилади. Мабодо, бу хусусда бирон фикрга келинмаган бўлса, у ҳолда ижтиҳод қилади ва ўзи тўғри деб ҳисоблаган нарсаға фатво беради. Агар фатво берувчи киши мужтаҳид аллома эмас, муқаллид даражасидаги олим бўлса, у зоҳир бўлган масала хусусида ўзидан илмлироқ бўлган зотларнинг фикрларини олади ва шунга асосланиб ўз жавобини беради. Олим

яшаб турган даврининг илмлироқ кишиси бошқа юртда бўлса унга хат билан мурожаат қилиб, масала юзасидан фикр сўраб билади.

Мазкур иқтибосдан кўринадики, Кафавий ўз асарида Фахруддин Қозихоннинг илмий фаолияти мисолида ўрта асрларда Мовароуннаҳр минтақасида жорий бўлган ҳуқуқий масалалар юзасидан ҳукм чиқариш тизими принципларини баён қилади. “Катоиб” асарида Фахруддин Қозихон шахси билан боғлиқ яна бир воқеа тафсилоти келтирилган. Бухорога келган Фахруддин Қозихон илмий мажлис минбарида имом Абу Йусуф ва имом Муҳаммадларнинг бир фикҳий масаладаги бир-биридан фарқли нуктаи назарлари ҳақида сўз юрита туриб имом Абу Йусуфнинг фикрини имом Муҳаммадга ва аксинча имом Муҳаммаднинг фикрини имом Абу Йусуфга мансуб қилиб зикр қилади. Мажлисида ҳозир бўлган фақиҳлардан бири олимнинг хатосини тўғрилайди. Шунда Фахруддин Қозихон минбардан туриб келиб хатони тузатган олимни бағрига босиб бу масалада минбарга чиқиб сўз айтишга у ҳақлироқ эканлигини эътироф этади. [3.113a] Кўрииб турибдики фикҳ илмида юксак даражаларга эришган Фахруддин Қозихон ўз хатосини эътироф этиб, илм йўлида ҳақ гап устувор эканлигини ўз шахсий ибрати билан таъкидлаб қўйган.

“Катоиб” асарининг яна бир хусусияти бор. Гап шундаки мусанниф ўрта аср алломалари асарлари асосида улардан аввалроқ ўтган олимлар ҳақида, ва уларнинг илмий мероси ҳақида маълумотлар бериш, асарлардан иқтибослар келтириш услубини қўллайди. Жумладан, Фахруддин Қозихоннинг “Фатовои Қозихон” асаридан Абу Лайс ал-Ҳофиз Носир ас-Самарқандий қаламига мансуб бўлган бир фатвони келтиради. Фатвода шундай дейилади: “Уч нарсада фатво бергандим ва ана шу фатвомдан қайтдим. Биринчиси Қуръонни ўргатган устоз хизматида ҳақ олмаслиги, иккинчиси, олим ҳукмдорнинг ҳузурига кирмаслиги ва учинчиси олим одам қишлоқларга чиқиб илмини билдириб эвазига бир нарсалар йиғиб келмаслиги ҳақида эди. Бу фатволаримдан қайтганимни боиси илмни тарқатиш, Қуръонни ўргатиш ва одамларнинг ҳақ-ҳуқуқини сақлаб қолиш бўлди.” [3.103b]

Бундан ташқари Кафавий “Катоиб” асарида ўрта асрларда яшаб ўтган алломалар ҳақидаги маълумотларга аниқлик киритиб боради. Масалан, юқорида зикр қилинган Абу Лайс ал-Ҳофиз Носир ас-Самарқандий ҳақида сўз юритар экан - “Бу Абу Лайс “имом ал-ҳуда” номи билан танилган Абу Лайсдан саксон йил олдин яшаб ўтган. Биринчи Абу Лайс 294 ҳижрийда вафот этган бўлиб, иккинчисининг вафот санаси 373 ҳижрий йилдир. Иккинчи Абу Лайс фақиҳ деб чақирилган бўлса, катта Абу Лайснинг лақаби ал-ҳофиз эди” дейди. [3.103b]

Маҳмуд ибн Сулаймон ал-Кафавийнинг “Катоиб аълом ал-аҳйар” асарида Фарғона фикҳ мактаби олимлари ҳақидаги зикр қилинган маълумотлар катта аҳамият касб этади. Зеро, бу асарда тарихий шахслар ва алломаларнинг таржимаи ҳолига алоқадор бўлган маълумотларгина эмас, балки уларнинг асарларидан келтирилган намуналар ва иқтибослар кўп ҳолларда муаллифларнинг бизгача етиб келмаган, ёки ҳали хануз кашф этилиб илмий муомалага киритилмаган асрлари ҳақида хабар беради.

Хулоса қилиб айтганда мазкур асар, нафакат Фарғона фикҳ мактаби вакиллари таржимаи ҳоли ва илмий мероси ҳақидаги зарур маълумотларни ўзида мужассам этган, балки минтқамизда ўрта асрларда кечган илмий жарёнларни тадқиқ этишда хизмат қиладиган муҳим манбадир.

Фойдаланилган манба ва адабиётлар

1. Муминов А.К. Автореферат дисс. на соискание уч.степени к.и.н. Л., 1991.

2. Абдулқодир ибн Абдулвафо ал-Қураший, Ҳожи Халифа, Ибн Қутлубуғо, Абдулҳайй ал-Лакнави ва бошқалар.
3. Махмуд ибн Сулаймон ал-Кафавий. “Катаиб аълом ал-ахйар”. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. №2929. в.
4. Ал-Жаваҳир ал-мудиъа, ал-Фаваид ал-баҳийя, Тож ат-тарожим ва бошқалар.
5. Aaitmamat Kariev, “Burhaneddin El-Merginâni'nin “El-Hidâye” İsimli Eseri ve Hukuk İmindeki Yeri”, *Uluslararası Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Бишкек: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 632.

АБУЛҲАСАН ИСБИЙЖОБИЙ САМАРҚАНДИЙ ВА УНИНГ “ШАРҲ МУХТАСАРИТ ТАҲОВИЙ” АСАРИ

Qodirxon MAHMUDOV*

Аннотация

Ушбу мақолада Мутафаккир аждодларимиз ўз даврлари учунгина эмас, балки келгуси авлодлар учун, келажак замон ва даврлар учун маънавий куч-қувват манбаси бўлган бебаҳо мерос қолдирганлари, Шундай алломалардан бири Самарқандда фаолият олиб борган машҳур аллома Абулҳасан Исбийжобий Самарқандий ҳақида маълумотлар берилган. Шунингдек, Абулҳасан Исбийжобий Самарқандийнинг ҳаёти, унинг аббосийлар давлатининг жуда заифлашган даврида яшаб ижод қилгани, аббосий халифаларнинг олтитаси билан асрдош бўлгани, аллома яшаган даврнинг маданий ва илмий ҳолати, давлат ва умматга Қуръон, суннат, аҳли сунна вал жамоа ақидасида шу даврнинг алломаларидан бўлган Низомул мулкнинг ўрни ва Низомия мадрасалари ҳақида сўз юритилган. Салжуқийлар ўз тобелигида бўлган юртларда фан ва маданият тараққиёти учун барча шарт-шароитни яратиб беришга интилгани, мактаб ва мадрасаларга ҳомийликлари, билим ва маърифат тарқатишда, буюк аждодларимиз тарихий-маданий меросини сақлашда катта аҳамият касб этган кутубхоналарнинг салжуқийлар давридаги ҳолати, кутубхоналарда сақланган китоблар киммати ва сони жиҳатидан дунёда бирон-бир кутубхона унга тенг келолмагани акс эттирилган.

Бухоро ва Самарқанднинг илм ўчоғига айлангани, Маликшоҳ даврида цивилизациянинг тикланиши билан ислом тарихидаги энг ёрқин даврлардан бўлгани, илм, шеърият, саноат ва қурулиш гуллаб яшнагани, Абулҳасан Исбийжобийнинг шаръий илмларда мукаммал бўлиши омилдир.

Абулҳасан Исбийжобийнинг ижоди ҳам мақолада кенг ўрин эгаллаган. Шунингдек, Алломанинг “Шарҳ мухтасари Таҳовий” асари ҳанафий мазҳабига оид фикр матнларидан бири бўлган Абу Жаъфар Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Салома Таҳовийнинг (ваф. 321/933 й.) “Мухтасарут Таҳовий” номли асарининг шарҳи бўлиб, “Мухтасарут Таҳовий” етук аҳамиятга эга бўлган асар бўлганлигидан кўп қибор алломалар унга шарҳ ёзишгани санаб ўтилган. “Шарҳ мухтасарит Таҳовий” асарининг аҳамияти ва ёзилиш усули ҳанафийлар услубида бўлгани ёритилган. Абулҳасан Исбийжобийнинг “Шарҳ мухтасари Таҳовий” асари ҳанафий фикрини ўрганувчилар учун муҳим манбалардан бири ҳисобланиши, асарнинг умумий фақиҳлар, хусусан ҳанафий фақиҳлар ўртасидаги ўрни ниҳоятда буюк бўлгани, аксар фақиҳлар ўз асарларида Исбийжобийнинг шарҳини нақл қилишгани, фикр ва танловларини олишгани ҳақида маълумотлар келтирилган.

ABULHASAN ISBIYJOBI SAMARKANDI AND HIS BOOK “SHARH MUHTASARIT TAHAWII

Abstract

This article provides information about the famous scholar Abulhasan Isbiyjobi Samarkandi, one of the most famous scholars in Samarkand, who left a priceless legacy not only for his time, but also for future generations, future generations and epochs. And also, there mentioned about the life of Abulhasan Isbiyjobi Samarkandi, who was a contemporary of six Abbasid caliphs, cultural and scientific status of the period in which the scientist lived, the place Nizami madrasa to the Qur'an and Sunnah, the Ahl as-Sunnah wa'l-Jama'ah, and about Nizamul Mulk, one of the scholars of that period,

* Scientific fellow of the Imam Bukhari International scientific research center, qodirxon.ar@mail.ru

The Seljuks sought to create all conditions for the development of science and culture in their lands, sponsored schools and madrasas, disseminated knowledge and enlightenment, preserved the historical and cultural heritage of our great ancestors. in terms of which no library in the world is equal to it.

The fact that Bukhara and Samarkand became centers of science, one of the brightest periods in the history of Islam with the revival of civilization during the reign of Malikshah, the flourishing of science, poetry, industry and construction, is a factor in the perfection of Abulhasan Isbiyjobi in Sharia sciences.

Works of Abulhasan Isbiyjobi is also widely covered in the article. Also, Allamah's "Sharh Mukhtasari Tahawi" is a commentary on Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Saloma Tahawi (d. 321/933), one of the Hanafi jurisprudential texts, entitled "Mukhtasarut Tahawi". "Mukhtasarut Tahawi" is a work of great significance, and many scholars have commented on it. The significance and method of writing "Sharh Mukhtasari Tahawi" is explained in the Hanafi style. Abulhasan Isbiyjobi's Sharh Mukhtasari Tahawi is one of the most important sources for students of Hanafi jurisprudence. It is reported that the place of the work among the general faqihs, especially the Hanafi faqihs, was extremely great, and that most of the faqihs narrated Isbiyjobi's commentary in their works and received his opinions and choices.

Мустақилликдан илгари ўтмиши, тарихи, ота-боболари қолдирган илмий меросни ўрганишдан маҳрум бўлган халқимиз, ҳозирда мавароуннаҳрда етишиб чиққан аллома аждодларнинг ҳаёти ва бебаҳо ижодларини ўргана бошлади. Мустақиллик йилларида Ўзбекистон миқёсида миллий маънавий меросни ўрганиш соҳасида жуда катта, самарали ишлар қилинди ва қилинмоқда.

Мутафаккир аждодларимиз ўз даврлари учунгина эмас, балки келгуси авлодлар учун, келажак замон ва даврлар учун маънавий куч-қувват манбаси бўлган бебаҳо мерос қолдирганлар. Имом Бухорий, Термизий, Доримий каби муҳаддисларнинг ҳадис илмига, Нажмуддин Насафийнинг ақида илмига, Фаробийнинг фалсафага, Хоразмийнинг ҳисоб илмига, Абу Али ибн Синонинг тиббиёт илмига, Абу Райҳон Берунийнинг аниқ фанлар ва тарихга доир асарлари ва бошқа кўплаб олиму фозил аждодларимизнинг илмий, адабий ва ахлоқий мерослари ўз даврларидан кейин ҳам дунё халқларига йўл кўрсатиб келатганлигига шубҳа йўқ. Диёримизда асрлар давомида шаклланган ва ривожланган фикр, шариат илмларининг моҳияти ва аҳамиятига бағишланган асарлар, шунингдек ҳуқуқшунослик мактабларининг Ислоҳ оламида кўзга кўриниши шулар жумласидандир. Марказий Осиёда мазкур илмларга ҳиссасини қўшган алломалар кўплаб топилади. Улар ўз илмлари билан атрофга зиё тарқатиб, ўзларининг бор салоҳиятларини намоён қилганлар.

Шундай алломалардан бири Самарқандда фаолият олиб борган Абулҳасан Исбийжобий Самарқандийдир. Алломанинг тўлиқ исми – Абулҳасан Али ибн Муҳаммад ибн Исмоил ибн Али ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Исҳоқ Баҳоуддин Исбийжобий Самарқандий. Абулҳасан деб куня берилган. Шайхул Ислоҳ, Алоуддин, Баҳоуддин ва Қутбуддин номлари билан лақабланган. Ҳанафий [5, б. 697], Исбийжобий ва Самарқандий [1, б. 375; 2, б. 329] дея нисбат берилган. 454/1062 йил Исбийжобда туғилган. Исбийжоб Тошкент ва Сайрам ўртасидаги жой. Абулҳасан Исбийжобий Самарқандий Самарқандда яшаб ижод қилган. Шунинг учун ҳам Самарқандий деб аталган.

Имом Исбийжобий аббосийлар давлатининг халифалари жуда заифлашган даврида яшаб ижод қилган. Аббосий халифаларнинг сурати қолиб, ишлар эса ўз ўрнидан кўчган пайтга тўғри келган. Шу вақтда халифалик маркази Бағдод бўлган.

Аллома аббосий халифаларнинг олтитаси билан асрдош бўлган:

Қоим би амриллах Абу Жаъфар (ваф. 422/1031), 422/1031-467/1075 йил халифалик қилган.

Имом Исбийжобийнинг таваллуди унинг халифалигига тўғри келади.

Муқтадий биамриллах Абул Қосим, 467/1075-487/1094 йил халифалик қилган.

Музтазхир биллах Абул Аббос, 487/1094-512/1119 йил халифалик қилган.

Мустаршид биллах Абу Мансур, 512/1119-529/1135 йил халифалик қилган.

Рошид биллах Абу Жаъфар, 529/1135-530/1136 йил халифалик қилган.

Муқтафий ли амриллах Абу Абдуллох Муҳаммад ибн Мустаҳзир, 530/1136-555/1160 йил халифалик қилган.

Имом Исбийжобийнинг вафоти мана шу халифанинг даврига тўғри келади.

Аллома яшаган даврнинг маданий ва илмий ҳолатини гапирадиган бўлсак, ўша аср мадрасалари башарий ақл тўғри йўл топадиган, илм ва гўзал таълим оладиган даргоҳлар бўлган. Давлат ва умматга Куръон, суннат, аҳли сунна вал жамоа ақидасини Низомул мулк тузган мақсадларда ўргатилган.

Низомул мулк ҳақида Абу Наср Субкий шундай дейди: “У Бағдод мадрасасини, Балх мадрасасини, Нишопур мадрасасини, Ҳирот мадрасасини, Исфаҳон мадрасасини, Басра мадрасасини, Марв мадрасасини Табаристон мадрасасини Мавсул мадрасасини қурган. Салжуқийлар ўз тобелигида бўлган юртларда фан ва маданият тараққиёти учун барча шарт-шароитни яратиб беришга интиланган. Салжуқийлар хонадонига мансуб олий ҳукмдорми, шахзодами ё маликами, ҳаммалари мамлакатдаги бирон-бир шаҳарда бир ёки бир нечта мадраса қуришни ўз вазифалари, деб билган. Вазирлар, амирлар, маҳаллий ҳокимлар ҳам ўрнак олиб иш тутган.

Ҳар бир мадрасада ўнлаб, юзлаб илм толиблари ҳам диний, ҳам дунёвий соҳаларда билим олганлар. Мадрасаларда ҳам табиий-аниқ фанлар ҳам ижтимоий-диний билимлардан таҳсил олинган. Ўқувчиларга ойлик нафақа бериб борилиб, жой билан ҳам таъминланган, уларни ўз даврларининг етук олимлари ўқитганлар, илм толибларининг ихтиёрида кўп минг жилддан иборат кутубхоналар бўлган. Баъзи бир мадрасаларда ўқувчилар сони минглаб бўлганини биламиз. Масалан, Низомул мулк томонидан асос солинган Низомия мадрасаларидан бирида олти минг нафар талаба яшаб, таълим олгани маълум.

Илму маърифатга бўлган анъанавий жиддий эътибор салжуқийлар даврида ҳам ўз аҳамиятини йўқотмади ва буни юқорида таъкидланган ўнлаб мадрасаларнинг барпо қилиниши орқали ҳам билиб олишимиз мумкин. Аҳвол ҳақиқатан ҳам шундай бўлганини ўша замонда яшаган буюк олимлар, шоирлар фаолияти ҳам тасдиқлайди. Баҳовиддин Абу Бакр Марвазий, Шарафиддин Тусий, Абулҳасан Али Марвазий, Умар Хайём, Музафар Исфизорий, Заҳириддин Ғазнавий каби хандасачилар, юлдузшунослар, риёзиётчилар, Муҳаммад Илоқий, саййид Исмоил Журжоний, Фаҳриддин Розий каби табиблар, кимёгарлар, Муъизий, Анварий, Собир Термизий, Асириддин Ахсикатий, Рафъий Марвазий каби йирик шоирлар шулар жумласидандир. Одатдагидек, улар ўз замонларининг барча илмларидан хабардор

бўлганлар. Масалан, Умар Хайёмни биз кўпроқ машхур шоир, аниқроғи, рубоъий (тўртликлар) устаси сифатида таниймиз. Ваҳоланки, у етук юлдузшунос ва риёзиётчи ҳам эди. Хайём иштирокида расадхона лойиҳаси чизилиб, сўнг бир йил ичида барпо этилган. Унда олиб борилган кузатишлар ва бошқа изланишлар натижасида 1097 йили Умар Хайём Султон Маликшоҳ топшириғига кура янги тақвим (календарь) тузади. Унинг аниқлиги Григорий календаридан ҳам юқори бўлишига қарамай амалда жорий қилинмасдан қолиб кетган. Бундан ташқари математика тарихида сонлардан бутун мусбат илдиз топишнинг умумий қондасини биринчи исботлаб берган ҳам Умар Хайёмдир.

Ё бўлмаса, кутубхоналар аҳволини олайлик. Билим ва маърифат тарқатишда, буюк аждодларимиз тарихий-маданий меросини сақлашда катта аҳамият касб этган бундай муассасалар салжуқийлар даврида бир талай эди. Тарихчи ва сайёҳ Ёкут Ҳамавий (1179–1229) Марвда бўлганида бу ерда ўнта йирик кутубхона борлигини кўрган. Мазкур кутубхоналарда сақланаётган китоблар қиммати ва сони жиҳатидан дунёда бирон-бир кутубхона унга тенг келолмайди, деб ёзганди тарихчи.

Демак, ислом шарқида ўсган бу таълим масканлар, Низомия мадрасаларнинг онаси ҳисобланади. Жўғрофий тарқалишга кўра, биринчи ўринда буюк, етакчи марказлар ва фикрий қарашлар биринчи ўринда бўлган Бағдод ва Исфаҳон каби аббосийларнинг ва салжуқийларнинг пойтахти бўлган минтақаларда барпо этилган” [8, б. 180].

Тарихчи ва илм аҳллари ислом мадрасаларининг пайдо бўлишини бошланиши ҳақида ихтилоф қилишади. Баъзилар Низомул Мулк замонида, 453/1067 йил низомий мадрасаси пайдо бўлган деса, айримлар ундан кўп олдин бўлган. Низомий мадрасаларидан олдин пайдо бўлган мактаблар бор. Мисол Абу Ҳанифа мадрасаси бўлиб, унга Абу Саъд ибн Муставфий асос солган. Низомий мадрасасидан беш ой олдин очилган [9, б. 351].

Шарқ ва ғарбда машхур бўлган, табиий жамолини гўзал қилган, Бухоро ва Самарқанд ҳам маданият ўчоғига айланган. Салжуқийлар хусусан, Маликшоҳ даврида цивилизациянинг тикланиши билан ислом тарихидаги энг ёрқин даврлардан бири бўлди. Илм, шеърият, саноат ва қурулиш гуллаб яшнади. Булар Маликшоҳ вазири Низомул Мулк насихатлари билан амалга ошди.

Мана шу илмий ва маданий ривожланиш асри соясида Исбийжобий Самарқандий вояга етиб, шаръий илмлар устозига айланди.

Ўша даврда Абу Ҳанифа мазҳаби йўл-йўриқларини Абулҳасан Исбийжобий Самарқандийчалик биладиган киши Мовароуннаҳрда бўлмаган. Аллома муфтий бўлган ва шайхул ислом даражасига кўтарилган. Алломанинг мазҳаб бўйича фикрларини қувватлайдиган шогирдлари ва шу билан бирга у кишига муҳолиф чиқадиганлар ҳам бўлган. Абулҳасан Самарқандий Самарқанд имомларидан бири бўлган устози Абулвали Ҳасан ибн Али ибн Аҳмад ибн Робий (Шайконий) ибн Шофиъ ибн Муъмин Санкабосийдан ҳадис эшитиб таълим олган. Шу устози фатво ва бошқа масаларларни чиқаришга ижозат берган [6, б. 575]. У кишидан Нажмуддин Умар Насафий таълим олган [7, б. 385]. Машхур “Ал-Ансоб” асарининг муаллифи Имом Саъид Абдулқарим ибн Муҳаммад ибн Мансур Самъонийга ижозат юзасидан узтози ҳисобланади. Самъоний: “Исбийжобий менга ижозат ёзиб берган” [6, б. 575], дейди. Яна машхур шогирдларидан бири Бурҳонуддин Марғинонийдир. Марғиноний устози ҳақида бундай дейди: “У киши билан узоқ вақт ихтилофда бўлдим. Кейинчалик дарсларини тўлиқ тушуниб фойдаларни ҳосил қила бошладим. Унинг фатволарини

кабул қиладиган бўлдим. У раҳимахуллох таоло фатво чиқаришимга мушарраф қилди ва у ҳақда менга бир чиройли нома ёзиб берди. Лекин менга у кишининг ижозати мувофиқ бўлмади” [1, б. 371]. Шогирдларидан яна бири Абу Бакр ибн Аҳмад ибн Али ибн Абдулазиз Балхий Самарқандий Ҳанафийдир. Унинг аждодлари балхлик, ўзи эса Самарқандлик бўлиб, фазилатли фақиҳ ва имом бўлган. Имом Абу Ҳанифа мазҳабининг муфтийларидан бири ҳисобланади. Абу Бакр ибн Аҳмад фикҳ ҳақидаги илмини 500/1107 йилдан кейин Қутбиддин Али ибн Муҳаммад Исбийжобийга ўқиб берган. Фикҳ илмини Озарбайжоннинг Мароға шаҳрида таҳсил олган. Кейин салбчиларга қарши курашаётган Нуруддин Маҳмуд ибн Занкий кунлари Ҳалабга борган [3, б. 4341].

Абулҳасан Исбийжобий бир қанча асарлар муаллифидир. Шулардан бизга маълумлари: “Шарҳ мухтасарит Таҳовий” (“Таҳовий мухтасарига шарҳ”), “Ал-Жомийул кабир” (“Катта тўплам”), “Шарҳ жомийис сағир” (“Кичик тўплам шарҳи”), “Аз-Зод” (“Таёргарлик”), “Ал-Фатово” (“Фатволар”), “Ал-Баҳр муъзий” (“Таскинлантирувчи денгиз”), “Шарҳул мабсут” (“Муфассал шарҳ”) асарларидир.

Абулҳасан Али ибн Муҳаммад ибн Исмоил ибн Али ибн Муҳаммад ибн Исҳоқ Баҳоуддин Исбийжобий 535/1141йил, Зулқабда ойининг йигирма учинчи куни (29-июнь) Самарқандда вафот этган [2, б. 329].

Алломанинг “Шарҳ мухтасарит Таҳовий” (“Таҳовий мухтасарига шарҳ”) асари ҳанафий мазҳабига оид фикҳ матнларидан бири бўлган Абу Жаъфар Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Салома Таҳовийнинг (ваф. 321/933 й.) “Мухтасарут Таҳовий” номли асарининг шарҳидир. “Мухтасарут Таҳовий” етук аҳамиятга эга бўлган асар бўлганлигидан кўп қибора алломалар унга шарҳ ёзишган. Биз ўрганаётган Абулҳасан Исбийжобийдан ташқари Абулҳасан ибн Ҳусайн Кархий (ваф. 340/951 й.), Жассос номи билан танилган Абу Бакр Аҳмад ибн Али (ваф. 370/980 й.), Абу Абдуллох Ҳусайн ибн Али Саймурий (ваф. 436/1044 й.), Абу Наср Аҳмад ибн Муҳаммад Актоъ (ваф. 474/1081 й.), катта Исбийжобий дейиладиган исбийжоблик Абу Наср Аҳмад ибн Мансур Музаффарий Исбийжобий (ваф. 480/1087 й.), Муҳаммад ибн Аҳмад Сарахсий (ваф. 499/1106 й.), VI/XII аср уламоларидан бири бўлган Абулмаъолим Муҳаммад ибн Аҳмад Хўжандий, Абу Наср Аҳмад ибн Муҳаммад Вабрий, Қосим ибн Қутлубко (ваф. 879/1474 й.) ва Абу Бакр Аҳмад ибн Али Варроқ Розий Ҳанафийлар шарҳ ёзишган [4, б. 23].

Абулҳасан Исбийжобийнинг “Шарҳ мухтасарит Таҳовий” асари ҳанафий фикҳини ўрганувчилар учун муҳим манбалардан бири ҳисобланади. Асарнинг умумий фақиҳлар, хусусан ҳанафий фақиҳлар ўртасидаги ўрни ниҳоятда буюқдир. Аксар фақиҳлар ўз асарларида Исбийжобийнинг шарҳини нақл қилишган, фикр ва танловларини олишган. Бундай асарларга: Алоуддин Косонийнинг (ваф. 587/1191 й.) “Бадоиъус саноиъ”, Бурҳониддин Бухорийнинг (ваф. 616/1219 й.) “Ал-Муҳитул Бурҳоний”, Фаҳриддин Зайлаъийнинг (ваф. 734/1334 й.) “Табйинул ҳақоик шарҳ канзид дақоик”, Ибн Ҳумом номи билан танилган Камолуддин Сийвосийнинг (ваф. 861/1457 й.) “Фатҳул Қодир”, Иброҳим Ҳанафийнинг (ваф. 882/1477 й.) “Лисонул ҳукком”, Мулло Хисрав номи билан машҳур Қози Муҳаммад ибн Фаромузнинг (ваф. 885/1480 й.) “Дурарул ҳукком шарҳ дурарил аҳком”, Шамсуддин Қуҳистонийнинг (ваф. 953/1546 й.) “Жомийур румуз шарҳин ниқоя” ва яна бошқа ўнлаб манбаларни мисол келтириш мумкин.

Исбийжобий асарда масалаларни очиқ ва равшан келтирган. Унда фикҳ имомлари Абу Ҳанифа, Абу Юсуф, Муҳаммад ва Зуфар фикрларининг борасидаги ихтилофлар, шунингдек, турли хил ихтилофли масалаларда имом Шофиъийнинг

фикрига бўлган қаршилиги келади. Аллома фақиҳларнинг фикрларига асосланиб шаръий далиллар орқали асарга шарҳ берган.

Муаллиф асарини аввал ўтган ҳанафий алломаларнинг илм булоқлари асосида тасниф этган. Масалан Абу Юсуф Ёқуб ибн Иброҳим Ансорийнинг (ваф. 182/798 й.) “Ал-Амолий”, Имом Абу Абдуллоҳ Шайбонийнинг (ваф. 189/805 й.) “Ал-Жомийус сағир”, Имом Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбонийнинг “Ал-Жомийул кабир”, Абу Лайс Самарқандийнинг (ваф. 373/983 й.) “Ал-Уюн” ва “Мухталифур ривоя”, Абулфазл Марвазийнинг (ваф. 334/945 й.) ва бошқа кўплаб фикҳ асарларидан фойдаланиб шарҳлаган.

Шарҳнинг ёзилиш усулига келсак:

Муаллиф асарни бош китобларга тақсимлаган кейин уларни бобларга ажратган. Масалан “Савдо-сотик китоби” ундан сўнг “Рибо боби”, “Сарф боби”, “Мева дарахтини бир йилга бошқа кишига бериб туриш боби” ваҳоказо бобларга тақсимлаган.

Мусанниф “Мухтасарут Таҳовий” матнини шарҳдан ажратмасдан ёзган. Фақат “қола” (“деди”) сўзи келганда Таҳовийнинг матнини тўқ ранда келтирган. Кўпроқ матнни маъносини, гоҳида далилни зикр қилган.

“Мухтасарут Таҳовий” асарига қарата китоб масалаларини тартибга келтирган. Бу ҳақида Исбийжобий бундай деган: “Мухтасарут Таҳовий”га қараб уни тартибга келтирдим, унинг ривоят лафзини биринчи зикр қилдим” [4, б. 42].

Аксар масалаларда мазҳаб фақиҳларининг фикрларига қарши келганини зикр қилган.

Муаллиф мазҳаб фақиҳларининг фикрларини қисқартирмай, имом Шофиийнинг, имом Моликнинг ва ибодат масалаларида Ас-Саврийнинг фикрларини зикр билиб ўтган. Имом Аҳмаднинг фикрларини зикр қилмаган.

Имом Исбийжобий ўз шарҳида латиф бир услубни қўллаган, гоҳида масалага кўра мувофиқликни зикр қилиб, кейин масаланинг аслини зикр қилган, гоҳида эса унинг аксини қилган.

Гапларни келтиришдаги услубига келсак, масалани муаллифга нисбат бериб: “Ал-Мабсут” асарида бундай дейди”, гоҳида гапни айтувчига нисбат бериб: “Муҳаммад айтди ...”, гоҳида эса, масалан: “Муҳаммад “Закот” китоби “Ушр” бобида ...” деб, мусанниф, китоб ва бобни зикр қилади-ю, аммо муаллифини номаълум қилиб кўяди.

Муаллиф шарҳида Китоб (Қуръон), сунна (ҳадислар), ижмоъ, қиёс ва раъйларига суянган фақиҳларнинг фикрларидан шаръий далилларни баён этган.

Шунингдек, Имом Исбийжобий ўз шарҳида ҳадисларнинг иснодини зикр қилиб ўтган, агар саҳиҳлик даражаси номаълум бўлса, ҳадиснинг иснодини зикр этмаган. Асарни фикр ва ақлини теран қилган ҳолда, чуқур маъноли қилиб тасниф этган.

Муаллиф асарни ёзишда ҳанафийлар услубидан фойдаланган. Асарда ўтган уламоларнинг манбаларига суянган. Қуйида фойдаланган асосий манбаларни келтириб ўтамыз.

Абу Юсуф Ёқуб ибн Иброҳим Ансорий (ваф. 182/798 й.)нинг “Ал-Амолий”.

Имом Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбоний (ваф. 189/804 й.)нинг “Ал-Жомиъус сағир”.

“Ал-Жомиъул кабир”.

“Аз-Зиёdot”.

“Ан-Наводир”.

“Ал-Мабсут”.

“Наводир китобис салот”.

Абу Лайс Наср ибн Муҳаммад Самарқандий Ҳанафий (ваф. 373/983 й.)нинг “Ал-Уюн”.

“Мухталифур ривоя”.

Абу Жаъфар Аҳмад ибн Муҳаммад Таҳовий (ваф. 340/952 й.)нинг “Мухтасарул Таҳовий”.

Абул Ҳусайн Абдуллоҳ ибн Даллол Кархий (ваф. 340/952 й.)нинг “Мухтасарул Кархий”.

Абул Фазл Муҳаммад ибн Муҳаммад Марвазий (ваф. 334/946 й.)нинг “Ал-Мунтақо”.

Абулҳасан Исбийжобий юқорида келган айрим манбаларга таянганини айтгандан сўнг, китобларида зикр қилиб ўтган ҳанафий истилоҳлар ҳақида маълумот беришни лозим топдик.

Мазҳаб китобларига далолат қиладиган истилоҳлар:

Зохирур ривоя: Имом Абу Ҳанифа, Абу Юсуф ва Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбонийнинг кучли қавллари. Мутавотир ёки машҳурлик даражасига етган олти китоб киради “Ал-Мабсут”, “Аз-Зиёdot”, “Ал-Жомиъул кабир”, “Ал-Жомиъус сағир”, “Ас-Сиярул кабир” “Ас-Сиярус сағир”.

Наводир. Зохирур ривоядан бошқа китоблар. Мутавотир ёки машҳурлик даражасига етмаган китоблар.

Воқиот ва кутбил фатово. Кейинги мужтаҳид алломаларнинг юқоридаги китоблардан келиб чиқиб олган масалалари ҳақидаги “Воқиотул Ҳисомий”, “Ал-Фатовол кубро” каби китоблар.

Мазҳаб имомларига далолат қиладиган истилоҳлар.

Имом. Имом Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳи.

Шайхони – Икки шайх. Имом Абу Ҳанифа ва Абу Юсуф раҳматуллоҳи алайҳилар.

Торафони – Икки тараф. Имом Абу Ҳанифа ва Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбоний раҳматуллоҳи алайҳилар.

Соҳибони – Икки соҳиб. Имом Абу Юсуф ва Муҳаммад раҳматуллоҳи алайҳилар.

Соний – Иккинчи. Имом Абу Юсуф раҳматуллоҳи алайҳи.

Солис – Учинчи. Имом Муҳаммад раҳматуллоҳи алайҳи.

Лафз уники. Яъни лафз Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳиники.

Лафз иккисиники. Яъни лафз имом Абу Юсуф ва имом Муҳаммадники.

Асҳобларимиз. Имом Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳи, Абу Юсуф ва Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбоний.

Машойихлар. Имом Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳини кўрмаган уламолар. Мазҳаб олимларига далолат қиладиган истилоҳлар.

Шайхул ислом. Одамларнинг мушкулани ҳал қилган, сўраганларига жавоб берган муфтий имомлар.

Шамсул аимма. Уламоларнинг бир жамоасига қўйилган истилоҳий лақаб.

Фахрул ислом. Имом Баздавий назарда тутилади.

Садрул ислом. Тоҳир ибн Бурҳониддин бўлиб, унинг “Ал-Фавоид вал фатово” асари мавжуд.

Абулҳасан Исбийжобий “Шарҳ мухтасарит Таҳовий” асарининг кўлөзма нусхалари Саудия Арабистони, Туркия, Миср ва Ироқдаги кутубхоналарда сақланмоқда. Асар устида бир қанча тадқиқотлар олиб борилган ва нашр этилган.

Мовароуннаҳр диёрида яшаб ўтган буюк олимларимиз ҳаёти ва илмий фаолиятини ўрганиб, уларни бугунги кунга қиёсий таҳлил қилишимиз бизнинг олдимизда турган асосий вазифалардан ҳисобланади. Чунки, бизга қолдирилган маънавий меросни қанчалик ўрганар эканмиз, илмни нозик ва очилмаган қирраларини кашф этишимизга имкониятлар пайдо бўлади.

Исбийжобий қолдирган илмий мерослари фикҳ фанларига катта ҳисса қўшган. Алломанинг асарларидан Ислом ҳуқуқининг нақадар буюклиги, улардан инсонлар ибодат, муомала ва ҳаёт тарзини ўтказишда фойдаланиш йўллари билиб олиш мумкин. Алломанинг тарихи ва илмий меросларини ўрганиш, ислом фикҳий масалаларини янада теранроқ ўрганишликда катта аҳамият касб этади.

Фойдаланилган адабиётлар

- Абдулқодир ибн Абулвафо Кураший. Жавоҳиру музия фи табақотил ҳанафия. Ж.1,2. –Карачи. Мир Муҳаммад кутубхона, 2009.
- Зириклий. Ал-Аълум. Ж. 4. – Байрут: Дорул илм лил малайин, 2002.
- Ибн Адим. Буғятут талаб фи тарихи Ҳалаб. –Байрут. Дорул фикр.
- Имом Исбийжобий. Шарҳ мухтасарит Таҳовий. Бағдод. Жомиътул ироқия, 2012.
- Исмоил Бошо Бағдодий. Ҳидоятул орифин. Ж.1. –Истанбул. Milli egitim basimevi, 1951.
- Самъоний. Ат-Таҳбир фил муъжамил кабир. –Бағдод. Риасоту девонил авқоф, 1975.
- Шамсуддин Заҳабий. Тарихул ислом ва вафоътул машоҳир вал аълум. Ж.36. –Байрут. Дорул китобил арабий, 1987.
- Тожиддин Субкий. Табақотуш Шофиъиятил Кубро. Исол Бобий Ҳалабий, 1966.
- Форуқ Сомирий. Ат-Таълимил исломий байнал асолати ват тажид. –Бағдод. Ал-Жомиъул ироқия, 1989.

COPIES OF KHULOSAT UL-FATOVO IN TURKEY AND UZBEKISTAN

Beknazar MAMASHIKUROV *

The author of Khulasat ul-Fatawa is Iftikharidin Tahir ibn Ahmad ibn Abdur Rashid al-Bukhari.

Iftikhoriddin al-Bukhari was born in 482/1089 in the city of Bukhara in a family of faqihs. He received his primary education from his father Ahmad ibn Abdur Rashid. He was also educated by Sirojiddin Ushi and Fakhridin Qazikhan. Iftikhoridin Tahir ibn Ahmad ibn Abdur Rashid al-Bukhari (d. 542/1148) died in the month of Jumad al-Ula in Sarakhs. After his condolences there, his body was brought to Bukhara.

Musannif does not dwell on the controversies and controversies in the fatwas and jurisprudential works written in his Summary. He mentions some and points to the owner of the word. In this work, Musannif collected the final conclusions of the fatwas, which were described separately. In particular, he gave a creamy summary of the works he had classified before his work, Khizanat al-Waqiyyat and Nisab ul-Faqih.

The lithograph was published in India in 1911.

The Manuscripts Fund of the Institute of Oriental Studies named after Abu Rayhan Beruni of the Russian Academy of Sciences contains more than twenty manuscripts of "Khulosat al-fatovo".

There are eight copies in the Nur al-Islamiya Library in Turkey and three in the Fayzullah Efendi Library. In addition, there are hundreds of copies in popular libraries in Saudi Arabia, Palestine, Syria, Iraq, the United States and many other worlds.

“ХУЛОСАТ УЛ-ФАТОВО” АСАРИНИНГ ТУРКИЯ ҲАМДА ЎБЕКИСТОНДАГИ НУСХАЛАРИ

Жаҳон илм-фани учун Мовароуннаҳрда фаолият олиб борган олимлар, улар жумласида эса фақиҳларнинг меросини ҳам ўрганиш муҳим аҳамиятга эга. Улар томонидан ёзилган фикҳий асарлар эса ҳозирги вақтда ҳам илмий даргоҳларда ислом фикҳи бўйича дарслик вазифасини ўтамоқда. Бу Мовароуннаҳрда фикҳ илмининг юзага келиши, ривожланиш босқичлари, йўналишлари, ўзига хос жиҳатлари ва анъаналарини ўрганишга жиддий ёндашиш кераклигини кўрсатмоқда.

Мамлакатимиз мустақилликка эришганидан сўнг халқамизда диний меросимизни ўрганиш борасида талай ишлар амалга оширилди. Ўзбекистон тарихини асрлар оша етиб келган ёзма мерос асосида ҳолисона ва чуқур ўрганиш тобора долзарб аҳамият касб этмоқда. Хусусан, сўнгги йилларда мамлакатимизда ўтмиш тарихимизни ўрганиш, халқимизнинг давлатчилик тарихини, мол-мулк ҳуқуқларини, инсон ҳуқуқлари, оилага тегишли ҳуқуқлар тарихини ўрта аср манбалари асосида тадқиқ этиш ва ҳаққоний ёритиш масалаларига жиддий эътибор қаратилмоқда.

Бу масалага катта эътибор қаратилишининг сабаби кучли демократик давлат тузиш йўлидан бораётган миллатимиз учун бу жараёнларда ўз тарихий илдизларига, бой ижобий тажрибасига таяниш заруратидир.

* Teacher of the High school for Hadith sciences, samnur2003@mail.ru

Шундай кам ўрганилган, омма жамоатга ҳали таниш бўлмаган фақиҳларимиздан бири Ифтихориддин Бухорийдир. Унинг тўлиқ исми Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдуррашид ибн Ҳусайн Ифтихориддин Бухорий бўлиб, Бухорода фақиҳлар оиласида 1090 йилда (482 х.)¹ дунёга келган. Шу боис, “Бухорий” нисбасини олганлар. Ифтихориддин Бухорий 1090 – 1147 йилларда (482 – 542 х.) яшаган.

Боболари Абдур Рашидиб Ҳусайн ал-Бухорий ҳам замонасининг ютук фақиҳларидан бўлган. Сулаймон ал-Кафавий “Катаиб ал-ахёр” китобида у ҳақда шундай зикр қилади: Имом, катта фозил шайх, сиқа, хофиз мутқин эди. Ўз замонасида мазҳабининг раислиги унда тухтаган эди. Усул ва фуруъ илимларида денгиз эди. Инсонлар тўрли шаҳарлардан унинг қўлида фақиҳ бўлиш учун унга рихлат-сафар қилар эдилар. Унинг қўлида ўғли шайх имом Қавомиддин Аҳмад ибн Абдур Рашид фақх илмини эгаллаган.

Даслабки таълимни отаси Аҳмад ибн Абдур Рашиддан (ваф. 500/1107) олган. Отаси қавомуддин Аҳмад ибн Абдур Рашиддан ҳам замонасининг фақиҳ уломаларидан бўлган. Имом Абу Ҳанифанинг шогирти Муҳаммад ибн Ҳасан аш-Шайбонийнинг “Жамий ас-сағирига” шарҳ ёзган². “Ҳидоя” китобининг муаллифи Бурҳониддин ал-Марғиноний ҳам у зотда фикҳни ўрганганлар³. Ва Аҳмад ибн Абдур Рашиддан “Ҳидоя” асарида ҳадислар ривоят қилган⁴.

Ундан ташқари замонасининг ютук ва машҳур уломлари Сирожиддин ал-Уший ва Фахриддин Қозихон, тоғаси Захриддин Ҳасан ибн Алилардан ҳам таълим олади. Шунингдек, етук фақиҳ Ҳаммод ибн Иброҳим Саффордан⁵ ва Иззиддин ал-Киндий Самарқанд муфтисий⁶ лардан ҳам таълим олганлар.

Ифтихоридин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий 542/1148) йили Жимад ул-ула оида Сарахсда вафиот эткан. Ўша ерда унга таъзия қилинганидан сўнг жанозаси Бухорога олиб келиниб дафин қилинган⁷.

Ифтихоридин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий тасниф қилган асарлар учта бўлиб, уларнинг энг машҳур асари “Хулосат ул-фатово”дир.

Ифтихор ад-дин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид Бухорийнинг “Хулосат ул-фатово” асари ўзига хос жиҳати ва аҳамияти шундаки мусанниф ўзигача битилган фатво китоблар ва фикҳий асарлардаги баҳс ва ихтилофларга кўп тухталмайди. Баъзиларини зикр қилсада, ўша сўзнинг эгасига ишора қилади. Мусанниф бу асарида ўзигача таълиф қилинган “фатоволар”нинг охириги хулосаларини туплаган. Хусусан бу асаридан олдин ўзи тасниф қилган “Хизанатул вақиёт” ва “Нисаб ул-фақиҳ”⁸ асарларининг қаймоғи-хулосасини келтирган. Аллома “Хулосат ул-фатово” асарининг муқаддимасида шундай келтиради: “Баъзи биродарларим уни ёдлаш ва эсда сақлаш осон бўлган асар ёзишимни сўрадилар. Мен уларнинг сўровига жавобан,

1 Turkiye Diyanet vakfi Islam Ansiklopedisi. Istanbul: 1992. 6 jild 376 bet.

2 Исмаил Баша ал-Бағдодий. Ҳадийят ул-Арифин. Истанбул 1955. 1 ж. 81 б. Абдул Ҳай ал-Лакнавий Фаваид ал-Баҳиййа. Миср 1903. 25 б. Сулаймон ал-Кафавий. Катаиб ал-ахёр. Қўлёзма. 192 б. Ҳажжи Халифа “Кашф аз-зунун”. Дар ихёи турос ал-арабий. 1 ж. 563 б.

3 Тақийиддин ат-Тамимий ал-Ҳанафий. Табақот ас-саниййа фи тарожим ал-ҳанафиййа. Дар ар-Рифаъий. 1 ж. 379, 380.

4 Катаиб ал-ахёр. Қўлёзма. 192 бет. Абдул Ҳай ал-Лакнавий. Фавоид ал-Баҳиййа, 25 бет. Тошбосма.

5 Абдул Ҳай ал-Лакнавий. Фавоид ал-Баҳиййа, 84 бет. Тошбосма.

6 Сулаймон Кафавий. Катаиб ал-ахёр. Қўлёзма. 196 бет.

7 Абул фаво ал-Қураший ал-Ҳанафий. Жавоҳир ал-Музиййа фи табақот ал-ҳанафиййа. 2 ж. 276б.

8 Ибни Қутлу Буго. Таж ат-Тарожим. Дар ал-қалам, 1992. 172 б. Ҳажжи Халифа “Кашф аз-зунун”. Дар ихёи турос ал-арабий. 2 ж. 195 б.

“Хизанатул вақиёт” ва “Нисаб ул-фақиҳ” асарларимдан фатволарни мухтасар қилиб олдим ва уни “Хулосат ул-фатово” деб номладим деб келтиради.

Асарнинг ҳар бир китоби аввалида шу китобдаги фасллар ва ўша фаслга жинсдош бўлган масалаларни баён қилиб чиққан.

Бу асарни тўрли замон ва маконларда уломолар эътироф этганлар. Жумладан, Ҳожи Халифа “Кашфуз зунун” китобида: “Машхур ва муътамад унга суяниладиган, ишончли китоб” деб васф қилган. Имом Абдул Ҳай ал-Лакнавий “Фавоид ал-бахиййа” китобида: “Уломолар наздида эътироф этилган ва фуқоҳолар наздида унга суяниладиган китоб” деб таъриф беради.

“Хулосатул фатово” асари ҳанафий мазҳабида тутган ўрни ва аҳамиятини яна шундан билиш мумкинки, бу асарнинг тўрли замонларда кўчирилган нусхалари дунёнинг тўрли бурчакларида кутубхоналарда ўнлаб қўлёзма нусхалари сақланмоқда. Бу ҳамма замонларда ҳам унга ихтиёж катта бўлганлигини кўрсатади.

“Хулосат ал-фатово”нинг қўлёзма нусхалари ФА Абу Райхон Беруний номидаги шарқшуносли институти қўлёзмалр фондида йигирма тўртта нусхаси сақланади. Шулардан энг қадимги нусхаларини келтириб ўтамиз.

ЎзРФА Абу Райхон Беруний номидаги шарқшуносли институти қўлёзмалр фондида сақланаётган нусхалар (қўлёзмалар)

“Хулосат ал-фатово”нинг қўлёзма нусхалари ЎзРФА Абу Райхон Беруний номидаги шарқшуносли институти қўлёзмалр фондида йигирма учта қўлёзма нусхаси сақланади.

№ 3219. “Хулосатул фатово” – I. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Ҳасан ибн Бадриддин. Кучирилган йили: 740 х. сана. Хати: Сулс. 364 вароқ. Тили: Арабча. 27 йўл. 17,5x28,5.

الجمد لله خالق الأرواح والأجسام وجاعل النور والظلام

(Рухлар ва жасадларни яратувчис ва нур ва ва зулматнинг қилувчи Аллоҳга ҳамдлар бўлсин), деб бошланган. Ушбу нусха фақат биринчи жилдни ташқил қилади. Сулс хатининг белгилари билан насх хатида ёзилган. Кўп учрайдиган қалин сайқалланган жигарранг шарқ қоғози. Китоб ва бобларнинг номлари қалин ва катта – катта ҳарфлар билан берилган, кўпгина ўринларда ҳаракатлари қуйилган. Ҳошиясида лавҳи бор. Асар Ҳамид уд-дин ал-Хатаний номи билан машхур миллат ва Дин мақтови – Ҳамид уд-дин вал милла учун кучирилган. Кучирувчиси: Бадриддин Сибаваҳ номи билан машхур Ҳасан ибн Бадриддин. Кучирилган йили: 740 х. сана, Мухаррам ойи – июл, 1339 й.

№ 3266. (№ 972). “Хулосатул фатово” – II. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: номалум. Кучирилган йили: 785 х. сана. Боши йўқ. 248 вароқ. Тили: Арабча. 29 йўл. 17x22,5.

Қўлёзма иккинчи жилд, бўлиб, “Ижаралар китоби”дан бошланади. Қўлёзма эски насх хатида ҳаракатлар қўйилмасдан кучирилган. Бир нечта кучирувчилар дасхати мавжуд. Ҳошияларида тўрли замонларда битилган изоҳлари ва мухир излари бор. Мухирлар хира учи кетган. Кучирувчининг номи ва мухирлар учирилган. 786/1384-1385 йилларда кучирилган. Қўлёзма Муҳаммад Порсанинг шахсий кутубхонаси фондидан. 248 вароқ.

3. № 3226. “Хулосатул фатово” – I. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Шоҳ ибн Мавлоно Сиддиқ. Кучирилган йили: 831 х. сана. 250 вароқ. Тили: Арабча.

4. № 5812. (Б№ 54). “Хулосатул фатово”. Иккинчи жилд. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Шоҳ Али. Кучирилган йили: 888 х. сана. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 323 вароқ. 25 йўл. 17x29.

Қўлэзма иккинчи жилд бўлиб (1 б), Ижаралар китобидан бошланиб, Шуфъа китобини охиригача (320 б). Китобнинг биринчи (16) вароғида “هذا الدفتر الثاني من خلاصة” - Бу “Хулосаът ул-фикҳ ан-Нуъманий”нинг иккинчи дафтари”, деб хато ёзилган. Эски насх хатида ҳаракат белгилари билан эски қаттиқ жигарранг қоғозга ёзилган. Китоб ва бобларнинг номлари катта ерик ҳарфлар билан қизил ранг сиёҳда ёзилган. Хошияларида камдан-кам изоҳлар учрайди. Қўлэзманинг биринчи ва охириги вароқлари ва фикҳистлари янги вароқларда насталиқ хатида ёзилган. Ушбу вароқларнинг кучирувчиси: Шоҳ Али. Балх шаҳрида 12 шаъбон ойи, 888 х. 15 сентябр 1483 йилда кучирган. Аммо қўлэзманинг қолган асосий вароқлари ўн тўртинчи аср доир деб тахмин қилиш мумкин. Қўлэзманинг охирида китобнинг эгасига тегишли ёзуви бўлиб, унда 962/1555 йил деб тарих ёзилган ҳамда тумолаоқ мухир бор. Мухирда Муҳаммад Юсуф Сайид Абдуллоҳ кози деган ёзув бор. Қўлэзма намгарчилик оқибатида озроқ талофатланган. 323 вароқ. 18x28. 25 йўл.

5. № 4167. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Яқуб ибн Ҳожи Мустафо. Кучирилган йили: 908 х. сана. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 421 вароқ. 29 йўл. 18x26.

6. № 1926. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Ота Мурод. Кучирилган йили: 1241 х. сана. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 537 вароқ. 21 йўл. 22x30.

Қўлэзма иккинчи жилд бўлиб, Ижаралар китобидан бошланиб, Шуфъа китобини охиригача. Қадимги эски нусха бўлиб, боши ва охири янги вароқларга алмаштирилган. Асосий қисми эски насх хатида жигарранг қалин қоғозга, ҳаракатларсиз ёзилган. Палеографик белгиларига қараб, 13 аср охирилари, 14 аср бошларида кўчирилган. Асосий қисм 8 – 320 вароқларни қамраб олади. Бошидаги етти вароқ ва китобнинг фикҳисти тахминан ўн саккизинчи асрда Қўқон вароғида бошқа дасхатда қайта кучирилган. Шунингдек, қўлэзманинг охири ҳам 321 вароқдан бошлаб тахминан ўн саккизинчи асрда Қўқон вароғида бошқа дасхат билан кучирилган. Бу вароқлар 321-343 вароқларни ўз ичига қамраб олади. Асосий қисмнинг хошияларида кийинги даврларда ёзилган изоҳлар учрайди. Биринчи вароғда (1 а) “Кашфуз-зунун” асаридан олинган “Хулосат ул-фатово” ҳақида маълумотлар келтирилган. Кучирувчиси ва кучирилган санаси номалум. 343 вароқ. 17x22.

7. № 4086. “Хулосатул фатово” – II. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Тили: Арабча. 342 вароқ. 19, 20, 21 йўл. 16x20. Жуда эски ёзувли китоб бўлиб, боши ва сўнгида сукут бор.

8. № 10984. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Талиқ. Тили: Арабча. 286 вароқ. 31 йўл. 22x32.

9. № 9534. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ибн Низомуддин. Кучирилган йили: 905 х. сана. Хати: Насх. Тили: Арабча. 381 вароқ. 23 йўл. 18x25,5.

10. № 2570. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насх. Тили: Арабча. 319 вароқ. 31 йўл. 20,5x30,5.

Сўнги йўқ. Жилдсиз. Бутун вароқлари орасида бўш вароқлар қўйилгандир.

11. № 6045. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: 1299 х. сана. Хати: Ним насх. Тили: Арабча. вароқ. 25 йўл. 17x28.

12. № 4781. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насх. Тили: Арабча. 424 вароқ. 25 йўл. 32x25,5. Охирида суқут бор.

13. № 4694. “Хулосатул фатово” – II. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Кучирилган ери: . Хати: . Тили: Арабча. 249 вароқ. 27 йўл. 16,5x26,5. Боши ва сўнги йўқ. Жилдсиз.

14. № 8427. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 245 вароқ. 21 йўл. 17x25. Охири йўқ.

15. № 6505. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насх. Тили: Арабча. 348 вароқ. 22 йўл. 17,5x26. Лавҳали.

Бир муқовода икки жилд бўлиб, иккинчи жилднинг охирида суқут бор.

16. № 8867. “Хулосатул фатово” иккинчи жилд. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Иккинчи котиб: Муҳаммад Содик Мубонколий. Кучирилган йили: 1002 х. сана. Хати: Насх. Тили: Арабча. 129 вароқ. 29 йўл. 18x29. Асл нусхада иски.

17. № 8868. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насталиқ ва насхи қадим. Тили: Арабча. 377 вароқ. 25 йўл. 17x29. Лавҳали.

18. № 6195. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насх. Тили: Арабча. 231 вароқ. 27 йўл. 22x28. Суқути бор.

Дублик фонд:

19. № Д- 3339. “Хулосатул фатово” I - жилд. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 368 вароқ. 24 йўл. 17x26,5. Охирида суқут бор.

20. № Д- 3915. “Хулосатул фатово” II-жилд. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 198 вароқ. 26 йўл. 16x28.

21. № Д- 4256. “Хулосатул фатово” – I. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Номалум. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. Йўли, вароғир ҳажми. Боши ва охирида суқут бор.

22. № Д- 4336. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: (Абдур) Роҳман (Раҳмат бўлса керак) Дўст ибн Мулло. Кучирилган йили: 1073 х. сана. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 502 вароқ. 23 йўл. 19x25,5. Боши ва охирида суқут бор.

Ҳамид Сулаймон фонди:

23. № 4568. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: 1230 х.сана. Хати: Насталиқ. Тили: Арабча. 454 вароқ. 23 йўл. 21x29.

24. № 9322. “Ҳазинат ул-фатово”. “Хулосатул фатово”нинг ўзбекча таржимаси. (1090. 1147 ?????). Таржимон: Номалум. Кучирувчиси: Номалум. Кучирилган йили: Муҳаммад Раҳимхон даврида. Кучирилган ери: Хоразим. Хати: Насталиқ. 284 вароқ. 23 йўл. 17,5x28. Охири йўк.

Тош босма нусхалари:

“Хулосат ал-фатово”нинг тошбосма нашри Ҳиндистонда 1911 йили Лакхнавада 1072 саҳифада ҳанафий фақиҳ аллома Абдул Ҳай Лакнавийнинг “Мажмуат ал-фатово” асари билан бирга чоп этилган. ЎзРФА Абу Райхон Беруний номидаги шарқшуносли институти қўлёзмалр фондида олти нусхаси сақланади.

№ 11101, 11229, 11157. “Хулосатул фатово” (“Мажмуъатул фатово” билан бирга). Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Лакнав. Ношир: Праки Наройин. Нашр йили: 1911 й. Тили: Арабча. 32x20. 1072 бет. (I-IV жилд) I – 280 бет, II – 184 бет, III – 152 бет, IV – 454 бет. Китобнинг ҳомишида (Абдул Ҳай Лакнавийнинг) “Мажмуъатул фатово” асари бор.

С – фонд:

№ С- 5256. “Хулосатул фатово” (“Мажмуъатул фатово” билан бирга). Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Лакнав. Ношир: Сиддиқ Хужа Хужандий. Нашр йили: 1911 й. Тили: Арабча. 30x20. II – 184 бет, III – 152 бет, IV – 454 бет.

№ С- 5219. “Хулосатул фатово” (“Мажмуъатул фатово” билан бирга). Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Лакнав. Ношир: Сиддиқ Хужа Хужандий. Нашр йили: 1911 й. Тили: Арабча. 18x34. I – II жуз. I – 280 бет, II – 184 бет, III – 152 бет, IV – 454 бет.

№ С- 3881. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Лакнав. Ношир: Сиддиқ Хужа Хужандий. Нашр йили: 1911 й. Тили: Арабча. 18x31. I – 280 бет, II – 184 бет, III – 152 бет, IV – 454 бет.

№ С- 3198. “Хулосатул фатово”. Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Лакнав. Ношир: Сиддиқ Хужа Хужандий. Нашр йили: 1911 й. Тили: Арабча. 19x31. I – 280 бет, II – 184 бет, III – 152 бет, IV – 454 бет.

Дублит фонд босма нашр:

№ С- 1636. “Хулосатул фатово” (“Мажмуъатул фатово” билан бирга). Тоҳир ибн Аҳмад ал-Бухорий (в. 542 х.). Лакнав. Ношир: Бабу зу Ҳарлар. Нашр йили: 1911 й. Тили: Арабча. 32,5x20. I – II жуз. 1072 бет.

Аксар нашр этилган тошбосма китобларда хатоликлар, сатр ва бетларнинг тушуб қолишлар учрагани каби, “Хулосатул фатово” асарининг мазкур нашри ҳам ушбу камчиликлардан холий эмас. Бундай қачиликлар китобнинг қўлёзма нусхаларини илмий-танқидий ўргнамасдан, матнларини қиёсий - тадқиқ этмасдан шошма-шошарлик эла чоп этиш оқибатидир. Чунки, аксар қўлёзмаларда ҳам нусха кўчирувчининг этиборсизлиги оқибатида ҳарфларда, калималарда хатоликлар, базида бутун сатрлар ва абзасларнинг қолиб кетиши учрайди. Биз интирнет сайтлари орқали қўлга киритган “Хулосатул фатово”нинг Саудия мамлакати Малик Файсал кутубхонасида сақланаётган нусхаси билан Ал-Азҳар кутубхонас қўлёзма

нусхаларини тадқиқотимиз мобайнида солиштирганмизда ҳам баъзи бир суқутларни учратдик. Бизнинг бу фикримизни Тошкентда бир неча йил нашр этилган “Ал-Ислоҳ” журналининг 1916 йил 6-сонидида чоп этилган Домла Абдуллоҳ муфтий мударрис Хўжандийнинг “Иттилоъ” номли мақоласи ҳам тасдиқлайди⁹. Унда айтилишича, Ҳиндистоннинг “Навол Кишвар” матбаасида 1329 ҳижрий йилда нашр этилган “Хулосат ул-фатово”нинг жуда кўп жойларида ўзгартиришлар юз берган. Мақола эгаси ёзади: “Аксар янги босма бўлган китобларга эътимод қилмасдан қадимий мўтамад ва мусахҳаҳ қаламий мазҳаб китоблариға мурожаат қилиб, имтиҳон этсалар. Хусусан, Ҳиндистон матбаалари, чунончи, мазкур “Хулосатул фатово” ва ғайриҳо макруа (ва бошқа ўқиладиган) китоблардан ва “Ҳидоя” ва “Шарҳи Виқоя” ва “Қозихон”, ало ҳозал қиёс (шунга ўхшаш) ғайри мазҳаб нуссоҳ ва кутублардан бўлган тағийрот (ўзгартириш) ва таҳрифот (бузиш) ва мулҳақот (қўшмча қўшиш)лар бордир!”. Мақолада шунга ўхшаш бир қанча огоҳлантиришлар батафсил баён этилган ва “Хулоса”нинг таҳрифот ва мулҳақотлари” номи остида мазкур мўтабар манбасининг Ҳиндистон нашридаги ўзгартиришлар бирма-бир келтирилган. Унинг қўлёзма нусхалари билан солиштириб чиқилган¹⁰.

Айнан бу каби ҳолатни биз Абдур Раҳмон ас-Сютийнинг “Бушро ал-каиб лиман илтако ал-Ҳабиб” асарини тадқиқ қилиб, қўлёзма нусхаларининг матнларини қиёсий ўрганиб нашрага таёрлаш жараёнида ҳам учратгандик.

Ифтихориддин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдуррашид ал-Бухорийнинг “Хизонат ал-Воқеот”¹¹ асари ҳам “Хизонат ал-фатово” номи билан 4 жилд қилиб Дехли (1318 х.) ва Қоҳира (1327-1328 х.)да нашр этилган¹². Ҳожи Халифа Кашф уз-зунун китобида бу асар ҳақида “Камдан кам учрайдиган муътабар китоб”, деб таъриф беради¹³.

“Хизонат ал-фатово”нинг қўлёзма нусхалари Саудия мамлакатининг Риёз шаҳридаги Малик Файсал кутубхонасида битта насхаси 2317 рақам ости сақланади¹⁴. Яна бир нусхаси Макка ҳарами мактабасида 2747 рақам остида сақланади.

Яна бир аҳамиятга молик бўлган нусхаларидан бири, “Хулосатул фатово” асарининг “Хазинат ул-фатово” номли ўзбекча таржимаси. Бу таржима Муҳаммад Раҳимхон даврида Хоразимда ёзилган. Таржимонни номалум. Насталиқ хатида 284 вароқ. № 9322. Охири йўқ.

Туркия давлати кутубхоналарида сақланаётган нусхалар:

“Хулосат ул-фатово” асарининг қўлёзма нусхалари Туркияда давлатининг кутубхона фондларида жуда кўплаб нусхалари сақланади. Бунга ҳечам шубҳа йўқ. (**Türkiye Diyanet vakfi İslam Ansiklopedisi**)да келтирилган маълумотга қараганда биргин “Сулаймония” кутубхонасида қирқдан ошқ нусхаси бор¹⁵. Албатта мен Туркия давлатида саёҳатда ёки илмий сафарда бўлмаганман (Қоҳирага транзит учган вақтимда Истанбул шаҳрини томоша қилишга муяссар бўлганман). Мен буерда келтирадиган маълумотларим ҳаммаси интернет тармоқлари орқали олинган маълумотлар албатта.

9 Ал-Ислоҳ журнали, 2-жилд. 1916 йил. 6-сон. 173-176 бб.

10 Ҳамидуллоҳ Аминов, Соатмурод Примов. Ҳанафий фикҳи тарихи, манбалари ва истилоҳлари. Тошкент 2017. 216 б.

11 Умар Ризо Қаҳҳала. Муъжам ал-муаллифин. Муассат ул-рисала. 2ж. 9 б. Ҳажи Халифа “Кашф аз-зунун”. Дар ихёи турос ал-арабий. 1 ж. 703 б.

12 Türkiye Diyanet vakfi İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1992. 6 jild 376 bet.

13 Ҳажи Халифа “Кашф аз-зунун”. Дар ихёи турос ал-арабий. 1 ж. 703 б.

14 Интернет сайтдан олинган маълумот. Хизонат турос фикҳисти махтутот. 3760 рақамда.

15 Türkiye Diyanet vakfi İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1992. 6 jild 376 bet.

“Хулосат ул-фатово” асарининг Туркия давлатидаги Миллат кутубхонаси “Файзуллоҳ Афанди” фондида сақланаётган учта қўёмасини интернет орқали сақлаб олишга муваффақ бўлинди. Биз ушбу нусхаларни тавсифлашга ҳаракат қиламиз:

№ 1126/1023. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Аллома Қози куззот Афанди ал-Жабр Абдул Бақий. Сақланаётган кутубхона номи: Миллат кутубхонаси “Файзуллоҳ Афанди” фондида. Кучирилган санаси: 978. Мамлақати: Туркия. Вароғи: 763 вароқ. Асосий таснифи: Кўлөзма ҳақида қисқача малумот: Нақлиёт ва таълиқотлар бор.

Тулик нусха. Басмаладан сўнг, الجمد لله خالق الأرواح والأجسام وجاعل النور والظلام

(Рухлар ва жасадларни яратувчис ва нур ва ва зулматнинг қилувчи Аллоҳга ҳамдлар бўлсин), деб бошланган. Сулс ва насх хатида ёзилган. Китоб ва бобларнинг номлари аввалги вароқда қалин ва катта – катта ҳарфлар билан олтин суви билан зарҳар ҳарфларда берилган. Кейинги вароқларда Китоб ва бобларнинг номлари қизл рангда берилган. Асарнинг хошиясида зарҳар сув билан лавҳаси бор. Кўпгина ўринларда ҳаракатлари қуйилган. Хошияларида тўрли замонларда битилган изоҳлари бор. Баъзи ўринларда боб ва фасллар келтирилган. Асарнинг бошида сулс хатида китобнинг фикристлари берилган. Вароғи қалин сайқалланган жигарранг шарқ қоғози.

Китобнинг аввалги вароғида ўшбу ёзувлар ва мухир бор: “من كتب الفقر السيد فيض الله 1112 سنة: 1112 – المقتني السلطنة العلية العثمانية عفى عنه سنة: 1112 وقف شيخ الإسلام فيض الله أفندي عفى الله له ولو لوالديه أن لا يخرج من المدرسة التي أنشأها بالقسطنطينية سنة 1112 – Шайхул Ислом Сайид Файзуллоҳ Афандининг вақфи. Аллоҳ уни ва ота-онасини авф қилсин. Китоб Қастантинияда 1112 йилда парпо қилинган мадрасадан чиқарилмасин”, деб ёзилган мухри бор. Уша вароқда айлана шаклда турк тилида “ملت مكتبخانسي ني مديريني” – Миллат мактабхонасини мудирияти”, деб ёзилган мухир ва пастида тўрт бурчакли турк лотин хатида: “Миллат гинил кутубхонаси. Файзуллоҳ қисми. Эски қайт: 1023” ёзилган штамп бор.

Кўлөзманинг бош қисмида янги вароқларда насталиқ хатида “Хулосат ул-фатово” Имом Зоҳид фақиҳ ифтихор ад-дин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдуррашид ал-Бухорий”, деб ёзилган. ёзилган.

Кўлөзманинг охири “Шуфъа китоби” билан тугайди. Яъни, асар тулик сақланган. Кучирувчиси Аллома Қози куззот Афанди ал-Жабр Абдул Бақий эканлиги ва ўнинчи Ражаб ойи “ – Акмалу харун лилабад” тарихда тугаганини ёзади. Яни 987 йили. Китоб бошида келтирилган Афанди Файзуллоҳнинг вақфи эканига доир юмолқ муҳр ва Миллат кутубхонаини айлани мухри бор.

№ 1124/1021. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Юсуф ибн Аҳмад ал-Адҳами ал-Ҳанафий. Кучирилган ери: Қоҳира ал-махруса. Сақланаётган кутубхона номи: Миллат кутубхонаси “Файзуллоҳ Афанди” фондида. Кучирилган санаси: 873 йил, 5 жумодул охир. Мамлақати: Туркия. Вароғи: 400 вароқ. Асосий таснифи: Кўлөзма ҳақида қисқача малумот: Аслига солиштирилган ва туғирланган нусха. Нақлиёт ва таълиқотлар бор.

Тулик нусха. Басмаладан сўнг, الجمد لله خالق الأرواح والأجسام وجاعل النور والظلام

(Руҳлар ва жасадларни яратувчис ва нур ва ва зулматнинг қилувчи Аллоҳга ҳамдлар бўлсин), деб бошланган. Сулс хатида ёзилган. Китоб ва бобларнинг номлари аввалги вароқда қалин ва катта – катта ҳарфлар билан қизл рангда берилган. Лавҳасиз. Ҳошияларида тўрли замонларда битилган изоҳлари бор. Асарнинг бошида сулс хатида китобнинг фихристлари берилган. Вароғи сайқалланган жигарранг шарқ қоғози.

Китобнинг аввалги вароғида ўшбу ёзувлар ва мухир бор: “من كتب الفقر السيد فيض الله 1112 1112 المقني السلطنة العلية العثمانية عفى عنه سنة: 1112 – Олий Салтанат Усмония Муфтийси Фақр сайид Файзуллоҳга тегишли китоб. 1112 хижрий сана”, деб ёзилган. Вароқ пастида тумолоқ шаклда “وقف شيخ الإسلام فيض الله أفندي عفى الله له ولوالديه أن لا يخرج من المدرسة التي أنشأها بالقسطنطينية سنة 1112 – Шайхул Ислом Сайид Файзуллоҳ Афандининг вақфи. Аллоҳ уни ва ота-онасини авф қилсин. Китоб Қастантинияда 1112 йилда парпо қилинган мадрасадан чиқарилмасин”, деб ёзилган мухри бор. Уша вароқда айлана шаклда турк тилида “ملت مكتبخانيسي ني مديريني” – Миллат мактабхонасини мудирияти”, деб ёзилган мухир ва пастида тўрт бурчакли турк лотин хатида: “Миллат гинил кутубхонаси. Файзуллоҳ қисми. Эски қайт: 1023” ёзилган штамп бор.

Вароқ пастида ёзув бор лекин у ёзув кириб учирилгани сабабли ўқиб бўлмади. Ёзув тагида айлана мухирнинг ҳам ёзвлари хираларишб ярми учган, лекин китобнинг ўзини кўрса ёзувни ўқиса бўлади. Ҳозирча ўқий олмадик.

Иккинчи вароғида насталиқ хатида “Хулосат ул-фатово”нинг муаллифи Имом Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдуллаҳид ал-Бухорий эканлиги ва унинг “Ал-воқиот” ва “Нисоб” номли асарлари ҳам борги ҳақида маълумотлар келтирилган.

Қўлёманинг охири “Шуфъа китоби” билан тугайди. Яъни, асар тулик сақланган. Кучирувчиси Юсуф ибн Аҳмад ал-Адҳами ал-Ҳанафий. 873 хижрий йил, бешинчи жумудул охирда Қоҳира ал-маҳрусуда кучирилган. Китоб бошида келтирилган Афанди Файзуллоҳнинг вақфи эканига доир юмолоқ мухр ва Миллат кутубхонаини айлани мухри бор.

№ 1125/1022. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Усмон ибн Муҳаммад. Миллат кутубхонаси “Файзуллоҳ Афанди” фондида. Кучирилган санаси: Тақрибан ўнинчи аср. Мамлақати: Туркия. Вароғи: 417 вароқ. Асосий таснифи: Қўлёмна ҳақида қисқача малумот: Аслига солиштирилган ва туғирланган нусха. Таълиқотлари бор. Унда Дуқа Кийн Зода Румий номи билан танилган Усмон ибн Муҳаммадга тегишли мулк эканлиги бор.

Китобнинг аввалги вароғида: “نعمة الله وفضله على عبده الفقير عبد الله بن علي الحقيير العفو القدير عفا – Аллоҳнинг фақир қули Абдуллоҳга Аллоҳнинг неъмат ва фазли бўлсин. У Қодир Зотнинг авфига ҳақир – мухтож Алининг ўғлидир. Аллоҳ иккаласини авф қилсин” деган ёзув бор ва тагида юмолоқ мухр бор. Ёзувини жуда хиралиги сабли ўқишни имкони бўлмади. Қўлёманинг ўзидан ўқишни имкони бор. Кейинги вароғида: “Хулосат ул-фатово” ва ўшбу ёзувлар ва мухир бор: “من كتب الفقر السيد فيض الله 1112 1112 المقني السلطنة العلية العثمانية عفى عنه سنة: 1112 – Олий Салтанат Усмония Муфтийси Фақр сайид Файзуллоҳга тегишли китоб. 1112 хижрий сана”, деб ёзилган. Вароқ пастида тумолоқ шаклда “وقف شيخ الإسلام فيض الله أفندي عفى الله له ولوالديه أن لا يخرج من المدرسة التي أنشأها بالقسطنطينية سنة 1112 – Шайхул Ислом Сайид Файзуллоҳ Афандининг вақфи. Аллоҳ уни ва ота-онасини авф қилсин. Китоб Қастантинияда 1112 йилда парпо қилинган мадрасадан чиқарилмасин”, деб ёзилган мухри бор. Уша вароқда айлана шаклда турк тилида “ملت مكتبخانيسي ني مديريني” – Миллат мактабхонасини мудирияти”, деб ёзилган мухир ва пастида тўрт бурчакли

турк лотин хатида: “Миллат гинил кутубхонаси. Файзуллох қисми. Эски қайт: 1023”
ёзилган штамп бор.

Тулик нусха. Қўлёманинг бошида Китоб ва бобларнинг фихристлари қисқача
изоҳлар билан тулик батафсил берилган. Фихристининг ўзи ўн уч вароқдан иборат.
Сўнг фақат китобларнинг номлари келтириб бир вақроқда қисқа фихристни ҳам
беради. Шу вароқнинг ҳишиясида: “دخل في سلك ملك الفقير إلى عفو ربه الصمد عثمان بن محمد الشهير بدوقة”
” – كمن زادة كتب الله له الحسنی وزيادة

Китоб “Басмала”дан сўнг, الجمد لله خالق الأرواح والأجسام وجاعل النور والظلام

(Рухлар ва жасадларни яратувчис ва нур ва ва зулматнинг қилувчи Аллоҳга
ҳамдлар бўлсин), деб бошланган. Сулс хатида ёзилган. Хати майда лекин равшан хат.
Китоб ва бобларнинг номлари қизил рангда берилган. Баъзи ўринларда замонларда
битилган изоҳлари бор. Вароғи қалин сайқалланган жигаранг шарқ қоғози.

Қўлёманинг охири “Шуфъа китоби” билан тугайди. Яъни, асар тулик
сақланган. Кучирувчиси Усмон ибн Муҳаммад. Китоб бошида келтирилган Афанди
Файзуллонинг вақфи эканига доир юмолоқ муҳр ва Миллат кутубхонаини айлани
муҳри бор.

Бундан бошқа яна Туркиянинг “Нур ал-исламия” кутубхонасида ҳам “Хулосат
ул-фатово” саккизта нусхаси мавжуд. “Валий ад-дин Афанди” кутубхонасида тўртта
нусхаси мавжуд. “Усмония” кутубхонаси фондида битта, Анқарадаги “Ватан”
кутубхонасида бешта, “Ота Турк” кутубхонасида битта, “Қуния” мактабасида ҳам
олтита қўлёмна нусхалари сақланади.

Қуйда биз уларнинг баъзиларининг қисқача тавсифини келтириб ўтаемиз:

№ 1960/1944. Асар номи: “Хулосатул фатово”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад
ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усмонийя”
кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлақати: Туркия. Вароғи: Асосий
таснифи: Фатово. Қўлёмна ҳақида қисқача малумот:.

№ 1961/1945. Асар номи: “Деган нусха”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад ибн
Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усмонийя”
кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлақати: Туркия. Вароғи: Асосий
таснифи: Фатово. Қўлёмна ҳақида қисқача малумот:.

№ 1962/1946. Асар номи: “Деган нусха”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад ибн
Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усмонийя”
кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлақати: Туркия. Вароғи: Асосий
таснифи: Фатово. Қўлёмна ҳақида қисқача малумот:.

№ 1963/1947. Асар номи: “Хулосатул фатово”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад
ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усмонийя”
кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлақати: Туркия. Вароғи: Асосий
таснифи: Фатово. Қўлёмна ҳақида қисқача малумот:.

№ 1964/1948. Асар номи: “Деган нусха”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад ибн
Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усманийя” кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлакати: Туркия. Вароғи: Асосий таснифи: Фатово. Қўлёзма ҳақида қисқача малумот:.

№ 1965/1949. Асар номи: “Деган нусха”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усманийя” кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлакати: Туркия. Вароғи: Асосий таснифи: Фатово. Қўлёзма ҳақида қисқача малумот:.

№ 1966/1950. Асар номи: “Деган нусха”. Муаллифи: Тохир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Нур Усманийя” кутубхонаси. Кучирилган санаси: Номалум. Мамлакати: Туркия. Вароғи: Асосий таснифи: Фатово. Қўлёзма ҳақида қисқача малумот:.

№ 1257/1437. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тохир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Валий ад-дин Афанди” кутубхонаси. Кучирилган санаси: Мамлакати: Туркия. Вароғи: 141 вароқ, 1 жуз. Асосий таснифи: Қўлёзма ҳақида қисқача малумот: Тулиқ нусха. Унда Футуҳи Зода номига вақф қилинганлиги муҳри бор.

№ 1258/1438. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тохир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Валий ад-дин Афанди” кутубхонаси. Кучирилган санаси: 873. Мамлакати: Туркия. Вароғи: 145 вароқ, 2 жуз. Асосий таснифи: Қўлёзма ҳақида қисқача малумот: Тулиқ нусха. Унда Футуҳи Зода номига вақф қилинганлиги муҳри бор.

№ 1256/1436. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тохир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Валий ад-дин Афанди” кутубхонаси. Кучирилган санаси: 903 ҳ. сана. Мамлакати: Туркия. Вароғи: 499 вароқ. Асосий таснифи: Қўлёзма ҳақида қисқача малумот: Тулиқ нусха. Бошида фикристи бор.

№ 1255/1435. Асар номи: “Хулосат ул-фатово”. Муаллифи: Ифтихоруддин Тохир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид ал-Бухорий.

Кучирувчиси: Номалум. Сақланаётган кутубхона номи: “Валий ад-дин Афанди” кутубхонаси. Кучирилган санаси: Мамлакати: Туркия. Вароғи: 481 вароқ. Асосий таснифи: Қўлёзма ҳақида қисқача малумот: Тулиқ нусха. Бошида фикристи бор.

Биз тадқиқотимиз жарёнида баъзи бир кутубхона фондларида ҳам “Хулосат ул-фатово”нинг бир қанча қўлёзма нусхаларини аниқладик, лекин улар айнан Туркия даватидами ёки бошқа юртлардами ҳозирча аниқлай олмадик. Мисол учун “Ал-Ғозий Хисрав Бек”. Бунда ўн учта қўёзма бор. Яна, “Асмахон Султон” кутубхонаси. Унда ҳам битта, “Юсуф оғо” фондида ҳам учта қўлёзма нусхалари сақланади.

Тадқиқотимиз жараёнида шу нарса ҳам аниқ бўлди, “Хулосат ул-фатово” асарининг Туркия ва бошқа улкаларда сақланаётган куплаб қўлёзма нусхаларининг микрофилмлари Саудия мамлакатининг бирқанча мактабаларида ҳам сақланади.

Сўзим охирида шуни айтиб ўтмоқчийдимки, агар Туркия давлатига илмий сафар қилиш Аллоҳнинг лутфи ва карами билан имкони топилиб қолса албатта бу мазкур кутубхоналар фондига бориб ушбу ва бошқа яна янги насхаларини ҳам топиб, қўлёзма нусхаларнинг ўзидан бевосита тадқиқ қилиб, батафсил малумотларга эга бўлар эдик.

Хулоса: Мамлакатимиз худудида Ислом илмларининг анъанавий марказлари ҳисобланган Бухоро, Самарқанд, Насаф каби шаҳарлар ва у ердаги маданий тарихий жараёнлар, Ислом илмлари ривожини бу ердан етишиб чиққан алломалар илмий мероси ва ўрта аср манбалари асосида анча мунча ўрганилган. Шунга қарамасдан ўрта асрларга оид манбалар, Мовароуннаҳрдан етишиб чиққан қўплаб Ислом илмлари алломалари ҳақидаги маълумотлар ва қўлёзмалар хазиналарида сақланаётган асарлари ҳали ҳануз етарлича ўрганилмаган.

Мавжуд ютуқларга қарамай, юртимиздан етишиб чиққан бутун ислом оламига машҳур бўлган аждодларимиз томонидан битилган Ислом ҳуқуқига оид қўлёзмаларни тарихий манба сифатида ўрганиш ишлари ҳали поёнига етгани йўқ. Мамлакатимиз тарихини ёритувчи муҳим манбаларнинг салмоқли қисми ҳали ўз тадқиқотчиларини кутмоқда.

Фойдаланилган адабиётлар

- Ифтихориддин Тоҳир ибн Аҳмад ибн Абдур Рашид Бухорийнинг “Хулосат ул-фатово”. Қўлёзма. Ал-Азҳар кутубхонаси.
- Шамсиддин Ас-Сарахсий. Ал-Мабсут. Дорул фикр. Лубнан, 2010.
- Türkiye Diyanet vakfi İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1992.
- Исмаил Баша ал-Бағдодий. Ҳадийят ул-Арифин. Истанбул 1955.
- Абдул Ҳай ал-Лакнавий Фаваид ал-баҳийя. Миср 1903.
- Ҳажжи Халифа “Кашф аз-зунун”. Дар ихёи турос ал-арабий.
- Тақийиддин ат-Тамимий ал-Ҳанафий. Табақот ас-санийя фи тарожим ал-ҳанафийя. Дар ар-Рифаъий.
- Абул фаво ал-Қураший ал-Ҳанафий. Жавоҳир ал-Музийя фи табақот ал-ҳанафийя. Ибни Қутлу Буғо. Таж ат-Тарожим. Дар ал-қалам, 1992.
- Умар Ризо Қаҳҳала. Муъжам ал-муаллифин. Муассат ул-рисала
- Абул Бақо Хусайн Кафавий. Аъламул ахёр мин фуқаҳои мазҳабин Нуъмон мухтор. – Техрон: Кутубхона Мажлис шўро, 2011.
- Алоуддин Самарқандий “Тухфатул фуқаҳо”. Дар ул-фикр. Берут.
- Бурҳон ад-дин Маҳмуд Моза ал-Бухорий. “Муҳит ул- Бурҳоний фи фикҳин Нуъмоний” Идарат ал-Қуръон. Пакистон. 2005.
- Тақийиддин ат-Тамимий ал-Ҳанафий. Табақот ас-санийя фи тарожим ал-ҳанафийя. Дар ар-Рифаъий.

HİCRİ IV. ASIRDA SEMERKANT'IN KAPILARINA ASILAN BİR AKÂİD METNİ: *MESÂİLÜ'L-AŞRİ'L-İYÂZİYYE*

Murat AKIN*

Özet

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) vefatını müteakip Müslümanlar, daha sonra itikadî oluşumlara zemin hazırlayacak birtakım iç hadiseler yaşamışlardı. Bunun yanında fetih hareketleriyle beraber coğrafi alan bir hayli genişlemiş, tercüme faaliyetleri başlamış, farklı kültür ve inançlarla karşılaşmış, böylelikle karşılıklı etkileşim kaçınılmaz olmuştu. Oluşan bu ortam ve düşünce dünyasındaki bazı gelişmeler, birtakım ilmî ve itikadî tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Tüm bunların neticesinde ise farklı beşeri oluşumlar sahneye çıkmıştır. Görüş ayrılıklarının çoğaldığı böyle bir ortam ise doğru bir inanç sisteminin ortaya konulmasını gerektiriyordu. Bu ve benzeri saiklerden hareketle akâid türü metinler yazılmaya başlandı. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-Ekber*'i ile başlatılan bu tür eserler Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Akîdetü't-Tahâvî*'si, Semerkandî'nin (ö. 342/952) *es-Sevâdü'l-A'zam*'ı ile devam etti. Bu minvalde yazılan metinlerden birisi de İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) çağdaşı aynı zamanda Semerkant'ın ileri gelen âlimlerinden Ebû Bekir el-İyâzî'nin (ö. 361/971) yazdığı *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*'sidir. Semerkant çarşılarında ilan ettirilen, Meysere Kapısı denilen bir yerde asılan ve böylelikle halka ulaştırılan bu metin, Mâverâünnehir bölgesinin akâide dönük ilgisini önemli ölçüde yansıtmaktadır. Buradan hareketle bu akâid metninin tahlil edilerek tanıtılması faydalı olacaktır. Bu çalışmada öncelikle metin ve müellifi ile ilgili bazı teknik bilgiler verildikten sonra, metnin içerik ve söylem açısından tahlil edilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Akâid Metni, Ebû Bekir el-İyâzî, Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye.

In The Hijri IV. Century an Akaid Text Hung on the Gates of Samarkand: Masailu'l-Ashri'l-Iyaziyya

After the death of the Hadrat Prophet, Muslims experienced a number of internal events that would later lay the groundwork for itiqadi formations. Besides, with the conquests that took place in a short period of time, the geographical area was greatly expanded, different cultures and beliefs have been encountered, translation activities started thus, mutual interaction was inevitable. Some developments in this environment and the world of thought a number of scientific and itiqadi discussions have also brought with them. As a result of all this, different human formations have come to the stage. Such an environment in which differences of opinion proliferated required the introduction of a correct belief system. For these and similar reasons, Aqaid-type texts began to be written. In the tradition of Hanefi-Maturidi, the writing of doctrinal texts was started by the *Fıkhü'l-Akbar* of Abu Hanifa (d. 150/767). Later Tahawi's (d. 321/933) *Akîdetü't-Tahâvî*, Samarkandi's (d. 342/952) *As-Sevâd al-Azam* (d. 373/983) continued to follow. One of the texts written of this type is a contemporary of Maturidi's (d. 333/944) contemporary also one of the leading scholars of Samarkand Abu Bakr al-Iyazi's (d. 361/971) wrote a work called Masailu'l-Ashri'l-Iyaziyye. Declared in Samarkand bazaars, Hanging in a place called Meysere Gate and so this text delivered to the public It significantly reflects the faith-oriented interest of the Maveraunnehir region. Based on this, we believe that it would be useful to analyze and introduce this aqaid text. In our study, it is aimed to analyze the text after giving some technical information about the text and its author.

Key Words: Kalam, Aqaid Text, Abu Bakr al-Iyazi, Masailu'l-Ashri'l-Iyaziyya.

* Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Ünv. İlahiyat Fak., murat.akin@beun.edu.tr

Giriş

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatta olduğu dönem içerisinde vahiy devam ettiğinden teşekkül etmiş bir akâid ilminden ve yazılmış bir metinden söz etmek mümkün görülmemektedir. Zira Hz. Peygamber'in sağlığında, her alanda olduğu gibi itikadî alana dair problemi olanlar doğrudan ona müracaat edip sorunlarını giderebiliyorlardı. Sahabe ve Tâbiûn döneminde de hem İslâmî ilimler hem de akâid ilmi şeklinde ifade edebileceğimiz disiplinler, potansiyel olarak olsalar da müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül etmiş değillerdi. Kısmen bu iki nesille beraber başlayan ve sonraki dönemlerde devam eden başta hilafet tartışmaları olmakla beraber Hz. Osman'ın (r.a.) şehit edilmesi, Cemel Vak'ası ve Siffin Savaşı gibi olaylar birtakım itikadî meseleleri gündeme getirmişti. Bunun yanında fetihler çoğalmış, coğrafya genişlemiş, farklı inanç ve kültürlerle karşılaşmalar gerçekleşmiş, karşılıklı ilişkiler kaçınılmaz olmuştu. Tüm bunların neticesinde Hâricilik ve Şiilik gibi siyasi gruplar; Mürcie, Kaderiyye ve Cebriye gibi itikadî fırkalar oluşmaya başlamıştı. Böylelikle bu gruplar başta hilafet meselesi olmak üzere, büyük günah meselesi, iman-amel ilişkisi ve irade özgürlüğü gibi meseleleri incelemeye başlamışlardı. Bu konular incelenirken her bir oluşum kendilerine mahsus usullerle naslara yaklaştıklarından dolayı bazıları nasların zâhirî anlamlarını dikkate alırken, bazıları da bâtinî yönlerini öne çıkardılar. Bunun bir sonucu olarak insanlar aynı metinden farklı sonuçlar çıkarmaya başladılar. İşte böyle bir ortamda “sadr-ı İslâm'la” irtibatı devam ettirme amacıyla zihinlerdeki esasların kayda geçirilmesi ihtiyacı hâsıl oldu.¹ Çünkü hem iç hem de dış temaslarda doğan faaliyetlerin tabii bir sonucu olarak naslarda açık ve kesin olmayan meseleler karşısında bir tavır takınma zorunluluğu ortaya çıktı.²

Ana kaynaklar olan Kur'ân, Hadis ve o zamana kadar uyulan sünnetten hareketle kurallar tespit edilmeye ve kitaplara yazılmaya başlandı. Böylece kişilerin ilgi alanlarına göre farklı yöntemler gelişti. Her bölgedeki ilim adamı, bulunduğu bölgenin ihtiyaç ve imkânlarını da göz önünde bulundurarak problemleri çözmeye başladı. Bazıları nazar ve istidlal yoluyla ilmî birtakım sonuçlar elde ederken bazıları da içtihat ve istinbattan hareketle konuları birtakım fasıllar halinde tertip etmeye koyuldular. Bu dönemden sonra amelî hükümlerin tafsili delillerden çıkarılmasını sağlayan ilme “fıkıh ilmi”, delillerden itikadî hükümlerin bilinmesini sağlayan ilme de “kelâm ve akâid” adı verilmiş oldu.³

Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-1038), Hz. Ali'yi, Hâriciler ve Kaderiyye ile tartışmış olmasından hareketle akâid konularında Ehl-i sünnet adına ilk fikir beyan eden şahıs olarak göstermektedir.⁴ Yine akâid metni yazarı olarak en eski müellif, *Risâle fi Zemmi'l-Kaderiyye* adlı eserin sahibi olduğu iddia edilen Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) gösterilmektedir.⁵ Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) Halife Abdülmelik'e yazdığı *Kader Risâlesi* de ilk metinlerden sayılmaktadır.⁶ Böylelikle başlatılan akâid metni yazma geleneği, daha sonraları farklı fırkalar içerisinde günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde akâid türü metinlerin yazılması Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-*

-
- 1 İlyas Çelebi-Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri* (İstanbul: Ensar Yay., 2014), 384.
 - 2 Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akâid (Le Dogme et la loi de l'İslam)*, trc. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 92.
 - 3 Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullâh Taftazânî, *Şerhu'l-akâid* (İstanbul: y.y., ts.), 4.
 - 4 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut-Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1462/2005) 223.
 - 5 Ahmet Saim Kılavuz, “Akâid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/214.
 - 6 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 223.

ekber'i ile başlatılmaktadır.⁷ Bu geleneğin içerisinde yer alan ve akâid metni yazanlardan birisi de İmam Mâtürîdî'nin çağdaşı aynı zamanda Semerkant'ın ileri gelen âlimlerinden Ebû Bekir el-İyâzî olup yazdığı metin ise *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*'dir. Burada metin ve müellifi hakkında muhtasar bazı bilgiler aktarıldıktan sonra metnin içeriği ve söylemi hakkında değerlendirmelere geçilecektir.

1. Metin ve Müellifi Hakkında Bazı Bilgiler

Ebû Bekir el-İyâzî, kaynaklarda İmam Mâtürîdî ile birlikte Ebû Bekir el-Cûzcânî'den ders aldığı belirtilen Ebû Nasr el-İyâzî'nin Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet akâidinin yayılmasına hizmet eden iki oğlundan birisi olarak tanıtılmaktadır. Babasının vefatından sonra İmam Mâtürîdî'den de ders aldığı belirtilmektedir. Büyük kardeşi Ebû Ahmed, daha çok fıkıh ile meşgul iken Ebu Bekir el-İyâzî, daha çok akâidvî konularla meşgul olmuş ve döneminde farklı görüşlere sahip mezhepleri eleştirmiştir.⁸ Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Ebû Bekir el-İyâzî'nin Mu'tezilî düşünceye karşı *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye* metnini yazdığını belirterek ondan övgüyle bahsetmektedir.⁹ Vefat tarihi net olmamakla beraber hocaları ve akranları dikkate alınarak hicri IV. asrın ortalarına denk geldiği düşünülmektedir.¹⁰ Buradan hareketle bazı araştırmacılar, Mâtürîdî'den sonra Ebû Seleme'den önce 361/971 tarihinde vefat ettiği sonucuna ulaşmışlardır.¹¹

Ebû Bekir el-İyâzî'nin *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*'den başka *Beyânü asli mezhebi Ehl-i sünne* diye bir eserinden de bahsedilmektedir. Ancak bunun ayrı bir eser değil *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*'nin diğer bir ismi olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.¹² Kanaatimizce de isabetli olan budur. Zira Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî'ye (ö. 500/1107), eserinde Ebû Bekir el-İyâzî'nin *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*'sine yer verdikten sonra bu on maddenin “beyânü asli mezhebi Ehl-i sünne ve'l-cemâa” olduğunu belirterek bunların Ehl-i sünnet'in temel sabiteleri olduğuna işaret eder. Yoksa, ayrı bir eserden bahsedilmez.¹³ Bundan başka eserlerinin varlığı ve yetiştirdiği talebeleri hakkında kaynaklarda tatmin edici bilgilere ne yazık ki ulaşılamamaktadır.

Semerkant'ın ileri gelen âlimlerinden Ebû Bekir el-İyâzî tarafından yazılan *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye* isimli bir metnin varlığına dair bilgiler, yukarıda da belirtildiği üzere öncelikle Nesefî tarafından aktarılmaktadır.¹⁴ Bu metnin günümüze ulaşmış hali ise Nesefî'nin çağdaşı olan Hanefî Fakihî el-Hasîrî'ye ait *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* isimli fıkıh kitabının içerisinde bulunmaktadır.¹⁵ Bu eserin müellifi el-Hasîrî, kitabının son kısmında “selefin itikadı ve güzel tavırları, bid'at fırkaların beyanı ve onlara karşı davranış tarzı” başlığı altında, Ebû Bekir el-İyâzî'nin, bu metni ölüm döşeginde iken yazdığını ve metnin

-
- 7 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî-Giriş* (İstanbul: Damla Yay., 1988), 125; Ebû Hanîfe, “el-Fikhü'l-Ekber,” *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 44, 49; Bu konuda geniş bilgi için bk. Murat Akın, “Mâtürîdî Ekolünde Akâid Metni Yazma Geleneği ve Önemli Bazı Akâid Metinleri”, *Hikmet Yurdu* 11/22 (2018), 109-150.
- 8 İlyas Üzüm, “İyâzî, Ebû Nasr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/499.
- 9 Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: 2003-2004), 1/470.
- 10 Şükrü Özen, “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2003), 69.
- 11 Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturîdî ve Maturîdîlik* (İstanbul: Bayrak Matbaa, 2008), 111.
- 12 Metin Yurdagür, *Kelâm Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler* (İstanbul: İFAV Yay., 2017), 303; Melikşah Sezen, *Maturîdîyye I Teşekkül Dönemi* (İstanbul: Kökler Yay., 2018), 131.
- 13 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-Hasîrî, *el-Hâvî fi'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 402), 251b.
- 14 Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, 1/470; Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturîdî ve Maturîdîlik*, 110.
- 15 Hasîrî, *el-Hâvî* (Hekimoğlu, 402), 251b.

Semerkant'ta halka ilan ettirilmesini istediğini bildirmektedir.¹⁶ Metin tahkik edilerek Türkçe'ye farklı kişiler tarafından çevrilmiştir.¹⁷ Bu metnin şehrin giriş kapılarından Meysere Kapısı'na astırıldığı ve böylelikle halka ulaştırıldığı belirtilmektedir.¹⁸ Ayrıca Semerkant'ın tarihte surlarla çevrili olduğu ve buraya girişin on iki kapıdan yapıldığı bilgisinden¹⁹ hareketle şehre giren kişilerin buraya giriş yaptıklarında nasıl bir itikada sahip şehre girdiklerini hissettirme gayesi taşıdığını söylemek mümkündür.

Ebû Bekir el-İyâzî'nin ölmeden önce yazdığı ve Semerkant çarşılarında ilan ettirdiği bu metin, isminden de anlaşılacağı üzere on maddeden oluşmaktadır. Müellife göre dinin aslı on meselede toplanmaktadır. Bunlar şu hususlardan oluşmaktadır:

Kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Kulların fiilleri Allah'ın irade ve kazasıylaadır.

Allah ezelden beri yaratıcıdır (tekvin sıfatının sahibidir). Allah'ın ezelde kendisiyle nitelendiği ilmi vardır. Bu ilim onun ne aynıdır ne de gayrıdır.

Yüce Allah'ın ahirette keyfiyeti meçhul, ihatasız bir halde görülmesi mümkündür ve bunu dilediği kullarına lutfedecektir.

Kur'ân Allah'ın kelamı olup mahlûk değildir.

Büyük günah işleyenin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır, O, dilerse lutfeder bağışlar, dilerse adaletiyle cezalandırır.

Allah dilediğini dilediği şekilde yapma gücüne sahiptir. Bu durum, kul için faydalı olup olmamasına göre değişmez. Zira O, yaptıklarından sorgulanmaz, ancak onlar (isanlar) yaptıklarından sorumlu tutulacaktır.²⁰

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) büyük günah sahiplerine şefaet etmesi haktır.

Kabir azabı haktır.

Duaların kabul edilmesi umulur. Zira duada hikmet ve kula menfaat vardır.

Hayr olsun şer olsun her şey Allah'tandır. Bu on esasa inanmayanlar “şer ve bid'at ehli” kabul edilmiştir.²¹

2. Metnin Tahlili

Metnin içeriğine bakıldığında kulların fiilleri, Allah'ın sıfatları, Allah'ın ahirette görülmesi, Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması, büyük günah işleyenin durumu, şefaet, kabir azabı, Allah'ın hayrı ve şerri murad etmesi gibi diğer mezheplerle görüş ayrılıklarının bulunduğu konulara yer verilmişken iman, tevhid ve te'vile dair herhangi bir izah bulunmamaktadır. Sıralanan maddelerin, âyetlere ve aklî istidlal metotlarına hiç

16 Hasîrî, *el-Hâvî* (Hekimoğlu, 402), 251b; Özen, “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 69.

17 Özen, “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 49; Sezen, *Mâturîdiyye 1 Teşekkül Dönemi*, 132.

18 Özen, “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 71, 81; Ulaşabildiğimiz yazma eserde kapının isminin “İbn Hübeyra Kapısı” olarak yazıldığı görülmektedir. bk Hasîrî, *el-Hâvî* (Hekimoğlu, 402), 251b.

19 V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 108.

20 Metinde doğrudan âyet lafzından alınan tek yer burasıdır diyebiliriz. Âyet için bk. el-Enbiyâ 21/23.

21 Hasîrî, *el-Hâvî* (Hekimoğlu, 402), 251b; Özen, “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 70-85; Sezen, *Mâturîdiyye 1 Teşekkül Dönemi*, 132. Burada sıralanan maddeler, yazma eser haline de bakılarak metnin tercümesini yapan iki ilim adamının ifadelerinden hareketle ve bazı değişikliklerle beraber sıralanmıştır.

başvurulmadan doğrudan aktarılması klasik akâid metni geleneğini yansıtmaktadır. Hacımsel olarak fazla yer kaplamamakla beraber mezhebin değişmez kaidelerini ele almış olması onun ağırlığını hissettirmektedir. Burada maddelerin her birinin ayrı ayrı tahlilini yapmak bir tebliğ çalışmasının sınırlarını aşacağından geneli üzerinden hareketle belli hususlar etrafında bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Buradan hareketle metnin içeriği ve söylem yapısı göz önüne alındığında şu hususlar dikkatleri çekmektedir:

2.1. Muhalif Fırkalara Tepkisel Bir Söylem

Metinde dikkatleri çeken ilk husus, müellifin kendilerinin dışındaki fırkalara tepkisel bir söylem neticesinde böyle bir metni yazmaya karar vermiş olma intibainın verilmiş olmasıdır. Zira metinde dile getirilen her bir maddenin, muhalif fırkalar tarafından zıddının savunulduğu görülmektedir. Başta kulların fiilleri olmak üzere Allah'ın sıfatları, Allah'ın ahirette görülmesi, Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması, büyük günah işleyeninin durumu, şefaât, kabir azabı, Allah'ın hayrı ve şerri murad etmesi gibi konuların neredeyse tamamı Ehl-i sünnet ile Mu'tezile mezhebi arasında tartışılmaktadır. Her ne kadar bu konular, mezhepler arasındaki farklıların birer yansıması olarak metinde yer almış olsa da temelde bid'at kabul edilen fırkaların görüşlerine tepkisel bir söylem olduğu aşikârdır.

Ebû Bekir el-İyâzî'nin Semerkant'ta yaşadığı hicri IV. asırda Ehl-i sünnet, Cüzcâniyye ve İyâziyye medreselerinde temsil edilmekteydi. Ehl-i sünnet, bunlardan hemen sonra ise Mâtüridiyye şeklinde temsil edilmiştir. Bunlarla beraber ilgili dönemlerde yazılan eserlere ve mevzumuz olan *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*'ye baktığımızda bu bölgede yoğun olmamakla birlikte Mu'tezile'nin varlığı hissedilmektedir. Zira Ebû Bekir el-İyâzî'nin babası Ebû Nasr el-İyâzî'nin yazdığı *Mes'ele'tü's-Sifât* isimli eserde de Mu'tezile'nin eleştirildiği bilinmektedir.²² Yine Sâmanoğulları'nın kurucularından İsmâil b. Ahmed (279/892-295/905) hicri dördüncü asırda Semerkant, Buhara ve Mâverâünnehir bölgesinde yayılan inanç problemleri üzerine dönemin âlimlerini bir araya getirerek âdeti bir âmentü derlemesini talep etmesi ve bunun üzerine Hakîm es-Semerkandî'nin bu vazifeyi alarak *es-Sevâdü'l-'Azam*'ı yazması ve bunda da Mu'tezile'yi eleştirmesi bölgede farklı görüş müntesiplerinin olduğunu göstermektedir.²³ Bunlarla beraber özellikle İmam Mâtürîdî'nin yazdığı eserlerde Mu'tezile'ye sıklıkla eleştirilerde bulunması da Mu'tezilî düşüncenin bölgede hem varlığını hem de bilindiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Ebû Bekir el-İyâzî'nin metninde ele aldığı görüşlere bakıldığında karşıt fikri benimseyen gruplar genelde şunlardan oluşmaktadır: Kaderiyye, Cebriyye, Mu'tezile, Hâriciyye ve Cehmiyye. Zira kulların fiilleri konusunda Kaderiyye ve Mu'tezile'ye; sıfatlar konusunda Cehmiyye ve Mu'tezile'ye; rü'yettullah konusunda Mu'tezile ve Hâriciyye'ye; büyük günah meselesinde Hâriciyye ve Mu'tezile'ye karşı fikirler beyan edilmiştir. Aynı şekilde kabir azabı ve şefaât konusunda da Mu'tezile'nin tamamı olmasa da ekol içinden bazılarına karşı fikir beyan edildiği görülmektedir. Tabii metinde herhangi bir fırka ismi belirtilmemekle beraber verilen bilgilerden ve diğer ekollerin de görüşleriyle karşılaştırılmasından böyle bir sonuca ulaşılmaktadır. Nihayetinde Mu'tezile'ye karşı yazılan bir metin olduğu aşikârdır. İlgili dönemden hareketle büyük ihtimalle Mu'tezile'den Ka'bî (ö. 319/931) ile Cübbâî'nin (ö. 321/933) görüşlerinin esas alındığı ve bu görüşlere karşılık verildiği düşünülmektedir.²⁴ Ayrıca diğer bid'at ekollerine nazaran özellikle Mu'tezile'nin mevzu bahis edilmesinin sebebi de ilgili dönemde Mu'tezile'nin Irak

22 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/469.

23 bk. Murat Akın, "Hâkim es-Semerkandî'nin "es-Sevâdü'l-'Azam" Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâit Eserlerinde Fıkhi Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 47 (2017), 103-118.

24 Özen, "IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", 78.

Hanefileri üzerindeki baskın konumlarından ve bölgede Ehl-i sünnete alternatif bir potansiyele sahip olarak görülmelerinden kaynaklı olabilir.

Nihayetinde metnin, bid'atlerden özellikle de Mu'tezile'nin fikirlerinden uzak durulması için tepkisel bir söylem olarak yazıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu metinler, bid'atlere karşı bir tutum sergilediklerini göstermesi bakımından önemlidir. Ancak müellifin doğru yolda (sırât-ı müstakîm) olanları bu metinde sıralanan hususları kabul etmekle sınırlama tavrında, savunmacı ve dışlayıcı bir yönelim olduğu görülmektedir. Çünkü bunları kabul etmeyenlerin doğrudan bid'at ehli ve heva ehli olarak ifade edilmesi bir yönüyle dediklerinin tamamının hak olduğu çıkarımında bulunduğu anlamına gelmektedir. Hâlbuki buradaki konuların neredeyse tamamı temel sabitelerden olmayıp üzerinde görüş ayrılıklarının bulunduğu konular olmaktadır. Son tahlilde ilgili dönemde yazılan bu akâid metniyle, kendilerinin dışındaki fırkalara karşı halkı âdeta koruma altına almanın yanı sıra onların görüşlerine karşı bir meydan okuma ve tavrı alma düşüncesinin olduğu söylenebilir.

2.2. Güncel İtikadî Sorulara Cevap Bulma Gayesi

Metnin içeriğinden hareketle söylenebilecek ikinci husus, metnin dönemin güncel soru/n/larına cevap bulma gayesi taşımasıdır. Gerek doğrudan gerekse dolaylı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla dönemin sıkıntılı ve güncel tartışmalı ortamından ötürü böyle bir metnin yazıldığı görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Sâmanoğulları yöneticilerinin, bölgede yayılan inanç problemleri üzerine dönemin âlimlerini bir araya toplamaları ve Sünnî inancın merkeze alındığı bir amentü derlemesini talep etmeleri de buna matuf bir durumdur. Nihayetinde bu türden istekler üzerine yazılan metinler Semerkant bölgesinde güncel itikadî meselelere cevap bulma vazifesini üstlenmiş olmaktadır.

Akâid metni yazan her bir müellifin, neticeye ulaşırken asli kaynaklardan hareket etmekle beraber çevresel şartlardan ve güncel tartışılan konulardan etkilenmiş olması da ihtimal dâhilindedir. İlk yazılan akâid metinlerinde de itikadî esaslar belirlenmeye çalışılırken, o günlerde tartışılan hususların etkisinde kaldığı görülmektedir. Bu bakımdan düşünüldüğünde *Mesâilü'l-Aşri'l-İyâziyye*, bir yönüyle muhalif fırkaların görüşlerine tepkisel bir söylem içerirken bir yönüyle de dönemin güncel itikadî meselelerine muhtasar bir şekilde cevap verme gayesi gütmektedir.

Bu bağlamda Ebû Bekir el-İyâzî, Hz. Ali'yi (r.a.) her andığında “emirü'l-mü'minîn” ifadesiyle beraber zikrettiği görüldüğünde yanındakiler, “diğerlerini değil de özellikle Hz. Ali'yi bu şekilde anmanızın nedeni nedir?” diye sorarlar. O da onlara, “bu zamanda insanlar onun hakkında ihtilaf etmelerinden dolayı böyle yapıyorum. Benim onun hakkını kabul eden, hilafetine boyun eğen ve kendisine muhalefetten kaçınan biri olduğum bilinsin diye “Emirü'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib” diye anıyorum.” demesi onun güncel mevzulara ilgi duyduğunu ve ona göre davrandığını göstermesi bakımından önemlidir.²⁵

Nihayetinde bu metin, dönemin güncel tartışılan itikadî problemlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla metinde, ilgili çağda ve bölgede hangi konuya daha çok ihtiyaç varsa onun üzerinde durulmuş ve ilgili konu muhtasar birer cümle ile ifade edilmekle yetinilmiştir. Bu durum, metnin belli bir sistematik içerisinde değil de konuların dağınık halde ele alınmasıyla da anlaşılabilir. Müellifin, sistematik bir akâid metni yazmak niyetinde olmayıp kendi dönemlerinde insanların rahatlıkla anlayabilecekleri genel içerikli bir metin yazmayı amaçladığını söylemek mümkündür. Bu durum, metnin belli bir sistem içerisinde değil de konuların dağınık halde ele alınmasıyla da anlaşılabilir. Dolayısıyla buradan hareketle akâid metinlerinde, inanç esasları açısından ana temanın yanında dönemin

25 Özen, “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, 70.

Müslümanlarının gündeminde olan birtakım tartışmalı konulara da yer verildiği görülmektedir.

Akâid ve kelâm kitaplarının içeriğinin, genelde müntesibi olduğu itikâdî ekolün esaslarını diğer din ve mezheplere karşı savunması şeklinde bir muhteva arz etmesi genel bir hassasiyettir. Bu tür metinler tüm konular veya düşüncelere yer vermek yerine bulunduğu çevrede var olan ve etkisi bulunan mezhepleri ve görüşleri dikkate alır. *Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye* metninin de bu doğrultuda şekillenerek bu tür konulara yer vermiş olduğu düşünülebilir. Bu durum akâid metinlerinin, dönemin problemlerine ihtiyaç aradığını göstermektedir. Şöyle ki kelâm ve akâid kitaplarında yer alan; eşyanın hakikati, ilmin kaynağı ve âlemin mahiyeti gibi konuların bu metinde yer almaması, o dönemde veya o bölgede anılan bu konuların yeterince gündem oluşturmadığına işaret olarak değerlendirilebilir.

Son tahlilde *Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye*'nin dönemin tartışmalarında Ehl-i sünnetin görüşlerinin derlendiği bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bu da metnin yazılmasında yaşadığı dönemin atmosferinin etkisinin bariz bir şekilde yansıdığını göstermektedir. Zira müellifin yaşadığı dönem, karşılıklı reddiyelerin yoğun bir şekilde yazıldığı döneme denk gelmektedir.

2.3. Ehl-i Sünnet'in Hanefî-Matürîdî Geleneğine Bağlılığı

Metinde Sünnî akâid eserlerindeki konuların muhtasar bir şekilde aktarıldığı görülmektedir. Bu da başta Ehl-i sünnet mezhebine ve Hanefî-Matürîdî geleneğine bağlılığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Zira bu bağlılığı, kendisinden önceki akâid metinlerinde yer alan konuların neredeyse eksiksiz bir şekilde bu metne alınmasında anlamak mümkündür. Zira kendisine “bir kimsenin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinden olduğunun nasıl anlaşılacağı?” sorulunca; “onun ilmi, Allah'ın kitabına, Resûlü'nün sünnetine ve Selef-i sâlihinin söylediklerine uyuyorsa o kimse Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi üzerinedir” şeklinde cevap vermesi²⁶ genel anlamda Ehl-i sünnete bağlılığını göstermektedir.

Metinde ikinci madde olarak yer alan “Allah ezelden beri yaratıcıdır (tekvin sıfatının sahibidir). Allah'ın ezelde kendisiyle nitelendiği ilmi vardır. Bu ilim onun ne aynıdır ne de gayrıdır.” ifadelerinden hareketle tekvin sıfatının ayrı bir sıfat olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu da Ehl-i sünnet içerisinde özellikle Matürîdî geleneğine bağlılığını göstermektedir.

Diğer açıdan başta babası Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî olmak üzere İmam Matürîdî, Hâkim es-Semerkandî, Ebû Seleme ve Ebû'l-Hasan el-Rüstügfânî gibi Hanefî-Matürîdî geleneğindeki âlimlerin akâid türünden yazdıkları eserlerin içeriğinin muhtasar halini bu metinde görmek mümkündür. Ayrıca ismi sayılan bu âlimlerin eserlerinde başta Mu'tezile olmak üzere bid'at kabul ettikleri fırkalara sıklıkla yaptıkları eleştirilerin bir halkasını da *Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye* oluşturmaktadır. Bu da Ebu Bekir el-İyâzî'nin geleneğine bağlılığını göstermektedir.

2.4. Kamusal Bir Belge

Semerkant bölgesinde Matürîdî'den öce başlayan ve onunla da devam eden bir Sünnî kelâm faaliyeti bulunmaktadır. Sâ mânî hükümdarlarının genelde Hanefî mezhebine eğilimli oldukları ve kendilerine danışman olarak da Hanefîler'den atadıkları bilinmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere âdeta bir devlet politikası olarak devam eden Hanefî-Matürîdî çizgiyi destekleme siyaseti, Sâ mânîler'in kurucusu İsmail b. Ahmed (ö. 295/907) ile

26 Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturîdî ve Maturîdilik*, 111.

başlatılmıştır. Devamında “resmî ilmihal” ve “akâid risalesi” denilebilecek metinlerin yazılması talep edilmiş ve bu talep yerine getirilmiştir.

Çalışmamıza konu olan metnin, halkın görmesi için şehrin Meysere Kapısı'na asılıyor olması, bize akâid metinlerinin muhatap kitlesinin halk tabakası olduğunu göstermekle beraber bu tür metinlerin münferit bir âlimin görüşlerinin derlemesi şeklinde olmayıp geniş bir konsensüs ifade eden “kamusal birer belge” olarak nitelenmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde metnin, kendisinden önceki âlimlerin görüşleri doğrultusunda yazılmış olmasına rağmen herhangi bir kaynağa ve müellife atıfta bulunmaması da onun ortak bir kabulün neticesinde yazıldığına işaret olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla o dönemde Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin üzerinde anlaştığı itikadî konuları bu metinde bulmak mümkündür.

Sonuç

Son tahlilde *Mesâilü'l-aşri'l-İyâziyye*, kendi döneminde ortaya çıkan yanlış inançlara karşı Hanefî-Matürîdî geleneğinin kabul ettiği itikadî prensipleri muhtasar bir şekilde sunmaktadır. Metin hacimsel olarak bir ağırlığa sahip olmamakla beraber içeriğinde Hanefî-Matürîdî geleneğinin değişmez prensiplerine ait hükümlerin bulunması onu niteliksel bakımdan güçlü kılmaktadır. Metinde âyet, hadis ve istidlallere yer verilmemesi, bu türden akâid metinlerinin genel özelliğini yansıtmaktadır. Üslup açısından daha çok normatif ifadeler kullanılmaktadır. Sıralanan maddelerin genelinin karşıt firkaların görüşlerine tepkisel bir söylem olduğu dikkatleri çekmektedir. Bu yönü, metnin günceli takip ettiğini ve içeriğe yansıttığını göstermektedir. Müellifin, metni ömrünün son demlerinde yazması ve Semerkant çarşılarında ilan ettirilmesini istemesi itikadî sahaya verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan halkın doğrudan muhatap kitle olarak alınması akâid metinlerinin halk tarafından takip edildiğini ve böylelikle sahih inanç esaslarına ulaştıklarını göstermektedir. Ayrıca bu tür metinlerin adeta birer “kamusal belge” olarak kabul edildiğini ve bu manada bir vazife ifa ettiğini söylemek de mümkündür.

Kaynakça

- Ak, Ahmet. Büyük Türk Âlimi Maturîdî ve Maturîdîlik. İstanbul: Bayrak Matbaa, 2008.
- Akın, Murat. “Hâkim es-Semerkandî'nin “es-Sevâdü'l-A'zam” Eseri Bağlamında Mâtürîdî Akâid Eserlerinde Fikhî Konulara Yer Verilmesinin Muhtemel Nedenleri”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 47 (2017), 103-118.
- Akın, Murat. “Mâtürîdî Ekolünde Akâid Metni Yazma Geleneği ve Önemli Bazı Akâid Metinleri”. Hikmet Yurdu 11/22 (2018), 109-150.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-. el-Fark beyne'l-firak. Beyrut-Lübnan: Dârü İbn Hazm, 1462/2005.
- Barthold, V. V. Moğol İstilasına Kadar Türkistan. haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Çelebi, İlyas - Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri. İstanbul: Ensar Yay., 2014.
- Ebû Hanîfe. “el-Fikhü'l-Ekber”. İmam-ı Azam'ın Beş Eseri. trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Goldziher, Ignaz. İslâm'da Fıkıh ve Akâid (Le Dogme et la loi de l'İslam. trc. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Hasîrî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim el-. el-Hâvî. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 402, 251b.

- Kılavuz, Ahmet Saim. “Akâid”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/212-216. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn. nşr. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: 2003-2004.
- Özen, Şükrü. “IV./X. Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. İslâm Araştırmaları Dergisi. 9 (2003), 49-85.
- Sezen, Melikşah. Mâturîdiyye 1 Teşekkül Dönemi. İstanbul: Kökler Yay., 2018.
- Taftazânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer b. Abdullâh. Şerhu'l-Akâid. İstanbul: y.y., ts.
- Topaloğlu, Bekir. Kelâm İlmi-Giriş. İstanbul: Damla Yay., 1988.
- Üzüm, İlyas. “İyâzî, Ebû Nasr”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 23/499. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yurdagür, Metin. Kelâm Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler. İstanbul: İFAV Yay., 2017.

MÂVERÂÜNNEHİR İLİM MİRASININ KÖK METİNLERİ: İMÂM-I ÂZAM'IN AKÂİD RİSALELERİ

Mustafa Selim YILMAZ*

Öz:

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İslâmî ilimlerin mayalandığı bir ortamda sözün gücüne dayanan bir metodoloji ile Müslüman düşüncenin ürettiği bir medeniyetin en önde gelen bânilerinden biridir. O, fıkhıtan kelâma geniş bir skalada/alanda aslı bir bakış açısının temellerini belirleyen ilmî bir şahsiyettir. Bu itibarla Ebû Hanîfe, gerek takipçileri gerekse de karşıtları tarafından “Ehl-i Re’y’in imâm”ı şeklinde anılır olmuş, çağını aşan nadir ilim adamlarındandır. Böylesine haklı bir şöhretin arka planında yatan temel etmen ise sadece düşüncelerini serdeden bir ilim adamı olmaktan öte onun, hakikati keşfi ön plana çıkaran bir bakış açısını, geçmişten günümüze uzanan bir düşünce okulu olarak tesis etmesinden kaynaklanmaktadır. Yetiştirdiği öğrencileri Müslüman coğrafyanın dört bir tarafına yayılmışlar ve onların gayretleriyle özellikle de Mâverâünnehir’de ciddi bir ilmî mirasın teşekkülüne vesile olmuşlardır. Ayrıca bu miras, Anadolu’nun Müslüman kimliğini de inşa eden en temel unsurdur. Bu mirasın temellerinin takip edilebileceği kaynak metinler, Ebû Hanife’ye nispet edilen akâid risaleleridir ki bunlar; *el-‘Âlim ve ‘l-müte‘allim*, *el-Fıkhü ‘l-‘absat*, *el-Fıkhü ‘l-ekber*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye*’dir. Kelâm ilminin normatif ve kurucu bir bilim ve dolayısıyla İslâm düşüncesinin seyrini belirleyen temel unsur olduğu düşünüldüğünde bu risalelerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira söz konusu ilmî mirasın metinleri tetkik edildiğinde bu risalelerde verilmek istenen mantalitenin/zihniyetin derin izleri görülecektir. Bu bakımdan bu risalelerin evvel emirde dikkate alınması, söz konusu ilmî mirasın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu itibarla bu tebliğde, adı geçen risalelerin muhteva açısından tahlili yapılacak olup, bunlarda vurgulanan ilkelerin düşünce tarihimiz açısından önemi tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Şariat, Müslüman Düşünce, İlim, İman, Toplum Sözleşmesi, Ebû Hanîfe.

THE SOURCE TEXTS OF THE SCHOLARLY HERITAGE OF TRANSOXIANA: THE ARTICLES OF FAITH BY AL-İMÂM AL-A‘ZAM

Abstract:

Al-Imâm al-A‘zam Abû Hanîfah (d. 150/767) is one of the foremost founders of a civilization created by Muslim thought, with a methodology based on the power of speech in an environment where the disciplines of Islamic science are formed. He is a scholarly figure who sets the foundations of a fundamental point of view on a wide scale from fiqh to kalâm. In this respect, Abû Hanîfah was mentioned by both his followers and opponents as the "Imam of the Ahl al-ra'y (advocates of common sense)", and he is one of the rare scholars who exceeded his era. The main factor underlying such a righteous reputation is not only being a scientist who speaks his thoughts, but also because he established a point of view that emphasizes the discovery of the truth/wisdom, a school of thought from the past to the present. His students spread across the Muslim world and with their efforts, they have been conducted to the formation of a serious scientific heritage, especially in Transoxiana. In addition, this heritage is the most fundamental element that builds the Muslim identity of Anatolia. The source texts in which the foundations of this heritage can be followed are the articles of faith attributed to Abû Hanîfah and these are *al-‘Âlim wal-muta‘allim*, *al-Fiqh al-absat*, *al-Fiqh al-akbar*, *al-Risâlah* and *al-Wasiyya*. When the science of kalâm is being considered as a normative and

* Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, msyilmaz@karabuk.edu.tr

founding science and as the basic element that determines the course of Islamic thought, the importance of these booklets will be better understood. Because, when the texts of the mentioned scientific heritage are examined, the deep traces of the mentality desired to be given in these booklets will be seen. In this respect, taking these booklets into consideration in the order will provide a better understanding of the mentioned scientific heritage. Therefore, the booklets which are mentioned in this paper will be analysed in terms of their content, and the importance of the principles highlighted in them will be discussed in terms of our history of thought.

Keywords: Religion, Sharī'ah, Muslim Thought, Science, Faith, Social Contract, Abū Hanīfah.

Giriş

Hz. Peygamber'in fikrî kabiliyet ve zekasına şahit olduğu amca oğlu Abdullah hakkında şöyle dua ettiği aktarılır: “اللهم فقهه في الدين”:¹ “Allah'ım dine dair kavrayışını keskinleştir.” Bu rivayetin bir diğer varyantında ise dua, şu şekilde verilir: “اللهم علمه الكتاب”:² “Allah'ım ona kitabı öğret.” Bu iki varyant karşılaştırıldığında “fıkıh” ve “ilim” kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Muhtemelen Hz. Peygamber'in duasına verilen önemden olsa gerek Müslümanlar, ilk dönemlerde bütün ilim faaliyetleri için “fıkıh” kavramını kullanıyorlardı. Dolayısıyla bu dönemde henüz ilmî disiplinler belli sınırlar dahilinde birbirinden ayrı birer yapıya dönüşmemişti. Bu noktayı Ebû Hanîfe'nin “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” şeklinde ifade ettiği fıkıh tanımında da görmek mümkündür. Bu itibarla fıkıh, bütün ilimleri kapsar. Böylesine küllî bir tanım koyan Ebû Hanîfe'nin, ilmin sistematik teşekkülünde kurucu bir rol oynadığını ve örneğin kelâm ilmini “fikh-ı ekber” olarak nitelendirdiğini görüyoruz.³

Bu çerçevenin, özellikle Ebû Hanîfe'nin ilmî kişiliğine ilişkin bazı değerlendirmelerde gözden kaçırıldığını söylemek gerekir. İsmi zikredildiğinde bilimler skalasındaki bir ilmî disiplin olarak ona dair fıkıhla ilişkili bir intiba oluşmaktadır.⁴ Hâlbuki

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1423/2002), Buhârî, “Vudû”, 10 (No. 143).

² Buhârî, “İlim” 17 (No. 75); a. mlf., “Fedâ'il-ü Ashâbi'n-Nebî” 24 (No. 3756); “İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne” 96 (No. 7270).

³ Bk. Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû'at-ü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1282. Bu anlamda fıkıh, kişinin eşyanın ruhunu okumayı bilmesi ve kuvvetli bir kavrayış geliştirmesi olarak değerlendirmek gerekir. Başka bir ifadeyle bunu, dünya görüşü olarak da nitelendirmek mümkündür. Bu itibarla bu kavram, bir şeyin arkasında yatan gerçekliği, vakıyı ve nedenleri görebilme yeteneğini ifade eder. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Mehmet Zeki İçsan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz-2004), 60.

⁴ Bu noktada Ebû Hanîfe'nin fıkıhçı yönünün incelenip kelâmcı kimliğinin araştırmalara konu olmaması ile ilgili yorumlar dikkat çekicidir. Örneğin bir değerlendirme için bk. Hasan Kurt, “İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 90-91. Esasında onun, düşünsel bir sistem âlimi olduğu perspektifi dikkate alınırca olayın farklı boyutları olduğu daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Tarihi süreçte onun, fıkıhçı kimliğiyle ön plana çıkarılmasıyla ilgili birtakım tartışmaların olduğu bilinmektedir. Ancak bu tartışmaların ardında, onun herhangi bir ilme aidiyetinin gösterilmesinden öte farklı endişelerin yattığı görülecektir. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/643-658. Bu konuda öncelikle şunu söylemek gerekir: Mezhep veya fırkaların onu, bir meşruyet temeli olarak kendilerinden veya başka grupları eleştirmenin bir zemini görmeleri açısından söz konusu tartışmalar dikkat çekmektedir. Örneğin Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'ye ilişkin algısı bağlamındaki konjonktürel çetnli yaklaşımlar, bu noktada zikredilebilir. Bu yaklaşımlar arasında en dikkat çekenini ise onu sahiplenen görüşün daha ziyade onun fakih kimliğini ön plana çıkardığı şeklindedir. Geniş bir değerlendirme için bk. Fatmanur Alibekiroğlu Eren, “Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanîfe'nin Mezhebî Kimliği”, *Turkish Studies* 14/5 (2019), 1957-1971. Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952), Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) ve Ebû Abdullah

o, Müslüman düşüncenin daha ilk zamanlarına şahitlik etmekle birlikte küllî bir anlamda sistematik bir düşünme biçimi ortaya koymaya çalışan bir âlimdir. İçinde bulunduğu şartlar dikkate alındığında onun bu çabasının ne kadar anlamlı olduğu görülecektir. Zira bu dönem, Müslüman toplumun teşekkül ettiği ve kimliğini kazandığı bir dönemdir. Bu itibarla o, herhangi bir yanlı yaklaşımı ima ettirmeyecek ve objektif bir temelde herkese hitap edebilecek bir din söylemi oluşturma çabasına girmiştir.⁵ Düşüncesinin merkezinde Kur'an vardır ve metodolojisi aklî yorum biçimidir.⁶ Dolayısıyla onun, ilim serüvenini bu çerçevede okumak gerekir. Aksi yaklaşımlar, Ebû Hanîfe'nin ilmî şahsiyetinin anlaşılmasında birtakım problemlere neden olacaktır. Örneğin onun, kelâm ilmi ile uğraşmayı terk ettiği, hatta bu ilimle ilgilenmeyi yasakladığı şeklinde birtakım rivayetlerin olduğu bilinmektedir. Aslında burada işleyen/işletilen mantığa bakıldığında, Ebû Hanîfe'nin ilmî perspektifinin doğasına aykırı bir şekilde değerlendirildiği görülecektir. Konuyu şöyle açıklamak mümkündür: Sa'deddîn Teftâzânî (öl. 792/1390), meşhur eseri *Şerhu'l-makâsîd*'in mukaddimesinde Hz. Ali'den nakledilen şu söze yer verir: “رحم الله امرءا اخذ لنفسه، واستعد لرسمه، وعلم من اين و في اين و الى؟”⁷ “Azığımı alana; toprağın altına hazırlanana; nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gittiğini bilene Allah rahmet etsin.” Bu sözdeki son üç soru, insanın anlam arayışının temel niteliğini yansıtmaktadır. Din, bir anlamda bu sorulara cevap veren bir sistemdir. Ebû Hanîfe'nin de düşüncesinin merkezinde bir sistem olarak dini anlama hedefi olduğu düşünülürse onun ilmî kişiliğini bu çerçevede düşünmek gerekir. Bu itibarla onun, evvel emirde dinin asıllarının anlaşılma usûlünü tespit ettiği, böylece ilkesel duruşunu belirleyip sonrasında da dinin fûrûunu bu metodolojik zeminden hareketle ele almış olduğunu söylemek mümkündür.⁸ Sonuç itibarıyla Ebû Hanîfe, kendisinden sonra şekillenen kelâm ve fıkıh gelenekleri başta olmak üzere Müslüman düşünce sisteminin temellerini inşa eden ve çerçevesini belirleyen figürlerin başında gelmektedir.

Bu bilgilerden hareketle, geniş bir çerçevede birbirine karşıt grupların gündeminde tarih boyunca Ebû Hanîfe'nin yer alması, daha net anlaşılmalıdır. Bundan öte onun, değişen ölçeklerde her türlü grubu etkilediğini ve Müslüman toplumların sosyal

el-Basrî (öl. 369/979-80) gibi Irak Hanefiliğinin önde gelen âlimleri, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olduğu kanaatiyle akâid risalelerinin ona nispetinin doğru olmadığını iddia etmişlerdir. Buna karşın Semerkand Hanefileri ise onun Sünniliğini ispat etmeye çalışmışlardır. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Âlemiyye, 1405/1985), 2/141; Şükrü Özen, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 232; Ramazan Altıntaş, “Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 185-205; İlyas Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 188; İbrahim Aslan, “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/1 (2016), 78-89. Bu eleştiriler üzerine Ebu Hanife'nin Hz. İbrahim'e benzetilmesi dikkat çekicidir. Nitekim Hz. İbrahim'i, Yahudiler, Hristiyanlar ve dahi herkes sahiplenir ama o hiçbirinden değildir. Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/141.

⁵ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. İşçan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, 59, 61. Ayrıca bk. Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto, 2017), 137 vd.

⁶ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Zeki İşçan, “İmam Maturidi'ye Göre Ebu Hanife”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/277.

⁷ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 2/158.

⁸ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Galip Türcan, “Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet Kelâmının Oluşumuna Katkısı”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy ve Nejdî Durak (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2007), 492 (491-501); Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı”, 186-187.

muhayyilelerinde derin izler bıraktığını da söylemek gerekir. Ayrıca gerek onu sevenlerin gerekse ondan hoşlanmayanların, Ebû Hanîfe'nin şahsiyetinin anlatılması noktasında aşırıya kaçtıkları da olmuştur.⁹ Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe, düşünce yapısı bakımından farklı renk ve tonlardaki Müslüman fikir hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. Öyle ki tarihte kendisini Hanefî kimliğiyle nitelendiren birçok kesimin olması gerçekten dikkat çekicidir.¹⁰ Bununla birlikte onun etkilerini, en yoğun şekliyle Mâtürîdî düşünce geleneğinden takip etmek mümkündür. Bu geleneğin kurucusu ve çerçevesinin belirleyicisi olarak kabul edilen Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî¹¹ (öl. 333/944) özellikle itikâdî bağlamla ilişkilendirilen görüşleri bakımından Ebû Hanîfe'nin şârihi olarak görülür. Mâtürîdî, Ebû'l-Mu'în Nesefî'nin (öl. 508/1115) tabiriyle “اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة”¹² “Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen”dir. Daha ötesi o, eserlerini Ebû Hanîfe'nin fikirlerini açıklamak ve delillendirmek için kaleme almıştır. Nesefî'ye göre başka hiçbir âlim olmasaydı bile Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayılması açısından yeterli olurdu.¹³ Dolayısıyla bu düşüncenin merkezinde yine Ebû Hanîfe vardır. Zira Nesefî ve Ebû'l-Yüsr Pezdevi (öl. 493/1100) gibi âlimler, her ne kadar Mâtürîdî'yi Ebû Hanîfe'nin en güçlü şârihi ve düşüncelerinin sistemleştiricisi olarak görseler de bölgedeki kelâmî bakış açısının kurucusu olarak Ebû Hanîfe'yi görüyorlardı. Zira Mâtürîdî'nin ortaya çıkışı, Ebû Hanîfe tarafından belirlenen öğretilerin yeni birer paradigmaya dönüştürülmesi değildir.¹⁴

Ebû Hanîfe, Kûfe mescidindeki ders halkasıyla birlikte düşünsel bir geleneğin ilk muallimi olmuştur. Onun görüşleri genel itibariyle nesilden nesile öğrencileri aracılığıyla aktarılmıştır. Aşağıda da zikredileceği üzere kendisine nispet edilen akâid risaleleri olsa da günümüze kadar bir eser bırakmamıştır. Görüşlerinin bu şekilde aktarılması, tam anlamıyla

⁹ Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1997), 13 vd. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Abdullah Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 171-172; a.mlf., “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 1/643 vd. Ayrıca bk. Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı”, 189-191. Diğer taraftan örneğin Ehl-i Hadis'in özellikle Mürcilik ve halku'l-Kur'ân üzerinden Cehmîlik suçlamaları temelinde Ebû Hanîfe'ye getirdikleri sert eleştiriler bağlamında bir değerlendirme için bk. Muhyettin İğde, “Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/90-98.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi ve örnek bir değerlendirme için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik ve Maturîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 78, 122-128, 159 vd.

¹¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik ve Maturîdîlik İlişkisi*, 79 vd.

¹² Ebû'l-Mu'în Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/210.

¹³ Bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/210-211, 470, 473. “Mâtürîdî kendi adıyla anılan akaid ekolünün asıl kurucusu olmayıp, hocalarının hocası olan Ebu Hanife'nin yolunu takip etmiştir. Ancak mezhep Mâtürîdî sayesinde uygulama alanından akide ve düşünce alanına dönüşerek sistemleşmiştir.” Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002), XXII. “Maturîdî, gerek fıkhîta gerekse itikadî konularda Ebu Hanife'yi tartışmasız bir imam olarak kabul etmekle kalmamış, onun görüşlerinden anlaşılması zor olanları açıklamış, daha yeni delillerle güçlendirmiş ve bu zemin üzerinde akılcı-hadari bir din ve dünya görüşü oluşturmayı başarmıştır.” Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: kitâbiyât, 2003), 22. “Mâtürîdîlik, kelâm ilminin önemli ve gerekli olduğunu düşünen mütekelim Hanefîler'in gayretleri sonucunda teşekkül etmiş itikadî bir mezheptir. Bu ekolün ortaya çıkmasına fakih Hanefîler'in yeterince katkı sunmadığı hatta, engel bile oldukları söylenebilir.” Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 1/655.

¹⁴ Bk. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 18-19, 21-22. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Sünnî kelâm geleneğine olan etkileri ile ilgili genel bir değerlendirme için bk. Mustafa Göregen, “Ebu Hanife'nin Sünnî İslam Kelâmının Oluşumuna Etkisi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/27-32.

bir Ebû Hanîfe portresinin çıkarılmasını güçleştirmektedir. Diğer taraftan zaman-mekân ve algı çerçevesini düşündüğümüzde Muhammed Ebû Zehrâ'nın belirttiği üzere bazı görüşlerini tam olarak ortaya koyma imkânımız bulunmamaktadır. Örneğin kendisi, zamanının önemli bir siyasi figürü olmasına rağmen bu konudaki duruşuna dair net bilgiler elde edemiyoruz. Kaldı ki en parlak öğrencileri Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ile Muhammed Şeybânî (öl. 189/805) onun muhalif olduğu Abbâsî idaresinin kâdîları idiler. Muhtemelen ders halkalarındaki cari düzen ve anlayışa karşı olabilecek görüşleri nakledilmemiş olabilir.¹⁵

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen beş adet akâid risalesi¹⁶ vardır: *el-Âlim ve'l-müte'allim*,¹⁷ *el-Fıkhü'l-ebzat*, *el-Fıkhü'l-ekber*,¹⁸ *er-Risâle* ve *el-Vasiyye*. İlk ikisi, hoca-öğrenci diyalogu şeklinde ilerleyen bir yapıya sahipken en meşhur risalesi olarak kabul edilen *el-Fıkhü'l-ekber* bir nevi kelâm ilminin konularının panoramasını ortaya koyar. *er-Risâle* ise Basralı âlim ve yakın arkadaşı olan Osman Bettî'ye (öl. 143/760 [?]) hitaben yazdığı bir mektuptur.¹⁹ *el-Vasiyye* de adından anlaşılacağı üzere öğrencilerine ve yakınlarına bir vasiyetname niteliğindedir.²⁰ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (öl. 1098/1687), Ebû Hanîfe'nin imla ettirdiğini söylediği bu risâlelerin dinin inceliklerini ortaya koyması açısından, onun, bütün bir kelim geleneğinin kimliğini belirleyen en önemli isim olduğunu vurgular.²¹ Dolayısıyla bu risâleler, her ne kadar otantikliğine ilişkin birtakım endişeler olsa da²² önemli ölçüde bir sistem düşünürü olarak Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını takip edebileceğimiz eserlerdir. Bu itibarla onun bu yönünü yansıtan din, iman ve Allah-insan ilişkisine dair görüşleri genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

¹⁵ Bk. Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 16, 18-19.

¹⁶ Ebû Hanîfe'nin akâid risalelerindeki plan, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin düzeninde de görüleceği üzere epistemoloji hariç "usûl-i selâse" çerçevesinin birleştirilmiş bir temelini ortaya koymaktadır. Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 85.

¹⁷ Bu metin, Mâverâünnehr kelâm sisteminin merkezinde yer alan bir eser olup Ebû Hanîfe'nin söyleminin içeriksel süreğenliğini yansıtan bir etkiye her zaman sahip olmuştur. Ulrich Rudolph'un, *el-Fıkhü'l-ebzat* için de geçerli olabilecek benzer bir durumla birlikte bu esere ilişkin şu kanaati dikkat çekicidir: Bunların, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ile bir diyalog hâlinde bir düzene sahip olması ve onların rivayeti, bir anlamda konuya kendilerini de katma ihtimali bakımından bu öğrencilerin eserleri olarak değerlendirilebilir. Esasında bu metinler, sonraki dönemlerin yorumlarıyla ortaya konulan metinlerdir. Bununla birlikte bunlar, Ebû Hanîfe'nin eserleri olarak değerlendirilmiş ve Ebû Mukâtil es-Semerkandî (öl. 208/823) ve Ebû Mutî' el-Belhî (öl. 199/814), bu eserlerin birer ravileri olarak kabul edilmişlerdir. Bk. Rudolph, *Mâtürîdî*, 75-80, 98-99, 54-55. Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 85.

¹⁸ Ebû Hanîfe'nin akâide dair en meşhur risalesidir. Bk. Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 173.

¹⁹ Bizâtihi Ebû Hanîfe tarafından yazılan tek ve en otantik eser olarak kabul edilir. Bk. Rudolph, *Mâtürîdî*, 55; Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 178.

²⁰ Ebû Hanîfe'nin akâid risaleleri üzerine özellikle Osmanlı döneminde şerh, hâşiye ve tâlik gibi yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 169-226.

²¹ Bk. Kemâleddin Ahmed Beyâzî, *İşârâtu'l-merâm 'an 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrezak (Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004), 18.

²² Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin ona aidiyeti noktasında genel bir kabul olmakla birlikte bunun aksi bir bakış açısı da ağırlığını hissettirmektedir. Söz konusu nispet, önemli oranda kabul edilse bile bazı konular, Ebû Hanîfe'nin bilinen bakış açısına aykırıdır. Örneğin Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye öncelenmesi, keramet, istidrac ve ihanet gibi konulara dair ifadeler sonradan dahil edilmiş olabilir. Zira bu konuların tartışılması daha sonraki yüzyıllara aittir. Özellikle tasavvufun ortaya çıkmasından sonra gündeme gelen tartışmalardır. Geniş bilgi için bk. Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 193-194; Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 173, 176 vd.

1. Din Tasavvuru

Ebû Hanîfe'nin bir sistem düşünürü olduğunun en önemli göstergesi, ortaya koyduğu din tanımıdır. Zira bu tanım, onun Allah-insan ilişkisini açıklamasının temel mihrini ifade etmektedir. Bu tanım, bir yanda dinin yegâne vazedici otoritesi anlamında Allah'ı vurgularken diğer tarafta bunun muhatabı olan insanın konumunu ve işlevselliğini ortaya koyan bir tarifdir: “Din; imanın, İslâm'ın ve şeriatların gerçekleşmesini ifade eden bir isimdir.”²³ Bu tanımdaki “iman” bireysel boyutu, “İslâm” ahlâkî ve eylemsel boyutu, “şeriatlar” ise ilkesel olarak toplumsal boyutu açıklamaya çalışan küllî bir bakış açısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu tanımdan hem dinin sabitelerinin hem de onların insan tecrübesine konu olmasının ifade edilmek istendiğini söylemek mümkündür.

Bu noktada Ebû Hanîfe'nin yaptığı en önemli şey, dini anlamada kategorik bir ayrıma gitmesi ve metodolojisini buna göre inşa etmesidir. “Dinde fıkıh” “ahkamda fıkıh”tan daha üstündür. Zira kişi, Rabbine nasıl kulluk edeceğini bilmeden hayatı inşa edecek şeyleri isabetli olarak bilemez. Rabbe nasıl kul olacağını bilmek birçok ilim biriktirmekten daha hayırlıdır. Bu bir anlamda kişinin ümmetin ittifak veya ihtilaf edeceği noktaları bilmesidir.²⁴ Aslında din-şeriat ayrımı insanın temel faaliyeti olan düşünme ameliyesinin de zeminini oluşturmaktadır. Şeriat bir anlamda, dinin ilkelerinden hareketle insanın da kendiliğini ifade etmesi bakımından hüküm verebilme yetisini işletmesine imkân vermektedir. Burada da esas olan sağlam bilgiye dayalı hareket etmektir. “Organların göze tâbi olması gibi, ameller de ilme tâbi olmalıdır.” Eğriyi doğrudan ayırmak için ilim gereklidir. Hz. Peygamber zamanında birçok konunun tartışılmaması, sahabenin dayanacağı ortak bir zemin olarak peygamberin bizatihi hayatta olması nedeniyle idi. Ebû Hanîfe'nin zamanında ise şartlar değişmiş ve toplum çeşitlenmişti. Bu zamanda, hakikat iddiasında olan birçok farklı düşünce bulunmaktadır. İnsanların zihinlerini çelebilmek kabiliyetine sahip art niyetli kimseler çoğalmıştır. Dolayısıyla doğruya ulaşmak için ilme dayanmak ve sağlam bir metodoloji oluşturmak zorunludur.²⁵

Ebû Hanîfe dini, insanların buluşacağı ortak bir zemin olarak temellendirir. Buna göre peygamberler, farklı dinler değil tek bir din üzereydiler ki o dinin adı da İslâm'dır. Bu da tevhid olup, ayrımcılık yapmamaktır.²⁶ Fakat peygamberlerin şeriatları farklıydı. Dolayısıyla din, bütün insanları birleştiren ortak noktadır. O, evrensel sabiteler bütünüdür. Onda herhangi bir değişiklik olmaz. Ancak şeriatlar, peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumların gerçekliklerine göre değişebilir. Dolayısıyla bunlar din değildir. Eğer bu şeriatlar din olsaydı ki bunlar, bir anlamda yerelliklerin sabiteler hâline dönüştürülmesi olacaktı. Ayrıca toplumların sosyal muhayyilesi ve şartlarının farklılığı da dikkate alınırsa insanlar, dini özümseyemeyecek ve bu nedenle de kafir olacaktı. Bu da dinin ruhuna aykırıdır. Dolayısıyla din değişmez, şeriat ise değişkeni ifade eder. Ancak bu değişkenin

²³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 75.

²⁴ Ebû Hanîfe bu bağlamı, Cibrîl hadisi üzerinden açıklar. Buna göre hadiste bahsedilen iman, ona konu olan sabiteleri ifade etmektedir. İslâm ise Müslüman kimliğini ortaya koyacak ibadetleri nitelemektedir. Son olarak ihsan ise bunlardan hareketle doğru bir tecrübenin ortaya konulmasının metodolojisidir: Allah'ı görüyormuşçasına hareket etmek. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 44-46. İhtilaf ahlakına ilişkin bir değerlendirme için bk. Mehmet Evkuran, “Kelâm İlmi: Kavram, Tanım ve Tarihçe”, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 31 vd.

²⁵ Bk. Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve'l-müte'allim*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 13-14 vd.

²⁶ Bazı insanlar, peygamberin takipçisi olduğunu söyler ama tam tersini savunabilir. Dolayısıyla ortaya koydukları sahiplenme ile ayrılık çıkartırlar. Oysa Hz. Peygamber, insanları ayırtırmak için değil birleştirmek maksadıyla gönderilmiştir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve'l-müte'allim*, 15.

dayandığı temel, makâsıttır. Bunların birbirinden farklı olduğu da bizâtihi dinin vazedicisi tarafından vurgulanır. Önce dinin ikrarı, sonra ilgili peygamberin şeriatının ifadeleri olan farzlara riayet gelir. Farzlar iman değildir. İnsanlar amelleri işlemeleri nedeniyle değil, dinin sabitelerini ikrar/tasdik etmeleri sebebiyle mümin olarak nitelendirilirler.²⁷

Ebû Hanîfe'nin bu açıklamalarından hareketle iman-amel ayrımının da bir anlamda din-şeriat ayrımının doğal sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Ebû Hanîfe, Bakara 2/25, 82, 277 ve Talak 65/11 gibi ayetlerden hareketle iman ve amelin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Esas olan iman ismidir, o kaybedildiği zaman din de ortadan kalkar. Ancak amelin yokluğu, dinin yokluğu değil kişinin eksikliği anlamına gelir. Diğer taraftan imanın, sabiteleri de nitelediği düşünülürken o, müminlerin birleştiği temeli, amel ise bu temelden hareketle her bir ferden nevi şahsına münhasır tecrübesini nitelemektedir.²⁸

2. İman ve İlişkili Konular

Ebû Hanîfe iman kavramını, tek bir gerçekliğe indirgeyip açıklamak yerine Allah-insan-toplum ilişkisinin mahiyetini dikkate alan farklı boyutlarıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Bir anlamda bu çaba, her hakikati gerçekliğine hürmetle açıklama ve konumlandırma girişimidir. Bu itibarla temel hareket noktasının Kur'ân olduğunu söylemek gerekir. Nitekim sistematik olarak bakıldığında Kur'ân'ın konuyu karakterler üzerinden temellendirmesine²⁹ benzer bir üslubun, Ebû Hanîfe tarafından da ilmî bir metot olarak benimsendiği ve akâid risâlelerinin söylemine bunun yansıtıldığını söylemek mümkündür. Esasında bu konu da bir açıdan, Allah-insan ilişkisinin ele alındığı “insan fiilleri” üst başlığının bir parçasıdır. Bu üst başlığa ilişkin çerçeve, tebliğin ilgili başlığında işlendiği için burada kısmen değinilerek geçilmiştir. Tercihe konu fiiller olması itibarıyla iman-küfür, Allah'ın belirlediği ölçü temelinde insanın asıl eylemleridir. Bu, ana vurgudur.³⁰

İlk olarak Ebû Hanîfe'nin imanı, potansiyelden aktifliğe uzanan bir süreç olarak açıkladığını söylemek mümkündür. Zira o, imanı; tasdik, mârifet, yakîn, ikrar ve İslâm olarak tanımlar. Bunlar farklı kelimeler olmakla birlikte hepsi insanın kendisini gerçekleştirmesi bakımından birdir. Tasdik inanma, mârifet bilişsel ve yakîn özümseme boyutunu niteler. İkrar toplum nezdinde kimliğin beyan edilmesini, İslâm da bütün bu düşünsel-eylemsel süreci ifade eder. Bir anlamda Ebû Hanîfe, bu süreç açıklamasıyla konunun bireysel-toplumsal ilişkisinin nasıl kurulacağını göstermektedir. Buradan hareketle insanları üç kısımda değerlendirmek mümkündür: (1) Kalbi ve lisanıyla Allah'tan geleni tasdik eden hem Allah hem de insanlar nezdinde mümindir. (2) Diliyle ikrar edip kalbiyle

²⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 16-17.

²⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *Risâlet-ü Ebi Hanîfe ile 'Osman el-Bettî*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 81-84. Ayrıca iman-amel ayrımını Ebû Hanîfe, bazı amellerin muvakkaten insandan kalkması fikriyle izah eder. Buna göre hayızlı bir kadından namazın, takati olmayan veya özel bir durumu olan kimseden orucun ve fakirden zekâtın kalkması, ondan iman kalkması değildir. Aksine birtakım nedenlerden ötürü o kişiden o amelin kalkması veya tehir edilmesidir. İlgili şartlar yerine geldiğinde kişi, o amelleri, kaza eder veya yerine getirmeye devam eder. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 87.

²⁹ “Kur'ân'da ontolojik bir seçilmişliğin aksine karakterlerin ve vasıfların ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bireysel veya toplumsal varlıkların tarihinin anlatılmasının aksine zaman, mekân, tarih, kişi vb. ayrıntılara girilmeksizin ‘mümin’, ‘kâfir’, ‘müşrik’, ‘münâfik’ vb. karakterler, yaşamın içinden Hz. Muhammed'in tevhid mücadelesi örneğinde çizilir.” Mustafa Selim Yılmaz – Recep Önal, “Ahit Geleneğin Vahiy Tasavvuru”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2020), 260.

³⁰ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72-73.

tekzib eden, insanlar nezdinde mümin Allah katında kafirdir.³¹ (3) (Can tehlikesi vb. nedenlerle) diliyle inkâr edip kalbiyle tasdik eden, insanlar nezdinde kâfir Allah katında mümindir. Ebû Hanîfe'nin "Allah ve toplum nezdinde" şeklinde bir açıklamayı benimsemesi gerçekten dikkat çekicidir. Zira Allah-birey-toplum ilişkisini açıklama çabası olması itibariyle her şeyden öte onun, bir toplum teorisi ortaya koyduğunu belirtmek mümkündür.³²

Bu bilgilerden hareketle kişi, imanını zan değil kesin bilgi üzerine inşa etmelidir. Kişinin kendi imanında kesinlikle şüphe etmemesi gerekir. Zira imanda şüphe, küfrü gerektirir.³³ Ebû Hanîfe burada, iman-küfür kavramlarını karşılaştırarak temel itibariyle semantik bir değerlendirme yapar. Burada iman-amel ilişkisini de söz konusu ettiğini söylemek gerekir. Esasında iman ve küfür terazinin iki kefesinde tartılan bir ilişki değildir. Biri azaldığında diğeri artıyor şeklinde bir anlama biçimi, iman ve küfrün manasını kavrayamamaktır. Bu itibarla iman ve amel birbirinden ayrı şeyler olarak düşünülmesi de aynı şeyler de değildir. Mümin, imanıyla mümin, kâfir de küfrüyle kâfirdir.³⁴ İman, sabiteleri³⁵ bakımından değil tasdik ve yakîn boyutuyla artar veya eksilir. İnsanın içsel tecrübesinin bir tezahürü olması, yani sabitelerin özümsemeye ölçüsü bakımından iman artar veya eksilir.³⁶

Ebû Hanîfe, kişinin sağlam bilgi temelinde imanını inşa etmesini açıkladığı gibi başkalarının imanının kişinin bilgisine konu olup olmamasını da toplumsal ilişkinin zeminini belirleme açısından ele alır. Öncelikle o, imanın merkezinin kalp olduğunu söyler.³⁷ Kalplerde olanı ancak Allah bilir. Dolayısıyla insanlar hakkındaki hükmü verecek tek merci O'dur. Biz ise ancak insanların beyanlarına göre hareket ederiz, onların kalplerinde olanlar hakkında herhangi bir sorumluluğumuz yoktur. Allah böyle bir sorumluluğu insanlara yüklememiştir. Böyle bir sorumluluk yüklenmediği halde bu yönde bir tasarruf ortaya koymak, kişinin kendisini Allah'ın yerine koyması olur ki bu yapılabilecek en büyük hatadır.

³¹ Münafıkları münafık kılan şey, hakikatleri dilleriyle ikrar etmeleri değil dilleriyle izhar ettikleri şeyleri kalpleriyle yalanlamalarıdır. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 28.

³² Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 18-19; a.mlf., *Risâlet-ü Ebî Hanîfe*, 87. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin akâid sosyolojisi kavramsalı bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Hilmi Demir, *Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe: Adil Toplumun Temelleri* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021).

³³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 51, 53, 62-63.

³⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87. Küfür, bizâtihi gerçekliği inkardır. Dolayısıyla bir farzın gerçekliğini inkâr etmeksizin bir mümin hata işlese bu, onun kâfir olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Semantik olarak bakıldığında inkârcı inkârıyla münkir, inanan tasdiğiyle musaddık, hatalı hatasıyla hatalı, iyilik yapan ihsanıyla muhsin olarak nitelenir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 26. Diğer taraftan insanlar, Allah'ı bilmekle ve O'nun Rabliğini tasdik etmekle mümin ve buna karşın bunu inkâr etmekle kâfir olurlar. Esas olan niteliktir. Kişi fiili olarak imanı yerine getirirse, buna karşın iman ve küfür kavramının ne olduğunu bilmesede yine mümindir. Bu kişi ancak iman ve küfür kavramlarını bilmeyen bir kimse olarak nitelendirilebilir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 38; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 46.

³⁵ İman, sabiteleri nitelenmek için de kullanılır ki o, inanmaya konu olan şeyler itibariyle hakikat birliğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 45. Yani melekler ve peygamberler, diğer taraftan insanlar da aynı hakikatlere iman ederler. Bu bakımdan hepsinin imanı aynıdır. Bu, imanın konusu açısından, bir anlamda objektif bir zemini ifade etmektedir. Peygamberlerin farkı, yakîni olarak bu konuları daha iyi bilmeleri ve hakkın yanında korkusuzca durmaları itibariyledir. Onlar, asla yollarından dönmezler. Bu itibarla önderdirler ve üstündürler. Bu yönüyle onlar, diğer insanlardan farklılaşırlar. Buradan hareketle şunu da söylemek mümkündür: İlim ve eyleme bakımından imanın kuvvetlendirilmesi noktasında peygamberler önderdirler. İnsanlar da imanlarında bu örneği kendi tecrübelerinde ne kadar aktif hâle getirirlerse o ölçüde karşılığını alırlar. Bunun tam tersi de küfür için geçerlidir. Zira o da hakikatleri inkâr demektir. Bu itibarla kâfirlerin küfürleri her ne kadar çeşitli olursa olsun mahiyet itibariyle hepsi birdir. O da Allah'ın hakikatine hürmetsizlik yapmak itibariyledir. Bu noktayı da Ebû Hanîfe Yahudilerin, Mecûsîlerin ve Hıristiyanların tanrı tasavvurları üzerinden ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 19-22, 24, 39-41.

³⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 75.

³⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 64.

Zira “vahiyy olmaksızın kalplerdekini bildiğini iddia eden kimse âlemlerin Rabbinin bilgisine sahip olduğunu iddia etmektedir.”³⁸ Dolayısıyla insanın bilebileceği gibi bilemeyeceği şeyler de vardır. İnsan kesin bilgi sahibi olduğu hususa ilişkin, bir tasarrufta bulunmalıdır. Çünkü tasarruf sorumluluktur. Bilmeden veya zan üzere hareket etmek insanı yanlış şeyler yapmaya götürebilir. Bu bakımdan insanları değerlendirirken dikkat etmek gerekir. Herkesin hatası olabilir. Hatta insanların birbirlerine hasımlıkları, gerçekleri görmelerini de engelleyebilir. Bu nedenle insanlar hakkında kesin konuşmamak, beyanlarına göre hareket etmek gereklidir. Bu çerçevede insanları üç grupta değerlendirmek mümkündür: (1) Cennetlik olduğunu bildiğimiz peygamberler ve onların cennetlik olduğunu haber verdiği kimseler. (2) Cehennemlik olduğunu bildiğimiz müşrikler. (3) Cennetlik veya cehennemlik olduğunu bilme imkânımız olmayan muvahhidler, yani müminler. Çünkü bunların hükmünün kesin bilgisi ancak Allah'ındır. Sonuç itibarıyla biz, insan olarak “şu cennetliktir veya cehennemliktir” diyemeyiz. Aksine bunu ancak nas söyler.³⁹

Ebû Hanîfe konuya ilişkin çerçeveyi böyle çizdikten sonra mürtekb-i kebîre⁴⁰ ve büyük günah hususunu da ele alır. Buna göre herhangi bir insan, bir mümini hiçbir şekilde tekfir edemez. Bir mümine kâfir denilmesi, insanın uhdesinde olmayan bir şeydir. Günah işleyen kâfirdir denilemez. Hz. Yunus ve Hz. Muhammed ile Hz. Yusuf'un kardeşleri⁴¹ için günah kavramı kullanılmış ama asla müteradifi olarak küfür kavramı kullanılmamıştır. Diğer taraftan bir Kıptî'yi öldüren Hz. Mûsâ'nın durumu da bu çerçevede değerlendirilebilir.⁴² Bu da açıkça günah işleyen bir müminin küfürle itham edilemeyeceğinin en kuvvetli delilidir.⁴³ Dolayısıyla bir insan, o günahı helal görmedikçe, işlediği günah nedeniyle kâfir olarak nitelendirilip Müslüman toplumun dışına itilemez.⁴⁴

Mümin, büyük günah işlemekle Allah'ın düşmanı olmaz. Çünkü düşmanlık, karşı taraftan mutlak anlamda nefret etmek demektir. Mümin, her ne kadar günah işlese de Allah, onun için her şeyden evladır. Bu hususu Ebû Hanîfe, anasına babasına isyan eden çocuğun durumu üzerinden açıklar. Her ne olursa olsun arada sevgi bağı vardır, birtakım işgalara aldanılsa da bu sevgi her zaman galip gelir. İnsan azaba uğrayacağını bilse de yanlış yapabilir. Çünkü bağışlanma umudu ve tevbe imkânı vardır.⁴⁵ Bu noktada Ebû Hanîfe, düşüncesinin “iman varsa günah zarar vermez”⁴⁶ mantığından farklı olduğunu göstermesi bakımından “havf” ve “recâ” kavramlarına ayrı bir önem verir. Havf ve recâ mümin olmanın özelliklerindedir. Bu, Allah'a karşı ubudiyeti ifade eder. Kişi ancak Rab olarak tanıdığından ümitkâr olur veya ondan korkar. Bu noktada da iki durum söz konusudur: (1) Kişi, Allah'tan gayrısından hayrın ve şerrin sahibiymiş gibi korkarsa veya ondan ümit ederse

³⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 29-30; a.mlf., *el-Fıkhu'l-ebsat*, 58. Benzer bir durum, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şeylerle de ilgili söylenebilir. Şunu kesin olarak biliyoruz ki Hz. Peygamber, Kur'an'ın aksine bir şey söylemez. Aslında ondan rivâyetle bir şey söyleyen, kendi görüşünü söylemektedir. Dolayısıyla bu görüşü reddetmek, Hz. Peygamber'i değil o görüşün sahibinin sözünü kabul etmemektir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 32-33.

³⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 30-31.

⁴⁰ Mürtekb-i kebire ve dolayısıyla iman-küfür tartışmalarına neden olan ilk dönem olayları ağırlıklı olarak *el-Fıkhu'l-ebsat*'ta işlenir. Geniş bilgi için bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 49-54.

⁴¹ Enbiyâ 21/87; Yûsuf 12/97; Fetih 48/2.

⁴² Kasas 28/15-17.

⁴³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebsat*, 62.

⁴⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 73. Burada aynı zamanda imanın-amelle olan ilişkisi de dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu iki kavram birbirinden ayrılmaya da aynı şey değildir. Her şeyden öte amel, imanın meyvesidir. Ağaç olmadan meyveden bahsetmek mümkün değildir. Meyvesiz ağaç, kuru bir ağaçtır. Asıl olan şey, kişinin vefat ederken iman üzere ölmesidir. Bu, o kişinin mümin niteliği kazanması için yeterlidir. Ancak, meyvenin çokluğu ve azlığı örneğinde olduğu gibi kullar arasında alacakları karşılıklar bakımından mutlaka farklar olacaktır. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 74-75.

⁴⁵ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 24-25.

⁴⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 74.

bu küfürdür. (2) Kişinin Allah'tan gayrısından korkusu veya umudu, Allah'ın o şeyle bela veya menfaat cinsinden imtihan etmesinden kaynaklanıyorsa bu küfre neden olmaz. Sonuç itibariyle havf ve recâ durumu, bir kişinin ahlâkını inşa etmesi ve vicdanına göre hareket etmesini sağlayacak en önemli kavramlardır. Bu, bir anlamda oto kontrol mekanizmasını oluşturur. Zira Allah dışında hiçbir otorite, insanı gözetemez.⁴⁷

Burada Ebû Hanîfe'nin yaptığı şu ayrıma da dikkat çekmek gerekir. Bilindiği üzere, mürtekeb-i kebîre tartışmalarını tetikleyen husus, ilk dönem siyasî ihtilaflardır. Bu nedenle esmâ ve ahkâma ilişkin tartışılan bu konu, tam anlamıyla siyasetten ayrı olarak ele alınamamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin toplumsal hayatta bozgunculuk çıkarıcılarla küfürlerinden değil toplumu kaosa sürükleyen isyancı olmaları nedeniyle savaşılmaması gerektiği yaklaşımını ortaya koyması, onun bu noktada önemli bir ayırım yaptığını göstermektedir.⁴⁸

Ebû Hanîfe, tevbe etmeksizin ölen günahkarın ahiretteki durumunu da Kur'ân'dan hareketle ele alır. Buna göre Allah, şirk⁴⁹ dışındaki bütün günahları affedebilir. Ancak Allah'ın neyi affedip affetmeyeceği tamamen kendi uhdesindedir. Böylesi bir bakış açısı, Ebû Hanîfe'nin sistematik duruşunun ifadesidir. Esas olan Allah'ın koyduğu sınırlara hassasiyetle riayet etmektir. Çünkü bu noktadaki tek karar merci Allah'tır. Diğer taraftan Kur'ân'da vurgulanan adalet ilkesi gereği günahların arasındaki farklar da anlaşılabilir. Örneğin adam öldürmek, harama bakmaktan daha ağır bir günahdır. Diğer taraftan söz konusu günahkâr mümin, iman üzere ölmesi itibariyle ona imanının faydası olur. Azap edilse bile iman, küfrün karşılığı olan en şiddetli azaptan onu korur. Zira bu mümin, bazı hatalar işlemiştir ancak küfre girmemiştir. Ayrıca işlediği neyse onun karşılığını alır, işlemediği bir şeyden ötürü cezalandırılmaz.⁵⁰ Sonuç itibariyle günahkâr mümin yaptıklarından dolayı azaba duçar olur, iman vesilesiyle ateşten çıkarılır. Ayrıca belirtmek gerekir ki tercihe dayalı iman-küfür dünya hayatı için söz konusudur. Hükmün kesileceği yer ahirettir. Ahirette bütün gerçekler aşikâr olduğundan herkes inanacaktır. Ancak dünyada inanmayanlara ahiretteki imanları fayda vermeyecektir.⁵¹

3. Allah-İnsan İlişkisi

Bu bağlamın doğru anlaşılabilmesi için ilk önce Ebû Hanîfe'nin ilkesel çerçevede baktığı Allah tasavvuruna odaklanmak gerekir. Buna göre Allah bir olan ve hiçbir şeyle kıyas götürmeyen en ulvi gerçekliktir. Bu noktadaki ilke nettir. Allah hiçbir şeye benzemez, varlığa gelmek için O'na muhtaç olan O'nun dışındaki mevcûdat da hiçbir şekilde O'na benzemez. Ancak bu hususu tüm gerçekliğiyle ifade edebilmek, insanın sınırlarını aşmaktadır. Burada en üst düzeyde söylenebilecek en mümkün şey, O'nunla gayrisi arasında hiçbir benzerlik ilişkisinin kurulamayacağı hususudur. İnsanı aşan bu bağlamı, daha sonra haberî sıfatlar diye kavramsallaştırılan ilâhî niteliklerin yorumunda Ebû Hanîfe'nin tefviz

⁴⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 36-38.

⁴⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 54.

⁴⁹ Zira şirk en büyük hakikate hürmetsizlik olduğu için en büyük zulümdür. Burada da görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, hakikate hürmeti mümin bir bilincin en önemli özelliği olarak temellendirmektedir. Ona göre hakikate iki tür hürmetsizlik vardır: (1) Allah'a karşı yapılan şirk. (2) İnsanların birbirlerine karşı yaptıkları haksızlıklar. Bir mümine yapılabilecek en büyük haksızlık onu küfürle itham etmektir. Böylesine hürmetsizlik yapana aynı şekilde hürmetsizlik yapmak da doğru değildir. Çünkü bir insanın iman veya küfrüne hükmedecek tek merci Allah'tır. Biz, bu kişiye ancak yalancı diyebiliriz. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 24, 35 vd.

⁵⁰ Bk. *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 22-23, 38-39. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin istiğfar kavramına da özel bir önem atfettiğini söylemek gerekir. Zira istiğfar, müminlerin birbirlerine karşı sorumluluklarıdır. Açıkça istiğfar edilmesi yasaklanan veya (beni öldürme gibi) Allah'ın koyduğu ölçüye aykırı olan durumların dışında birbirine dua etme, müminleri değerli kılan bir haslettir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 22-23.

⁵¹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 52-53.

yöntemiyle ve “بلا كيف” kavramı temelinde açıklamaya çalıştığını söylemek gerekir. Bunlar, kemâli ifade etmektedir ancak keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Her ne kadar bu bağlamda insan için böyle bir tahdit olsa da aklının sınırları dahilinde Allah'a dair kişinin kendisini kâmil kılacak bir tasavvur geliştirmesi mümkündür. Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe'nin ilâhî zâta ilişkin vurgusu tevhid ve Allah ile gayrısı arasında hiçbir benzerlik ilişkisinin kurulamayacağı (ki bu dilin imkanları içerisinde ancak selbî olarak ifade edilebilir) hususudur.⁵²

Esasında Ebû Hanîfe'nin düşünsel sisteminin Allah-insan ilişkisini, doğru ve ilkesel bir zeminde açıklamaya matuf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun “zâtî” ve “fiilî” şeklindeki sıfat ayrımı böyle bir kanıyı güçlendirmektedir. Onun zâtî nitelikler olarak ifade ettiği sıfatlar, tedvininden sonra kelâm geleneğinde “sübûti” kavramıyla nitelenir olmuştur. Bu sıfatlar, özellikle Allah'ın âlemle ilişkisinin söz konusu olduğu sıfatlardır. Dolayısıyla bunlar, en çok tartışılan sıfatlar olmuştur. Ona göre bu sıfatların; ilâhî zâtın âlemi belirleyen, ona etki eden gücünü ve tayin ettiği düzenin süreğenliğini ifade ettiğini belirtmek mümkündür. Özellikle fiil ve kelâm sıfatlarına ilişkin açıklamaları dikkat çekicidir. İlâhî sıfat ile ona söz konusu olan şeyin arasını, ontolojik anlamda kesin hatlarla ayırmakta ve hiçbir şekilde özdeşleştirmemektedir. Yani bu sıfatlar, müteallıkları itibariyle varlığa konu olan sıfatlar değildir. Aksine ezelden ebede Allah'ın gayrısına yansıyan ve mücerret olmayan ilişkisini yansıtan niteliklerdir. Örneğin bu noktada Ebû Hanîfe, kelâm sıfatının kendi gerçekliğini ifade eden kısmını, hiçbir şekilde yaratılmış veya sonradan olmuş olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Buna karşın bu sıfatın (kelâm-ı lafzî örneğinde olduğu gibi) insana yansımalarının sonucunu ise mahluk olarak nitelendirmektedir. Buradan hareketle bu sıfatların insana yansımaları aklın sınırlarını aşarken, bu yansımaların sonuçları aklın sınırları dahilindedir. Dolayısıyla bu zemin üzerinden insan hem Allah'ın kemal ve azametini görebilir hem de kendisine verilen anlamı ortaya çıkarabilir. Bu, aynı zamanda insanın Allah ile kuracağı ilişkinin mahiyetine dair önemli bilgiler vermektedir. İnsan Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin, bizâtihi hakikatleri itibariyle değil onların aleme varlık verme ve sürdürme şeklindeki yansımalarından hareketle doğru bir bilişsel süreç ortaya koyabilir.⁵³ Bu mantık örgüsünü daha sonra insan fiiline yansıyan yönlerinden de göreceğiz. Zira bir gergefin ayrılmaz bir şekilde birbirini tamamlaması suretiyle külli bir anlamda Allah'tan genel itibariyle âleme özelde ise insana, ondan da Allah'a olan bir düzlemde gerçekleşen bir süreç söz konusudur. Bu nokta, “imkanlar skalası” kavramsalı üzerinden açıklanabilir.

İmkanlar skalasının açıklanabilmesi için ilim, irâde, kudret ve fiil sıfatlarının birlikte değerlendirilmesi gerekir. İlmin müteallık; vâcibât, mümkünât ve müstehilâttir. Kudret ve irâdenin müteallık ise mümkünâttir.⁵⁴ Fiili de bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Bu noktada ilim, evvel emirde dikkat çekmektedir. Bu sıfatın müteallıklarıyla ilişkisini anlatırken Ebû Hanîfe, bunun hiçbir şekilde değişmediğini, ancak bu niteliğe söz konusu olan şeylerin ise değiştiğini belirtir. Zira Yaratıcı ile yaratılan arasındaki en temel ayrım noktası, değişim kavramıdır. Değişmemek ilâhın, değişmek yaratılanın şanıdır. Esasında Allah, bu değişenlerin bütün ihtimallerini değişmez bilgisiyle belirlemiş, kudreti bu ihtimallerden aktif olabileceklerin dayandığı zemini nitelemiş, iradesi bunların var olabilme yönünü ve dolayısıyla tercihi ortaya koymuş ve yaratma/fiil de bunların varlık sahasına çıkmalarını ifade etmiştir.⁵⁵

⁵² Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 70-71, 75; a.mlf., *el-Fıkhu'l-ebzat*, 63.

⁵³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 70-71.

⁵⁴ Bk. Muhammed b. Yûsuf Senûsî, *Ummu'l-berâhîn*, nşr. ve çvr. Mustafa Selim Yılmaz, *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme* içinde (İstanbul: Köprü Kitap, 2020), 63.

⁵⁵ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72; a.mlf., *el-Fıkhu'l-ebzat*, 47-48, 59-61.

Mukaddem çerçevenin insanla olan ilişkisine bakıldığında yine bu mantık örgüsünün doğal bir sonucu olarak insana, tıpkı Allah gibi ontolojik anlamda bir tercih ve var kılma anlamında olmamakla birlikte insanın anlamını özgürce ortaya çıkarabileceği bir alanın tahsis edildiğini görmek mümkündür. Şöyle ki; Ebû Hanîfe, Allah'ın mevcûdâtı hiçbir şeyden yarattığını söyleyerek başlar. Allah, her şeyin varlık yasasını bütün ayrıntıları ile belirlemiştir. Her bir şey de varlığa çıkarken bu yasaya göre çıkmaktadır. Bu yasayı, bir anlamda yukarıda bahsettiğimiz imkanlar skalası olarak da nitelendirmek mümkündür. Dolayısıyla dünyada ve ukbâda hiçbir şey bu yasanın dışında gerçekleşemez. Başka bir ifadeyle bu, Allah'ın koyduğu ölçünün dışında aynı O'nun gibi başka bir ölçü koyacak bir gücün olmaması demektir. İmkanlar skalası olan bu yasanın belirlenmesi, ortaya çıkması ve süreğenlik kazanması tamamen Allah'ın garantisi altındadır. Bunu da ifade eden temel zemin "levh-i mahfûz" vurgusudur. Ebû Hanîfe'nin nihaî anlamda şu cümlesi, anahtar niteliğindedir: "Hüküm olarak değil, nitelik olarak" belirlemiştir.⁵⁶ Yani belirlenen varlığa çıkarma değil, o çıkarmanın dayandığı kriterler ve ihtimallerdir. Bunların ortaya çıkması için uygun zemin oluşunca o şey, imkanlar skalasında neye denk geliyorsa ona göre varlık kazanır veya bir hâlden başka bir hâle geçer.

Bu çerçevede insanın konumuna bakılınca şunları söylemek mümkündür: Daha önce de belirtildiği gibi Ebû Hanîfe, iman kavramını birçok veçheden ele alır. Bu bağlamda onun imana fitrat anlamını da yüklediğini söylemek gerekir. Bu manada iman, insanın belirlenmiş doğasını ifade eder. İnsanın tercihe yazgılı olduğu iman-küfür çerçevesinden farklı olarak onun nötr hâlini ifade eder bu bağlam. Bu tercihin hangi kurallara bağlı olacağı da açıklanmış ve Allah, insana her türlü şeyi beyan etmiş ve ona özgürlük alanı açmıştır. Bu özgürlük alanı, bir anlamda insanın kaderidir.⁵⁷ Ona atfedilen akâid metinlerinin birçok yerinde insanın özgürlüğünün vurgulanmasıyla birlikte bu çerçeveyi temin eden yegâne gücün Allah olduğu, söz konusu sıfatlar üzerinden temellendirilmeye çalışılır. Aslında insanın bütün fiilleri; Allah'ın ilim, dileme, kaza ve takdir sıfatlarıyla gerçekleşmektedir. Bu çerçeveyi, ontolojik anlamda yegâne belirleyici güç olarak nitelendirmek mümkündür. Bununla birlikte insanın iyi fiillerinin gerçekleşmesinde Allah'ın emri, rızası ve muhabbeti söz konusu iken kötü fiillerinin ortaya çıkmasında bunların yansması söz konusu değildir. Diğer taraftan tercihe konu olan iman ve küfür noktasında insanın tavrının sonucu belirleyeceği vurgulanırken "hızlân" ve "tevfik" kavramları üzerinden de Allah'ın bütün bu sürecin gerçekleşmesini sağlayan yegâne güç olduğu bununla birlikte zikredilir.⁵⁸ Kaldı ki insana verilen kudret anlamındaki istitâat, bizâtihi iyi veya kötü olsun her türlü fiili işleyebilecek bir yapıdadır. Ancak Allah'ın kuluna emri, bunu kötülük için değil iyilik için kullanmasıdır.⁵⁹ Sonuç itibarıyla bu çerçeve, Allah'ın âlemlerle, özellikle de insanla ilişkisini açıklamaya çalışan küllî bir yaklaşım geliştirme çabasıdır. Nitekim bu çerçeve, özellikle "halk" ve "kesb" kavramları üzerinden Mâtürîdî söylemde karşılığını bulduğu şekliyle küllî irâde-cüz'î irâde kategorik ayrımının ilham kaynağı olmuştur.⁶⁰

Sonuç

Ebû Hanîfe, din ve onun muhatabı olan insanla ilişkisinin nasıl kurulacağı noktasına odaklanmış ve bütün sistemini bunu açıklamaya hasretmiş bir âlimdir. Bu bağlamda onun temel hareket noktası Kur'ân, dayanağı ise akıl olmuştur. Öncelikle bu çerçeveyi, ortaya

⁵⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72.

⁵⁷ Konuyla ilişkili bir değerlendirme için bk. Şaban Ali Düzgün, "Kader/Takdir", *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2003), 269-278.

⁵⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72-73, 76; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-eksat*, 65.

⁵⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-eksat*, 48.

⁶⁰ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası: Kelam II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 182-183.

koyduğu din tasavvuru üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Temel hareket noktasını, din-şeriat ayrımı oluşturmaktadır. Din, değişmeyen evrensel sabiteleri ifade etmektedir. Şeriat ise insanın şartlarına göre değişebilen içeriği nitelendirir. Şeriat her ne kadar değişse de bu değişimin açıklanmasının dayandırıldığı temel, dinin makâsıdır. Aslında bu ayrım, insanın dini nasıl anlayacağına dair metodolojiyi de vermektedir. Din, bütün insanları buluşturacak ortak, objektif ve ilkeleri veren zemindir. Bu ortak noktadan hareketle ve öğrenilen ilkelerle din içselleştirilir ve şeriata konu çerçeve, zamanın ruhunu yakalayan bir üslupla yorumlanır ve tecrübe alanına aktarılır.

Ebû Hanîfe'nin düşünsel sisteminin ikinci önemli noktasını iman ve ilişkili konular oluşturur. O neredeyse *el-Âlim ve'l-müte'allim* ile *el-Fıkhu'l-ebsat*'ı bu bağlamın açıklanmasına hasretmiştir. İman ve ilişkili konuların, ilk dönem ortaya çıkan siyasi ihtilaflarla irtibatı düşünülürse *el-Fıkhu'l-ebsat*'ta bu ihtilafların ürettiği travmayı rehabilite etmeye çalışmıştır. *el-Âlim ve'l-müte'allim*'de ise söz konusu meseleleri, tüm yönleriyle ilkesel çerçevede ve sistematik bir zeminde açıklamaya gayret etmiştir. Diğer taraftan onun içinde bulunduğu zaman diliminin Müslüman toplumun temellerinin atıldığı ve nasıl teşekkül ettirileceğinin tartışıldığı bir dönem olduğu düşünülürse Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu çabanın ne kadar önemli olduğu görülecektir. Bu bakımdan onun söz konusu eserlerini, birer toplum sözleşmesi olarak nitelenebilir. O, güven temelinde iman kavramını hem dünya hem de ahiret açısından Müslümanların kardeşliğini vurgulayan bir toplum sözleşmesinin kaynağı olarak açıklamıştır.

Ebû Hanîfe, Allah ve insan tasavvurunu ortaya koyarken her birinin gerçekliğine riayetle her ikisi arasındaki ilişkiyi sistematik ve doğru bir şekilde temellendirmeyi amaçlamıştır. Her zaman bu ilişkinin açıklaması ön plandadır. Bunun en net görülebileceği yer onun sıfat tasnifidir. Bu ilişkide Allah mükemmel, müstağni, iyi olan ve bahşedendir. İnsan ise nakıs ve özel anlamda Allah'ın hidayetini ve yardımına muhtaç olandır. Allah tarafından onun kaderi, özgür bir iradeyle hayatını anlamlandırabilen bir varlık olmak şeklinde çizilmiştir.

Sonuç itibariyle böylesine sistematik ve geniş ufuklu bir bakış açısını bir tebliğe sığdırmak zordur. Konu, araştırmacılarını her zaman beklemektedir. Kısaca değerlendirilmeye çalışılan bu çerçeve, belli bir ilmi çerçeveyi imleyecek şekilde bir fıkıhçı veya kelâmcı olarak Ebû Hanîfe'yi nitellemenin mümkün olamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla o, külli bakış açısını yansıtan bir sistem düşünürdür. Bu itibarla Ehl-i Re'y'in önderi olmuş ve geçmişten günümüze düşünce tarihine damgasını vurmuştur.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci. Ankara: Otto, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". İslâmî Araştırmalar Dergisi 15/1-2 (2002), 185-205.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine". İslâmî Araştırmalar Dergisi 27/1 (2016), 78-89.
- Beyâzî, Kemâleddin Ahmed. İşârâtü'l-merâm 'an 'ibârâti'l-İmâm. thk. Yusuf Abdurrezak. Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Şahîhu'l-Buhârî. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1423/2002.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]. ed. İbrahim Hatiboğlu. 185-196. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

- Demir, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 14/28 (2016), 169-226.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Demir, Hilmi. Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe: Adil Toplumun Temelleri. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kader/Takdir". İslâm İnanç Esasları. ed. Şaban Ali Düzgün. 269-278. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2003.
- Ebû Hanîfe. el-‘Âlim ve’l-müte’allim. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 11-42) (çev. s. 7-32). İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. el-Fıkhu’l-ekber. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 69-77) (çev. s. 53-58). İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. el-Fıkhu’l-ebzat. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 43-67) (çev. s. 33-52). İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. Risâlet-ü Ebî Hanîfe ile ‘Osman el-Bettî. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 78-85) (çev. s. 59-63). İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. el-Vasiyye. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 86-91) (çev. s. 65-69). İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Zehra, Muhammed. Ebu Hanife. çev. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. "Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanife'nin Mezhebî Kimliği". Turkish Studies 14/5 (2019), 1957-1971.
- Evkuran, Mehmet. "Kelâm İlmi: Kavram, Tanım ve Tarihçe". Kelâm Tarihi ve Ekolleri. ed. Mehmet Evkuran. 16-32. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Göregen, Mustafa. "Ebu Hanife'nin Sünnî İslam Kelâmının Oluşumuna Etkisi". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 1/27-32. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- İğde, Muhyettin. "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 2/90-98. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği". EKEV Akademi Dergisi 8/20 (Yaz-2004), 59-78.
- İşcan, Zeki. "İmam Maturidi'ye Göre Ebu Hanife". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 1/272-280. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kurt, Hasan. "İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2011), 89-118.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî". İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Madelung, Wilferd. "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 79-87. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in. Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn. thk. Hüseyin Atay. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

- Özen, Şükrü. “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”. İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 203-242. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Rudolph, Ulrich. Mâtürîdî. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. Ummu'l-berâhîn. nşr. ve çvr. Mustafa Selim Yılmaz. 62-71. Muhammed b. Yûsud es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme içinde. İstanbul: Köprü Kitap, 2020.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ. Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Âlemiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. Şerhu'l-makâsîd. thk. Abdurrahman 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. Mevsû'at-ü keşşâf-i ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî”. Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi. XVII-XXXIV. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri”. İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 177-202. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Türcan, Galip. “Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı”. Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu. ed. İsmail Hakkı Göksoy ve Nejdet Durak. 491-501. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Yılmaz, Mustafa Selim – Önal, Recep. “Ahit Geleneğin Vahiy Tasavvuru”. Sistematik Kelam. ed. Mehmet Evkuran. 255-277. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Yılmaz, Mustafa Selim. Kavram Atlası: Kelam II. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

ALİ EL-KÂRÎ EL-HEREVÎ'NİN *ET-TEDHÎN Lİ'T-TEZYÎN ALÂ VECHİ'T-TEBYÎN* ADLI RİSALESİ VE LÜTFULLAH EN-NESEFÎ EL-KEYDÂNÎ'YE KARŞI ELEŞTİRİSİ

Orazsahet ORAZOV*

Özet: Ali el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605) başta fıkıh ilmi olmak üzere tefsir, hadis, siyer, Arap dili gibi farklı alanlarda 150'den fazla eser miras bırakan önemli Hanefî âlimidir. Müellif bir yandan ilgili ilim alanlarıyla ilgili kapsamlı eserler telif ederken, bir yandan da dönemin problemlerine çözüm üreten ve tartışmalarına cevap veren risale türü eserler kaleme almıştır. Ali el-Kârî'nin söz konusu çalışmalarından birisi de *et-Tedhîn li't-Tezyîn alâ vechi't-tebyîn* adlı risalesidir. Risalede “tahiyyâta işaret parmağının kaldırılması” meselesi incelenmektedir. Kendisi bu risalesinden önce aynı konuda *Tezyînu'l-ibâre li tahsîni'l-işâre* adlı bir risale daha kaleme almıştır. Ali el-Kârî *et-Tedhîn*'de Hanefî mezhebi eserlerinde “tahiyyatta parmakla işaret etme” konusuna teklifi hükümler bağlamında sünnet hükmünden tahrîm hükmüne kadar birkaç farklı yaklaşımın bulunduğunu söylemiştir. Bunlardan en aşırı noktada ise yine Hanefî âlimlerden *Fıkhul-Keydânî* müellifi Lutfullah el-Keydânî'nin (ö. 750/1349) bulunduğunu söylemiştir. Nitekim “tahiyyatta parmakla işaret etmenin sünnet olduğunu savunan Ali el-Kârî, farklı görüşlere sahip olan Hanefî fakihleri sahih hadislere ve mezhep imamlarına muhalefet etmeleri nedeniyle eleştirirken, özellikle el-Keydânî'yi hedef almıştır. Ayrıca Ali el-Kârî kendi görüşünü temellendirirken içtihat-taklit konularına değinmiş, teklifi hüküm kavramları üzerinde önemli izahatta bulunmuştur. Bir bakıma Ali el-Kârî'nin fikhî düşüncesini de yansıtan *et-Tedhîn* adlı risaleyi konu edinen bu çalışmada, genel hatlarıyla Ali el-Kârî ve Lutfullah el-Keydânî'nin hayatından söz edilirken, “tahiyyâta parmakla işaret etme” meselesiyle ilgili görüşler ve bu çerçevede bahsi geçen bazı fikhî kavramlar belirtilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ali el-Kârî, Lutfullah el-Keydânî, *et-Tedhîn*, Tahiyyâta işaret.

ARTICLE BY ALI AL-KARI AL-HEREVI'S AL-TEDHÎN Lİ'T-TEZYİN ALA VECHİ'T-TEBYİN AND THE CRITICISM AGAINST LUTFULLAH AL-NASAFİ AL-KAYDANI

Abstract: Ali al-Kari al-Herevi (d. 1014/1605) is an important Hanafi scholar who wrote more than 150 works in different fields such as fiqh, tafsir, hadith, sirah and Arabic language. The author has both written comprehensive works on the fields of science in question, and also wrote treatise-type works that produced solutions to the problems of her time and answered the debates. One of Ali al-Kari's aforementioned works is her treatise *al-Tedhin li al-Tezyin ala vech al-tebyin*. The issue of “raising the index finger in tahiyyat” is examined in the treatise. Before *al-Tedhin*, she wrote another treatise called *Tezyinu al-ibara li tahsin al-ishara* on the same subject. Ali al-Kari, in his treatise named *al-Tedhin*, he examined the subject of “pointing with the finger in the tahiya” within the framework of the works written according to the Hanafi sect. He said that there are several different approaches in terms of fiqh provisions on the subject. At the most extreme point, she said that Lutfullah al-Keydani (d. 750/1349), the author of *Fıkhul-Keydani*, also one of the Hanafi scholars. As a matter of fact, Ali al-Kari, who defends that “pointing with the finger in tahiyyah is sunnah, has criticized Hanafi jurists who have different views because they oppose sound hadiths and madhhab imams. He especially targeted al-Keydani. In addition, while defending her own view, Ali al-Kari touched upon the

* Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, dostluk1991@gmail.com

issues of ijihad-imitation and made important explanations on the concepts of fiqh. In this study, which deals with the treatise named al-Tedhin, which also reflects Ali al-Kari's fiqh thought, the life of Ali al-Kari and Lütfullah al-Keydani is mentioned in general terms. In addition, the views on the issue of "pointing with the finger in tahiyat" and a few fiqh concepts mentioned in this context were examined.

Keywords: Ali al-Kari, Lutfullah al-Keydani, el-Tedhin, Pointing in Tahiyat.

GİRİŞ:

Fıkıh ilminin fer'î meselelerinden olan muâmelat ve ukûbat konularında olduğu gibi ibâdât konularında da fıkıh âlimlerinin arasında birtakım farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Fukahâ ibadetler bahsinin en geniş mevzuu olan namazın fer'î meselelerinde önemli ölçüde birlik sağlamakla beraber, ihtilaf ettikleri hususlar da bulunmaktadır. Bu ihtilafli meselelerden birisi de namazda tahiyât (ettehiyyâtü) duası okunurken işaret parmağını kaldırmak meselesidir. Öneme binaen söz konusu mesele hakkında birçok fûrû fıkıh kitabının namaz bahsinde konu ile ilgili bilgi verilirken, ayrıca müstakil çalışmalar da yapılmıştır.

Mezhepler bağlamında düşünüldüğünde tahiyâtta parmakla işaret etmek meselesini iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Birincisi, tahiyatta işaret etmeyi kabul eden mezhepler olup, bunlar da Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleridir. Ancak bu mezhepler arasında tahiyatta işaret edilirken, işaret etme şekli ve zamanı bakımından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Mâlikîlerden İbn Ebû Zeyd el-Kayravânî'nin (ö. 386/996) tercihinine göre: "Teşehhütte ellerini dizlerinin üzerine koyar, sağ elinin parmaklarını yumar, işaret parmağını açarak ucunu yüzüne doğru diker (yani, yukarı kaldırır). İşaret parmağının hareket ettirilmesi konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Bununla ilgili şöyle bir tevilde bulunulmuştur: ... Kim şehadet parmağını hareket ettirirse, şeytana topuzla vurmuş gibi olur".¹ Şâfiîlere göre ise tahiyât okuyan kişi kelime-i şehâdetin "İllâllâh" kelimesinin hemzesine gelince² sağ elin şehâdet parmağı hariç diğer parmaklarını yumruk şekline getirerek yumar ve şehadet parmağını hareket ettirmeden kaldırarak işarette bulunur.³ Hanbelîlerde ise tahiyâtta serçe parmak ile yüzük parmağı yumulur, orta parmakla başparmak halka yapılıp, kelime-i şahadetteki Allah lafzı zikredilirken de işaret parmağı hareket ettirilmeden işarette bulunulur.⁴

- 1 İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, *Risâle İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve meahâ İzâhu'l-meânî alâ Risâleti'l-Kayrevânî*, nşr. Ahmed Mustafa Kâsım et-Tehtâvî, Kahire, Dâru'l-Fazîle, (t.s.), 49-50. İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise bu konuda şöyle demiştir: "Parmakın hareket ettirilmesi hususunda, bu konudaki hadislerin farklılık arz etmesinden dolayı (âlimler) ihtilaf etmişlerdir. Doğrusu ise, sadece işaret etmesidir". Bk. İbn Rüşd Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Kahire, Mektebe İbn Teymiyye, 1415), 1/334-335. Mâlikîler'e göre farklı bir şekilde işaret etme şekli için bk. Sami Şahin, "Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Fikhî Yaklaşımlar", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2010), 228.
- 2 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, "Teşehhütte (Şehadet Parmakıyla İşaret Esnasında Diğer) Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", çev. Şenol Saylan - Yusuf Yiğit, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, 4/2, (2017), 193, 199.
- 3 Şafîilere göre en meşhur işaret şeklinin böyle olduğunu belirten Ebû İshâk eş-Şîrâzî, ayrıca daha iki şeklin bulunduğu da söz etmiştir. Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâmi's-Şafîi*, nşr. Muhammed ez-Zühaylî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, (1992), 1/263. (Ayrıca Şafîilerde konu hakkında üç görüşün olduğu hususu için bk. İbn Âbidîn, "Teşehhütte Esnasında Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", 193). Şafîî fakih Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfi'î (ö. 623/1226) ise en doğru olan "serçe, yüzük ve orta parmağı yumulur, başparmak işaret parmağına yapıştırılarak işarette bulunulur" şeklinde yapılmasıdır demiştir. Bk. Râfi'î, *el-Muharrar fî fikhî'l-İmâmi's-Şafîi*, nşr. Ebû Yakûb Neş'et b. Kemâl el-Mîsrî, Kahire: Dâru's-Selâm, (2013), 192. Ayrıca bk. Sami Şahin, "Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme", 229.
- 4 İbn Kudâme Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, el-Muğnî, nşr. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, (1998), 2/219; Sami Şahin, "Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme", 229.

Tahiyyâtta parmakla işaret etmek meselesi hakkındaki ikinci görüş ise Hanefî âlimlerine aittir. Nitekim Hanefilerden bir kısmı tahiyyatta işaret etmeyi kabul ederken, bir kısmı karşı çıkmıştır. Bu nedenle Ali el-Kârî sırf bu konuda iki ayrı risale kaleme almıştır. O *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre* adlı ilk risalesinde mesele ile ilgili rivayetleri detaylı bir şekilde değerlendirdikten sonra, Hanefî fakihlerin farklı görüşlerini sıralamış ve sonunda tercih ettiği görüşü delilleriyle ortaya koymuştur. Aynı konuyla ilgili *et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn* adlı ikinci risalesi ise, ilk risalesinin zeyli konumunda bir çalışmadır.

Ali el-Kârî *et-Tedhîn*'de genel hatlarıyla tahiyyatta parmakla işaret etmeyi kabul etmeyenleri delilsiz hüküm vermeleri ve de yöntem bakımından düştükleri hatalarını belirtirken, tahiyyatta işaret etmenin haram olduğunu ifade eden Lütfullah el-Keydânî'yi ise ağır sözlerle eleştirmiştir. Buna göre bu çalışmada ilk önce genel hatlarıyla Ali el-Kârî ve Lütfullah el-Keydânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra, *et-Tedhîn*'deki ele aldığı hususlar incelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu tebliğde konuyla ilgili araştırma yapmak isteyenlere yardımcı olması bakımından, çalışmanın son kısmında tahiyyatta parmakla işaret etme hususunda kaleme alınmış müstakil çalışmalardan bir kısmının isimleri sıralanacaktır.

1. ALİ EL-KÂRÎ VE LÜTFULLAH EL-KEYDÂNÎ'NİN HAYATI

1.1. Ali el-Kârî'nin Hayatı ve Eserleri

Hanefî fakihlerinden olan Ali el-Kârî'nin tam adı Nureddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî'dir. Eserlerinde ismi genellikle "Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî"⁵ olarak kaydedilirken, kendisi daha çok "Molla Ali el-Kârî" diye meşhur olmuştur.⁶ Doğum tarihi hakkında bilgi bulunmayan Ali el-Kârî, Herat'ta dünyaya gelmiştir. Şiileştirme siyaseti güden Şah İsmail'in 1510'da Herat'ı zaptettiği vakitlerde hayatta olduğu söylenen Ali el-Kârî, sonraki bir zamanda Herat'tan Mekke'ye göç etmiştir.⁷

İlk tahsilini babasından alan Ali el-Kârî Herat'ta Muînüddîn Hafız'dan (ö. ?) kıraat ilmini öğrenmiştir. Kendisinin Mekke'de ders aldığı hocaları ise şunlardır: Ebu'l-Hasan el-Bekrî (ö. 952/1545), Mîr Kelân (ö. 973/1565), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Ali Muttaki el-Hindî (ö. 975/1567), Atiyye b. Ali es-Sülemî (ö. 983/1576), Abdullah es-Sindî (ö. 984/1576), Kutbuddîn Muhammed en-Nehrevânî (ö. 990/1082), Muhammed b. Muhammed el-Bekrî (ö. 993/1585), Sinâneddîn el-Amâsî (ö. 1000/1591).⁸ Ali el-Kârî'nin öğrencilerine örnek olarak da, Abdulkâdir b. Muhammed b. Yahya et-Taberî eş-Şâfiî (ö. 1033/1624), Abdurrahman el-Mürşidî el-Umerî el-Mekkî (ö. 1034/1625), Abdülazîm el-Mekkî Muhammed b. Molla Ferrûh el-Mûravî (ö. 1061/1651)⁹ gibi âlimleri zikretmek mümkündür.

- 5 Ali el-Kârî, *Mecmû'ur-rasâil*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K. 1498, vr. 9a, 18a, 32b.
- 6 Kur'ân ilimleri ve kıraat ilmiyle meşgul olmasından dolayı "el-Kârî", ilmî mevkie sebebiyle de "Molla" diye anılmıştır. Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 5/5, Bursa, (1993), 288.
- 7 Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, 288-289. İleride geleceği üzere Ali el-Kârî'nin vefat ettiği sene hicri 1014 (miladi 1605) tarihidir. Hicri 916 (miladi 1510)'da Şah İsmail'in Herat'ı istilasına şahitlik edebilecek yaşta olduğu söylenen Ali el-Kârî, bu hesaba göre 100 yaşın üzerinde bir hayat sürmüş olmaktadır.
- 8 Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı", 289. Ayrıca bk. Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre ve bi zeylihi "et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn" ve meahu "Rafu't-tereddüd an akdi'l-esâbi" inde't-teşehhüd" li'bnî Âbidîn*, nşr. Osman Cuma Damîriyye, Taif: Dâru'l-Fârûk, (t.s.), 31-32; Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avâriz fi zemmi'r-ravâfiz*, nşr. Mecîd Halef, Kahire: Merkezu'l-Furkân, (2004), 6, 42.
- 9 Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-İbâre li tahsîni'l-işâre*, 32-33.

Hattatlığı ile de meşhurluk kazanan Ali el-Kârî resmi bir görevde bulunmamışken, geçimini kenarlarına tefsir ve kıraat ilminden notlar yazdığı Mushafı istinsah etmekle sağlamıştır.¹⁰ Buna kendisinin “Bana göre gerek ziraat gerekse ticaretle uğraşarak geçim sağlamak yerine, ilme sağladığı katkı ... ve sadakayı cariye olması bakımından yazı yazarak geçim sağlamak daha faziletli bir iştir”¹¹ sözü de delalet etmektedir. Bundan dolayı da Ali el-Kârî kimseye karşı minnet altında kalmadığından karşılaşmış olduğu bir yanlışı gördüğünde mezhebine ve meşrebine bakmaksızın doğru olanı ortaya koymaya çalışmış, adeta dönemindeki bidatlere karşı İslâm’ın savunuculuğunu yapmıştır. Bu bağlamda gerek itikadî gerekse fikhî konulardaki görüşleri itibariyle de genelde Ebu Hanîfe’yi ve mezhebin mütekaddimîn ulemasını takip etmiştir.¹² Şevkânî (ö. 1270/1834) Ali el-Kârî’nin ictihad yapabilecek seviyede bir âlim olduğunu belirtirken, Leknevî (ö. 1304/1886) onun “müceddid” olduğunu söylemiştir.¹³

Ali el-Kârî 1014/1605 senesinde Mekke’de vefat etmiş, hocası Abdullah es-Sindî’nin yanına “el-Ma’lât” mezarlığına defnedilmiştir. Vefat ettiğini duyan dönemin Mısırlı âlimleri dört binin üzerinde bir cemaatle gıyabında cenaze namazını kılmışlardır.¹⁴

Ali el-Kârî neredeyse İslâmî ilimlerin tamamında eserler kaleme almış ve eserleri günümüze kadar gelmiştir. Yaklaşık 180 civarında olan eserlerinin bir kısmı matbu iken, halen yazma halinde olanları da bulunmaktadır.¹⁵

1.2. Lütfullah el-Keydânî’nin Hayatı ve Eserleri

Hayatı konusunda yeteri kadar malumat bulunmayan Mâverâünnehr ulemasından Lütfullah en-Nesefî, “el-Fâzıl el-Keydânî” lakabı ile meşhur olmuştur.¹⁶ Hanefî fakihlerinden olan Keydânî’nin XIII asrın sonları ile XIV asrın ilk yarısında yaşamış olduğu belirtilirken,¹⁷ vefat tarihi ile ilgili 747/1349, 900/1494, 938/1575 gibi farklı tarihler kaydedilmektedir.¹⁸ Keydânî’nin günümüze ulaşmış yegâne eseri olan *Fıkhü’l-Keydânî*, *Umdetü’l-musallî*,¹⁹ *Mükaddimetü’s-salât*,²⁰ *Büstânüs-salât*, *Şurûtu’s-salât*, *Metâlibül-musallîn*, *el-Meşrûât ve gayru meşrûât*²¹ gibi isimlerle de adlandırılmıştır. *Keşfu’z-zünûn*’da *Fıkhü’l-Keydânî* hakkında şöyle denilmiştir: “*Mükaddimetü’s-salât* hacmi çok küçük

- 10 Çağfer Karadaş, “Ali el-Kârî’nin Hayatı”, 289. Ali Kârî’nin istinsah etmiş olduğu Mushaf örnekleri için bk. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, (1989), 2/403-404.
- 11 Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi Şerhi’n-Nükâye*, Beyrut, (1418/1997), 3/34.
- 12 Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403. Çağfer Karadaş, “Ali el-Kârî’nin Hayatı”, 290.
- 13 Çağfer Karadaş, “Ali el-Kârî’nin Hayatı”, 289.
- 14 Ali el-Kârî, *Tezyînü’l-İbâre*, 7; Çağfer Karadaş, “Ali el-Kârî’nin Hayatı”, 289.
- 15 Ali el-Kârî’nin eserlerinin listesi için bk. Çağfer Karadaş, “Ali el-Kârî’nin Hayatı”, s. 288, (bu çalışmada ilgili alanlarına göre tasnif edilerek 129 eserinden bahsedilmektedir); Ali el-Kârî, *Tezyînü’l-İbâre li tahsîni’l-işâre*, 34-36; Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403-404. Ayrıca Ali el-Kârî’nin hayatı ile ilgili kaynakların listesi için bk. Mahmut Tekin, “Ali el-Kârî ve Tasrîfu’z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi”, *Artuklu Akademi* 7/2, (2020), 340.
- 16 Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, 2/1802.
- 17 Nimetullah Nasrullayev, “Lutfullah en-Nesefî’nin “Fıkh-ı Keydânî” Eseri ve Onun İslam Fıkhındaki Ehemmiyeti”, (*Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, (31 Mayıs – 1 Haziran, 2007), 319.
- 18 Bk. Nimetullah Nasrullayev, “Лутфуллоҳ Насафийнинг “Фикҳи Кайдоний” Асари Ва Унга Ёзилган Шарҳ, Ҳошиялар Таҳлили”, *Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси Ҳузуридаги Тошкент Ислom Университети*, Таşkent, (2012), 14; (Erişim: 16. 05. 2021), <https://manuscript.bizdin.kg/рукопись/216a/>.
- 19 Abdülganî İsmâil en-Nablusî, *el-Cevheru’l-küllî şerh Umdetü’l-musallî*, nşr. Muhammed Ahmed Matar Câsim ed-düleymî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-İlmiyye, (1971), 138.
- 20 Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, 2/1802.
- 21 Abdylmejit Sahatmammedov, *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezi’nin Devletler Hukuku İle İlgili Görüşleri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, (2018), 48.

olmasına rağmen, mütedavil olan yüz esere denk gelecek şekilde bir kimsenin ihtiyaç duyacağı zaruri meseleleri içeren bir kitaptır.”²²

Fıkhü'l-Keydânî Anadolu ve Orta Asya Türklerin arasında önemli yere haiz olup, özellikle medrese talebelerinin ezberlemeleri için ders kitabı olarak kullanılmıştır. Dünyanın birçok yazma eserler kütüphanelerinde, özellikle İstanbul, Aşkabat, Sankt-Petersburg, Moskova ve Taşkent gibi şehirlerdeki kütüphanelerde şerhleriyle beraber yüzlerce yazma nüshaları bulunan *Fıkhü'l-Keydânî*'nin en eski yazma nüshası İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde (dmb. nr. 000900) kayıtlı “Şerh Mukaddimeti's-salât” adlı eser olduğu belirtilmektedir.²³ Fıkhın temel konularını ihtiva eden *Fıkhü'l-Keydânî* üzerine şerh,²⁴ haşiye, Türk ve Fars dillerinde tercüme ve manzum²⁵ eser olarak biri diğerinden farklı 50 küsur müstakil kitap kaleme alınmıştır.²⁶

Fıkhü'l-Keydânî'de İslâm dinin temellerinden olan namaz konusu ele alınıp, eser genel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Meşrûât” ve “Gayru meşrûât” diye adlandırılıp, bu bölümde teklifi hükümlerin kısımları olan farz, vâcip, sünnet, müstehap, haram, mekruh, mubah ve müfsid kavramları ıstılahî anlamları yönünden izah edilmektedir. İkinci bölümde ise “Namazın farzları, sünnetleri ... müfsidleri” şeklinde birinci bölümdeki teklifi hükümler bağlamda namaz meseleleri maddeler halinde ele alınmaktadır.

Sözü edilen ikinci bölümde “Namazda yapılması haram olanlar” bahsinde geçen “(Tahiyyâtta) hadis ehli gibi işaret parmağıyla işarette bulunmak” cümlesi, el-Keydânî'nin ağır bir şekilde itham edilmesine sebep olmuştur. Nitekim aşağıda geleceği üzere Ali el-Kârî, özellikle el-Keydânî'yi hedef alan müstakil bir risalesini kaleme almıştır.

2. ALİ EL-KÂRÎ'NİN ET-TEDHÎN LİT-TEZYÎN ALÂ VECHİ'T-TEBYÎN ADLI RİSALESİ²⁷

2.1. et-Tedhîn'nin Muhtevası

et-Tedhîn'nin Ali Kârî'ye aidiyeti konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Nitekim müellif *et-Tedhîn*'in girişinde daha önce *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre* adlı bir eser kaleme aldığını ifade etmiş, *et-Tezyîn*'de ise bizzat kendi ismini kaydetmiştir.²⁸

Ali el-Kârî *et-Tedhîn*'in başında, ele aldığı konulara geçmeden önce *et-Tezyîn*'de namazdaki oturuşta (ka' de) teşehhüt esnasında parmakla işaret etmenin gerekliliği konusunu ele aldığını, işaret etmenin hadislerle sabit olduğunu ortaya koyduğunu, dört mezhep imamından, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'den nakledilen görüşün de bu yönde olduğunu belirttiğini ifade etmiştir.²⁹ Ayrıca o *et-Tezyîn*'de tahiyyâtta işaret etmenin terkedilmesini

22 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1802.

23 Nimetullah Nasrullayev, “Lutfullah en-Nesefî'nin “Fıkh-ı Keydânî” Eseri”, 319.

24 *Fıkhü'l-Keydânî* üzerine yazılan şerhler için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1802; Nimetullah Nasrullayev, “Lutfullah en-Nesefî'nin “Fıkh-ı Keydânî” Eseri”, 319; Abdylmejit Sahatmammedov - Recep Cici, “el-Vikâye, Fıkhü'l-Keydânî ve el-Mukaddime Adlı Eserlerin Karşılaştırması: Namaz Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 30, Konya, (2017), 530.

25 Bk. Bayram Özfırat, *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)*, T. C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, (2006), 252-279.

26 Nimetullah Nasrullayev, “Лутфуллох Насафийнинг “Фикхи Кайдоний” Асарини”, 21; Nimetullah Nasrullayev, “Lutfullah en-Nesefî'nin “Fıkh-ı Keydânî” Eseri”, 319.

27 Bu çalışmada *et-Tedhîn* ile ilgili değerlendirme yaparken (s. 75-81), Ali el-Kârî'nin *Tezyînü'l-ibâre*'si (s. 41-72) ve İbn Âbidîn'nin *Refu't-tereddüd*'ünü (s. 92-106) de ilave ederek yayınlamış olduğu Osman Cuma Damiriyye'nin tahkiki esas alınmıştır. bk. Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre*, 41 vd.

28 Bk. Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre*, 41.

29 Ali el-Kârî, teşehhüt esnasında parmak kaldırmakla ilgili “Peygamber size ne verdiyse onu alın ve size neyi yasakladıysa ondan kaçının” (Haşr, 59/7), “Kim Peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur” (Nisa,

veya mekruh olduğunu söyleyenlerin yanlışlıklarını ortaya koyduğunu, haddi aşır işaret etmenin haram olduğunu ifade edenleri de ağır bir şekilde eleştirdiğini söylemiştir.³⁰

Bunun üzerine Ali el-Kârî, açıkça ismini vermeden döneminin önde gelen âlimlerinden birisinin kendisine *et-Tezyîn*'ini mütalaa ettikten sonra, *et-Tezyîn*'deki yazılanlar hakkında cevaplama istediği sorularını içeren bir mektup yolladığını ifade etmiştir. Dolayısıyla da söz konusu *et-Tedhîn* adlı risalesini mezkûr mektuba cevap vermek amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir.³¹ Ali el-Kârî bahsettiği mektubun içeriğini özetleyerek *et-Tedhîn*'e kaydetmiştir. Buna binaen biz de burada mektupta yer alan hususları maddeler halinde sıralamanın yerinde olacağını düşünmekteyiz.

2.2. Ali el-Kârî'ye *et-Tezyîn*'i Bağlamında Yollanan Mektup

Mektupta esasen tahiyâtta işaret etmemeyi dile getiren Hanefî mezhebinin önemli eserleri ve bu eserlerdeki meseleler ile ilgili hükümler, tercihler zikredilmiştir. Ama bundan önce yine Hanefîlerden hatırı sayılır âlimlerden olduğu söylenen Lütfullah el-Keydânî'nin *Fıkhu'l-Keydânî* adlı eserindeki teşehhütte parmakla işaret etmek meselesi ile ilgili çok ağır bir eleştiriye maruz kaldığı, dolayısıyla kendisinde oluşan birtakım şüphelerin giderilmesinin önemli olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca mektubu yazan zat, *Fıkhu'l-Keydânî*'nin veya farklı adlarla adlandırılan söz konusu risalenin³² Lütfullah el-Keydânî'den başka Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (ö. 710/1310) ve de Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi meşhur Hanefî âlimlerine de nispet edildiğini belirtmiştir.³³ Üstelik bu risale için bazılarının Ömer en-Nesefî'nin *el-Vefî* adlı eserinden özetlenmiş olabileceğini söylediklerini de ifade etmiştir. Netice itibarıyla de teşehhütte parmak kaldırma konusunda sadece el-Keydânî değil, birçok Hanefî fakîhin muhalefet ettiğini söylemiştir.

Mektupta yer alan görüşleri ve ilgili fikhî konuları maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

1). “(Namaz kılan kişi) teşehhütte işaret etmez. Fetva buna göredir”. Bu ifade *el-Vâkıât*,³⁴ *et-Tecnîs*,³⁵ *Muhtârâtü'n-nevâzil*, *el-Muzmarât*,³⁶ *ez-Zahîriyye*,³⁷ *el-Velvâliciyye*,³⁸ *el-Fetâva'l-kübrâ*³⁹ adlı eserlerde bu şekilde geçmektedir. *el-Attâbiyye*'de⁴⁰: “Teşehhüd esnasında işaret parmağıyla işaret etmez, tercih edilen görüş böyledir”, *el-Gıyâsiyye*'de:⁴¹

4/80) ayetlerini delil olarak zikrettikten sonra, konu hakkındaki hadislerin manen mütevatir derecesine ulaştığını, hatta mütekaddimîn âlimlerin bu hususta icma ettiklerini ifade etmiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre*, 42 vd.

30 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 75.

31 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 75.

32 Risalenin diğer isimleri için bu çalışmanın “1.2. Lütfullah el-Keydânî'nin Hayatı ve Eserleri” başlığına bakılabilir.

33 Ayrıca risale *Mukaddimetu's-salât* adıyla daha başka âlimlere de nispet edilmiştir. bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1802.

34 Eserin müellifi Ebû'l Abbâs Ahmed b. Muhammed en-Nâtîfî'dir. (ö.446/1054).

35 Tam adı *et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ* olan eser Burhaneddin el-Mergînânî'nin (ö.593/1197) telif ettiği olduğu vâkıât türü bir eserdir. Yukarıda sözü edilen *Muhtârâtü'n-nevâzil* de el-Mergînânî'ye nispet edilmektedir.

36 Eserin tam adı *Câmiü'l-mudmarât ve'l-müşkilât fi şerhi Muhtasari'l-İmâm el-Kudûrî* olup, müellifi Yûsuf b. Ömer b. Yûsuf el-Kadûrî'dir.

37 *Fetâva'z-Zahîriyye* şeklinde de adlandırılan eserin müellifi Zahîrüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer'dir (ö. 619/1222).

38 Ebû'l-Feth Abdurreşid b. Ebî Hanife el-Velvâlicî'nin (ö.540/1146) telif ettiği olduğu eserdir.

39 Ebû Hafs es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141).

40 *Fetâva'l-Attâbiyye* şeklinde de adlandırılan eserin asıl ismi *Câmi'u'l-fıkıh* olup, müellifi Ahmed b. Muhammed el-Attâbî'dir. (ö. 586/1190).

41 *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye* diye de bilinen eserin müellifi Dâvud b. Yûsuf el-Hatîb'tir (ö. VIII/XIV. yüzyılın başları?).

“Tercih edilen budur ve fetva da buna göredir”, *Şerhu Kenzi'd-dekâik*,⁴² *el-Hulâsa*⁴³ ve keza *el-Vâkıât*'ta da “Eşhedü en lâ ilâhe illallâh” kelimesine gelindiğinde tercih edilen görüş işarette bulunmamasıdır” denilmektedir.

2). *el-Kifâye Şerhu'l-Hidâye*'de:⁴⁴ “Zâhiru'l-usûl'a (mezhebin esas görüşüne) göre parmakla işaret etmez. Bu görüş Ebû Yûsuf'tan da rivayet edilmiştir. *Cevheru'l-Ahlâtî*'de⁴⁵ ise: “Mezhebin esas görüşüne (zâhiru rivâyeti'l-usûl) göre, parmakla işarette bulunmak söz konusu değildir. Ebû Yûsuf'tan da bu yönde bir görüş nakledilmiştir. Bu konuda tercih edilen görüş, işaret etmenin mekruh oluşudur” ifadesi yer alır.

3). *eş-Şümünnî*,⁴⁶ *Îzâhu'l-ıslâh*,⁴⁷ *ez-Zeylaî*,⁴⁸ *Münyetü'l-müftî*⁴⁹ adlı eserlerde: “İşarette bulunmak mekruhtur” denilmektedir. Özetle, Hanefî mezhebinin diğer eserlerinde de buna benzer ifadeler geçmektedir.⁵⁰

4). Bilindiği üzere bazı âlimlere göre “Her mekruh haramdır” kuralı bulunmaktadır. Bu nedenle Lütfullah el-Keydânî de meseleyi bu kural çerçevesinde değerlendirmiş olabilir. Diğer taraftan da “Helal olana haram, haram olana helal” diyebilmek için âlimlerin böyle hüküm hakkında ittifak etmesi gerekmektedir. Mezhepte âlimler arasında ihtilaf söz konusu olan fer'î meseleler içinse, bu şekilde sonuca varmak doğru değildir.

5). Tüm bunların sonucunda teşehhütte parmak kaldırmak konusunda iyice teemmül etmek ve bu meselede tercihe şayan doğru cevaba ulaşmak gerekmektedir.⁵¹

Burada mektuptan çıkan sonuca göre Hanefîlerin çok önemli kaynaklarında teşehhütte parmakla işaret etmek meselesinde ‘işaret edilmez, işaret etmemek tercihe şayandır, işaret etmek mekruhtur, bu yönde Ebû Yûsuf'tan da bir görüş aktarılmıştır, mezhepte muteber olan (zâhiru'u-rivâye) görüş işaret edilmemesidir’ şeklinde bir sonuç ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla da Ali Kârî'nin *et-Tezyîn*'deki görüşlerini gözden geçirmesi gerektiğini, ayrıca mektup sahibi olan kişi kendisinde oluşan şüphelerin giderilmesi gerektiğini belirtmektedir.

2.3. Ali el-Kârî'nin Tahiyâtta İşaret Edilmez Diyen Hanefîlere ve Lütfullah el-Keydânî'ye Karşı Cevabı

Daha önce de ifade edildiği üzere Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler tahiyâtta parmakla işaret edileceği üzerine ittifak etmişlerdir. Bu konuda Ali el-Kârî'nin de içinde bulunduğu

42 Buarada Ali el-Kârî'nin Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* adlı eserinin üzerine yazılan şerhlerden hangisini kastettiği açık değildir. Ancak *Kenzü'd-dekâik* üzerine yazılan en meşhur şerh olan Ebû Muhammed Osmân b. Alî *ez-Zeylaî*'nin (ö. 743/1343) *Tebyînü'l-hakâik şerh Kenzi'd-dekâik*'ini kastetmiş olma ihtimali vardır. Nitekim *Tebyînü'l-hakâik*'te Hanefî fakihlerden bir kısmının teşehhütte parmakla işaret etmenin mekruh olduğu görüşünü belirttikleri ifade edilmekle beraber, *Zeylaî*'nin işaret etmenin “güzel (hasen)” olduğunu söyleyenlerin görüşüne meyil ettiği anlaşılmaktadır. Bk. *Zeylaî, Tebyînü'l-hakâik şerh Kenzi'd-dekâik*, (Pakistan-Multân, Mektebetü'l-İmdâdiyye, t.s.), 1: 120-121.

43 Eserin müellifi İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdırreşîd el-Buhârî'dir (ö. 542/1147).

44 Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292).

45 *Fetâvâ cevheri'l-Ahlâtî* diye de bilinen eserin müellifi Burhânüddîn İbrâhîm b. Ebî Bekir el-Ahlâtî'dir.

46 Burada Ali el-Kârî *eş-Şümünnî*'den Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed eş-Şümünnî'nin (ö. 872/1468) *Kemâlü'd-dirâye fi şerhi'n-Nukâye* adlı eserini kastetmiş olabilir.

47 Eserin müellifi İbn Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) olup, Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Şerhu'l-Vikâye*'sine yazdığı reddiyesidir.

48 Ali el-Kârî'nin burada “*Zeylaî*”den *Nasbu'r-râye* müellifi *Zeylaî*'yi mi yoksa *Tebyînü'l-hakâik* müellifi olan *Zeylaî*'yi kastettiği açık değildir. Konu her iki eserde de geçmektedir. Bk. *Zeylaî, Tebyînü'l-hakâik*, 1: 120-121; Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf *ez-Zeylaî, Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, (Cidde, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2008), 1: 419.

49 Eserin müellifi Yûsuf b. Ahmed es-Sicistânî'dir. (ö. 638/1240).

50 Örneğin bk. İbn Âbidîn, “Teşehhütte Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi”, 185 vd.

51 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 75-76.

Hanefilerden bir kısım fakîh diğer mezhep âlimleri gibi düşünürken,⁵² diğer bir kısmı ise aksini iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Ali el-Kârî mektupta dile getirilen tahiyâtta işaret parmağı kaldırılmaz diyenlerin iddialarına cevap vermiş, onları mezhepteki icihad etme derecelerinin eksikliği, kuru mukallitlikleri ve yönetsel tutarsızlıkları bakımından eleştirmiştir.

Ali el-Kârî evvela İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) tahiyâtta işaret edilmez diyen Hanefiler hakkında: “Birçok Meşâyih'ten ‘İşaret etmez’ şeklinde nakledilen görüş, hem dirâyete hem de rivâyete muhaliftir” sözünü aktararak,⁵³ karşı görüşte olanları dirâyet ve rivâyet bakımından eleştireceğine dikkati çekmiştir. Nitekim o tahiyâtta işaret edileceği hususunun mezhebin üç imamından da rivâyet edildiğini, karşı çıkanların birtakım müteahhîrîn âlimlerin çelişkili ve çarpık ibareli tercihlerinden ibaret olduğunu belirtmiştir.

Dirâyet bakımından eleştirisini ortaya koyarken ise, tahiyâtta işaret edileceğinin hem hadislerle hem de İslam ümmetinin imamlarının ittifakıyla sabit olduğunu söylemiştir.

Ali el-Kârî tahiyatta “işaret etmek yoktur” diyenlerin kendilerini “mutlak müctehid” veya “gerçek anlamda mezhepte müctehid” olduklarını düşünerek mi böyle bir iddiaya kalkıştıklarını sormakta ve konuyu özetle şu şekilde izah etmektedir:

Eğer işaret etmeye karşı çıkan kişinin “mutlak müctehid” olduğu varsayılsa dahi, onun görüşünün sünnete ve ümmetin âlimlerinin icmâına ters düşmesi⁵⁴ dolayısıyla “o icihadında hata etti, onun taklid edilmesi caiz değildir” denilir.⁵⁵ Şayet “mezhepte müctehid” ise, hakkında görüş belirtilmemiş olan mesele hakkında mezhebin imamının koymuş olduğu usul kaideleri çerçevesinde tahricte bulunması gerektiği ifade edilir.⁵⁶

“Meselede müctehid” olduğunu iddia eden birisi: “fetva işaret etmenin terkedilmesi üzerinedir” diye görüş belirtirse, bu hususta mezhep imamının iki farklı görüşü veya imamların arasında farklı görüşlerin bulunması icap eder. Böyle durumda, tercih sebebini doğrulayan bir neden olması icap eder. Nitekim mezhep imamının bir konuda iki farklı görüşü bulunduğu varsayılsa, bu durumda da bazı meşâyih'in görüşüne ters de düşse, tercihe şayan olan hadislerle ve cumhur ulemanın görüşüne muvafık olanın tercih edilmesidir. Dolayısıyla da “fetva, işaret edileceği üzerinedir” denilmesi gerekmektedir.⁵⁷

Tahiyâtta işarete bulunmanın mekruh olduğunu söyleyen kişi ise, durumu daha da yokuşa sürmüş olup, kendisinin bu iddiasını izah etmesi gerekmektedir. Çünkü “mekruh”, hakkında nehiy sabit olan, Allah için terkedildiğinde sevap, yapıldığında azap olunmasından korkulan bir hükümdür. Ayrıca burada konuyla ilgili yukarıdaki olumsuz yaklaşımlardan etkilenerek tereddütte kalmaya da gerek yoktur.⁵⁸

Ali el-Kârî teşehhütte parmak kaldırılmayacağını söyleyenlerin görüşlerini araştırmadan kabul eden dönemdeki kendilerinin fazilet sahibi olduğunu söyleyen bazı

52 Hanefilere göre tahiyâtta parmakla işaret etme “Serçe parmağını ve onu takip eden (yüzük) parmağını yumar. Orta parmakla başparmağı halka yapar. İşaret parmağını dik tutar” şeklinde olup, ayrıca şöyle bir ilave de vardır: “Kişi nefy (lâ ilâhe sözü) esnasında işaret parmağını kaldırır, isbat (illallâh) esnasında indirir”. Bk. İbn Âbidîn, “Teşehhütte Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi”, 189-190, 194, 196.

53 İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, Mısır: el-Metbeatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, (1315), 2/221.

54 Ali el-Kârî'nin imca'dan kastının ne olduğu hususu için bk. Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre*, 60.

55 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 76, *Tezyînü'l-ibâre*, 68.

56 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 78.

57 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 78.

58 Ali el-Kârî tahiyatta işaret etmek konusunda tereddütte kalanlar için doğru tercih hangisi ise onu seçmeleri gerektiğini ifade ederek “Tavanı sabitle (delili ortaya koy) sonra süsle, ışığı aç sonra araştır” (فتبت العرش ثم انقش، وأسرج السراج ثم انكش) sözünü nakletmektedir. Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 78.

fakihlere de şaşırdığını belirtirken, rivâyet ve dirâyet'ten habersiz olan avamın bu konuda mazur olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Ali el-Kârî'nin tahiyatta parmağın kaldırılmasına karşı çıkanlardan şiddetle eleştirdiği görüş Lütfullah el-Keydânî'nin yaklaşımıdır. Buna göre burada ilk önce el-Keydânî'nin konu ile ilgili görüşünü naklettikten sonra, Ali el-Kârî'nin eleştirilerine yer verilmesi uygun olacaktır. Nitekim el-Keydânî *Fıkhü'l-Keydânî* adlı risalesinin beşinci babında namazın içerisinde yapıldığı halde haram olacağını belirttiği 14 ayrı meseleden söz etmektedir. Söz konusu meselelerin onuncusu için “(Namazda haram olan davranışlardan birisi de) hadis ehli gibi işaret parmağıyla işarette bulunmaktır. ... (burada) haram olduğu belirtilen (davranışlar) *el-Muhîr*'te mekruhlar arasında (zikredilmiştir)” demektedir.⁶⁰

Ali el-Kârî, el-Keydânî'nin söz konusu ifadesini hem *et-Tedhîn* hem de *et-Tezyîn*'de ağır bir şekilde eleştirmiştir. *et-Tedhîn*'de şöyle demektedir: “Tahiyâtta işaret etmenin haram olduğunu söyleyen Molla Lütfullâh en-Nesefî el-Keydânî'ye gelince, onun sözü çirkinlerin de en çirkinidir. Belki de sahih hadislere, mezhep imamlarının, ... âlimlerin icmâına aykırı olmasından dolayı, apaçık bir küfürdür”.⁶¹ Bu bağlamdaki *et-Tezyîn*'de geçen ibare ise yukarıda zikri geçen hususları da özetleyecek şekilde olup şöyledir: “Hadislerden habersiz olan birisi bazı insanların sünnetle amel etmek maksadıyla tahiyatta işaret ettiğini, bazılarının da terk ettiğini görünce “terk etmek daha evladır” dedi. Sonra bir başkası da tenzihen mekruh olduğunu kastettiği halde bununla ilgili herhangi bir tembihte bulunmadan “işaret etmek mekruhtur” dedi. Sonra diğer birisi ise, bunun tahrîmen mekruh olduğu vehmine kapıldı. ... Onun sonrasındaki ise “Mekruh olan şey, İmam Muhammed'e göre haramdır” dedi. ... Böylece kademe kademe ilerleyerek meşhur bir sünnet terkedilmesi gereken haram kılınmış yasaklanan duruma gelmiş oldu. ... Kesinleşmiş kurallardan birisi “Mübah olan bir şeyin haram kılınması, haramdır” ilkesidir. Peki, Peygamber a.s.'dan geldiği sabit olan bir sünnetin haram kılınmasına ne denilebilir? Bu durum Keydânî'nin tekfiri için yeterli olmakla beraber, onun hadis âlimlerine saygısızlık manasına gelen “Hadis ehli gibi” sözü, edepsizliğini ortaya koyan ve kötü akıbetini gerektiren (bir sözdür).⁶²

Görüldüğü üzere Ali el-Kârî, tahiyatta işaret etmek meselesine farklı yaklaşım ve kavramlarla karşı çıkanları tek tek eleştirmiş ve delillerini ortaya koyarak işaret etmenin sünnet olduğunu ifade etmiştir.⁶³ Bu tezini de *et-Tezyîn* adlı eserinde daha kapsamlı, *et-Tedhîn* adlı eserinde ise *et-Tezyîn*'deki konuları tamamlayıcı mahiyette ele almıştır. Özellikle de konu bağlamında el-Keydânî'yi ağır bir şekilde eleştirmiş, hatta onun tekfir edilebileceğinden söz etmiştir.⁶⁴

Burada Ali el-Kârî'nin gerek bir kısım Hanefî âlimleri gerekse el-Keydânî'yi eleştirmede haklı olduğunu kabul etmekle beraber, el-Keydânî'nin tekfir edilebileceği hakkındaki görüşüne katılmaya biliniz. Nitekim tekfir meselesinin itikadî bakımdan değerlendirmesini ilgili disiplinin gerektirdiği kıstaslara bırakarak, el-Keydânî'nin çok kısa bir cümle ile değerlendirmede bulunduğu bir mevzudan yola çıkarak, onun hadis karşıtı birisi

59 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 78.

60 el-Keydânî, *Fıkhü'l-Keydânî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Ali Ulvi Ermiş Koleksiyonu, no. 535, (1924), 5. Metnin Arapçası şöyledir: “الباب الخامس من المحرمات وهي اربعة عشر على العموم ... وفي المحيط ذكرت المحرمات في المكروهات. ... والإشارة بالسبابة كأهل الحديث ... وفي المحيط ذكرت المحرمات في المكروهات.”

61 Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 79.

62 Ali el-Kârî, *et-Tezyîn*, 69-72.

63 Ali el-Kârî *Tezyînü'l-ibâre*'den sonra kaleme aldığı *Fethu bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nükâye*, (1/264-265) adlı eserin de teşehhüt konusunda benzer bilgiler aktarmaktadır.

64 Ali el-Kârî'nin tekfir etme meselesinde sadece el-Keydânî değil, başka bazı âlimlerden de örnek vermek mümkündür. Nitekim o bazı görüşlerinden ötürü meşhur mutasavvıf İbnü'l-Arabî'yi (ö. 638/1240) de küfre düşmekle suçlamıştır. Bk. Cağfer Karadaş, “Ali el-Kârî'nin Hayatı”, 291.

olduğunu, sahih hadisleri reddettiği sonucuna ulaşmak doğru değildir. Böyle olduğunu el-*Keydânî*'nin söz konusu eserindeki hadislerle ilgili yaklaşımından da anlamak mümkündür.⁶⁵ Ayrıca ibarenin “ehli hadis gibi” kısmı, Hanefilerden farklı olarak ehli hadisin işaret ettiği şekilde işaretlerde bulunmak, bazı hadislerde geçen işaret esnasında parmağı hareket ettirmek vb. şeklinde anlaşılmasına da müsait olduğu ifade edilebilir. Çünkü tahiyâtta işaret meselesinin şekli ve zamanı bakımından âlimlerin arasındaki farklılıklara bakıldığında, avam açısından bunun tam olarak kavranıp yerine getirilmesinin zor olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶

Şunu da belirtmek gerekir ki gerek yukarıda adı geçen Hanefî eserler gerekse *Fıkhu'l-Keydânî*, tahiyatta işaret etmek konusunda etkili olmuş ve halen de tesirini devam ettirmektedir. Örneğin günümüz açısından değerlendirildiğinde çoğunluğun Hanefî mezhebine mensup olduğu Türkiye’de tahiyâtta parmağı ile işaret etmeyenlerin daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Fakat Türkiye’deki müntesipler arasında bu meselede dikkate değer bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak günümüzde Hanefîlerin yoğun olduğu bazı ülkelerde ise koyu mutaassıplık veya bilgisizlik dolayısıyla bidat çıkarmak veya bir takım muteber addedilmeyen fırkalara nispet edilmekle itham edilmek durumu söz konusudur. Daha ilginç ve garip olanı ise tahiyâtta işaretle bulunana fiili müdahale edilip, parmağının kırılmasına varacak kadar aşırılığa gidildiği gibi durumların vuku bulmuş olduğudur.⁶⁷

3. Tahiyâtta işaret parmağını kaldırmakla ilgili bazı müstakil çalışmalar

Teşehhüt esnasında parmakla işaret etmek konusunun ilk müracaat yeri hadis kaynaklarıdır. Bu konu *el-Buhârî'nin Sahîhu'l-Buhârî*'si hariç⁶⁸ diğer hadis kaynaklarında 26 ayrı sahabeden nakledilmiştir.⁶⁹ Diğer bir kaynaksı fikhin fer'î meselelerinin ele alındığı eserlerdir. Mezheplere göre yazılan eserlerin çoğunda, namaz konusunun alt başlıklarından birisi olarak tahiyâtta parmakla işaret etme konusu ele alınmaktadır. Ayrıca konu hakkında çoğu risale ve makale şeklinde müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Dolayısıyla burada konu hakkında çalışma yapmak isteyenlere katkı sağlaması bakımından söz konusu müstakil çalışmalardan ismen de olsa zikretmenin yararlı olacağı düşünülmektedir.

Ali el-Kârî b. Sultan b. Muhammed, *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre ve bi zeylihi "et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn" ve meahu "Rafu't-tereddüd an akdi'l-esâbi" inde't-teşehhüd" li'bni Âbidîn*, nşr. Osman Cuma Damîriyye, Taif : Dâru'l-Fârûk, t.s.

Ali el-Kârî, *et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn*, nşr. Osman Cuma Damîriyye, Taif: Dâru'l-Fârûk, t.s. (Çalışma konumuz olan bu risale, Ali el-Kârî'nin *Tezyînü'l-ibâre*'sinin zeyli hükmünde olup, *et-Tezyîn* ile birlikte basılmıştır. Bk. s.75-84).

65 Bk. el-*Keydânî*, *Fıkhu'l-Keydânî*, 2-3.

66 Tahiyâtta işaret edilmeyeceğini söyleyen Hanefîlerin gerekçeleri için bk. İbn Âbidîn, “Teşehhütte Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi”, 198 vd.

67 Sami Şahin, “Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Fikhî Yaklaşımlar”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1472, (2010), 233.

68 Sami Şahin, “Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili”, 199.

69 Bk. Ali el-Kârî, *et-Tezyîn*, 57. (Bu bilgi dipnotta geçmektedir). Sami Şahin, “Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili”, 226. Ebu'l-Münzir Ahmed b. Saîd el-Yemenî, *el-Beşâra* adlı eserinde konu ile ilgili hadislerden 7 tanesinin sahih (s.15-81), 8 'nin zayıf (s.12-13, s.83-98) ve 9 tanesinin de mevkuף (s.99-102) olduğunu belirtmiştir. Bk. Ebu'l-Münzir Ahmed b. Saîd b. Ali el-Eşbehî el-Hucerî el-Yemenî, *el-Beşâratü fi şüzûzi tahrîki'l-i'sbe' i fi't-teşehhüdi ve sübüti'l-işâratı*, Kahire: Dâru'l-Harameyn, (t.s.), 12 vd. Hadislerin değerlendirmesi için ayrıca bk. Sami Şahin, “Tahiyâtta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili”, 199 vd; Abdusselâm Ebû Semha, Hasan Şemmût, “Hey'etü tahrîki'l-isbe' fi't-teşehhüd fi's-salât”, *Mecelletü câmiu'u'n-necâh li'l-ebhâs (el-Ulümü'l-insâniyye)*, 25/1, (2011), 164-175.

İbrahim b. Hüseyin b. Ahmet b. Pîrî, *Risâle fî hükmi'l-işâre fî't-teşehhüd*.⁷⁰

Muhammed b. Abdi (Rabbi)'r -Rasûl el-Hüseyîn el-Berzencî eş-Şâfî (1040-1103), *el-İğâratü'l-musabbihâ alâ mâni'i'l-işâre bi'l-müsebbihâ*.⁷¹

İbn Âbidin Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, “Rafu't-tereddüd fî akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd”, Mecmuatu resâili'bni Âbidîn, İstanbul: Şirket Osmaniye Matbaası, beşinci risale, c.1, s. 120-135, 1325.

Abdülazîz b. Muhammed es-Sıddîk el-Gımârî, *el-Înâre bimâ verade fî tahrîki'l-musallî isbeahû inde'l-işâre*, Mağrib, 1380.

Muhammed Fevzi Fayzullâh, “el-İşâre bi'l-İsbe'i fî't-teşehhüd”, *el-Va'yu'l-İslâm*, s. 25-31, sy. 302, 1410.

Halil b. Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Sünen-i Ebî Dâvûd*, Muzaffar Pur-İndia, 14 cilt, c.4, s. 543-553, 2006.

Muhammed Abdüssamed el-Feşâverî, *Tahrîru'l-ibâre li takrîri'l-işâre*. (bk. Erişim: 12.05.2021, <http://www.literatur.gen.tr/fikih/hanefi/53-tesehhudte-parmak-durumuna-dair-risaleler.html>).

Abdülali el-Feşâverî, *Fethu'r-Rahmân fî ademi'l-işâre alâ mezhebi'n-Nu'mân*, (Bu eserin yazma halinde Rusya'da bulunduğu belirtilmektedir. Erişim: 12.05.2021, <http://www.literatur.gen.tr/fikih/hanefi/53-tesehhudte-parmak-durumuna-dair-risaleler.html>).

Mergînânî (?), *Tahkîku'l-isâbe alâ men'i raf'i's-sebbâbe*, (Bu eserin yazma halinde Manchester'de bulunduğu belirtilmektedir. Bk. Erişim: 12.05.2021, <http://www.literatur.gen.tr/fikih/hanefi/53-tesehhudte-parmak-durumuna-dair-risaleler.html>).

Ebu'l-Münzir Ahmed b. Saîd b. Ali el-Eşbehî el-Hucerî el-Yemenî, *el-Bişâratü fî şüzûzi tahrîki'l-i'sbe'i fî't-teşehhüdi ve sübûti'l-işâratı*, Kahire : Dâru'l-Harameyn, t.s.

Şeyh Ali el-Halebî, *Kat'u't-tereddüd fî keyfiyeti'l-işâre fî't-teşehhüd*, (yazma, Erişim: 12.05.2021, <http://www.literatur.gen.tr/fikih/hanefi/53-tesehhudte-parmak-durumuna-dair-risaleler.html>).

Ebû Esmâ Atiye b. Sıdkî el-Mısırî, *Refu'l-mellâm ammen harreke isbeahu mine't-tahiyâtı ila's-selâm ve meahu'r-red alâ risâleti'l-Bişâre*, Kahire: Mektebetu İbn Abbas, t.s.⁷²

Ayrıca bu eserlerden başka Alâüddîn Ali el-Muttakî b. Hüsâmeddîn el-Hindî (ö. 975/1567), Abdullah b. Es'ad es-Sindî el-Hanefî (ö. 994/1585), Abdülhak b. Seyfeddîn ed-Dihlevî (ö. 1052/1642), Alemullah Abdurrezzak el-Hanefî (ö. ?) gibi âlimler tahiyâtta parmakla işaret etmek konusunda eserler kaleme almışlardır.⁷³

70 Bk. Abdullah Merdâd Ebu'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi neşri'n-nûr ve 'z-zehîr fî terâcimi efâzil-i Mekke*, Cidde: Âlemü'l-ma'rife yayınevi, 2. Basım, (1986), 40; Ali el-Kârî, *et-Tedhîn li't-tezyîn*, 6. Muhakkik Osman Cuma Damîriyye, İbn Pîrî'ye (ö. 1099/1688) nispet ettiği bu eserle ilgili Zirikli'nin *el-A'lâmı*'nı da referans göstermektedir. Ancak Zirikli (ö. 1976), İbn Pîrî'nin söz konusu risalesinden söz etmemektedir. Bk. Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut, (1969), 1/36.

71 Bk. Ali el-Kârî, *et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn*, 7.

72 Ebû Esmâ bu eserinde (s.59-78) Ebu'l-Münzir Ahmed'in *el-Bişâra fî şüzûzi tahrîki'l-i'sbe'i* adlı eserinde zikrettiği hususlardan yedi konuda eleştirmiştir.

73 Bk. Ali el-Kârî, *et-Tedhîn*, 8.

SONUÇ

Fıkıh âlimleri ibadetler bahsinin en kapsamlı konusu olan namazın fer'i meselelerinde önemli ölçüde ittifak etmekle beraber, ihtilaf ettikleri hususlar da bulunmaktadır. Bu ihtilafli meselelerden birisi de namazda tahiyât duası okunurken işaret parmağını kaldırmak meselesidir. Mezhepler bağlamında düşünüldüğünde Mâlikî, Şafîî ve Hanbelîler arasında işaret etmenin şekli ve zamanı bakımından bazı farklılıklar bulunmakla beraber, temelde işaret etme konusunda ittifak etmiş olmalarıdır. Hanefîler ise ihtilaf ederek bir kısmı işaret etmeyi kabul etmiş, diğerleri ise karşı çıkmışlardır. Önemine binaen Ali el-Kârî bu konuda *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre* ve *et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vechi't-tebyîn* adlı iki ayrı risale kaleme almıştır. *et-Tedhîn*'i kaleme alma gerekçesi olarak ise döneminin önde gelen âlimlerinden olduğunu belirttiği birisinin *et-Tezyîn*'ini mütalaa ettikten sonra, cevaplama istediği sorularını içeren bir mektup yollaması sonucu, söz konusu mektuba cevap vermek amacıyla telif ettiğini ifade etmiştir.

Tahiyâtta işaret etmenin sünnet olduğunu söyleyen Ali el-Kârî, çalışma konumuz olan *et-Tedhîn* adlı eserinde, bu meselede karşı tarafta yer alan Hanefî ulemasını gerekçelerini de ortaya koyarak eleştirmiştir. Özellikle de tahiyatta işaret etmenin haram olduğunu ifade eden Lütfullah el-Keydânî'yi ise ağır sözlerle tenkit etmiş, sünnet olan bir ibadeti haram olarak nitelemesinden dolayı tekfir edilebileceğini dahi söylemiştir. Ali el-Kârî'nin gerek bir kısım Hanefî âlimi gerekse el-Keydânî'yi eleştirmede haklı olduğunu kabul etmekle beraber, el-Keydânî'nin tekfir edilebileceği hakkındaki görüşüne ise temkinle yaklaşmak gerekir. Nitekim tekfir meselesinin itikadî bakımdan değerlendirmesini ilgili ilmî disiplinin gerektirdiği kıstaslara bırakarak, çalışmada geçtiği üzere el-Keydânî'nin meraminin tam anlayamadığı ve farklı bir şekilde de yorumlanabileceği çok kısa bir cümlesinden hareketle, onun hadis karşıtı birisi olduğunu, sahih hadisleri reddettiği sonucuna ulaşmak doğru gözükmemektedir. Çünkü el-Keydânî'nin *Fıkhu'l-Keydânî* adlı eserindeki hadis hakkındaki yaklaşımı Ali el-Kârî'nin ifade ettiği şekilde hadis karşıtı birisi olduğunu doğrulamamaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki gerek yukarıda adı geçen Hanefî eserler gerekse *Fıkhu'l-Keydânî*, tahiyatta işaret etmek konusunda etkili olmuş ve halen de tesirini devam ettirmektedir. Nitekim günümüz açısından değerlendirildiğinde çoğunluğun Hanefî mezhebine mensup olduğu Türkiye'de tahiyâtta parmağı ile işaret etmeyenlerin daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. Ancak Türkiye'deki müntesipler arasında bu meselede dikkate değer bir ihtilaf söz konusu değildir. Günümüzde Hanefîlerin yoğun olduğu diğer bazı ülkelerde ise mutaassıplık veya bilgisizlik dolayısıyla bidat çıkarmak ya da bir takım muteber addedilmeyen fırkalara nispet edilmekle itham edilmek gibi durumlar söz konusu olmaktadır. Haddi aşan tutumlardan birisi ise tahiyâtta işareti kabul etmeyen bazı mutaassıpların, işarette bulunanlara fiili müdahale edip, parmağını kırmaya varacak kadar aşırılığa gitmeleri gibi durumların vuku bulmuş olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Ebu'l-Hayr, Abdullah Merdâd. *el-Muhtasar min Kitâbi neşri'n-nûr ve'z-zehîr fî terâcimi efâzil-i Mekke*. Cidde: Âlemü'l-ma'rife yayınevi, 2. Basım, 1986.
- Ebü Semha, Abdusselâm - Şemmût, Hasan. "Hey'etü tahrîki'l-isbe' fi't-teşehhüd fi's-salât", *Mecelletü câmiu'u'n-necâh li'l-ebhâs (el-Ulûmü'l-insâniyye)*, c. 25, sy. 1, 2011, s. 164-175.
- Ebu'l-Münzir, Ahmed b. Saîd b. Ali el-Eşbehî el-Hucerî el-Yemenî, *el-Beşâratü fî şüzûzi tahrîki'l-i'sbe' fi't-teşehhüdi ve sübûti'l-işâratı*, Kahire: Dâru'l-Harameyn, t.s.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. "Teşehhütte (Şehadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer) Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi", çev. Saylan, Şenol -

- Yiğit, Yusuf. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*. c.4, sy. 2, 2017, s.183-213.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 15 cilt, 3. Basım, 1998.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Kahire: Mektebe İbn Teymiyye, 4 cilt, 1415.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-ğadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, Mısır: el-Metbeatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1315, 2/221.
- Karadağ, Cağfer, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri", (T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sy. 5, c. 5, Bursa, 1993, s. 287-299.
- Kârî, Ali b. Sultan b. Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi Şerhi'n-Nükâye*, 3 cilt. Beyrut, 1418/1997.
- Kârî, Ali, *Tezyînü'l-ibâre li tahsîni'l-işâre ve bi zeylihi "et-Tedhîn li't-tezyîn alâ vecihi't-tebyîn" ve meahu "Rafu't-tereddüd an akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd" li'bni Âbidîn*, nşr. Osman Cuma, Taif: Damîriyye, Dâru'l-Fârûk, t.s.
- Kârî, Ali. *Mecmû'ur-rasâil*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K. 1498, vr. 9^a-32^b.
- Kayrevânî, İbn Ebû Zeyd, *Risâle İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî ve meahâ İzâhu'l-meânî alâ Risâleti'l-Kayrevânî*, nşr. Ahmed Mustafa Kâsım et-Tehtâvî, Kahire: Dâru'l-Fazîle, t.s.
- Keydânî, Lütfullâh en-Nesefî, *Fıkhü'l-Keydânî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Ali Ulvi Ermiş Koleksiyonu, no. 535, 1924.
- Nablusi, Abdülganî İsmâil. *el-Cevheru'l-küllî şerh Umdetü'l-musallî*. nşr. Muhammed Ahmed Matar Câsim ed-düleymî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1971.
- Nasrullayev, Nimetullah. "Lutfullah en-Nesefî'nin "Fıkh-ı Keydânî" Eseri ve Onun İslam Fıkhındaki Ehemmiyeti", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. Isparta: 31 Mayıs – 1 Haziran, 2007, s. 319-331.
- Nasrullayev, Nimetullah. "Лутфуллоҳ Насафийнинг "Фикҳи Кайдоний" Асари Ва Унга Ёзилган Шарҳ, Ҳошиялар Таҳлили", *Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси Ҳузуридаги Тошкент Ислом Университети*. Тошкент, 2012, s.1-28.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2/403-405. İstanbul, 1989.
- Özfirat, Bayram. *Tokatlı İshâk Efendi'nin Nazmu'l-Ulûm, Nazmu'l-Le'âlî ve Manzûme-i Keydânî Adlı Mesnevileri (İnceleme-Metin)*. Konya: T. C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2006, s. 252-279.
- Râfi'î, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Muharrar fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Ebû Yakûb Neş'et b. Kemâl el-Mısırî, Kahire: Dâru's-Selâm, 2013.
- Sahatmammedov, Abdylmejît - Cici Recep. "el-Vikâye, Fıkhü'l-Keydânî ve el-Mukaddime Adlı Eserlerin Karşılaştırması: Namaz Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 30, Konya, 2017. s.527-550.
- Sahatmammedov, Abdylmejît. *Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin Devletler Hukuku İle İlgili Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Şahin, Sami. "Tahiyyâtta Parmakla İşaret Etme ile İlgili Rivâyetlerin Tahlili ve Fıkhî Yaklaşımlar", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c.14, sy. 2, 2010, s.197-242.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, nşr. Muhammed ez-Zühaylî, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 6 cilt, 1992.
- Tekin, Mahmut. "Alî el-Kârî ve Tasrîfu'z-Zencânî İsimli Eser için Kaleme Aldığı Şerhi", *Artuklu Akademi*. 7 (2) 2020, s. 337-362.

- Zeylaî, Ebû Muhammed Osmân b. Alî. *Tebyînü'l-ḥaḳâik şerh Kenzi'd-dekâik*, 6 cilt, Pakistan-Multân, Mektebetü'l-İmdâdiyye, t.s.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*, 5 cilt, Cidde, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2008.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 11 cilt, Beyrut, 1969.

MUTARRİZÎ'NİN ARAP GRAMERİNE DAİR *EL-MİŞBÂH Fİ 'İLMİ'N-NAHV* ADLI ESERİNİ İHTİSAR YOLUYLA TELİF YÖNTEMİ

Osman ARPAÇUKURU*

Özet

Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Mutarrizî el-Hârizmî 538-610 (1143-1213) yıllarında Hârizmşahlar Devleti'nin parlak döneminde yaşamış bir Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Oğlu Cemâleddin Ali'ye Arap dilini öğretmek amacıyla önce *el-İknâ' limâ huviye tahte'l-kinâ'* adlı eşanlamlılar sözlüğünü ve ardından Arap gramerinin temel konularını özlü bir biçimde anlattığı *el-Mişbâh fi 'ilmi'n-nahv* adlı eserini kaleme almıştır. *el-Mişbâh* adlı eserini "İmâmü'n-nühât" (Büyük dil bilgini) ve "Şeyhu'l-belâga" (Belâgat şeyhi) unvanları ile anılan Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *el-'Avâmilü'l-mie*, *el-Cümel* ve *et-Tetimme fi'n-nahv* adlı gramer kitaplarından ihtisar ederek meydana getirmiştir. *el-Mişbâh* ilim çevrelerinde büyük ilgi ve beğeniye mazhar olmuş, defalarca basılmıştır. Üzerinde birçok çalışma yapılmış olup, elli kadar şerh ve hâşiyesi ile birçok manzum şekli mevcuttur. Ülkemizde Mutarrizî ve eserleri hakkında yazılmış dört tez ve üç makale bulunmaktadır. Söz konusu tez ve makalelerden ikisi *el-Mişbâh* adlı kitaba dairdir. Bunlar, Ali Yılmaz tarafından kaleme alınmış olan *Nasır b. Abdüsseyyid al-Mutarrizî ve al-Misbah Adlı Eseri* (1996) başlıklı yüksek lisans tezi ile "Mutarrizî ve Misbah'ı" (1999) adlı makaledir. Adı geçen tez ve makalede Mutarrizî ve *el-Mişbâh* adlı kitabı tanıtılmış, ayrıca tezde kitabın beş yazma nüshası incelenip, tahkikli Arapça metnine yer verilmiştir. *el-Mişbâh*'ın, asılları durumundaki kitaplardan nasıl bir yöntemle ihtisar ve telif edildiği incelenmemiştir. Bu araştırma, büyük ilgiye mazhar olan bu kitabın, asıllarından ihtisarla telif yöntemini ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Bu maksatla, *el-Mişbâh* adlı kitap ve asılları durumundaki eserler sistematik yapı, muhteva ve üslûp bakımlarından karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Mutarrizî, Nahiv, İhtisar, *el-Mişbâh*

al-Mutarrizî's Method of Writing by Summarizing His Work Titled *al-Mişbâh fi 'ilmi'n-nahw* on Arabic Grammar

Abstract

Burhân al-Dîn Abu'l-Fath Nâsir b. 'Abd al-Sayyid b. 'Alî al-Mutarrizî al-Khwârazmî is a scholar of Arabic language and literature, that lived in the bright period of the Khwârazm-Shâhs State in 538-610 (1143-1213). To teach his son the Arabic language, he first wrote a synonyms dictionary "*al-Iknâ'*" and then, "*al-Mişbâh fi 'ilmi'n-nahw*" in which he explained the basic topics of Arabic grammar in a concise manner. He produced *al-Mişbâh* by summarizing from grammar books *al-'Awâmil al-mi'a*, *al-jumal fi'n-nahw* and *al-Tatimma fi'n-nahw* by Abd al-Qâhîr al-Jurjânî "*al-Mişbâh*" has gained great interest and admiration in scientific circles and was published many times. Many studies have been done on this book; he has about fifty explanation and comment, and many poetry forms. In our country, there are four theses and three articles on al-Mutarrizî and his works. Two of the theses and articles are about the book named "*al-Mişbâh*" and are written by Ali Yılmaz, these are the master thesis titled "*Nasır b. Abdüsseyyid al-Mutarrizî and al-Mişbâh*" and research article titled "al-Mutarrizî and his *Mişbâh*". In the thesis and article mentioned, al-Mutarrizî and his book "*al-Mişbâh*" was introduced and in the thesis, five manuscript copies of the book were examined,

* Dr. Öğr. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, oarpacukuru@nku.edu.tr

and edition critical Arabic text was included. How the “*al-Miṣbâḥ*” was summarized from the originals, has not been examined. This research aims to reveal how this book, which has attracted great interest, is summarized from its originals. For this purpose, the four books mentioned were examined comparatively in terms of system, content and language and expression.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Muṭarrizî, Arabic grammar, Summarizing, *al-Miṣbâḥ*.

Giriş

“İhtisar”, gereksiz açıklama ve ayrıntıları çıkararak anlam ve maksadı daha kısa ifade etmek, sözü kısa tutmak demektir.¹ Bu şekilde, gereksiz açıklama ve ayrıntıları çıkarılarak özetlenmiş eserlere “muhtasar” denilir. Bunun yanında “muhtasar” ismi, konunun ana hatlarıyla kısaca yazıldığı eserler için de kullanılmıştır.²

Muhtasar eserler, İslam ilim ve kültür tarihinde metinler etrafında nesilden nesle süregelen ilmî faaliyet ve tartışmaların ortaya konması bakımından önemlidir. Bu eserlerde âlim ve öğrencilerin taleplerinin dikkate alındığı gibi yazarının zevkini yansıtmak veya hitap ettiği kitlenin beklentilerine cevap vermek amacıyla telif edilenler de vardır.³

Muṭarrizî'nin *el-Miṣbâḥ fi 'ilmi'n-naḥv* adlı kitabı nahiv ilmine dair yazılmış ve büyük ilgi ve beğeniye mazhar olmuş muhtasarlardan biridir. Kitap, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Arap gramerine dair *el-'Avâmilü'l-mie*, *el-Cümel* ve *et-Tetimme fi'n-naḥv* adlı üç eserinden özetleme yoluyla meydana getirilmiştir. Bu bölümde, büyük ilgiye mazhar olan *el-Miṣbâḥ*'in, bu asıllarından nasıl bir yöntemle ihtisar ve telif edildiği ortaya konacaktır. Bu maksatla, *el-Miṣbâḥ* ve esasını teşkil eden kitaplar sistematik, içerik ve dil ve anlatım bakımlarından karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Muṭarrizî ve el-Miṣbâḥ fi 'ilmi'n-naḥv Adlı Kitabı

Bu başlık altında sırasıyla Muṭarrizî, *el-Miṣbâḥ fi 'ilmi'n-naḥv* adlı kitabı ve bu konularda geçmişte yapılmış çalışmalar hakkında bilgi verilecektir.

Muṭarrizî

Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Muṭarrizî 538-610 (1143-1213) yıllarında Hârizmşahlar Devleti'nin parlak döneminde Hârizm'de yaşamış bir Arap dili ve edebiyatı âlimidir.⁴ *el-Muğrib* adlı eserindeki bir kayıttan hareketle Türk asıllı olduğu sonucuna varılmıştır.⁵ Kaynaklar onun Arap dili ve edebiyatı alanında çalışmalarıyla kendini kabul ettirmiş, söz sahibi bir âlim olduğunu söylemektedir.⁶ Zemahşerî'nin öldüğü yılda aynı

- 1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993), “ḥşr”, 4/243; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi: el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsü'l-muhît*, çev. Mütercim Âsım Efendi, nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “el-iḥtişâr”, 2/1908.
- 2 İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/57.
- 3 Durmuş, “Muhtasar”, 31/57–58.
- 4 Mehmet Sadı Çöğenli, “Muṭarrizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/375.
- 5 Mehmet Sadı Çöğenli, “el-Muṭarrizî: Hayatı ve Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* -/18 (1990), 74; Çöğenli, “Muṭarrizî”, 31/375.
- 6 Mâzin el-Mübârek, “Takdîm”, *el-Miṣbâḥ fi'n-naḥv*, mlf. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-Muṭarrizî el-Hârizmî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1417/1997), 6.

yerde doğduğundan⁷ “halîfetü’z-Zemahşerî” diye tanınmıştır.⁸ Eserlerinden bazıları *el-İknâ‘ limâ huviye tahte’l-kınâ‘*, *el-Mişbâh fi ‘ilmi’n-nahv*, *el-Muğrib fi tertibi’l-Mu‘rib*, *el-İzâh şerhu Makâmâti’l-Harîri*, *Zehrü’r-rebî‘ fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, *Beyânü’l-i‘câz fi sûreti “Kul yâ eyyühe’l-kâfirün”*, *Risâle fi Fesri’l-mevlâ ve haşri ma‘ânih ve’l-keşf‘an haqîkati ma kîle fih‘tir*.⁹

el-Mişbâh fi ‘ilmi’n-nahv

İyi bir eğitimci olan Mutarrizî, oğlu Cemâleddin Ali’ye Arap dilini kolayca öğretmek için önce *el-İknâ‘ limâ huviye tahte’l-kınâ‘* adlı eş anlamlı kelimeler sözlüğünü yazmıştır. Bu sözlüğün ardından yine onun için Arap gramerinin temel konularını özlü bir biçimde anlattığı *el-Mişbâh fi ‘ilmi’n-nahv* adlı kitabı kaleme almıştır.

el-Mişbâh hem tarihî hem de eğitim-öğretim bakımından önemli ve değerlidir. Tarihî yönden değeri, nahiv ilminde âmil teorisinin hicri beşinci yüzyılda önemli ve yaygın bir teori olduğuna tanıklık etmesinden gelmektedir.¹⁰ Eğitim-öğretim açısından değerini ise, geçmiş alimlerimizin, babadan oğula çocuklarını yetiştirme yöntem ve esaslarını gösteren kıymetli bir belge olmasından almaktadır.¹¹

el-Mişbâh, Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Arap gramerine dair *el-‘Avâmilü’l-mie*, *el-Cümel* ve *et-Tetimme fi’n-nahv* adlı kitaplarının gerekli görülmeyen açıklama ve ayrıntılarının çıkarılıp, mevcut bilginin bazı ilavelerle yeniden düzenlenerek meydana getirildiği özet bir gramer kitabıdır.¹² Küçük hacmine karşın¹³ oldukça faydalıdır ve Arap dili öğreniminde ileri seviye kitapları okumaya hazırlık olmak üzere orta seviye grubundaki öğrenciler için yazılmıştır.¹⁴ *el-Mişbâh*, âlimler ve öğrenciler tarafından büyük rağbet

- 7 el-Mişbâh’ı neşre hazırlayan Mahmûd el-Hatîb, müellifin Mutezilî propagandası yaptığından dolayı bu şekilde tanıdığını belirtmiştir. bk. Yâsîn Mahmûd el-Hatîb, “Tercümetü el-İmâm el-Mutarrizî”, *el-Mişbâh fi’n-nahv*, mlf. Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1417/1997), 12.
- 8 Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî, **626/1229**, *Mu‘cemü’l-üdebâ‘ (İrşâdü’l-erib ilâ ma‘rifeti’l-edib)*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1993), 6/2741; Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân el-Bermekî, **681/1282**, *Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâ‘ü ebnâ‘i’z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 5/370; Mahmûd el-Hatîb, “Tercümetü el-İmâm el-Mutarrizî”, 12; Çöğenli, “Mutarrizî”, 31/375; Çöğenli, “el-Mutarrizî: Hayatı ve Eserleri”, 77.
- 9 Mutarrizî’nin hayatı ve eserleri için bk. Yâkût el-Hamevî, **626/1229**, *Mu‘cemü’l-üdebâ‘*, 6/3741-2742 (1174); Ebü’l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Kıftî, **646/1248**, *İnbâhü’r-ruvât ‘alâ enbâhi’n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1406/1982), 3/339-340; İbn Hallikân, **681/1282**, *Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâ‘ü ebnâ‘i’z-zamân*, 5/369-371; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, **748/1348**, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ‘*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (1405/1985: Müessesetü’l-Risâle), 22/28; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **911/1505**, *Buğyetü’l-vu‘ât fi tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Sayda: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, t.y.), 2/311; Ebü Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, **1976**, *el-A‘lâm* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-melâyîn, 1423/2002), 7/348; Çöğenli, “Mutarrizî”, 31/375-377; Mahmûd el-Hatîb, “Tercümetü el-İmâm el-Mutarrizî”, 11-15; Çöğenli, “el-Mutarrizî: Hayatı ve Eserleri”, 76-87.
- 10 Yâsîn Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü’l-Mişbâh fi ‘ilmi’n-nahv”, *el-Mişbâh fi’n-nahv*, mlf. Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1417/1997), 19.
- 11 Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Mişbâh fi’n-nahv*, nşr. Yasin Mahmûd el-Hatîb (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1417/1997), 37-38; Mâzin el-Mübârek, “Takdîm”, 6-8; Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü’l-Mişbâh”, 19.
- 12 Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Mişbâh fi ‘ilmi’n-nahv*, nşr. Yasin Mahmûd el-Hatîb (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1417/1997), 37-38.
- 13 Çalışmaya esas aldığımız basılı nüsha, neşreden tarafından ilave edilmiş bol dipnotlarıyla birlikte 85 sayfadır. Dipnotlar çıkarıldığı takdirde bu sayı daha aşağı inecektir.
- 14 bk. Ebü’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî, *el-Mişbâh fi’n-nahv*, nşr. Yasin Mahmûd el-Hatîb (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1417/1997), 37-38; Mâzin el-Mübârek, “Takdîm”, 6-8; Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü’l-Mişbâh”, 19.

görmüş, uzun seneler ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁵ Defalarca basılmış olup, elli civarında şerh ve hâşiyesi ile birçok manzum şekli bulunmaktadır.¹⁶ Tâceddin el-İsferâyînî'nin *el-Miftâh* ve Hacı Baba et-Tosyavî'nin *Hulâşatü'l-i-râb* adlı şerhleri ile Muslihuddin Sürûrî'nin şerhi meşhurdur.¹⁷

el-Mişbâh beş bölüm ve bir hâtimedden oluşmaktadır. “el-İstîlâhâtü'n-naḥviyye” başlıklı birinci bölümde kelime, i‘rab, mu‘reb-mebnî isimler ile âmil ve ameli hakkında bilgi verilmiştir.¹⁸

İkinci bölüm “el-‘Avâmilü'l-lafziyyetü'l-kıyâsiyye” başlığını taşımaktadır. Lafzî kıyasî âmiller, fiil, ism-i fâil, ism-i mef‘ûl, sıfat-ı müşebbehe, mastar ve muzâf konuları ele alınarak, bunların ref, nasb ve cer olarak amel etmesi örneklerle açıklanmıştır. Ayrıca lafzî-takdirî i‘rab, lâzım-müteaddî fiiller ve fiilin mef‘ûller üzerinde amel etmesi hakkında bilgi verilmiştir.¹⁹

“el-‘Avâmilü'l-lafziyyetü's-semâ‘iyye” başlıklı üçüncü bölümde semâî lafzî âmiller ve bunların amel etmesi konusu ele alınmıştır. Bu çerçevede harf-i cerler, nida, istisna, inne (إِنَّ) ve grubu, leyse‘ye (أَيْنَ) benzeyen mâ (مَا) ve lâ (لَا) harfleri, muzâri fiili nasb eden ve cezm eden edatlar, isim-fiiller, nâkis fiiller, mukarebe fiilleri, medih ve zem fiilleri, şek ve yakîn fiilleri gibi konular anlatılmıştır.²⁰

Kitabın dördüncü bölümü “el-‘Avâmilü'l-ma‘neviyye” başlığını taşımakta olup, bu bölümde manevî âmiller konusu mübtedâ-haberin âmili, muzâri fiilin âmili ve sıfatın âmili şeklinde gruplandırılarak izah edilmiştir.²¹

“Fusûlün mine'l-‘Arabiyye” başlıklı beşinci bölüm dört alt bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerde sırayla ma‘rife-nekre, müzekker-müennes, tevâbi‘ ve aslî i‘rab-aslî olmayan i‘rab konuları işlenmiştir. Ayrıca sarîh i‘rab-sarîh olmayan i‘rablar ve munfasıl-muttasıl zamirler hakkında bilgi verilmiştir.²²

Kitabın “Hâtîme” başlıklı son bölümünde de âmilin gizli gelmesi konusu anlatılmıştır.²³

***el-Mişbâh*'ın Temelini Oluşturan Kitaplar**

Mutarriżî, Arap gramerinin ana konularını özet olarak anlattığı *el-Mişbâh* adlı eserinin girişinde kitabının esasını teşkil eden kaynakları belirtmiştir.²⁴ *el-Mişbâh*'ın, yukarıda adları geçen, temeli durumundaki eserlerin belli başlı özellikleri şöyledir:

a) ***el-‘Avâmilü'l-mie***: Kelime ve cümlelerin i‘rabına tesir eden yüz âmilden bahseden, Arap gramerine dair özet bir kitaptır.²⁵ Âmiller konusunda günümüze ulaşan ilk kitaptır. Mantığın nahiv üzerindeki etkisinin görüldüğü bir eser olarak geniş bir şöhrete

-
- 15 Ali Yılmaz, “Mutarriżi ve Misbah’ı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/- (1999), 467.
 16 Kâtib Çelebi, **1067/1657**, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/1708-1709; bk. Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü'l-Mişbâh”, 23–26; Çöğenli, “el-Mutarriżi: Hayatı ve Eserleri”, 84.
 17 Çöğenli, “Mutarriżî”, 31/376.
 18 bk. Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 41–55.
 19 Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 57–67.
 20 Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 69–98.
 21 Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 99–100.
 22 Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 101–118.
 23 Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 119–122.
 24 Mutarriżî, *el-Mişbâh*, 37–38.
 25 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân el-Cürçânî, *el-‘Avâmilü'l-mie*, nşr. Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhiyyü'd-Dâğistânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009).

sahiptir. Bu sebeple âlimler bu kitaba büyük değer vermişlerdir. Kitabın birçok şerhi, manzum biçimi ve çeşitli dillerde tercümeleri bulunmaktadır.²⁶

b) **el-Cümel:** Aynı şekilde Arap gramerine dair özet bir kitaptır, *el-Cürcâniyye* adıyla da bilinir. *el-'Avâmilü'l-mi'e* adlı kitabın şerhi²⁷ durumunda olmakla beraber sistematığı ondan farklıdır. *el-'Avâmilü'l-mi'e*'de âmiller önce lafzî-ma'nevî âmiller şeklinde ikiye ve ardından lafzî âmiller de semâî-kıyâsî olarak kendi içinde ikiye ayrılmıştır. *el-Cümel*'de ise, âmiller konusu harf, fiil ve isim türünden âmiller şeklinde üç grup olarak ele alınmıştır. Ayrıca *el-Cümel*'de “el-Mukaddimât” ve “Eşyâ münferide” isimli mukaddime ve hâtime bölümleri bulunmaktadır ki bu bölümler *'Avâmilü'l-mi'e*'de bulunmamaktadır.²⁸ *el-Cümel'in* birçok şerhi bulunup, bunlardan biri *et-Telhîş* ve *Şerhu'l-Cümel* adlarını taşımakta olup, yine bizzat müellifin kendisine aittir.²⁹

c) **et-Tetimme fi'n-naḥv:** Abdülkâhir el-Cürcânî'nin biyografisini yazan pek çok yazar onun ilmî çalışmaları arasında bu eserine yer vermemiştir.³⁰ Birkaç sayfadan oluşan bu küçük eser, *el-Cümel*'de bulunmayan nahvin bazı esaslarının tanımlarını ve örneklerini içermektedir.³¹ Kitap, 1985 yılında Tarık Necm Abdullah tarafından Abdülkâhir el-Cürcânî'nin hayatı, eserleri, dile ilişkin yöntemi gibi konular da eklenip,³² tahkik edilerek Mekke'de yayımlanmıştır.³³ Ne var ki, basılı nüshası çoğunlukla kütüphanelerde bulunan³⁴ bu kitabın bir nüshasını temin edemedik.³⁵ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı ve Milli Kütüphane Otomasyon Sistemi (KAŞİF) üzerinde herhangi bir yazma nüshasını da göremedik. Bununla beraber eserin internet ortamında ve *el-Mektebetü's-Şâmiletü'z-zehebiyye (The Golden Maktabah Shamela)* programında “doc.” uzantılı elektronik bir nüshası bulunmaktadır.³⁶ Araştırma ve inceleme sonunda bu elektronik nüshanın *et-Tetimme* adlı eser olduğuna kanaat getirdikten³⁷ sonra çalışmamıza dahil ettik.

- 26 Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü'l-Mişbâh”, 18; Hâlid b. Halîl b. İbrâhîm ez-Zâhidî, *eş-Şerhu'l-cedîd alâ 'Avâmil'il-Cürcânî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 20, 26–38; Ali Haydar, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *el-Cümel*, mlf. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî (Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972), ج.
- 27 İbnü'l-Kıftî, **646/1248**, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/189; Ali Haydar, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, ه; Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü'l-Mişbâh”, 18.
- 28 Ali Haydar, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, ا.
- 29 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî, *el-Cümel*, nşr. Ali Haydar (Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972); Mahmûd el-Hatîb, “Kitabü'l-Mişbâh”, 18–19; Zâhidî, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 20; Halil Abdulkadir İsa, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *Şerhu'l-Cümel*, mlf. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 10. Edition, 1432/2011), 37; Ali Haydar, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, و - ج.
- 30 Örneğin bk. İbnü'l-Kıftî, **646/1248**, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/188–189; Zâhidî, *eş-Şerhu'l-cedîd*, 20–22; Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhiyyü'd-Dâğîstânî, “Tercemetü Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî eş-Şâfi'iyî”, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, mlf. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 14.
- 31 Abdurrahîm el-Bâr, “Abdülkâhir el-Cürcânî: Hayâtuhu ve müellefâtuhu ve menhecuhu'l-lugavî”, *Mecelletü İşkâlât* 6/3 (2017), 246.
- 32 Kitap hakkında verilen tantım yazısı için bk. Juma AlMacid Center for Kultur and Heritage, *et-Tetimme fi'n-naḥv*, Birleşik Arap Emirleri, Kütüphane kayıt no: 71671.
- 33 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân el-Cürcânî, *et-Tetimme fi'n-naḥv*, nşr. Târik Necm Abdullah (Mekke: el-Mektebetü'l-fasliyye, 1405/1985); The National Library of Israel, *et-Tetimme fi'n-naḥv*.
- 34 Örneğin bk. Mektebetü'l-Melik Fahd el-vataniyye, *et-Tetimme fi'n-naḥv*, Suudi Arabistan, Kütüphane kayıt no: 8106; Juma AlMacid Center for Kultur and Heritage, *et-Tetimme fi'n-naḥv*, Kütüphane kayıt no: 71671; The National Library of Israel, *et-Tetimme*.
- 35 el-Bâr kitabın kitapçılarda yaygın olarak bulunmaması sebebiyle basılı nüshasından haberdar olmamış ve kitabı, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin metni bilinmeyen kitaplarından biri kaydetmiştir. el-Bâr, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, 245–246.
- 36 *el-Mektebetü's-Şâmiletü'z-zehebiyye (The Golden Maktabah Shamela)* 3,65 (Yazılım. "et-Tetimme fi'n-naḥv", Abdülkâhir el-Cürcânî).
- 37 Kral Fahd Milli Kütüphanesi'nde bulunan basılı nüshanın tanıtımında verilen kitap konu başlıkları *Şamile programındaki* kitap konu başlıklarıyla ve bir bilimsel araştırma makalesinde basılı kitaptan yapılan nakil

Mutarrizî ve *el-Mişbâh* Hakkında Yapılmış Çalışmalar

Ülkemizde Mutarrizî ve eserleri hakkında bir ansiklopedi maddesi, dört tez ve iki araştırma makalesi yazılmıştır. Ansiklopedi maddesi Mehmet Sadi Çöğenli tarafından TDV İslâm Ansiklopedisi için kaleme alınmış olup, “el-Mutarrizî”³⁸ başlığını taşımaktadır. Tez ve makalelerden birer tanesi Mutarrizî'nin *el-Mişbâh* adlı kitabına; diğerleri ise, *el-İknâ* ve *el-Mugrib* adlı kitaplarına dairdir.³⁹

el-Mişbâh hakkındaki sözü edilen çalışmalardan ilki araştırmacı Ali Yılmaz tarafından hazırlanmış olan *Nasır b. Abdusseyyid al-Mutarrizî'nin Hayatı ve al-Misbah Adlı Eseri*⁴⁰ adlı yüksek lisans tezidir. Yüz sayfadan oluşan tez üç bölüme ayrılmış olup, ilk bölümde Mutarrizî'nin hayatı, eserleri ve öğrencileri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölüm *el-Mişbâh* adlı kitaba ayrılmış olup, kitabın Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshaları hakkında bilgiler aktarılmıştır. Üçüncü bölümde ise, *el-Mişbâh*'ın beş yazma nüshası incelenmiş ve tahkikli Arapça metni hazırlanmıştır. Ayrıca kitapta geçen ayet, şiir ve eserlere dair indeks yer almaktadır.

el-Mişbâh'a dair diğer çalışma, “Mutarrizî ve Misbah'ı”⁴¹ adlı bir araştırma makalesidir. Bu makale de adı geçen aynı araştırmacı tarafından kaleme alınmıştır. Makalede Mutarrizî'nin hayatı, hocaları, öğrencileri, eserleri ve ayrıca *el-Mişbâh*'ın muhtevası ve şerhleri hakkında bilgi verilmiştir.

el-Mişbâh'ın İhtisar Yoluya Telif Edilme Yöntemi

Muhtasarlar genellikle asıl eserlerin yorumu konumunda bulunduğundan her ihtisar belirli oranda kişilerin kendi düşünce ve kanılarına dayanır. İhtisar yapanlar, eserlerini kendi ihtiyaç ve maksatlarına göre tercihler yaparak meydana getirmişlerdir. Böylece muhtasar eserlerde hem kısaltma hem yeniden düzenleme hem de ilâve bilgiler görülebilmektedir.⁴² Bu bölümde *el-Mişbâh*'ın ihtisar edilmesinde nasıl bir yaklaşım ve yöntem izlendiği ortaya konacaktır. Konu, bölümlendirme ve düzen (sistemik yapı), muhteva, dil ve anlatım yönlerinden ele alınacaktır.

Bölümlendirme ve Düzen

el-Mişbâh beş bölüm ve bir hâtimedden meydana gelmiştir. Bu beş bölümün birinci ve beşinci bölümlerinde *el-Cümel*'in birinci ve beşinci bölümleri; iki, üç ve dördüncü bölümlerinde de *el-'Avâmilü'l-mie*'nin bölümleri esas alınmıştır. Birinci ve beşinci bölümler *el-Cümel*'de “el-Mukaddimât” ve “Eşyâ münferide” adını taşıırken, *el-Mişbâh*'ta “el-

de aynı programda yer alan belgedeki bilgiyle birebir uyuşmaktadır. bk. Mektebetü'l-Melik Fahd el-vataniyye, *et-Tetimme fi'n-naḥv*, Kütüphane kayıt no: 8106; Sâmi 'Ivaz – Yusuf Abbûd, “Cuhûdu'n-naḥviyyine'l-kudâmâ fi te'sîsi'l-hudûdi'n-naḥviyye”, *Mecelletü Câmi'ati Tişrîn li'L-buhûs ve'd-dirâsâti'l-ilmîyye* 37/1 (2015), 74.

38 Çöğenli, “Mutarrizî”, 31/375–377.

39 Sözü edilen çalışmalar şunlardır: Mehmet Sadi Çöğenli, *el-Mutarrizî ve el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib'inin Edisyon Kritiği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986); Aladdin Gültekin, *el -Mutarrizî'nin el-İkna Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Naciye Betül Gözel, *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Çöğenli, “el-Mutarrizî: Hayatı ve Eserleri”, 73–87; Aladdin Gültekin, “Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde Dil Öğretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 132–148.

40 Ali Yılmaz, *Nasır b. Abdusseyyid al-Mutarrizî'nin Hayatı ve al-Misbah Adlı Eseri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

41 Ali Yılmaz, “Mutarrizî ve Misbah'ı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/- (1999), 461–469.

42 Durmuş, “Muhtasar”, 31/58.

İstılâhâtü'n-naḥviyye" ve "Fusûlün mine'l-'Arabiyye" adını taşımaktadır. Her iki kitapta da bölümlerde ele alınan konular aynıdır.⁴³

el-'Avâmilü'l-mie'nin "el-'Avâmilü's-semâ'iyye", "el-'Avâmilü'l-kıyâsiyye" ve "el-'Avâmilü'l-ma'neviyye" başlıklı bölümleri *el-Miṣbâḥ*'ta "el-'Avâmilü'l-lafziyyetü's-sema'iyye", "el-'Avâmilü'l-lafziyyetü'l-kıyâsiyye" ve "el-'Avâmilü'l-ma'neviyye" başlıklarıyla yer almıştır. Aynı şekilde bu kitapların bölümlerinde de aynı konulara yer verilmiştir.⁴⁴

Konuların bölümler içindeki düzen ve tertibine bakıldığında *el-Cümel*'in "el-Müfred ve el-cümle" başlıklı son konusu *el-Miṣbâḥ*'ın ilk bölümünde ve başlıksız olarak yer almıştır.⁴⁵ Yine *el-Cümel*'de beşinci bölümde yer alan "Tevâbi'" konusu bölüm içinde ikinci ve "Tezkîr-Tenîs" konusu da üçüncü sırada gelmişken, *el-Miṣbâḥ*'ta bu iki konunun sırası tersine değişmiştir.⁴⁶

el-'Avâmilü'l-mie'den alınan bölümlerin düzeninde de değişiklik yapıldığı görülmektedir. Kıyâsî âmillere konu *el-'Avâmilü'l-mie*'de semâî âmillere sonra gelmekteyken *el-Miṣbâḥ*'ta semâî âmillere öncedir.⁴⁷ Yine kıyâsî âmillere konu da *el-Miṣbâḥ*'ta *el-'Avâmilü'l-mie*'dekinden farklı düzenlenmiştir. Örneğin *el-'Avâmilü'l-mie*'de âmillere olan fiil hakkında herhangi bir açıklama yapılmayıp, fiilin amelîne dair iki örnekle yetinilirken, *el-Miṣbâḥ*'ta fiilin ref etmesi anlatılırken fâil; nasb etmesi anlatılırken mef'ûller, temyiz ve hal konularına da değinilmiştir.⁴⁸ Fiilin amel etmesi konusunda *el-'Avâmilü'l-mie*'nin tertibi esas alınmakla beraber konunun işleniş biçiminde *el-Cümel*'deki fiil türünden âmillere konusundan faydalandığı anlaşılmaktadır.⁴⁹ Semâî âmillere konusunun başına da *el-'Avâmilü'l-mie*'de bulunmayan ve yine yazımında *el-Cümel*'den istifade edildiği anlaşılan, âmillere çeşitleri hakkında kısa bir giriş bölümü eklenmiştir.⁵⁰

Ayrıca *el-Miṣbâḥ*'ta bölüm ve konuların yanı sıra meselelerin düzen ve tertibinin de asıllarından farklı olduğu görülmektedir. Harf-i cerlerin konu içinde sıralanmasında görülen farklılık bu duruma örnektir. Bâ (ب) harf-i cerri, *el-'Avâmilü'l-mie* ve *el-Cümel*'de ilk, *et-Tetimme*'de yedinci ve *el-Miṣbâḥ*'ta beşinci sırada; hattâ (حَتَّى) harf-i cerri *el-'Avâmilü'l-mie*'de on birinci, *el-Cümel*'de yedinci ve *el-Miṣbâḥ*'ta da dördüncü sırada gelmiştir.⁵¹

İçerik

el-Miṣbâḥ ve asılları durumundaki eserler içerik, tanımlar, konular ve örnekler bakımından karşılaştırmalı olarak aşağıda incelenmiştir.

Tanımlar

el-Miṣbâḥ'taki bazı terim ve kavramlara ait tanımlar, asıllardakiyle aynı veya yakın ifadelerle gelmiştir. Muzâfın tanımı buna bir örnektir. Muzâf *el-'Avâmilü'l-mie*'de şöyle tarif edilmiştir: «الْمُضَافُ: وَهُوَ كُلُّ اسْمٍ أُضِيفَ إِلَى اسْمٍ آخَرَ. فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَجْرُ النَّائِبُ وَيُسَمَّى الْجَارُ مُضَافًا وَالْمَجْرُورُ مُضَافًا»⁵² "Muzâf, başka bir isme izafe edilen her isimdir. Birincisi ikinciyi cer eder. Cer eden "muzâf", cer edilen de "muzâfun ileyh" diye isimlendirilir."⁵² Muzâfın *el-Miṣbâḥ*'taki

43 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 5, 31; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 41–55.

44 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 41, 63, 64; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 57, 69, 99.

45 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 40; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 43–44.

46 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 32, 34; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 103, 107.

47 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 41, 63; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 57, 69.

48 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 63; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 57–62.

49 Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 57–62; krş. Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 13–17.

50 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 12.

51 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 41–48; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 25–26; eş-Şâmilëtü'z-zehbiyye 3,65, "et-Tetimme fi'n-naḥv", 2; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 72–75.

52 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 63; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 65.

âmil⁷⁸ ve lâzım-müteaddî⁷⁹ terimlerine ait tanımlar da asıllarda bulunmayan fakat *el-Miṣbâḥ*'a ilave edilmiş olan tanımların diğer bazı örnekleridir.

Konuların Durumu

el-Miṣbâḥ'ta bazı konular asıllardakiyle aynı veya benzer bir yaklaşım ve ifadelerle işlenmiştir. Fiilin ref etmesi konusu buna bir örnektir. Bu konu *el-Cümel*'de şöyle gelmiştir: « وَهِيَ تَعْمَلُ الرَّفْعَ وَالتَّنْصِبَ فِي الْأَسْمَاءِ. فَأَمَّا الرَّفْعُ فَهِيَ مُتَسَاوِيَةٌ فِيهِ، فَكُلُّ فِعْلٍ يَرْفَعُ اسْمًا وَاحِدًا بَأَنَّهُ فَاعِلُهُ إِذَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ مُقَدِّمًا » Bunlar (fiiller) isimlerde ref ve nasb amel ederler. Ref ameline gelince, fiiller onda denktir. Her fiil, öncesinde gelip de kendisine isnat edildiği her ismi, faili olması sebebiyle ref eder. “Zeyd çıktı”, طَابَ الْخَيْرُ, “Haber iyi geldi” ve دَهَبَ الْقَوْمُ “Topluluk gitti” cümlelerinde olduğu gibi.⁸⁰ Aynı konu *el-Miṣbâḥ*'ta şu ifadelerle yer almıştır: « أَمَّا الْفِعْلُ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ الرَّفْعَ وَالتَّنْصِبَ فِي الْأَسْمَاءِ. أَمَّا الرَّفْعُ فَعَامٌّ لِأَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَرْفَعُ اسْمًا وَاحِدًا بَأَنَّهُ فَاعِلُهُ إِذَا أُسْنِدَ إِلَيْهِ مُقَدِّمًا عَلَيْهِ نَحْوُ: فَعَلَّ زَيْدٌ » Fiile gelince, o, isimlerde ref ve nasb amel eder. Ref ameli, geneldir. Her fiil, öncesinde gelip de kendisine isnat edildiği her ismi, faili olması sebebiyle ref eder. “Zeyd yaptı” cümlesinde olduğu gibi.⁸¹

Bazı konular ise, *el-Miṣbâḥ*'ta asıllardakinden farklı bir yaklaşım ve ifadelerle işlenmiştir. Müteaddî fiiller konusu buna bir örnektir: Müteaddî fiiller, *el-Cümel*'de bir mef'ûle müteaddî, ikincisi birincinin aynı olan iki mef'ûle müteaddî, ikincisi ilkinden farklı iki mef'ûle müteaddî ve üç mef'ûle müteaddî olmak üzere dörde ayrılmıştır. *el-Miṣbâḥ*'ta ise, anılan ikinci türe yer verilmeyerek, müteaddî fiiller üç grup temelinde işlenmiştir.⁸² Medih ve zem fiilleri de asıllardakinden farklı ele alınmış konulara başka bir örnektir.⁸³

Diğer yandan, asıllarda bulunduğu halde bazı konulara *el-Miṣbâḥ*'ta yer verilmemiştir. Taaccüp fiilleri konusu buna bir örnektir. Bu konu *el-Cümel*'de bulunmasına rağmen *el-Miṣbâḥ*'ta bulunmamaktadır.⁸⁴ Yine izafetin ismin ayırıcı özelliklerinden olması⁸⁵ ve cümlenin harf ile ismin birleşiminden de meydana gelmesi⁸⁶ hususlarına dair bilgiler, asıllarda bulunmakla beraber *el-Miṣbâḥ*'ta bulunmayan konulara örnektir. Benzer şekilde *el-'Avâmilü'l-mie*'de yer alan len (لَنْ) edatının ebedî olumsuzluk manası bildirdiği görüşünün Mutezile'ye ait olması,⁸⁷ fiile benzeyen harfler olan inne (إِنَّ) ve grubunun fiille olan benzerlik yönleri,⁸⁸ nâkıs fiillere nâkıs isminin verilme sebebi⁸⁹ ve nida harflerinin münadaya göre yakın, orta ve uzak şeklinde gruplandırılmasına⁹⁰ dair bilgiler de asıllarda bulunan fakat *el-Miṣbâḥ*'ta yer almayan konuların diğer bazı örnekleridir.

Asıllarda bulunmayan birtakım konular ise, *el-Miṣbâḥ*'a ilave edilmiştir. İsim, fiil ve harf hakkında *el-Miṣbâḥ*'ta yer alan aşağıdaki bilgi buna bir örnektir: « لِأَنَّ الْأِسْمَ يَكُونُ حَدِيثًا وَمُحَدَّثًا » «عَنْهُ، وَالْفِعْلُ يَكُونُ حَدِيثًا وَلَا يَكُونُ مُحَدَّثًا عَنْهُ، وَالْحَرْفُ آدَاءَةٌ بَيْنَهُمَا لَا يَكُونُ حَدِيثًا وَلَا مُحَدَّثًا عَنْهُ » “Çünkü isim hem konuşmanın kendisi hem de hakkında konuşulan olur. Fiil konuşmanın kendisi olur ama hakkında konuşulan olmaz. Harf ise, bu ikisi arasında araçtır ne konuşmanın kendisi ne de

78 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 39–41; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 11–12; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 54.

79 Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 58.

80 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 13.

81 Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 58.

82 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 15; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 58–59

83 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 61; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 11; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 96–97.

84 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 14.

85 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 5; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 41–42.

86 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 40; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 43.

87 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 53; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 83.

88 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 50; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 80–81.

89 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 58–59; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 93–94.

90 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mie*, 52; krş. Mutarrizî, *el-Miṣbâḥ*, 76–77.

*hakkında konuşulandır.*⁹¹ Asıllarda manevî âmiller mübtedâyı, haberi ve muzâri fiili ref edenlerden ibaret olarak belirtilirken, *el-Mişbâh*'ta bunlara “sıfatın âmili” konusunun ilave edilmesi de söz konusu duruma başka bir örnektir.⁹² Yine asıllarda مع “beraber” manasındaki vâv (و) harfinin nasb etmesi için *el-Cümel*'de sadece, bu harften önce bir fiilin bulunması şart koşulmuşken, *el-Mişbâh*'ta bundan başka olarak, fiil manasında ismin bulunması durumunda da şartın yerine gelmiş olacağı hususuna da yer verilmiştir.⁹³

Örnekler

Hem asıllarda hem *el-Mişbâh*'ta âyetlerden ve ilk dönem Arap şiirinden örnekler getirilmiştir. *el-Mişbâh*'ta örnek olarak getirilen âyetlerin ve şiir beyitlerinin sayısının asıllardan fazla olduğu görülmektedir. *el-'Avâmilü'l-mie*'de 20, *el-Cümel*'de 21 âyet, *el-Mişbâh*'ta 32 âyete yer verilmiştir. *el-Cümel*'de Arap şiirinden 4 beyit bulunurken *el-Mişbâh*'ta 8 beyit bulunmaktadır.⁹⁴ Bu durum, asıllarda bulunmayan bazı âyet ve şiirlerin *el-Mişbâh*'a ilave edildiğini göstermektedir.

Ayrıca *el-Mişbâh*'ta örneklerin bir kısmı asıllardakiyle aynı olmakla beraber kısmen veya tamamen farklı örnekler de bulunmaktadır. Muzâri fiili nasb eden كِي “için, diye” harfinin ta'lîl anlamı için getirilen örnekler bunun bazı misalleridir. Bu örnek, *el-'Avâmilü'l-mie*'de جَنَّكَ كِي تَقُومُ “Yaparsın diye sana geldim”, *el-Cümel*'de جَنَّكَ كِي تُعْطِينِي حَقِّي “Bana hakkımı vermen için geldim” şeklinde gelmiştir. Konu *el-Mişbâh*'ta ise, جَنَّكَ كِي تُعْطِينِي حَقِّي “Bana hakkımı vermen için sana geldim” cümlesiyle örneklendirilmiştir.⁹⁵ Görüldüğü üzere bu örnek, asıllardaki örneklerin toplamından meydana gelmektedir. Bu suretle asıllardaki örnek *el-Mişbâh*'a alınmıştır. Aynı şekilde nakıs fiil,⁹⁶ menkus ismin i‘rabı,⁹⁷ arız mebnî,⁹⁸ hattâ (حَتَّى) harf-i cerrinin ilâ (إِلَى) yerinde gelmesi,⁹⁹ iki muzâri fiili cezm eden isimler,¹⁰⁰ alâ (عَلَى) harf-i cerri¹⁰¹ için getirilen örnekler de asıllarda ve *el-Mişbâh*'ta aynıdır.

Yine şart-cevap cümlelerinde in (إِنْ) harfinin gizli gelmesine dair verilen örnekler de asıllardakiyle aynı, benzer veya farklı gelen örneklerin yer aldığı bazı misallerdir. Bu konuya dair *el-Cümel*'de getirilen örnekler, اَيْنَ بَيْنَكَ “Bana gel, sana ikram edeyim”, اَيْنَ بَيْنَكَ “Evin nerede, seni ziyaret edeyim”, لَا تَفْعَلِ الشَّرَّ يَكُنْ خَيْرًا لَكَ “Kötülük yapma, hayrına olsun”, أَلَا تَنْزِلُ نُصِيبُ خَيْرًا “Konaklamaz mısın, bir hayır elde edesin” şeklindedir. *el-Mişbâh*'ta bu örneklerin ilki رُزِّي أكرمَكَ “Beni ziyaret et, sana ikram edeyim” şeklinde kısmen, dördüncüsü de كَيْتَ لِي مَالًا أَنْفَقُهُ “Keşke malım olsa da onu infak etsem” şeklinde tamamen farklı; diğerleri ise değişmeden, aynıyla gelmiştir.¹⁰² Yine harfle atıf,¹⁰³ üç mef'ûle müteaddî fiil,¹⁰⁴ leyse'ye (لَيْسَ) benzeyen lâ (لَا)

91 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 43; krş. Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 6; eş-Şâmileti'z-zehebiyye 3,65, "et-Tetimme fi'n-naḥv", 3.

92 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, 64; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 11; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 100.

93 krş. Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, 51; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 20; Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 75.

94 bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, 39–65; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 5–41; Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 41–122.

95 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, 53; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 22; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 84.

96 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 8; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 47.

97 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 6; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 45.

98 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 11; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 52.

99 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 25; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 71.

100 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, 55; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 89.

101 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'e*, 46; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 73.

102 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 24; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 88.

103 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 23; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 110–112.

104 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 15; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 59.

harfinin i'rabı¹⁰⁵ ve fiilin alametleri¹⁰⁶ için *el-Mişbâh*'ta getirilen örneklerin de bazıları asıllardakiyle aynıyken, diğer bazıları farklıdır.

Asıllarda bulunan bazı örnekler *el-Mişbâh*'a alınmamıştır. An (عَنْ) harf-i cerri için getirilen örnek buna bir misaldir. Asılda bu harf-i cer için getirilen رَمَيْتُ السَّهْمَ عَنِ الْقَوْسِ “Oku yaya gönderdim” örneği *el-Mişbâh*'ta aynen bulunurken, بَلَعْنِي عَنْ زَيْدٍ حَدِيثٌ “Bana Zeyd'den bir söz ulaştı” örneği *el-Mişbâh*'ta bulunmamaktadır.¹⁰⁷ Aynı şekilde *el-‘Avâmilü'l-mie*'de nakıs fiillerin¹⁰⁸ ve iki muzâri fiili cezm eden isimlerin¹⁰⁹ hepsi için örnek getirilmekle beraber *el-Mişbâh*'ta bu fiil ve isimlerin bazıları için hiçbir örnek getirilmemiştir.

Buna karşılık asıllarda bulunmayan bazı örnekler *el-Mişbâh*'a ilave edilmiştir. Maa (مَعَ) “beraber” manasındaki vâv (و) harfinin nasb etmesi konusunda asıllarda sadece اسْتَوَى “Su tahta parçasıyla aynı seviyeye ulaştı” örneği getirilirken, *el-Mişbâh*'ta buna مَآ شَأْنُكَ وَزَيْدًا “Zeyd'le ne alıp veremediğin var” örneği ilave edilmiştir.¹¹⁰

Dil ve Anlatım

el-Mişbâh'ın asılları durumundaki *el-Cümel* ve *et-Tetimme* adlı eserlerde, öğrenciye konuşan, didaktik bir anlatım tercih edilmiştir. *el-Cümel*'de yer alan şu ifadeler bu üslûbun belirgin bazı örnekleridir: “جَوَارِيٌّ örneğindeki gibi cemi' elifinden sonra ikincisi yâ (ي) olan iki harf bulunursa, ref ve cer halinde onu hafzeder ve ismi tenvinle getirirsin. Nasb halinde ise, onu tenvin olmadan getirirsin”¹¹¹ ve “Bu türde iki mef'ûlden biriyle yetinebilir ve ne verdiği belirtmeden “Zeyd'e verdim” diyebilir ve yine kime verdiği belirtmeden de “Dirhem verdim” diyebilirsin.”¹¹²

Öğrenciye konuşan, didaktik anlatım, *el-Mişbâh*'ta -özellikle bazı bölümlerinde- asıllardakinden daha belirgindir. Bu bağlamda kitapta yer alan şu ifadeler bu üslûbun bir göstergesi olarak dikkati çekmektedir: “Mazmûm ismi iki özel isim arasındaki ibn kelimesiyle vafettiğin zaman ibn kelimesi ile birlikte münadayı feth üzere mebni yaparsın”,¹¹³ “Böylece sen زَيْدٌ يَضْرِبُ yerinde زَيْدٌ يَضْرِبُ veya زَيْدٌ يَضْرِبُ demeyi kasteder ve bu suretle isim yerine fiili getirirsin”¹¹⁴ ve “Bunların isim olduğu şuradan anlaşılmalıdır: Sen يَكْرُمُ fiilini zamirine isnat ettin, başına harf-i cer getirmektesin ve bazılarını tenvinle bitirmekte ve bazılarını da muzâf yapmaktasın.”¹¹⁵

el-Mişbâh ve asılların lafızlarında ve cümle kuruluşlarında görülen aynılık ve benzerlik de dikkat çekmektedir. *el-Cümel*'de bulunan فَإِنْ كَانَ بَعْدَ أَلْفٍ الْجَمْعُ حَرْفَانِ تَأْيِيهُمَا يَاءٌ نَحْوُ جَوَارِيٍّ örneğindeki gibi cemi' elifinden sonra ikincisi yâ (ي) olan iki harf bulunursa, ref ve cer halinde onu hafzeder ve ismi tenvinle getirirsin. Nasb halinde ise, onu tenvin olmadan getirirsin”¹¹⁶ sözü lafızlar ve cümle kuruluşlarındaki aynılık ve benzerliğe bir örnektir. Bu söz, *el-Mişbâh*'ta benzer lafızlar ve cümlelerle şu şekilde gelmiştir: وَإِنْ كَانَ ثَانِي الْحَرْفَيْنِ بَعْدَ الْأَلْفِ يَاءٌ حَقَّقَتْهَا فِي الرَّفْعِ وَالْجَرِّ وَتَوَوَّتْتِ الْأِسْمَ وَأَثْبَتَتْهَا

105 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 19; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 83.

106 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 5; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 42.

107 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-‘Avâmilü'l-mie*, 46; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 73.

108 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-‘Avâmilü'l-mie*, 60; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 93–94.

109 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-‘Avâmilü'l-mie*, 55; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 88–89.

110 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 20; Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-‘Avâmilü'l-mie*, 51; krş. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 75.

111 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 8.

112 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 15.

113 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 77.

114 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 100.

115 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 89.

116 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 8.

في النَّصْبِ بغيرِ التَّنْوِينِ “Eliften (ا) sonraki iki harfin ikincisi yâ (ي) olursa, ref ve cer halinde onu hazfeder ve ismi tenvinle getirirsin. Nasb halinde ise, onu tenvin olmadan getirirsin.”¹¹⁷

Diğer yandan, *el-Mişbâh*'taki bazı ifadeler asıllarındakilere göre kısmen zor anlaşılan bir yapıda gelmiştir. İbtidânın tanımı buna bir örnektir. *el-Cümel*'deki bu tanım «مَعْنَى الْإِبْتِدَاءِ وَهُوَ تَعْرِيفُ الْأِسْمِ مِنَ الْعَوَامِلِ اللَّفْظِيَّةِ لِتُسْنِدِ إِلَيْهِ خَبَرًا» “İbtidânın manası, bir habere isnad etmen için ismi lafzî âmillerden ayırmandır”¹¹⁸ şeklinde gelmiştir. İbtidânın *el-Mişbâh*'taki tanımı yukarıdakine göre kısmen daha zor anlaşılabilir olup, şöyledir: «الْإِبْتِدَاءُ وَهُوَ تَعْرِيفُ الْأِسْمِ مِنَ الْعَوَامِلِ اللَّفْظِيَّةِ لِلْإِسْنَادِ» “İbtida, isnad için ismi lafzî âmillerden soyutlamaktır.”¹¹⁹ Yine *el-'Avâmilü'l-mi'*de kâf (ك) harf-i cerri için getirilen “Zeyd aslan gibidir” örneği kolayca anlaşılırken, *el-Mişbâh*'taki الدَّارِ فِي الدَّارِ “Zeyd'e benzeyen kimse evdedir”¹²⁰ örneği onun kadar kolay anlaşılabilir değildir.

Bununla beraber *el-Mişbâh*'taki ifadeler genel olarak asıllarındakilere göre daha açık ve kolay anlaşılabilir. *el-Cümel*'de gelmiş olan şu ifadeler buna bir örnektir: «فَإِذَا انْتَلَفَتْ مِنْهَا اثْنَانِ فَأَقَادَا نَحْوَ خَرَجَ زَيْدٌ سَمِيًّا كَلَامًا، وَسَمِيًّا جُمْلَةً. وَالْإِنتِلَافُ يَكُونُ بَيْنَ الْأِسْمِ وَالْفِعْلِ كَمَا ذَكَرْنَا، وَبَيْنَ الْأِسْمَيْنِ كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ، “Zeyd çıktı” خَرَجَ زَيْدٌ “Onlardan ikisi birleşir ve “kelam” diye isimlendirildi ve “cümle” diye isimlendirildi. İtilâf, söylediğimiz gibi, isim ve fiil arasında ve زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ “Zeyd gitmektedir” gibi iki isim arasında ve yine يَا زَيْدٌ “Ey Zeyd” gibi özellikle nidada harf ve isim arasında olur.”¹²¹ Kelam ve cümlenin tanımı *el-Mişbâh*'ta daha kısa ve anlaşılır olup, şöyledir: «فَاعْلَمْ» “Bilesin ki, onlardan bir fiil ve bir isim yahut iki isim birleştiği ve bir anlam ifade ettiklerinde kelam ve cümle diye isimlendirildi.”¹²²

el-Mişbâh'ın ifadelerinin asıllardakinden daha kolay anlaşılır olduğunu gösteren bir başka örnek de *el-Cümel*'deki şu ifadelerdir: «وَمِنْ قِيَامِ الْحَرْفِ مَقَامَ الْحَرْكِ النَّوْنُ الَّتِي بَعْدَ أَلْفِ ضَمِيرِ الْإِثْنَيْنِ “Harfin, harekenin yerini almasının örneklerinden bazıları تَفْعَلَانِ، يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ، وَتَفْعَلُونَ، وَتَفْعَلِينَ» ve تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ» “Harfin, harekenin yerini almasının örneklerinden bazıları تَفْعَلَانِ، يَفْعَلُونَ، يَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ، تَفْعَلُونَ»¹²⁴

Sonuç

Mutarrizî'nin *el-Mişbâh* adlı kitabını asıllarından nasıl bir yöntemle ihtisar ettiğine dair yürütülen araştırmanın sonunda elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Asıllardan herhangi birinin sistematığı *el-Mişbâh*'ta aynıyla uygulanmamıştır. Bunun yerine asıllardaki bölüm ve düzenlerin toplamından yeni bir sistematik yapı meydana getirilmiştir.

Asıllarda bulunan konulardan gerekli görülmeyenler *el-Mişbâh*'a alınmamıştır. Buna karşılık asıllarda bulunmayan bazı konular *el-Mişbâh*'a ilave edilmiştir.

117 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 49.

118 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 11.

119 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 99.

120 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Avâmilü'l-mi'*, 47; karşı. Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 74.

121 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 40.

122 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 43.

123 Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Cümel*, 7.

124 Mutarrizî, *el-Mişbâh*, 47.

Asıllarda ve *el-Mişbâh*'ta Arap gramerinin temel meselelerine yer verilmiş, ayrıntı ve tartışmalı meselelerden uzak durulmuştur.

el-Mişbâh'ta örneklerin bir kısmı asıllardan değiştirilmeden aynen alınırken, bazıları kısmen veya tamamen değiştirilmiştir.

Asıllarda örneklerle işlenen bazı konular *el-Mişbâh*'ta örneksiz olarak işlenmiştir. Öte yandan, asıllarda örneksiz anlatılan bazı konular *el-Mişbâh*'ta örneklerle anlatılmıştır.

el-Mişbâh'ta asıllardakiyle aynı veya benzer ifadeler bulunmaktadır. Bu durum, asılların, muhtevanın yanında üslûp olarak da esas ve model alındığını göstermektedir.

el-Mişbâh'ta ve asıllarda öğrenciye konuşan, didaktik bir dil ve anlatım kullanılmıştır. Bu üslûp *el-Mişbâh*'ta daha belirgindir.

el-Mişbâh'ta ve asıllarda açık, kolay anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Bununla beraber *el-Mişbâh*'taki dil ve anlatım genel olarak asıllarındakine göre daha açık ve kolay anlaşılırdır.

Kaynakça

- Abdulkadir İsa, Halil. “Abdülkâhir el-Cürcânî”. *Şerhu'l-Cümel*. mlf. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî. 19–47. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 10. Edition, 1432/2011.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî. *el-Cümel*. Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî. *el-'Avâmilü'l-mi'e*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî. *et-Tetimme fi'n-nahv*. nşr. Târik Necm Abdullah. Mekke: el-Mektebetü'l-fasliyye, 1405/1985. <https://ichkalat.cu-tamanrasset.dz/wp-content/uploads/2018/02/12-8.pdf>
- Ali Haydar. “Abdülkâhir el-Cürcânî”. *el-Cümel*. mlf. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî. ب.ز. Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972.
- Çöğenli, Mehmet Sadi. “el-Mutarrizi: Hayatı ve Eserleri”. *Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi* -/18 (1990), 73–87.
- Çöğenli, Mehmet Sadi. “Mutarrizi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375–377. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Çöğenli, Mehmet Sadi. *el-Mutarrizi ve el-Mugrib fi tertibi'l-mu'rib'inin Edisyon Kritiği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.
- Durmuş, İsmail. “Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57–59. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- el-Mektebetü's-Şâmiletü'z-zehebiyye (The Golden Maktabah Shamela)* 3,65. Yazılım. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî.
- el-Bâr, Abdurrahîm. “Abdülkâhir el-Cürcânî: Hayâtuhu ve müellefâtuhu ve menhecuhu'l-lugavî”. *Mecelletü İşkâlât* 6/3 (2017), 241–255.
- Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhiyyü'd-Dâğistânî. “Tercemetü Abdilkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî eş-Şâfi'iyî”. *el-'Avâmilü'l-mi'e*. mlf. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî. 11–15. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb el-Fîrûzâbâdî. *Kâmûsü'l-muhît Tercümesi: el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. çev. Mütercim Âsım Efendi. nşr. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Gözel, Naciye Betül. *el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde İsimler*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Gültekin, Aladdin. *el -Mutarrizi'nin el-İkna Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Gültekin, Aladdin. “Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eserinde Dil Öğretimi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* ¼ (2012), 132–148.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân el-Bermekî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnü'l-Kıfî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Kıfî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1406/1982.
- Juma AlMajid Center for Kultur and Heritage. *et-Tetimme fi'n-naḥv*. Birleşik Arap Emirleri, Mektebetü'l-Melik Fahd el-vataniyye, Kütüphane kayıt no: 71671. <http://www.almajidcenter.org/> (Erişim 8 Mayıs 2021).
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Mâzin el-Mübârek. “Taktîm”. *el-Mişbâḥ fi'n-naḥv*. mlf. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî. 5–8. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1417/1997.
- Mektebetü'l-Melik Fahd el-vataniyye. *et-Tetimme fi'n-naḥv*. Suudi Arabistan, Mektebetü'l-Melik Fahd el-vataniyye, Kütüphane kayıt no: 8106. <http://ecat.kfnl.gov.sa/> (Erişim 8 Mayıs 2021).
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî. *el-Mişbâḥ fi 'ilmi'n-naḥv*. nşr. Yasin Mahmûd el-Hatîb. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1417/1997.
- Ötüken Türkçe Sözlük. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://otukensozluk.com/>
- Sâmi 'İvaz – Yusuf Abbûd. “Cuhûdu'n-naḥviyyîne'l-kudâmâ fi te'sîsi'l-hudûdi'n-naḥviyye”. *Mecelletü Câmi'ati Tişrîn li'L-buhûs ve'd-dirâsâti'l-'ilmiyye* 37/1 (2015), 63–82.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî. *Buḡyetü'l-vu'ât fi ṭabakâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nühât*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.y.
- The National Library of Israel. *et-Tetimme fi'n-naḥv*. https://www.nli.org.il/ar/books/NNL_ALEPH990030235640205171/NLI (Erişim 4 Mayıs 2021).
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. nşr. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Mahmûd el-Hatîb, Yâsîn Mahmûd el-Hatîb. “Tercümetü el-İmâm el-Mutarrizî”. *el-Mişbâḥ fi'n-naḥv*. mlf. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî. 11–15. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1417/1997.
- Mahmûd el-Hatîb, Yâsîn Mahmûd el-Hatîb. “Kitabü'l-Mişbâḥ fi 'ilmi'n-naḥv”. *el-Mişbâḥ fi'n-naḥv*. mlf. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî. 17–27. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1417/1997.
- Yılmaz, Ali. *Nasır b. Abdusseyyid al-Mutarrizi'nin Hayatı ve al-Misbah Adlı Eseri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Yılmaz, Ali. “Mutarrizi ve Misbah'ı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/- (1999), 461–469.
- Zâhidî, Hâlid b. Halîl b. İbrâhîm ez-Zâhidî. *eş-Şerhu'l-cedîd alâ 'Avâmil'il-Cürçânî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. 1405/1985: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım.
Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 15. Basım, 1423/2002.

SALAT-I MESUDÎ-İ TÜRKÎ TERCÜMESİ ÜZERİNE

Rıdvan ÖZTÜRK*

ÖZ

Dinî kuralları doğru bir şekilde geniş kitlelere ulaştırmak için farklı dillerde birçok kitap yazılmıştır. Bu kitaplar, kıymetleri ölçüsünde yazıldığı dilden başka dillere de tercüme edilmiştir. H.524 yılında telif edildiği öngörülen Salat-ı Mesudî'nin Fars dilinde pek çok istinsahı bulunmasına rağmen, eserin son döneme gelinceye kadar Türkçeye tercümesine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bizim burada tanıtmak istediğimiz "Salat-ı Mesudî-i Türkî" Hanefi fikhına göre yazılmış Farsça "Salat-ı Mesudî" adlı kitabın Çağatay Türkçesine yapılmış olan bir tercümesidir. Eser, Taşkent'te h.1324/m.1907 yılında neşredilmiştir. Hatime kısmından anlaşıldığına göre eser, Hokandlı Muhammedkuli bin Muhammed Resul tarafından bir yılda Farsçadan tercüme edilmiştir.

Eser, üç ana bölümden oluşmakta olup 745 sayfadır. İlk bölüm 60 babdan (s. 13-295), ikinci bölüm 43 babdan (s. 296-549) meydana gelmiştir. Bu iki bölümde İmam-ı Azam Ebu Hanife hakkında kısa bilgiden sonra, doğrudan ve dolaylı olarak namazla ilgili meseleler hakkında Hanefi fikhî hükümleri çerçevesinde malumatlar aktarılmıştır. Üçüncü bölümde ise zekât, oruç, nikâh vb. konulardan sonra toplum hayatını ilgilendiren meseleler üzerinde (s. 550-745) durulmuştur.

"Salat-ı Mesudî-i Türkî", Farsça kaleme alınmış dinî muhtevalı bir eserin Türkî diline yapılmış tercümesi olmasının yanında, dil özellikleri açısından da önemli bir kaynak konumundadır. Yirminci yüzyılın başında yazılan bu eser dil araştırmacılarına Çağatay Türkçesinin mensur özelliklerinin tespiti ve sözdiziminin niteliklerinin tetkiki bakımından zengin malzeme sunmaktadır. Ayrıca tercüme bir eser olması dolayısıyla Farsça ile Türkçe arasındaki dil etkileşiminin, kod kopyalamalarının belirlenebilmesine de imkân vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkî til, Salat-ı Mesudî-i Türkî, Çağatayca, Taşkent, Hokandlı Muhammedkuli bin Muhammed Resul

ON SALAT-I MASOUDI'S TURKISH TRANSLATION

ABSTRACT

Many books have been written in different languages in order to accurately bring religious rules to a wide audience. These books, based on the measure of their value, have been translated into languages other than the language in which they are written in. Although Salat-ı Masoudî, which is projected to have been copyrighted in Hijri year 524, has many residences in the Persian language, there is no information about the translation of the work into Turkish until the last time period. What we want to introduce here is a translation of the Persian-written book "Salat-ı Masoudî" , which is written according to the "Salat-ı Masoudî-i Turkî" Hanefi fiqh, into Chagatai Turkish. The work was published in Tashkent in Hijri year 1324/AD.1907. According to the epilogue section, the work was translated from Persian in a year by Mohammedkuli bin Mohammed Rasoul of Hokand.

The work consists of three main sections and is 745 pages. The first part consisted of 60 titles (p. 13-295), the second part consisted of 43 titles (p. 296-549). In these two chapters, after brief information about Imam Azam Abu Hanife, information was conveyed directly and indirectly about the issues related to prayer within the framework of the provisions of the Hanefi fiqh. In the third chapter, after issues like zakat, fasting, marriage, etc. issues concerning public life have been emphasized (p. 550-745).

"Salat-ı Masoudî-i Turkî" other than being a translation of a religiously contented work written in Persian into the Turkish language, but also is an important source in terms of language characteristics. This work, written at the beginning of the twentieth century, provides language researchers with materials rich in the determination of the prosaic characteristics of Chagatai

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı. Konya, Türkiye. ridvanozturk1961@gmail.com

Turkish and the examination of the qualities of syntax. In addition, since this is a work of translation, it also allows the determination of language interaction and code copying between Persian and Turkish.

Keyword: Türkî til, Salat-ı Masudî-i Türkî, Chagatai language, Tashkent, Hokandlı Muhammadkulı bin Muhammad Rasul

GİRİŞ

Dini öğretileri geniş kitlelere ulaştırmak için yazılmış eğitici ve öğretici kitaplar vardır. Bu kitapların bir kısmı muhatap aldığı kitlenin benimsediği dini ekollerin, mezhep veya anlayışların doğrultusunda farklı dillerde kaleme alınmışlardır. Beğeniler ve ihtiyaçlar doğrultusunda bir dilde yazılan eser, başka bir dile çevrilmiştir. Bu bağlamda Farsça yazılıp sonradan Türkçeye tercüme edilmiş eserlerden birisi de “Salat-i Mesudî”dir.

Bizim burada tanıtmak istediğimiz Salat-ı Mesudî-i Türkî, Hanefî fihhına göre yazılmış Farsça “Salat-ı Mesudî” kitabının Türkî diline yapılmış tercümesidir. Kitabın adında geçen “Türkî” kelimesi ile “Türkçe, Türk dili” ifade edilmiştir. Türk dili farklı coğrafyalarda ve farklı boylarla farklı yazı dilleri oluştursa da bu yazı dilleri ile verilen eserlerin dili için “Türkî, Türkçe, zeban-ı Türkî, lisan-ı Türkî, Türk tili/dili” terimleri kullanılmıştır.¹ Türk dilinin kuzey-doğu yayılma alanında kullanılmış olan Çağatay Türkçesi için de, güney-batı yayılma alanında kullanılmış olan Osmanlı Türkçesi için de, hatta Mısır merkezli yayılma alanında kullanılmış olan Kıpçak Türkçesi için de bu terimlerin kullanıldığını görürüz. “Salat-ı Mesudî-i Türkî”deki “Türkî” ile kast edilen Çağatay Türkçesidir.

1. Farsça Salat-ı Mesudî

Salat-ı Mesudî, Hanefî fikhı hakkında Farsça olarak yazılmış bir eserdir. Eser 6. asrın ortalarında, büyük bir ihtimalle h.524 yılında Maverâünnehir âlimlerinden Rükneddin Mesud es-Sugdî el-Semerkindî tarafından telif edilmiştir. Orijinal telif nüshası elde olmayan eserin en eski nüshası h.746 tarihli olup Konya Mevlana Müzesi kütüphanesinde 1363 numarada kayıtlıdır. Ancak Gölpınarlı, eserin müellifi hakkında Hediyetü'l-Ârifin adlı eserin “el-Mesûdî” maddesine atıfta bulunmuştur. Burada müellifin adı “Rükneddin Mesud bin Hüseyin bin Hasan bin İbrahim el-Kaşanî el-Sugdî el-Semerkindî el-fakihü'l-Hanefî” diye geçmektedir der.² Eserin önemine binaen şimdiye kadar onlarca istinsah edilmiş elyazması nüsha olmasına rağmen matbu olarak yayımlanmamıştır. Bu istinsahlardan bir kısmı Konya nüshasında olduğu gibi iki defterden, bir kısmı ise Pencap nüshasında olduğu gibi üç defterden oluşmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere sonraki nüshalarda bazı tashih ve eklemeler de mevcuttur. Eser, “Salat-ı Mesudî” adının yanı sıra “Câmi-i Mesudî” adıyla da tespit edilmiştir. Eğitim amaçlı yazıldığı için dili sanatlı söyleyişlerden uzak olup sadedir. Yazıldığı dönemin ve bölgenin dil özelliklerini ve sosyal dokusuna yönelik bilgileri yansıtması açısından da değerli bir eserdir. Fikhî kaynakların ve yazarların tanıtımını yapan eserler, bu eser ve yazarı hakkında hiç bilgi vermemektedir. Yazarın kendisi de kitap metni içinde özgeçmişiyile ilgili sarıh bilgi vermemektedir. Yazar, eserin bir-iki yerinde ikinci adına “Fakih Mesud” şeklinde değinmekte ve hocalarından bahsetmektedir.³ Salat-ı Mesudî-i Türkî’de ise eserin müellifinin adı “şeyh fakih zâhid Mesud bin Yûsuf Semerkandî” olarak geçmektedir.

1 Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 408, 470.

2 Abdülkadir Gölpınarlı, *Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*, C.I, (Ankara: TTK Basımevi, 1967). 147.

3 Ali Safari (2008), “Salat-ı Mesudî: Metni Farsî ez Sedde-i Şeşum-i Hicrî”, *Güzariş-i Miras/ 17-18* (Behmen ve İsfend 1386-21 Ocak-19 Mart 2008), s. 4-9.

2. Salat-ı Mesudî-i Türkî Neşirleri

Salat-ı Mesudî'nin son döneme gelinceye kadar Türk diline tercümesine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak yirminci yüzyılın başlarında Taşkent'te "Salat-ı Mesûdî-i Türkî" adı altında iki ayrı mütercim tarafından "Türkî" diline tercüme edildiğini tespit etmekteyiz. Bunlardan birincisi "Hokandlı Muhammedkulı bin Resul" tarafından, ikincisi ise "Rahîm Hoca İşan"⁴ tarafından tercüme edilmiştir. Rahîm Hoca İşan tercümesinin nâşiri, sunuş kısmındaki "arz-ı mühtemem" bölümünde Fergana ve Buhara taraflarındaki mescitlerde çok okunan kitabın talep üzerine üçüncü baskısı öncesinde şu bilgileri verir⁵:

"...üçüncü çap qılmaqqa ihtimâm qılıb uşbu kitâb berâberide çap bolgan Xoqandlik fâzılını qılğan Türkî Salat-ı Mesûdları birle Rahîm Hoca İşan müteveffanı qılğan Türkî Salat-ı Mesûdlarını ulemâlarge imtiyâz qılıb bermaqqa tabşurdum müddet iki ay mülâhaza qılıb kördiler songra kemîne iltimâs qıldım uşbu nüshanı qaysı biriga cevâb berseler qılsam didim cenâb-ı âliler didiler ki her iki nüshanı birbiriga xûb tatbîq qılıb kördük ikevi hem bir bâgını gülidür dib her iki mütercimning qılğan diqqatleriga aferin dib haqlariga du'â-yı xayr qıldılar ammâ arzû-yı teberrük Rahîm Hoca İşan merhûmnung kitâblariga cevâb birdük didiler..."⁶

2.1. Hokandlı Muhammedkulı bin Resul'ün Salat-ı Mesudî-i Türkî'si

Bizim elimizde bulunan Salat-ı Mesudî-i Türkî, Kazakistan'ın Türkistan şehrinde Kazak asıllı bir ailenin kitapları arasında idi. Kitap, daha önce öğrencimiz olmuş olan Galım Auezbayev'in anne tarafından dedesi olan Türkistan Vilayeti Tolebi İlçesi Maybulak köyü sakinlerinden merhum Andakoğlu Serikbay'a (1907-1974) aitmiş. Serikbay mahalli mescit/medrese eğitimi aldığı sırada kitabı edinmiş. Ziyaretin hatırası olarak 2015 yılında tarafımıza hediye edilmiştir.

Kitap, Hokandlı Muhammedkulı bin Resul tarafından tercüme edilmiş olup, H. 1324/1907 yılında Taşkent'te neşredilmiştir. Baskı masraflarına dair eserin ilk sayfasında "Türkî Salat-ı Mesûdî" başlığının hemen altında şu kayıt bulunmaktadır: "*Be-ihimâm 'Abdulvahhâb Dâdabayoglılarını xarâcâtı birle basma boldı*". Eserin hatime kısmında⁷ Hokandlı Muhammedkulı bin Resul tarafından bir yılda tercüme edildiği bilgisi bulunmaktadır.

3. Hokandlı Muhammedkulı bin Resul'ün Eserinin Sunuş ve Sebeb-i Telif Kısmı

Asıl eserin çevirisine geçmeden önce ilk beş sayfalık kısımda klasik üsluba uygun olarak Tanrı'ya hamd, onun peygamberine övgü ile tercüme sebeplerinin yer aldığı beş sayfalık bir sunuş bölümü vardır. Mütercim, mensur ve manzum karışık olarak tertip edilen bu bölümde, bir dostunun onu:

"Bir kün bir dost kim kişi aning cismidagi cân dişe bolgay idi ki ey şî'r bâbıda söz nükte-perdâzı egerçi sening cân-fezâ şî'ringdin ehl-i hâlga zevq u şevq yeter velikîn qâl ehliga ança maqbûl u dil-pezir tüşmegey alar şî'rning ve şu'arâning "eş-şu'âra u yetebe'ahümü'l-gâvun" mazmûnı bilen haqîr sanarlar âye istisnâsıdın xaberleri yoqtur. Tâ ki sin dîvân teknilide 'ümri girân mâyeni zâyî qılırsın. Ba 'zı Fârsî mudaqqıq nesr-i fâ'ideliq kitâblarını yaxşı lafzlar birle Türkî 'ibâretide tercüme qılmaqda qâbiliyet ve isti'dâding

4 Almatı Milli Kütüphanesinde bulunan bu baskının ilk sayfalarının resmini gönderme lütfunda bulunan Zubeyde Shadkam hanımefendiye teşekkürlerim tabiidir.

5 Metnin çevriyazılı aktarımlarında aynı ses değerinde olan harfler tek bir harfle verilmiştir. Döneminin imlâses özellikleri metne bağlı kalınarak 20. Yüzyılın başlarında bölgede uygulanan harf ve sesletim sistemine uygun olarak gösterilmiştir.

6 Rahîm Hoca İşan, *Salat-ı Mesûdî-i Türkî* (Taşkent), 3.

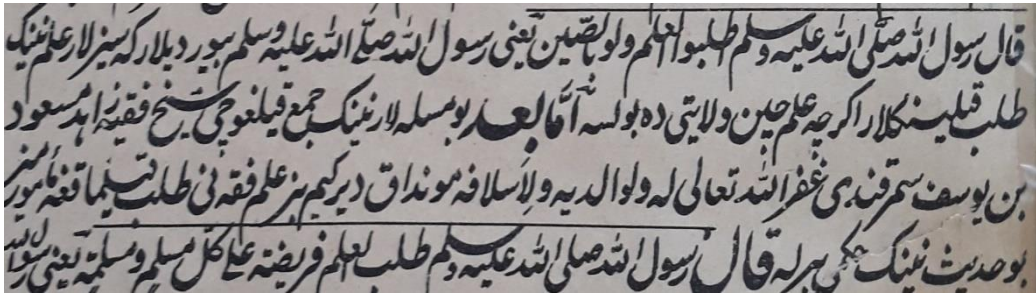
7 Hokandlı Muhammedkulı bin Resul, *Salat-ı Mesudî-i Türkî* (Taşkent, 1907), 744-745.

bardur. Türkistân xalqı ekserleri Fârsî sözün bî-behredürler. Sening sa'ying birle alar zarûriyât meseleler aslıdın âgâh bolub hıfzıda şugul körgüzseler alarga sebab-i sermâye-i dîn ü dünyâ sanga hem 'âlemde bâ'is-i nıknâmlıq ve necât-ı 'azâb-ı 'uqba bolsa fazl-ı ilâhîdin 'acib bolmagay”⁸

sözleri ile teşvik edince, “*Memûr bolgaç dergâh-i ilâhîdin isti'ânet taleb qılıb her çend 'âmî hem bolsam bilguçı 'âlimler ve dânâlardan meded ümîd eyleb istitâ'atim bariça Türkî tilide yazmaqqa qalem çiktim*”⁹ diyerek eseri nasıl çevirmeye başladığını açıklar.

Telif eserin, birinci defterinin ilk satırlarının tercümesinden “şeyh, fakîh, zâhit Mesud bin Yusuf Semerkandî”ye ait olduğu açıkça görülmektedir:

“*Qale Resûlallâhi 'aleyhi vesellem “Utlubû'l- 'ilm, ve lev bi's-Sîn”, ya 'ni Resûlullah sallallâhu'aleyhi vesellem buyurdılar ki “sizler 'ilmning taleb qılınqlar egerçi 'ilm Çin vilâyetide bolsa” ammâ ba'd bu meselelerning cem' qılguçı şeyx faqîh zâhid Mes'ûd bin Yûsuf Semerqandî gaferallâhü te'âla lehü velivâlideyye ve lieslâfe mundaq dir kim “Biz 'ilm-i fiqhni taleb qılmaqqa me'mûrmiz. Bu hadîsning hükmi birle. Qâle resûlullâhi sallallâhü 'aleyhi vesellem “Talebül 'ilm farîzatühü 'ala külli müslimin ve müslimetin ya 'ni resûlullâh...”*:¹⁰



3.1. Salat-ı Mesudî-i Türkî'nin Bölümleri

Salat-ı Mesudî-i Türkî adlı bu eser, üç defterin bir araya getirildiği 745 sayfalık tek ciltten oluşmaktadır. İlk defter (s. 13-295), ikinci defter (s. 296-549), üçüncü defter ise (s. 550-745) sayfaları arasında olup; başta namaz olmak üzere Hanefî fıkhı çerçevesinde dini konuları ele alan ilmihal kitabı mahiyetindedir. Eserin mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için defterlerdeki babları sıralayalım. İlk defterde altmış bab, ikinci defterde kırk üç bab bulunmaktadır. Bu iki defterde aslında kitabın adına uygun gelecek şekilde *salat* yani namaz her yönü ve ayrıntıları ile ele alınmıştır. Bablar açıklanırken ayet ve hadislerden hareket edilmiştir. Üçüncü defterde ise zekât, oruç, hac, nikâh, iman, şehadet, ikrar, gasp vb. ibadet ve iman konuları ele alınmıştır. Üçüncü defterin sonradan eklenmiş olduğu, tertibinden ve üslubundan anlaşılmaktadır. Bu bakımdan tercüme esasa alınan nüshanın Konya nüshasında olduğu gibi iki defterden oluşmadığını, Pencap nüshasında olduğu gibi üç defterden oluştuğunu söyleyebiliriz.

Salat-ı Mesudî-i Türkî'nin mahiyetinin daha iyi anlaşılması ve yapılacak karşılaştırmalı çalışmalara veri olması bakımından defterlerinden seçtiğimiz babları sayfa numaraları ile vermek istiyoruz:

3.2. Birinci Defterden Bab Başlıkları

Avvalgı bâb, namâznıng muqaddimesi beyânında (s. 13)

8 Hokandlı Muhammedkuli bin Resul, SMT, 4.

9 Hokandlı Muhammedkuli bin Resul, SMT, 5

10 Hokandlı Muhammedkuli bin Resul, SMT, 6

- İkinçi bâb, nâresîdeler ahkâmı beyânında (s. 33)
Üçünçi bâb, elfâz-ı küfr beyânında (s.35)
Törtünçi bâb, on iki mes'ele beyânında (s. 37)
Bişinçi bâb, namâzning vâcibleri beyânında (s. 50)
Altınçi bâb, namâzning sünnetleri beyânında (s. 63)
Yetinçi bâb, namâzning âdâbları beyânında (s. 86)
Sekizinçi bâb, tahâret beyânında (s.98)
Toquzınçi bâb, istibra ve cây-i helâ beyânında (s.107)
Onunçi bâb, tahâretning sünnetleri beyânında (s. 112)
On birinci bâb, misvâk qılmaq beyânında (s. 114)
On ikinci bâb, âdâb-ı istincâ ve sünnet-i tahâret beyânında (s.121)
On üçünçi bâb, gusl beyânında (s. 127)
On dörtünçi bâb, gusl-i hâyz beyânında (s. 133)
On bişinçi bâb, nifâ gusli beyânında (s. 137)
On altınçi bâb, gusl-i 'ıydeyn ve 'arife beyânında (s. 138)
On yetinçi bâb, haramga kirmaq âdâbları beyânında (s. 149)
On sekizinci bâb, tahâretde vâqi bolgan şek beyânında (s. 160)
On toquzınçi bâb, fesâd-ı tahâret beyânında (s. 161)
Yigirmençi bâb, namâzda hande-i qahqaha beyânında (s. 165)
Yigirme birinci bâb, uyqu ve uyqunıng ahkâmı beyânında (s. 170)
Yigirme ikinci bâb, qay qılmaq beyânında (s. 172)
Yigirme üçünçi bâb, qay rûze ve xelâl beyânında (s. 174)
Yigirme dörtünçi bâb, xelâl hükmi beyânında (s. 175)
Yigirme bişinçi bâb, sâhib-i harc-i sâil beyânında (s. 176)
Yigirme altınçi bâb, perde qoymaq beyânında (s. 180)
Yigirme yetinçi bâb, hayz beyânında (s.181)
Yigirme sekizinci bâb, hayzning renkleri beyânında (s.188)
Yigirme tokuzınçi bâb, xûn-ı fâsid beyânında (s. 190)
Otuzınçi bâb, ahkâm-ı 'iddet beyânında (s. 191)
...
Qırqınçi bâb, nevres beyânında (s.224)
Qırq bişinçi bâb, izlâl-i hayz beyânında (s. 233)
İlikinçi bâb, sayd qılmaq ya'ni av qılmaq beyânında (s.252)
İlik bişinçi bâb, necâset yumaq beyânında (s. 267)
Altmışınçi bâb, çâhning meseleleri beyânında (s. 290)

3.3. İkinci Defterden Bab Başlıkları

Avvalgı bâb avvalgı fasl mesh-i müvezzih beyânında (s.296)

Bişinci bâb, istihsân beyânında (s. 327)

Onunçı bâb, tekbîr-i avval beyânında (s. 351)

On bişinçı bâb, namâz-ı vitr beyânında (s. 369)

Yigirmençı bâb, namâz-ı be-cemâ'atning fazileti beyânında (s. 406)

Yigirme bişinçı bâb, nezr beyânında (s. 454)

Otuzinçı bâb, namâz-ı cum'a beyânında (s. 493)

Otuz bişinçı bâb, Ka'ba namâzı beyânında (s. 516)

Qırqınçı bâb, bîmârlar namâzı beyânında (s. 526)

Qırq üçünçı bâb, secdeler beyânında (s. 540)

3.4. Üçüncü Defterden Başlıklar

Kitâbü'z- Zekât (s. 550)

Kitâbü's-Savm (s. 561)

Kitâbü'l- Hac (s. 580)

Kitâbü'n-Nikâh (s.592)

Kitâbü'r-Rezâ' (s. 597)

Kitâbü't-Talâq (s. 608)

Kitâbü'l-'Itâq (s. 627)

Kitâbü'l- İmân (s. 630)

Kitâbü'l- Bey' (s. 641)

Kitâbü'r-Rehn (s. 676)

Kitâbü'l-Hacer (s. 685)

Kitâbü'l-'Âriyyet (s. 685)

Kitâbü'l-Vedi'at (s. 688)

Kitâbü'l-İcâret (s. 689)

Kitâbü'l-Udhıyye (s. 696)

Kitâbü'l-Hudûd (s. 705)

Kitâbü's-Seriqa (s. 706)

Kitâbü'l-Gasb (s. 716)

Kitâbü'l-İqrâr (s. 725)

Kitâbü'ş-Şehâdet (s. 726)

Kitâbü'ş-Şirke vel Muzârebe (s. 729)

Kitâbü'l- Muzâra'at (s. 730)

3.5. Salât-ı Mesûdî-i Türkî'nin Tanzimini Gösteren Çeviriyazılı Metin Örnekleri

Eserin daha iyi anlaşılabilmesi ve kısmen de olsa dil özelliklerinin görülebilmesi için bazı sayfalardan çeviriyazılı örnek metinler vermek istiyoruz. Öncelikle birinci defterin ilk babından örnek vereceğiz:

“Avvalgı bâb namâzning muqaddimesi beyânında ve İmâm-ı A'zâm-ı Kûfi rahmetullâhi 'aleyhning menâqıbları ve velâdetlerinin sebebi ve resûllullâh 'aleyhi vesellemning emânetleri hazret-i İmâm-ı A'zâm rahmetullâhi 'aleyhga yetmekni beyânında ve bu bâb dört fasldur. Avvalgı fasl namâzning muqaddimesi beyânında. Bu kitâb-ı salât-ı Mesûdîni namâzdın ibtidâ qılındı tevfiq ve te'yîd-i Xudây 'azze ve celle birle. Qavlühü te'âla: Yâ eyyühellezine âmenû ezkürü vallâhu zikren ve kesîren sebbihû hü bükreten ve âsiylen ve salavât-ı resûl sallallâhü 'aleyhi vesellemga teqarrüb körsetildi. Qavlühü te'âla: Yâ eyyühellezine âmenû sallû 'aleyhi ve sellemû teslîmen. Bilgıl ay bende-i mümin ki namâz îmânning binâsıdır ve namâz îmânning cüftidür ve namâz İslâmning şî'ârıdır ve namâz

farîzadur hem âyet hem axbâr ve hem icmâ-ı ümmet birlen ammâ budur kim Qavlühü te'âla: Ellezine yü'minûne bil gaybi ve yügîmûnes salâte ve yene buyuradur ki...''¹¹

Bablardaki ana konular, görüleceği üzere öncelikle ayet ve hadislerle delillendirilme yoluna gidilmiştir. Ayet ve hadisler harekeli olarak yazılmış ve üst taraflarından düz bir çizgi ile belirgin hale getirilmiştir. Bu konular hakkında müçtehitlerin fikir birliği ettikleri “icma-i ümmet” varsa ilave edilmiştir. Babların bazılarında alt başlıklarla “fasıl”lar halinde verilme yoluna gidilmiştir. Üzerinde durulması gereken tereddütlü hususlar ise “mesele”ler başlıkları altında işlenerek açıklığa kavuşturulmuştur. Bu aşamalardan sonra yeri geldikçe anlatılan konu ile bağlantılı “hikâye” başlığı altında kıssalara da yer verilmiştir. Bab, fasıl mesele, hikâye gibi başlıklar koyu olarak yazılmıştır. Eserin ikinci defterinden vereceğimiz aktarmada da bu özellikleri daha net olarak görebiliriz:

*“Yigirme birinci bâb, îmâmetni beyânı...Mesele: tekbîr-i avvalîni sevâbı qaysı vaqtde hâsıl bolur. Ebû Hanîfe rh qavlide imâm birlen berâber tekbîr aytsa tekbîr-i avvalîni sevâbı hâsıl bolur. Ebû Yûsuf ve Muhammed qavlleri de imâmni senâda tabsa ve tekbîr aytsa tekbîr-i avvalîni sevâbı hâsıl bolur. Qâzî Ebû Ca'fer Estrûşenî rh dibdür ki imâmni fâtiha oqumaqda tabsa tekbîr-i avvalîni sevâbı hâsıl bolur. Qâzî 'Alî İsbicâbî rh dibdür ki imâmni avvalgı rek'atde tabsa avvalgı tekbîrni sevâbı hâsıl bolur yene anıng köngligadur ya'nî könglideki maqsûdı i'tibârdur. Meselen bir kişi bolgay ki imâm birlen tekbîr aytgay imâm anga tekbîr-i avvalî sevâbıdın hiç behre bolmagay, anıng üçün tekbîr-i avvalî dünyâdan ve dünyâdaki nemerselerdin yaxşıdur ol bendeni aldıda tekbîr-i avvalî dünyâdın ve dünyâdaki nemerselerdin yaxşıraq bolmasa ve dürüst i'tiqâd bilen namâzga dâhil bolmasa ol kişige tekbîr-i avvalî sevâbıdan hiç behre bolmagay ve yene bir kişi bolgay ki imâmni qa'ide-i axîrde tabgay ve tekbîr-i avvalî fevt bolgan sebebidin köngliga resh bitigey ve sevâb-ı tekbîr-i avvalî tabmadım dib nedâmet qılgay anga sevâb-ı tekbîr-i avvalî hâsıl bolur. Sevâb-ı tekbîr-i avvalîni xudâvend 'azze ve celle emri birle ferîşteler anıng nâme-i a'mâliga sebt qılurlar kiltürübdürler ki **Hikâyet:** Xâce Hasan Basrî rh.ni bir kiçe bâmdâd vaqtide közi uyquga barib irdi. İblîs-i sâhib-i telbîs 'aleyhilla'ne kilib xâceni bîdâr qıldı ve didi ki turgıl ve tekbîr-i avvalîni fevt qılmağıl xâce bîdâr boldı ve İblîs 'aleyhilla'neni kördi didi ki ay mel'ün sin heme vaqt hiç mümin namâz oqugenining xahlamas irding ve tekbîr-i avvalîni fevt bolmagını xahlar irding ni ma'nîden bîdâr qılding ve bu ni mihribânlıqdur İblîs 'aleyhilla'ne didi ki müddet-i 'ömrüngde sendin bir tekbîr-i avvalî fevt bolub irdi. Sening könglüngga çendân rebax yetib irdi ki Xudâvend 'azze ve celle bir ming tekbîr-i avvalî sevâbını sening a'mâling defteriga yazdurdı. Eger yene sendin tekbîr-i avvalî fevt bolsa yene anıng dik şikesteliq ve bîçâreliq birle tazarru' ve zârî ve 'özü ve yıglamaqni âgâz qılsang Xudâvend 'azze ve celle çendân dîvân-ı a'mâlingga tekbîr-i avvalî sevâbını yazdurgey dib qorqub seni uyqudan bîdâr qıldım tâ bir tekbîr-i avvalî sevâbını tabgaysin... Şeyxülislâm Burhâneddîn rh hadisi rivâyet qılıbdur...''¹²*

4. Eserin Bazı Farklı Dil Özellikleri

Eser, tercüme amacından da anlaşılacağı üzere geniş halk kitleleri göz önüne alınarak hazırlanmış ve neşredilmiştir. Yine verilen bilgilerden Fergana ve Buhara civarındaki mescitlerde büyük talep görmesi üzerine de yeni baskıları yapılmıştır. Eser, yazıldığı dönemde Türkistan'ın genel geçer yazı dili olan “Türkî” dilinin, diğer bir deyişle son dönem Çağatayca'sının genel dil özelliklerini göstermektedir. Ancak bazı özelliklerin Çağatayca'da nadir görülen özellikler olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan bir kısmına örnek vermek istiyoruz:

11 Hokandlı Muhammedkuli bin Resul, SMT, 14

12 Hokandlı Muhammedkuli bin Resul, SMT, 419-420

4.1. –nIng İlgi Hali Ekinin Yükleme Hali Eki Yerine Kullanılması

Xudâvend 'azze ve celle çendân dîvân-ı a'mâlingga tekbîr-i avvalî sevâbının yazdurgey “Tanrı azze ve celle o kadar amel defterine iftîh tekberi sevabını yazdıracak” (s. 420)

Sizler 'ilmning taleb qılınlar egerçi 'ilm Çin vilâyetide bolsa “Sizler ilim Çin’de de olsa ilmi talep ediniz” (s. 6)

4.2. “yoq” Kelimesinin Olumsuz Yükleme Olarak Kullanılması

Eger sorsalar kim xudâvend te'âla behîstîler ve dûzaxîlerini nefeslerini 'adedin bilür mü ya yoq? Cevâb ayurmiz kim... “Eğer Tanrı Teâla cennetliklerin ve cehennemliklerin nefeslerinin sayısını **bilir mi bilmez mi?** diye sorsalar cevap veririz ki...”(s. 742)

Toz birle teyemmüm qılmaq revâdur mu ya yoq? “Toz ile teyemmüm etmek **uygun mu değil mi?** (s. 739)

4.3. Ayrılma Hâli Ekinin “-dIn ~ -dAn” İkili Kullanılması

sebebidin~sebebiden, sendin~senden, sevâbıdın~sevâbıdan, dünyâdın~dünyadan, nemerselerdin~ nemerselerden vb (s. 420)

5. Sonuç

1907 yılında Taşkent’te neşredilmiş olan Salat-ı Mesudî-i Türkî adlı bu eser özellikle birkaç yönü ile öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki Hanefî fihhına ait en eski başvuru eserlerinden biri olarak kabul edilen Farsça yazılmış olan “Salat-ı Mesudî”nin Türkî (Çağatay) diline yapılmış ilk tercümelerinden olmasıdır. Devrinin uleması tarafından Türkistan halkına faydalı olması için Türkçeye tercüme edilmesi hususunda teşvik edilmiştir. Yapılan neşirlerin dönemin kültür merkezlerinden özellikle Buhara ve Fergana bölgesindeki dini kurumlarda talep edilmesi, tercümenin bir ihtiyaca cevap verdiğini göstermiştir.

Eseri önemli kılan bir diğer husus ise onun metin özelliğidir. Eser, her ne kadar Farsçadan tercüme de olsa her sayfada 29 satır olan 745 sayfa hacminde bir dil verisi sunmaktadır. Salat-ı Mesudî-i Türkî, az ölçüde manzum parçalar barındırır da esas itibarıyla mensur bir eser hüviyetindedir. Türkistan coğrafyasında Sovyet dil planlamalarının tam olarak icraat sahasına konulmasından önce hazırlanmış, sanat gayesi güdülmeksizin halk diline yakın bir vasıfta tercüme edilmiştir. Bilhassa Özbek Türkçesinin 1920’li yıllardan sonra değişiminin ne boyutlarda olduğunun tespiti bakımından mihenk rolü görebilir.

Eser, Sovyet dil planlamalarının uygulama sahası dışında kalan Afganistan’da, herhangi bir müdahale yapılmaksızın bu hali ile tıpkıbasım olarak neşredilebilecek ve Türk soylular arasında okunup anlaşılabilir dil ve kültür uygunluğuna da sahiptir.

Çağatay Türkçesinin, kitabın nitelendirmesiyle söylessek “Türkî til”in mensur özelliklerinin tespiti ve sözdiziminin niteliklerinin tespiti bakımından zengin malzeme sunmaktadır. Ayrıca tercüme bir eser olması dolayısıyla Farsça ile Türkçe arasındaki dil etkileşiminin, kod kopyalamalarının belirlenebilmesine de imkân vermektedir.

Kaynakça

- Ercilasun, Ahmet Bican. *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Gölpınarlı, Abdülkadir. *Mevlana Müzesi Yazmalar Kataloğu*. I. Cilt. Ankara: TTK Basımevi, 1967.
- Hokandlı Muhammedkulu bin Resul. *Salat-ı Mesudî-i Türkî*. Taşkent: H. 1324 /1907.

Rahîm Hoca İşan. *Salat-ı Mesûdî-i Türkî*. Taşkent.

Safari, Ali, “Salat-ı Mesudî: Metnî Farsî ez Sedde-i Şeşum-i Hicrî”, *Güzariş-i Miras*, Sa. 17-18 (Behmen ve İsfend 1386-21 Ocak-19 Mart 2008), 4-9.

EBÜ'L-KÂSİM B. EBÎ BEKR EL-LEYSÎ ES- SEMERKANDÎ (Ö. 888/1483) HAYATI, ESERLERİ VE İSTİÂRE RİSÂLESİ

Sedat SAĞDIÇ*

Özet

Arap dili belagatının ana omurgasını oluşturan beyan ilminde mecaz konusu önemli bir yer tutmaktadır. Bilindiği gibi mecazlı kullanılan sözde hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karinenin olması gerektiği gibi, hakiki anlam ile mecazi anlam arasında bir alakanın da (bağlantı) bulunması gerekmektedir. İşte bu alaka benzerlik olduğunda mecaz, istiâre adını alır. Türk edebiyatında “eğretileme” kelimesiyle karşılanan, sözlük anlamı ödünç alma olan istiâre beyan ilminin temel konularından biridir. Arap dili eleştirmen ve belagatçıları istiâre ilmine çok önem vermişlerdir. Belagat kitaplarının hemen hepsi istiâre konusunu geniş bir şekilde ele almıştır. Ayrıca sadece bu ilmi ele alan müstakil eserler de yazılmıştır. Bunlardan birisi de Semerkândî'ye ait, yaklaşık onbeş farklı şekilde isimlendirilen *Risâletü'l-İstiâre*'dir. Bu eseri diğerlerinin genelinden ayıran özelliği ise ifadelerinin açık ve sade oluşudur. Bu durum eserin temel yazılma gayesidir. Zira bizzat kendisi kitabında istiâre konusunda daha önce yazılanların tafsilatlı, karışık ve zor olduğunu belirterek daha mücmel ve anlaşılır bir eser meydana gelmesi amacıyla bu çalışmayı yaptığını belirtmektedir. Çalışmasının genelinde bu amacını gerçekleştirdiği görülse de bazı başlıklarda müphem hususların yeterince vuzuha kavuşturulmadığı da dikkat çekmektedir.

Abstract

The subject of metaphor has an important place in beyân science, which is the main backbone of Arabic language rhetoric. As it is known, there should be a presumption in our figurative word that prevents understanding the real meaning, and there should also be a connection between the literal meaning and the figurative meaning. When there is a similarity in this relevance, the metaphor is called istiara. The word “metaphor” in Turkish literature, literally borrowing, is one of the basic subjects of beyan science. Arabic language critics and rhetoricists attached great importance to the science of istiara. Almost all of the eloquence books dealt with the subject of metaphor in a broad way. In addition, individual works that dealt with only this science were also written. One of them is Risalat al-Istiara belonging to Samarkandi, named in about ten different ways. The feature that distinguishes this work from the others is that its expressions are clear and simple. This is the main purpose of the work. For, he himself states that what has been written about metaphor in his book is detailed, complicated and difficult and that he has done this work in order to create a more sophisticated and understandable work. Although it is seen that he accomplished this purpose throughout his work, it is also noteworthy that ambiguous issues in some titles could not be clarified enough.

Hayatı

Adının Ali veya Muhammed künyesinin Ebü'l-Kâsım olduğunu söylemek mümkündür. Vefat tarihi olarak *Şerhu'r-Risaleti'l-'Adudiyye* isimli eserinin bitirme yılı 888 esas alınır “bu tarihten sonra vefat etti”, “bu tarihte hayattaydı” gibi kayıtlara yer verilmiştir. *Müstahlasü'l-Hakâ'ik* adlı kitabını tamamlama senesi 907 dikkate alınır bu tarihten sonra vefat ettiği de söylenmiştir.¹ Kaynaklarda doğum yılı tespit edilememiştir. Çalkantıların ve fitnelerin olduğu Memlûkler döneminde yaşamıştır. Bu karışıklığa rağmen o dönemde çok canlı bir ilmi hayat vardı.²

* Dr. Öğr. Üyesi, BAİBÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, sedatsagdic@gmail.com

1 İsmail Durmuş, “Semerkandî, Ebü'l-Kâsım”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 472.

2 Bân Hamîd Ferhân, “Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî dirase tahliliyye ve tahkik”, 2. *Uluslararası Kongre* (et-Türâsü'l-'arabiyyü ve'l-İslâmiyyü, Bağdat, 2019), 6.

El-Leysî ve es-Semerkandî nisbeleri üzerine ittifak vardır. İlim çevrelerinde Semerkandî nisbesiyle bilinmekte ve eserlerinden bazıları doğrudan bu nispet ile anılmaktadır. Eserlerinde kendisinden Ebü'l-Kâsım b. Ebi Bekr el-Leysî olarak bahsetmektedir.³ İsmindeki bu belirsizlik ve çeşitlilik kendisine nispet edilen eserlerin mukaddimesinde ve yazma eser kayıtlarında yer alan farklı bilgilerden kaynaklanmaktadır. Adındaki farklılıklar bir yana isim benzerlikleri de Semerkandî'nin asıl isminin ve eserlerinin tespitinde problem teşkil etmektedir.⁴

Semerkandî'nin edip ve belagatçı kimliğinin yanı sıra kıraat âlimi ve Hanefî fakihi olduğu da söylenmiştir. Eserleri dikkate alındığında kelim, fıkıh ve belagatın yönünün ön plana çıktığı görülür.⁵

Eserleri

Semerkandî'ye nispet edilen eserlerin çoğunun özel bir adı olmayıp sadece şerh ve haşiye olarak zikredilmesi ona ait eserlerin tespitini güçleştirmektedir. Bu bağlamda Semerkandî nisbesi hem kendisinin hem de eserlerinin nispetini ayrıca zora sokan bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kendi döneminde yaşadığı bilinen Ali Kuşçu ve hoca Ali es-Semerkandî ile karıştırıldığı görülmektedir. Ali Kuşçu'nun tam adı Alaaddin Ali b. Muhammed el-Kuşci es-Semerkandî (ö. 879/1474) Hoca Ali es-Semerkandî'ninki ise Ali b. Yahya el-Karamanî Alaaddin es-Semerkandî'dir. (ö. 860/1456)⁶

Belagat, mantık, vaz' ilmi, kelim, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarındaki eserlerinin çoğu şerh ve haşiyeden oluşmaktadır.

Belagatla ilgili eserleri:

Havâş 'alâ şerhi't-telhîs . Muhtasarü'l-meânî'ye yapılmış bir haşiyedir.

Kitabü'l-mecâz.

Hâşiye 'ale'l-mutavvel. Hâşiyetü's-Semerkandî 'alâ şerhi'l-mutavvel ve Haşiye 'alâ şerhi't-Teftâzânî isimleriyle de bilinmektedir. Teftâzânî'nin Telhîsü'l-miftâh üzerine yazdığı el-Mutavvel adlı şerhin haşiyesidir.⁷

Kaynaklarda geçen Hâşiye 'ala şerhi miftâhi'l-'ulûm, el-Hâşiyetü's-Semerkandîye 'alâ telhisi'l-miftâh ve Hâşiye 'alâ şerh-i telhis-i miftâhi'l-'ulûm isimleri muhtemelen Muhtasarü'l-meânî' ya da el-Mutavvel'e yapılan haşiyelerin diğer isimleridir.

Mantık

Şerhü'r-risâleti'l-velediyye. Seyyid Şerif Cürcanî' nin (ö. 816/1413) mantığa dair risalesinin şerhidir.⁸

3 Akın İşleme, *Ebu'l-Kasım Ali el-Leysî es-Semerkandî'nin Şerhu'r-Risaleti'l-Vaz 'iyye (Şerhü'l-Kebir) İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 8.

4 İşleme, *Şerhu'r-Risaleti'l-Vaz 'iyye*, 9.

5 İşleme, *Şerhu'r-Risaleti'l-Vaz 'iyye*, 19.

6 İşleme, *Şerhu'r-Risaleti'l-Vaz 'iyye*, 20.

7 Uğur Bekir Dilek, *Ebü'n-Nâfi ' el-Kâzabîdi ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 30.

8 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

Vaz' İlmi

Şerhu'r-Risaleti'l- 'Adudiyye. Şerh-u risale fi'l-vaz' ismiyle de bilinmektedir. Kelâm, usul ve dil âlimi, muhakkik Adudüddin el-İcî' nin (ö. 756/1355) vaz' konusundaki risalesinin şerhidir.⁹

Kelam

Haşiye 'ala metâliu'l-enzâr fi şerhi tavâliu'l-envâr. Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) kelâm ilmine dair eseri Tavâli'u'l-envâr'a Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından yazılan şerhe yapılmış haşiyedir.¹⁰

Tefsir

Hâşiyetü 'ala envari't-Tenzil. Molla Hüsrev'in (ö. 885/14809 haşiyesine haşiyedir¹¹

Hadis

Hadisü'r-rahmeti'l-müselsel fi'l-evveliyye.¹²

Fıkıh

el-Mültekat. Hanefî fikhıyla ilgili bir eseridir.¹³

Müstahlesu'l-hakâik fi şerhi kenzi'd-dekâik. Hanefî furûu hakkında Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) yazdığı kitaba yaptığı şerhtir.¹⁴

Riyazetü'l-ahlâk. İsminden tasavvuf alanında olduğu anlaşılmaktadır.

Keşfü me'stebehe 'ala's-sâmî'in mine'l-âyi ve'l-ahbâr.

İstiare risalesinin diğer isimleri

Bu risalenin çok sayıda ismi vardır.

Ferâ'idü'l-fevâ'id ('avâ'id) li-tahkîki me'ânî'l-isti'ârât. Semerkandî'nin şöhretini sağlayan eser er-Risâletü'l-ferîde, el-Ferîde, el-Ferâ'id, Risâletü'l-İsti'ârât, er-Risâletü't-terşîhiyye, er-Risâletü's-Semerkandîyye gibi isimlerle de anılır.¹⁵

El-İsti'ârâtü's-Semerkandîyye, er-Risâletü's-Semerkandîyye fi'l-İsti'ârât, Risâle fi isti'ârâti'r-risâleti'l-beyâniyye, Ferâ'idü'l-fevâ'id li tahkiki me'ânî'l-İsti'ârât, Metnü risâleti'l-isti'ârât, Metnü's-Semerkandîyye fi 'ilmi'l-isti'ârât. Bu sayılanlar da isimlerinden bazılarıdır.¹⁶

Ayrıca el-Ferâ'idü fi'l-isti'âre, Me'ânî'l-isti'ârât ve mâ yete'allaku bihâ, es-Semerkandîyye fi 'ilmi'l-isti'âre olarak da isimlendirilmiştir.¹⁷

Üzerine Yazılan haşiye ve şerhler

Bu eserin üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmıştır. Otuz kadar şerhten en eskisi Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şîrvânî'ye (ö. 905/1499) aittir.

9 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

10 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

11 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

12 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 7.

13 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 7.

14 Durmuş, "Semerkandî", 36/473; Dilek, Ebü'n-Nâfi ' el-Kâzabidî ve Şerhu Ferâ'idü'nin Tahkik ve İncelemesi, 30.

15 Durmuş, "Semerkandî", 36/472.

16 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 19.

17 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 20.

Zaman itibariyle ikinci sırada yer alan 'İsâmuddin el-İsferâyîni'ye (ö. 945/1538) ait *Şerhü'l-isti'ârât 'alâ's-Semerkandîye fî'l-belâga* isimli çalışma Semerkandî'nin risalesine yazılan en meşhur haşiyedir. Başta şârihin torunu Ali b. İsmâil Sadreddin olmak üzere üzerine elliye yakın haşiye yazılmıştır. Şerhin müstakil veya haşiyelerle birlikte çok sayıda baskısı gerçekleşmiştir.¹⁸ Bu eser *Şerhü'l-'Isâm 'alâ metni's- Semerkandîye fî 'ilmi'l-beyân* ismiyle de bilinmektedir.

İlgi gören şerhlerinden ikincisi Mollavî ismiyle meşhur olan Ahmed b. Abdulfettâh b. Yusuf el-Mücirî'nin (ö. 1181/1767) eserleri: *'İkdü'd-düreri'l-behiyye fî şerhi'r-risâleti's-Semerkandîye* (eş-Şerhü'l-kebîr) ile *'İkdü'd-düreri'l-behiyye* (eş-Şerhü's-sagîr)¹⁹ Bu eserler *Şerhü's-Semerkandîye fî'l-belâga* ismiyle de anılmaktadır.²⁰ Mollavî'nin medrese öğrencileri tarafından çok ilgi gören eş-Şerhü's-sagîr'in üzerine on beş kadar haşiye yazılmıştır.²¹ Diğer çalışmaları da şöyle sıralamak mümkündür:

Mülahasü netâici'l-enzâr ve muhassalü ebkari'l-efkâr isimli çalışma Ebü'n-Nâfi' el-Kâzâbâdî'ye (ö. 1163/1750) aittir. Eser *Şerhü risâlet'l-isti'âre li'l-Kâzâbâdî ve Şerhü risâleti's-Semerkandîye* isimleriyle de anılmaktadır.²²

Laktu'l-cevâhir's-seniyye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandîye fî'l-belâga isimli çalışmanın müellifi Ezher şeyhi olan Demenhûrî'dir (ö. 1192/1778).²³

Nehûru'l-hûri'l-'ayni'l-maksûrât 'alâ şerhi'l-Melevî 'alâ's-Semerkandîye fî'l-isti'ârât. Bu çalışma Ahmed b. İbrahim b. Abdullah eş-Şerkavî'ye (ö. 1213/1798) aittir.²⁴

El-Mevâhibü's-Samedîye li keşfi lisâmi's-Semerkandîye fî'l-belâga Tahir b. Mesud'a (Ebu's-Safâ) (1234/1819) aittir.²⁵

Er-Riyâdü'z-zekiyyetü'l-vâfiyeti bi madmûni's-Semerkandîye fî'l-belâga Abdilhâfiz b. Ali'ye (1303/1886) aittir.

Şerhân 'alâ risâleti'l-isti'ârât li's-Semerkandî Kebîr ve Sagîr Molla 'İsâm olarak meşhur olan 'İsâmuddin el-İsferâyîni'ye (ö.1037) aittir.

Nazmü risâleti's-Semerkandî fî'l-isti'ârât. Sicilmasî'nin (ö.1197/1782) çalışmasıdır.

Haşiye 'alâ risâleti's-Semerkandî fî'l-isti'ârât. İlyâs er-Rumî'nin (Şucâ'uddin) (ö.929/1523) çalışmasıdır.

Hâşiye 'alâ metni's-Semerkandîye fî'l-beyân. Bu eser *Hâşiye 'ale'r-risâleti's-Semerkandîye* ismiyle de bilinen çalışma Ezher şeyhi İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî'ye (ö.1277/1860) aittir.²⁶

Muhammed b. Muhammed el-Büdeyrî ed-Dimyâtî'nin *Evezahu'l-işârât*, Ebü'l-Hasen Muhammed el-Mahallî'nin *Şerhu'd-dibâce*, Ahmed b. Yunus'un *Netâ'icü'l-fikr*, Ahmed ed-Demenhûrî'nin *İzahu'l-Müşkilât*, Yusuf el-Hicâzî'nin *el-İlmâm fî 'ilmi'l-beyân* isimli haşiyeleri vardır.²⁷

18 Durmuş, "Semerkandî", 36/472.

19 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

20 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 20.

21 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

22 İşleme, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz 'iyye*, 47.

23 Dilek, *Ebü'n-Nâfi' 'el-Kâzâbâdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 42.

24 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 19.

25 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 19.

26 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 20.

27 Dilek, *Ebü'n-Nâfi' 'el-Kâzâbâdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 42.

Ayrıca Züfer b. Mutahher el-Erfâkî, İsmâîl Ayvalı, Nûruddin Abdurrahman b. Ahmed el-Horasânî el-Câmî, Sadullah b. İsâ b. Emîrhan el-Kastamonî Sa'dî Çelebi, Kara Saîd Efendi, Hâfız Seyyid Efendi es-Sirûzî ve Burhânüddîn Kemâl b. Haydâr'ın da şerhleri vardır.²⁸

Bu risale ayrıca İbn Allân, Yusuf b. Sâlim, Ahmed el-Mollâvî, Ahmed es-Sücâî, Ali Mentalâ, ed-Dimyâtî, Muhammed b. Ahmed es-Sicilmâsî, Mansur et-Tablâvî tarafından nazma çekilmiştir.²⁹

RİSALENİN MUHTEVASI

Semerkandî istiâre konusunda daha önce yazılanların tafsilatlı, karışık ve zor olduğunu belirterek daha mücmel ve anlaşılır bir eser meydana gelmesi amacıyla bu çalışmayı yaptığını belirtmektedir.³⁰

Bunu yaparken hem mütekaddimun hem de müteahhirun âlimlerin kitaplarına itimad etmiştir.³¹ Semerkandî mecaz-ı müfred, mecaz-ı mürekkeb gibi bazı istihlâhları açıklamıştır.³² Çeşitli yerlerde Sekkâkî (ö. 626/1229), Kazvinî (ö. 739/1338), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi önceki belagat âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir.³³ Yer yer bu isimlerin görüşlerini eleştirmiştir. Belagat âlimlerinin icmâ ettikleri hususlara da değinmiştir.³⁴ Semerkandî, Telhis ve Teftâzânî'nin şerhinden çokça istifade etmiştir.³⁵ Kâzâbâdî, risalede geçen mütekaddimun ulemadan kastedilenin Abdulkâhîr el-Cürcanî (ö. 471/1078-79), Zemahşerî ve Sekkâkî; müteahhirundan ise Kazvinî'nin yanı sıra Miftah ile Telhis'i şerh ve ihtisar eden âlimler olduğunu söylemiştir.³⁶ Semerkandî çoğu yerde serdettiği görüşün gerekçelerini de zikretmiştir.³⁷ Bazen doğru kabul ettiği iki görüşü zikredip sebebini açıklamamıştır.³⁸ Ayetlerle istişhâdı oldukça azdır.³⁹

Risale *ikd* (gerdanlık) adını verdiği üç bölüm ve birinci bölümde altı, ikinci bölümde dört, üçüncü bölümde beş olmak üzere *ferîde* (pırlanta) ismiyle toplam on beş kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölüm mecaz ve istiâre çeşitlerine, ikincisi istiâre-i mekniyyeye dair problemleri noktalara, üçüncüsü ise istiârede karine ve terşihle ilgili meselelere ayrılmıştır.⁴⁰

Birinci *ikd*

Altı *ferîde*'den meydana gelmektedir. Semerkandî birinci *ferîde*'de mecaz türlerinden; ikincisinde istiâre-i asliyye ile istiâre-i tebe'iyeden; üçüncüsünde istiâre-i tahkikiyye istiâre-i tahyiliyyeden; dördüncüde istiâre-i mutlaka, muraşşaha ve mücerrededen; beşincide terşihin bazı özelliklerinden; altıncıda ise mecaz-ı mürekkepten bahsetmektedir.⁴¹

28 Dilek, *Ebü'n-Nâfi 'el-Kâzâbîdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 42.

29 Durmuş, "Semerkandî", 36/473.

30 'İsâmuddin İbrahim b. Ömer İsferyânî, *Şerhü'l-'İsâm 'alâ metni's-Semerkandiyye fî 'ilmi'l-beyân*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 47.

31 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 20.

32 İbrahim b. Muhammed b. Ahmed Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 215,216.

33 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 215, 217, 219; Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 20.

34 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217; Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 20.

35 Dilek, *Ebü'n-Nâfi 'el-Kâzâbîdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 58.

36 Dilek, *Ebü'n-Nâfi 'el-Kâzâbîdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 59.

37 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 215; Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 21.

38 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 216; Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 23.

39 Ferhân, "Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî", 22.

40 Durmuş, "Semerkandî", 472.

41 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 215.

Birinci *ferîde*: Müfred mecazın tanımını yapmış; mecazı ana hatlarıyla ikiye ayırmıştır. Alakası benzerlik dışında olan mecaz-ı mürsel; benzerlik olanı istiâre-i musarraha olarak isimlendirmiştir.⁴² Burada şu husus dikkat çekmektedir. Semerkandî mecazı, mürsel ve mecaz-ı istiâre olarak taksim etmiştir. Şunu ifade etmek durumundayız ki bu, ikincil bir taksimdir. Birincil taksim mecazın, mecaz-ı aklî ve mecaz-ı lügavî olarak sınıflandırılmasıdır.⁴³ Tanım yaparken mecazı, belagat âlimlerinden kimsenin yapmadığı bir şekilde müfred ile kayıtlaması eleştirilmiştir.⁴⁴ Müfred ile mürekkebe mecazı kapsayan şemsiye bir kavram olmadığı için burada mecazı “müfred” ile kayıtlamıştır.⁴⁵

İkinci *ferîde*: İstiâre-i asliyye ile tebe’iyyenin tanımını yapmaktadır.⁴⁶ Burada istiâre edilen lafız cins ismi ise derken istiâre (الاستعارة) değil müstear (المستعار) kelimesini kullanmıştır. Zira müstear müşebbeh bihtir. İstiâre ise geneldir, müşebbeh bih için kullanılabilceği gibi masdar mana için de kullanılabilir.⁴⁷ Semerkandî bu istiâre türüne tebe’iyye denilmesinin sebebini de açıklamıştır.⁴⁸

Üçüncü *ferîde*: Müstear lehi hakikî, hissî ve aklî olmasına göre tahkikiyye ve tahyiliyye olarak ikiye ayırmaktadır.⁴⁹

Dördüncü *ferîde*: İstiâreye ait bir mülayim (niteliğin) zikredilip zikredilmemesine göre tasnif yapıp istiâreyi mutlaka, muraşşaha ve mücerrede olarak üçe ayırmaktadır.⁵⁰ رأيت أسدا “Bir arslan (cesur adam) gördüm.” örneğindeki gibi ne müstear minhe (müşebbeh bih) ne de müstear lehe (müşebbeh) ait bir mülayim (onunla ilgili, onu hatırlatan bir husus) zikredilmezse mutlaka, رأيت أسدا له ليد “Yeşeri olan bir arslan (cesur adam) gördüm.” misalinde olduğu üzere müstear minhe ait bir mülayim zikredilirse muraşşaha, رأيت أسدا شاكى السلاح “Silahlarını kuşanmış bir arslan (cesur adam) gördüm.” cümlesindeki gibi müstear lehe ait bir mülayim zikredilirse mücerrede olur. Müstear minhle ilgili olan mülayime “terşîh”, müstear leh ile ilgili olanına “tecrîd” denir. Terşîh, teşbihte mübalağa içerdği için hepsinden daha belîğdir. Mutlaka da mücerrededen belîğdir. Terşîh ve tecrîd istiâre tamamlandıktan sonra meydana gelir, tasrihiyyenin karinesi tecrîd sayılmadığı gibi mekniyyenin karinesi de terşîh sayılmaz.⁵¹

Beşinci *ferîde*: Burada “terşîh”in birtakım özelliklerinden bahsetmektedir.⁵² Terşîh mahiyeti üzerine de kalabilir, müstear minh mülayiminden müstear leh için istiâre edilen lafız da olabilir. Bu durumda “terşîh” sayılması sadece lafız itibariyle olur. Mana cihetiyle “tecrîd” kabul edilir.⁵³ Her ne kadar Semerkandî her iki ihtimali verse de terşîhin aslî anlamı üzerine kalmasını ilk önce zikrederek bu görüşü tercih ettiğini hissettirmektedir.⁵⁴ Terşîh aslî anlamı üzere değerlendirildiğinde istiâre anlamını yitirmeyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu hususta Bâcûrî’nin müstear seçeneği ile ilgili nakli güzel bir çözümdür. Bâcûrî, Echûrî’den terşîhin aslî manası üzerine kalmasıyla müstear minhin mülayiminden müstear leh için müstear olmasını رأيت أسدا له ليد “Yeşeri olan bir arslan (cesur adam) gördüm.” örneği üzerinden çok güzel bir biçimde ifade etmiştir. Eğer terşîh ifadesi müstear lehin/müşebbehin

42 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 215.

43 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 97.

44 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 98.

45 Dilek, *Ebü’n-Nâfi ‘el-Kâzabîdî ve Şerhu Ferâ’idi’nin Tahkik ve İncelemesi*, 58, 59.

46 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 215.

47 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 108.

48 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 113.

49 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 215.

50 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 215.

51 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 215,216.

52 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 215.

53 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 131.

54 Bâcûrî, *Hâşiye ‘alâ’r-risâleti’s-Semerkandiyye*, 131.

ispatı (ona getirilmesi, onunla ilgili kullanılması) için bir beyan olursa bu durumda yalan olur. Çünkü bilindiği gibi terşih müstear leh/müşebbeh için değil, müstear minh/müşebbeh bih içindir. Eğer müstear minh/müşebbeh bihin sübutunun beyanı için olursa yani له ليد (onun yeşeri var) sözü hakiki aslana dönerse kelamın bir anlamı olmaz; zira bu durumda mana şöyle olur: رأيت رجلا شجاعا موصوفا بأن للأسد الحقيقي ليدا “Cesur bir adam gördüm şu vasıflarda: Hakiki aslanın yeşeri var.” Bu, makul değildir. Bu problemi şöyle giderebiliriz. Müstear leh/müşebbeh için getirilen terşihdeki (له ليد) zamir cesur adam manasındaki أسدا'e döner. Bununla benzetmenin kuvvetinin tamamına delaleti kastedilir. Cesur adamın yeşerinin olduğuna delalet etmez; zira bu durumda yalan olur. Arslan ile cesur adam arasındaki benzerlik istiârede gerçekleşmiş olur. Benzetmedeki kuvvetin tamamı ise terşih zikredilmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla istiâre ve terşih tek şey gibi olur. Her ikisiyle kabul edilen hem asıl hem de kemal itibariyle mübalağadır. Sonuçta istiâre eden kişi أسدا ve ليد له lafızlarını nakletmiş, benzerliğin kuvvetine tam olarak delalet etsin diye ikisini beraber cesur adam için kullanmıştır. Benzerliğin kuvvetine delalet etsin diye önce ‘aslan’ ‘cesur adam’ için kullanılmış, sonra bu kuvveti tamamlasın diye ‘cesur adam’a ليد ispat edilmiştir.⁵⁵

Semerkandî واعصموا بحبل الله جميعا Âl-i İmrân 3/103 ayetini örnek getirerek terşih için her iki türlü de gelebileceği ifade etmiştir. Önce ayette istiârenin nasıl gerçekleştiğine bakalım. Aralarındaki sağlamlık ortak yönü (cami) ile عهد (bağlılık) حبل'a (ipe) benzetiliyor, sonra حبل kelimesi عهد için istiâre ediliyor. Buradaki karine ise ipin Allah'a izafe edilemeyecek oluşudur. عهد 'dan kasıt İslam dinidir. واعصموا fiili de müşebbeh bih yani حبل için terşihdir.⁵⁶ Hakiki anlamı üzerine kullanılmaması da mümkündür yani bağlanma, sarılma fiilinin istiâre-i tebe'iyeye olması da imkân dâhilindedir. İstiare-i tebe'iyeye olursa şöyledir. وثوق (sağlamlık) تقيوا (sağlamlık) عهد'e (bağlılık) benzetilmiş, sonra الاعتصام isiare edilmiş ve ondan da تقيوا (sağlamlığınız) sağlamaştırın manasındaki واعصموا emir fiili türetilmiştir.⁵⁷

Altıncı *ferîde*: Mecaz-ı mürekkebi açıklamaktadır. Mecaz-ı mürekkebin sadece istiâre-i temsiliyye için kullanılmayacağını belirtmektedir. Alakası benzerlik dışında olan terkip halindeki mecazların istiâre-i temsiliyye olarak isimlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Semerkandî burada terkip halindeki mecazı istiâre-i temsiliyye has kılmazken Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) tarifini benimsemiştir.⁵⁹ Kâzâbâdî, Semerkandî'nin temsiliyye tanımında vech-i şebihin birkaç unsurdan meydana geldiğini zikretmemesini eksiklik olarak görmektedir.⁶⁰

İkinci *tkd*

Burada Semerkandî isti'âre bi'l-kinâye terkihiyle isti'âre-i mekniyye'yi kastetmektedir. Önce tanımını yapıyor. Bu tanımda belagat âlimlerinin ittifak ettiklerini belirtiyor. Bu *tkd*'da istiâreyi mekniyyedeki müşebbehin hakiki anlamda kullanılıp kullanılmadığını ele alacağını belirtiyor.⁶¹ Bâcûrî, Semerkandî'nin belagat âlimleri ittifak etmiştir derken kullandığı أفوالهم lafzını isabetli bulmamakta, كلماتهم kelimesinin kullanılması gerektiğini bildirmektedir.⁶² أم ifadesinde أم yerine “او” kullanması gerektiği; zira buradaki أم'in muttasıla olduğunu bu türün de hemze haricinde kullanılmasının şâz olduğunu

55 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 132.

56 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 134.

57 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 136.

58 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 215.

59 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 137.

60 Dilek, *Ebü'n-Nâfi 'el-Kâzâbîdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 65.

61 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217.

62 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 150.

belirtmektedir.⁶³ Birinci *ferîde*'de selefın görüşünü, ikincisinde ise Sekkâkî'nin, üçüncüde Kazvîni'nin, dördüncüde ise kendi görüşünü zikretmektedir.⁶⁴

Birinci *ferîde*: Sekkâkî burada selef derken Abdulkahir el-Cürcanî ve onun gibilerini kastetmektedir.⁶⁵ Sonraki *ferîde*'lerde Zemahşeri, Sekkâkî ve Kazvîni gibi âlimleri ayrı olarak zikretmesi bu isimleri bu başlık altında selef dediğine dâhil etmediğini gösterir.⁶⁶ İstiâre-i mekniyyede müşebbehin/müstear lehine hakiki anlamda kullanılması tartışma konusu olmuştur. Belagat kitaplarında en çok yer verilen örnek üzerinden açıklamakta fayda görmekteyiz: “Ölüm tırnaklarını geçirdiğinden hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün.” Şiirde المنية (ölüm) kelimesi السبع'e (yırtıcı hayvan) benzetilmiş, السبع zikredilmeyerek ona ait olan bir unsur (الأظفار) müşebbeh (المنية) için getirilmiş ve böylelikle istiâre-i mekniyye gerçekleşmiştir. Fakat الأظفار kelimesi mecazî manada değil, aslı manasında (ölüm) kullanıldığı için istiâre sayılıp sayılmayacağı tartışma konusu olmuştur. Selef istiâre-i mekniyyede müşebbehin mecaz manada kullanımını “takdiri” kabul etmektedir. Bu takdiri kabul etme “istiâre-i mekniyye” terkindeki istiâre kısmıyla ilgilidir. Mekniyye ise gizlilik manasındadır, bu takdirde burada müstear/aktarılan lafız gizlidir; açık açık söylenmemiş, birtakım özellikleri ile ona işaret edilmiştir.⁶⁷ Bunun manası şudur sadece lügat manası itibarıyla kinaye/mekniyye oluşu böyle isimlendirilmesinde yeterlidir, istiâre olarak isimlendirilmesi de sadece lügat manası itibarıyla yeterlidir. Her ikisinin de böyle isimlendirilebilmeleri için ıstılah manalarının da böyle olmasına gerek yoktur.⁶⁸ Semerkandî, Keşşâf sahibinin de benimsediği bu görüşün doğru olduğunu belirtmektedir.⁶⁹ Bunu ifade ederken وهو المختار demiş, فهو المختار dememiş yani ف harfini kullanmamıştır. Bu tercihi ile güzel bir nükteye işaret etmiştir. Zira eğer ف harfini kullansaydı ‘bu söylediğim cihet sebebiyle tercih edilmiştir’ manasına gelecekti; fakat o bu ifadeyle kendisi de dâhil herkesin tercih ettiği manaya geldiğine işaret etmiştir.⁷⁰

İkinci *ferîde*: Burada Sekkâkî'nin görüşlerini açıklamaktadır.⁷¹ Bunu açıklarken يُشعرُ sözünde hem يشعر hem de ظاهر kelimelerinin her ikisini de kullanması eleştiri konusu olmuştur.⁷² Sekkâkî istirae-i mekniyyedeki müşebbeh ile müşebbeh bihi aynı kabul etmektedir. Mesela اظفار المنية نشبت بفلان örneğindeki اظفار lafzından hareketle şunları söylemiştir. Ölüm manasındaki المنية lafzı, ölüm ve yırtıcı hayvan (السبع) manalarına benzetildikten sonra müşebbeh ile müşebbeh bihin aynı olduğu kabul edilir. Sonra المنية lafzı müşebbeh bih'te, onunla aynı olduğu iddiasıyla kullanılmaktadır.⁷³ Semerkandî bu görüşü istiâre-i mekniyyede müşebbeh aslı manasında kullanıldığı için kabul etmemekte, dolayısıyla müşebbeh lafızdan istiâre gerçekleşmeyeceğini söylemektedir.⁷⁴

Üçüncü *ferîde*: Semerkandî burada Hatip el-Kazvîni'nin değerlendirmelerine yer vermektedir. Onun teşbih nefiste/içerde gizli olduğundan istiâre-i mekniyyenin istiâre olamayacağı şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.⁷⁵ Buna şöyle itiraz geliştirilmiştir. İstiâre-i mekniyye teşbih-i mahlûbun bir fer'i kabul edilir. Orada müşebbeh, müşebbeh bih haline

63 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 151.

64 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217, 218.

65 İsferyânî, *Şerhü'l- 'Isâm*, 246.

66 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 153.

67 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 156.

68 İsferyânî, *Şerhü'l- 'Isâm*, 250.

69 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217.

70 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 157.

71 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217.

72 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 158.

73 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 158.

74 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 160.

75 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217.

getirilir. “Sabah vakti geldi, sanki onun aydınlığı methedilen halifenin yüzü gibidir.” örneğinde halifenin yüzü sabah ışığına değil, sabah ışığı halifenin yüzüne benzetilmiştir. Yani müşebbeh ile müşebbeh bir yer değiştirmiştir. أظفار المنية örneğinde de المنية ile السبع kastedilmiştir. Bu durumda söz, ölümün hiç kuşkusuz gerçekleşeceğinden kinaye edilmiş olur. أنشب السبع أظفاره به فنشبت المنية أظفارها بفلان cümlesi manasına gelir ve kuşkusuz gerçekleşecek ölümden kinaye olur. Bu durumda الأظفار'ın المنية'ye izafeti uygun olmaz. Böylelikle المنية kelimesinin istiâre edilmesinde ve bunun istiâre-i mekniyye olarak isimlendirilmesinde her hangi bir problem kalmaz.⁷⁶

Dördüncü *ferîde*: Semerkandî kendi görüşünü zikretmektedir. İstiâre-i tasrihiyye de müşebbeh bihin/müstear minh müşebbeh/müstear leh yerinde kullanıldığı gibi, mekniyyede müşebbehin müşebbeh bih yerinde kullanılmadığını ifade etmektedir. İstiâre-i mekniyyede müşebbehin aslî anlamıyla kullanılmasının zorunlu olduğunu belirtiyor.⁷⁷ Bu ifadesinden sonra hakikî anlamda kullanılmasının zorunlu olmayacağını da belirtmiş, فأذاقها الله لباس الجوع “Allah onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı.” Nahl Sûresi 112. ayetteki kullanımı örnek getirerek doğrusunun bir şey iki duruma benzetilirse bunun imkân dâhilinde olduğunu belirtmiştir. Ayette bir yönüyle istiâre-i tasrihiyye, bir başka yönüyle değerlendirildiğinde istiâre-i mekniyye olduğunu söylemektedir. Açlık ve korku anında insanı sarmalayan sıkıntının zararının etkisi لباس (elbise) benzetilmiştir. Sonra elbisenin ismi insanın başına gelen sıkıntı için istiâre edilmiştir. Bu yönüyle tasrihiyyedir. İkincisi ise insanın başına gelen şey, acı ve kötü tada benzetilmiştir. Sonra müşebbeh bih hafzedilmiş ve ona işaret eden bir unsur zikredilmiştir; o da الإذاعة kelimesidir ve tahyil olarak isimlendirilmektedir. Bu durumda istiâre, mekniyye olur.⁷⁸

Semerkandî'nin farklı iki görüş serdetmesi onun bu hususta tereddütlü olduğunu gösterir.⁷⁹ İsferyâinî bu görüşü ilginç bulmakta ve beyan âlimlerinden hemen hemen kimsenin böyle bir şey söylemediğini belirtmektedir.⁸⁰ Ayrıca ayetteki istiâre, mekniyye olarak değerlendirdiğinde müşebbehin zikredilmemiş oluşu problemlili başka bir husustur.

Üçüncü *ikd*

Bu *ikd*'da istiâre-i mekniyyenin karinesinden bahsetmiştir.

Birinci *ferîde*: burada selefî görüşünden bahsetmiştir.⁸¹ İkinci *ferîde*'de ayrı bir başlık açacağından burada Zemahşeri'yi selefî dışında tutmaktadır.⁸² Mecaz bu karinenin bizzat lafzında değil, müşebbehin ispatında (müşebbeh için getirilen unsur) bulunur. Bu, mecaz-ı aklidir. Bu ispat istiâre-i tahyiliyye olarak isimlendirilmiştir. Bu görüşe göre istiâre-i mekniyyenin olduğu yerde bir de istiâre-i tahyiliyye vardır.⁸³

İkinci *ferîde*: Zemahşerî burada bu ispatın istiâre-i tahkikiyye de olabileceğini söylemiştir. Zemahşeri tahkikiyye derken tasrihiyyeyi kastetmektedir.⁸⁴

Üçüncü *ferîde*'de Sekkâkî'nin görüşlerine yer vermiştir.⁸⁵ Sekkâkî bu unsurun (ispat) vehmî (hakikî olmayan) olabileceğini belirtmiştir.⁸⁶ Bu ispat istiâre-i tahyiliyye olarak

76 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 163, 164.

77 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 218.

78 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 166.

79 İsferyâinî, *Şerhü'l- 'Isâm*, 272.

80 İsferyâinî, *Şerhü'l- 'Isâm*, 272.

81 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 217.

82 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 173.

83 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 172.

84 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 219.

85 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 219.

86 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 177.

isimlendirilir. Yani müşebbeh bihin mülayiminin lafzı hayalî bir durum için istiâre edilir. Meşhur örnekteki الأظفار lafzı üzerinden gösterirsek: إذا المنية أنشبت أظفارها ألفت كل تميم لا تنفع إياها المنية lafzı öldürme ortak noktasıyla (cami) yırtıcı hayvana benzetilmiş, sonra ölüm için yırtıcı hayvanda bulunan tırnaklar gibi tırnaklar hayal edilmiştir. Ardından hayal edilen tırnakların sureti, hakikî olan tırnakların suretine benzetilmiştir. Akabinde müşebbeh bihten الأظفار lafzı müşebbeh için istiâre edilmiştir.⁸⁷ Semerkandî haklı olarak bu değerlendirmeleri zorlama olarak nitelemiştir.⁸⁸

Semerkandî burada Sekkâkî'nin görüşünü جَوَز ile ifade etmiştir. Bu ifadesi Kâzâbâdî tarafından eleştirilmiştir. Sekkâkî'nin görüşünün kesin olduğunu, bunun cevaz olarak isimlendirilemeyeceğini söyleyerek ذهب 'nin daha uygun olacağını belirtmiştir.⁸⁹

Dördüncü *ferîde*: Burada kendi tercihini ortaya koymaktadır. Eğer zikredilen müşebbehin müşebbeh bihin tabisine benzeyen bir tabisi yani mülayimi yoksa bu durumda müşebbeh bihin tabisinin ispatı (yerleştirilmesi) hakikî anlamı üzerine kalır. Semarkandî'nin bu görüşünü bir örnek üzerinden yansıtanın isabetli olacağını düşünmekteyiz. إذا المنية أنشبت إياها الأظفار lafzı şiiirinde müşebbeh المنية'dir, bunun müşebbeh bihin (zikredilmeyen السبع) tabisine الأظفار benzeyen bir tabisi yoktur. Dolayısıyla الأظفار lafzı hakiki manasında kullanılır, bu lafzın 'ölüm'e ispatı ise istiâre-i tahyiliyye olur. “Allah'a verdikleri sözü tutarlar.” Bakara Sûresi 27. ayetin örneğinde ise müşebbeh عهد kelimesidir, tabisi vardır; o da الإبطال'dır. Bu الإبطال lafzı müşebbeh bihin tabisine benzerdir ki o da الإبطال'dır. الإبطال lafzı istiâre-i tasrihiyye yoluyla الإبطال manasında istiâre edilmiştir. Yani bu unsur (ispat), ilk örnekte hakikî anlamda, ikincisinde mecazî manada kullanılmıştır.⁹⁰

Beşinci *ferîde*'de istiâre-i musarraha ya da karinesine ek olarak terşîh gelebileceği gibi mekniyyenininkine de gelebileceğini ifade etmiştir.⁹¹ Bir önceki *ferîde*'de musarahanın terşîhi için örnek zikrederken, mekniyyenin terşîhi için örnek zikretmemiştir. Dolayısıyla bu *ferîde*'de musarahanın terşîhini asıl olarak, mekniyyenininkini normal olarak zikretmiştir.⁹² Bu Semerkandî'nin terşîhi musarraha için daha net gördüğünü gösterir.

İstiâre barındıran bir cümlede hangisinin karine hangisinin terşîh kabul edileceği de tartışmalı konulardandır. Semerkandî kuvvetli olan karine, diğeri de terşîh olur diyerek çözüm getirmektedir.⁹³ Mesela رأيت أسدا شاكى السلاح يرمى “Silahını kuşanmış, atan bir arslan (cesur adam) gördüm.” örneğinde شاكى السلاح ifadesi يرمى'ye kıyasla daha insanî bir özelliktir ve karinedir; يرمى ise tecrittir.⁹⁴ İsfereyânî mülayimleri karinelerin tamamlayıcı unsuru olarak değerlendirmiştir.⁹⁵

Kaynakça

- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Dilek, Uğur Bekir. *Ebü'n-Nâfi 'el-Kâzabîdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

87 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 177.

88 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 177.

89 Dilek, *Ebü'n-Nâfi 'el-Kâzabîdî ve Şerhu Ferâ'idi'nin Tahkik ve İncelemesi*, 59.

90 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 180.

91 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 182.

92 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 182.

93 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 186.

94 Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-risâleti's-Semerkandiyye*, 188.

95 Mehmet Fadıl Ünsal, *İsâmuddîn el-İsfereyânî'nin Şerhu'l- 'Isâm li'l-Ferîde Adlı Eserinin İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015), 38.

- Durmuş, İsmail. “Semerkandî, Ebü'l-Kāsım”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 472-473. İstanbul: İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Ferhân, Bân Hamîd. “Risâletü'l-İsti'ârât li's-Semerkandî dirase tahliliyye ve tahkik”. 2. *Uluslararası Kongre*. Bağdat, 2019.
- İsferâyînî, 'Isâmuddin İbrahim b. Ömer. *Şerhü'l- 'Isâm 'alâ metni's- Semerkandiye fi 'ilmi'l-beyân*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İşleme, Akın. *Ebu'l-Kasım Ali el-Leysî es-Semerkandî'nin Şerhu'r-Risaleti'l-Vaz 'iyye (Şerhü'l-Kebir) İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Ünsal, Mehmet Fadıl. *'Isâmuddîn el-İsferâyînî'nin Şerhu'l- 'Isâm li'l-Ferîde Adlı Eserinin İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.

БУХОРО АМИРИГИ КУТУБХОНАЛАРИ ТАРИХИДАН

Shovosil ZIYODOV*

Annotation

The article is devoted to the study of the history of librarianship in Bukhara, in which the first section examines the stories of various libraries that existed during the reign of the Samanids in Bukhara. However, there is little information about scholarly book collections and libraries belonging to several madrasas active during this time.

In the second section, we examine the invaluable Arabic manuscripts kept in the personal library of Khwaja Muhammad Parsa, who was a prominent religious scholar of his time in Central Asia. The Library of Muhammad Parsa allows us to get a glimpse at the scholarly interests of its owner. As the data contained in the manuscripts show, this library takes its origins from the public library “Khizanat al-kutub”, founded by the dynasty of Bukhara Hanafi Faqih scholars known as “Sadrs” at least in the XII century. The management of this library passes from the Sadr family in the XIII century to the famous Hanafi theologian Hafiz ad-Din Kabir Bukhari.

A more detailed study of manuscripts from this library can provide valuable material on the history of book publishing in Central Asia and on the early history of the Naqshbandi tradition. Of particular importance for research on the work of Khwaja Muhammad Parsa is a list of the works of this author stored in the Tashkent Fund.

The third section deals with the library at the Gawkushan madrasa, as well as the waqf books of the Juybari shaykhs endowed to the Gawkushan library in the second half of the 16th century in Bukhara.

And the fourth section provides data on private libraries among the qazis of Bukhara in the late XIX and early XX centuries of the Bukharan Khanate. Private libraries in Bukhara and other cultural centers of the Khanate were indicators of the high spirituality of the local population of these cities. The largest and richest library were in the possession of the following individuals: the educator, poet and writer, statesman, philanthropist and bibliophile, Muhammad Sharif Sadr-i Ziya, the son of Qazi Abd al-Shakur (1865-1932); the prince Khashmat (1862/1932); Qazi-kalan Burhan ad-Din; Qazi Sadri Sariri Balkhi (Abd al-Vahid Sadr Balkhi - “Sarir” (1809/1885); Qazi Inayat Allah Shahrizabzi (d. 1332/1914).

1. Бухородаги илк кутубхоналар: IX-X асрларда Мовароуннахрда ҳам Араб халифалиги таъсири сусайиб, ерли ҳокимлар, хусусан, Тоҳирийлар (820-873) ҳамда Сомонийларнинг нуфузи кучая борди. Гарчи Тоҳирийлар халифаликка расман тобе бўлсалар-да, амалда ўз ички мустақил сиёсатини юргизадилар. Тоҳирийлар даврида давлат ички сиёсатида камчиликларга йўл қўйилди, шу боис кўплаб халқ кўзғолонлари кўтарилди. Оқибатда Тоҳирийлар давлати ағдарилди. IX асрнинг охирига келиб Мовароуннахрда араблар таъсиридан қутулган янги давлат – Сомонийлар ҳукмронлиги (874-999) ўрнатилди.

Бухоро кутубхоналар тарихи борасидаги дастлабки маълумотлар Сомонийлар ҳукмронлиги даврига тўғри келади. Дастлаб ушбу давлатнинг пойтахти Самарқанд эди. Аммо IX асрнинг охиридан бошлаб – Исмо‘ил Сомоний ҳукмронлик қилган даврда пойтахт Бухорога кўчирилди. Шунга қарамай, Самарқанд Бухоро билан бир қаторда Мовароуннахрнинг асосий иқтисодий ва маданий маркази бўлиб қолди¹.

* Doç. Dr., İmam Buhârî Uluslararası Bilimsel Araştırma Merkezi Müdürü, shovosil@mail.ru

1 Самарқанд тарихи. 1 том. Ташкент: Фан, 1971. – Б. 13-14.

Х асрда Сомонийлар сулолавий кутубхонаси Бухорода энг йирик қўлёзма китоб мажмуаси бўлган. 996 йилда Амир Нух ибн Мансурни даволашда табобат мўъжизасини намоиш этгани эвазига Абу Али ибн Сино мазкур кутубхонадан фойдаланишга мушарраф бўлади. Бу кутубхонани аллома ўз таржимаи ҳолида куйидагича таърифлайди: «...Мен бир қанча хоналардан иборат китоб хазинасига кирдим. Ҳар бир хонада устма-уст сандиқлар қўйилган, Бир хонада араб китоблари, бошқасида – фикҳга оид китоблар сақланади. Ҳар бир хонада илмнинг бирор соҳасига оид китоблар тўпланган экан. Мен илмда ўзимдан олдин ўтганларнинг китоблари рўйхатини кўриб чиқиб, ўзимга керак бўлган китобларни сўрадим. Хазинада шундай китоблар кўрдимки, уларнинг номини ҳали ҳеч ким эшитмаган. Менинг ўзим шунга қадар ҳам шу каби китобларни бошқа кўрмадим. Мен бу ноёб китобларни ўқиб чиқдим, улардаги фойдали илмларни ўзлаштирдим, ҳар бир муаллифнинг ўз илм соҳасида олимлиги даражасини билиб олдим»². Ибн Синонинг мазкур гувоҳлиги Х аср китобат маданияти ҳақидаги ягона тафсилот манбаидир. У орқали бизга ўрта асрлар кутубхоначилиқ ишининг муҳим масалаларига оид аниқ маълумотлар етиб келган. Авваламбор, бу хабар бизга ўша даврдаги энг йирик кутубхонанинг тузилиши ҳақида маълумот беради. Араб истилосига қадар тўплана бошлаган яна бир сулолавий сарой кутубхонаси Гурганжда бўлган. Мазкур кутубхона Хоразмшоҳ Маъмун ва Ануштегин авлодлари даврида ғоят гуркираган эди. XI асрнинг бошларида Гурганж кутубхонаси Хоразмшоҳлар томонидан тўпланган ўзига хос Академиянинг олимларига хизмат кўрсатган. Улар орасида Абу Райҳон Беруний ва Ибн Синолар ҳам бўлган. Манбаларнинг кўрсатишича, Хоразмшоҳ Маъмун ибн Маъмун (1010-1017 йиллар) машҳур адабиётшунос ва тарихчи ас-Саолибийга кутубхонанинг расмий хазинабонлиги лавозими ва назоратини топширган³. Ғазнада Х асрнинг охириги чораги ва XI аср бошида истилочи ҳукмдор Маҳмуд Ғазнавий (998-1030 йиллар)га қарашли сарой кутубхонаси бўлганлиги ҳақида тарихчи олим Муҳаммад ибн Абдулжаббор ал-Утбий ўзининг «Султон Маҳмуд Ғазнавийнинг ҳаёти ва фаолияти тафсилоти» номли китобида хабар қилган. Ироқ олими Нажи Маъруфнинг хабар беришича, Маҳмуд Ғазнавий Ғазна шаҳрида бир масжид курдириб, унинг ҳар бир хонасини қўлёзмалар билан тўла кутубхонага айлантирган. X-XI асрга келиб Самарқанд яна Мовароуннаҳрнинг муҳим илмий марказига айланди. Бу ерда қоғоз ишлаб чиқариш ривожланди, китобларни кўчириш ва кўпайтириш ишлари олдинга силжий бошлади. Хусусий (шахсий) кутубхоналар билан бир содда мадраса ва масжидларда китоб сақлайдиган хоналар ташкил этилди. В.В. Бартольднинг маълумотига кўра, XI-XIII асрлар саёхатномаларида Самарқанд бозорлар ва машҳур кутубхоналарга бой шаҳар деб тасвирланади⁴.

Абу Райҳон Беруний (973-1048) нинг «қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар» тарихий асари (1000 йил) кутубхоначилиқ иши тарихига оид маълумотлар келтирилган адабиётимиздаги дастлабки асарлардан яна бири ҳисобланади. Мазкур асарнинг бўлимларида илк ўрта асрлар Хоразм ва Суғд олимлари ҳамда зардуштийлар дин арбобларининг шахсий китоб маҳзанлари ҳақида сўз юритилади⁵.

-
- 2 Абу Али Хусайн ибн Абдуллох ибн Сино ўзи айтиб туриб шогирди Абу Убайд Жузжоний томонидан ёзиб олинган ҳаёт йўли // Литературный Таджикистан. Альманах. Сталинабад, 1953, №5 (рус тилига М.И. Занд таржимаси). – Б. 133-134.
 - 3 Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. - Соч. Т. 2, ч. 1. М., Публичной библиотеки // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. VI. 1892. - С. 124.
 - 4 Ўша ерда. - С. 124.
 - 5 Қаранг: Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. Танланган асарлар. 1-жилд. Т.: 1957. – Б. 9, 18, 63.

Мовароуннаҳрда VIII-XII асрларда бутун дунёга ўзларининг фалсафий, диний-назарий асарлари билан машҳур бўлган буюк мутафаккирлар Мусо Хоразмий (783-850), Аҳмад Фарғоний (798-861), Абу Наср Форобий (873-950), Абу Райҳон Беруний (973-1048), Абу Али ибн Сино (980-1037) каби кўп сонли қомусий олимлар яшаб ижод қилганди ва кўпгина машҳур ислом мутафаккирлари ҳам етишиб чиқди. Шулар қаторида муҳаддислардан Имом Бухорий (810-870)⁶, Абу Исо Муҳаммад Термизий (824-892), мутакаллимлардан Абу Мансур Мотуридий (ваф. 944-45 й.), Абу Муин Насафий (ваф. 1115 й.), фақиҳлардан Абу Ҳафс Бухорий (ваф. 832 й.), Шамс ал-а'имма Сарахсий (ваф. 1088-89 й.), муфассирлардан Абу-л-Лайс Самарқандий (ваф. 983 й.), Маҳмуд Замахшарий (1075-1144) ва бошқаларни санаб ўтиш мумкин⁷. Табиийки, Мовароуннаҳрдаги бундай улкан илмий салоҳият ўз-ўзидан пайдо бўлиши мумкин эмас эди, бинобарин, бу заминда асрий илмий анъана ва шарт-шароитлар мавжуд бўлганки⁸, биз юқорида зикр этган алломалар, уларнинг устоз ва шогирдлари ана шундай бой имкониятлар замирида шаклланганлар.

Бу даврларда Бухоро, Самарқанд, Марғилон, Насаф каби шаҳарлар маданият ўчоқларига айланди. Бухоро, Самарқанд шаҳарлари эса ислом марказлари сифатида эътироф этилди.

Мазкур ҳудудларда шахсий ва жамоат кутубхоналар мавжуд бўлган. Бу кутубхоналарни шоҳ, султон, амирзода, суфий-шайхлар, қози, қозикалон, задагон ёки сарой амалдорлар томонидан ташкил этилган. Тахмин қилиш мумкинки мазкур ҳудудда мавжуд бўлган кутубхоналар бой меценатлар – олимлар, амалдорлар, дин пешволари томонидан ташкил этилган. Бу ўқимишли ва билимли бўлиш анъанаси IX-XIII асарларда мусулмон дунёси гуркираган даврдан қолган ажойиб меросдир.

Бухорода шахсий ва жамоат кутубхоналарнинг тарихини ўрганишдаги аҳамиятли жиҳатлардан бири – унда минтақа маданий-маънавий ҳёти ҳақида муҳим маълумотлардан баҳраманд бўлиш мумкин. Албатта, ушбу муаммо ҳозирги кунга қадар айрим тадқиқотчилар томонидан ўрганилган.⁹ Шунингдек О.Ф.Акимовнинг “Библиотека Шайбанидов в Бухаре XVI века”¹⁰; А.Гаррицкийнинг “Библиотеки в Средней Азии до русского завоевания”¹¹ ва бошқаларнинг тадқиқотларини санаб ўтиш ўринли. Уларда Ўрта Осиёдаги кутубхоналар борасида озми-кўпми маълумот беришга ҳаракат қилинган.

-
- 6 Эшонжонов Б. И. Имом ал-Бухорий – буюк фақиҳ // Имом ал-Бухорий сабоқлари. 2000. 1-сон. – Б. 16-18.
- 7 Абдуллаев А. А. Абуллайс ас-Самарқандий // Имом ал-Бухорий сабоқлари. 2002. 2-сон. – Б. 76-78.
- 8 Вахабова Б. Научные традиции в Средней Азии по материалам арабоязычной биографической литературы XII-XIII вв. // Исследования по истории, истории науки и культуры народов Средней Азии. Ташкент: Фан, 1993. – С. 76-81.
- 9 Кормилицын А. И. История развития библиотечного дела в дореволюционном Туркестане. (1868-1917 гг.). Автореф. дис. на соискание учен. степени канд. ист. наук. Ташкент, 1969. 31 с. (Ташкентский гос. ун-т. им. В. И. Ленина).; Рукописные коллекции и библиотеки на территории Узбекистана эпохи средневековья. Ташкент, 1993.; “Судьбы книг” Библиотеки восточных рукописей на территории Узбекистана в древнейших времен. Ташкент, Изд. “ФАН” 1994; Касымова А.Г. Библиотечное дело в Узбекистана. – Ташкент, «Узбекистан» 1968.; Ахунджанов Э.А “Очерки по истории книги и книжного дела в Средней Азии”. Ташкент. Изд. “Ибн Сины”. 1993; “Книга и книжное дело в Узбекистане”. Ташкент. Изд. “Узбекистан”. 1978; Дореволюционные библиотеки Узбекистана. – «Учен. Зап. (Ташкентский пед ин-т)», 1966, т. 71. – С. 64-72;
- 10 Акимов О.Ф. Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI века // Islamkundliche untersuchungen. Band 185. Ingeborg Baldauf, Michal Friedrich (Hrsg). Bamberger Zentralasiestudien. Konferenzakten. ESCAS IV. Bamberg 8-12. Oktober 1991. – Berlin. 1994. – S. 325-341.
- 11 Гаррицкий А. Библиотеки в Средней Азии до русского завоевания //Новый Восток. М., 1925, №10-11. – С. 381-382.

Айни шу каби, мусулмон жамоалари фойдаланадиган XI аср давлат томонидан тузилган кутубхоналарининг бири ҳақида тарихчи З.М.Буниятов тарихий манбаларга асосланиб шундай ёзади: «Бухородаги Дехқон мавзеида Хоразмшоҳлар ҳукмронлиги даврида Камбағаллар уйининг кутубхонаси – «Хизанат ал-кутуб Дар ал-фуқаро» мавжуд бўлиб, унда ноёб қўлёзмалар сақланар эди»¹².

Бундан маълум бўладики ўрта асрларда мавжуд бўлган кутубхоналар исиз йўқолиб кетган эмас, балки давр тақазоси билан бошқа бир кутубхонага келиб тушгандир. Бунга мисол қилиб юқорида тилга олинган Бухоро яқинидаги “Кутубхона-и қуий диҳқон” ёки “Хизанат ал-Кутуб” кутубхонаси кейинчалик Марказий Осиёда машҳур бўлган “Хожа Муҳаммад Порсо кутубхона” сига асос бўлгандир¹³. Бу кутубхона дастлаб Бухоро ҳанафий-фақиҳлар – Садрлар сулоласига тегишли бўлган. Шу тариқа биз қўлёзма китобларнинг кўчиб ўтиш тарихини ҳам кузатишимиз мумкин бўлади.

2. Хожа Муҳаммад Порсо кутубхонасига оид янги маълумотлар

Нақшбандий тариқатининг давомчиси – назарийчи шайхлардан бири Хожа Муҳаммад Порсо номи билан машҳур бўлган Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд ал-Хофиз ал-Бухорий (746-822/1345-1420) нинг ўрни бекиёсдир. Унинг Марказий Осиё тасаввуф илми ривожининг реформаторларидан бири бўлганлиги кенг тадқиқотчиларга маълум бўлиб бормоқда¹⁴. Лекин унинг ҳаёти ва илмий ижоди тўғрисидаги маълумотлар ханузгача тўлиқ қамровда ўрганилмаган. Бунга сабаб тасаввуфий-manoқиб жанрда ёзилган асарларнинг аксарияти форсий тилида битилгандир. Бу асарларнинг ҳаммаси ҳам Муҳаммад Порсо ҳақида ишончли маълумотлар бера олмайди. Шунингдек бошқа жанрдаги асарларнинг ҳам асосий сабаблардан бири десак бўлади. Шундай бўлишига қарамай “*Хожа Муҳаммад Порсо кутубхонаси*” деб аталмиш кутубхонага қизиқиш кучайди. Бу маълумот ёрдамида биз олимнинг илмий қизиқишлари борасида муҳим маълумотларга эга бўлишимиз мумкин.

Юқорида айтиб ўтганимиздек кутубхоналар исиз йўқолиб кетган эмас, балки давр тақазоси билан бошқа бир кутубхонага келиб тушгандир. Бунга мисол қилиб Бухоро яқинидаги “*Кутубхона-и қуий диҳқон*” кутубхонаси кейинчалик Марказий Осиёда машҳур бўлган “*Хожа Муҳаммад Порсо кутубхона*” сига асос бўлгандир.

Умуман Марказий Осиё кутубхоначилиқ маданияти тарихига оид тадқиқотлар у қадар кўп эмас. Тадқиқотларнинг бир нечтаси машҳур Муҳаммад Порсо кутубхонаси ҳақида бўлиб, бу борада бир нечта мустақил илмий мақолалар чоп этилди¹⁵. Ушбу мақолалар туфайли нақшбандий тариқатининг давомчиси –

-
- 12 Буниятов З.М. Государство Хорезмшахов Ануштегенидов. 1097-1231. М.: Наука, 1986. – С. 127
- 13 Shovosil Ziyodov, Ashirbek Muminov et Elizaveta Nekrasova "La "Bibliothèque de Khwāja Muhammad Pârsâ" revisitée", dans Écrit et culture en Asie centrale et dans le monde turco-iranien, Xe-XIXe siècles, Francis Richard et Maria Szuppe (eds.), [Studia Iranica. Cahier 40], Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2009, pp. 17-41; Muminov A., Ziyodov Sh. L'horizon intellectuel d'un érudit du XVe siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muhammad Pârsâ // Cahiers d'Asie centrale (France), vol. 7 (1999). – С. 77-98.
- 14 Қаранг: Paul J. Muhammad Parsa: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit vernehmlicher Stimme // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries) / Ed. by A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000, S. 5-41; Муминов А., Паул Ю. Муҳаммад Парса // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. Москва: Издательская фирма "Восточная литература" РАН. 2001. – С. 72-73.
- 15 Қаранг: Додхудоева, Лола. Рукописи с печатью вакфа Муҳаммада Парса из арабского отдела фонда восточных рукописей Национальной библиотеки Франции // Книга в развитии культуры народов

назариётчи шайхлари хақида муҳим маълумотга эга бўлинди. Масалан: Порсо ўз кутубхонасида сақланаётган китоблардан максимал даражада оқилона фойдаланганки, бу унинг асарларида ўз аксини топганини кўришимиз мумкин.

Кутубхонага тегишлилигини билдирувчи бир нечта белгилари мавжуд: энг асосий белгиси китобларга қўйилган муҳрлардир. Уни “*Шарқ қўлёзмалари фихристи*”¹⁶ ёрдамида 1994 йил проф. А.Б. Халидов мақола қилиб нашр этди. Бу мақолада Холидов “*Порсо кутубхона*”сидаги 57 та қўлёзмани аниқлаган. Булардан 34 таси Ўз ФА ШИ қўлёзмалар фондидан сақланади. Биз ушбу руйхатга Холидов томонидан эътиборга олинмаган яна 74 та қўлёзмаларни аниқлаб тўлдирдик¹⁷.

Юқорида айтиб ўтилгандек мазкур кутубхонада сақланган қўлёзмаларнинг аломатларидан бири унга босилган ромб шаклидаги муҳрлар бўлиб, (бир қўлёзмага бир неча бор, ёки бир қўлёзманинг ҳар бир варағида) уларда “*вақф аз китоб Хожа Муҳаммад Порсо*” ёки “*вақф ин Хожа Порсо ибн Маҳмуд ал-Бухорий*” каби жумлалар ва турли саналар битилган. Иккинчи аломати уларнинг биринчи варағидаги турли хилдаги араб тилидаги қайдлардир.

Мазкур кутубхонага тааллуқли бўлган тўрта китоб борасидаги илк хабарни Л.Додхудоева аниқлади¹⁸. У бу маълумотларни Франция Миллий кутубхонасининг араб қўлёзмалари фондидан топишга муваффақ бўлган. Юқорида айтиб ўтилгандек бир оз ўтмасдан 1994 проф. А. Б. Халидов Порсо кутубхонаси борасида маҳсус мақола чоп эттирди¹⁹. Профессор кутубхонада сақланган 57 та жилд қўлёзмани аниқлайди.

Тадқиқотчи Хожа Муҳаммад Порсо даврида кўчирилган 49 та қўлёзmani танлаб олиб уларни батафсил тасниф қилади. Қолган 8 та қўлёзма кутубхона эгаси Муҳаммад Порсо вафотидан кейин кутубхонага келиб тушган. 1998 йил Л. Додхудоева (А. Б. Халидов мақоласидан айрим ҳолда) бу кутубхона хақида мақоласи чоп этилади. Унда Холидов айтган рақамларга қўшимча Тожикистон Фанлар

Востока: история и современность. Тезисы докладов международного симпозиума. Душанбе, 1990, – С. 31-33; Халидов А.Б. Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса // Петербургское востоковедение, выпуск 6. Санкт-Петербург, 1994, – С. 506-519; Морозов Д. А. Три московских рукописи из библиотеки Мухаммада Парса (Дополнение к статье А. Б. Халидова) // Петербургское востоковедение, № 9 (Санкт-Петербург, 1997), – С. 553-554; Dodkhudoeva, Lola. La bibliotheque de Khwaja Mohammad Parsa // Cahier d'Asie centrale, № 7-8, 1998; Muminov A., Ziyodov Sh. L'horizon intellectuel d'un érudit du XVe siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muhammad Pârsâ // Cahiers d'Asie centrale (Франция), vol. 7 (1999). – pp. 77-98; Subtelny, Maria Eva. The Making of Bukhara-yi Sharif: Scholars, Books, and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwaja Muhammad Parsa) // Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel. Edited by Devin DeWeese. Bloomington, Indiana, 2001, pp. 79-111; Муминов А.К. Библиотека вакфа Ходжа Мухаммада Парса в Бухаре // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы международной конференции. 2-3 мая 2006 года, г. Алматы. Алматы: Дайк-Пресс, 2007, – С. 155-162.; Shovosil Ziyodov, Ashirbek Muminov et Elizaveta Nekrasova "La "Bibliothèque de Khwâja Muhammad Pârsâ" revisitée", dans Écrit et culture en Asie centrale et dans le monde turco-iranien, Xe-XIXe siècles, Francis Richard et Maria Szuppe (eds.), [Studia Iranica. Cahier 40], Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2009, pp. 17-41.

- 16 Собрания восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР (СВР). Ташкент, 1952-1987.
- 17 А. Мўминов билан ҳамкорликда 1999 йил француз тилида чоп этган мақоламизда Ўз ФА ШИдаги қўлёзмаларни сони яна 59 тага ошган эди ва унга ҳозирда яна 15 та янги қўлёзmani киритиш мумкин.
- 18 Додхудоева, Лола. Рукописи с печатью вакфа Мухаммада Парса из арабского отдела фонда восточных рукописей Национальной библиотеки Франции // Книга в развитии культуры народов Востока: история и современность. Тезисы докладов международного симпозиума. Душанбе, 1990, – С. 31-33.
- 19 Халидов А.Б. Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса // Петербургское востоковедение, выпуск 6. Санкт-Петербург, 1994, – С. 506-519.

Академияси қўлёзмалардан 1 та ва А. Байбурдининг шахсий қўлёзма фондидан 4 тасини қўшади.

Профессор Холидовнинг оқилона тақиди бўйича бу кутубхона ҳали кўпгина тадқиқотчиларни ўзига жалб этади. Холидов тахмини кўп ўтмай ўз тасдиғини топди.

Шу вақтгача топилган кутубхона қолдиқлари дунёнинг 6 та қўлёзма фондларига тарқаб кетган. Лекин буларнинг биронтаси ҳам асосий саволга жавоб бермади. Яъни бундай бой кутубхона ким томонидан ташкил этилган, Муҳаммад Порсоми? Ёки у унга қадар мавжуд бўлган кутубхонага эгалик қилдими? Агар шундай бўлса, бу кутубхона кимга тегишли бўлган? Бу муаммони ечилиши муҳим аҳамият касб этади: биринчидан Мовароуннаҳрда китобат ва кутубхоначилик тарихини ўрганишда, иккинчидан биз Хожа Муҳаммад Порсо ҳақида тўлиқ ва объектив маълумотга эга бўлишимиз, шунингдек унинг қизиқишлари, тасаввурлари шаклланишини ва айни вақтда унинг реформаторлик фаолиятига бўлган турткиларни билиб олиш имкони туғилади.

Тадқиқотчиларнинг бу кутубхона борасидаги изланишлар охирига етмаган деган хулосалари бизни Ўз ФА ШИ қўлёзмалар фондиди такрор кўздан кечиришга ундади. Чунки дунёга машҳур бўлган Париж, Санкт-Петербург қўлёзма фондлари аллақачон чуқур ўрганиб бўлинган. Хожа Муҳаммад Порсо кутубхонасидаги қўлёзмалар “*Шарқ қўлёзмалари каталоги*” ёрдамида асосан 3101 дан то 3162 инвентар рақамлари остида сақланиши аниқланди. Шу сабабдан дастлаб шу қўлёзмаларни кўздан кечиришга қарор қилдик. Сўнгра фонддаги шундай муҳр босилган бошқа қўлёзмалар ҳам кўриб чиқилди. Иш жараёнида Холидов томонидан эътиборга олинмаган 74 та қўлёзма аниқланди ва бу маълумотлар бизнинг А.Мўминов билан биргаликда тайёрлаган мақолаларимизда ўз аксини топган²⁰.

Шундай қилиб ҳозирги кунга қадар мазкур кутубхонага тегишли китобларни умумий миқдори 149 та (улардан 106 таси Ўз ФА ШИда, 17 таси Россия Фанлар академияси Шарқшунослик институтининг Санкт-Петербург филиал, 6 таси Франция Миллий кутубхонаси, 3 таси Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси, 2 таси Тожикистон Фанлар Академияси қўлёзмалар фонди, 4 таси А. Байбурдининг шахсий қўлёзма фонди, 1 таси Ш. Зиёдовнинг шахсий қўлёзма фонди ва яна 5 таси Қозон университетининг илмий кутубхонаси, 3 таси Москвадан²¹ яна 2 таси Бухородан²²) нусхага етди.

Тадқиқотлар шуни кўрсатадики, Муҳаммад Порсо исми билан босилган муҳрларнинг уч хил шакли мавжуд: “*Вақф аз кутуб-и Хожа Муҳаммад Порсо*” 1255/1839-1840; “*Вақф-и Хожа Порсо ибн Маҳмуд ал-Бухорий*” 1224/1809-1810, 1239/1823-1824, 1250/1834-1835, 1259/1843-1844 *йиллар*. 3249 рақамли қўлёзмада муҳр тўртбурчак шаклида бўлиб унда “*вақафа ҳаза-л-китаб ал-марда ал-бори ал-‘абд Муҳаммад ибн Муҳаммад ал-Хофиз ал-Бухорий, 772/1370-1 ғ.*” .

-
- 20 Muminov A., Ziyodov Sh. L’horizon intellectuel d’un érudit du XVe siècle: nouvelles découvertes sur la bibliothèque de Muhammad Pârsâ // Cahiers d’Asie centrale (Франция), vol. 7 (1999). С. 77-98; Shovosil Ziyodov, Ashirbek Muminov et Elizaveta Nekrasova "La "Bibliothèque de Khwâja Muhammad Pârsâ" revisitée", dans Écrit et culture en Asie centrale et dans le monde turco-iranien, Xe-XIXe siècles, Francis Richard et Maria Szuppe (eds.), [Studia Iranica. Cahier 40], Paris: Association pour l’Avancement des études iraniennes, 2009, pp. 17-41;
- 21 Морозов Д. А. Три московских рукописи из библиотеки Мухаммада Парса (Дополнение к статье А. Б. Халидова) // Петербургское востоковедение, № 9 (Санкт-Петербург, 1997), – С. 553-554.
- 22 Kurbanov G., Schwarz F. Catalogue of Arabic, Persian and Turkic Manuscripts in the Ibn Sina Library, Bukhara. Bukhara, 1998, pp. 4-5, 7.

Лекин бизнинг аниқлашимиз бўйича қўлэмаларнинг дастлабки варақларидаги (олдварақ) ёки бошқа варақлардаги қайдлар энг қадимий бўлиб чиқди. Бу қайдлар шу пайтга қадар тадқиқотчилар эътиборидан четда қолган. Уларнинг ичида энг қадимийси Хофиз ад-дин Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Носр Кабир ал-Бухорий (ваф. 1291 й.) даврига бориб тақалади. Унда қуйидаги жумала учрайди: “бу китобни ал-Хофиз ал-Бухорий... номи билан машхур аш-шайх ал-имом Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Носр вақф этган, ва уни “Хизонат ал-кутуб ... га қўйишни буюрган (1 ша‘бан 672/10 феврал 1274 йил). Кўпгина қўлэмаларда форс тилида бу китоблар “Бухоронинг Ку-деҳқон деган жойдаги Дар ал-фуқаро кутубхонасига вақф қилинган” деган жумла учрайди ва бу сўз Муҳаммад ал-Хофиз ал-Бухорий изни билан ёзилган.

Юқорида кўриб ўтилган маълумотлардан маълум бўлишича кутубхонадаги аксарият қўлэмалар “Хизонат ал-Кутуб” номи билан машхур бўлган кутубхонага яъни Бухоро ҳанафий-фақиҳлар – Садрлар сулоласига тегишли бўлган.

Бу кутубхона Садрлар оиласига мансуб ҳанафий илоҳиётчиси Хофиз ад-дин Кабир Бухорийга ўтган. Чамаси бу ноёб “Хизонат ал-кутуб” бошқаруви меросий анъанада амалга оширилган: 810/1407-08 йил ёзилган вақфномада бу кутубхонага мазкур сулола вакили Муҳаммад Порсо бошчилик қилган. Шундан сўнг бу китоблар мажмуасига Муҳаммад Порсонинг ўғли – Хожа Абу Наср Порсо номи билан машхур бўлган Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ал-Хофиз ал-Бухорий эгалик қилган. Кутубхона ўғлига ўтгандан кейин кутубхонада тафтиш ўтказган ва бунинг натижаси ўлароқ айрим қўлэмаларда бундай маълумотлар учрайди.

Аштархонийлар даврининг сўнгига келиб мазкур кутубхонадаги китоблар йўқолиб, ўғирлана бошлаган. Ноёб китобларнинг айримлари Бухоро шаҳар бозорларида сотила бошланган. Буни биз айрим қўлэзма китобларнинг саҳифаларида бошқа шахсларнинг муҳрлари қўйилганидан билишимиз мумкин. Кейинчалик Дониёл Оталиқ (1758-1785) ва манғитларнинг бошқа вакиллари (1758-1920) томонидан мазкур кутубхонанинг вақфларини тиклаш ҳолатлари учрайди. Хатто янги китоблар ҳам сотиб олинган ҳоллари ҳам учрайди. Лекин уларнинг давлат бошқарув йилларнинг оғир давларида вақф ерлардаги буғдой учун кутубхонадаги китобларни пул ўрнига армаша бошлаганлар.

Ҳозирги кунга қадар топилган 149 асарнинг 93 таси Хожа Муҳаммад Порсо даврига оид бўлиб қолганлари ундан кейинги даврда кутубхонага келиб тушгандир. Асарларнинг аксарият қисми ҳанафий мазҳаб уламолари қаламига мансуб бўлиб, уни Муҳаммад Порсо максимал даражада ўз асарларини ёзишда улардан фойдаланган.

Шунингдек Муҳаммад Порсо ҳанафийлар марказлардан бўлмиш Бухорода фаолият олиб борганини ҳам айтиб ўтиш лозим. Порсо ҳанафий мазҳаб анъанасин ўзининг узгозларидан бири бўлган Хофиз ад-дин Абу Тохир Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн ал-Хусайн ибн ‘Али ат-Тохири мерос қилиб олган. Устози бухорийлик машхур Маҳбубийлар оиласига мансуб бўлган. Биз буни Бухорода 776 йил ша‘бон ойида (январ-феврал 1375 й.) устози шогирдига берган ижозасидан билиб олшимиз мумкин. Хожа Порсо умрининг охиригача ҳанафий фикҳи билан қизиқиб келган ва илоҳиёт масаласида ҳамма вақт Абу Мансур Мотуридий калом мактабига суяниб иш юритган. У ўзининг 73 фирқага бағишланган “*Хафтад ва се фирқа*” рисоласида машхур ҳадисни бир оз ўзгариш билан талкин этади. Яъни 73 фирқадан фақат биттаси охират куни нажот топади ва бир фирқа мотуридийлардир (*аҳл-и Савод-и а‘зам*), бу иборани айтганда у Имом-и (Савод-и) А‘зам издошлари деб Абу Ҳанифани назарда тутгандир.

Мўғуллар истилосидан сўнг Мовароуннаҳрда ислом назариётчиларининг мавкеи анча сусайганини кўришимиз мумкин. Аввалом бор араб тили ўрнига форс тилини кириб келиши билан боғлиқ бўлса, иккинчидан чуқур илмий асарлар ўрнига ҳанафий фикҳи ва мотуридия каломга оид асарларнинг шарҳлари пайдо бўлганлигидан намоён бўла бошлади. Бундай шароит Хожа Порсо даврига келиб кучайиб борди.

Амир Тимур (1370-1405) даврига келиб бу шаҳар атрофидаги мухит ўзининг кенг оммага бўлган таъсири ёрдамида кўчманчилар ва бошқа илоҳиётчилар орасига тарқа бошлади. Унинг жамоатчилик орасидаги обрўси ерлик халқларнинг дин ва урф одатларини ҳам инобатга олганлиги сабаб бўлган бўлса ажаб эмас. Авваллари мавкеини йўқотган ислом Темурийлар даврига келиб ўз ўрнига эга бўлади ва у сиёсий-ижтимоий ҳаётда муҳим роль ўйнай бошлади. Шу сабабдан диний амалётларга назарий тус бериш вақти келган эди ва унинг удасидан фақатгина тажрибали Хожа Муҳаммад Порсо чиқиши мумкин эди.

Бир томондан тасаввуф илмлари, иккинчи томондан анъанавий ҳанафий назариётчиси сифатида танилган Порсо диний амалиётни назарий ислом анъаналари билан уйғунлаштиришга ҳаракат қилади.

Айниқса бу унинг ҳанафий-суфий Абу Бакр Кал'абодининг “*Китоб ат-та'арруф ли-мазҳаб аҳл ат-тасаввуф*” асарига ёзган шарҳида ўз аксини топган. Бу жараён унинг “*Фасл ал-хитоб би-васл ал-ахбоб*”, “*ат-Таҳқиқот*”, “*ал-И'тиқадот*”, “*ал-Фусул ас-ситта*”, “*Тафсири ал-Қур'он*” ва бошқа асарларида давом этганига гувоҳ бўлишимиз мумкин.

Ҳозирда Муҳаммад Порсо кутубхонаси хазинаси фақат унда қолган китоблар ёрдамида сақланиб қолган. Шундай қилиб Порсонинг кутубхонасидаги китобларни ўрганиш ҳали охирига етган дея олмаймиз, чунки мазкур кутубхонга тегишли янги янги китоблар топилиб турибди. Энг янгиси бу Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нодир китоблар фондида сақланаётган 3 та кўлёмзадир.

3. Жўйбор хожаларининг Говкушон кутубхонасига вақф қилган китоблар.

Бу XVI аср иккинчи яримда Бухорода бунёд этилган Говкушон (қушхона) – меъморий обидасига тааллуқли кутубхонадир. Мазкур обида жума масжиди, минора, мадраса ва ховуздан иборат бўлиб, асосан пишиқ ғиштадан қурилган. Мазкур ерда жойлашган Говкушон мадрасаси қошида кутубхона мавжуд бўлган бўлиб, ўша даврларда мазкур мадрасага бир қанча китоблар вақф қилинган.

Говкушон мадрасаси ҳақида бир қатор мақолалар ёзилгандир. Буларга В. Шварцнинг «Исследование и реставрация медресе Гаукушон в Бухаре»²³ ва Е. Г. Некрасованинг «Гаукушон»²⁴ деб номланган мақолаларни атаб ўтиш мумкин. Лекин бу тадқиқотлар мазкур мадрасанинг меъморий шакли ва унинг қурилиш жиҳатларига эътибор берилган холос.

Мазкур мадрасага Хожа Исмоил Жуйборий (898/1493–971/1563) томонидан асос солинган бўлиб, бунёдкорлик ишлари унинг ўғли Хожа Саъд томонида 974/1566-67 йил якунланган. Мадраса трапеция шаклда бўлиб, шимолий тараф «Шаҳр-и руд» каналининг чап тарафига қараган, асосий кириш эшиги эса шарқ томонда. Мадраса хужра ва дарсхонлардан иборат бўлиб, кичик йўлак орқали ховлига ундан масжидга

23 Шварц В. Исследование и реставрация медресе Гаукушон в Бухаре // Строительство и архитектура Узбекистана. Ташкент, 1977. № 3. – С 20–23.

24 Некрасова Е. Г. Гаукушон // Ислам на территории бывшей Российской империи // Энциклопедический словарь. Вып 5. М., 2012. – С. 62–64.

чикиш имкони мавжуд. Мадрасанинг асосий пештоғи нақшли бўлиб, оз қисми сақланиб қолган.

Жўйбор шайхлари асос солган мазкур мадраса Говкушон ёки Хожа Калон ёки Хожа деб ҳам юритилган. Мадраса Жўйбор Хожалардан бўлмиш Шайх Хожа Саъд номи билан бевосита боғлиқдир. Жўйбор Хожалари нақшбандийлик тариқатининг вакиллари бўлиб, уларнинг бундай ном олиши Муҳаммад Ислонининг бобоси Хожа Муҳаммад Яхё Бухородаги Жўйбор деган ерга кўчиб келиши билан боғлиқдир. Мазкур Жўйбор Хожалари Бухородаги машҳур оилалардан бири бўлиб, улар борасидаги тарихий маълумотлар кўплаб манбаларда учрайди. Мир Муҳаммад Хусайн ибн Мир Ҳасан ас-Сарахсий ал-Хусайнининг «*Са'дийа*»²⁵, Бадриддин ибн 'Абд ас-Салам ал-Хусайний ал-Кашмирийнинг «*Раудат ар-ридван ва-ҳадикат ал-ғилмон*»²⁶, Абу-л-'Аббос Муҳаммад Талиб ибн Тожиддин Ҳасан Жўйборийнинг «*Матлаб ат-талибин*»²⁷ ва бошқаларни мисол қилиб кўрсатиш мумкин. Шунингдек Жўйборийлар оиласи борасида тадқиқотлар ҳам салмоқлидир. Ўрта асарларда Ўрта Осиё ижтимоий-сиёсий ҳаётда катта ўринга эгаллаганлиги сабабли у ҳақида қатор тадқиқотлар ҳам амалга оширилганлигини гувоҳи бўлишимиз мумкин. Бу изланишлар машҳур оиланинг ижтимоий-сиёсий фаолиятининг турли жабҳаларга бағишланган.

Улардан В.Л. Вяткиннинг «Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам»,²⁸ П.П.Ивановнинг «Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.)»²⁹, Б.А.Ахмедовнинг «Роль Джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни Средней Азии XVI–XVII веков»³⁰ ва бошқаларни зикр этиш мумкин³¹.

Абу Бакр Саъднинг невараси Муҳаммад Ислон Жўйбор хожаларнинг иқтисодий ва сиёсий жиҳатдан катта нуфузга эга бўлишида муҳим ўрин тутган. У XVI асрнинг 50-йилларида Шайбонийлар давлатидаги тож-тахт учун бўлган курашларга аралашиб, ўз муриди Абдуллахон II нинг тахтга чиқишига ёрдам беради. Бу даврга келиб Жўйбор хожаларга Бухородаги Сумитон қишлоғи инъом этилади. Жўйбор хожаларнинг ота-боболари Бухородаги Чор Бакр мазорига қўйилганлиги учун XVI асрдан бошлаб Жўйбор хожалар бу жойдаги қабрлар устига ҳашаматли макбара қуриб, зиёратгоҳга айлантиришган³². Бу зиёратгоҳлар катта вақф ерларига эга бўлиб, уларга мазкур авлод меросхўрлари эгалик қилишган ва бу ерлар Жўйбор хожалар

- 25 Мир Муҳаммад Хусайн ибн Мир Ҳасан ас-Сарахсий ал-Хусайнининг. *Са'дийа*. ЎЗР ФА ШИ қўлёзмалар фонди № 1439 // Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. III. Ташкент, 1955. оп. № 2591 (бундан буён СВР).
- 26 Бадриддин ибн 'Абд ас-Салам ал-Хусайний ал-Кашмирийнинг «*Раудат ар-ридван ва-ҳадикат ал-ғилмон*». ЎЗР ФА ШИ қўлёзмалар фонди № 2094 // СВР. III. оп. № 152.
- 27 Абу-л-'Аббос Муҳаммад Толиб ибн Тожиддин Ҳасан Жўйборийнинг «*Матлаб ат-талибин*» ЎЗР ФА ШИ қўлёзмалар фонди № 80 // СВР Т. III. оп. № 2595.
- 28 Вяткин В.Л. Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // В.В.Бартольд. Ташкент, 1927. – С. 3–19.
- 29 Иванов П.П. Хозяйство Джуйбарских шейхов (к истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.). М.–Л., 1954. – С. 3–27.
- 30 Ахмедов Б.А. Роль Джуйбарских ходжей в общественно-политической жизни Средней Азии XVI–XVII веков // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. – С. 16–31.
- 31 Бабаджанов Б. Архитектурные памятники в письменных и исторических источниках (о строительной деятельности Джуйбаридов) // Архитектура и строительство Узбекистана. Ташкент, 1991. № 6. – С. 8–10; Paul. J. La propriete fonciere des sheykhs Juybari // САС. 1997. №34. pp. 183–202; Бабаджанов Б., Шуппе М. Джуйбари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. М., 2001. – С. 139–140.
- 32 Babadjanov B., Szuppe M. Les inscriptions persanes de Char Bakr, necropole familiale des khwaja Juybari pres de Boukhara // Corpus inscriptionum iranicae. XXXI. L., 2002.

хўжалигининг ривожланишига асос бўлиб хизмат қилган. Жўйбор хожалар катта ер-мулкка, юзлаб кулларга, кўплаб чорва молларга, суғориш иншоотларига, савдо корхоналарига, карвонсаройга эга бўлганлар. Уларнинг савдо карвонлари XVI асрнинг иккинчи ярмидаёқ хориж билан савдо алоқалари олиб борган. Мустаҳкам иқтисодий пойдеворга эга бўлган Жўйбор хожалар Шайбонийлар давлатининг сиёсий ҳаётида жуда катта роль ўйнаган³³.

Инглиз сайёҳи Ан. Женкинсон 1559 йилда Бухорода бўлиб, бу ердага рухонийларнинг раҳбарлари бўлган Жўйбор хожалар ҳақида шундай деган эди: «Бухорода диний раҳбар бор. Унга қиролга нисбатан кўпроқ кулоқ соладилар, у ўз хоҳиши билан қиролни ўрнидан олиб, бошқасини кўя олади»³⁴.

Катта шахсий мулк эгалари бўлмиш Жўйбор хожалари юқорида айтиб ўтганимиздек мадраса, масжид бунёд этишда ҳам жонбозлик кўрсатганлар.

Улар томонидан бунёд этилган олий тоифадаги Говкушон мадрасаси Бухородаги катта шухратга эга бўлган. XVI асрнинг иккинчи ярмида мазкур мадрасага Муҳаммад Тоҳир Ҳиравий ал-Ҳабушаний ал-Бухорий мударрислик қилган. XIX аср биринчи чорагида мударриснинг маоши 700 тилла, талабаларнинг йиллик мояналари 8-9 тиллани ташкил этган. XX аср бошларида мадраса вақфдан тушган йиллик даромад 190 минг танга, кутубхонга 5 минг танга бўлган.

Маълумотларга кўра Шайх Хожа Саъднинг ўғли Тожиддин Ҳасан катта мулк эгаси бўлиб, унинг ер-чорва ва дўконларидан ташқари мингга яқин ноёб китоблари ҳам бўлган. Муҳаммад Толибнинг «*Матлаб ат-талибин*» асарида: «тафсир, ҳадис, қисас, тарих ва девонлардан иборат минг жилд китоби бўлиб, «*Бўстон*», мулла Мир Али Котиб қалми билан ёзилган ва ҳошиясига тилла ҳал берилиб, жилди зардўзи қилинган эди. Шунингдек чиройли хатларда кўчирилган ва безаклар билан ишлов берилган бир нечта Куръон бор эди»³⁵.

Хўш мазкур кутубхонада қанча китоблар сақланган, улар қайси мавзуларга оид эди ва бу китобларни тақдири нима бўлди каби саволлар ўртага чиқиши табиий ҳол.

Биз ўрганган кутубхонанинг изларини топиш учун энг аввало Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академияси Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти қўлғемалар фондини (бундан кейин Ўз ФА ШИ) ўрганишни талаб қилди.

Институт қўлғема хазинасини тадқиқ этар эканмиз унда ҳозирга кунга қадар мазкур кутубхонга тегишли 24 та қўлғема борлиги аниқланди.

Говкушон кутубхонада сақланган қўлғемаларнинг аломатларидан бири унга босилган саккиз бурчакли (14-та), тўғри тўртбурчакли (3-та) ёки овал (7-та) шакилдаги муҳрлар бўлиб, (бир қўлғемага бир неча бор, ёки бир қўлғеманинг ҳар бир варағида) уларда «*Вақф мулҳақ кутубхона-и Говкушон, аз ҳосил-и Ҳазрати Ҳожа Калон мулҳақ ба китобхона-и Говкушон*» (яъни Ҳазрати Ҳожа Калон мулкидан олинган даромаддан китоб кутубхонга вақф қилинди) каби жумла битилган.

33 Жўйбор хожалар // Ислом энциклопедия. Тошкент, 2005. – Б. 87.

34 Дженкинсон Ан. Путешествие в Хиву и Бухару. Путешествие в Среднюю Азию 1558–1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. / Пер. с англ. Ю.В.Готье. Л., 1937. – С. 182–183.

35 Абу-л-‘Аббос Муҳаммад Толиб ибн Тожиддин Ҳасан Жўйборийнинг «*Матлаб ат-талибин*». ЎзР ФА ШИ қўлғемалар фонди № 80. 131а варақ; Муҳаммад Толиб. «*Матлаб ат-талибин*». Илмий-танқидий матн / Нашрга тайёрловчилар Ғ. Каримов, Э. Миркомиллов. Тошкент, 2013.

Биринчи тўртбурчакли шакилдаги муҳр 1219/1804 йил, ўлчами 22х30 мм (сурат 1), иккинчи овал шакилдаги муҳрда 1259/1843 йил, ўлчами 22х30 мм (сурат 2), учинчи саккиз бурчакли муҳрда эса йил кўрсатилмаган, ўлчами 20х38 мм (сурат 3).



Сурат № 1



Сурат № 2



Сурат № 3

Табийки бу муҳрлар Жўйбор хожалари даврида босилмаган. Балки, Аштархонийлар даврининг сўнгига келиб Бухоро кутубхоналаридан китоблар йўқолиб, ўғирланган ва ноёб китобларнинг айримлари Бухоро шаҳар бозорларида сотила бошланган. Буни биз айрим қўлёзма китобларнинг саҳифаларида бошқа шахсларнинг муҳрлари қўйилганидан билишимиз мумкин. Кейинчалик Дониёл Оталиқ (1758–1785) ва манғитларнинг бошқа вакиллари (1758–1920) томонидан Бухоро кутубхоналарнинг вақфларини тиклаш ҳолатлари учрайди, мана шу вақтда уларга муҳрлар босилган бўлса керак. Хатто янги китоблар ҳам сотиб олинган ҳоллари ҳам бор. Бундай тақдир нафақат Говкушон балки Бухородаги машҳур Хожа Муҳаммад Порсо кутубхонасига ҳам таалууқли бўлган³⁶. Хожа Муахммад Порсо кутубхонасига оид китобларга ҳам муҳрлар XIX асрларида босилган.

Хуллас Говкушон кутубхонасига оид 24-та қўлёзма аниқланиб унда 29 дан ортиқ асар мужассам бўлиб, фаннинг турли соҳаларига оид бўлиб улар қуйдагилар: тарих, тафсир, ҳадис, фикҳ, калом, тасаввуф, фалсафа, араб тили грамматикаси ва бошқалар. Шунингдек қўлёзма китобларда қизиқ маълумотлар ҳам учарб туради. Мазкур кутубхонага тегишли калом илмига оид Юсуф ибн Муҳаммаджон ал-Қорабоғийнинг. Ҳошийя-и Мулла Жалол. 123 varaқ. Ўз ФА

36 Қаранг: Shovosil Ziyodov, Ashirbek Muminov et Elizaveta Nekrasova La «Bibliothèque de Khwâja Muhammad Pârsâ» revisitée», dans Écrit et culture en Asie centrale et dans le monde turco-iranien, Xe–XIXe siècles, Francis Richard et Maria Szuppe (eds.), [Studia Iranica. Cahier 40]. Paris: Association pour l'Avancement des études iraniennes, 2009. pp. 17-41.

ШИ қўлёзма № 6369/II. Қўлёзманинг 188⁶ варағида китоб жумадул сони ойиниг 4 куни Муҳаммад Домулладан 40 тангага сотиб олинган ҳақида маълумот берилган.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак мазкур кутубхона ўзига хос яъни мадраса талаблари учун маҳсус адабиётларга оид китоблар билан бойтилган бўлиб, улар кўриб ўтилганидек фаннинг турли соҳаларига оиддир. Говкушон кутубхонасидаги китобларни ўрганиш ҳали охирига етган дея олмаймиз, чунки мазкур кутубхонага тегишли янги ва янги китоблар республикамиз қўлёзма фондларида учраб қолиши мумкин.

4. Бухоро қозикалонларининг сулолавий кутубхоналарига доир маълумотлар

Кутубхоналар тарихини ўрганиш бизга Ўзбекистон ҳудудидаги илмий маърифий даражани аниқлаш имконини беради. Бу ўз навбатида Ўрта Осиё тарихи бўйича шуғулланаётган тадқиқотчилар учун муҳим маълумот бериши табиий. Энг аввало, дин тарихи, сиёсий тарих ва кодикология, умуман Ўрта Осиё тарихига оид тадқиқотлар учун аҳамиятлидир. Шу пайтгача Ўзбекистон қўлёзмалар фондларида мазкур мавзу юзасидан бундай тадқиқот олиб борилмаган эди.

1913-1914 йилларда «маҳаллий қўлёзма мажмуалари ҳақида маълумотлар» йиғиш мақсади билан икки марта Туркистонда бўлган профессор Аҳмад Заки Валидий XX асрнинг бошларида ҳозирги Қашқадарё, Сурхондарё вилоятлари, Фарғона водийси, Тошкент, Бухоро каби шаҳарларда хусусий кутубхоналар бўлганлиги ҳақида хабар беради³⁷. У ўзининг Фарғона водийсига биринчи саёҳати ҳақида ёзган ҳисоботида кўқонлик Юнусжон Дадамухамедов, Андижонда Отабек, Ўшда Қудратулла Тоирбоев ва Фозилбекнинг, Наманган, Марғилонда яна бир неча кишининг хусусий китоб мажмуалари бўлганлиги ҳақида маълумот беради. А.З.Валидий Наманганда Хожа Эшон Лолареш кутубхонасида туркий адабиётнинг буюк ёдгорлиги Юсуф Боласоғунийнинг «Қутадғу билиг» асарининг ноёб нусхасини топган³⁸ (бу асар 1069 йили ёзиб тугатилган). А.З.Валидий ўзининг иккинчи саёҳатида Бухоро, Қарши, Шахрисабз, Ғузор, Бойсун, Девон, Сариосиё, Қоратоғ каби жойларда бўлиб, бу ҳақда ҳисобот ёзган. Унда мулла Хизир Тўқсоба, Ғузордаги Бек мадрасаси қошида, мулла Нажмиддин ва Каримбой (Қаршида), Бухорода қозикалонга тегишли ва бошқа ўн тўрт кутубхона ҳақида хабар беради³⁹. Дарҳақиқат Заки Валидий берган маълумотларни аксарияти ҳозирги кунда ўз тасдиқини топяти. Кўқонлик Юнусжон Дадамухамедовнинг шахсий кутубхонаси, Бухородаги қозикалонларга тегишли кутубхоналарда сақланган қўлёзмалар ҳозирда Тошкент Давлат шарқшунослик институти ҳузуридаги Абу Райҳон Беруний номидаги шарқ қўлёзмалари маркази қўлёзмалар хазинасида жой олган. Уларни янгича услуб асосида тадқиқ⁴⁰ этар эканмиз ўз-ўзидан улар ҳақида янги қимматли маълумотларга эга бўлиб бормоқдамиз. Қолганлари ҳақида ҳозирча маълумот кўп бўлмасда яқин келажакда топилиши табиийдир. Ҳолбуки Заки Валиди берган маълумотларга қўшимча равишда янги кутубхона эгалар ҳақида маълумотлар ҳам йўқ эмас.

XVIII бошларидан то XX аср бошига қадар Ўрта Осиёда қозиларнинг жамиятдаги мавқеи анча юқори даражага кўтарилди. Улар аҳолининг қуйи

37 Валидов А.З. О собраниях рукописей в Бухарском ханстве (Отчет о командировке) // Записки Восточного отделения Русского Археологического общества. Т. XXIII. Петроград, 1916. – С. 245.

38 Валидов А.З. Восточные рукописи в Ферганской области // Записки Восточного отделения Русского Археологического общества. Т. XXII. Петроград, 1915. – С. 303-320.

39 Валидов А.З. О собраниях рукописей в Бухарском ханстве (Отчет о командировке) // Записки Восточного отделения Русского Археологического общества. Т. XXIII. Петроград, 1916. – С. 245-262.

40 Бу усул қўлёзмалардаги ёзув ва унга босилган муҳрлар орқали кутубхона эгаларини аниқлашдир.

катламидаги ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ҳолатларини бошқаришни ўз қўлларига олдилар. Жумладан, шариат судлар ёрдамида қонунчилик нормаларини тартибга солишда. Бу эса, ўз ўзидан мукдор қозилар пайдо бўлишига замин тайёрлади. Лекин улар фақат бойлик тўплашга ҳирс қўймадилар, балки улар орасида ўз замонасининг зиёли ва иқтидорли шахслари ҳам кўпчиликини ташкил этар эди. Бу зиёли қозилар ўзлари ёки уларга мерос бўлиб қолган кутубхоналарга эгалик қилганлар. Ушбу кутубхоналарнинг аксарият қисми зиёли қозиларнинг саъй ҳаракатлари туфайли бизнинг давримизгача етиб келди.

Бу бордаги маълумотни Бухоронинг машҳур қозикалони, олим Садр Зиё (ваф. 1932 й.) 1921 йида Бухоронинг ўзида учта катта кутубхона борлигини айтиб ўтган. Шунингдек, Садр Зиё шахсий кутубхонаси борасида алоҳида тадқиқотлар нашр этилиб ундан илмий жамоатчилик фойдаланиб келмоқдалар⁴¹. Қози Бурҳониддин, Хишмат (1857-1927), Абдувоҳид “Садр Сарир” Балхи Бухорий (1233-1305/1817-1886)ларнинг кутубхоналарининг тақдири тадқиқотчилар учун номаълум бўлиб келмоқда. Тадқиқот давомида мазкур кутубхоналарда қандай китоблар мавжудлиги ва уларнинг сони аниқланди. Келажакда улар борасида ҳам алоҳида тадқиқотлар режалаштирилмоқда.

Бундан ташқари, катта кутубхонага эга бўлганлардан бухоролик Садри Сарир тахаллуси билан машҳур бўлган қози Абдувоҳид, тошкентлик Муҳаммад Муҳиддин-хожа, қўқонлик Сатторхон Абдулғафарров ва бошқаларни айтиб ўтиш лозим. Бу рўйхатни давом эттириш ва тўлдириш Ўрта Осиё кутубхоналари фаолиятини ўрганишнинг галдаги муҳим вазифаларидан ҳисобланади.

Қози қуззот қози Бурҳониддин кутубхонаси борасида тўхталадиган бўлсак, аввалом бор бу қози ҳақида бир оз маълумотларни келтириб ўтишга ҳаракат қилдик. Мазкур қози Бухородаги қозилар сулоласига мансуб бўлиб, у ҳақида бир қатор манбаларда маълумотлар учраши билан бирга ўша давр қозилик ҳужжатлар⁴²га муҳрлари қўйилганлигини кўришимиз мумкин. Лекин Бухоро қозилари ҳақида алоҳида тадқиқотлар йўқлиги бу масалага ойдинлик киритишда анча қийинчилик туғдириши табиийдир. Лекин шунга қарамасдан қози ҳақидаги маълумотларни айрим манбалардан фойдаланган ҳолда истефода этдик.

Қози қуззот қози Бурҳониддиннинг отаси - қози ал-қуззот Бадриддин унинг отаси қози қуззот Садриддин унинг отаси Мулла Мир Байзо бўлган⁴³.

1864 йилдан то 1878 йилгача Бухоро қозиси қуззоти Кулоблик қози қуззот Садриддин тайинланади. Мирза Салимбекнинг “*Тарих Салим*” асарида келтиришча Мулла Абдушкур (ваф. 1889 й.) амир Музаффар (1860-1885) ҳукумронлиги вақтида Бухоро қози калони бўлган, у “Садр Зиё” номи билан машҳур бўлган Бухоронинг сўнги қозиси бўлган Шарифжон Махдумни (ваф. 1932 й.) отаси бўлган.

Абдушкур асли Чоржуй вилоятининг Эрсари қишлоғидан бўлиб, амир Хайдар (1800-1825) даврида унинг отаси ва бобси Бухородаги Мирза Ғофур махлласига кўчиб келишган. Амир Насруллоҳ (1827-1860) даврида мадрасани битириб, Бухородаги Араб Авазбой, Бозори-и усфанд, Мулла Эрназар каби мадрасаларда таълим беради. Амир Музаффар (1860-1885) Қози Абдушкурни ўзига яқин кўриб аввалига Чоржуй қозиси,

41 Вохидов Ш., Чориев З. Садр-и Зия и его библиотека . Ташкент. Изд. Янги Авлод. 2007.

42 Исмаилова Н., Мирзаев Н. Қозилик ҳужжатлари //Ўзбекистон тарихи хрестоматия. 4 – жилд. 1860-1917 йиллар. “Navro’z” нашриёти. Тошкент. – 2014 й. – Б. 162-19.

43 Franz Wennberg, *On the edge. The concept of progress in Bukhara during the rule of the later Manghiths*. Studia Iranica Upsaliensia. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2013, pp. 67 .

кейин Зиёвуддин тумангига қози ва Бухорога раис қилиб тайинлайди. 1296/1878-79 йилдан бошлаб эса Бухоро қози калони этиб тайинланади. Қози Абдушкур ўлгандан сўнг 1889 йил уни ўрнига қози-қуззот бўлиб қози Бадриддин тайинланади⁴⁴. Шу ерда мавҳум бўлмоқда Мирза Салимбек асари ихтибосида қози Бадриддини 1920 йил сентябрь ойида бошқилар томонидан ўлдирилган дейилган. Аслида қози Бадриддин қози Бурҳониддини отасидир. Бизнинг фикрмизча қози Бурҳониддин ўлдирилган (Ш.З.).

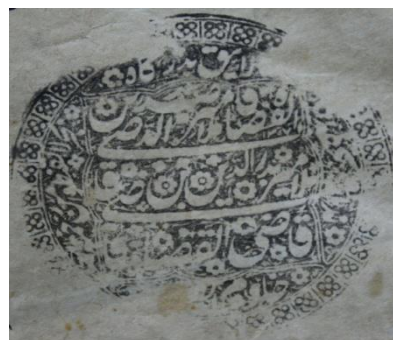
1908 йил Насруллоҳ қушбеги кўмагида Чоржуйлик қози Бақо Хожа Бухоро қози қуззоти этиб тайинланади. С. Айини “*Бухоро инқилоби тарихи*”⁴⁵ китобида қози Бурҳониддин ҳақида ёзар экан 1913 ва 14 йилларда қайта қози этиб тайинлангани эслатилиб, унинг отаси қарийб 20 йил қозилик қилгани баён этилади. 1889 йил қози Бадриддин қози этиб тайинланган бўлса ва 20 йил қозилик қилган бўлса демак, у 1908 йилларга қадар қозилик қилган. Демак Қози Бадриддиннинг ўғли Бурҳониддин Бақо Хожадан кейин 1913 йилдан Бухоро қози қуззоти лавозимини эгаллайди.

Бу қози сулоласига оид муҳрлар ҳақида яна Ғ. Қурбоннинг Бухоро муҳрларига бағишланган икки тадқиқотида муҳр суратлари билан батафсил маълумот берилган. Шунингдек “*Ўзбекистон тарихи хрестоматия*” (1860-1917 йиллар) сида. Хужжатлар бўлимида бир неча қозилик хужжатларга *Мулло Мирзо Бадриддин ибн қози ал-қуззот қози Мулло Мирзо Садриддин* муҳр босилганлиги ҳақида маълумот берилган.

Аслида қози Бурҳониддин (1920 й. сентябрда қатл этилган) кутубхонаси ананга кўра унинг отаси қози ал-қуззот қози Бадриддин (1889-1909 йилларда қозилик қилган) дан унда аввал унинг отаси қози ал-қуззот қози Садриддин ибн Мулла Мир Байзодан (1864-1878 й. йилларда қозилик қилган)⁴⁶ мерос қолган.

Мазкур тадқиқотда қози Бурҳониддин кутубхонасини қайта тиклаш (реконструкция) ва ундаги асарлар мажмуасини аниқлашдан иборатдир. Ушбу соҳа бўйича сўнгги йилларда олиб борилаётган тадқиқотларда янги услуб қўлланилиш бошландики, уларни аввалгилардан буткул фарқ қилиб, асосан янги маълумотлар, яъни бевосита қўлёзмаларнинг ўзидаги ёзув ёки муҳрлар ёрдамида қайси кутубхонага тегишли бўлганилигини аниқлаш имконини яратади. Бу қўлёзма жилдлардаги муҳрлар қози Бадриддин ва унинг ўғли қози Бурҳониддинга тегишлидир.

Қози Бадриддинга мансуб муҳрлар доира, тўғри тўртбурчак ва овал шаклда ҳамда ичидаги ёзув ҳам турли шаклда учрайди.



44 Мирза Салимбек. Тарих-и Салими (Источник по истории Бухарского эмирата). Ташкент. Akademiya. 2009. – С. 94.

45 Bukhara inqilabining ta'rikhi/ Author: Sadriddin Ayniy / Editors & Composer: Shimada Shizuo, Sharifa Tosheva. Publisher: University of Tokyo., Islamic Area Studies. 2010. – Б. 386.

46 Хужжатларда қози ал-қуззот қози Садриддин ибн Мулла Мир Байзо (1280/1863-64 й.), (1281/1864-65 й.), (1286/1869-70 й.)нинг турли йилларга мансуб муҳрлари учрайди. Қаранг: Курбанов Ғ. Материалы по среднеазиатской сфрагистике. Бухара. XIX – начало XX вв. – Ташкент. 2006. – Б. 68.

1-сурат. № 16, 364^a.

2-сурат. № 148, 1^a.



сурат
сурат

4-
3-

1-сурат: Қози Мулла Мир Бадриддин судур ибн қози ал-қуззот қози Мулла Мир Садриддин.

2-сурат: Қози ал-қуззот Мулло Мир Бадриддин ибн қози ал-қуззот қози Мулло Мир Садриддин. 1307/1889-1890.

3-сурат: Мулла Мир Бадриддин судур райис ибн қози ал-қуззот Мулла Мир Садриддин. 1309/1891-92.

4-сурат: Қози Мулла Мулла Мир Бадриддин судур. 1295/1878-79.

Ҳозирда биз аниқлаган 64 та қўлёзма жилдда 109 та асар жам бўлган бўлиб, улар фаннинг турли соҳаларига оиддир.

Тарихга оид 3 та асар, Агиографияга оид 8 та асар, Қуръон илимларига оид 3 та асар, Ҳадисга оид 4 та асар, Каломга оид 8 та асар, Фикҳга оид 38 та асар, Тасаввуфга оид 14 та асар, Мантиқга оид 5 та асар, Фалсафага оид 2 та асар, Адабиётга оид 14 та асар, Тиббиётга оид 3 та асар, Луғатга оид 5 та асар,

Муסיқа оид 1 та асар, Зоологияга оид 1 та асар, Астрономияга оид 1 та асар.

Барча асарларни бирма бир ўрганилса мазкур кутубхонада қозилар кўпроқ қайси мавзуга оид асарларга қизиққанлиги ҳамда қандай асарларга эҳтиёжи бўлганлиги кўриш мумкиндир. Улар қозилик фаолиятидаги эҳтиёжлари учун кўпроқ фикҳ (38 та) илимга оид асарлар жамлаганлари буни юқоридаги рўйхатдан ҳам кўриш мумкин. Қозилар адабётга ҳам қизиққанлигини бошқа китоблардан кўра кўпроқ йиғганликларни кўриш мумкин.

Бу рўйхатни давом эттириш ва тўлдириш Ўрта Осиё кутубхоналари фаолиятини ўрганишнинг галдаги муҳим вазифаларидан ҳисобланади.

Хулоса.

Кутубхоналар тарихини ўрганиш бизга Ўзбекистон ҳудудидаги илмий маърифий даражани аниқлаш имконини беради. Бу ўз навбатида Ўрта Осиё тарихи бўйича шуғулланаётган тадқиқотчилар учун муҳим маълумот бериши табиий. Энг аввало, дин тарихи, сиёсий тарих ва кодикология, умуман Ўрта Осиё тарихига оид тадқиқотлар учун аҳамиятлидир. Шу пайтгача Ўзбекистон қўлёзмалар фондларида мазкур мавзу юзасидан бундай тадқиқот олиб борилмаган эди. Мазкур тадқиқотдан мақсад Бухоро ҳудудида мавжуд бўлган кутубхоналарни аниқлаш ва ҳозирги кунга қадар эришилган мувафаққиятлар билан ўртоқлашиш ҳамда аниқлаган янги маълумотлар билан бойитишдан иборат эди.

Ўзбекистон қўлёзма фондларида сақланаётган қўлёзма асарлар келиб чиқиши борасида, шу вақтгача бир неча муҳим саволлар жавобсиз қолиб келмоқда. Ушбу масалаларни ечимини топиш муҳим аҳамиятга эгадир. Биринчи навбатда Марказий Осиёда мавжуд бўлган китобат тарихини ва кутубхоначилик маданиятини тадқиқ этиш бўлса, иккинчидан бу давлатчилигимиз тарихидир. Энг муҳими биз мазкур ҳудудда мавжуд бўлган зиёлийларнинг ҳаёти тўғрисида тўлиқ ва объектив тасаввурга эга бўлишимизга имкон туғдиради. Чунки кўпчилик зиёлилар шахсий кутубхоналарга эга бўлган. Шунингдек китоб савдоси ва қўлёзмалар қўлма-қўл бўлиш борасида муҳим тарихий фактларга эга бўлишимиз мумкин. Бу эса ўз навбатида Марказий Осиё тарихи ҳамда кодикология ва фаннинг бошқа соҳалари билан шуғулланувчилар учун муҳим маълумотлар бериши табиийдир. Биз ўрганган кутубхоналарнинг изларини топиш учун энг аввало Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академияси Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондиди ҳамда республикадаги мавжуд қўлёзма фондларини ўрганишни талаб қилади.

Говкушон кутубхонаси, Хожа Муҳаммад Порсо, Бухоро қозилари ташкил этган кутубхоналар борасидаги маълумотларга қўлёзмалар ва уларга босилган муҳрлар асос бўлиб хизмат қилди.

Шунингдек Порсо кутубхонасига тегишли барча фондларда сақланаётган қўлёзмаларни барчасини тавсиф қилиб каталог тузиш ишлари А. Мўминов, Ш. Зиёдов (мақола муаллифи) ва А. Ҳабибуллаев тарафидан олиб борилмоқда. Бу кутубхона ёрдамида Марказий Осиё кутубхоначилик тарихи, китобат тарихи ва илк нақшбандий тариқати тарихи бўйича маълумотлар олиш мумкин бўлади.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак мазкур кутубхоналар ўзига хос яъни олимлар, қозилар, диний арбоблар ва мадраса талаблари учун махсус адабиётларга оид китоблар билан бойтилган бўлиб, улар кўриб ўтилганидек фаннинг турли соҳаларига оиддир. Говкушон кутубхонаси, Хожа Муҳаммад Порсо, Бухоро қозилари кутубхонасидаги китобларни ўрганиш ҳали охирига етган дея олмаймиз, чунки мазкур кутубхонага тегишли ва янги китоблар республикамиз қўлёзма фондларида учраши табиий ҳолдир.

VAGZI AZAT'TA AYETLERİN KULLANIMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Soner SAĞLAM*

Mustafa ÖĞÜNÇ*

Özet

18. yüzyıl Türkmen Klasik edebiyatının önde gelen temsilcilerinden Dövlätmemmet Azadı'nın kaleme aldığı Vagzi Azat, nasihatname türünde yazılan bir mesnevidir. 2314 beyitten oluşan eser dört bölümden oluşur. Eserde genel olarak devlet yönetimi, yöneticilerin taşıması gereken nitelikler, hayır hasenatta bulunmanın önemi, cömertlik ve cimrilik, namaz, oruç ve zekât gibi dinî ibadetlerin faziletinden bahsedilmiş, ilim ve din adamlarının sahip olması gereken vasıflar ortaya konulmuştur.

Azadı, eserinde okura nasihat ederken görüşlerini dinî bilgiler ile desteklemiştir. Bu noktada ayet ve hadislerden ustalıkla yararlanmışır. Bazen ayet ve hadisler direkt olarak verilmiş bazen de iktibas yoluyla ayet ve hadisin anlamına gönderme yapılmıştır.

Çalışmada gerek Klasik edebiyat gerek Halk edebiyatı geleneğinde bir anlatım tekniği olarak ayetlerden nasıl yararlandığı hakkında bilgi verilecek ve Vagzi Azat bu yönden incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Türkmen edebiyatı, Dövlätmemmet Azadı, Vagzi Azat, Ayet, Hadis
A Study on the Use of Verses in Vagzi Azat

Abstract

Vagzi Azat, written by the leading representative of the 18th century Turkmen Classical Literature, Tatletmemmet Azadı, is a mesnevi written in the type of advice. Consisting of 2314 couplets, the work consists of four parts. In the work, in general, the state administration, the qualities that the rulers should have, the importance of charity, generosity and stinginess, prayer, fasting and zakat are mentioned, and the qualities that scholars and clergy should have are presented.

While advising the reader in his work, Azadı supported his views with religious knowledge. At this point she made use of verses and hadiths skillfully. Sometimes the verses and hadiths are given directly, and sometimes the meaning of the verse and hadith is referenced through quotation.

In the study, information will be given about how verses are used as a narrative technique in both Classical and Folk Literature tradition and Vagzi Azat will be examined from this aspect.

Key words: Turkmen literature, Tatletmemmet Azadı, Vagzi Azat, Verse, Hadith

Giriş: Dövlätmemmet Azadı ve Vagzi Azat Hakkında

18. yüzyıl Türkmen edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olan Dövlätmemmet Azadı, aynı zamanda Türkmenlerin büyük şairi Mahtumkulu'nun da babasıdır. 1700-1760 yılları arasında yaşadığı kabul edilen şair, Türkmenlerin Göklen boyunun Gerkez aşiretindedir. Babası Mahtumkulu Yonaçı gümüş ustalığı ve çiftçilik yapmanın yanında şiir de yazmıştır. Azadı, ilk eğitimini köyündeki okulda Niyaz Salih Molla'dan alır, daha sonra Hive medreselerinde eğitimine devam eder. Öğrenimi sırasında iyi derecede Arapça ve Farsça öğrenen şair, doğu şairlerinin ve düşünürlerinin eserlerini okuyup kendini geliştirir (TET-II, 1.Kitap, s. 38).

Azadı'nın esas mesleği çiftçiliktir. Bunun yanında şair, mektepte çocuk da okutur. Bu nedenle daha genç yaşlarında iken ona Garrı Molla adı verilir. Şairin diğer bir unvanı da Garrı Şahir'dir. Öğretmenlik yapmak Azadı'ya halka hizmet etmek, dostluk, barış,

* Doç. Dr. PAÜ, ÇTLE Bölümü Öğretim Üyesi, mogunc14@hotmail.com

* Muğla Sıtkı Koçman Üni. ÇTLE ABD Yüksek Lisans Öğrencisi, mogunc14@hotmail.com

yardımsızlık gibi değerleri gençlere anlatmasına olanak sağlar. Halk arasındaki rivayetlere göre temiz ve gözü tok bir insan olan Azadı, her zaman toplumun yararını gözetip, Türkmen halkına zulmeden yönetici ve din adamlarını eleştirmiştir (TET-II, 1.Kitap, 1975, s. 39).

Azadı'nın hem siyasetname hem de nasihatname özelliği taşıyan Vagzı Azat adlı eseri onun ilmî bilgisinin ve şairliğinin en önemli göstergesidir. Azadı'nın bu eser dışında Hekayat, Beş Namaz, Behiştname, Hekayat-ı Cabir Ensar adlı eserleri, birkaç gazeli ve murabbaları vardır. Hekayat-ı Cabir Ensar henüz ele geçmemiştir.

Dövlätmemmet Azadı'nın eserlerine baktığımızda, onun dönemine göre oldukça iyi bir eğitim aldığı, özellikle İslâmî ilimlere iyi derecede vakıf olduğunu görmekteyiz. A. N.Samoyloviç, Azadı'nın ilmî bilgisi hakkında şunları söyler: "İslâmî bilimleri şu anda bilen azdır. Bağımsızlık zamanında ise bu ilimleri bilenlerden, sadece Türkmenleri hesaba katarsak Abdısettar Kazı gibi bilgin kişiler vardır. Ben Türkmen yazarlarından kendi bildiklerimin arasında ilmî açıdan yalnız Mahtumkulu'nun babası Dövlätmemmet Azadı'yı onunla bir sıraya koyardım. Hatta onun da biraz yukarısına yerleştirmekten kaçınmazdım." (TET-II, 1. Kitap, 1975, s. 40).

Azadı'nın edebî şahsiyetinin oluşumunda insan sevgisi ve toplumun yararını gözetme düşüncesi en önde yer almaktadır. Onun eserlerinde her zaman ön planda olan unsur insandır. Şairin düşüncelerinde insan sevgisi ve insana verilen değer önemli bir yer tutar.

Onun bütün gayesi insanın yaşayışını düzeltmek, yoksulların gönlünü kazanmak, onlara yardımcı olmaktır. Şiirlerinde yaratılan her canlıya hoşgörülü davranılmasını dile getiren Türk dünyası edebiyatının zirve şahsiyeti Yunus Emre "Bir gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil." diyerek, her insanın Allah'ın sevgili bir kulu olduğunu anlatmıştır. Aynı anlayışı, Azadı'nın şu dizelerinde görmek mümkündür:

"Kagba veyran etmeden miñ mertebe,
Kâbe viran etmekten bin mertebe

Bir köñil yıkmak yamandır, ey dede."

Bir gönül yıkmak kötüdür, ey dede! (DAEY, 2012, s. 44)

Yukarıdaki mısralar, birbirinden farklı zaman diliminde ve farklı sahalarda eser veren iki önemli şahsiyetin eserlerindeki insana verilen değeri gösterir. Bu benzer söyleyişler ya da ortak ifade kalıpları her iki şahsiyetin de beslendiği iklimin aynı olmasından gelir. Bu iklim Türk kültür havzasıdır.

Gençliğinde köy okulunda öğretmenlik yapan Azadı'nın bu eğitimci kimliği onun eserlerinde de kendini gösterir. Azadı gerek Vagzı Azat'ta gerek diğer eserlerinde bir toplum önderi olarak nasihat ederken, görüşlerini dinî esaslara dayandırarak açıklar. Azadı'nın şiiri Türkmen halk yaratıcılığı ile büyük derecede bağlantılıdır. Şair, Türkmen halk yaratıcılığının ürünlerinden masal, rivayet, atasözleri gibi türlerden başarıyla yararlanır. Azadı, 1760 yılında vefat eder.

Vagzı Azat, 18. yüzyılda kaleme alınmış ahlaki ve öğretici nitelikte bir mesnevidir. Klasik mesnevi tertibine göre şairler, genellikle eserlerinin sonunda eserlerine verdikleri adı belirtir. Azadı da Vagzı Azat'ın son beytinde, eserine Vagzı Azat adının verildiğini ifade eder:

“Bu kitab ismin nedir diyeb sorsañ ad,
Bu kitabın ismi nedir deyip sorsan ad,

Goydılar adın munıñ Vagzı Azat”

Koydular adını bunun Vagzı Azat

Dört bölümden oluşan Vagzı Azat'ta Azadı, cömertlik, hayırseverlik, zenginlerin yoksullara yardımcı olmaları, aile ilişkileri, tarımsal faaliyetler gibi sosyal ve iktisadi meseleler yanında; padişah, devlet yöneticileri, ilim ve din adamlarının hangi vasıflara sahip olmaları gerektiğiyle ilgili görüş ve önerilerini ortaya koyar. Dolayısıyla eser muhteva yönüyle nasihatname ve siyasetname özelliği gösterir. Azadı'nın yaşadığı 18. yüzyılda Türkmenlerin tabi oldukları büyük bir devlet yoktur. Bunun yerine muhtelif hanlıklar ve beylikler vardır. Merkezî ve güçlü bir otoritenin olmayışı, bu hanların ve beylerin başına buyruk hareket etmelerine zemin hazırlar. Türkmen halkı, 18. yüzyılda, İran hükümdarı Nadir Şah, Afganistan emiri Ahmet Dürdani yine Buhara'da emir olan Muhammed Rahim gibi dış tehdit ve baskıların yanında, Türkmen boyları arasındaki iç çekişmeler nedeniyle de zor durumda kalmıştır. Yine bu yüzyılda Türkmen halkını sıkıntıya sokan hususlardan biri de siyasî, sosyal ve ekonomik alanlardaki bozukluklardır. Sosyal yaşamı düzenleyen kurumlar yozlaşmış, işlevlerini yerine getiremez hâle gelmiştir (Biray 1992: 2). Azadı'nın Vagzı Azat adlı eseri, böylesine zor ve çetin şartlar altında sıkıntılı günler geçiren Türkmen halkına ve yöneticilerine, bu kötü durumdan kurtulmanın yollarını gösteren bir öğüt ve tavsiye kitabı mahiyetindedir.

Azadı, Vagzı Azat'ta Türkmen halkına huzurlu bir yaşam geçirmeleri için sosyal hayatta nelere dikkat etmeleri gerektiğini bir vaiz edasıyla söyler. Aile ilişkileri, çocukların eğitimi, öğretmen öğrenci ilişkisi, tarımsal konular, sadaka ve zekât gibi dinî hususlarda nasihatlerde bulunur. Örneğin şair, her işin akıl danışılarak ve istişare edilerek yapılmasını öğütler. İnsanlar küçük büyük demeden herkese akıl danışabilir. Ok ve mızrak ile yani kaba kuvvet ile gerçekleştirilemeyecek şeyler, akıl birliği ile başarılabilir:

“Bes geñeş birle biten işler heman,
Elbette istişare ile biten işler heman,

Bitmegey ok, nayza birle bigüman.”
Bitmez ok, mızrak ile bîgüman.

Eserin beyit sayısı 2314'tür. Klasik mesnevi tertibine göre düzenlenen Vagzı Azat giriş, konunun işlendiği bölüm ve bitiş bölümünden oluşur. Asıl konunun işlendiği bölüm dört bapтан oluşmaktadır. Şair bunu eserin bitiş kısmında da belirtmiştir.

“Hatm olındı bu kitab tört bab üze,
Hatim olundu bu kitap dört bap üzre,

Bizden olsun yadığâr ahabab üze.”
Bizden olsun yadığâr ahabap üzre. (DAEY, 2012, s. 242)

Dövmemmet Azadı, 18. yüzyıl Türkmen edebiyatında didaktik geleneğin en önemli temsilcisidir. Onun Vagzı Azat adlı eseri Türk dünyası edebiyatının en orijinal ve başarılı nasihatnamelerinden biridir. Eseri okuduğumuzda Azadı'nın Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Ali Şir Nevayi gibi Türk dünyası edebiyatının zirve şahsiyetlerinin bir takipçisi olduğu anlaşılmaktadır.

Şair, söz konusu eserinde Türkmen halkının hayatı ile ilgili olan hemen hemen her konuda- Türkmen birliği, sosyal adaletsizlik, namaz, oruç, zekât gibi dinî vazifeler, tarım faaliyetleri, anne baba hakkı, çocuk eğitimi vb. görüş bildirmiştir. Onun amacı ideal bir toplum düzeni oluşturmaktır. Azadı'nın yaşadığı 18. yüzyıl Türkmenler için her bakımdan sıkıntılı bir dönemdir. Şair de bizzat şahit olduğu sorunlara çözüm aramış ve bu doğrultuda düşüncelerini dile getirmiştir. Dolayısıyla Azadı, yaşadığı devrin büyük bir şairi olmasının yanında aynı zamanda bir toplum önderi konumundadır.

1. İnceleme: Vagzı Azat'ta Ayetlerin Kullanımı

Azadı, eserinde ayetleri bazen doğrudan kullandığı gibi bazen de ayetin anlamına gönderme yaparak ifadelerini güçlendirmiştir. Azadı'nın doğrudan verdiği ayetler şöyledir: Vagzı Azat'ın giriş kısmının 48-89. beyitleri arası "Münacat, Der Beyan-ı Dua" adını taşır. Bu bölümde şair, Allah'tan kendisini bağışlamasını diler ve tövbe kavramının üzerinde önemle durur. Şair, okuruna Zümer Suresi 53. ayetinden "Ümidinizi kesmeyiniz." anlamına gelen "Lâtaknetun" ifadesini örnek göstererek, ayetin mealinde¹ olduğu gibi "Ümidinizi kesmeyiniz." der ve Allah'a bu cihan avaresini yani kendisini bağışlaması için dua eder:

"Ayatı 'Lataknetunı' gördüm, ah, (Ayeti "Lâtaknetun" ı gördüm, âh,
İşigiñge gara yüz geltürdim, ah. Eşiğine kara yüz getirdim, âh.

Dört baptan meydana gelen "Vagz-ı Azat"ın "Birinci Bap" ında şair, ilk olarak adaletli bir yönetimden ve bunun için gerekli olan "adil bir padişah" tan söz eder. Padişahlara adil olmaları gerektiğini söyledikten sonra şair, Türkmen halkına seslenir ve padişaha tabi olmaları gerektiğini söyler. Azadı'nın yaşadığı dönemde Türkmen halkının merkezî bir devlete bağlı olmadan dağınık bir şekilde yaşadığını belirtmiştik. Bunun ülkeye verdiği zararın farkında olan şair, tek bir devlet etrafında yaşama düşüncesini ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre padişah din evinin bekçisidir ve bu sebepten onun emirleri yerine getirilmelidir:

105 "Din öyiniñ sakçısıdur padişah, (Din evinin bekçisidir padişah,
Ol sebâb emrin tutuñ diymiş ilah." Onun için emrin tutun demiş İlah.)

İşte bu sözlerin ardından Azadı yine anlatımını güçlendirmek için ayete başvurur. Birinci bapın 106 ve 107. beyitleri arasında Azadı yine doğrudan Nisa Suresinin 59. ayetine yer verir:

106. Ähli-dini kim anıñ soltanı yok,
Surata menzâr, içinde canı yok.

Kovluhu Ta'ala: "Etiüllaha ve etiyur-resule ve ulil-emri minküm" ²

1 "Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." <http://kuran.diyinet.gov.tr/Kuran.aspx#39:53>

2 Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.

107. Yer yüzünü zınatıdır padişah,

Halk-u devlet nusratıdır padişah.

Azadı, görüşlerini ayetlerle destekleyerek yaşadığı devirde toplumsal huzurun teşekkülü bakımından en gerekli şey olarak gördüğü merkezi bir otoritenin tesisi düşüncesini halka kabul ettirmek istemektedir.

Vagzı Azat'ın ikinci bölümü genel olarak hayırseverlik ve elindeki ihtiyacı sahipleriyle paylaşmak gibi konulara ayrılmıştır. Azadı, halkın zor ve meşakkatli durumunu hafifletmek için yoksul ailelere, fakirlere, kimsesiz ve açlara yardım etmeleri hususunda zenginlere ve devlet yöneticilerine seslenir. İhtiyacı olan fakirlere yiyecek, su, para ve hayvan vererek yardım edilmesini talep eden Azadı, zenginler ve devlet yöneticileri üzerinde daha etkili olmak amacıyla düşüncelerini dinî temellere dayandırarak açıklamıştır. Örneğin şair, aşağıdaki beyitlerde (646-647. beyitler) zenginlere hitap ederken, bunu Kur'an'a dayanarak söylediğini belirttikten sonra konuyla ilgili bir ayete yer verir:

“*Aña siz sahavat eyesi baylar,* (Siz, cömertlik sahibi zenginler,

Ki mahrum olmasun sizden gedaylar. Mahrum olmasın sizden fakirler!

Ki onlar hakları bar sizde maglum, Ki onların hakkı var sizde malum,

Çü Kur'an içre bu söz boldı mefhum.” Zira “Kuran”da bu söz oldu mefhum.) (646-647)

Kavlihi Teâla : “*Lis-sa:ili Vel-Mahru:m*”³

Zâriyat Suresi 19. ayetten yaptığı bu alıntının ardından şair, okuru üzerindeki etkisini artırmak için Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Davut'u örnek gösterir. Onların yoksullara ve ihtiyacı sahiplerine yardım ettiğini ifade eder. Zenginlerin fakirlerden dolayı mevcut olduklarını ve cihanda fakirler olmazsa zenginlerin de olmayacağını vurgular:

“*Bulunmasa cahan içre gedalar,* (Bulunmasa cihan içre gedalar,

Heläk bolgaylar andan agnyalar.” Helak olacaklar bu yüzden zenginler.)

(660)

Sosyal hayatta adaletin ve huzurun teşekkülünde, zenginlerin yoksul ve aç kişilere yardımda bulunmalarının gerekliliğine inanan Azadı, bu başlık altında Âl-i İmrân Suresi'nin 92. ayetine yer vermiştir:

Tañrı tiymiş üşbu sözni, gel, oku, (Tanrı demiş bu sözü, gel oku:

“*Len tenalul-birle hatta tunfikü”* “Len tenalul-birre hatta tunfikü”) (844)

Ayetin meali şöyledir: “Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz. Her ne harcarsanız Allah onu bilir.”⁴ Ayette belirtildiği üzere Azadı da insanların malından, sevgisinden, gücünden Allah rızası için sadaka vermesini öğütler. Örneğin zengin olanlar sahip oldukları mallardan bağış yapabilir:

“*Malıñ olsa yahşısından, ey uya,* (Malın olsa, güzelinden ey uya!

Tañrı ählige vere sen biriya.” Tanrı ehline veresin bî-riya). (850)

3 Zâriyat Suresi, 19. ayet: “Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır.” <http://kuran.diyabet.gov.tr/Kuran.aspx#51:19>. (E.T.23.12.2014)

4 <http://kuran.diyabet.gov.tr/Kuran.aspx#3:92>. (E.T.23.12.2014)

Azadı cömert olmak için zengin olmaya gerek olmadığını, maddî imkânı olmayanların da başka bir şekilde insanlara yardımcı olabileceğini belirtir. En başta da insanlara sevgiyle yaklaşmak gelmektedir.

Vagzı Azat'ın ikinci bölümünde işlenen konulardan biri de dünyanın faniliğidir. Bu bölümde “Nasihat (876-908)” alt başlığında, bu dünyanın gelip geçici bir yer olduğunu ve her insanın mutlaka bir gün ölüp gideceğini, bu nedenle de dünyadayken Allah'ın emirlerine uyulması gerektiğini ifade eder. Şair dünyayı bir havuza, insanları da içindeki balıklara benzetir. Ve insanların da ölüm meleğine av olmaktan başka kaderleri yoktur. Bunun için insan farz ve sünnete riayet ederek hayatını sürdürmeli ve Allah'a şükretmelidir:

“*Farz ile sünnetni tut hem baedeb,* (Farz ile sünneti tut hem edeple,
Bendelik kılğıl hudaga ruz-u şeb.” Kulluk et Huda'ya gündüz gece) (880)

Azadı, bu bölümde 886-887. beyitlerin arasında Hucurat ve Kalem Surelerinden ayetlere yer verir:

Ruz-u şeb asuda bolmay bir demi,
Bolmasun kim göz nemi-köñliñ gamı.
Can ile ışkında bolğıl bagrı baş,
Zerre sen sagy eyle tä güñge ulaş.

Kovluhu Tagala: “İnne ekremeküm indallahı etka:kum” . El-ayat. Kovluhu Tagala: “İnne lilmuttakına inde rebbihi cenna:tin-naı:m”

Hemme din içre dindur dini-takva,
Hudaga hoş gelur ay:ne-takva.

Kavlihi Teâlâ: “... inne ekremekum indallâhi etkâkum...” Meali: “Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.”⁵ *Kavlihi Teâlâ: “İnne lil muttekîne inde rabbihim cennâtin naîm(naîmi).* Meali: “Şüphesiz Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında Naîm cennetleri vardır.”⁶ (885-887)

Takvanın öneminden bahseden şair, bu dünyanın arzularından, mâsivâdan vazgeçerek kendini Allah yoluna adayan gönül ve tarikat ehlinden söz eder. Onların fikri, zikri Allah'tır. Her kim böyle bir Allah dostunu, gönül erini bulursa Tanrı'yı bulmuş olur.

Azadı “Vagz- Azad”ın ikinci bölümünde “cömertlik ve cimrilik” kavramlarının üzerinde önemle durmuştur. Özellikle zenginlerin sahip olduğu malları için zekât vermeleri gerektiğini, bunun Tanrı buyruğu olduğunu belirtir. Çünkü zekât zenginlerde merhamet duygularını geliştiren bir ibadettir. Zekât sayesinde fakirlerin kalbindeki haset ortadan kalkar ve kendilerine yardım eden zenginlere karşı sevgi ve saygı meydana gelir. Böylece toplumda birlik ve beraberlik kuvvetlenmiş olur. Şair, bu bölümde cömertlik ve sadaka vermenin önemini anlatırken Süleyman peygamber ile bir kuşun konuşmasıyla başlayan küçük bir hikâye anlatır.”Hazret-i Süleyman'a Bir Kuşun Gelip Hâlini Arz Ettiğinin Beyanı (1294-1342)” başlığını taşıyan bu bölümde anlatılan hikâyeye göre sadaka insanları her türlü beladan uzaklaştırır. Hikâye kısaca şöyledir: Bir gün, bir kuş Hz. Süleyman'a, ağaçtaki yavrusuna zarar veren bir kişiyi şikâyet eder. Hz. Süleyman o kişiye haber salar, kuşun yavrusuna dokunmamasını, yoksa onu parça parça ettireceğini söyler. Ancak o kişi bu emre uymaz ve kuşun yavrularını tekrar almaya çalışır. Kuş da tekrar peygambere şikâyete gelir.

5 Hucurat Suresi, 13. Ayet: <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#49:13>. (E.T.23.12.2014)

6 Kalem Suresi 34. Ayet: <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#68:34>. (E.T.23.12.2014)

Bunun üzerine çok öfkelenen Hz. Süleyman, iki dev gönderir ve devlere o kişiyi ortadan ikiye ayırıp, yarısını doğuya, diğer yarısını da batıya fırlatmalarını emreder. Devler adamın yanına geldiğinde iki melek orada peyda olur ve devleri tuttıkları gibi birini doğuya, diğerini batıya fırlatır. Saatler sonra devler Hz. Süleyman'ın yanına gelir ve başlarına geleni anlatırlar. Bunun, Tanrı'nın işi olduğunu söylerler. Bunun üzerine Hz. Süleyman o kişiyi çağırır ve ona, "Sen bugün ne iş yaptın?" diye sorar. Adam, "Bugün elimde bir ekmek vardı, yarısını bir fakire verdim, yarısını da bir köpeğe." der. Bu cevabı duyan Hz. Süleyman, "İşte bu nedenden, Hak seni bu beladan kurtardı." der. Şair bu hikâyenin ardından okuruna nasihatte bulunur ve sadakanın her türlü beladan insanı kurtaracağını ifade eder:

*"Bes tasaddukdur belalar gorganı, (Bil, sadaka vermektir beladan koruyan,
Kılsa her kim gurtarur şeksiz anı." Verirse bir kişi kurtarır kendini beladan.)*
(1312)

Şair, sadakanın önemini anlattıktan sonra bu dünyanın ahiret için ekilecek yer olduğunu ve bu dünyada hayır eken kişinin ahirette mükâfatını alacağını belirtir. Ancak kişi bu dünyada hayırda bulunurken riyadan uzak durmalıdır, zira Tanrı riya edenleri sevmez. Gösteriş için yapılan ve samimiyetsiz işlerden kimseye hayır gelmez:

*"Şirki-mahfidur tiymişler bu riya, (Şirk-i mahv demişler bu riyaya,
İşlegenler ası bolgay tañriya." İşleyenler asi olacak Tanrı'ya)* (1319)

Kişi ne iş yaparsa yapsın Hak rızası için yapmalı ve kalbinden başka bir niyet geçirmemelidir:

*"Her ibadat her ne kılsañ tañriya, (Ne şekilde ibadet etsen Tanrıya,
Hak için kıl, kılma andan özgeye." Hak için yap, yapma O'ndan başkasına).* (1332)

Gösteriş için yapılan hareket ve eylemlerin Allah katında hiçbir itibarı yoktur, hatta o kişiler müşrik olarak kabul görürler:

*"Diyse halk görsün, eşitsin bu işim, (Dese: "Hak görsün, işitsin bu işim,
Bu tökülgen nıgmatım, ab-u aşım. Bu döktüğüm nimetim, su ve aşım."
Üşbu işinden sovar bitmez anıñ, (Bu işinden sevabı yazılmaz onun,
Etgen ihsanı golin tutmaz anıñ." Ettiği ihsanın eli tutulmaz onun.)* (1333-1334)

Azadı, daha önceki bölümlerde yaptığı gibi burada da konu ile ilgili bir ayete yer verir:

*"Yarlıkanmak vagdası yoktur aña, (Bağışlanma sözü yoktur ona,
Tañrıdan ayat budur, bakgıl muña." Tanrıdan ayet budur, bak buna.)* (1336)

*Kavlihi Teala: "la yagfiru en yuşreke bihi" Meali: Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. (Nisa Suresi, 48. ayet.)*⁷

Riya konusunun daha iyi anlaşılması için şair güzel bir benzetme kullanır. Buna göre bu dünyada yapılan hayırlı işler ekine, riya da rüzgâr ve ateşe benzetilmiştir. Olgunlaşmış ekin kuvvetli bir fırtınaya maruz kaldığında tüm taneleri yok olacak ve geriye saman kalacaktır. Aynı şekilde ekine ateş düşerse hepsi yok olacaktır. İşte Azadı'ya göre, bu şekilde riya ile yapılan işlerin ihsanı olmaz.

7 http://www.diyonet.gov.tr/kuran/meal.asp?page_id=85 (24.03.2011).

Eserin ikinci bölümünün 1407-1432 beyitleri arasında “Fasıl” alt başlığı altında Azadı, öncelikle kardeş hakkının öneminden bahsetmiş, daha sonra da müminlerin birbirine karşı iyi davranmalarını, birbirlerine kötülük yapmamalarını talep etmiştir. Azadı, Hz. Musa ile ilgili bir rivayeti anlatarak konuya giriş yapar. Rivayete göre, Hz. Musa'ya Allah'tan gelen vahiyde, kardeş ve akrabalarına iyi davranması, onlara güzel sözler söylemesi bildirilmiştir. Ardından tüm Müslümanların birbiriyle kardeş oldukları söylenmiş, bu nedenle birbirlerine iyi davranmaları öğütlenmiştir. Yine burada şair hem bir ayet hem de hadisi doğrudan kullanmıştır.

Bütün müminler kardeştir birbirine,
Lazımdır bu hadis bu hâli sorana.
Kavlihi Teâlâ: “İnnemel-mü'minune ihvatün”⁸,
Kalen-nebi aleyhissalam: “El-mü'minü ahı-el-mü'min”⁹
Ayette “Bir kardeş” demiş Ehad¹⁰,
Etmeyecekler birbirleriyle hased.
1420. Olmayacaklar birbirinin düşmanı,
Hem başka bilmeyeler can u teni.
Birbirlerine eyleyiniz geliş-gidiş,
Hak için olun birbirinize aşına, biliş. (1423-1426)

Vagzı Azat'ta ayetler yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere doğrudan ayet veya ayetten bir bölüm verilerek kullanılmıştır. Bu kullanımın yanında ayetin anlamına gönderme yapılarak da eserde bir anlatım tekniği olarak ayetlerden yararlanılmıştır.

Eserin giriş bölümünde “Durud Aytmak Beyanı” alt başlığı içerisinde Hazreti Peygamber'e övgüde bulunulur. Azadı, Hazreti Peygamber'i kastederek “Bu cihanın tacına çokça övgüler ve dualar et.” dedikten sonra miraç hadisesine değinir ve Hz. Muhammed'in on sekiz bin âleme rahmet olarak gönderildiğini vurgular. Burada Azadı'nın sözleri, Enbiya Suresi 107. ayetine bir gönderme yapmaktadır. Ayette mealen: “Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”¹¹ denilmektedir.

Köp durudlar bu cahanıñ təcine,
Canda bitgil arş ile magracına.

Ol sekiz müñ âleme rehmetdur ol,
Ummatıga dövlet-u nusratdur ol.

Hem tupeyldur barça asman-u zemin,
Vaspıdur çün “rahmeten lil-alemin” (42-44)

8 Hucurat suresi, 10. Ayet: “Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin.” <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#49:10>. (E.T. 25.12.2014)

9 **Hadis:** “Mü'min (müslüman) mü'minlerin kardeşidir.”

10 **Ehad:** Bir, tek. Allah'ın isimlerinden biri.

11 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Enbiy%C3%A2-suresi/2590/107-ayet-tefsiri>

Türkmen halkının tek bir devlet etrafında toplanması fikri, Türkmen edebiyatında sistemli bir şekilde ilk defa Azadı tarafından işlenmiştir. Dört baptan meydana gelen “Vagz-ı Azat”ın “Birinci Bap”ında şair, ilk olarak adaletli bir yönetimden ve bunun için gerekli olan “adil bir padişah”tan söz eder. Düşüncelerini çoğunlukla din ile ilişkilendirerek açıklayan şair, burada da Allah’ın ve O’nun Resulü Hz. Muhammet’in adalete ve adil olmaya verdikleri önemi vurgular ve nerede bir kişi halk üzerinde hâkim olursa, gece gündüz adaletle hükmetmesi gerektiğini belirtir:

“*Tañrı ayatında adl eylän tiydi,* Tanrı ayetinde adaletli olun dedi,
Hak söver her kim adalat eyledi. Hak sever, her kim adalet gösterdi.

Halk üze hâkim olursa her bir är, Halk üzerinde hâkim olursa her bir er,
Adl ile hökm eylegey leyl-u nahar. Adalet ile hüküm edecek leyl ü
nehar.

Hâkim olganlar cahanda adl ola, Hâkim olanlar cihanda adil ola,
Bezegey yer-yüzini adlı bile.” Süsleyecek yeryüzünü adalet ile.) (95–97)

Kur’ân’da birçok yerde adalet kavramı, “adâletle hükmetmek, ‘adâleti sağlamak, âdil ve eşit davranmak, eşitlik, ‘adâlet’ anlamlarında kullanılmaktadır. Bunlara örnek olarak:

Araf 7/181: Yarattıklarımız arasında hakka götüren ve o yolda âdil davranan bir topluluk da vardır.¹²

Nisa 4/58: Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.¹³

Nisa 4/135: Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine bile olsa adâleti ayakta tutun, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adâletten ayrılmayın. Eğer adâletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığımız her şeyden haberdardır.¹⁴

Nahl 16/90: “Muhakkak ki Allah adâleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza alasınız diye size böyle öğüt veriyor.”¹⁵

Dolayısıyla Azadı’nın burada söyledikleri Kur’an’da geçen adâletle hükmetme düşüncesine göndermeler içermektedir.

Vagzı Azat’ın üçüncü bölümünde Azadı, ilim ehline ait özelliklerden bahseder. Bunlardan biri de tatlı sözlü olmaktır. Şair, ilim sahiplerine ilmiyle amel etmelerini nasihat etmiştir. Onlara Tanrı emrini ve peygamber sözünü tutup, gönlüne dünya endişesini salmamalarını öğütler. Âlimler ilmiyle, halka İslam’ı ve imanı öğretmelidir, yoksa kötülerin kötüsü olurlar. Elbet sonları da cehennem olur. Azadı, âlimleri halka karşı güzel sözler

12 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1135/181-ayet-tefsiri>

13 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/551/58-ayet-tefsiri>

14 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/628/135-ayet-tefsiri>

15 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/1991/90-ayet-tefsiri>

söylemeye davet eder. Âlimler ister nasihat yayından her yana oklar atıp ister halkın boynuna kement takıp, halkı din yoluna çağırmalıdır; ancak bunu yaparken, hoş sözler söylemeyi kendine düstur edinmelidir. Şaire göre âlimler güzel sözlerle halkı kendine çekmeli ve onların sevgisini kazanmalıdır. Azadı burada güzel konuşmanın önemi anlatmak için Türk kültüründe çok bilinen “Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır.” atasözünü kullanmıştır. Bir güzel söz zalim birini doğru yola sevkedebilir:

“Bes şirin söz birle zalım yılan, (Bil, şirin sözle o zâlim yılan,
Meyl edip, çıkgay hininden, bigüman.” Meyledip, çıkacak ininden bî-güman.)
(1785)

Yine şaire göre, güzel bir söz zalim birini inkârdan kurtarıp doğru yola sevkedebilir:

“Bes şirin söz zalımı dinge gatar, (Bil, şirin söz dine katar zâlimi,
Nâhiyden kaçıp, huda emrin tutar.” İnkârdan kaçıp, tutar Hüda emrini.) (1787)

İşte bu nedenle âlimler nasihat ederken halka karşı bet suratlı olmamalı, sevecen bir şekilde ve yumuşak bir ifadeyle halkı bilgilendirmeli, onları doğru yola sevketmelidir. Halka karşı tatlı dilli olunmasını tavsiye eden Azadı, burada Hz. Musa ile ilgili bir rivayetten bahseder. Hz. Musa kardeşi Hz. Harun’a, halka vaaz ederken “Şirin sözlü olmamızı Allah emretmektedir.” der.

“Okagıl ayat budur, görsün gözün, (Oku ayet budur, görsün gözün,
Vagz eder de bes şirin bolsun sözün.” Vaaz ederken elbet, şirin olsun sözün)
(1795)

Azadı burada Hz. Musa ile Hz. Harun ile verdiği diyalog Taha suresinin 44. ayetine bir gönderme niteliğindedir. Ayetin meali şöyledir: “Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer.”¹⁶

Sonuç

18. yüzyıl Türkmen Klasik edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinden Azadı’nın kaleme aldığı Vagzı Azat nasihatname türünde yazılmış bir eserdir. Eserde birçok konuda nasihatlar verilmiş, tavsiyelerde bulunulmuştur. Bunların hepsi genel olarak İslami Türk edebiyatının bu türde kaleme alınan eserleri ile paralellik gösteren düşüncelerdir.

Azadı, nasihatname türündeki eserinin anlatım gücünü artırmak ve daha etkili bir ifade oluşturmak için tahkiyenin imkânlarından mümkün olduğunca faydalanmıştır. Kıssa ve rivayetlerden faydalanmış, çeşitli söz sanatlarını ustaca kullanmıştır. Bu doğrultuda ayet ve hadislerden de birçok defa yararlanan Azadı, düşüncelerini muhatabına iletirken anlatımına güç katmıştır. Bu da Azadı’nın hem iyi bir İslâmî eğitim aldığına hem de İslâmî Türk edebiyatı geleneğini iyi bildiğine delil olmaktadır.

Kaynakça

GODAROV, R. (2012). Dövlətməmmət Azadı Eserlər Yığındısı, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa.

<https://kuran.diyaret.gov.tr/>

16 <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/T%C3%A2h%C3%A2-suresi/2373/25-55-ayet-tefsiri>

ХУСАМ УД-ДИН АС-СЫҒНАКИДІҢ «АН-НИҺАЯ» ЕҢБЕГІ АНАДОЛЫ ТОПЫРАҒЫНДА

Шамшәдин КЕРІМ*

Husamuddin al-Hussein bin Ali bin Hajjaj bin Ali al-Syghnaqi (d. 714/1314), a native of the Kazakh land, has books in Islamic studies, Fiqh, Usul al-fiqh, and Aqeedah. Al-Sighnaqi's book, "An-Nihaya fi Sharh al-Hidaya", is a commentary on the famous work of Burhan ad-Din al-Marghinani, "al-Hidaya".

The report goes in three directions: In the first, the continuation of the chain of Hanafi scholars among the Anatolian scholars through al-Syghnaqi; in the second, the assessment of the work of al-Syghnaqi "An-Nihaya" in the works of the Anatolian scholars, in the third, Manuscript versions of "An-Nihaya" kept in Turkish libraries will be discussed.

The Ottoman scholar al-Akhisari (d. 1025/1616) in his book "Nizam al-Ulama ila Hatam al-Anbiya" contains biographies and genealogies of 30 Islamic scholars. These are mainly Hanafi scholars, the first of whom are the Companions of the Prophet, the chain of 8-21 generations - Central Asian scholars, in the 20th generation there was al-Syghnaqi, and disciple of al-Syghnaqi, Kawam ud-din al-Kaki (749 / 1348-1349), the next 22-30th generations - were born in Anatolia and were Ottoman scientists.

About 100 manuscripts of al-Sygnaki's "An-Nihayya" are stored in more than 15 libraries in Turkey. This indicates that al-Sygnaki's work was in demand in Anatolia.

The authors give examples of relying on the work of "An-Nihaya" of the Ottoman scholar, Sheikh ul-Islam Muhammad ibn Faramuz in his notes and comments to the book "ad-Durar al-Hukkam fi Sharh Gurar al-Ahkam".

Қазақ жерінің тумасы Хусам уд-дин әл-Хүсейн бин Әли бин Хажжаж бин Әли ас-Сығнақи (714/1314 қ.б.ж.) – исламтану, фиһк, усул-фиһк, ақида саласында жемісті мол еңбек сіңірген аса ірі діни оқымысты, араб тілі жайлы қалам тартқан талантты линвист, ислам ғылымдарының дамуына үлкен қосқан, артында өшпес мұра қалдырған көрнекті тұлға. Ол қазақ жеріндегі ортағасырлық атақты шаһар Сығанақта дүниеге келген. Ғұламаның ғылыми мирасының ішіндегі ең танымал туындысы «ан-Ниһая фи шарх әл-Һидая» - Бурһан уд-дин Әли Хүсейн ибн Әбу Бәкр ибн Әбдул Жәлил әл-Ферғани ар-Ришданий әл-Марғинанидің (511/1118–593/1196) «әл-Һидая» («Басшылық») атты әйгілі еңбегіне жасалған түсінік. Соңында жазылғандай, кітап 700/1300 жылдың рабиул-аууал айының аяғында аяқталған. «Ан-Ниһая» араб тілінде «аяқтау, соңы» деген мағынаны білдіреді, соған қарап ас-Сығнақи «әл-Һидаяға» алғашқылардың бірі болып түсінік жасай отырып, шархын толық, өзінен кейін бұған ешкім қайта оралып соқпас деп есептеген сынды. Алайда «әл-Һидаяға» түсінік жасау бұнымен тамамдалмады.

Баяндамамыз үш арнада өрбиді: бірінші арнада ас-Сығнақи арқылы өтетін Ханафи ғұламаларының силсаласының Түркия жерінде оқымыстыларында жалғастық табуы, екінші арнада «әл-Ниһая» еңбегінің Түркия кітапханаларында сақталған қолжазба нұсқалары үшінші арнада ас-Сығнақидің «әл-Ниһая» еңбегіне Анталия жерінен шыққан ғалымдардың еңбегінде берілген бағасы, сөз болады.

* Проф. Док., Нұр-Мұбарак университеті Әбу Ханифа ғылыми-зерттеу орталығының директоры, kerim-1962@mail.ru

Ислам діни ғылымында білім жолы, ілім жалғастығы, үрдістің сабақтастығы, аға толқын мен кейінгі толқын арасындағы алмасу, үлкен ғылыми мектеп дәстүрі болады. Ұстаздың орны үлкен, «шәкіртсіз – ұстаз тұл» дегендей ғұламаның өмірбаянында ұстаз-шәкірттері көрсетіледі.

Пайғамбарымыз қалдырған білім жібіннің үзілмей, жалғасып отыруына көкірегі сандық, құйма құлақ ас-Сығнақи үлкен үлес қосқан жан. Әбд әл-Қадир ибн Мұхаммед Әминнің «Мажма әл-әнсәб уа-л- ашжар» атты еңбегінен Әбу Ханифаға тірелетін ғұламалар тізбегінен ас-Сығнақидың атын ұшыратамыз, бұл аталған ғалымдар жоғарыдағы тізбекке сәйкес келеді [1,80-81-б.].

Ә.Муминов османдық ғалым-оқымысты Хасан ибн Турхан ибн Дәууд әз-Зиби әл-Ақхисаридің (951/1544-1025/1616) ғұмырнамалық сипаттағы «Низам әл-улама ила Хатам әл-Әнбия» атты еңбегінен орыс тіліне үзінді аударған. Онда исламның 30 оқымыстысының өмірбаяны мен шежірелік силсиласы (тізбегі) келтірілген. Олар негізінен Ханафи мазһабындағы османдық ғалымдар, басы пайғамбарымызға тіреледі, соңы құрастырушының басты шәкіртімен аяқталады. Ә.Муминов анықтағандай тізбектегі 8–21-буын аралығы - Орта азиялық оқымыстылар, 20-буында Хусам уд-дин ас-Сығнақи тұр [2,172-174-б.]. Ас-Сығнақиден кейінгі шәкірті Кауам уд-дин әл-Кәкиден (749/1348-1349 жылы қ.б.) кейінгі 22 - 30-буын - Анадолы жерінде дүниеге келген және Османдық дәуірдегі оқымыстылар.

21-буындағы екі ғұлама арасын жалғаған Қауам-уд-дин әл-Кәкиге келсек, ол – ханафи фикһ мектебінің көрнекті өкілінің бірі. Қазақ жерінен шыққан атақты ғұлама Хусам уд-дин ас-Сығнақиден (714/1314 ж.қ.б.) және Әлә уд-дин Әбдулазиз әл-Бұхариден (730/1329 ж.қ.б.) Термезде фикһты, усулды үйренген, «әл-Һидая» кітабын оқыған. Әл-Кәки Термезден Мысырға сапар шегіп, Каирде ақырғы демі үзілгенше ғылыммен шұғылданып, дәрістер берген. Қазылық етіп, халыққа пайдасын тигізген. Желісі үзілмей келген білім қазынасын ас-Сығнақи мен Алә уд-дин Әбдулазиз әл-Бұхариден естіп, құлағына құйған Қауам-уд-дин өзінің шәкірттеріне, соның арасында дарынды ізбасары Анадолы жерінің тумасы әл-Бәбиртиге үйретіп, аманат еткен.

Тізбек көрсетілген төмендегі құрылымдарды қамтиды:

Пайғамбар Мұхаммед (11/632 жылы қ.б.), Абу Бәкір ас-Сыдық (13/634 жылы қ.б.);

Сахабалар, пайғамбардан білім алушылар: Омар ибн ал-Хаттаб (23/644 жылы қ. б.), Осман ибн Аффан (35/656 жылы қ. б.), Әли ибн Әбу Талиб (40/661 жылы қ. б.), Абдаллах ибн Масуд (32/652-653 жылы қ. б.);

Сахабалар жолын ұстаушылар (табиғин): Ал-Қади Шурайх ибн ал-Харис ал-Кинди (79/698- 699 жылы қ.б.), ал-имам Алқама ибн Қайс (62/681-682 жылы қ. б.), ал-Асуад ибн Йазид ан-Нахай (74/693- 694 жылы қ. б.), ал-имам Масруқ ибн ал-Ажда (63/682-683 жылы қ. б.);

Ал-имам Ибраһим ибн Йазид ан-Нахай (96/714- 715 жылы немесе 105/723-724 жылы қ. б.);

Ал-имам Хаммад ибн Әби Сулайман (120/737- 738 жылы қ. б.);

Ал-имам ал-Ағзам Әбу Ханифа Нуғман ибн Сәбит (150/767 жылы қ. б.);

Ал-имам Мұхаммед ибн ал-Хасан аш-Шайбани (189/804-805 жылы қ. б.);

Ал-имам Абу Хафс ал-Кабир ал-Бұхари, Ахмад ибн Хафс (217/832 жылы қ. б.);

- Абу Хафс ас-Сағир ал-Бұхари, Абу Абдаллаһ ибн Ахмад (274/878 жылы қ. б.);
Абдуллаһ ибн Мұхаммед ибн Иакуб ас-Субазмуни (340/952 жылы қ. б.).
Абу Бакр Мұхаммед ибн ал-Фадл ал-Бұхари ал-Кумази (381/991-992 жылы қ. б.);
12. Ал-Хүсейн ибн ал-Хидр ан-Насафи (424/1032-1033 жылы қ. б.);
Шамс әл-әимма Абд л-Әзиз ибн Ахмад ал-Халуани/Халуаи (448/1056-1057 жылы қ. б.);
Шамс әл-әимма Абу Бакр Мұхаммед ибн Ахмад ибн Аби Сахл ас-Сарахси (481/1088-1089 жылы қ.б.);
Бурхан әл-әимма Абд әл-Әзиз, ибн Омар ибн Маза, ас-Садр ал-Мади (ум. 518/1124 жылы қ.б.);
Хұсам уд-дин Омар ибн Абд әл-Әзиз ал-Бұхари, ас-Садр аш-Шахид (536/1141 жылы қ.б.);
Ал-имам Әли ибн Әбу Бәкр ибн Әбдул әл-Жәлил ал-Ферғани ал- Марғинани (511/1118- 593/1196);
18. Шамс әл-әимма Мұхаммед ибн Абд ас-Саттар ал-Имади ал-Кердери ал-Бараники (642/1244 жылы қ. б.);
19. Абул-Фадл Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Наср ал-Бұхари, Хафиз уд-дин ал-Кабир (693/1294 жылы қ.б.);
Ал-имам ал-Хүсейн ибн Әли ибн Хажжаж ибн Әли, Хұсам уд-дин ас-Сығнақи (711/1311-1312 немесе 714/1314 жылы қ. б.);
Ал-имам Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ахмад ал-Бұхари, Кауам уд-дин әл-Кәки (749/1348-1349 жылы қ.б.);
Аш-шейх Әкмәл уд-дин Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Бәбәрти (714/1314-786/1384 жылы қ. б.);
23. Ал-имам Шамс уд-дин ал-Фанари, Мұхаммед ибн Хамза ибн Мұхаммед (834/1431 жылы қ. б.);
24. Ал-имам Мухий уд-дин Мұхаммед ибн Армаған, Маула Йаган (IX/XV ғ.);
25. Ал-қади Хидр-бей ибн Жалал уд-дин (863/1458-1459 жылы қ. б.);
26. Ал-имам Мухий уд-дин Мұхаммед ибн Тадж уд-дин Хатиб-зада (901/1495-1496 жылы қ.б.) және Муслих уд-дин Мустафа ал-Касталлани (901/1495-1496 жылы қ.б.);
27. Ахмад ибн Сулайман Камал-паша-зада (940/1535-1534 жылы қ.);
28. Аш-шейх уа л-устаз Иахиа Афанди, Кара Йилан (983/1575-1576 жылы қ. б.);
29. Хасан ибн Турхан ибн Дауд ибн Иакуб аз-Зибби ал-Акхисари (1008/1599-1600 жылы шығармасын құрастырған.);
30. Ал-қади Әла ад-дин Әли ибн Мустафа ибн Хұсам уд-дин Шайхи-зада (XI/XVII ғ.).

Мазһаб негізін қалаушы Әбу Ханифаның еңбектері риуаятпен жеткен, оны буыннан буынға жалғап, аманат еткендердің тізбесінде ас-Сығнақидың орны бар екендігіне арнайы тоқталып өткен жөн.

«Уасият Әбу Ханифа» («Әбу Ханифаның өсиеті») атты шағын еңбегінде Усул уд-диннің кейбір мәселелері, иман, қадр, Құран, т.б мәселелер қамтылған. Оның да қолжазба нұсқасы Мәдина қаласындағы Шейх у-Ислам Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірлі коллекция ішінде сақтаулы. Туынды иснад бойынша жеткен, мұраны жеткізушілер тізбегінде ас-Сығнақи есімін ұшыратамыз.

Риуаят етуші–Хұсам уд-дин бин Әли бин әл-Хажжаж ас-Сығнақи, ол Хафиз уд-дин Мұхаммед бин Мұхаммед бин Наср әл-Бұхариден, ол–Шамс әл-әимма Мұхаммед бин Абд ас-Саттар әл-Кердериден, ол–Бурһан уд-ин әл-Марғинаниден, ол-Дия ад-Дин бин әл-Хүсейн бин Наср ан-Нусухиден, ол- Ала ад-Дин Әбу Бәкр Мұхаммед бин Ахмад ас-Самарқандиден, ол- имам Сайф ал-Хақ Әбу әл-Муиин Маймун бин Мұхаммед әл-Макхули ан-Насафиден, ол- Имам Әбу Таһир Мұхаммед бин әл-Маһди әл-Хүсейниден, ол– Исхақ бин Мансур әл-Мусайриден (ас-Саяри), ол–Ахмад бин Әли әс-Сулейманиден, ол Хатим бин Ақил әл-Жауһариден, ол–Әбу Әбдуллаһ Мұхаммед әт-Тайимиден, ол–Әбу Йусуфтан, ол–имам Әбу Ханифадан риуаят еткен.

Ал ас-Сығнақидан Қауам уд-дин Әмір Кәтиб әл-Итқани алған, әл-Итқаниден Махмуд әл-Харири, одан ұлы әл-Мәжд Әбу Фатх Махмуд бин Махмуд әл-Харири, одан Әбу Хайр Махмуд бин Махмуд әр-Руми әл-Ханафи, одан Мухи уд-дин бин Чарпас Усрбас әл-Ханафи, одан Сираж уд-дин әл-Хатуни, одан ұлы Махмуд бин Сираж ад-Дин әл-Хатуни әл-Фақиһ, одан әл –Аюби би әл-Илми әл-Фаруқи, одан Раммала мүфтиі Хайр уд-дин бин Ахмад бин Нұр уд-дин Әли бин Әбд-Уаһһаб, одан бин Хүсейн әл-Курайи әл-Мудуни, одан оның шәкірті Жамал уд-дин Мұхаммед Таһир бин Бурһан ад-дин Ибраһим, одан шәкірті әл-Ааж бин Махмуд бин Хусейн әл-Мими әл- Басри риуаят еткен.

Әбу Ханифаның «Рисаласына» Әкмәл уд-дин Мұхаммед бин Ахмад әл-Бәбәрти (714/1314-786/1384) түсінік жасаған. Әл-Бабәрти бұл шығарманы өзіне ұстазы - Мұхаммед ибн Ахмад ас-Санжари Қауам уд-дин әл-Кәкидің (749/1349 жылы қ.б.), ал әл-Кәкиге ұстазы ас-Сығнақидың риуаят еткенін атап жазған. Әбу Ханифаның «Рисаласы» әл-Бәбәртидің шархымен бірге 2009 жылы Иорданияда Оман қаласында басылып шықты. Жәдігерлікті қолжазбадан баспаға ұсынып, ғылыми түсініктерімен, алғы сөзін жазушылар - Мұхаммед Субһи әл-Әйди мен Хамзат Мұхаммед Уасим әл-Бәкри.

Осы «рисаланың» жету тізбегі иснады төмендегідей:

1. Хусам уд-дин ас-Сығнақи;
2. Хафиз уд-дин Мұхаммед бин Мұхаммед бин Наср әл-Бұхари (615/1218 - 693/1294);
3. Шамс әл-әимма Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Абд ас-Саттар ибн Мұхаммед әл-Имади әл-Кердери (642/1244);
4. Бурһан уд-дин Әли Хүсейн ибн Әбу Бәкр ибн Әбдул Жәлил әл-Ферғани әл-Марғинани әр-Ришданий (511/1118–593/1196), атақты «әл-Һидая» атты еңбектің авторы, Ханафи мазһабының мәшһүр оқымыстыларының бірі.
5. Мұхаммед бин әл-Хүсейн ан-Нусухи–Дия уд-дин бин әл-Хусейн бин Наср ибн Әбду Әзиз ан-Нусухи фиһқты Әлә уд-дин Әбу Бәкр Мұхаммед бин Ахмад ас-

Самарқандиден үйренген. Ан-Нусухиден әл-Марғинани фиһқты оқыған. Ол туралы әл-Марғинанидің «Маған Маруде (Меру) өзінің естігенін түгелдей ауызша ижаза етті, сондай-ақ 545/1143 жылы әл-Муслимнің «ас-Сахих» кітабынан өз естігендерін қолымен жазып берді. 545/1143 жылы дүниеден өткен»,—деген сөзі әл-Курашидің «әл-Жауаһир ал-мудиясында» берілген;

6. Әлә уд-дин Мұхаммед бин Ахмад бин Әли ас-Самарқанди—ғұлама имамдардың бірі, фиһктанушы, Ханафи мазһабының үлкен ғалымы. 539/1144 жылы дүниеден өткен. «Тухфат ул-Фуқаха» еңбегінің авторы, оған Әбу әл-Муин ан-Насафи фиһқты үйреткен;

7. Әбу әл-Муин Маймун бин Мұхаммед ан-Насафи (437/1047- 508/1114)- атақты мутакаллим, усул-фиһкшы;

8. Әбу Таһир Мұхаммед бин әл-Маһди әл-Хүсейни, Әбу Таһир Мұхаммед бин әл-Маһди иснады арқылы Әбу Ханифаның тағы бір кітабы «әл-Алим уа ал-муаллам» кітабы Әбу л-Муин ан-Насафидің риуаятымен сақталған. 483 жылы Исфағанда туған, Бағдадта тәрбиеленген;

Ол туралы әл-Хафиз әз-Заһаби «Тарих ул-ислам» мен «Сайрул әлам ан-нубала» еңбектерінде атап өткен;

9. Исхақ бин Мансур әл-Мусайриден (ас-Сайари),

10.Әбу л Фадил Ахмад бин Әли бин Омар әс-Сулеймани әл-Бигенди әл-Бұхари (311/923 жылы туған, 404/1014 жылы дүниеден өткен), ұзақ ғұмыр кешкен имам, хафиз,Мәуереннаһрдің мұхаддисшісі (хадисшісі)

11. Әбу Сайд Хатим бин Ақил әл-Жауһари;

12.Әбу Әбдуллаһ Мұхаммед әт-Тайими (233/847 жылы дүниеден өткен);

13.Әбу Йусуф (182/798 жылы дүниеден өткен).

«Рисалат имам Әбу Ханифа ила Усман әл-Батти» («Имам Әбу Ханифаның Осман әл-Баттиге хаты»). Бұл - шағын хат. Басраның қадиіне оның хутбасына жауап ретінде жазылған, мұнда муржаилердің ұстанымы сыналады. Оның қолжазба нұсқасы Мәдина қаласындағы Шейх у-Ислам Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірлі коллекция ішінде сақтаулы. Туынды иснад бойынша жеткен, оның соңғы тізбегінде ас-Сығнақи түр [3, 135-б.].

Риуаят етуші—Хусам уд-дин бин Әли бин әл-Хажжаж ас-Сығнақи.

Еңбекті жан-жақты зерттеген батыс ғалымдары да жәдігерлік нұсқасының Әбу Ханифаның өзінің төл туындысы екендігіне күмән келтірмейді [4, 21-б.]. Демек ас-Сығнақи—Әбу Ханифаның еңбектерінің бұрмаланбай, жоғалмай біздің дәуірімізге дейін аман-есен жетуіне еңбек сіңірген зиялылардың бірі.

Ал осынау бағалы мирасты автордың өзінен бергі сенімді тізбегімен үзбей аман жеткізуде қазақ жерінен шыққан аса көрнекті екі ғұлама Хусам уд-дин ас-Сығнақи мен Қауам уд-дин әл-Итқанидің рөлдерінің болғанын мақтанышпен айта аламыз. Қос оқымысты риуаяты таңбаланған қымбат жәдігерлік қолжазба күйінде Мәдина қаласындағы Шейхулислам Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірлі коллекция ішінде сақтаулы түр.

Маула Әлә уд-дин Әли бин Әмр Аллаһ әл-Хамид ибн әл-Ханаай (979/1572 жылы қ.б.) өзінің «Табақат әл-Ханафия» атты еңбегінде ас-Сығнақиды Әбу Ханифа басында тұратын мектептің он төртінші буынына жатқызады[5, 21-б.].

Ислам ілімінде, соның ішінде ханафи фикһ мектебінде ижазамен ұласқан тізбек ерекше мәнге ие. Білім жолы, ілім жалғастығы, үрдістің сабақтастығы арқасында үлкен ғылыми мектеп дәстүрі қалыптасып, қашан да өзектілігін жоғалтқан емес. Осындай сабақтастықтың жемісі ретінде Пайғамбарымыз қалдырған білім тізбегі бізге дейін үзілмей, жалғасын тауып келді. Осынау дәстүрлі білім жолында көкірегі сандық, құйма құлақ ас-Сығнақи, әл-Кәки, әл-Бәбәрти сынды ғұламаларымыз да өзіндік үлестерін қосқан).

Ас-Сығнақидің тағы бір талантты шәкірті - Жалал уд-дин әл-Ғурлани (767/1365- 1366 жылы қ. б.), ол Хусам уд-дин ас-Сығнақи мен Ала уд-дин әл-Бұхариден фикһ ілімін меңгерген, фақиһ ғалым, мүфти болған . Ғұламаның «әл-Һидаяға» жасаған «әл-Кифая» атты шархы мамандар арасында жақсы пікір тудырған. Ол әл-Бәздәуидің усулына түсінік жасаған. Жалал ад-дин әл-Ғурланиден тәлім алғандардың бірі— ғұлама-ұстаз Наср ад-Дин Мұхаммед ибн Шиһаб ибн Йусуф ибн Омар ибн Ахмад әл-Кердери әл-Хорезми әл-Баратакини, ол— атақты «Фатауа әл-Баззази» атты еңбектің авторы, Ханафи фикһ ілімінің жарқын тұлғаларының бірі Хафиз уд-дин әл-Баззазидің (827/1424 жылы қ. б.) әкесі.Әкесінің ижаза тізбегін сақтаған ұлы әл-Баззази әл-Кердери Алтынорданың танымал ғалымына айналған, Рум жеріне қоныс аударған, осындағы атақты оқымысты ал-маулана Шамс-уд-дин әл-Фанаримен(840/1339- 886/1481) пікірталасқа түскен.

Біз өз ізденістерімізге сүйене отырып, ас-Сығнақи еңбектерінің он тоғыз томнан асатынын айқындаған едік. Оның осы еңбектерінің әрқайсының сандаған қолжазба нұсқалары бар, олар жержүзінің әр түпкіріндегі кітапханаларда сақталған. Ғылым үшін әр нұсқаның мән-маңызы бар екенін ескерсек, бұл нұсқаларды тауып, талмай жинап, сипаттап, зерделеп шығудың өзі - ұлан-ғайыр, ауыр жұмыс. Ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясының» Түркияда 15-ден астам кітапханаларында сақталған 100-ге тарта қолжазба нұсқасы сақталғанына көз жеткіздік .

Ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясының» Түркияда сақталған қолжазба нұсқалары өте көптігі аталмыш кітаптың сұранымға ие болғандығын айғақтайды.Осы нұсқаларды санамалап өтелік: *І.Сулаймания* кітапханасында нұсқалары:

1 -Жаруллаһ: 0809,1 т.,161 парақ; 2- Жаруллаһ: 0810, 3.т., 212 парақ; 3- Жаруллаһ:0900,2.т., 387 бет; 4- Жаруллаһ: 0811,5.т.,196 парақ; 5 Жаруллаһ: 0812,280 парақ; 6-Жаруллаһ: 0813,1.т., 358 парақ; 7-Дамад Ибраһим: 0613,5.т., 264 парақ; 8- Дамад Ибраһим: 0611, 1-2 т.; 9-Дамад Ибраһим: 0612,302 бет; 10-Дамад Ибраһим: 0614, 1-2 т.;11- Әсәд Әфенді :0666, 317 парақ; 12- Фатиһ: 01981,3-4 т.317 парақ; 13- Фатиһ- 01982,1-4 т., 407 парақ;14- Фатиһ,01984,2.т., 309 парақ; 15- Фатиһ, 01987,311 парақ; 16-Фатиһ- 01988,3.т., 419 парақ; 17-Фатиһ,01989,1-2 т.,504 парақ;18- Фатиһ,01991,269 парақ; 19- Фатиһ,01994,294 парақ;20- Фатиһ, 01995,2-4 т.,185 парақ;21- Фатиһ:01999, 3-4 т., 236 парақ;22- Фатиһ:01989,7 т., 207 парақ; 23- Фатиһ- 02001,3.т., 316 парақ; 24-Фатиһ: 02002, 267 парақ; 25- Фатиһ:02003,174 парақ; 26- Фатиһ:02004, 358 парақ; 27- Фатиһ: 02005; 28- Исмиһан Сұлтан: 0161,3. т.,460 парақ; 29-Исмиһан Сұлтан: 0153, 5 т.; 30-Исмиһан Сұлтан: 0166,3-6 т., 348 парақ; 31- Исмиһан Сұлтан- 0163,1-2 т.,393 парақ, 32-Кадизаде Мехмед, 0211, 2 т., 316 парақ;33- Карачелебизаде:0145,561; 34-Карачелебизаде: 0147, 5-6 т., 316-419 парақ;35- Килич Али Паша: 0440, 3 т., 211 парақ; 36-Килич Али Паша: 0441,4 т., 393 парақ , 37-Килич Али Паша: 0442,5 т., 281 парақ; 38-Килич Али Паша: 0443,1-2том, 294 парақ; 39- Лалели:01086,176 парақ; 40- Лалели:01087,381 парақ;41-Лалели: 01088,333 парақ; 42- Маһмуд Паша:0216,1-2 т.,509 парақ; 43-Месих Паша:048,15 парақ; 44-Месих Паша :049,16 парақ;45-Месих Паша: 031,50 парақ; 46-Раисукуттаб:0365,847 парақ; 47-

Серуз:0823,3 т.,329 парақ; 48-Серуз:01067,4 т.,366 парақ; 49-Серуз:0647,194 парақ; 50-Сулаймения- 0557,1-10 т., 297 парақ; 51- Сулаймания-0558, 460 парақ; 52- Шейид Али Паша: 0875, 399 парақ,53-Йазма Бағишлар: 099,278 парақ; 54-Йени медресе: 01819,234 парақ; 55-Йозгат: 0566, 333 парақ; 56-Йозгат, 0261, 249 парақ; 57-Йозгат: 0262, 261 парақ; 58-Йозгат, 0262, 260 парақ; 59-Йозгат: 0272,305 парақ; 60-Ҳалет Ефенди:0116,7 т., 226 парақ; 60-Ҳамидиуе,0528,1-2 т.

II. *Баязид дәулет китапханасы*. 1-Йеллиуддин эфенди: 01315,1 т., 207 парақ; 2-Йеллиуддин эфенди: 01316, 2 бөлім т., 344 парақ; 3- Йеллиуддин эфенди :01317,2 т.,393 парақ; 4- Йеллиуд-Дин эфенди: 01318,3.т., 323 парақ;

5-Баязид: 02074, 36 парақ,6-Баязид:03078, 158 парақ; 7-Мерзифонлу К.М.(туйаток):0226,I-VII.т., /IV.эр т./258-255-272-279-261-246 парақ/; 8-Мерзифонлу К.М.(туйаток): 0233,789 парақ; 9- Мерзифонлу К.М.(туйаток):0223,275 парақ;

10- Мерзифонлу К.М.(туйаток): 232, 275 парақ; 11- Мерзифонлу К.М.(туйаток):285, 202 парақ;

III. *Стамбул университеті мәркәз (орталық) китапханасы*: 04585,8 т.,

IV. *Нуросмания китапханасы*: 1- 01766- 2 т., 403-497 жуп парақ; 2- 01768, 2 т., 508-582 жуп парақ;

V. *Қупрулу Йазма әсер китапханасы*:1-Фазил Аһмед Паша: 0505,141 парақ; 2-Фазил Аһмед Паша :0621,454 парақ, көшірген- Исмаил бин Ахмед;3- Фазил Аһмед Паша: 0622,11 т.,428 парақ, көшірген- Исмаил бин Ахмед;

VI. *Едерни Селимия китапханасы*:1- 0639;2- 0640;3-0641; 4-0642; 5-0643; 6-0644;7-0645; 8- 0646; 9- 0647; 10- 0490,1-2 т.,219+ 229 парақ.

VII. *Адана ил халық китапханасы*:1- 575,366 парақ; 2- 1082,360 парақ; 3- 1137,330 парақ;

VIII. *Амасия Баязид ил халық китапханасы*:1- 221- 01,1.т./408 парақ/; 2-221-02.

IX. *Миллат китапханасы*:1- Фейзуллаһ эфенди: 0899,308 парақ; 2- Фейзуллаһ эфенди: 0904,385 бет; 3-Фейзуллаһ эфенди:0896,343 парақ; 4-Фейзуллаһ эфенди:0897,349 парақ; 5-Фейзуллаһ эфенди: 0898,308 парақ;6-Фейзуллаһ эфенди :0900,315 бет; 7-Фейзуллаһ эфенди: 0905,341 парақ; 8-Фейзуллаһ эфенди:0901,321 парақ.

X.Д.І.Б. *Ыстамбул Муфтулуғу китапханасы*:1-0149,1 т./1+310 парақ/; 2- 0150,2.т./323 парақ/.

XI. *Милли китапханасы*-Анкара:1-03 Gedik 17364-17367-17368; 2- 05 Ва 221/1, 408 парақ; 3-05 Ва 221/2,494 парақ; 4-55Нк 933,370.

XII. *Маниса ил халық китапханасы*: 1- 45 Нк530 ,342 парақ;2-45Нк 528,245 парақ; 3 -16 На386, 274 парақ; 4- 45Нк542,217.

XIII. *Бурса Инебей йазма есер кутубханасы*: 1- 16На378, 147 парақ;2- 16На386,274 парақ; 3- 16 На390, 285 парақ; 4- 16На 378,147 парақ; 5- 16На 390,285 парақ.

XIV. *Афуон Федік*. 017364, 1 том, 567 парақ; 017367, 2 том, 428 парақ, көшіруші –Ибраһим бин Ахмад Синаки; 017368 ,3 том, 370 парақ, көшіруші-Ибраһим бин Ахмад.

XV. *Травзон Ил.Н*, 002854, 6 том, 1 а-12а парақ;

Ханафи мазһабы бойынша жазылған түрлі фикһ кітаптарында ас-Сығнақидың шариғи мәселелерге қатысты ой-пікірлері келтіріліп отыруы оның маман ғалымдар арасында «ан-Ниһаясының» өте танымалдылығын куаландырады.

Ас-Сығнақидың өзінің де, жоғарыда аталған қатарластарының, шәкірттерінің де ғылыми шығармашылығына зер салғанымызда ортақтастық бар екендігін айқындау қиын емес: олардың көпшілігі Бурһан уд-дин әл-Марғинанидің (511/1118- 593/1196) атақты «әл-Һидая» атты еңбегіне, Фахр ул-Ислам әл-Бәздәуидің (400/1041 - 482/1123) «Канзу-л-усул ила маърифат ал-усул» («Фикһ негіздерін білудегі қазына»), Хусам уд-жин әл-Ахсикасидің (644/1247 жылы қ.б.) «әл-Мунтахаб фи усул әл-мазһаб» («Мазһаб негіздері туралы таңдамалы жинағы») атты кітаптарына түсінік жасаған. Әл-Бәбиртидің еңбектеріне зер салғанда қазақ жерінен шыққан ас-Сығнақи және әл-Итқани сынды ғұламалардың шығармаларымен ортақ тұстарының бары анық байқалады. Үш оқымысты да Бурһан уд-дин әл-Марғинанидің (511/1118 – 593/1196) атақты «әл-Һидая» атты еңбегіне, Фахр ул-Ислам әл-Бәздәуидің (400/1041 – 482/1123) «Канз әл-усул ила маърифат ал-усул» («Фикһ негіздерін білудегі қазына»), Хусам уд-дин әл-Ахсикасидің (644/1247 жылы қ.б.) «әл-Мунтахаб фи усул әл-мазһаб» («Мазһаб негіздері туралы таңдамалы жинағы») атты кітаптарына түсіндірме (шарх) жасаған.

Бұл сәйкестік тәлім алған ғылыми орта, дәстүрлі мектептің ортақтығы, ұстаздарынан оқып, жаттаған кітаптарының бір болуымен тікелей байланысты. Кейін өздері де дәріс беріп, сабақтарында әлгі еңбектерді оқулық ретінде қолданған. Өз ұстаздарының түсіндірмелерін тәжірибе барысында одан әрі шыңдап, жетілдіре түскен. Осылайша том-том еңбек жазып, ислам ілімдерін дамытқан. Шеберліктің шегі жоқ екенін өз істерімен дәлелдеген.

Әкмәл уд-дин әл-Бәбәртидің елеулі туындысы «әл-Ииная» («Көңіл бөлу») атты «әл-Һидаяға» жасаған түсіндірмесі көлемі 6 том күйінде 2007 жылы Бейрутта «Ғылыми кітаптар үйі» баспасында басылған. Осы кітаптың беташар кіріспесінде автор өз еңбегін жазуға ас-Сығнақидың шархы себеп болғандығын тілге тиек етіп: *«Шейх, имам, ұлы мырза, ғылымның негіздері мен тармақтарын меңгерген, шариғат үкімдерін бекітуші, дін қылышы – ас-Сығнақи (Алла оның топырағын торқа етіп, барар жерін жаннат қылсын) осы еңбектің сырларын ашу үшін зерттеуге кірісіп, оған толық түсініктеме беріп, түсініксіз тұстарына сенерліктей анықтама жазды. Ол осы зерттеуін шегіне дейін жетілдіріп, диттеген мақсатының бәріне қол жеткізгендіктен, оны «ан-Ниһая» (яғни зерттеудің соңы, шегі) деп атаған»* дейді. Әкмәл уд-дин осылайша «ан-Ниһая» мен оның авторын мақтай отырып, кітапта кейбір тұстардың тым созылып кетуіне байланысты шәкірттерге дәріс беру барысында қолдануға қиындық келтіретіндігін, сондықтан өзіне еңбектегі үкімдер мен түсініктердің мағыналарына қатысты дәлелдерін пайдалана отырып, «әл-Һидаяның» сөз тіркестерін шешетіндей қысқартып беруі турасында өтініштер жасалғандығын айтады / 1 том, 8-бет/. Одан әрі әл-Бәбәрти «Һидая» кітабын өзіне ұстазы әл-Кәкидің рияуат еткенін, оған екі ұстазы «Кәшф» авторы – Алә уд-дин Әбдулазиз бен «ан-Ниһая» авторы ас-Сығнақидің, ал бұл екеуі өз ұстазы Хафиз уд-дин Кабир мен Фахр-уд-дин Маймурғиден, ол екеуінің Шамс әл-әимма Әбду әс-Сагтар бин Мұхаммед әл-Кердериден, оның автордан рияуат етіп жеткізгенін, аталған ғұламалардың әрқайсына айрықша құрметін илтипатты көркем сөздерімен атап көрсетеді /6 , 1 том, 9-бет/.

Демек әл-Бәбәрти өзінен бұрын келген Орта Азия мен Қазақстан ғалымдарының туындыларына жүгіне отырып, осы дәстүрді берік ұстанған. Сондай-ақ әл-Бәбәрти бұл жетістіктермен ғана шектеліп қалмай, басқа да кітаптарға шарх жасап, өзінің ғылыми шығармашылығын кеңейткен. Осылайша артына өте мол қазына қалдырған.

Солар ішінде әл-Бәбәрти де - ас-Сығнақи де ұстанған Орта Азиялық мектептің өкілі, оның дәстүрін жалғастырушы, дамытушы ғалым .

Ханафи мазһабы бойынша жазылған түрлі фикһ кітаптарында ас-Сығнақидың шариғи мәселелерге қатысты ой-пікірлері келтіріліп отыруы оның маман ғалымдар арасында «ан-Ниһаясының» өте танымалдылығын куаландырады.

Әл-Бәбәрти ас-Сығнақидың пікірлеріне көп жүгініп, «ан-Ниһаяның» авторы» былай деп еді» деп оқымыстының тұжырымдарын келтіріп отырады. Мәселен: «Етеккір кезінде әйел кісінің мойнынан намаз парызы түседі» дейді де, одан әрі «ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясында»: «Етеккірмен байланысты үкімдердің саны –он екі. Олардың сегізі етеккір мен нифасқа байланысты. Әуелгі сегізіне келсек, олар: намазды атқармайды және қазасын өтемейді; ораны атқармайды, бірақ қазасын өтейді, мешітке кіруіне тыйым салынады; Қағбаны тауап етуіне тыйым салынады; Құран оқуына тыйым салынады; күйеуіне жақындасуына тыйым салынады; етеккір мен нифас тоқтағанда ғұсыл құйыну міндеттеледі. Ал кейінгі төртеуіне келсек, олар ғидданның тоқтауы, құрсақтың баладан таза болуы; балиғатқа толуы; сүнни талақ пен бидиғи талақтың көрсетуі» деген» .

«Ан-Ниһаяны» жиі қолданылған кітап - «Әд-Дурар әл-хуккам фи шарх ғуар әл-ахкам» пен оған жасалған хашия [7]. «Әд-Дурар әл-хуккам фи шарх ғарар әл-ахкамның» авторы—қади Мұхаммед ибн Фирамуз. Ол - Мулла Хусрау әл-Ханафи деген атпен танылған, дін оқымыстысы, Осман дәуірінің ғалымы, хижра бойынша 885/1480 жылы қайтыс болған. Едерн және Стамбулда оқытушылық, қазылық жасаған, «шейх ислам» атағын иеленген. Фатих сұлтан оны «заманының Әбу Ханифасы» деген. Аталған кітаптың жиегінен түсінік (хашия) жазған Әбу л- Ихлас әш-шейх Хасан ибн Омад ибн Әли әл-Уафай аш-Ширинбунали (хижра бойынша 1069 жылы қ.б.), ғалым әл-Әзһар мешітінде сабақ берген, оның хашиясы «Ғунияту зауил ахкам фи бұғяти дурар-л хуккам» деп аталады, бұл хашия кең таралып, көпшілікке пайдасы тиген жұмыс болған.

Хажи Халифа «әл-Кашф әз-зунунда»:«Ғуар ул-ахкам» фи фуруғының мәтіні өте мықты, Мулла Хусрау аталған мәтінге шарх жасап, оны «Дурар ул-хуккам» деп атаған. Аталған еңбектің мәні үлкен, тақырыбы маңызды, қазылар мен оқытушылардың және осы заманда фикһпен айналысатындардың сүйенетін тірегіне айналған. Тақырыптары да дұрыс әдіспен құрастырылған, онда елу бес кітап, жүз жиырма тарау қамтылған»,—деген. Мәселен осы еңбектің кейбір тұсындағы ас-Сығнақидың пікірлері келтірілген жерлерге тоқтала кетсек, «аталмыш кітапта: «мәкрүк уақыт өткен намаздарды жаназа және тиләует сәждесу, имам қутбаға шыққан уақытта орындау мәкрүк болмайды деген. Бұл жерде «ан-Ниһая» авторының сөзі дәлел жағынан басымырақ болып таңдалған». Имамдық, намазды жасырын не жария оқуға байланысты «ан-Ниһаяда»: «Бір адам құтпан уақытта жамағатқа имам болса, намазды жария оқиды, ал егер жалғыз оқитын болса, жасырын оқуға міндетті, таңдау еркі жоқ, бұл көрқарас ең дұрысы. Өткені жария оқудың ерекшелігі бар. Ал енді жамағатпен оқығанда уәжіп болуы немесе жалғыз намаз оқығанда намаздың өз уақытында таңдау еркінің болуы секілді бұл екі мәселеге қатысы жоқ. Бір көзқарас бойынша таңдау еркі бар»,—делінген. «Әд-Дурар әл-хуккам фи шарх ғуар әл-

ахкамда» зекетке байланысты «Киілмеген киімдер, қолданылмаған үй жиһазы, мінілмеген жануар, қызметке қолданылмаған құл және басқа тұрған кітаптар, т.б осы секілді нәрселермен сауда жасау ниеті болмаса, белгілі өсімі болмағандықтан зекет уәжіп болмайды. «Һидаяда»: «иелігі болмағандығы үшін, ілім кітаптары да осы санатқа жатады»,—деп жазылған. Ал «ан-Ниһаяда»: «бұл сөйлемдегі иелігі» деген сөз мағынаны өзгертпейді. Өткені сол кітаптар адамның иелігінде болғанымен саудаға арналмаса, көптігіне қарамастан, өсімі болмағандықтан оған зекет уәжіп емес. Ал «иелігі» сөзі тек зекет берушіге қатысты. Егер кітап иесінің екі жүз дирхамға жететін кітабы болып, оның оқытудан басқа бір мақсатта кітапты пайда табуға көздесе, зекет беруіне рұқсат бар. Ал сол кітаптармен пайда табу көзделмесе, екі жүз дирхамға тең болса да кітаптардың зекетінен босатылады»,—делінген. Осы сынды «ан-Ниһаядағы» ас-Сығнақидың ойын келтірген мысалдарды аталмыш кітаптан жиі ұшыратамыз.

Кония шаһарының тумасы Жамал ул-дин әл-Қаунауи (811/1409 ж.қ.б.) «ан-Ниһаяны» қолданысқа ыңғайлы болу үшін бір том етіп қысқартқан, бұл туынды «Хуласат ун-Ниһая фи фауайдул һидая» деп аталады.

Қорыта айтсақ, ас-Сығнақидың «ан-Ниһаясы» фикһ саласы үшін үлкен қайнаркөз әрі аса құнды мұра болмақ. Алайда осы құнды мұра осы күнге дейін зерттелмей, басылмай тек қолжазба күйінде сақталып келеді. Еңбектің ең көп нұсқалары Түркияның кітапхана қорларына жиналған.

Демек мәуереннаһрлық ханафи ғалымдарының дәстүрі Анодолы жерінде жалғастық тапты .

История Казахстана в персидских источниках , II том,—Алматы, 2005.

История Казахстана в арабских источниках. III том.Извлечения из сочинений XII—XVII, —Алматы, 2006.

أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة. تأليف د. محمد بن عبد الرحمن الحميس. دار الصميعة للنشر والتوزيع، 1996، المملكة العربية السعودية.

4.Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. —Алматы, 1999.

5. طبقات الحنفية تأليف المولى علاء الدين علي بن امر الله الحميدى المعروف بابن الحنائى وقنالى زادة المتوفى 979هـ-1572م دراسة وتحقيق الاستاد الدكتور محي هلال السحان بغداد 1426هـ-2005م

6. العناية شرح الهداية تأليف امام العلامة لشيخ كامل الدين البابر تي

7 درر الحكام في شرح غرر الأحكام المولانا القاضي محمد بن فرامرз الشهير بمنلا خسرو الحنفى المتوفى سنة 885هـ الناشر : دار إحياء الكتب العربية (بدون).

BUHÂRA'LI BİR SÛFÎ: KELÂBÂZÎ VE TA'ARRUF ADLI ESERİ

Uğur GÖZEL*

Öz

Kelâbâzî denildiğinde ilk akla gelen isim tasavvuf alanında meşhur olan âlim sûfidir. Tam adı Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî el-Buhârî'dir. Bu tebliğde sınırlı sayıdaki eser esas alınarak diğer Kelâbâzî'ler hakkında da kısa bilgiler verilerek sûfi yönüyle öne çıkmış olan Kelâbâzî'nin Ta'arruf adlı eseri üzerinde değerlendirmeler yapılacaktır. Ta'arruf adlı eser onun tasavvufi görüşlerini yansıtmaması bakımından ayrı bir yer tutar. Günümüzde tercümesinin de Süleyman Uludağ tarafından yapılmış olması nedeniyle her an ulaşılabilir bir mevkidedir. Bu alanda bakılmadan geçilemeyecek temel eserlerden biridir. Eserde bir Müslümanın manevi eğitimini tamamlayarak Allah (cc) katında sevgili bir kul olması için nelere dikkat etmesi gerektiği hususunda bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâbâzî, Buhârâ, Ta'arruf, Sûfi.

Abstract

The first name that comes to mind when Kelâbâzî is mentioned is the scholar Sufi, who is famous in the field of Sufism. His full name is Muhammad b. Ibrahim Kelabazi al-Bukhari. In this paper, based on a limited number of works, brief information will be given about other Kelâbâzis, and evaluations will be made on the work of Kelâbâzî, named Ta'arruf, which has come to the fore with its sufi aspect. The work named Ta'arruf has a special place in terms of reflecting his mystical views. Today, it is in a location that can be reached at any time, since its translation was made by Süleyman Uludağ. It is one of the main works in this field that cannot be passed without looking. In the work, information is given about what a Muslim should pay attention to in order to complete his spiritual education and become a beloved servant in the sight of Allah.

Keywords: Kelâbâzî, Bukhara, Ta'arruf, Sufi.

Giriş

Tasavvuf tarihi açısından Mâverâünnehir denilen bölgenin ayrı bir önemi vardır. İlk dönem tasavvuf kaynaklarının telif sürecinde bu bölgeden önemli isimler çıkmıştır. Bunlardan bazılarının bizzat veya yetiştirdikleri talebeleri vasıtasıyla tasavvufi görüşlerinin yaygınlaştığı görülmektedir. Anadolu'nun İslamlaşma sürecindeki katkıları ise asla yadsınamaz. Bu bağlamda bölge alimlerinin değerlendirilmesi ve üzerine geniş çalışmalar yapılması hem onların tanınmasına hem de özü itibarıyla tasavvufi yapıların daha iyi bilinmesine katkı sağlayacaktır.

Kelâbâzî denilince ilk akla gelen isimlerden biri tasavvuf alanında et-Ta'arruf adlı eseriyle meşhur olmuş Muhammed b. İbrahim olsa da bu lakapla anılan biri hadisçi biri de fakih yönü öne çıkmış iki alim daha vardır. Gerçi ilk dönem sûfilerinin pek çoğunun benzer özellikler taşıdıkları hadis, fıkıh ve tefsir gibi alanlarda ilim sahibi oldukları bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında yaşam tarzları itibarıyla aralarında bariz farklar bulunmasa da telif ettikleri eserlerde bu farklılığın öne çıktığı ifade edilebilir.

Kelâbâzî tasavvuf terminolojisinin temel kavramlar üzerine oturtulması bağlamında önemli roller üstlen ilk dönem mutasavvıflarından biridir. Kur'an ve sünnet üzere işlemiş olduğu konular genel kabul görmüş ve kendisine itirazlar gelmemiştir. Bu ifadeyi önemli

* Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, ugurgozel@karabuk.edu.tr

kılan şey yaşadığı dönemde tasavvufa içerden ve dışardan yoğun itirazların olduğu bir zaman diliminde eser telif etmiş olmasıdır. Ehl-i Sünnet itikadına dayalı eseri sistematik anlamda ilk klasiklerden kabul edilir.

Tasavvuf alanında yazılmış temel eserlerden biri olan **et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf** adlı eserin müellifi olan Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî aslen Buhâra'lıdır. Kendisi Buhara'nın büyük mahallelerinden Kelâbâz'a nispeten Kelâbâzî olarak anılmaktadır.

Meşhur Kelâbâzî'ler

Hadisçi Kelâbâzî

Kelâbâzî ismiyle meşhur olan hadis âlimi Buhârî'nin râvilerine dair eseriyle bilinen Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'dir (d.-ö. 323-398/935-1008). Zamanın sayılı ilim merkezlerinden Horasan, Bağdat ve Mâverâünnehir gibi yerlerde ilim tahsilinde bulunmuş, meşhur âlimlerden dersler almıştır. Bunlardan bazıları Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Ebu Cafer Muhammed el-Cemal, Ebu Ya'lâ Abdülmümin b. Halef gibi isimlerdir. Dârekutnî, Hâkim en-Nisâbü'rî, Cafer b. Muhammed el-Müstağfirî gibi isimler de kendisinden ilim tahsil ederek talebesi olmuşlardır.

Hatîb el-Bağdâdî bu kimse için Buhari rivayetlerinde güvenilirdir diyerek “sika ve hafız” demiştir. Nisâbü'rî ise “sebt ve mutkîn” ifadeleri ile kendisini taltif etmiştir. Talebelerinden Cafer b. Muhammed ise hocasının, yaşadığı dönemde tüm bölgede eşî bulunmayan bir alim olduğunu ifade etmiştir.

Meşhur *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhari fî Câmi'ih* adlı eseri Abdullah el-Leysî tarafından 1987 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.¹

Fakih Kelâbâzî

Kelâbâzî ismiyle müsemma bir diğer isim ise Hanefî fakihî ve hadis alim olan Mahmud b. Ebî Bekir el-Kelâbâzî'dir (d.-ö. 644-700/1246-1300). Buhara'nın büyük mahallelerinden Kelâbâz'da doğmuştur.

Kendisi zor ilim dallarından ferâiz alanındaki şöhreti nedeniyle Farazî nisbesiyle de anılmaktadır. Bu alandaki ilk hocası Buharâ'nın meşhur alimlerinden Necmeddin Ömer b. Muhammed'dir. Ahmed b. Ma'şer'den de hadis alanında ilim tahsil etmiştir. Alandaki çalışmalarını Merv, Ebîverd, Dâmegân, Bağdat, Musul, Mardin, Düneysir gibi şehirlere rihle yolculuklarıyla taçlandırmıştır. Kevâşî ve Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed ibn Debbâb gibi alimlerden hadis ilmi tahsil etmiştir. 1279 yılında hacca gitmiş, dönüşte Şam'da Sümeysâtiyye Hankâhına yerleşerek burada hadis istinsah çalışmalarına devam etmiştir. Oluşturduğu özel kütüphanesini de bu dergâha bağışlamıştır.

1281 yılından sonra Kahire'ye giderek uzun süre burada kalmış, İbn Hamdân, Ahmed b. İshak gibi alimlerden hadis okumuş, öğrendiği ferâiz ilmini pek çok talebesine öğretmiştir. Abdülmümin b. Halef ed-Dimyâtî, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Ebu Hayyan el-Endülüsî, ibn Seyyidü'n-Nas, Kutbüddin el-Halebî ve Zehebî gibi talebeleri bu alanda meşhur alimler arasına girmiştir. Tatar istilasının doğuracağı kargaşa ortamından tedirgin olarak Mardin'e gelmiş ve birkaç ay sonra burada vefat etmiştir.

Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin *Dav'üs-sirâc* eserini mezhepler arası karşılaştırmaya tabi tutarak şerh etmiştir. Bu eserinde ilim tahsil ettiği hocalarından aldığı notları paylaşmıştır. Eserin son bölümünde tartışmalı konulara ayrıca yer

1 Salahattin Polat, Kelâbâzî, Dia, c. 25, s. 191.

verildiğinden, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bir diğer önemli eseri yedi yüz elli kadar alimin biyografisini ele aldığı *Meşyehâ'*dir.²

Şimdi bu çalışmada konu edindiğimiz sûfi kimliği ile öne çıkan Kelâbâzî ve Ta'arruf adlı eseri üzerinde duralım.

Sûfi Kelâbâzî

Tebliğimizde kendisine yer verdiğimiz bir başka önemli şahsiyet de tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yeri bulunan et-Ta'arruf adlı eserin müellifi Tâcü'l-İslam Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî el-Buhârî'dir (ö. 380/995). Her ne kadar sûfi kimliği ile ön plana çıksa da fıkıh ve hadis alanındaki derin bilgisi ile zamanın büyük alimleri arasında olduğu görülmektedir.

Tasavvuf alanındaki hocası kendi ifadesiyle Hallâc'ın müridi, vahdet-i vücudu yorumlamaya çalışan Fâris b. İsa'dır.

Kelâbâzî *Bahrü'l-fevâid* adlı meşhur eserinde hadis tahsil ettiği üstadlarını kaydetmiştir. Kendisinin ilim tahsili için Semerkand, Rey, Hemedan, Kûfe, Bağdat gibi şehirleri ziyaret ettiği yazdıklarından anlaşılmaktadır. Bu eserini rivayet edenler arasında kızının bulunması, çocuklarının eğitimi noktasında hassas olduğunu göstermektedir.

Bu sûfi şahsiyetin hayatı hakkında yeterince bilgiye ulaşılamamıştır. Tasavvuf alanında önemli iki eser vermesine rağmen tabakât kitaplarında kendisinden bahsedilmemiştir. Bunun sebebinin ne olduğu bilinmese de klasik bilgiler vermesinin dışında kitaplarının mahiyet itibarıyla kritik analitik yaklaşıma sahip olması nedeniyle yanlış anlaşılmalara, kutuplaşmalara kapı aralayabilir endişesiyle kendisinden bahsedilmediği şeklindeki bir düşünceyi de gündeme getirebilir. Ancak bu düşünce gerçeği pek yansıtmaz. Çünkü kendisi bu tip yaklaşımlardan uzak durmuştur. Toplum nezdinde tartışmalı isimleri eserlerinde ismen zikretmemiş, saygı ifadesi gösterip “büyüklerden bazıları” şeklindeki telmihlerle meramını anlatmıştır.

Kendisinden bahseden alimler sınırlı sayıdadır. Örneğin Abdurrahman Câmî tasavvufta üstadı olan Fâris b. İsa'dan bahsederken Kelâbâzî'den de bahsetmiştir. Leknevî de Hanefî fıkıh alimlerinden bahsederken aynı isimle kendisine yer vermiştir. (Nefehâtü'l-üns'ten nakille, s. 205)

Kelâbâzî'nin Bazı önemli özellikleri

1. Hem âlim hem sûfi olması onun önemli şahsiyetler arasında olmasını sağlamıştır.
2. Sünnete sıkı bir bağlılıkla bidatlere karşı mücadele arzusu yine onun belirgin özellikleri arasında zikredilebilir. Kendisi bu arzusunu Ta'arruf'un başında vurgulamıştır.
3. Şeriat-tarikat kavramlarının birbiriyle iç-içe olduğunu, bunların birbirinden ayrılamayacağını ifade etmiştir. Hayatını “şeratsız tarikat olmayacağı felsefesi” üzerine kurgulamış, eserlerini bu minval üzere yazmıştır.
4. İnsani değerler üzerinde çok durmuştur. Merhamet, tevazu, adalet, hoşgörü vb. her toplumca ihtiyaç duyulan değerlerin yayılmasına öncülük etmiştir. Bu değerlerin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda ne kadar kıymet ifade ettiği ise tarife sığmayacak niteliktedir.

2 Bilal Saklan, Kelâbâzî, Dia, c. 25, s. 192.

Yaşadığı Dönem

Yaşadığı dönem olan (X. yy) hicri dördüncü asrın başları Abbasi Devleti'nin dağılma dönemlerine denk gelmektedir. Bu dönemde aynı anda üç halifelik ilan edilmiştir. Bunlar Endülüs Emevi halifesi, Mısır Fatimî halifesi ve Bağdat Abbasi halifeleridir.³

Karmatîler başta Bağdat olmak üzere tüm bölgeye hâkim olmuşlardır. h. 317 yılında Hacerü'l-Esved'i alarak kendi ülkelerine götürmüşlerdir. Yirmi yıllık aradan sonra 339 yılında aynı yerine geri konulmuştur.⁴

Aşure günü nedeniyle Şiîlerce düzenlenen anma törenleri zamanla Şîa-Ehl-i Sünnet mücadelesine dönüşmüştür.⁵

Dördüncü asırda Yunanca, Farsça ve Hintçe'den çeşitli tercüme yapılmış ve yeni kültürlerle tanışılmıştır. Bu dönemde Dârü'l-Hikme adıyla çeşitli ilmî müesseseler ve kütüphaneler kurulmuştur. Buralardaki ilmî tedrisler neticesinde yeni kültürlerden etkilenmelere karşı cedel ve kelim alanlarında canlanmalar yaşanmıştır.⁶

Tıp, felsefe, kelim, tefsir, fıkıh, hadis vb. ilim dallarında İbn Sina, Farabi, Eşârî, Mâtürîdî, Taberî, Zeccâc, Cessâs, Tahavî, Bezzâr, Taberânî, Dârekutnî gibi pek çok âlim yetişmiştir.⁷

Yaşadığı Coğrafya

Sûfi Kelâbâzî'nin yaşadığı hicri dördüncü asır; Kûfe, Bağdat, Basra, İskenderiye, Şam gibi yerlerin ilmi hayatın merkezleri konumunda olduğu değerlendirilmektedir.⁸

Kelâbâzî'nin kendi ifadelerinden ilim tahsili amacıyla başta Buhâra olmak üzere, Horasan, Rey, Serahs, Merv, Kûfe, Bağdat, Belh, Nişabur ve Mısır'a seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır.⁹

Hayatı

Künyesi

"Tâcü'l-İslam, Sûfi ve Hâfız" lakaplarıyla meşhur olan Kelâbâzî'nin, farklı şekillerde telaffuz edilen isimleri vardır. Bu farklılık Arapçada "bin" veya "ebû" olarak kullanılan kelimelerin bazen atlanarak bir sonraki isme isnâd edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁰

Doğumu ve Ölümü

305/917 yılında doğduğu ve 80-85 yıl yaşadığı tahmin edilmektedir.¹¹ Vefat tarihi ile ilgili 380/990, 384/994, 385/995 ve 390/1000 olmak üzere dört tarih üzerinde durulmuştur. Bir görüşe göre 990 senesinde Buhâra'da vefat ettiği belirtilmiştir.¹²

Ancak Arberyy'nin Ta'arruf'un İngilizce tercümesine yazdığı önsözde, hicri 19 Cemaziyelevvel 385/995 m. senesinde Cuma günü vefat ettiği yönündeki bulguların kuvvetli

3 Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969, s. 32.

4 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, Beyrut, 1992, c. 14, s. 80, 81.

5 İbn Kesir, İmâdüddin Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 11, s. 203, 204.

6 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, Beyrut, 1992, c. 13, s. 199.

7 Göktaş, s. 27, 28.

8 Şahin Filiz, *Klasiklerimiz, er-Riâye li-Hukûkillah*, Tasavvuf ilmi, Akademik Araştırma Dergisi, y. 1., S. 148, s. 2.

9 Göktaş, s. 45.

10 Göktaş, s. 39, 40.

11 Göktaş, s. 44.

12 Göktaş, s. 46.

olduğu vurgulanmıştır. Çünkü son on yıl içerisinde 19 Cemâzivelevvel'in Cuma gününe denk geldiği tarih 995 yılıdır demiştir.¹³

Kelâbâzî Hakkında yazılanlar

Kelâbâzî Hakkında Ansiklopedi Maddeleri

Sûfi Kelâbâzî hakkında üç ansiklopedi maddesi vardır. W. Madelung'un yazmış olduğu madde (*Abû Bekr Kalâbâdhî*, The Encyclopedia of Iranica, London, 1983. c. 1, ss. 262-263.)

İkinci maddeyi Süleyman Uludağ kaleme almıştır, *Kelâbâzî Muhammed b. İbrahim* adıyla Diyanet İslam Ansiklopedisinde yayınlanmıştır. (DİA, Ankara, 2002, c. 25, ss. 192-193)

Üçüncü madde ise Paul Nwyia tarafından *al-Kalâbâdhî* ismiyle (The Encyclopedia of İslam, Leiden, 1978, c, IV, s. 468) adlı eserde yayınlanmıştır.¹⁴

Kelâbâzî Hakkında Tezler

Nusrettin Yılmaz, Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Maturidi'nin Mukayesesi, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1990.

Seyfettin İşler, Kelâbâzî ve Kelâmî Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1998.

Fikret Karapınar, Ebu Bekir Muhammed b. Ebî İshak, İbrahim b. Yakub'un Maâni'l-Ahbâr adlı eserinin ilk seksen varlığının tahkik ve tahriri, Konya, 1999.

Fikret Karapınar, Muhaddis Sûfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri H. IV ve V. Asır, Doktora Tezi, Konya, 2006. (Bu çalışmada Kelâbâzî'den de bahsedilmiştir.)

Kelâbâzî ve Ta'arruf Hakkında Makaleler

Erhan Yetik, "et-Ta'arruf li Mezhebi ehli't-Tasavvuf" Klasik Tasavvuf Kaynakları I, ss. 71-80, Sûfi yayınları, Ankara, 2003.

Nusrettin Yılmaz, İslam Düşüncesinin Tasavvuf ve Kelam Alanında Bir Karşılaştırma: Kelâbâzî ve Mâturîdi, Darende İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, c. 1, S. 1, 1995, ss. 73-90.

Ta'arruf Şerhleri

Ta'arruf'un izah edilmesi kasdıyla yazıldığı dönemden itibaren pek çok şerh yapılmıştır. Bunlar başta Müstemlî olmak üzere, Herevî, Konevî ve anonim şerhlerdir.

1. Muhammed b. Abdullah Müstemlî (ö. 434/1042) tarafından *Nûru'l-mürîdin ve fazîhatü'l-müddeîn ve kamu'l-mübtediîn ve hucetü Ehli's-sünne ve'l-müminîn* adıyla yapılan şerh dört cilt olup Farsça yazılmıştır. Kendisinin Kelâbâzî'nin müridi olduğu da değerlendirilmektedir. Bursa (Yazmalar No: 780) ve Amasya (Yazmalar No: 720) İl Halk Kütüphanelerinde bulunmaktadır.
2. Şeyhülislâm Abdullah b. Muhammed Ansarî Herevî tarafından *Şerhu't-tasavvuf* adıyla yazılmıştır. Yazma nüshalarına rastlanmaması nedeniyle anonim olarak değerlendirilmektedir.
3. Kadî Alâuddîn Ali b. İsmail Konevî (ö. 729/1328) tarafından *Hüsni't-tasavvuf fi şerhi't-Ta'arruf* adıyla yapılmıştır. Eserin önsözünde bulunan "şerh a'le'l-ilm" ifadesi nedeniyle Kâtip Çelebi tarafından tasavvuf istilahları üzerine olmadığı

13 Ta'arruf, s. 269

14 Gökteş, Vahit, *Buhara'da Tasavvuf Hicri IV. Asır Kelâbâzî örneği*, Meydan Yayıncılık, İstanbul, 2008, 22.

değerlendirilmiştir. Eser hataen *Keşfü'z-zunûn*'da ve ondan nakille *Hediyyetü'l-arifin*'de Kelâbâzi'ye ait olarak gösterilmiştir denilmiştir.

4. Anonim şerh. Bu şerhin müellifi bilinmemektedir. Arapça yazılan bu eser Konevî'nin eserinin hülâsası şeklindedir. Bursa İl Halk Kütüphanesinde (No: 1028) mevcuttur. Şerhin önsözünde tasavvuf ilminin değerini ve diğer ilimler arasındaki konumunu belirten mühim bir yazı yer alır. Yazıda tasavvuf ilminin, ilimler arasında değer bakımından en büyüğü ve fayda cihetiyle de en yükseği olduğu, her türlü şüpheden uzak kaldığı vurgulanmıştır. Buna delil olarak da zahiri ve batını âdâba riayet etmesi gösterilmiştir. Evliya ve ulemaya Hz. Peygamber (sav)'den kalan mirasın Tasavvuf ilmi olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁵

Ta'arruf Tercümeleri

Farrsça'ya yapılmış müstakil bir eser yoktur. Müstemlî'nin yapmış olduğu Hulâsa adlı şerh Ta'arruf'un ayrıca tercüme edilmesine ihtiyaç bırakmamıştır.

İngilizce'ye Arthur John Arberry tarafından *The Doctrine of Sufizm* adıyla tercüme edilmiştir (Cambridge, 1935). Tercümenin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Kütüphanesinde 286 numara ile kayıtlıdır.

Arapça orijinal metni ile Arthur John Arberry tarafından Mısır'da neşredilmiştir. (Kahire, 1936).

Eseri Türkçe'ye kazandıran Süleyman Uludağ hocamız olmuştur. Bu tercümede Ta'arruf'un 1960 Kahire baskısı esas alınmış, 1930'da İran'da yazılmış olan *Hulâsâ-yı Şerh-i Ta'arruf* adlı eserden geniş ölçüde istifade edilmiştir.¹⁶

Kelâbâzi'nin Eserleri

En meşhur eserleri şunlardır.

El-Erbeîn fi'l-hadis

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 53.

El-Emâl-i fi'l-hadis

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 163.

El-Eşfâ ve'l-evtâr

Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 1105.

Me'âni'l-ahbâr (Bahrü'l-fevâ'id)

Daha çok Bahrü'l-fevâ'id ismiyle bilinen eserde ibadet, ahlak ve zühdle ilgili (bazı kaynaklarda 222 geçer) *iki yüz yirmi üç* hadisin şerhi yapılmıştır. Hz. Peygamber (sav) rüyasında Kelâbâzi'ye “bu yolda bulunduğun müddetçe hadislerimi şerh etme işine devam et” buyurmuştur. Bu hadisler ahkam değil, ahlak ve ibadet hadislerini muhtevirdir.¹⁷

Bu hadislerin 168'inin Kütüb-i sitte hadisleri olduğu, diğerlerinin ikinci derecede kabul edilen hadis kaynaklarında geçtiği belirtilmiştir. Esere yapılan şerhler esnasında ayrıca 805 hadis daha kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu eser Bilal Saklan tarafından yazılan *Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzi ve Meâni'l-ahbar*¹⁸ adlı eserde derinlemesine tahlil

15 Ta'arruf, s. 36-38.

16 Ta'arruf, s. 43.

17 Ta'arruf, s. 25.

18 Bilal Saklan. *Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzi ve Meâni'l-ahbar* (Konya 1991). İSAM Ktp., nr. 58778.

edilmiştir.¹⁹ Süleyman Uludağ, Arberry'nin eser hakkındaki yorumu için "hadislerin tasavvuf temayülü içerdiğini" ifade etmiştir.²⁰

En azından Ta'arruf kadar kıymetli olan bu eser kendinden sonraki dönemlerde de örnek alınmıştır. Ne var ki mutasavvıflarca Kelâbâzi kadar güçlü ve yalın şerhler yapılamamıştır. Eserde şerhi yapılan hadislerin sahih olmasına özen gösterilmiştir.²¹

Allah (cc) sevgisi ile ilgili hadislerle başlayan eserde dinin kolaylık ve müjde yönüne dikkat çekilmiştir. Allah'ı (cc) zikretmenin insana kalp huzuru kazandırmasından bahsedilen eserde, kalbin hangi hallerde kasvetli olacağına dair değerlendirmeler yer almıştır. Bir insanın kaygısının asıl itibarıyla ahirete yönelik olmasını tavsiye eden eser niyetin önemine de dikkat çekmektedir. Allah (cc) için harcamanın lüzumuna ve aile efradına hayırhah olmaya yönelik tavsiyeler içermektedir.

Kelâbâzi'ye göre tasavvufun iki esası vardır. Bunlar "kazaya razı olarak Uluhiyyeti müşahede ve insanlardan gelecek eza cefaya katlanarak güzel ahlaklı olmaktır."²²

Bahrü'l-fevâid adlı eserde 222 seçilmiş hadisin şerhini yapılsa da Kelâbâzi'yi meşhur eden asıl eseri Ta'arruf'tur.²³

Et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf

Kelâbâzi'nin kısaca et-Ta'arruf olarak bilinen eseri ilk dönem klasiklerinden biri olarak kabul edilir. Kelâbâzi bu eserinde eleştirel bir yaklaşımla tasavvufun hakikati üzerinde durmuştur. Sûfi geçinen kimselerin aslında bu ilmi özümseyemediklerinden, istikametlerinin dünyaya doğru olmasından dolayı bu ilmin onların üzerinde iğreti durduğunu ifade etmiştir. Yaşadığı dönemde gerçek sûfilerin sayıca azlığından bahsetmiştir.

Tasavvuf ve sûfi kelimeleri üzerindeki tarifler eserin ilk bölümünü teşkil eder. İkinci bölümde İmam Azam ve Neseî'nin bakış açısıyla baktığını ifade ederek sûfilerin inanç konusundaki durumlarını kelâmî açıdan ele alır. Üçüncü bölümde makamlar ve hallerden bahseder. Dördüncü bölümü ise tasavvuf terimlerine ayrılmıştır. Beşinci bölümde bilgi edinme yolları üzerinde durularak ilham, rüya, keramet gibi konulara yer verilmiştir.

Tasavvuf ehlince Kelâbâzi'nin eseri için "Ta'arruf olmasaydı tasavvuf bilinmezdi" denilmesi eserin kıymetini belirtmektedir. Eserin pek çok şerhi yapılmış ve ilk dönemde Farsça'ya çevrilmiştir. Ahmed Ali Recâî tarafından *Hülâsâ-i Şerh-i Ta'arruf* adıyla Farsça şerh yapıldığı kaynaklarda yer almıştır.²⁴

Eserin birçok yazma nüshasının bulunması ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle kendinden sonra yazılan eserlere de kaynak olma niteliği taşımaktadır.

Ta'arruf'un Tesirleri

Kelâbâzi'nin Ta'arruf adlı eseri ilk klasikler arasında ayrı bir öneme haizdir. Kendi döneminde veya daha önce yazılan bazı eserler kadar başucu kitabı olduğu net olarak ifade edilemese de sistematik ilk eser olarak değerlendirilmesi ona olan rağbetin nedenini göstermek için yeterlidir. Esere rağbet zaman zaman yükselmiş, diğer klasikler gibi tozlu

19 Süleyman Uludağ, Kelâbâzi, Dia, c. 25. s. 193.

20 Süleyman Uludağ, Ta'arruf, s. 14.

21 Ta'arruf, s. 26.

22 Ta'arruf, s. 29.

23 Ta'arruf, s. 268.

24 Vahit Göktaş, *Buhara'da Tasavvuf Hicri IV. Asır Kelâbâzi örneği*, Meydan Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 19.

raflarda kaldığı ve ilmi çalışmaların sekteye uğradığı dönemlerde ise ele alınmadığı da olmuştur.

Ta'arruf'un tesirleri üç dönem halinde ele alınabilir. Bunlardan **birincisi**, tercümelerinin üzerinden üç yüz yıl geçse de ilk tercümeleden son anonim tercüme kadar güncelliğini muhafaza edebilmiştir. **İkinci dönem**, (h. VIII-XIV) m. XIV-XX. Yüzyıllar arasında eserin neredeyse unutulma derecesinde rağbet görmediği bir zaman dilimidir. Bu yüzyıllar arası, eserden nisbî alıntılar yapıldığı bir dönemdir. Çünkü İslam aleminde ilmi çalışmalar adeta sekteye uğramıştır. **Üçüncü dönem** ise XX. Yüzyıldan itibaren eserin Farsça ve (Arberry tarafından 1935) İngilizceye çevrilmesi aynı zamanda orijinal haliyle birkaç defa basılmış olmasının etkisiyle tanınırlığı ve tesir gücü artmıştır.

Ta'arruf hakkında söylenenler

Sühreverdî: Ta'arruf olmasaydı tasavvuf bilinemezdi. Bu sözün sûfiler arasında ortak bir kanaat ile oluştuğu görüşü de yaygındır.

Kâtîp Çelebi: Ta'arruf şeyhlerin ehemmiyet verdikleri kısa ve meşhur eserdir.

Râğîb Paşa (ö. 1763): Emsali nadir bulunan bu eser sûfilerin meşrebine ve sülûkun hakikatine işaret eder.

Nicholson: Ta'arruf ilk temel kaynaklardan biridir.

Arberry: Eser tasavvuf hakkında birinci derece kaynaklardandır. Akide ve ruhi tecrübeler dahil her konuya değinilmiştir.²⁵

Kelâbâzi ve Ta'arruf

Tâcü'l-İslam Ebubekir Muhammed b. İshak Buhari el-Kelâbâzî'nin hayatı hakkında geniş malumat sahibi olmasak da eserleri hakkında yeterince bilgiler bulunmamaktadır. Tasavvuf yolundaki büyük şahsiyetlerden Hallac'ın müritlerinden Fâris b. İsa'ya talebelik yapmıştır. Amelde Hanefî mezhebine tabi olan Kelâbâzî'nin hadis ve fıkıhla meşguliyeti kendisinin ilmi açıdan makbul bir kimse kılmıştır.

Bu açıdan bakıldığında sûfilere yöneltilen temel eleştirilerden biri olan “hadis ve fıkıh bilgisinden yoksun” şeklindeki değerlendirmeler Kelâbâzi için bir anlam ifade etmemiştir.

Sühreverdî'nin, Kelâbâzi hakkında “Ta'arruf olmasaydı tasavvufun ne olduğunu bilemezdik” sözü hem yazarın hem de eserin kıymetini ifade etmektedir.²⁶

Yaşadığı dönemi yansıması

Kelâbâzi'nin bu eserinde kendilerinden bahsettiği tasavvuf önderleri hakkındaki değerlendirmeleri yaşadığı döneme ışık tutmaktadır. Mürtaîş, Bûşencî, Rûzbârî, Nasrâbâzî, İbn Hafif ve Şiblî sûfilerle aynı dönemde yaşamıştır. Ta'arruf adlı eserinde kendilerinden bahsedilen bu kimselerin sûfî ve Sünnî olmalarının belirtilmesi kayda değerdir. Bu kimseler hakkında verdiği bilgiler Ta'arruf'u bir döneme tanıklık eden önemli kaynaklar arasına sokmuştur.

Eserde İslam tasavvufunun mahiyeti ve inanç esasları üzerinde geniş bilgiler vardır. Diğer taraftan tasavvufa diğer kültürlerden sızan/sızdığı iddia edilen konularda ise geniş açıklamalar bulunmaktadır. İhtilafli meselelerdeki her türlü çatışma ve tartışma ortamından, eylem ve söylemlerden kaçınmıştır. Hiç kimseyi direkt hedef almamış, yapılan yanlışlıklar

25 Ta'arruf, s. 42, 43.

26 Ta'arruf, s. 38.

için “bazıları” şeklinde kullandığı ifade ile genel geçer bir üslup kullanarak bir bakıma onlara da gerçekleri anlamaları için fırsat sunmuştur denilebilir. Kelâbâzî'nin yaşadığı dönemde kelamcı ve hadisçilerin ise tevhidin özüne muhalif hareketlere karşı daha sert ve katı söylemlerde bulunmalarından hareketle kendisi bu tarz cedelden uzak kalmanın daha hayırlı olacağı prensibini benimsemiştir.

Eserin Yazılış gayesi ve özgün yönü

Eserin yazılış gayesi “samimi şekilde bu ilme gönül verenleri aydınlatmak, bu işin sahtekarlarını rezil etmek, bidatçıları kazımak, Ehl-i Sünnet düşüncesine delil olduğunu göstermek” şeklinde ifade edilmiştir.²⁷

Eser, İslam'a sonradan ve başka kültürlerden giren fikir ve akımların tespiti ve tasfiyesi bağlamında da önemli roller üstlenmiştir. Bu etkileşimin neticesi olarak ilk dönemlerde yavaş yavaş benimsenen bazı uygulamalar zamanla kanıksanmıştır. Halk arasında yaygın olan uygulamaların Sünnette yerinin bulunup bulunmadığı, bid'at olup olmadığı şeklindeki tenkitler eserin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Ta'arruf'u özgün kılan da budur.

İslam'ın özünden taviz verilmemesi noktasında toplumu murakabe eden bir alimin, yazdığı eserlerle halkını uyararak geniş halk kitleleri ve Sünni düşüncenin bozulmadan sağlam akide üzerine devamını sağlamasıdır. Diğer ilim dallarındaki alimler de aynı konuya dikkat çekse de sünnetin ihyası ve hayattaki pratikleri açısından sûfiler kadar etkili olamamışlardır.

Üslub ve Usûlu

Taarruf'ta kelamın nazari konularına girmekten kaçınılmıştır. Diğer mezhepler ve ilim dallarında mütehasıs olanları rahatsız etmeden, dinin özündeki doğrular belirtilmekle yetinilmiştir.

Çeşitli dini ilimlerdeki zahiri yanlışlıkların tenkidi yerine İslam'ın özüne uygun yaşam biçimine yönelik pratikler geliştirilerek sistematik şekilde muhtelif başlıklar halinde izah edilmiştir.

Şiîler incitilmeden Sünni görüş ortaya konulmuştur. Hallâc ve Bâyezid gibi tasavvuf büyüklerinin tekfirle suçlanmalarına karşı çıkılmış, onlara saygı çerçevesinde hareket edilmesine dikkat çekilerek “büyüklerden bazıları” şeklinde ifadelerle taltif edilmişlerdir.

Kelâbâzî'ye göre tasavvuf batını ilim olması cihetiyle “Ene'l-Hak” veya “Sübhâne mâ a'zama şânî” şeklindeki ifadelerle tavır koymak yerine anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bu tür sözler nedeniyle kimse suçlanmamalıdır. Anlaşılması zor tabirler yayılmamalı, bunların felsefesini yapmak yerine işin amel boyutuyla meşgul olunmalıdır.

Kelâbâzî tasavvufun felsefe boyutundan ziyade teorikleriyle ön plana çıkmış bir isimdir. Vahdet-i Vücûd'a sıcak bakmamıştır.²⁸ Bu açıdan bakıldığında tabi olduğu hocası Fâris b. İsa'nın (Hallac'ın müridi ve talebesi) yolundan gitmeyerek tasavvufa yeni bir yorum getirmiştir. Bu da zahirde herkesçe hemen anlaşılacak müphem ifadelerden kaçınmanın lüzumu şeklinde ortaya çıkmıştır. Hocası Faris'ten pek çok mesele öğrenmesine rağmen, hulul, ittihad, şatahat vb. müphem kavramları eserinde zikretmemiştir.

Vahdet-i Vücud'a dair meselelerde çekingen davranarak eserinde değinmeyen Kelâbâzî, Vahdet-i Şühûd'a dair örneklere ise ziyadesiyle yer vermiştir.

27 Ta'arruf, s. 19.

28 Ta'arruf, s. 21.

Tevbe, sabır vb. kavramları izah ederken hadis kullanmaması onun hadisçi kimliği ile çelişiyormuş gibi görünse de tekrara düşmemek adına böyle yaptığı söylenebilir. Ona göre bu vb. konularda onlarca hadis bulunmaktadır. Bununla birlikte Ta'arruf adlı eserinde altmış kadar hadis kullanmıştır.²⁹ Lüma, Risale, Keşfü'l-mahcûb vb. ilk dönem klasiklerinde olduğu gibi bu eserde de bazı zayıf hadislerle yer verilmiştir. Ancak öz itibarıyla İslam'ın ruhu ile çatışmayan anlamlar ihtiva ettiği için bunlara karşı çıkılmamıştır. Kelâbâzî için önemli olan bu konularda sûfilerin neler söyledikleridir. Hadisler zaten herkesçe malum kabul edilmektedir.³⁰

“Ölmeden evvel ölünüz, Sen olmasaydın alemleri yaratmazdım, Fakirlikle iftihar ederim, Gizli bir hazine idim bilinmeyi istedim, varlıklar alemini yarattım” gibi senedi bilinmeyen hadislerle Ta'arruf'ta rastlanmaz.³¹

Kelâbâzî eserde takip ettiği usul hakkında kendinden önceki sûfileri dinlediğini, onların eserlerinden istifade ettiğini, anlattığı konuları önceki eserlerde geçtiği şekliyle değil de kendi yorumuyla yazdığını belirtmiştir.

Ayrıca eserinde zaman zaman tasavvufun bir hal ilmi oluşuna değinerek burada anlatılanların bilgilen ibaret olduğunu vurgulamanın gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bunları yaşayanların Allah (cc) katında yüce makamlara ereceklerini, O'nun sevgisine mazhar olacaklarını vurgulamıştır.³²

Yazıldığı dönem

Kelâbâzî şeriat dışı birtakım cereyanların yoğunlaştığı dönemde çeşitli eserler kaleme almıştır. Bunların temelde hadis merkezli olduğu görülür. Ancak tasavvuf alanında kaleme aldığı Ta'arruf adlı eserine hakiki sûfileri överek, sahtelerini yererek başlaması dikkate değer hususlardandır.

Ta'arruf, tasavvuf alanında belli başlı tüm konulara değinilmesi cihetiyle en eski klasikler arasında değerlendirilmiştir. Bundan önce de muhtelif yazılmış eserler olmasına rağmen eseri diğerlerinden ayıran özellik sistematik oluşudur.

Eserin konumu

Tesirleri ve mahiyeti itibarıyla ele alındığında tasavvuf; Selefî, Sünnî ve Felsefî olmak üzere üç ayrı başlık altında incelenmiştir. Sünnî ve selefî tasavvufu temsil edenler arasında zaman zaman atışmalar yaşanmıştır. Bu bağlamda Ta'arruf Selefîlerin “tecsim ve teşbihe meyline” benzer tasavvurlara karşı çıkarak Sünnî kaynaklar arasında değerlendirilmiştir.³³

Eserin bölümleri

Mukaddime Bölümü

Kelâbâzî eserin mukaddimesine hamdele ve salveleden sonra tek ilahın Allah (cc) olduğunu, onun yegâne mutlak ve galip olduğunu vurgulayarak başlar. Daha sonra dilediği insanlardan peygamberler seçtiğini, diledi melekleri vahiy getirmekle görevlendirdiğini ifade eder. Son peygamber olarak Hz. Muhammed (sav)'in gönderildiğini, O'nun ümmetinin de hak din üzere bulunan son ümmet olduğunu belirtir.

29 Ta'arruf, s. 23.

30 Ta'arruf, s. 22, 24.

31 Ta'arruf, s. 24.

32 Ta'arruf, s. 36.

33 Ta'arruf, s. 16, 17.

Kelâbâzî'ye göre son ümmetin içerisinde saf, seçkin ve hayırlı kimseler vardır. Bunlar samimi mücâhedeleriyle bazı kesbî ilimlere malik, ihlasları ile de vehbî ilimlere mazhar olurlar. Gönüllerini arındırmaları sayesinde ferasetlidirler. Mâsivadan yüz çevirerek Allah (cc) katında makbul ve muteber kimseler olmuşlardır. Bu yola rağbet edenler zamanla azalmış, meşguliyeti devam edenler ise ilmi; soru cevap şeklinde telakki etmeye başlamışlardır. Netice itibarıyla bu halleri, kendilerini kabukta kalmaya zorlayarak meselenin özüne vakıf olmaktan mahrum bırakmıştır. Hakikati aramak, dil ile ifade edilmeye indirgenmiştir.

Tasavvufu öz itibarıyla yaşamaya çalışan sûfiler, dilleriyle kabul ettikleri halde yaşantılarıyla bu kabulleriyle çelişen halka karşı mesafeli davranarak her bilgiyi onlarla paylaşmamışlardır. Bu sefer de tasavvufi hakikatlerin gizlenmesi, çeşitli bidatlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Tasavvufun doğrusunu bilmeyen bir cahiller güruhu ortaya çıkmıştır. Alimler köşelerine çekilince meydan cahillere kalmıştır. Cahillerin türlü uygulamaları tasavvuf ilmine ilgi duyup rağbet eden kimseleri bu yoldan geri çevirmiştir.

Kelâbâzî işte bu noktadan hareketle niyetinin, tasavvufu aslını bildirmek olduğunu, cahillere prim verilmemesi için işin doğrusunun öğrenilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Kendi ifadesiyle öncekilerin eserlerinden ve hayat hikayelerinden istifade etmiş, kötü maksatlı cahillerin yorumlarını reddetmiştir.³⁴

Tasavvuf tarihi bakımından önemli bir yere sahip olan eser dört ana bölümden ve yetmiş beş baktan oluşur.

Birinci Bölüm sûfi kavramı ve tasavvuf akaidi

Birinci bapta sûfi kavramı açıklanarak büyük sûfiler ve eser yazan şahsiyetler üzerinde durulur. İki üç ve dördüncü bablarda bazı büyük sûfilerin isimlerinden bahsedilir.

Beşinci baktan otuzuncu baba kadar Tevhidin hakikati, Allah'ın sıfatları ve isimleri üzerinde açıklamalar yapılır.

Kur'an-ı Kerim'in kelimeleriyle mahiyeti hakkında açıklamalar vardır. Kelâbâzî Kur'an üzerine yapılacak her tür tartışmadan uzak kalınması gerektiğini belirtir.³⁵

Ru'yetullah, kaza ve insanın fiillerinin yaratılması, istitâ'at, cebir, şefaahat, çocuk ve yetişkinlerin mükellefiyetleri, teklifler, marifet ve ilim, ruh, melek, iman hakikatleri ve fıkıh mezhepleri konularında bilgiler verilmiştir.

İkinci Bölüm tasavvuf istilahları

Otuzuncu baktan otuz dördüncü baba kadar tasavvuf ve ilham konularına yer verilir. Bu bablarda çeşitli haller, tasavvufun mahiyeti, keşf ve havâtır, tasavvuf ve istirsâl konularına yer verilmiştir.

Üçüncü Bölüm sûfilerin makamları

Otuz beşinci baktan itibaren sûfilerin makamları açıklanmıştır. Elli birinci baktan itibaren tasavvufi hallere geçilmiştir. Tevbe, zühd, sabır, fakr, tevazu, havf, takva, ihlas, şükür, tevekkül, rıza, yakîn, zikir, üns, kurb, ittisâl, mahabbet konuları üzerinde durularak sûfinin nasıl kemale erebileceği izah edilmiştir.

34 Ta'arruf, s. 47-49.

35 Ta'arruf, s. 67-69.

Dördüncü Bölüm tasavvuf istilahlarını ihtiva eder.

Altmış dördüncü baktan itibaren eserin son bölümü olan yetmiş beşinci bölüme kadar tasavvufun adab ve erkânı üzerinde durulmuştur. Kelâbâzî'ye göre tasavvuf istilahları bilinmeden sûfilere yeterince tanımak mümkün olmaz. Kelâbâzî bu anlamda tecrit-tefrit, vecd-istiğrak, sekr-sahv, şuhud-ğayb, cem-fark, tecelli-istitar, fena-beka gibi zıt kavramlardan hareketle seyr ü süluk yolunda salikin giyinmesi gerekli elbiselerden bahseder. Tevhid, arifin sıfatı, mürid, mücâhede, verâ, letâif ve havâtırla uyarılma, fırsat, rüya, gayretullah, tahammül, ölüm, sema gibi halleri sûfilere göre izah ederek bunlar üzerine değerlendirmelerde bulunur.

Kaynakça

- Abdülkadir Mahmud, *Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslam*, Kahire, 1967.
İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, Beyrut, 1992.
Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1969.
Filiz, Şahin, *Klasiklerimiz, er-Riâye li-Hukûkillah*, Tasavvuf İlmî, Akademik Araştırma Dergisi, y. 1, S. 148.
Saklan, Bilal, *Ebu Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Meani'l-ahbar* (Konya 1991). İSAM., nr. 58778.
Polat, Salahattin, *Kelâbâzî*, DİA, c. 25, s. 191.
Uludağ, Süleyman, *Kelâbâzî*, DİA, c. 25. s. 193.
Uludağ, Süleyman, *Kelâbâzî'nin Hayatı ve Ta'arruf*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
Saklan, Bilal, *Kelâbâzî*, DİA, c. 25, s. 192.
Göktaş, Vahit, *Buhara'da Tasavvuf Hicri IV. Asır Kelâbâzî örneği*, Meydan Yayıncılık, İstanbul, 2008.

“МАТЛАЪ АН-НУЖУМ ВА МАЖМАЪ АЛ-УЛУМ”ДАГИ БУРҲОНИДДИН МАРҒИНОНИЙ ЎҒИЛЛАРИ ҲАҚИДАГИ НОЁБ МАЪЛУМОТ

Абдувоҳид ЎРОЗОВ*

Ушбу мақолада асосан Нажмиддин Абу Ҳафс Умар Насафийнинг “Матлаъ ан-нужум ва мажмаъал-улум” (“Юлдузларнинг чиқиш ва илмларнинг тўпланиш жойи”) асарининг қўлёзма нусхаси ва ундаги ноёб бир маълумот ҳақида сўз юритилади. Айни пайтда Ўзбекистон Фанлар академияси Абу Райҳон Беруний номидаги шарқшунослик институти қўлёзмалари фондида №1462-инвентар рақами остида сақланаётган мазкур китобнинг бошқа қўлёзма нусхаси топилмаган. Мазкур асарда Қорахонийлар даври таълим тизими доирасида ўқитилган 56 та мавзу қамраб олинган бўлиб, унда Қуръон, калом, ҳадис, тасаввуф, назарий ва амалий фикҳ усуллари, шунингдек, этика, тарих каби табиий фанларнинг бир қанча соҳаларидан хабар берилган.

Бироқ асарда келтирилган қоидалар ислом динининг асосий манбалари – Қуръон, суннат, ижмоъ билан деярли шарҳланмаган, баъзи мавзулар умумлаштирилган. Масалан, таҳорат ҳақидаги мавзунинг намоз китобига қўшиб юборилгани сабабли асар намоз китоби билан бошланган. Мавзулар ичида никоҳ, савдо-сотик, ижарага бериш ва мулк масалаларига кенгроқ ўрин берилган. Бу эса, тадқиқотчи учун Мовароуннаҳрда ижтимоий-иқтисодий масалаларнинг қандай ечим топганини аниқлашига яқиндан ёрдам беради.

Ушбу нодир қўлёмага собиқ иттифоқ даврида “диний асар” сифатида қаралгани боис 2015 йилга келибгина унинг факсимиле нусхаси тайёрланиб нашр этилди.

Қўлёзманинг 1626-варағида фақиҳ Бурҳониддин Марғиноний авлодларининг силсиласи ҳам берилган бўлиб, унда алломанинг 4 нафар ўғлининг исми номма-ном саналган. Зеро, шу пайтгача илмий адабиётларда Бурҳониддин Марғинонийнинг ўғиллари учта деб зикр қилиниб келинарди.

Шунингдек, мақолада алломанинг ҳаёт ва ижоди, жумладан “Ҳидоя” асарининг ёзилиш тарихига доир маълумотлар ҳам келтирилди. Чунки “Ҳидоя” асари дунё тамаддуни тарихида Ҳанафий мазҳабида ислом ҳуқуқи масалалари чиройли баён этилган “Мухтасарул Қудурий”дан кейинги босқичдаги асарлардан биридир.

This article is about the manuscript copy of Najmiddin Abu Hafis Umar Nasafi's (1069,1070-1142) “Matla’ an-nujum wa majmaal-ulum” (“The place where Stars rise and science gathers”) and the unique information in it. Currently, no other manuscript copy of the book are found but the one which is kept under №1462 in the Manuscript Fund of the Institute of Oriental Studies of Uzbekistan. The work covers 56 topics taught in the Karakhanid education system. It covers the Qur'an, Kalom, Hadith, Tasawwuf, theoretical-practical methods of fiqh, and a number of natural sciences.

* Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходими, urozov-abdulvohid@mail.ru

However, the rules set out in the work are hardly interpreted by the main sources of Islam - the Qur'an, the Sunnah, and ijma', and some topics are generalized. The manuscript began with the prayer book. Topics include marriage, trade, rent, and property.

This rare manuscript was considered as "religious work" in the former Soviet Union, so a facsimile copy was only prepared and published in 2015.

On page 162b of the manuscript, a series of descendants of Burkhaniddin Marginoni (1118,1121,1123-1197) is given, and the names of his four sons are given by name. Until now, in the scientific literature, the sons of Burkhaniddin Marginoni have been referred to as three.

The article also provides information about the life and work of the scientist, including the history of writing "Hidoya". Because "Hidoya" is one of the works in the history of world civilization after "Mukhtasar Al-Quduri", which beautifully describes the issues of Islamic law in the Hanafi school.

Нажмиддин Абу Ҳафс Умар Насафий (**Изоҳ:** Имом Абу Ҳафс Насафийнинг тўлиқ исми Нажмиддин Умар ибн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Исмоил ибн Муҳаммад ибн Лукмон бўлиб, куняси Абу Ҳафсдир. Имом Насафий Насафда таваллуд топган. У киши юксак ҳифз билан танилган имомлардан бири бўлиб, фозил имом, мутакаллим, муфассир, муҳаддис, факих, ҳофиз, адиб ва наҳвшунос бўлганлар. Исломиётнинг барчасида моҳир бўлиб, шу илмларда ижод қилган, китоблар тасниф этган. Устозлари кўп бўлиб, шулардан бири Садрул ислом Абул Юср Муҳаммад Баздавийдир. Ундан фикҳни таълим олган. Қалом илмини машҳур мутакаллим имом Абу Муин Насафийдан таълим олган. Шогирдлари ҳам кўп бўлиб, машҳурлари: ўғли Абу Лайс Аҳмад Насафий ва "Ҳидоя" соҳиби имом Бурҳониддин Марғинонийдир.

Умар Насафий раҳматуллоҳи алайҳ тафсир, ҳадис, фикҳ, усул, тарих, наҳв каби кўплаб илмлар бўйича етук олим бўлиб, юзга яқин китоб ёзган қомусий уламолардан ҳисобланади.

Жумладан, машҳур асарлари:

“Тайсир фит тафсир” (“Тафсирдаги (маълумотларни) енгиллаштириш”). Бу китоб уч мужаллад бўлган;

“Китобун нажаҳ фи шарҳи китоби ахбарис сиҳох” (“Аниқ хабарлар китоби”ни шарҳлашдаги муваффақият китоби). Бу китоб “Саҳиҳу Бухорий”нинг шарҳидир;

“Ақоидун Насафий” (“Насафий ақидалари”). Бу асар мотуридийя таълимотидаги мўътабар матнлардан бири ҳисобланади.

“Назму жомийбус сағир фи фикҳил ҳанафий” (“Ҳанафий фикҳи ҳақидаги – “Жомийбус сағир”нинг назми баёни”);

“Манзуматул хилофиёт” (“Фарқли қарашлар ҳақида манзума”). Бу манзума ўнта бобга ажратилган бўлиб, уларнинг саккизтасида Имом Аъзам ва у зотнинг машҳур мужтаҳид шогирдларининг фарқли қарашлари жамланган. Қолган иккитасида эса имом Шофиъий ва имом Моликнинг қавллари келтирилган.

“Қанд фи уламаи Самарқанд” (“Самарқанд уламолари ҳақида қанд, яъни қанддек тотли маълумотлар”);

“Мавақийт” (“Белгилаб қўйилган вақтлар”);

“Таъдаду шуюхи Умар” (“Умарнинг устозлари ададларини санаш”). Бу асарда муаллиф беш юздан ортиқ устозларининг исми шарифларини жамлаган;

“Тариху Бухоро” (“Бухоро тарихи”);

“Хосаису луғат” (“Луғат хусусиятлари”).

Умар Насафий раҳматуллоҳи алайҳнинг таълиф этган асарларининг умумий адади ҳақида Имом Суютий Ибн Самъонийдан қуйидаги ривоятни келтирган: “Умар Насафий мўътабар имом бўлиб, турли илмлар бўйича кўплаб асарлар ёзиб қолдирган. У зотнинг тафсир, ҳадис, ва ҳақозо йўналишларда ёзган асарлари юзга етади”.

“Тилбатут талаба” (“Талабалар излаган маълумотлар”). Бу китобда ҳанафий мазҳабининг фикҳий истилоҳлари баён этилган. Китоб фикҳ илмига бағишланган бўлиб, тўлиқ номи “Тилбатут талаба фил истилаҳатил фикҳия ʼала алфазил кутубил ҳанафия”дир. Яъни, “Ҳанафий фикҳи китобларида келган фикҳий истилоҳлар борасида талабаларнинг излаганлари” деган маънони англатади.

“Тилбатут талаба” асари фикҳда луғатга оид биринчи китоб бўлиб, замонавий тил билан айтганда энциклопедик китобдир. Муаллиф унда ҳанафий уламолари ўз асарларида қўллаган лафзлар ва сўзларнинг маъноларини тўплаган. Асарда муаллиф фақат ҳанафий фикҳига доир истилоҳларни келтириб, бошқа мазҳабларга мурожаат қилмаган. Бу ҳақда олим асарнинг таҳорат бобида шундай дейди: “Бу китобни тасниф этишдан мақсадим – ҳанафий машойихларимиз ўз китобларида келтирган лафзларни шарҳлашдир”.

Умар Насафий раҳматуллоҳи алайҳни Аллома Қосим ибн Қутлубуғо шундай таърифлаган: “У зот мазҳаб ва одоб орифи бўлган фақиҳ эдилар”.

Улуғ имом Умар Насафий раҳматуллоҳи алайҳ милодий ҳисоб билан 1142 йил 2 декабрда етмиш олти ёшида Самарқандда вафот этган. Машҳур Чокардиза қабристони Имом Абу Мансур Мотуридий ёнига дафн этилган.) (1069, 1070-1142)нинг “Матлаъ ан-нужум ва мажмаъ ал-улум” (“Юлдузларнинг чиқиш ва илмларнинг тўпланиш жойи”) асарининг жаҳонда ягона бўлган қўлёзма нусхаси Ўзбекистон Фанлар академияси Абу Райҳон Беруний номидаги шарқшунослик институти қўлёзмалари фондида №1462-инвентар рақами остида сақланмоқда. Мазкур асарда Қорахонийлар (**Изоҳ:** Хонийлар, ҳоконийлар — Қорахонийлар давлатини бошқарган ҳоконлар сулоласи. “Қорахонийлар” ибораси шартли равишда сулола номи сифатида қўлланилиб, давлат ҳукмдорлари “қорахон” — буюк хон унвони билан юритилган. Шу боис шарқшунос олим В. В. Григорьев сулолага “Қорахонийлар”, деб ном берган ва у илмий адабиётларда мустаҳкам ўрнашиб қолган. Қорахонийларнинг йирик вакиллари: Абдулкарим Сотуқ Буғрохон (859-955), Мусо ибн Абдулкарим (955-970), Ҳасан ибн Сулаймон (977-992), Аҳмад ибн Али Арслонхон (998-1017; ҳокимият амалда укаси Наср ибн Али қўлида бўлган, у Мовароуннаҳрни босиб олган), Мансур ибн Али (1017-1026), Иброҳим ибн Наср Тамғачхон (1040-1070), Арслонхон Муҳаммад ибн Сулаймон (1102-1130). 1130 йилдан салжуқийларга, 1140 йил бошидан қорахитойларга қарам бўлган. Қорахонийларнинг сўнгги вакили Усмон ибн Иброҳим 1212 йил Муҳаммад Хоразмшоҳ томонидан афдарилиб қатл қилинган.) даври таълим тизими доирасида ўқитилган 56 та мавзунини қамраб олган матнлар жамланган. Унда ислом илмлари, жумладан, Қуръон, калом, ҳадис, тасаввуф, назарий ва амалий фикҳ усуллари, шунингдек, этика, тарих, филология, адабиёт, математика ва астрономия, тиббиёт, тарих ва бошқа табиий фанларнинг бир қанча соҳалари ҳақида хабар берилган [8:11-12].

Асарда келтирилган 50 га яқин китоблар номининг ҳар бири қизил сиёҳ билан ажратиб ёзилган. Муаллиф бошқа ҳанафий алломалар каби фикҳий масалаларни асосан шофиий мазҳабидаги қоидаларга, баъзан моликий ва аҳли ҳадисларнинг қарашлари билан ҳам таққослаган. Асарнинг айрим ўринларида, ушбу мавзуда кейинроқ ёзилган “ал-Ҳидоя”, “Тухфатул фуқаҳо” (**Изоҳ:** “Тухфатул фуқаҳо” (“Фақиҳлар тухфаси”) замонасининг етук олимлари бири бўлган фақиҳ Алоуддин Самарқандий (ваф. 538/1144)га тегишли асардир. Алломанинг фикҳ, тафсир, ҳадис, усул, ақоид, калом илмларига оид кўплаб асарлари бор. Лекин улар орасида “Тухфатул фуқаҳо” асари ниҳоятда машҳур бўлган. Китоб ҳанафий фикҳи бўйича катта эътиборга эга бўлиб, унга кўплаб шарҳлар ёзилган. Ушбу асар туфайли аллома барча замонларда буюк фақиҳ сифатида эътироф этиб келинади. Олимнинг шогирди Алоуддин Абу Бакр Косоний унга шарҳ ёзиб, устозига тақдим этган.

Аллома фикҳ илмидан ташқари калом илми бўйича ҳам ҳанафий мазҳабининг йирик вакилларида бири сифатида Имом Абу Мансур Мотуридийнинг издоши ва таълимотининг тарқатувчиси бўлган. Аллома Мотуридийнинг “Таъвилотул-Қуръон” китобини шарҳлаб, уни “Шархут таъвийлот” (“Таъвилот шарҳи”) номи билан саккиз жилдда жамлаган.

Алоуддин Самарқандий асар муқаддимасида шундай ёзади: “(Имом Мотуридий) бу китобни бошқа асарларидан фарқли ўлароқ ўз қўли билан ёзмаган. Балки, шогирдлари унинг оғзидан эшитиб ёзиб олган. Шунинг учун бошқа китобларига нисбатан тушуниш осон. Лекин, шу билан бирга айрим мураккабликлардан ҳам холи эмас. Мен бу китобни Шайх Абу Муин раҳматуллоҳи алайҳ қўлида ўқиётганимда, устозим ундаги тушуниш қийин, изоҳлаш шарт бўлган жойларини шарҳлашга киришди. Мен эса бу манфаатли иш шундайгича қолиб кетишини истамадим”) каби бошқа асарлардан ажратиб турадиган фарқларга дуч келинади:

Биринчидан, асарда келтирилган қоидалар ислом динининг асосий манбалари – Қуръон, суннат, ижмоъ (**Изоҳ:** Ижмоъ – бир давр ижтиҳодчилари бўлган уламоларнинг бир овоздан бирор масалани қабул қилишларидир. Мисол учун, Қуръони каримни китоб шаклига келтириш зарурлиги Қуръоннинг ўзида ҳам Пайғамбаримиз соллаллоҳу алайҳи ва салламнинг суннатларида ҳам таъкидланмаган. Аммо Пайғамбаримиз соллаллоҳу алайҳи ва саллам вафотларидан сўнг урушларда Қуръонни ёд биладиган қорилар кўплаб шаҳид бўлаётганидан ташвишланган ҳазрат Умар розияллоҳу анҳунинг таклифлари билан халифа Абу Бакр Сиддиқ розияллоҳу анҳу Қуръонни жамлашни амр этди. Бунга ҳамма рози бўлди, ҳеч ким қарши чиқмади. Бу иш ижмоъ орқали амалга ошган.) билан деярли шарҳланмаган. **Иккинчидан,** ундаги мавзуларнинг камлиги билан бошқа асарлардан ажралиб туради. Лекин муаллиф баъзи мавзуларни умумлаштирган. Масалан, таҳорат ҳақидаги мавзунинг намоз китобига қўшиб юборилгани сабабли қўлёзма намоз китоби билан бошланган. Аммо китобда таҳоратдаги фарз ва суннат амаллари, унинг фазилатлари, мустаҳаб ва одобларигача ҳатто ман қилинган амаллар ҳам бирма-бир баён этилган. Фуруъ (**Изоҳ:** Фуруъ ал-фикҳ – фикҳ шаҳобчалари. Ҳар бир мазҳабнинг усулул-фикҳида белгилаб берилган қоидаларига кўра ишлаб чиқилган амалий ҳукмлар мажмуаси фуруъ ал-фикҳ ҳисобланади. Унда мужтаҳидлар, таҳриж асҳоблари шаръий далил ва мазҳаб масдар (манба)ларидан ҳукмлар ишлаб чиқарган бўлади; ҳукмларнинг бир жойга йиғилган мажмуалари, фатово тўпламларида йиғилади ва ўрганувчиларга осонлаштириш мақсадида матнлар тузилади; ишлаб чиқилган ҳукмларнинг асослилиги, халқчиллиги, замон ва макон нуқтаи назаридан фойдалилиги таҳлил этилади; бошқа мазҳаблар билан қиёсий ўрганилади; янги ҳодисаларга замонавий фатволар изланади ва ҳоказо.)

соҳасига доир мавзуларнинг ҳажм жиҳатдан энг каттаси муомалот масалалари ҳақидагиси бўлиб, у 100 варақдан, ибодатга доирлари эса 40 бетдан иборатдир. Мазкур мавзулар ичида никоҳ, савдо-сотик, ижарага бериш ва мулк масалаларига кенгроқ ўрин берилган. Бу эса, ўша пайтда Мовароуннаҳрдаги ижтимоий-иқтисодий масалаларнинг қандай ечилганини аниқлашга яқиндан ёрдам беради [9:190].

Қўлёзма қалин, яхши ишланган новвот рангдаги Самарқанд (ўша пайтдаги) қоғозидан тайёрланган. Яъни, тўплам 1364 йил Самарқандда кўчирилган ва қоғоз ҳам ўша даврга тегишли. Қўлёманинг бошида иккита бўш варақ (форзац¹ 01^а-02^б) мавжуд. 02^б-варақда тўпламнинг номи насх ёзувида битилган. Ушбу нодир қўлёмага собиқ иттифоқ даврида “диний асар” сифатида қаралгани боис анча йиллар тадқиқ этилмай (ҳатто очиб ҳам кўрилмай), қаровсиз ҳолда қолган. Ҳатто у асар икки жилдли “Собрание восточных рукописей” (“Шарқ қўлёзмалари катологи”)га ҳам киритилмаган [13]. 1976 йили П.Г. Булгаков мазкур тўплам ҳақида хабар бериб, унинг дунё бўйича ягона нусха эканлиги тўғрисида мақола эълон қилади [3:61]. Сўнгра Юртимиз мустақилликка эришганидан сўнг китоб мутахассислар томонидан ўрганилиб, 2015 йилда мазкур қўлёзма асарнинг факсимиле нусхаси тайёрланиб нашр этилди. Яъни, бу иш “ФА-Ф1-027: Марказий Осиё халқлари ёзма меросини ўрганиш: манбашунослик ва матншунослик тадқиқотлари (ЎЗР ФА Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти асосида) фундаментал гранти доирасида амалга оширилди [11:161^б].

Қўлёманда номаълум шахслар томонидан ёзиб қолдирилган айрим қайдлар ҳам бор. У маълумотлар, албатта, тарихий воқеликларнинг англанишида муҳим ўрин тутади. Жумладан, қўлёманинг котиблар томонидан бўш қолдирилган 162^б-163^а варақларида номаълум ўқувчи томонидан кейинроқ ёзилган бир нечта қайдлар учрайди [3:61]. Унда Улуғбек Гурагоннинг ўғли Абд ал-Латиф 853 (ҳижрий) йил 28 шаъбон жума куни эрта тонгда Самарқандни босиб олди. Мазкур воқеа Самарқанднинг Дамашқ яқинидаги Хиндувон қишлоғида содир бўлди”, деган маълумотлар бор. Шунингдек, 162^б-варақда фақиҳ Бурҳониддин Марғинович (1118, 1121, 1123-1197 (изоҳ: алломанинг туғилган йили ҳақида бир қанча ихтилоfli маълумотлар мавжуд. Ўрганиш жараёнида туғилган йилининг энг саҳиҳлари, деб шу уч санани ҳам келтиришни лозим топдик.)) авлодларининг силсиласи ҳам берилган бўлиб, унда янги бир маълумотга дуч келинди. Яъни, шу пайтгача илмий адабиётларда Бурҳониддин Марғиновичнинг ўғиллари учта деб зикр қилинган [6:8-9]. Жумладан, О.А. Қориевнинг “Фарғона фикҳ мактаби ва Бурҳониддин ал-Марғинович” асарида фикҳ илмининг аҳамиятини чуқур тушунган Бурҳониддин Марғинович фарзандларининг 3 нафар ўғли (Имодиддин Муҳаммад, Низомиддин Умар, Жалолиддин Муҳаммад) бўлгани ва илмда етук қилиб тарбиялаб камолга етказгани айтилади [14:109].

1. Имомиддин ибн Али ибн Абу Бакр ибн Абдулжалил Фарғоний “Ҳидоя” асари муаллифининг ўғли ва “Фусулул имадийя” (“Имадий фасллари”) асари муаллифининг отаси. Илмни ўз отаси ва Заҳириддин Бухорийдан олган. “Одобул қози” (“Қозилар одоби”) номли китоб ёзган. Фатво чиқара олиш даражасидаги олим бўлган.

2. Шайхулислом Низомиддин Умар ибн Али ибн Абу Бакр ибн Абдулжалил Фарғоний “Ҳидоя” асари муаллифининг ўғли. Замонасининг етук

1 Қўлёманинг асосий матн варағигача бўлган варақлар.

фақиҳларидан, фатво масалаларида ҳамма унга мурожаат қилган. “Жавоҳирул фикҳ” (“Фикҳ жавҳарлари”) ва “Фавоид” (“Фойдалар”) каби асарлар муаллифи.

3. Муҳаммад ибн Бурҳониддин Али ибн Абу Бакр ибн Абдулжалил Абул Фатҳ Жалолиддин Фарғоний отасининг қўл остида улғайиб, илм ва одоб олган. Замонасида мазҳаб йўлбошчиларидан бири бўлган [1:178].

Аммо ушбу ноёб қўлёзмада қайд этилган маълумотларга кўра, Бурҳониддин Марғинонийнинг 4 нафар ўғли бўлган. Ҳатто уларнинг исми ҳам номма-ном санаб ўтилган:

Қўйида қўлёзма матни (162^б,163^а): “Ҳазрати Шайхулислом Бурҳониддин “Ҳидоя” соҳибининг 4 нафар ўғли бор эди. Дарҳақиқат, улар ҳақида шеър ҳам айтилди. Буюк улуғлар сулоласининг ҳар бири ҳимматлик динда пешво, соф мукаррам (авлодлар)дур. Улар: **Низомиддин, Имомиддин, Жалолиддин ва Бадриддин.** Дин фазилат ва ҳақ уларда(ни), жамолдур, нурдур, фахрдур ва кадрдур. Булутлар турганича ва чакмоқлар чакиб ёмғир қуюб берганича Саййид бўлиб қолдилар.

Шайхул Ислом Имомиддин Абу Бакрдан 3 нафар ўғил қолди. Шайхул ислом Абул Фараҳ Зайниддин Суржининг қизлари туғилган эди. Боболарига жадди фосид бўладилар. Биз билан у кишиларнинг ўртасида икки тарафлама қариндошлиги бор. Бу 3 нафар ўғилларнинг биринчиси Зайниддин, иккинчиси Бурҳониддин, учинчиси Имомиддин. (“Ғусули Имодий” асарининг муаллифи) Шайхулисломлик мансабини Мавлоно Зайниддинга бердилар. Имом-хатиблик мансабини Мавлоно Бурҳониддинга бердилар. Шайхул ислом Зайниддиннинг 2 нафар ўғли бор эди: Мавлоно Бурҳониддин ва Мавлоно Жалолиддин.

Мавлоно Бурҳониддиннинг 2 нафар ўғли бор эди. Улардан фақат қиз фарзандлар қолган.

Шайхулислом Жалолиддиннинг 2 нафар ўғли бор эди: 1) Шайхулислом Имомиддин Абу Бакр. Ундан ҳам 2 нафар ўғил қолган: 1) Шайхулислом Имомиддин Котибнинг(отаси) ва Шайхулислом Бурҳониддин кичик Хожа, яъни Хожа Абдул Авволнинг отасидир.

Шайхулислом Жалолиддиннинг иккинчи ўғли Мавлоно Сайфиддин бўлиб, ундан бир ўғил, икки қиз қолган. Ўғлидан ва катта қизидан насл қолмади ва кичик қизидан бир ўғил қолди. У Хўжа Муҳаммад Қиртосий Мавлоно Бурҳониддин Хатибнинг уч ўғли бор эди: 1) Мавлоно Низомиддин; 2) Мавлоно Жалолиддин; 3) Мавлоно Бадриддин.

Мавлоно Низомиддиннинг икки ўғли бор эди: 1) Мавлоно Ибониддин хатиб (Шайхулислом Имомиддин у кишининг боболари эди); 2) Мавлоно Имомиддин Имомдан. Бу Имомиддин Имомнинг бир ўғли бор эди: Мавлоно Низомиддин имом. Мавлоно Низомиддин имомнинг икки ўғли бор эди: 1) Хожа Бурҳониддин Хатиб (ки); 2) Хожа Имомиддинки, у ҳаётдур. У кишининг ўғли Абул Барака жоме масжиднинг имомидур. Аллоҳ ўтганларни раҳмат қилсин! Қолганларни Ўзи рози бўладиган ишга муваффақ этсин!” [11:161^б].

Манбалар гувоҳлик берганидек, Нажмиддин Абу Ҳафс Умар Насафийдан Бурҳониддин Мағинонийнинг таълим олганлиги [7:212] ҳам ушбу ноёб қўлёзмада келтирилган унинг фарзандларини адади ҳақидаги маълумотларнинг саҳиҳлигини қувватлайди.

Алломанинг тўлиқ исми – Абулҳасан Али ибн Абу Бакр ибн Абдулжалил Фарғоний Риштоний Марғинонийдир. Бурҳониддин Марғинонийнинг туғилган санаси кўплаб манбаларда 512/1118 йил ражаб ойининг саккизинчи куни [4:4; 5:64; 14:103], деб келтирилган бўлса-да, баъзи асарларда аллома 515/1121 йил [2:146] ёки 517/1123 йил 23 сентябрда Марғинон шаҳрининг Риштон (Изоҳ: Ҳозирги Риштон тумани ҳудуди Фарғона вилоятида 1926 йил 29 сентябр куни ташкил этилган. 1959 йил 7 мартда Сўх тумани билан бирлаштирилади. 1990 йил 27 февралда Сўх тумани ажралиб чиқади. Шимолдан Бағдод, жануби шарқдан Олтиариқ, ғарбдан Ўзбекистон ва Учкўприк туманлари ва жанубдан Қирғизистон билан чегарадош. Майдони 0,42,1 минг км². Аҳолиси 150,2 минг киши атрофида (2003). Туманда 1 шаҳар (Риштон), 11 кишлоқ фуқаролари йиғини (Бешкапа, Бузрукхўжа Усмонхўжаев, Бўстон, Ёйилма, Зоҳидон, Меҳнатобод, Оқолтин, Оқ ер, Риштон, Тўда, Қайрағоч) бор. Маркази – Риштон шаҳри.

Туман ҳудуди Марказий Фарғона чўлининг жанубида, Сўх дарёси ва Катта Фарғона канали бўйида жойлашган. Ҳудуди, асосан, текисликдан иборат. Фойдали қазилмалардан нефть, газ, соз тупроқ, шағал бор. Иқлими кескин континентал. Хўжаликлар ва аҳоли ерлари Сўх дарёси ва Усмон Юсупов номли Катта Фарғона, Катта Андижон каналларидан суғорилади. Тупроқлари кўнғир бўз ва ўтлоқи тупроқлардан иборат, айрим жойларда шўртупроқлар ҳам учрайди. Ўсимликлардан шўра, шувок, янтоқ, мия, оқ бош, юлғун, қиёқ ва бошқалар ўсади.

Аҳолиси, асосан, ўзбеклар, шунингдек, тожик, қирғиз, рус, татар, корейс ва бошқа миллат вакиллари ҳам яшайди.) туманида туғилган дейилади [10:23]. Аллома бениҳоя чуқур илмга эга бўлгани ва бу соҳада беқиёс дурдоналар яратгани туфайли “Бурҳонуддин” (Диннинг хужжати) “Вал-милла” (Миллат – халқ, мусулмонлар) яъни, диннинг исботи, мусулмонларнинг ислом арконларини амалиётга тадбиқ этишда суянадиган хужжати ва Бурҳониддин Марғиноний (Марғинон – Ўрта асрларда Марғинон шаҳри шундай аталган) номлари билан машҳурдир².

Ҳанафий фикҳининг Мовароуннаҳр ҳудудида кенг қулоч ёйиб ривож топишида Марғинонийлар сулоласининг ўрни беқиёс. Айнан уларнинг илмий фаолияти туфайли Фарғона диёридан бир неча асрлар мобайнида ҳанафий фикҳининг пешқадам олимлари етишиб чиқди. Марғинонийлар сулоласининг асосчиси сифатида Бурҳониддин Марғиноний эътироф қилинсада, у кишининг ажодлари ҳам фикҳ илмида етук олим бўлишган. Хусусан, Бурҳониддин Марғинонийнинг она томондан бобоси Қози Абу Ҳафс Умар ибн Ҳабиб Зандаромиший Фарғонийнинг шахсиятини ўрганиш натижасида милодий ўн биринчи асрда Фарғона диёридаги Зандаромаш шаҳри ўлкадаги Ўзган, Ўш ва Марғинон шаҳарлари каби илм марказларидан бири бўлган деган тахминни илгари суради.

Қози Абу Ҳафс Умар ибн Ҳабиб Фарғоний Бурҳониддин Марғинонийнинг фикҳдаги дастлабки устозларидан бир бўлган. Бу ҳақда Марғиноний “Ҳидоя” асарида шундай маълумотларни келтириб ўтади: “Бобом “масоил ал-асрор” (Масоил ал-асрор – шарият масалалари ёки қози Дабусийнинг “Китоб ал-асрор” асари. Манба: Бинтул муфтий Мужиб Раҳмон Дайровий. Ал-Ҳоди ила риёз ал-фикҳ ва ал-фуқаҳо. Покистон, Темирқара: Мактаба ал-имом Аби Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбоний, – Б.252.) шарҳини устозларидан бири қози ва имом Аҳмад ибн Абдулазиз Зўзаний (Изоҳ: Аҳмад ибн Абдулазиз Зўзаний - Абу Абдуллоҳ Ҳасин ибн Аҳмад Зўзанийнинг отаси. Унинг шахсияти манбаларда ёритилмаган. Ҳирот ва Найсопур орасидаги Зўзан

2 Ўрта асарларда ислом илмларида юксак даражаларга эришган алломаларни шундай ном билан улуғлашган.

шаҳрида туғилгани боис Зўзаний нисбасини олган. Туғилган ва вафот этган йиллари борасида маълумот мавжуд эмас. Аммо унинг ўғли ал-Ҳасин фикҳ, луғат ва адаб илмида пешқадам ханафий фақиҳларидан бўлгани ҳақида маълумотлар мавжуд. Ал-Ҳасин 486/1093 санада вафот этган. Ал-Ҳасиннинг араб ва форс тилларида ёзилган “Таржимон ал-Қуръон”, “ал-Масодир” ва араб тилидаги “Шарҳ ал-қасоид ас-сабъ” асарлари мавжуд.) дан ўрганади. Бобом унинг вафотидан сўнг фикҳни имом ва Зоҳид Шамсул аимма Сарахсий (ваф. 483/1090) [3]дан ўргана бошлайди. Бобом у ҳақида: “Мен Имом Сарахсийдан ихтилофли масалаларни ўргандим. У олимларнинг саййидларидан, фикҳ ва хилоф илмида дақиқ фатво ва ҳукмлар бера оладиган, мукаммал фикҳий қараш эгаси ва тенгсиз олим эди”, деб хабар берган” [4:12].

У зот асосан Риштон, Марғилон, Бухоро, Самарқанд ва Мовароуннаҳрнинг бошқа шаҳарларида таълим олиб, ханафий мазҳабининг буюк фақиҳи сифатида ном қозонган. Аллома Қуръон, ҳадис илмларини мукаммал эгаллаб, фақиҳ, муҳаддис, муфассир бўлиш билан бир қаторда яна турли илм соҳаларида фаолият олиб борган.

Буюк фақиҳ, имом Бурҳониддин Марғиноний иккинчи марта ҳаж сафарига отланганида Самарқандни тарк этишга улгурмай оғир хасталиқдан вафот этади. Тарихчи Абу Тохирхожа Самарқандий (Мир Абу Тохир ибн Қози Абу Саъид Садр Самарқандий (7-1874) – тарихчи олим. Ахлоққа оид “Ахлоқи Музаффарий” (“Музаффар ахлоқи”) асари Бухоро амири Музаффарга бағишланган. Унда Музаффарнинг ахлоқий қарашлари ва юриш-туришлари баён қилинган. “Самария” асарида Самарқанд тарихи тасвирланган)нинг “Самария” асарида ёзилишича, бу ҳодиса 593/1197 йил зулҳижжа ойининг ўн тўртинчи/октябр ойининг йигирма тўққизинчи куни сешанбада содир бўлди. Яъни, аллома умрининг охирларида Самарқандда яшаб, ижод этиб, 1196 ёки 1197 йили ўша ерда дунёдан ўтган. Аксар манбаларда, аллома Самарқанд шаҳридаги Чокардиза қабристонига дафн этилган, дейилади. Аммо Низомиддин Шомий (Изоҳ: Низомиддий Шомий Марказий Осиёнинг XIV-XV аср, яъни Темур ва Темурийлар даврида яшаб ижод этган моҳир тарихнавис алломадир. Ёзма ёдгорликларнинг энг дастлабкиларидан бири – Амир Темур топшириғи билан ёзилган “Зафарнома” асарининг муаллифидир. У зотнинг ҳаёти ва ижоди ҳақида ўз асарларидан баъзи бир кичик-кичик лавҳаларни айтмасак, ўрта асрлар ёки ҳозирги замон манбаларида маълумотлар кам. Туғилган йили номаълум. Унинг Шомий ёки Шанби Ғозоний нисбаси асосида, олимни Табриз чеккасидаги Шанби Ғозон деган мавзедан бўлгани, тахмин қилинади.

Мавлоно Низомиддин 800/1398 йилнинг август ойида Амир Темур аскарлари Бағдод шаҳрини забт этгани ҳақидаги воқеаларни қаламга олар экан, биринчи бўлиб ўзи шаҳардан чиққани, ҳазрат Соҳибқирон билан учрашиб, суҳбатида бўлганини эслатиб ўтади (“Зафарнома”, Байрут, 1937 й., 1-жилд, 139-бет.). Демак, у 800/1398 йили Бағдодда яшаган ва унинг Амир Темур билан биринчи учрашуви ана шу йили содир бўлган.) (XIV аср ва XV аср боши)нинг ёзишича, улуғ фақиҳ Самарқанддаги 400 га яқин Муҳаммад исмли фақиҳлар дафн этилган “Муҳаммадийлар қабристони” – “Турбатул-Муҳаммадийин” ёнида дафн этилган (“Муҳаммадийлар қабристони” – Чокардизани бир қисми). Абу Тохирхожанинг “Самария” (Изоҳ: “Самария” 11 боб, муқаддима ва хотимадан иборат бўлиб, Самарқанднинг бунёд этилиш тарихи, шаҳарнинг Самарқанд деб аталиш сабаблари, географик ҳолати, об-ҳавоси ва XIX асрнинг 3-чорагига қадар сақланиб қолган осорий атиқалари, шунингдек, масжид ва мадрасалар, кўшклар ва мозорлар ҳақида маълумот беради. Бундан ташқари, асарда машҳур тарихий шахслар, исломнинг кўзга кўринган намояндалари ва уларнинг ҳаётига оид кўплаб ахборотлар бор. Асар 1921 йили форсчадан ўзбек тилига Абдулмўмин Сатторий томонидан таржима қилинган. 1925 йилда С. Айний таҳрири

билан нашрга тайёрланганича қолиб кетган. 1991 йили “Самария”нинг шу нухаси (нашрга тайёрловчилар Б. Аҳмедов, А. Жувонмардиев) ўзбек тилида Тошкентда нашр этилди. Кўлэзма нухаси Ўзбекистон ФА Беруний номидаги Шарқшунослик институтида сақланмоқда (инв. №600.) асарида келтирилишича, Бурҳониддин Марғинонийнинг қабри Чокардиза қабристони, кенг кўчанинг кунботар ҳовузига ўхшаган чуқурлик ёнида бўлиб, катта йўл ўша ҳовуз орқали (шарқий-шимолга қараб) ўтади [2:146]. Яъни, алломанинг қабри ўша пайтлардаги катта йўлнинг жануб тарафида, пишиқ ғиштдан қилинган баланд суфада дейилган.

Марғиноний ўзидан бой илмий-маънавий мерос қолдирди. Жумладан, “**ал-Мазид фи фуруъил-ҳанафийя**” (“Ҳанафий мазҳабидаги шаръий масалаларга кўшимча”), “**Бидоятул мубтади фил-фуруъ**” (“Шаръий масалалар бўйича бошланғич кўлланма”) каби асарлари ўз даврида муҳим манба бўлиб хизмат қилган. Унда айтилишича, муаллиф “**Мухтасарул Қудурий**” (**Изоҳ:** Имом Қудурий ўз даврида бир қанча китоблар таълиф қилди. Шулардан энг машҳури ҳанафий мазҳабида асосланган “Мухтасарул-Қудурий” бўлиб, бу китоб уламолар орасида катта эътиборга сазовор бўлган. “Мисбахул-анвор фий адъбиятил-лайли ван-наҳар” муаллифи Зайниддин Антокий Ҳанафий айтади: “Ҳанафийлар вабо тарқаган кунларда ушбу китобни табаррукан ўқишар эди. Бу муборак китоб бўлиб, уни ёдлаган киши фақирликдан омонда бўлади. Ҳаттоки, агар бирор киши солиҳ устоздан ушбу китобни таълим олса ва унинг ҳаққига устози барака тилаб дуо қилса, ўша одам китобдаги масалаларни ададича дирҳамга эга бўлади, дейишган”. Ушбу китоб ўн икки минг масалани ўз ичига олган бўлиб, унга кўплаб шарҳлар ёзилган.) (“Қудурийнинг мухтасари”) ва “**Жомийус сағир**” (“Кичик тўплам”)ни жамлаган, тартибида эса “ал-Жомий”нинг тартибини кўллаган. “**Шарҳу бидоятул мунтаҳий**” (“Бидоятул мунтаҳийга шарҳ”) – алломанинг йирик асари бўлиб, унинг бир нодир нухаси Истанбул кутубхонасида сақланади. Шунингдек, Бурҳониддин Марғиноний қаламига мансуб “**ал-Ҳидоя**” (“Тўғри йўл”), “**Кифоятул мунтаҳий**” (“Яқунловчиларни қониктирувчи китоб”), “**ат-Тажнис вал-мазид**” (“Турдош масалалар ва кўшимчалар”), “**Мухторул фатово**” (“Танланган фатволар тўплами”) каби асарларининг барчасида ҳанафий мазҳабида мувофиқ шаръий масалалар баён этилган. Бурҳониддин Марғинонийнинг ислом оламида машҳур бўлган “Ҳидоя” асари 1178 йили Самарқандда ёзилади [1:6]. Аллома “**Бидоятул мунтаҳий**” асарининг сўз бошисида “**Ҳидоя**”нинг ёзилиши хусусида шундай дейди: “Абул Ҳасан Али ибн Бакр Абд Жалил бир куни фикҳ масалаларига бағишланган ҳажми унча катта бўлмаган, лекин мазмуни тўлиқ бўлган бир яхлит китоб зарур эканлиги ҳақида фикр билдирди. Ирокқа сафар қилганимда, у ерда “**Мухтасарул Қудурий**” (“Қудурий қисқартмаси”)ни кўрдим. У фикҳ бобида ажойиб асар эди. Шу пайтгача каттаю кичик барча “**Жомийус Сағир**” (“Кичик тўплам”)дан фойдаланар эди. Шунда фикҳга доир барча асарларни жамлаб, улардан энг зарур масалаларни олдим ва бу асарга “**Бидоятул мунтаҳий**” деб ном бердим. Кейинчалик, бу асарга шарҳ ёзиб, уни “**Кифоятул мунтаҳий**” деб номладим”[15:132-133].

Сўнгра ушбу асарларнинг ҳам ҳажми катталиқ қилиб, Имом Марғинонийнинг янада мўъжаз, бутун ислом оламида ҳанафий мазҳабининг фикҳий масалаларида асосий кўлланмага айланган “**Ҳидоя**” асари ёзилган [8:11-12].

“**Ҳидоя**” бошқа фикҳий манбалардан мантиқий ва мавзулар бўйича тартибланиши жиҳатидан фарқланади. Аллома “**Ҳидоя**”нинг ҳар бир китобини ислом қонунчилигининг маълум бир соҳаси тавсифига бағишлаб ёзган. Олим, маълум бир ҳуқуқий меъёрни кўллаб-қувватлайдиган манба сифатида Пайғамбар алайҳиссалом, саҳобалар ва бошқа фақиҳларнинг, жумладан мавроуннаҳрлик сафдошларидан

далиллар келтиради. Асар ибодат (намоз, рўза, закот, ҳаж), никоҳ, оилавий муносабатлар ва ажрим, ҳадлар, савдо-содиқ каби масалаларга бағишланган. Шунингдек, унда вақф, мулкдор ва фуқаролик ҳақ-ҳуқуқлари баён қилинган. Асарда ҳуқуқбузарликка, далиллар билан ишлаш, суд-ҳуқуқ тизими, жинойт турларига, гувоҳлар ва сохта гувоҳларнинг шаҳодатига алоҳида эътибор қаратилган. Асар пул муносабатлари, боғдорчилик, деҳқончилик, ерга эгалик қилиш, мерос мулклари билан боғлиқ муаммоларни ҳам қамраб олган. Бу ҳуқуқий қонунлар аждодимиз Имом Марғинович вафот этганидан кейин ҳам минг йиллар давомида ўзининг ноёб аҳамиятини йўқотмай келмоқда. Китоб олимлар томонидан чуқур ўрганилган ва кўплаб шарҳлар ёзилган. Чунки унда жуда муҳим ва долзарб муайян ҳаётий масалалар ҳал этилган бўлиб, ҳозиргача амалий қўлланма сифатида фойдаланилади.

Бурҳониддин Марғиновичнинг бу асари, асосан, юртимизда, кейинроқ эса Шарқ ва Ғарбда кенг тарқалган. Форс, инглиз, рус ва бошқа тилларга таржима қилинган. Бу асар ўша давр ҳуқуқшунослиги ва бой тарихга эга бўлган илмий меросимизни ўрганиш учун маълумотнома вазифасини ўтайди. Ҳозирда ЎзР ФА Шарқшунослик институти қўлёзмалар хазинасида алломанинг ушбу асари сақланмоқда: 1) “**Бидаятул мубтадий**”; 2) “**Мажмуъу мухтаратун навозил**”; 3) “**Ҳидоя**”.

Шундай экан, бундай нодир қўлёзмаларни ўрганиш ва аждодларимизнинг бой илмий меросини келажак авлодга соф ҳолда етказиш, бугунги олимлар, тадқиқотчилар зиммасида турган муҳим вазифалардан биридир.

Фойдаланилган адабиётлар

- Абул Ҳасанот Муҳаммад Абдулхай Лакнавий. Фавоидул баҳийма фи тарожимул ханафийя. Қозон: 1903.
- Абдулаҳадов Н. Ғозиев Т. Бурҳониддин Марғинович: тарихий ҳақиқат ва асотирлар. Т.: Янги аср авлоди, 2010.
- Абу Тохирхўжа Самарқандий. Самария (Самарқанд мазорлари зикри). Абдулмўмин Сатторий таржимаси (1921). Т.: Янги аср авлоди, 2009.
- Али ибн Абу Бакр Бурҳониддин Марғинович. Ал-Ҳидоя шарҳу бидая ал-мубтадий. Покистон, Карочи: Идора ал-Қуръон ва ал-улум ал-исламия, 1998. – Ж.1.
- Булгаков П. Г. Неизвестный труд века. 12 – С.61.
- Бурҳониддин Марғинович. Ал-Ҳидоя фи шарҳил бидаятил мубтадий. Байрут: – Дорул кутубул илмийя, 1990.
- Лыкошин Н. С. Автор Хидая // Туркестанские ведомости. 1907. № 106.
- Бурҳониддин Марғинович. Ҳидоя. – Т.: Адолат, 2001. – Ж.1.
- Маҳмуд ибн Сулаймон Куфий. “Катоиб аъламил ахйор мин фуқаҳои мазҳабил нўмонил мухтор”. Қўлёзма, Мадина тул мунаввара. Туркиялик Муҳаммад ибн Таракий таҳқиқи, 1978.
- Муҳаммадаминов С. “Матла ан-нужум мажмаъ ал-‘улум” асарининг таркибий тузилмаси// Академик Убайдулла Каримов номидаги ёш шарқшунослар илмий конференцияси тезислари. Т.: – 2004.
- Муҳаммадаминов С. Абу Ҳафс Насафийнинг “Матлаъ ан-нужум” асаридаги фикҳ ва ҳадисга оид мавзулар// Имом ал-Бухорий сабоқлари №4 2005.
- Маҳмуд Ҳасаний. Марғиновичнинг “Ҳидоя” асари ва унга ёзилган шарҳлар. Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 2000.

- Нажмиддин Абу Ҳафс Умар Насафий. “Матлаъ ан-нужум ва мажмаъал-улум”. Қўлёзма, ТоДШИ хузуридаги ШҚМ фондида №1462 рақами остида сақланади. – В. 161^б.
- Нажмиддин Абу Ҳафс Умар Насафий. “Матлаъ ан-нужум ва мажмаъал-улум”. Қўлёзма (ТоДШИ хузуридаги ШҚМ фондида №1462 рақами остида сақланади.), факсимелие нусхаси, нашрга тайёрловчи, кириш ва кўрсатгичлар муаллифи С. Муҳаммадиев. Т.: Тошкент ислом университети нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2015.
- Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. – Т. I-XI. – Т.: Фан, 1952-1987.
- Қориев. О. А. Фарғона фикҳ мактаби ва Бурҳониддин ал-Марғиноний. Т.: Фан, 2009.
- Қориев О. А. Бурҳониддин Марғиноний // Маънавият юлдузлари. Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1999.
- Kariev, Aitmat. “Burhaneddin El-Merginânî'nin “El-Hidâye” İsimli Eseri ve Hukuk İlmindeki Yeri”, *Uluslararası Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Бишкек: Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Yayınları, 2018, ss. 629-638.

МАРКАЗИЙ ОСИЁ ОЛИМЛАРИ АСАРЛАРИНИНГ ҒАРБГА ЁЙИЛИШИ ЖУҒРОФИЯСИ

Воҳид ХОЛОВ*

Мақолада Ўрта Осиёлик олимларнинг асарларининг ёйилиши ва улардан тадқиқотларда фойдаланилиши ёритилган. Европа мамлакатлари томонидан шарқда амалга оширилган экспедициялар, европаликларнинг шарққа саёҳатлари, шарқнинг илмий ютуқларига қизиқиш ва унинг Европага намуна бўладиган аҳамияти Марказий Осиё олимларининг IX-XII асрларда ва ундан кейин ёзилган асарларининг дунё бўйлаб тарқалишига ҳисса қўшди. Хусусан, баъзи асарларнинг кўп асрлар давомида таълим муассасаларида асосий дарслик сифатида ўқитилганлиги ва уларнинг қайта-қайта таржима қилиниши ҳамда нашр этилиши кўплаб соҳаларни ривожлантиришга асос бўлиб хизмат қилди.

XVII асрдан бошлаб шарқнинг илмий меросини ўрганиш дастлаб Францияда, кейинчалик Буюк Британияда ташкил этилган илмий-тадқиқот муассасаларида кучайган. Ушбу даврдан бошлаб тарихий асарларнинг француз, инглиз ва немис тилларига таржимаси уларни кейинчалик скандинавия ва рус тилларига таржима қилишда муҳим омил бўлиб хизмат қилди. Таржималар натижасида олинган билимлар кейинги даврларда шарқни ўрганишга бўлган қизиқишнинг кучайишига, уларнинг географиясининг кенгайишига хизмат қилди.

Калит сўзлар: Олимлар, қўлёзмалар, таржималар, Англия, Франция, шарқ.

The Geography of the works of Central Asian Scholars to the West

The article highlights the spread of Central Asian scholars' works and their use in researches. Expeditions to the East by European countries, the travels of Europeans to the East, the interest in the scientific achievements of the East and its role as a model for Europe contributed to the worldwide spread of works by Central Asian scholars which were written in the IX-XII centuries and later. In particular, the fact that some works were taught as a basic textbook in educational institutions for many centuries and their re-translation and publication served as a foundation for the development of many fields.

From the seventeenth century onwards, the study of the scientific heritage of the East intensified in research institutions that were first established in France and later in the United Kingdom. From this period onwards, the translation of historical works into French, English and German served as an important factor in their subsequent translation into Scandinavian and Russian languages. The knowledge gained as a result of the translations led to a growing interest in the study of the East in later periods, and the broadening of their geography to use in the works.

Key words: Scholars, manuscripts, translations, England, France, orient.

Ҳар бир миллат интеллектуал ҳаёти ва меросининг ривожланиши унинг олимларининг фундаментал ва амалий асарлари, уларнинг машҳурлиги ва кенг фойдаланилиши, одамларнинг кундалик ҳаётида учрайдиган муаммоларни ҳал қилиш, иш жараёнини енгиллаштириш ва бошқалар билан баҳоланади. Бундан ташқари, ушбу мероснинг бошқа тилларга кўп асрлар давомида қайта-қайта таржима қилиниши, асосий илмий-тадқиқот муассасаларида ва ўқув муассасаларида фойдаланилиши, кейинги тадқиқотчилар учун ғоялар манбаи бўлиб хизмат қилиши халқнинг юқори даражада ривожланган интеллектуал ҳаётини намоиш этади.

* Фанлар академияси Тарих институти, Тошкент Турин политехника университети, abduvohid1116@gmail.com

Марказий Осиё ва унинг илмий ривожланиши дунё тараққиётига катта ҳисса қўшди. Марказий Осиёда фаннинг ривожланиши ва унинг асосида яратилган асарлар кўплаб янги йўналишлар ва соҳаларнинг асосига айланди.

IX-XII асрларда ва кейинги даврларда Марказий Осиё олимлари томонидан яратилган асарлар шарқжа Хитой, ғарбда Англиягача олиб кетилган ва улар шарқ ҳамда ғарбда илм-фаннинг тараққиётида муҳим ўрин тутди. Масалан, Хитойда илм-фан ривожиди туронлик олимларнинг ҳиссаси катта бўлган. Жумладан йирик давлат арбоби сифатида фаолият олиб борган туронлик алломалардан яна бири бўлган Юсуф ибн Умар Камолиддиннинг “Шуцяо лу” (Заҳмат хотиралари) ва “Чингчжэн чжинан” (Ислом кўрсатмалари) асарлари машхур. Жамолиддин Бухорий 1271 йили Пекинда расадхона қурган. Шайх Али Имомиддин Бухорий ва Аҳмад Буртан Косоний Хитойда ислом динининг тарқалишида ўз ўрнига эга бўлганлар. Туронлик Бай Жингюй, Лян Гуй, Лян Чжу каби шифокорлар Хитойда машхур бўлганлар. Абу Али ибн Синонинг касалларни даволаш услубияти ва асарлари Хитойда кенг тарқалган. Ўрта аср Хитой табобатининг иккита йирик асари ҳисобланмиш «Хуэйхуэй явфанг» (Мусулмон дориворлари) ва «Бэньцао гангму»нинг (Доривор гиёҳлар қонуни) ёзилишида Турон тиббиётига оид асарларнинг хитой тилига таржималари асос бўлган.

Аммо олиб борилган тадқиқотлар Европа мамлакатлари ҳамда уларнинг собиқ мумтамакаларида Марказий Осиёлик олимлар илмий меросининг жуда катта қисми тўпланганлигини кўрсатиб беради. Бунда дастлаб французлар, кейинчалик инглизлар ва немислар жуда катта кўламдаги кузатув ва тадқиқот ишларни амалга ошириб, шарққа оид йирик илмий меросни шакллантиришга муваффақ бўлдилар. Бунинг тасдиғи сифатида, Х. Лансделлнинг қайдларини кўрсатиш мумкин. У Марказий Осиёга оид сақланаётган манбалар билан танишиш жараёнидаги Британия музейидаги хотираларини қайд этиб, унинг асосий кутубхонасида ҳар бирининг баландлиги 30 фут, узунлиги 1 ярд бўлган 18 та жовондан ташкил топган 12 стеллажнинг Осиё географияси ва унга сафарлар акс этган асарлар билан тўлдирилгани, шунингдек музейнинг қўлёзмалар, тангалар, зоология, этнология бўлимларида ҳам бу каби ҳолатни кўриш мумкинлиги, шу билан бирга Қироллик жамияти кутубхонасида 80 та жавон, Ҳиндистон бошқармасида 30 та жавоннинг китоблар билан тўлдирилганининг гувоҳи бўлганлигини таъкидлаган.¹

Д.Б. Расулова ўзининг тадқиқотида Францияда Марказий Осиё олимлари асарларининг тўпланишини муфассал тадқиқ этган. Унинг қай этишича, бу борада амалга оширилган ишлар юқори доиралар назоратида бўлган. Масалан, бош вазир Ж. Б. Кольбер (1619-1683) ташаббуси билан Византия, Константинопол, Толедо, Севилия шаҳарларидаги бой кутубхоналарнинг китоблари сотиб олиниб, Парижга келтирилган.²

Бу каби кутубхоналарда сақланаётган нодир асарлар орасида жаҳоннинг энг қадимги тамаддун марказларидан бири, ўзига хос давлатчилик ва маданиятни шакллантирган, ўз тарихида икки ренессанс (9-12 асрлар ва Темурийлар даври) асосини ташкил этган Марказий Осиё илмий мероси ва тарихига мансуб бўлган жуда кўп асарлар бўлиб, уларнинг катта қизиқиш билан тадқиқ қилиниши геосиёсий воқеълик жараёнида янада ўсди. Бунинг натижасида Европанинг қатор

1 Henry Lansdell. Russian Central Asia including Kuldja, Boukhara, Khiva and Merv // [London: Sampson Low, Marston, Searle and Rivington](#). Vol. II. 1885. Б. 654.

2 Расулова Д.Б. XVII – XX аср бошидаги француззабон тадқиқотларда Ўзбекистон тарихи масалалари // Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. 2019. Б. 48.

мамлакатларида шарқ илмий ва маданий меросини ўзида мужассам этган йирик тўпламлар, музей бўлимлари, кутубхона ва архив фондлари ташкил этилди. Чунончи, Буюк Британияда Миллий Тарих музейи, Кембриж ва Оксфорд университетлари кутубхоналари³, Қироллик Осиё жамияти, Қироллик астрономия жамияти, Қироллик антропология жамияти, Қироллик геология жамияти, Ост-Индия компанияси, Линнин жамияти, Кю Гарденс ва бошқа муассасалар кутубхоналаридан Марказий Осиёнинг турли масалаларига оид китоблар, қўлёзмалар ва бошқа турдаги манбалар ўрин олди.⁴ Бу жараён нафақат Англияда, балки унинг мустамлака худудларида ҳам олиб борилди. Жумладан, Ҳиндистонда инглизлар томонидан ташкил этилган илмий муассасалар кутубхоналари ҳам Марказий Осиё илмий ва маданий меросига оид нодир асарлар билан тўлдирилди.

Шарқ мамлакатлари тарихи ва маданиятини ўрганишда Франциядаги музейлар ҳам муҳим ўрин тутди. Жумладан, Париждаги Чернуски (Musée Cernuschi, 1898) ва Гиме (Musée Guimet, 1889) музейларида Ҳиндистон, Узоқ Шарқ ва Осиё мамлакатларига оид санъат намуналари сақланиб келинмоқда. Доимий коллекциялар қаторида археология ва санъат тарихига оид топилмалардан иборат экспозициялар ҳам ташкил этилган. Йирик француз музейларидан яна бири Лувр (Musée du Louvre, 1792) ҳам салмоқли микдорда шарқ коллекцияларига эга.⁵

Бундан ташқари, Франция Миллий кутубхонаси қошида шарқ тилларида яратилган катта микдордаги манбалар сақланадиган —Шарқ қўлёзмалари маркази ҳам мавжуд эди. Бу ерда Марказий Осиё мутафаккирларининг қўлёзма нусхалари бугунги кунда ҳам сақланмоқда.⁶

Бугунги кунга қадар олиб борилган тадқиқотлар натижаси шуни кўрсатадики, инглизларнинг Шарқ, хусусан, Ўрта Осиё илмий меросига қизиқиши ва у билан танишишнинг бошланиши XII асрларга тўғри келади. Фредерик Старрнинг⁷ қайд этишича, бу даврда беслик Аделард ислом оламидаги илмий ютуқлар билан танишиш мақсадида шарққа келган ва қайтишда шарқ мутафаккирларининг асарларидан нусхаларни, жумладан Муҳаммад ибн Мусо Хоразмийнинг арифметикага оид китоби ва астрономик жадвалини ўзи билан олиб қайтади. Натижада бу асарлар илк бора латин тилига таржима қилиниб, Европа бўйлаб тарқатилади.⁸ Кейинроқ честерлик Роберт ҳам ислом диёрига сафар қилиб, у ҳам ўзи билан мусулмон олимлари асарларининг қўлёзма нусхаларини, хусусан Хоразмийнинг “Ал жабр вал муқобала” асарининг қўлёзмасини олиб қайтади.⁹ Мазкур асарнинг араб тилидаги қўлёзма

3 Ал Хоразмийнинг “Ал жабр вал муқобала” асарининг араб тилидаги ягона нусхаси Оксфордда, унинг латин тилидаги таржимаси Кембрижда сақланади.

4 Henry Lansdell. Russian Central Asia including Kuldja, Boukhara, Khiva and Merv // [London: Sampson Low, Marston, Searle and Rivington](#). Vol. II. 1885. Б. 655.

5 Расулова Д.Б. XVII – XX аср бошидаги француззабон тадқиқотларда Ўзбекистон тарихи масалалари // Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. 2019. Б. 30.

6 Расулова Д.Б. XVII – XX аср бошидаги француззабон тадқиқотларда Ўзбекистон тарихи масалалари // Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. 2019. Б. 30. Қаранг: Richard F. Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France se rapportant à l'Asie Centrale musulmane // Cahiers d'Asie Centrale. – 1999. –№ 7. – P. 57-63.

7 АКШнинг Ҳофстра университети профессори.

8 Frederick Starr. Lost enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane // Princeton University Press. 2013. 168-бет.

9 Frederick Starr. Lost enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane // Princeton University Press. 2013. 168-бет.

нусхаси Оксфорд университети кутубхонасида энг нодир адабиётлар қаторида сақланмоқда.

Марказий Осиёга оид билимларнинг шаклланишига сабаб бўлган омиллардан яна бири инглизлар томонидан таржима қилинган ишлар, тадқиқотларда маҳаллий манбалар ёки уларнинг таржимасининг жалб қилиниши, Марказий Осиёга келган чет элликларнинг қайтишида маҳаллий қўлёмаларни харид қилиб ёки инъом тариқасида олиб кетганликларида ўз ифодасини топган. Яъни, Марказий Осиё олимлари томонидан ёзилган асарларнинг инглиз тилига таржима қилинганлиги, Марказий Осиёга оид мутахассис тайёрлашда, асарлар ёзишда мазкур таржима қилинган асарларга алоҳида эътибор қаратилганлиги асарларнинг муваффақиятли бўлишига ва Марказий Осиёга оид маълумотларнинг инглиз ўқувчилари орасида янада кенг тарқалишига сабаб бўлди. Чунончи, Абулғози Баҳодирхон асарлари 1726 йилда француз тилига таржима қилинган ва шу таржима асосида 1729 йилда асар бир қатор қўшимча ва тўлдиришлар билан инглиз тилига таржима қилиниб, 1730 йилда чоп этилган.¹⁰

Мазкур таржиманинг сўз бошида таржимон бир неча қизиқарли далил ва гипотезаларни келтириб ўтган. Жумладан, у Марказий Осиёда ўрта асрларда илмга талаб ва чанқоқликнинг юқори бўлганлигини қайд этиб, бунда Тусий томонидан тузилган астрономик жадвал, Фазлуллоҳ (Рўзбеххон) томонидан ёзилган туркий ва мўғул халқлари тарихи, Амир Темур даврида илм тараққиёти давом этиб, Улуғбек томонидан астрономик жадвалнинг тузилиши ҳамда расадхонанинг барпо этилиши, шарқда ҳукмдорларнинг китоблар муаллифи сифатида учрашининг янгилик эмаслиги ва таржима қилинган асарнинг ҳам ҳукмдор томонидан ёзилганлиги ўқувчига айтиб ўтган.¹¹

Шунингдек, “Темур тузуклари”, “Бобурнома” ва бошқа асарлар ҳам таржима қилинди. Бундан ташқари, Марказий осийёга юборилган Сиди Али Раис, Мир Иззатуллоҳ каби мусулмон вакиллари ҳамда француз ва немис тадқиқотчиларининг асарларининг мунтазам таржимаси йўлга қўйилди. Ҳенри Скрин Мирзо Улуғбекнинг юлдузлар жойлашуви жадвали ғарбга шарқдан борган жадваллар орасида энг аниқ ва мукаммали саналишини қайд этган. Унда вақт ўлчови, сайёралар ва юлдузлар жойлашуви ўз ифодасини топган. Зижнинг лотин тилидаги энг яхши босма нашрлари 1642-1648 йилларда Оксфорд профессори Гривес томонидан тайёрланган бўлиб, 1767 йилда қайта нашр қилинган.¹² Фредерик Старнинг тадқиқотига кўра, Оксфорд университетининг арабшунос олими Томас Ҳайд Мирзо Улуғбекнинг мазкур асарини таржима қилиб, 1665 йилда “*Tabulae long. ac lat. stellarum fi xarum ex observatione Ulugh Beighi*” номи билан нашр эттирган¹³. 1723 йилда Жон Дарби франциялик шарқшунос Пети де ла Круанинг 1722 йилдаги таржимаси асосида Шарафиддий Али Яздийнинг “Зафарнома” асарини инглиз тилига таржима қилади. АҚШлик журналист В.Э. Кёртис “Темур тузуклари” 1780 йилда Оксфорд университети профессори Жозеф Вайт Лодиан томонидан дастлаб инглиз тилига таржима қилинган, деб қайд этган.¹⁴

10 A General History of the Turks, Moguls, and Tatars vulgarly called Tartars together with a Description of the Countries they Inhabit // London.MDCCXXX.

11 A General History of the Turks, Moguls, and Tatars vulgarly called Tartars together with a Description of the Countries they Inhabit // London.MDCCXXX I-II бетлар.

12 Skrine F. Ross E. The Heart of Asia. History of Russian Turkestan and the Central Asian Khanates from the Earliest Times // London, Methuen & co. 36 Essex street, W.C, 1899. Б. 176; Percy Sykes. A History of Persia // London: Macmillan and Co. Vol. II. III edition. 1951. 138-бет.

13 Frederick Starr. Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane // Princeton University Press, 41 William Street, Princeton, New Jersey. 2013. Б. 497.

14 Curtis William Eleroy. Turkestan: “The Heart of Asia” // London: Hodder & Stoughton, 1911. Б. 212.

Чарлз Стюартнинг қайд этишича, 1783 йилда Оксфорд профессори Ж. Вайт бу асарнинг форсча транслитерациясини ва унинг Виллиам Дейви томонидан қилинган инглизча таржимасини чоп эттирган. Чарлз Стюарт Абу Толиб Ҳусайнийнинг форс тилидаги таржимаси асосида бу асарни инглиз таржима қилиб, 1830 йилда уни “Mulfuzat Temuri” номи билан нашр эттирган.¹⁵ 1800 йилда Вилиям Оуслий томонидан таржима қилинган Ибн Ҳавқал асари¹⁶, 1826 йилда Вилиям Ўрскин томонидан таржима қилинган “Бобурнома”, 1829 йилда С. Ли таржима қилган Ибн Батутанинг асари¹⁷ инглиз тилида чоп этилди.¹⁸ Раверти Ҳенри Жорж Минхожи Сирож Жузжонийнинг “Табоқоти Носирий” асарини таржима қилиб, 1881 йилда нашр қилдирди. Мирзо Муҳаммад Ҳайдар Дуғлатнинг “Тарихи Рошидий” асари Денисон Росс томонидан таржима қилиниб, 1895 йилда Лондонда нашр қилинган.

1832 йилда Бухорога сафар қилган А. Бёрнс (уни кейинчалик “Бухоро” деб номлашган) ўз асарида Бухоро бозорларида 1832 йил 20 июлда 5 та қўлёзма сотиб олганлигини, кейин уларни “Шарқ қўлёзмалари жамғармаси”га топширганини қайд этган.¹⁹ Булар Мовароуннаҳр султонлари ҳақида қисқача маълумот берувчи муаллифи ва номи кўрсатилмаган қўлёзма, “Тарихнома”, Наршахийнинг “Таворихи Наршахий (тарихи Наршахий)”, “Тазкира-и Муқимхони”, “Ажойиб ул-табоқот” асарларидир.²⁰ Тахминан 1834 йилда А. Бёрнс истаги билан Шарқ таржималари жамияти томонидан Жорж Якобга “Ажойиб ул-табоқот” асарини таржима қилиш юклатилди. А. Бёрнс бу асарни Бухорода сотиб олиб, ўзи билан Ҳиндистонга олиб кетган. Гарчи асар инглиз тилига таржима қилинса-да, нашр этирилмайди ва бунинг сабаби ҳалигача номаълум. Аммо, таржима жамият кутубхонасига топширилган.²¹ Ҳозирда Қироллик Осиё жамияти кутубхонасида Бёрнс томондан топширилган Муҳаммад Тоҳир ибн Абул Қосимнинг “Ажойиб ал-табоқот” (инглиз тилига А. Пёрвис томонидан таржима қилинган), Абу Бақр Муҳаммад ибн Жаъфар Наршахийнинг “Тарихи Бухоро”, Муҳаммад Юсуф ибн Хўжа Бақонинг “Тазкира-и Муқимхони”, Мир Саййид Шариф Раҳимнинг “Тарихи Раҳими”, Аҳмад ибн Маҳмуднинг “Тарихи Муллазода дар зикри мазороти Бухоро”, Ҳофиз Таниш ибн Мир Муҳаммад Бухорийнинг “Шарафнома-и шоҳи”, Давлатшоҳ Самарқандийнинг “Тазкират уш-шуаро” асарлари ва яна кўплаб бошқа қўлёзма асарлар сақланмоқда.

Ҳиндистонда инглизлар томонидан асос солинган Осиё Жамияти кутубхонаси энг муҳим бойлиги унда сақланаётган бой ва бетакрор асарлар ҳисобланади. Ундаги адабиётларнинг асосий қисми жамиятнинг аъзолари томонидан совға сифатида йиғилган. 1784 йилда кутубхона ташкил этилганида Ҳенри Ричардсон еттига форс тилидаги қўлёзмани тақдим этган. Жамият 1808 йилнинг бошида ўз биносига эга бўлган ва унинг кутубхонаси ҳамма учун очиқ қўйилган.²² Ўша вақтгача йиғилган

-
- 15 The Mufuzat Temury (translated by Charles Stewart // London. John Murray, Albemarle Street; Parbury, Allen and Co. Leadenhall Street; 1830. i бет.
- 16 Ibn Haukal. The Oriental Geography of I. H., an Arabian traveller of the 10th century. Translated by Sir William Ouseley, Kt. London: 1800.
- 17 Ibn Batutah. The Travels of Ibn Batutah (1324-5). Translated by S. Lee. London: 1829.
- 18 Ўша жойда, v-vi бетлар.
- 19 Alexander Burns. Travels into Bukhara // London. John Murray, Albemarle Street. MDCCCXXXIV. 2-жилд. 355-бет.
- 20 William H. Morley. A Descriptive Catalogue of the Historical Manuscripts in the Arabic and Persian Languages Preserved in the Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland // London. John W. Parker & Son, West Strand. MDCCCLIV. 160 бет.
- 21 Rawlinson H. C. Royal Asiatic Society. Proceedings of the Fifty-Eighth Anniversary Meeting of the Society, Held on the 30th of May, The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1881 B. 5.
- 22 <https://www.asiaticsocietykolkata.org/library/history>

китоблар кутубхонининг ўзагини ташкил этди. Типу Султон²³ сарой кутубхонаси жамланмасининг Серингапатам кўмитаси томонидан жамият кутубхонасига совға қилиниши (1808 йил 3-феврал) алоҳида аҳамиятга эга бўлган.²⁴ Мазкур жамланма кўплаб тарихий ва нодир асарлардан иборат бўлиб, улар орасида “Қуръон”нинг зеб берилган кўлёмаси, “Тулистон”нинг эски матни ва Император Шохжаҳоннинг дастхати туширилган “Подшоҳнома” асарлари диққатга сазовордир.

Марказий Осиё тарихи акс этган асарлар ва манбалар асосан ислом шўъбасида бўлиб, улар орасида араб, форс, туркий, пуштун ва урду каби тилларда ёзилган кўлёмалар ўрин олган ҳамда уларнинг энг қадимгиси 12 асрнинг биринчи чорагига мансуб. Буларнинг бир қисми Бобурийлар саройи кутубхонасидан, Типу Султон кутубхонасидан ва Форт Вилиам коллежи кутубхонасидан келтирилган. Бу кўлёмаларнинг баъзилари жуда ноёб, баъзилари маълумотга бой ва матни бир-биридан фарқ қилади. Баъзиларида ҳаттотлик маҳорати юқорилиги акс этади ва баъзиларида юқори сифатли миниатюралар мавжуд. Булардан баъзиларини, жумладан Таҳзиб Шарҳ Ас-Сабъат Муллақат (XII аср бошлари), Қалаид ал-Иқуиан ва Маҳасин ал-Аян (XII аср), Харидат ал-Қаср (XII аср), Ал-Жам Байнас ас-Саҳиҳин (қисқартирилган шаклда дастхат билан, XIII аср), А-Мадхул (XIII аср), Тафсир-и-Қуръон (форс тилида, XIII аср, бу асар ҳаттотлик учун ҳам муҳим), Тухфат ал-Аҳбор фи усул ат Ҳадис вал Аҳбар (XV аср), Шохнома (XV аср), Китаб ал-Иълан (XVIII аср), Саҳаъ иф-и-Шараъ иф ёки Дурарал Мансур (форс тилида, XIX аср) ва Адаб-и-Оламгири (XVIII аср) кўрсатиш мумкин. Шунингдек, суратли ва миниатурали кўлёмалар орасида Шохнома, Қуллиёти Саъдий, Аин-и-Акбари, Девони Махфий, Қисса-и-Нуш-Афарин, Жами ут-Таворих, Ияр-и-Дониш, Тафрибул-Имараҳ ва Имаратут-Акбар каби асарларни кўриш мумкин.²⁵

Генрих Томас Колебрук томонидан 1823 йил 15 мартда асос солинган Буюк Британия ва Ирландия Қироллик Осиё Жамияти кутубхонаси ҳам шарқ илмий меросининг ёйилганлигини намоён этади. Унга “Осиёга оид фан, адабиёт ва санъатни учун қўллаб-қуваатлаш учун” 1824 йил 11 августда қирол Жорж 4 нинг Қироллик хартияси берилган ²⁶. Мазкур жамият кутубхонасида 2000 дан ортиқ Осиёга оид кўлёмалар сақланмоқда. Улар орасида Марказий Осиёга оид Фирдавсийнинг “Шохнома” асарининг Муҳаммад Жўкий томонидан Темурийлар даврида, 1440-1445 кўчирилган асл нусхаси, Саъдий “Тулистон” асарининг кўлёмаси нусхаси ва бошқа кўлёмаларни кўрсатиш мумкин.

1828 йилда Буюк Британия ва Ирландия Қироллик Осиё Жамияти таркибида “Шарқ кўлёмалари таржимаси фонди” ташкил қилинди. Шарқ тилларидаги асарларни қисман ёки тўлиқ таржима қилиш бу фонднинг асосий мақсади қилиб белгиланди. Йиллар давомида инглиз сайёҳларининг баъзилари Осиё бўйлаб сафарлари мобайнида тўплаган асарларни мазкур фондга беғараз тақдим этган. Ўтган давр мобайнида Марказий Осиё интеллектуал меросини акс эттирган қатор асарлар таржима қилинди. Жумладан, Абу Райҳон Берунийнинг “Ўтмиш халқлардан қолган ёдгорликлар” асари Эдвард Саху томонидан араб тилидан таржима қилиниб, 1879

23 Типу Султонлиги Ҳиндистоннинг жунубий-ғарбий қисмида ташкил топган давлат. Типу султон инглизларга қарши курашда французлар билан иттифоқ тузган. Шунга қарамай, узоқ жанглардан сўнг XVIII аср охирида инглизлар томонидан маҳв этилган.

24 <https://www.asiaticsocietykolkata.org/library/history>

25 <https://www.asiaticsocietykolkata.org/museum/manuscripts>

26 <https://royalasiaticsociety.org/about-us/>; The Royal Asiatic Society // Middle East Studies Association Bulletin, Vol. 25, No. 2 (December 1991), pp. 187- 188.

йилда нашр этилган²⁷. Ал Хоразмийнинг “Ал жабр вал муқобала”²⁸ асари, “Шоҳнома”²⁹ ва Ғазнавийлар даври тарихини ёритган “Китаб-и ямини”³⁰ асарларини кўрсатиш мумкин.

Европаликлар томонидан ёзилган асарларда Марказий Осиё маҳаллий манбаларига берилган иқтибослар, маҳаллий олимларнинг асарларидан фойдаланиш ҳам асарларнинг тарқалиш георгафиясини намоён этади. Масалан, Вамбери ўзининг “Бухоро тарихи”³¹ асарини тайёрлашда “Тарихи Табарий”, “Тарихи Байҳақий”, Мирхонднинг “Равзат ус-сафо”, Алоуддин Ота Малик Жувайнийнинг “Тарихи Жаҳонкушойи”, Шарафиддин Али Яздийнинг “Зафарнома”, Шайх Камолиддин Абдураззоқнинг “Матлаа ас-Саадеин”, “Бобурнома”, “Шайбонийнома”, “Шажара-и турк”, Мирза Муҳаммад Махдихоннинг “Тарихи Нодиршоҳ”, “Тарихи Наршахий”, “Тарихи Саидрахим”, “Тарихи Муқимхоний”, Мунши Содик Мирзонинг “Даҳма-и шоҳон” асарларидан фойдаланган.³²

1882 йилда Марказий Осиёга келган инглиз тадқиқотчиси Ҳ. Лансделл ҳам асарининг библиографиясида Вамбери келтирган асарлардан ташқари А. Навоий, Фазлуллоҳхон, Мир Абдулкарим Бухорий, Абу Толибхон каби муаллифларнинг асарларини келтирган. Шунингдек, асарида маҳаллий манбалардан ҳам муваффақиятли фойдаланган. Жорж Натаниэл Керзон ҳам ўз тадқиқотида маҳаллий манбаларга мурожаат қилган. Хусусан, Ибн Ҳавқал асарида Марв³³ мевалари, Бухоро³⁴ ва Самарқанд³⁵ манзаралари ва шаҳарларига берилган тавсифни келтириб ўтган.

Франсис Ҳенри Скрин ва Э.Д. Росс ўз асарларини тайёрлашда ўша давр замонавий тадқиқотларидан ташқари араб истилоси, минтақага исломнинг кириб келиши ва ёйилишини ёритишда Табарий ва Наршахий манбаларига, Тоҳирийлар ҳукмронлиги даврини ёзишда Табарий, Наршахий ва Мирхонд манбаларига, Сомонийлар даврини ёритишда Наршахий, Мирхонд, Хондамир, ас Соолибий асарлари билан бирга Давлатшоҳнинг “Сомонлардан 9 киши Хуросон ҳокимиятида машҳур эди, Исмоил, бир Аҳмад, бир Наср, икки Нух, икки Абдулмалик, икки Мансур” мазмунидаги шеърига, Қорахонийлар даврини ёритишда Наршахий, Рашидиддин Фазлуллоҳ, Минҳож Сирож Жузжонийнинг “Табоқоти Носирий”, Мирхонд асарларидан, Ғавнавийлар ва салжуқийлар даври тарихини ёритишда Ҳамидуллоҳ Муставфийнинг “Тарихи Гузида”, Мирхонд, Ҳофиз Абру, ибн ал-Асирнинг “Тарихи Комил”, Хоразмшоҳлар тарихини ёзишда Минҳож Сирож Жузжоний, Хондамир, Жувайний асарларидан, мўғуллар даврини ёритишда Минҳож Сирож Жузжоний, Рашидиддин Фазлуллоҳ, Абулғози Баҳодирхон, Минҳож Сирож Жузжоний, Муҳаммад Юсуф ибн Хўжа Бақо, Мирзо Ҳайдар

-
- 27 Biruni, Muhammad ibn Ahmad (тарж. Sachau, Eduard). Chronology // London, Pub. for the Oriental translation fund of Great Britain & Ireland by W.H. Allen and co. 1879.
- 28 The Algebra of Mohammed Ben Musa (тарж. Frederic Rosen). J. Murray. 1831.
- 29 Atkinson, James A The Shah Nameh of the Persian Poet Firdausi, London, 1832
- 30 Al Utbi. The Kitabi-i-yamini: Historical Memoirs of the Amir Sabaktagin, and the Sultán Mahmúd of Ghazna, Early Conquerors of Hindustan, and Founders of the Ghaznavide Dynasty // Translated from the Persian Version of the Contemporary Arabic Chronicle of, by James Reynolds.
- 31 Vambery Arminius. History of Bokhara from the earliest period down the present // London. Henry S. King Co. 1873.
- 32 Vambery Arminius. History of Bokhara from the earliest period down the present // London. Henry S. King Co. 1873 . ix-xvi бетлар.
- 33 George N. Curzon. Russia in Central Asia // London. Longmans, Greens and Co. 1889. 113-бет.
- 34 Ўша жойда. 153-бет.
- 35 Ўша жойда. 212-бет.

Темурийлар даврини ёритишда Шарофиддин Али Яздий, Мирзо Ҳайдар асарларидан, Бухоро хонлиги даврини ёритишда Мирзо Ҳайдар, “Тарихи Абулхайр”, Бобурнома, Мирзо Искандарнинг “Тарихи олам орой”, Ҳофиз Танишнинг “Абдуллонома”, Муҳаммад Юсуф Мунши, Абдулкарим Бухорий, манғитлар даврини ёритишда Абдулкарим Бухорий каби маҳаллий муаллифларнинг асарларидан фойдаланган.³⁶ Муаллифнинг қайд этишича, тарихий далил ва воқеъликда маҳаллий ва хорижий манба ҳамда тадқиқотлардаги муълутотлар бир-бирига мос келмаса, маҳаллий манбадаги маълумотга ишончли деб қаралган ва асарда фойдаланилган. Чунончи, Амир Ҳайдарнинг тахтга ўтириши арафасидаги жараёнларни ёзган бу муаллифлар Мир Абдулкарим Бухорий ҳамда А. Вамбери асарларида икки хил келгани, аммо улар Мир Абдулкарим Бухорий асарида келтирилган маълумотни афзал билгани ва бунинг сабаби сифатида муаллифнинг бу даврда юқори дипломатик лавозимларда ишлаганини қайд этган.³⁷

Яна бир тадқиқотчи Ҳ. Вуд Орол денгизи ва унга қуюлувчи сув манбалари тарихини ёзишда Абулфидо³⁸, Абулғози Баҳодирхон³⁹, Идрисий⁴⁰, Масъудий⁴¹, Балхий, Истахрий, Ибн Ҳавқал, З.М. Бобур ва бошқа маҳаллий олимлар тадқиқотларга таянган бўлиб, бунда ўтган давр мобайнида Амударё ва Сирдарё оқимининг ўзгариши тарихи, Оролнинг хусусиятлари, унинг ўтмишига оид тарихий асар яратди.⁴² Маҳаллий манбаларнинг инглизлар тадқиқотларида кенг жалб қилиниши уларда Марказий Осиёга оид тадқиқотлар марказлари ҳамда мутахассисларининг шакланганлигидан далолат беради.

Д. Расулова Бартелеми д’Эрбелонинг Шарқ кутубхонаси номли энциклопедик тўплами ярим аср давом этган катта лойиҳанинг якуни деб ҳисоблайди. Унда Куръони Карим ҳамда Мирхонд (*Mirkhond*), Хондамир (*Khondamir*), Аз-Замаҳшарий (*Al-Zamakhshari*), Қазвиний (*Qazwini*), Ҳусайн Воиз (*Hussein Vaez*) каби ўрта аср муаллифларининг асарлари ҳам ўрин олган. Ушбк асарнинг яратилишида машхур турк тарихшуноси Мустафо Абдуллох Ҳожи Халифа, яъни Котиб Чалабий (1609-

36 Francis Henry Skrine, Edward Denison Ross. The heart of Asia // London. Methuen and Co. 1899. 34-221-бетлар.

37 Ўша асар. 209-бет.

38 Абулфидо Имоуддин Исмоил ибн Али ал-Айюбий (1273, Дамашқ—1331, Ҳамо, Сурия) — қомусий олим. У фалакиёт, тиббиёт, тарих, ботаника, [география](#) каби бир қанча фанлар соҳасида етук олим бўлган. «[Таквим](#) ул-булдон» («Мамлакатлар таквими», 1321) асарининг 1 – қисмида Ернинг бўлиниши, экватор, [етти](#) [иклим](#) ҳақида умумий [тушунча](#) берилади, денгиз, кўл, [дарё](#) ва [тоғлар](#) тасвирланади. 2 – қисмида Ер юзи мамлакатлари, жумладан [Хоразм](#) ва [Мовароуннаҳр](#) ҳақида маълумотлар берилади. Географик «Ал-Мухтасар фи тарих ал-башар» («Башариятнинг қисқача тарихи») китоби 4 жилдан иборат бўлиб, «Тарихи Абулфидо» номи билан ҳам маълумдир.

39 1644-1663 йилларда Хивани бошқарган. “Шажараи Турк” ҳамда “Шажараи тарокима” асарлари муаллифи.

40 ал-Идрисий Абу Абдуллох Муҳаммад ибн Муҳаммад (1100 - [Сеута](#) (Сибта), [Марокан](#) - 1165 ёки 1161, [Сицилия](#) о.) - араб географи ва сайёҳи. 1154 й. Ўз даврида дунёнинг [илм](#) ахлига маълум бўлган қисми харитасини тайёрлаган, уни [қумуш](#) [ясси](#) шарга ўйиб чизган ва қоғозга ҳам туширган. Харитага «Нузхат ал-муштоқ фи-ихтироқ ал-офок» («Саёҳатга муштоқ бўлганнинг уфқларга саргузаштлари») изоҳни ёзган.

41 Абул Ҳасан Али ибн ал-Ҳусайн Али ал-Масъ-удий (9-а. охири, Бағдод - 956 ёки 957, Фустот, Миср) - араб тарихчиси ва сайёҳи. 915-945 й. ларда М. Эрон, Ҳиндистон, Шри-Ланка, Шим. Африка, Занжибар, Мовароуннаҳр, Хитой, Озарбайжон, Арманистонда саёҳатда бўлган

42 Wood, Herbert. The Shores of Lake Aral // London : Smith , Elder , & Co . , 15 Waterloo Place. 1876.

1657) қаламига мансуб Кашф аз-зунун ан ал-асами кутуб ва'л-фунун асари ўзига хос ўрин тутган.⁴³

Бундан ташқари, француз тилига таржима қилинган асарлардан Наршахийнинг Тарихи Бухоро, Мирхонднинг Сомонийлар тарихи, Равзату-с-сафо, Фаридиддун Атторнинг Мантиқ ут-тайр, Саъдийнинг Гулистон, Умар Ҳайёмнинг рубойлари, Мир Абдулкарим Бухорийнинг Ўрта Осиё тарихи, Рашидиддиннинг Жомеъу-т-таворих, Ризоқулихоннинг Хоразм элчилиги ҳикоялари каби асарларни кўрсатиш мумкин.⁴⁴

Хулоса қилиб айтганда, Европа мамлакатлари томонидан шарқ мамлакатларига амалга оширилган экспедициялар, европалик сайёҳларнинг шарққа сафарлари, шарқ илмий ютуқларига бўлган қизиқиш ҳамда бунинг Европа учун андоза бўлиб хизмат қилиши IX – XII асрларда ҳамда кейинги даврларда ёзилган Марказий Осиё олимлари томонидан ёзилган асарларнинг дунё бўйлаб тарқалишига хизмат қилди. Айниқса, баъзи асарларнинг узоқ асрлар давомида таълим муассасаларида асосий дарслик сифатида ўқитилиши, қайта-қайта таржима ва нашр этилиши кўплаб соҳалар учун асос бўлиб хизмат қилди.

XVII асрдан бошлаб дастлаб Франция, кейинчалик Буюк Британияда ташкил этилган илмий-тадқиқот муассасаларида шарқ илмий меросини ўрганиш янада кучайди. Бу даврдан бошлаб тарихий асарларнинг француз, инглиз ва немис тилларига таржима қилиниши уларнинг кейинги даврларда скандинав, рус тилларига таржима қилинишида муҳим омил бўлиб хизмат қилди. Таржималар натижасида олинган билимлар кейинги даврларда шарқни ўрганишга бўлган қизиқишларни кучайтишига, асарлардан фойдаланиш жуғрофиясининг тобора кенгайишига сабаб бўлди.

43 Расулова Д.Б. XVII – XX аср бошидаги француззабон тадқиқотларда Ўзбекистон тарихи масалалари // Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. 2019. Б. 50.

44 Расулова Д.Б. XVII – XX аср бошидаги француззабон тадқиқотларда Ўзбекистон тарихи масалалари // Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. 2019. Б.56-57

FERGANA'DAN ANADOLU'YA, OŞ'TAN SİİRT'E AKİDEDE BİRLİK: ŪŞİ VE SİİRDÎ-BEDU'L- EMÂLÎ'NİN ANADOLU'DAKİ TESİRLERİ ÜZERİNE BİR ÖRNEK VE DEĞERLENDİRME

Zekeriya SARIBULAK*

Özet

Ali b. Osman el-Ūşî, Orta Asya'da Fergana vadisi şehirlerinden olan Kırgızistan Oş'ta dünyaya gelmiştir. Eğitimi o bölgede almıştır. Hadis ve fıkhıta hacimli bazı eserleri vardır. Ancak kelim alanında te'lif ettiği küçük hacimli *Bed'ul-Emali* adlı eseriyle şöhrete kavuşmuştur. Matürîdî ekolün görüşleri doğrultusunda te'lif ettiği bu eser, Orta Asya-Maveraünnehir bölgesinde Matürîdî kelamcılarının dikkatini çekmiş ve şerh edilmiştir. Aynı zamanda Orta Doğu ve Anadolu'da hem Eş'arî hem de Matürîdîlerin takdirini kazanmıştır. Nitekim her iki mezhepten meşhur bazı kelamcılar esere şerh yazmışlardır. Böylece Anadolu'da da şöhrete kavuşmuş ve medreselerde okutulmuştur. Aynı zamanda eser Osmanlı şark/Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki medreselerde de okutulunca bölgenin birçok Eş'arî kelamcısını da etkilemiştir. Bize göre Ūşî'nin tesiri açık bir şekilde Osmanlı müellifi ve şark/doğu medreselerinin en önemli müderrislerinden biri olan Molla Halil Siirdî'nin *Nehcu'l-Enam* adlı eserinde görülmektedir. Bu eserin bölgede çok yaygın bir şekilde okunması ve Molla Halil'in toplum nezdindeki saygınlığı vesileyle Ūşî'nin itikadî görüşleri adı geçen eser yoluyla Eş'arî toplum tarafından bilinmiştir. İşte biz bu çalışmada Ūşî'nin Molla Halil Siirdî üzerindeki tesirlerini görerek, Orta Asya'dan Anadolu'ya, ya da Oş'tan Siirt'e Eş'arî ve Matürîdîler arasında sağlanan akide birliğinde Ūşî ve Siirdî'nin gayretlerini görmeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: Feragana, Ūşî, Anadolu, Molla Halil, Akide

Unity in Aqid from Fergana to Anatolia, from Osh to Siirt: Ushi and Siirdî-An Example and Evaluation on the Influence of Bedu'l-Amal in Anatolia

Abstract

Ali b. Osman al-Ushî was born in Osh, Kyrgyzstan, one of the cities of Fergana valley in Central Asia. He got educated in that region. He has some voluminous works in hadith and fiqh. However, he gained fame with his small volume work named Bedul-Emali, which he wrote in the field of theology. This work, which he authored in line with the views of the Maturidi school, attracted the attention of Maturidî theologians in the Central Asia-Transoxiana region and was explained. At the same time, it gained the admiration of both Ash'ari and Maturidîs in the Middle East and Anatolia. As a matter of fact, some famous theologians from both madhhabs wrote explanations and commentaries. Thus, it gained fame in Anatolia and was taught in madrasahs. At the same time, when the work was taught in madrasahs in Ottoman Eastern / Eastern and Southeastern Anatolia, it influenced many Ash'ari theologians in the region. In our opinion, the influence of Ushi is clearly seen in the work named Nehcu'l-Enam by Molla Halil Siirdî, who was an Ottoman author and one of the most important teachers of the eastern / eastern madrasahs. Due to the widespread reading of this work in the region and the respectability of Molla Halil in the eyes of the society, the religious views of Ashi were known by the Ash'ari community through the aforementioned work. Here, in this study, we tried to see the efforts of Ushi and Siirdî in the unity of creed provided between

* Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kelam ve Mezhepler Tarihi Bilim Dalı. zekeryasaribulak@hakkari.edu.tr

Ash'ari and Maturidis from Central Asia to Anatolia, or from Osh to Siirt, seeing the effects of Ushi on Molla Halil Siirdî.

Key Words: Fergana, Ushi, Anatolia, Molla Halil, Akide

GİRİŞ

Orta Asya bölgesinin bir kısmı Hz. Ömer döneminde İslam topraklarına katılmıştır. Bölgenin ilmi gelişmeler açısından önemli merkezleri olan Buhara, Semerkant, Tirmiz, Nesev ve Fergana'daki ders halkalarında, hadis, fıkıh, tefsir ve kelim alanında toplumu etkileyebilen çok önemli âlimler yetişmiştir. Buralardaki ders halkalarında faal olan müderrislerin Sünnî kimlikleri ve siyasi idarelerin de ana gövde/kahir ekseriyetin itikadî görüşlerini benimseyip desteklemesi, bölgedeki Müslümanların büyük çoğunluğunun Sünnî düşünce paralelinde akidede/inançta birlik içerisinde kalmaları hususuna katkı sağlamıştır. Bölgenin genelinde hâkim durumda olan bu düşünce Fergana havzası ve Oş şehrinde de yaygın olmuş ve günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir.

Fergana'ya nispet edilerek anılan birçok âlim, şair, yazar, mutasavvıf ve mütefekkir yetişmiştir. Ebu'l-Âbbâs Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fergânî (öl. 247/861 civarı), Sa'âdeddîn Fergânî (Sa'îduddîn-i Fergânî) (öl. 620/1223 civarı), Ebu Mansûr Ahmed b. Abdullâh el-Fergânî, Ebu Muzaffer Muşâtâb b. Muhammed el-Fergânî, Ebu Sâlih Abdulazîz el-Fergânî ve Mes'âde b. Bekir b. Yûsuf el-Fergânî bunlardan bazılarıdır.¹ İtikadî görüşleriyle Anadolu bölgesinde etkili olduğunu düşündüğümüz bir diğer Ferganalı, Siracüddin Ebû Muhammed Ali b. Osman b. Muhammed b. Süleyman b. Ali et-Teymî el-Evsî el-Ûşî el-Fergânî el-Hanefî'dir (öl. 569/1173-74 veya 575/1179-80).

Ûşî, fıkıh ve hadis alanında hacimli bazı eserler te'lif etmiş olmasına rağmen şöhretini kelimada te'lif ettiği 66-68 beyitten oluşan birkaç sayfalık *Bedu'l-Emalî* adlı eseriyle elde etmiştir. Muhtasar ve manzum olan bu eser Eş'arî ve Matürîdî kelamcılar tarafından onlarca şerh ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu durumda onun bölge kelamcılarını etkilediği ve iki fırka arasında var olan "akide birliği"ne katkı sunduğu söylenebilir. İşte bu katkıların görülebilmesi için Eş'arîliğin toplumda daha yaygın bir şekilde bilinmesinde etkisi olan bir müellif ile itikadî görüşlerinin karşılaştırılmasına ihtiyaç vardır. Bize göre bu vasfı taşıyan kelamcı, Osmanlı şark medreselerinde önemli bir yeri olan Molla Halil es-Siirdî el-Kûlpikî'dir.

Ûşî'nin, Ebu'l-Yusur el-Pezdevî (öl. 493/199) ve Ebu'l-Muin en-Nesevî'nin (öl. 508/1114)² Eş'arî kelamcılarla tekvin sıfatı eksenindeki tartışmalarından sonra (V. ve VI. Yüzyılın başı) ve çağdaşı Eş'arî kelamcı Fahreddin er-Razî'nin (öl. 606) birçok kelimî ve fer'î meselede Maveraünnehir Üleması/Matürîdîlerle girdiği şiddetli tartışmalar döneminde faaliyette bulunmuş olması, konumuz açısından önemlidir. Zira yukarıda isimleri geçen kelamcıların taraf oldukları tartışmalar, iki mezhep arasındaki ihtilafı konuları toplumda bilinir hale getirmiş, sadece tekvin sıfatı meselesiyle kalmamış diğer teferruatlara da sirayet etmiş ve iki mezhep kelamcıları arasında bir mesafenin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki, bu dönemde Hanefî akait âlimleri Eş'arî'ye denk bir öncüye duyulan ihtiyaçtan Matürîdî'nin ismini öncelemişlerdir.³ Çünkü tekvin eksenli tartışmalardan önce de bazı

1 Zebîhullâh-i Safâ. *Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, s. deh., Tahsin Yazıcı, "Fergânâ", *DİA*, XII. Cilt, s. 375, Muhammed Emin-i Riyâhî, *Zebân u Edeb-i Fârsî der Kelemrov-i 'Osmânî*, Tahran 1369, s. 109.; Adnan Karaosmanoğlu, İsmail Söylemez. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 1, Bahar 2017 (137-160).

2 Geniş bilgi için bk.; Meymun b. Muhamme Ebu'l-Muin en-Nesevî. *Tabsiratul-Edille fi Usulî'd-Din*, thk: Muhammed Enver Hamid İsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turasi, Kahire 2011, 405-475.

3 Geniş bilgi için bk.; Zekerya Sarıbulak. *Ebu Hanîfe'den Matürîdiye Hanefî İtikad'ın Gelişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Van yüzüncü Yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019, 160-161.

ihtilaflar bilindiği halde, mezhepleri ayrıştıracak şekilde isimlendirme olmamış, taraflar genellikle fıkıh mezheplerine olan mensubiyetleriyle anılmışlardır. Ancak Pezdevî ve Neseî ile başlayıp Razî ile devam eden ihtilaflı konulardaki şiddetli tartışmalar iki fırka kelamcıları arasında bir mesafe oluşturmuştur. Fakat bazı kelimî eserlerin toplumda bilinir hale gelmesi, ihtilafların söylemde sadece söylemde kalması ve tefrikaya sebebiyet vermemesini sağlamıştır. İşte bu anlamda akide birliğine katkı sunan kelamcılardan birisi de Üşî'dir. O *Bed'ul-Emalî* adlı eseriyle Eş'arî ve Matürîdîlerin büyük oranda akide birliğini sağlamasına katkı sunmuştur.

Molla Halil'i ele almamızın sebebi ise Doğu/Güney Doğu medreselerindeki konumu ve *Nehcu'l-Enam* adlı eseriyle Şafî ve Eş'arî fırkasına mensup olan bölge halkının itikadî görüşlerinin şekillenmesindeki rolüdür. Çünkü adı geçen eseri günümüze kadar medreselerde ders kitabı olarak okutulmakta ve bölge sakini dindar ailelerin başucu kitabı konumundadır. O, bu eserinde Eş'arî ve Matürîdîlerin farklı düşündükleri bazı konularda Üşî ile aynı görüşte olmuş, ayrıca iki fırka arasındaki ihtilaflı konularda da görüşlerin yakınlaştırmasına katkı sunmuştur. İşte biz bu çalışmada Üşî ve Molla Halil'in mezhepler arasında var olan "akidede birlik" hususuna yaptıkları katkılarına görmeye çalıştık.

1. Üşî'nin Bölgesi Fergana Vadisinin Din Eğitimindeki Yeri

Mezheplerin oluşum sürecine girmesinden hemen sonra Orta Asya'nın Maverâünnehir bölgesinin büyük bir kesiminde olduğu gibi Fergana havzasında da baskın durumda olan mezhep Sünnî/Hanefîlik olmuştur.⁴ Öyle ki İmam Ebu Hanife daha hayattayken 142/759 yılında onun yakın arkadaşı ve talebesi, Ömer b. Meymun er-Rammah (öl. 171/789-88), Belh kadısı olmuş ve resmi olarak 20 seneden fazla bu görevde bulunmuştur. *Fıkhü'l-Ebsat* adlı eserde hocası Ebu Hanife'nin kelimî problemlere dair cevaplarını toplayan Ebu Mut' el-Belhi de (öl. 194/814) 16 yıl bu görevde kalmıştır.⁵ Ayrıca Matürîdî'nin icazet silsilesinde bulunan Muhammed b. Mukatil er-Razî (öl. 248/862) İmam Muhammed'den, Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. 200/816) İmam Ebu Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed'den (öl. 189/804) rivayette bulunmuştur. Bölgede faal olan bir diğer zat ise Ebu Mukatil b. Hafs b. Seleme es-Semerkandî'dir. Bu zat İmam Ebu Hanife'nin bizzat öğrencisidir.⁶ Ayrıca Ebu Yusuf'un Bağdat baş kadılığı döneminde Horasan ve Maverâunnehir bölgelerine Hanefî düşüncesini benimsemiş kadılar gönderilmiş ve bunlar bölgede devlet idaresinde görev almışlardır. Ayrıca bölgede hüküm süren siyasî idarelerin de fıkıhta Sünnî-Hanefî mezhebine bağlı olmaları, mezhebin hem fikhî hem de itikadî açıdan diğer mezheplere göre, daha fazla yayılma imkânı bulmasını sağlamıştır. Böylece Hanefîler erken dönemden itibaren Buhara, Semerkant, Neseî ve Fergana gibi merkezlerde önemli eğitim merkezlerini kurabilmişler ve başta İmam Matürîdî olmak üzere İslam toplumunu etkileyen çok önemli ilim adamlarını yetiştirebilmişlerdir. Nitekim buralardaki eğitim merkezlerinde yetişen kelamcılar Matürîdîliği sistematik bir kelimî ekolüne kavuşturabilmişlerdir. *Usulu'd-Din* adlı eserin sahibi Ebu'l-Yusur el-Pezdevî *Tabsiratu'l-Edille fi Usuli'd-Din* adlı eserin sahibi Ebu'l-Muin en-Neseî (öl. 508/1114), *Âkaidi Neseîyye* adlı eserin sahibi Ömer en-Neseî (öl. 537/1142), *el-Kifaye fi'l-Hidaye* adlı eserin sahibi el-Nureddin es-Sabunî (öl. 580/1184) bunlardan bazılarıdır.

4 Rudolph, Ulrich, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", (Çev: Ali Dere), *İmam Matürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Haz. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, 318.

5 Madelung, Wilferd, "Horasan ve Maverâunnehir'de İlk Mürçî ve Hanefîliğin yayılışı", Çev: Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Haz: Sönmez Kutlu), Ankara 2011, 93-94.

6 Beyazî, *İşaratu'l-Meram min 'İbarâti'l-İmam*, thk: M. Zahid Kevseri, İstanbul, 1949. 23.

Bölgede, Sünnî-Hanefîlerle (fıkıh ve itikatta Hanefî olanlar) birlikte Sünnîliğin başka bir kolu olan Şafîlik ve diğer İslam mezheplerine mensup çok önemli alimler de yetişmiştir. Buharî (öl. 265/869) ve Müslim (öl. 261/875) gibi hadisçiler, Muhammed b. Nasr el-Mervezî (öl. 294/907),⁷ Ebu Bekir el-İştihanî (öl. 388),⁸ Muhammed b. Ali Ebu'l-Hüseyn en-Neseî (öl. 339/1009)⁹ ve Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kâffal eş-Şaşî (öl. 336/106)¹⁰ gibi Şafî mezhebine mensup fıkıhçılar ve Ebu't-Turab en-Nehşebî (öl. 245/859),¹¹ Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896), Ebu Hamza b. Muhammed b. İbrahim (öl. 290/902)¹² ve Ebu'l-Hasan Buşencî (öl. 348/959)¹³ gibi mutasavvıflar, Mu'tezili kelimciler Ka'bî (öl. 319/931), Belhî (öl. 324/936) ve Abdusselam b. Yusuf el-Kazvini (482/1089) bunlardan bazılarıdır. Özellikle Büyük Selçukluların desteklediği Eş'arîlik, bölgede kurulu olan Nizamiyye medreselerinde, Cuveynî'nin (öl. 478/1085) ders halkasında, Gazzali (öl. 505/1112) ve Beyhakî (öl. 458/1066) gibi alimler yetişmiştir.

Görüldüğü gibi Orta Asya bölgesinde erken dönemden itibaren dini ilimlerin tedris edildiği önemli ilim merkezleri kurulmuş ve bu merkezlerde başta Hanefî ekolüne mensup olmak üzere diğer mezhep ve ekollere mensup birçok âlim yetişmiş ve ilimleriyle İslam âleminin her bölgesinde olduğu gibi Anadolu bölgesinde de etkili olmuşlardır. Yukarıda adı geçenler arasında bulunan Matürîdî kelimci ve Orta Asya-Fergana havzası Oş şehri sakini Seraceddin Ali b. Osman el-Ûşî de kelimî görüşleriyle daha sonraki nesilleri etkileyen bir âlim olmuştur.

2. Ûşî ve Eserleri

Ali b. Osman Serâcüddin el-Ûşî (öl. 575/1179) künyesi Ebû Muhammed¹⁴ ve Ebu'l-Hasan,¹⁵ lakabı Sirâceddin'dir. Kaynaklarda el-Ûşî nisbesi yanında bazen el-Fergânî, et-Teymî,¹⁶ eş-Şehîdî, el-Hanefî, şeklinde geçer. Muteahhirin döneminin önemli kelimcilerinden birisidir. *Bed'ü'l-Emâlî* adlı eserin yanında *Gureru'l-Ahbâr* ve *Dureru'l-Eş'âr fi'l-Hadis*,¹⁷ *Meşariku'l-Envâr fi Şerhi Nisâbi'l-Ahbâr li Tezkireti'l-Ahyâr*,¹⁸ *Muhtelifu'r-Rivâye*,¹⁹ *İstiksâu'n-Nihâye*,²⁰ *Sevakîbu'l-Ahbâr*,²¹ *Yevakîtu'l-Ahbâr*,²² *el-Fetâva's-Siraciyye*²³ ve *Müsnedü Enes b. Malik*²⁴ gibi bazı eserleri daha vardır.

7 Abdulvahhab b. Ali İbn Sübkî. *Tâbakâtu's-Şafîyyeti'l-Kubra*, 2. Bas. Cize 1992, II/2. Cüz', 246.

8 İbn Sübkî, *a.g.e.*, 1. Cüz' II/99.

9 İbn Sübkî, *a.g.e.*, II/2. Cüz', 174.

10 İbn Sübkî, *a.g.e.*, 200-203.

11 Kara, Mustafa, *a.g.e.*, 182-187.

12 İbn Esir, *a.g.e.*, VII/235.

13 Muhammed b. Ebu Yakup İbn Nedim. *el-Fihrist*, Kahire, 1348, 269.

14 Kâtib Çelebî. *Keşfu'z-Zûnun Ân Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Beyrut Ts. II/1200

15 Kenan, Muhammed Ahmed. *Camîu'l-Leali Şerhu Bed'ul-Emali fi İlmi'l-Âkaid*, 1. Bas. Beyrut, 2008, 10.

16 Çelebî, *a.g.e.*, II/1224; Bağdâdî. İsmail Paşa, *Hidayetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin*, İstanbul 1955 I/700.; Hayreddin Ziriklî. *el-A'lâm*, Beyrut, 2002, 4/310.: el-Mer'âşî, Abdurrahim b. Ebu Bekir b. Süleyman. *Şerhu Bed'u'l-Emali fi Âkaidi Ehl-i Sünneti ve'l-Cemaâ*, (Tahk. Ahmet Derviş Muezzin), Kahramanmaraş, 2015; el-Mer'âşî, et-Teymî Yemen kabilelerinden birisi olduğunu söyler. 28.

17 Çelebî, *a.g.e.* I/526.; İsmail Paşa, *a.g.e.*, I/700.

18 İsmail Paşa, *a.g.e.*, I/700.

19 Çelebî, *a.g.e.*, II/1868.

20 Çelebî, *a.g.e.*, II/1868.

21 İsmail Paşa, *a.g.e.*, I/700.

22 İsmail Paşa, *a.g.e.*, I/700.

23 Çelebî, *a.g.e.*, II/1224.

24 Çelebî, *a.g.e.*, II/1224.

Burada ele alınan Üşî'nin *Bed'ü'l-Emâlî* adlı eseri 66 veya 68 beyitten oluşmaktadır. 1173/569 yılında yazıldığı kaydedilmiştir.²⁵ Zât ve sıfatlar, rü'yetullah, tekvin-mükevven ayrımı, halku'l-Kur'an, halk-ı ef'âl-i 'ibâd, iman ve tekfir, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, kerametler, Raşid Halifeler, ashâba dil uzatılmaması, ölüm ve sonrası hayat ve ahiret ahvali gibi me'âda dair konuları ele alması bakımından kelâmın mesâili, usûl-i selâsesini ihtiva ettiği görülmektedir.²⁶ *Bed'ü'l-Emâlî*, *Yakûlu'l-Âbdu* ve *Kâsîdetü'l-Lamîyye fi'l-Îtikâd* gibi değişik isimlerle de anılan bu eserin otuz dört Arapça, iki Farsça ve yedi Türkçe şerh ve tercümesi bilinmektedir.²⁷ Osmanlı döneminde medreselerde okutulmuştur. Mâtürîdî ve Eş'ârî kelamcıları tarafından onlarca şerh ve haşiye ile şerh edilmiştir. İhtiva ettiği konularıyla beraber muhtasar ve nazım şeklinde olması kolay ezberlenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla kısa sürede şöhrete kavuşmuş ve her iki fırka kelamcıları tarafından itibar edilen bir eser olmuştur. Böylece iki fırkanın düşünce birliğinde olmaları hususuna katkı sunarken "akide birliğinde" etkili olmuştur. Nitekim eser bu özelliği sebebiyle, Eş'ârî itikadî düşünce paralelinde eğitim gören Türkiye'nin Doğu/Güney Doğu medreselerinde uzun bir müddet ders kitabı olarak okutulmuş ve öğrencilere ezberletilmiştir. Bu çalışmada Ali el-Karî'nin şerhi *Dav'ul-Ma'anî 'ala Mazumeti Bed'i-l-Emâlî* adlı şerhi ile Daru'l-Birunî Dımaşk'ta basılan nüshayı esas aldık.

3. Molla Halil ve Eserleri

Müelliften söz eden bütün eserlerde adı Halîl b. Mollâ Hüseyin b. Mollâ Halîl es-Siirdî olarak geçmektedir.²⁸ Bitlis'in Hizan ilçesinin Kulpik (Süttaş) köyünde doğmuştur.²⁹ Doğum tarihi ile ilgili, 1754,³⁰ 1755,³¹ 1750³² ve 1746³³ gibi farklı tarihler verilmektedir. Ancak ailesine mensup kişilerle yapılan birebir görüşmeler, eser incelemeleri, kaynak taramaları ve mezar taşında yazılan vefat ve doğum tarihinin görülmesi sonucunda doğumunun 1750/1164, vefat tarihinin ise 1843/1259 yılında olduğu kanaatine varılmıştır.³⁴ *Basîratu'l-Kulûb fi Kelâm-i Âllâmi'l-Guyûb*, *Diâyû kalbi'l-Arûf fi't-Tecvîd ve'r-Resmi ve Ferşi'l-Hurûf*, *el-Kâfiyetu'l-Kubrâ fi'n-Nahv*, *el-Kâmûsu's-Sanî fi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Meânî*, *Kitabun fi Usûli Fıkhi's-Şafîi*, *Kitabun fi Usûli'l-Hâdis*, *Kitabu Ezhâri'l-Ğusûn min Mekûlâti Erbâbi'l-Funûn*, *Mahsulu'l-Mevâhibi'l-Ahadiye fi'l-Hasaisi ve's-Şemâili'l-Ahmediyye*, *Manzûmetun fi Mevlidi'n-Nebî el-Manzûmtu'z-Zümrüdiyye Nazmu Telhisi'l-Miftah*, *Minhacu's-Sünne*, *Muhtasaru serhi's-Sudûr fi Şerhi'l-Mevti ve Ahvâli'l-Kubûr*,

25 Bk. Said Toprak. "Ali b. Osman Siraceddin el-Üşî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 71 66-67, 73, 78-79.

26 M. Sait Özervarlı. "el-Emâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 73.

27 Özbek Durmuş. "el-Uşî ve Kâsîdetü'l-Emâlî" *SÜİFD*, Sayı: 5, Yıl: 1995, 271-276

28 Şeyh Fudayl Sevgili b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdulkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Siirdî. *Tercemetu hâli Ceddina'l-a 'lâ Mollâ Halîl es-Siirdî*, 1400/1980, vr, 46a; İbrahim Harrânî. *Tuhfetu'l-İhvân'i'l-Medresiyye fi Terâcim-i Ba'zi Musannifi'l-Kütübi'd-Dirâsiyye*, h.1427, y.y 138.; Ömer Pakiş. *Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsirciliği*, Yüksek Lisâns Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, 6.; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin*, İstanbul,1951-1955, I,357.; Ömer Rıza Kehhale. *Mu'cemu'l-Müellifin*, 1. Baskı, Müessetü'r-Risâle, Beyrût 1414/ 1993, I, 685.; Ali Rıza-Ahmet Turan Karabulut, *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Târîhi ile ilgili Eserler Ansiklopedisi*, V, 3050; Bursalı Mehmed Tahir, Şeyh Fudayl Sevgili b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Abdulkahhar b. Mollâ Mahmud b. Mollâ Halîl es-Siirdî. *Tercemetu Hâli Ceddina'l-A'la Mollâ Halîl es-Siirdî*, 1400/1980,vr,46a.

29 Şeyh Fudayl, a.g.e, vr.46a.

30 Şeyh Muhammed Kazım Nakşibendî el-Hâlidî el-Hazînî. *Cevâhiru'l-İlmi'l-Kâzimiyye*, yy., ty., s. 205.

31 Mollâ Fudayl, a.g.e., vr.46a.

32 İslâm Âlimleri Ansiklopedisi, İstanbul, Mollâ Halîl es-Siirdî maddesi, XVIII, 126; Evliyâlar Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, Mollâ Halîl es-Siirdî maddesi, VIII, 292.

33 Ömer Atalay, *Siirt Târîhi*, Çeltut Matbaası, İstanbul, 1946, 112.

34 Faruk Kazan, *Mollâ Halîl'in Bilgi Ve Varlık Anlayışı (Tesisu'l Kavâid Çerçevesinde)*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Yüksek Lisana Tezi, 2013.

Mulahhasu'l-Kavâti ve'z-Zevâcir, Nebzetü Mevâhibi'l-Leduniyye fi's-Şatâhâti ve'l-Vahdeti'z-Zâtîyye, Nehcu'l-Enâmi'l-Arabî, Nehcu'l-Enâmi'l-Kürdî, Risâle fi ilmi'l-Mantık, Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İstiâre, Risâle fi'l-Vad', el-Habiyye fi ilmi Âdâbi'l-Munâzara, Risâle Sağîre fi'l-Ma'fuvvât, Şerhun 'alâ Kasideti'l-Hemziyye, Şerhun 'alâ Manzûmeti's-Şatibî fi't-Tecvîd, Te'sisu Kavâidi'l-akâid 'alâ mâ Senaha min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-Fevâid ve Zübdetü ma fi Fetava'l-Hâdis adlarıyla eserleri mevcuttur.³⁵

Bu çalışmaya konu olan *Nehcu'l-Enam* adlı eseri, manzum bir eser olup 271 beyitten oluşmaktadır. Ancak tamamı akideyle ilgili değildir. İçeriğinde âdâb, ahlak ve tasavvufa dair bazı bölümler de mevcuttur. Ayrıca mücmel bir şekilde, Eş'arî akidesi doğrultusunda, İslam akidesinin ilahiyat, nübüvvet ve sem'îyata dair bölümlerini de ihtiva etmektedir.³⁶ Eserin birçok baskısı ve bazı şerhleri vardır. Burada Mele Musa Celâlî el-Bayezîdî'nin şerhiyle basılmış olan nüshayı esas aldık.

4. Ūşî ve Molla Halil Görüşleri: Karşılaştırma

4.1. Tevhit

Ūşî:

اله الخلق مولانا قديم وموصوف باوصاف الكمال

Yaratılmışların İlahı mevlamız kadimdir. Bütün kemal sıfatlarıyla mavsufur.

Ali el-Kârî, “İlah” hak ma'bud (ibadet edilmesi gerekli olan zat), hâlk (mahluk) ise Yüce Allah dışında olan diğer varlıklar olduğunu ifade ettikten sonra hâlk fiilinin başka bir ifadeyle yaratma fiilinin (fiili sıfatlar bir bütün olarak) Yüce Allah'ın kadim sıfatı olduğunu ifade eder. Eş'arîlerin ise fiilî sıfatları kadim görmediklerini de ekler. İsim vermeden Matürîdî bir şarihin “Yüce Allah'ın mahlukatı yaratmadan önce yaratıcı olmadığı iddiasında olan kişinin küfre girdiği” iddiasını cehalet olarak verir ve aslında bu konudaki ihtilafın lafzî olarak değerlendirmesi gerektiğini dile getirerek bu konuda iki mezhep arasındaki ihtilafın tefrikaya sebebiyet veren manevî bir ihtilaf olmadığını dile getirir.³⁷

صفات الله ليست عين الذات ولا غيرًا سواه ذا انفصال

Allah'ın sıfatları ne zatın aynısı ne de zatından ayrı başkası da değildir.

صفات الذات والافعال طرًا قديمات مصونات الزوال

(Allah'ın) bütün zat ve fiili sıfatları kadimdir. Yok olmaktan korunmuştur.

Görüldüğü gibi Ūşî, Matürîdîlerin görüşü de olan fiilî sıfatların kadimliğini dile getirir.³⁸

مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضي بالمحال

Yüce Allah hayır ve çirkin (olan) şerri irade eder. Ancak (küfür ve isyan gibi olmaması gereken) muhal(ı yapmaya) razı olmaz.³⁹

Molla Halil:

35 Faruk Kazan, *a.g.e.*, 12-13.

36 Mele Musa Celâlî el-Bayezîdî. *Feyzu'l-Kâdiru'l-'Allam Şerhu Nehcu'l-Enam*, Şenyıldız Mat. İstanbul 2010. 9.

37 el-Kârî, Ali Nureddin. *Dav'ul-Ma'âli 'Âla Manzumeti Bed'il-Emâli*, Daru'l-Birûni, Dımaşk 2006, 29.

38 el-Kârî, *a.g.e.*, 34.

39 el-Kârî, *a.g.e.*, 32.

تو معبودي بالحق توني ژبل خودی

Yüce Allah dışında hiçbir hak ma'bud yoktur,

diyerek, “İlah”ı “ma'budu hak” (ibadet edilmesi gerekli olan zat) olarak ifade etmiştir.⁴⁰

صفات دسبغه ازل وی هغه نه عینن نه غیرن نه وک ایت منه

حیاته دگل علم وسمع و بصر ارادة دگل قدرتا خیر و شر

Yüce Allah'ın yedi ezeli (zati-sübutî) sıfatları vardır. Zatın ne aynısı ne de zatından ayrıktırlar.

*Onlar hayat, ilim, sam', basâr, irade ve kudrettir.*⁴¹

مریده ژبو خیر و شران ولی رضاوی تونینه بشولا نه لی

*Yüce Allah hem hayrı hem de şerri irade eder, fakat şerre rıza göstermez.*⁴²

Görüldüğü gibi tevhit konusunda Molla Halil fiilî sıfatlara değinmez, fakat diğer konularda Ūşî ile aynı görüşleri paylaşır.

Ūşî:

Haberi sıfatlar konusunda,

وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لَكِنَّ بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ

وَمَا التَّشْبِيهُ لِلرَّحْمَنِ وَجِهًا فَضُنَّ عَنْ ذَاكَ اصْنَافَ الْأَهَالِي

وَلَا يَمْضِي عَلَى الدِّيَانِ وَقْتٌ وَأَزْمَانٌ وَأَحْوَالٌ بِحَالِ

وَمُسْتَعْنٍ إِلَهِي عَنْ نِسَاءٍ وَأَوْلَادٍ إِنَاثٍ أَوْ رِجَالِ

كَذَا عَنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصِيرٍ تَفَرَّدَ ذُو الْجَلَالِ وَذُو الْمَعَالِي⁴³

Arşın sahibi (Yüce Allah) Arşın üstündedir. Ancak yer tutma ve bitişme niteliği olmaksızın.

Hiçbir şekilde Rahman (olan Allah) için (zat ve sıfat yönünden mahlukatına) benzetme (doğru) olmadı. (Öyle ise) sen ehaliyi bundan (bu batıl inaniştan) koru!

Deyyan (Kıyamette herkesin cezasını verecek olan Allah) üzerine hiçbir şekilde vakit, haller (durumlar) ve zamanlar geçmez.

İlahım (Allah) kadınlar (ı), kız ve erkek çocukları (olmak) dan müstağnidir.

Yine (0) bütün yardımcılarından da müstağnidir. Celal ve yücelik sahibi (olan Allah) tektir.

Molla Halil:

Yüce Allah'ı vasf ederken neredeyse Ūşî'nin Arapça ibaresini kendi diline çevirerek vermiş gibi bir ibare kullanmıştır.

40 Mele Musa, a.g.e, 12.

41 Mele Musa, a.g.e, 31.

42 Mele Musa, a.g.e, 31.

43 el-Kârî, a.g.e., 49.

نه مثل ظهیر و وزیر و مکان نه مانع معین و جهات و زمان

Onun (Yüce Allah'ın) ne yardımcısı ne veziri ne mekanı ne engelleyeni ne cihet ne de geçirdiği zamanı vardır.

نه اولاد زوجة نه باب و نه دا نه همکوف و موت و زوالا خودا

Onun (Yüce Allah'ın) ne evladı ne zevcesi ne babası ne annesi ne dengi ne ölümü ne de zevali vardır,

şeklinde açıklama yaptıktan sonra haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğini de şöyle ifade eder:

نصوصي كو دالن لشولا محال مؤول كه مسييره اهل ضلال

Muhal (akıl kavrayamadığı) olan şeylere delâlet eden nassları te'vil et ehl-i dalâlete bırakma,⁴⁴

diyerek haberî sıfatlar hususunda te'vil yanlısı olduğu anlaşılmakta ve Üşî ile aynı görüşte olduğu görülmektedir.

Üşî:

وَمَا إِنْ فَعَلٌ اصْلَحُ دَا افْتَرَايْ عَلَى الْهَادِي الْمُقَدَّسِ ذِي التَّعَالِي

(Kulları için) en uygun fiil(i yaratmak), yücelik sahibi, (noksan sıfatlardan) münezzeh, (doğru yola) hidayet edici olan (Allah)a farz değildir,⁴⁵

diyerek Yüce Allah'ın kulu için aslahı (en iyi olanı/uygun olanı) seçme zorunluluğu olmadığını ifade eder. Ali el-Kârî bu görüşün Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu ifade eder.⁴⁶

Molla Halil:

قه شولك لوى نابه واجب بتن

Ona (Yüce Allah'a), kulları için en uygunu seçmek vacip değildir,⁴⁷

şeklinde ifade eder. Böylece her iki kelamcının hüsün-kubuh meselesinde de aynı görüşte oldukları görülmektedir.

4.2. Ru'yet

Üşî:

Mü'minlerin Yüce Allah'ı görebileceklerini ifade etmektedir.

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ بِغَيْرِ كَيْفٍ وَإِدْرَاكِ وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالٍ

فَيَنْسَوْنَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوْهُ فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الْاِعْتِرَالِ

Mü'minler Allah'ı, keyfiyetsiz, (hakikatini) idrak (etmek)siz(in) ve bir örne(ğe benzeme)ksiz(in) görürler.

Allah'ı gördüklerinde nimetleri unuturlar. Ey (insanlar) Mutezililerin hüsrânı(ndan sakının)!⁴⁸

44 Mele Musa, a.g.e., 22.

45 el-Kârî, a.g.e., 50.

46 el-Kârî, a.g.e., 102.

47 Mele Musa, a.g.e., 111.

48 el-Kârî, a.g.e., 50.

Molla Halil:

Molla Halil'in konuyla ilgili ifadesine dikkatle bakıldığında, bu konudaki ifadesinin Ūşî'nin Arapça ifadesinin Kürtçeye çevrilmiş hali olduğu görülecektir. Nitekim o,

لوی او دینین ربی عالیہ ولکن حقیقت نزانن جیہ

*Onlar arada (ahirette) Yüce Allah'ı görürler. Fakat hakikatini (mahiyetini) bilmezler,*⁴⁹

diyerek Yüce Allah'ın görüleceği fakat keyfiyeti ve hakikati bilinmeyeceğini ifade eder.

Ūşî:

Mi'rac hadisesini hak görür.

وَحَقُّ امْرٍ مِعْرَاجٍ وَصَدَقُ فَفِيهِ نَضُّ أَخْبَارِ عَوَالِي

*Mi'rac hak ve doğrudur. Çünkü bu konuda âli dereceli haberler vardır.*⁵⁰

Molla Halil:

ژ کعبا منور خودی لیلکی بره مسجد الآقسی أو لحظکی

Yüce Allah münevver Kabe'den onu (Hz. Peygamberi)

bir gece alıp bir lahzada mescidi aksaya götürdü.

ژوی أو بره سدره المتتهی بقابی دو قوسان فه بال خو کها

Oradan (Mescid-i Aksadan) sidretü'l-muntehaya götürdü. Bir yay uzunluğu mesafesinde kendine yaklaştırdı,

diyerek Ūşî ile aynı görüşü paylaşır.⁵¹

Ūşî:

Kur'an hakkında,

وماالقرآن مخلوقاً تعالی کلام الرب عن جنس المقال

*Kur'an mahluk (Allah'ın sonradan yarattığı) değildir. Rabbin kelamı mahlukatın sözünün cinsinden olmaktan âlidir.*⁵²

Molla Halil:

أوی دی کلامی بسیط قدیم حروف ولغت حادثن أي حکیم

*Onun basit (nefsi kelamı) kadimdir. Harfler ve lügatler hadistir ey hekîm.*⁵³

4.3. Şefa

Ūşî:

Genel bir ifade ile,

49 Mele Musa, a.g.e., 66.

50 el-Kârî, a.g.e., 50.

51 Mele Musa, a.g.e., 60.

52 el-Kârî, a.g.e., 49.

53 Mele Musa, a.g.e., 33.

ومرجو شفاعة أهل خير لأصحاب الكبار كالجبال

Hayır ehlinin, büyük günah sahibi kişilere, günahları dağlar kadar olsa da şefaattmesi umulur.

Böylece Üşî, peygamberler ve veli kulların da şefaate edebileceğini ifade etmek istemiştir.

Molla Halil:

Şefaate konusunda da Üşî ile aynı görüştedir.

مروف گناهی مزین هر کری محقق نهن او ژبو آری

Büyük günah işlemiş kişilerin ateşe girecekleri (azap görecekleri) kesin değildir.

معذب دکت یانه آزا دکت ژوبرانی خل ژی شفاعة دکت

(Yüce Allah ona) Azap eder ya da af eder. Ona insanlar da şefaate eder.

Molla Halil'in buradaki "insanlar da şefaate eder" ibaresinden, peygamberler dışında veli kulların da şefaate edebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sonraki beyitte,

ژریفه محمد شفاعت چیه دیفنه هچی کو خودان قنجیه

*Başta Muhammed (a.s.) şefaate eder. Ondan sonra iyilik sahibi olanlar da şefaate eder.*⁵⁴

4.4. Peygamberlik

Üşî:

Peygamberlerin, amden günah işlemekten korunduklarını ifade eder, fakat aşağıdaki beyitte görüleceği gibi "amden" ibaresini kullanırken kendilerinden hata/zellat sadır olabilir düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre,

وأن الأنبياء لفي أمان عن العصيان عمداً وانعزال

Peygamberler emniyet içerisindedirler, kasten isyan ve (peygamberlik rütbesinden) azledilmekten.

Ona göre, kadın, abd (kul) ve yüz kızartıcı suç (büyük günah) işleyen kişi peygamber olamaz.

وما كانت نبياً قط أنثي ولا عبداً وشخص ذو افتعال

Hiçbir kadın asla peygamber olmamıştır. Köle ve çirkin bir fiilde bulunan şahıslar da aynı şekilde.

وذو القرنين لم يعرف نبياً كذا لقمان فاحذر عن جدال

Zülkarneyn nebi olarak bilinmemektedir. Lokman da. Öyle ise (bunların peygamber oldukları hakkında) münakaşa yapmaktan sakın.

Ali el-Kârî bu ibareyi açıklarken, adı geçenler hakkında peygamber olup olmadıklarıyla ilgi kesin bir kaydın bulunmadığını dolayısıyla bunların peygamber olup olmadıkları hususunda konuşulmaması gerektiğini ifade eder.⁵⁵ Böylece Üşî'nin, hakkında

54 Mele Musa, a.g.e., 151.

55 el-Kârî, a.g.e., 120.

kesin nass bulunmayan birisinin peygamber olup olmadığı hususunda konuşulmaması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Molla Halil:

نه آهلن گنهكارو عييدارو ژن ژيغمبريرا ولي قسمي ژن

*Günah işleyen, kusur sahibi kişiler ve kadınlar peygamberlik için ehil değillerdir. Fakat kadınlar veli olabilir.*⁵⁶

Görüldüğü gibi bu konuda da Ūşî ile aynı görüşü paylaşır. Ancak kesin bir dille Lokman ve İskender'in peygamber olmadıklarını ifade eder.

د لقمان واسكندر ليج مکه نه پيغمبرن وي عنادی کنه

*Lokman ve İskender hakkında ısrarcı olma. Onlar peygamber değiller, inat etme.*⁵⁷

Görüldüğü gibi Molla Halil peygamberliğin sıfatı hususunda Ūşî ile aynı görüşü paylaşır. Lokman ve İskender hakkında nass olmadığı için kesin bir dille peygamber olmadıklarını ifade eder.

Ūşî:

İsa'nın (a.s.) geri geleceğini ve Deccal ile mücadele edeceğini söyler.

وعيسي سوف يأتي ثم يتوي لدجال شقي ذي خبال

*İsa yakında gelecektir. Sonra o hile sahibi, şaki Deccal'ı helak edecektir.*⁵⁸

Molla Halil:

Ūşî'nin ibaresini Kürtçeye çevirerek,

دی نازل به عيسى ژبو ذی الضلال

*İsa dalalet sahibi Deccal (ı öldürmek) için inecektir,*⁵⁹

demek suretiyle aynı görüşü paylaşır.

4.5. İman

Ūşî:

Mukallidin imanının sahih olduğunu söyler. Fakat akıl sahibinin Allah'ı bilmeme hususunda özürlü olmadığını ifade eder.

وايمان المقلد ذو اعتبار بأنواع الدلائل كالتصال

وما عزز لذي عقل بجهل بخلاق الاسافل والأعالي

وما ايمان شخص حال بأيس بمقبول لفقد الامثال

وما أفعال خير في حساب من الايمان مفروض الوصال

ولا يقضي بكفر وارتداد بعهر أو بقتل واختزال

Mukallidin imanı bıçak gibi keskin ve çeşitli deliller ile muteberdir.

56 Mele Musa, a.g.e., 86.

57 Mele Musa, a.g.e., 93.

58 el-Kârî, a.g.e., 50.

59 Mele Musa, a.g.e., 127.

Akıl sahibi olanlar için alçakları ve yüksekleri (yerleri ve gökleri) yaratana bilmemek özür değildir.

(İnançsız) bir şahsın sıkıntıya düştüğü durumdaki imanı -(önceden Allah'ın emirlerine itaat etmediği için) makbul değildir.

Yerine getirilmesi farz olan hayırlı fiiller imandaki hesaba dahil değildir (amel imanın parçası değildir).

Zina, (adam) öldürme ve(ya) suç işleme sebebiyle kişinin kafir olduğuna ve dinden çıktığına hükmedilemez.⁶⁰

Molla Halil:

تو ایمانی باوریا دل بزآن مطیع بونه اسلام بظاہر بزآن
ولکن قہ یک بی یکی نابتن مسلمانی بی ہردوان نابتن
تو معنایی شہدی کو باور بکی تَلَقُّظ اگر قادری بی بکی
ژکفری تو بی شک خو خارج دکی ولی اصلی دینی تو حاصل دکی

Sen imanın kalbin tasdiki olduğunu, İslam'ın ise zahiren itaat olduğunu bil.

Fakat iman ve İslam ikisi de olmadan (Müslüman) ol(un)maz.

Kelime-i şehadetin anlamına inanırsan eğer, telaffuz edebilecek güçteysen,

Şüphesiz kendini küfrün dışına çıkarmış ve dininin aslını da tamamlamış olursun.⁶¹

وہ نینہ تو بی فان مؤمن نبی ولکن بانکاری کافر دبی

چکو فرضہ تصدیق بکی تو برا بما قد اتانا رسول الوری

Bunlarla mü'min olmayacağını zan etme (tasdik ve telaffuz olunca mü'min olunur).

Fakat inkâr ile kafir olursun.

Çünkü Resulün getirdiğinin hepsini tasdik etmen farzdır, Ey kardeş!⁶²

4.6. Ahiret

Ahiret ehvali ile ilgili Eş'arî ve Matürîdîlerin görüş birliğinde oldukları bilinmektedir. Üşî ve Molla Halil'in de aynı görüşleri paylaştıkları görülmektedir. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Molla Halil Üşî'nin Arapça ifadelerini Kürtçeye çevirerek vermektedir.

Üşî:

دخول الناس في الجنات فضل من الرحمان يا اهل الآمال

وقی الاجداث عن توحید ربی سیلی کل شخص بالسوءال

وللكفار والفساق یقضي عذاب القبر من سوء الفعال

Ey emelleri olanlar! (yaptıklarının karşılığında mükafat umanlar!)

İnsanların Cennete girmeleri Rahman'ın lütfu ile olur.

60 el-Kârî, a.g.e., 51.

61 Mele Musa, a.g.e., 12.

62 Mele Musa, a.g.e., 155.

Kabirlerde her şahıs Rabbimin birliğinden soru ile imtihan olunacaktır.

Kütü fiillerinden dolayı kafir ve fâsıklar için kabir azabı vardır.

Ûşî:

ويعطي الكتُب بعضًا نحو يُمني وبعضًا نحو ظهرٍ والشمال

Bazılarının kitabı sağ taraftan diğer bazılarının arka ve sol taraftan (ellerine) verilir.

وذو الايمان لا يبقى مُقيماً بشوعم الذنب في دار اشتغال

*İman sahibi olan kişi, günahın(in) kötülüğü sebebiyle cehennemde ebedi kalmaz.*⁶³

Molla Halil:

مروف گناهی مزن هر کري محقق نهن او ژبو آکری

Büyük günah işlemiş kişilerin ateşe girecekleri (azap görecekleri) kesin değildir.

معذب دکت يانه آزا دکت ژويرانی خل ژى شفاعة دکت

*(Yüce Allah onu) Azap eder ya da af eder. Ona insanlar da şefa'at eder.*⁶⁴

بدت دست راستی کتابا هنان بدستی چپی بی هنان بی کمان

Bazılarının sağ eline, bazılarının ise sol eline kitapları verilir şüphesiz.

أفان دی بفضلًا خو دربازی کت أوان دی دنار دا واقع بکت

عذاب وسؤالاً دقبری حشر حساب وصراط وميزان ونشر

Bunları (kitapları sağ eline verilenleri) lütfuyla sırrattan geçirecektir.

*Onları (kitapları sol ellerine verilenleri) ateşin içine düşürecektir.*⁶⁵

SONUÇ

Hz. Ömer döneminde, Orta Asya bölgesinin büyük bir kısmı İslam topraklarına katılmıştır. Bölgede kısa sürede dini eğitim merkezleri kurulmuş ve bu merkezlerde her alanda adını duyuran birçok âlim yetişmiştir. Seraceddin Ali b. Osman el-Ûşî'de bölgede yetişen önemli âlimlerden birisidir. Orta Asya bölgesinin Fargana havzası Oş şehrine nispetle anılmaktadır. Muhtelif alanlarda eser te'lif etmiştir. Ancak kelam alanında te'lif ettiği *Bed'ul-Emali* adlı eseriyle yaşamış olduğu bölgede olduğu gibi, İslam âleminin her tarafına adını duyurmuştur. Osmanlı uleması da onun adı geçen eserini önemsemiş ve onlarca şerh ile açıklamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla eser Anadolu'daki medreselerde okutulmuş ve oralarda yetişen ulema üzerinde büyük tesirler bırakmıştır. Bu eserin tesiri altında kalan kelimcilerden birisi de Siirdî nisbesiyle anılan son dönem Osmanlı müellifi Molla Halil es-Siirdî'dir.

Molla Halil, Şark-i Anadolu olarak tabir edilen Doğu/Güney Doğu Anadolu medreselerinin yetiştirdiği ender âlimlerden birisidir. Hemen hemen İslâmî ilimlerin her alanında eser te'lif etmiştir. Özellikle Kürtçe ele aldığı *Nehcu'l-Enam* adlı eseri, yazıldığı günden itibaren bölge medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca mütedeyyin ailelerin baş ucu kitabı konumunda olmuştur. Dolayısıyla Molla Halil'in bu eseriyle Eş'arî

63 el-Kârî, a.g.e., 51.

64 Mele Musa, a.g.e., 151.

65 Mele Musa, a.g.e., 147.

itikadına bağlı olan bölge halkının itikadî düşüncesinin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Ûşî, Yüce Allah'ın sıfatlarını genel olarak ele alır ve hepsinin kadim olduğunu ifade eder. Molla Halil, kadim sıfatları sayar ve kadim olduklarını ifade eder. Ancak fiilî sıfatların mahiyetini açıklamaya girmez. Ayrıca fiilî sıfatlardan neş'et eden tekvin sıfatına da değinmez. Ûşî, Lokman ve İskender'in peygamber olduklarına dair nassın mevcut olmadığını dolayısıyla bunların peygamber oldukları söylenemez görüşündedir. Molla Halil, onun bu konudaki görüşüne katılır. Ûşî, Matürîdîliğin de görüşü olan, kadının peygamber olamadıklarını ifade eder. Molla Halil bu konuda kadının peygamber olabileceğini iddia eden Eş'arî'nin görüşünü değil Ûşî'nin görüşlerini paylaşır. İman konusunda da Molla Halil Ûşî ile aynı görüşü paylaşır. Ahiret ehvâlinde ise Ûşî'nin Arapça ibarelerini yazdığı dile çevirerek verecek kadar etkilenmiştir. İşte bu görüş birliği, Orta Asya ve Anadolu bölgeleri arasında “akidede birlik” hususuna çok önemli katkılar sunmuştur denilebilir.

Esasen Sünnî toplumun, akidede birlik içinde olmasını sağlayan birçok eser vardır. Bunların araştırılarak literatüre kazandırılması, toplumun birlik ve beraberliğine önemli katkıları olacaktır. Bu doğrultuda Ömer en-Nesefî'nin *Akaid Metni* ve Ûşî'nin *Bed'ul-Emali* adlı eserinin araştırılması gereken en önemli eserler olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adnan Karaosmanoğlu, İsmail Söylemez. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 1, Bahar 2017 (137-160).
- Ali Rıza-Ahmet Turan Karabulut. Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslâm Târîhi ile ilgili Eserler Ansiklopedisi, V, 3050.
- el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hidayetu'l-Arifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin*, İstanbul 1955.
- el-Beyazî, Kemaleddin Ahmed el-Hanefî. *İşârâtu'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk.: M. Zahid Kevserî, İstanbul 1949.
- Evliyâlar Ansiklopedisi, İstanbul, 1992, Mollâ Halîl es-Siirdî maddesi, VIII, 292.
- Faruk Kazan. *Mollâ Halîl'in Bilgi ve Varlık Anlayışı (Tesisu'l Kavâid Çerçevesinde)*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Basılmamış YLS Tezi, 2013.
- Hayreddin Ziriklî. *el-A'lâm*, Beyrut, 2002.
- İbn Nedim, Muhammed b. Ebu Yakup, *el-Fihrist*, Kahire 1348.
- İbn Sübkî, Abdulvahhab b. Ali. *Tâbakâtu's-Saifiyeti'l-Kubra*, 2. Bas. Cize 1992.
- İslâm Âlimleri Ansiklopedisi, İstanbul, Mollâ Halîl es-Siirdî maddesi, XVIII, 126.
- el-Kârî, Ali Nureddin, *Dav'ul-Ma'âli 'Âla Manzumeti Bed'il-Emâli*, Daru'l-Birûnî, Dımaşk 2006.
- Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zûnun Ân Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Beyrut Ts.
- Kenan Muhammed Ahmed. *Camîu'l-Leali Şerhu Bed'ul-Emali fi İlmi'l-Âkaid*, 1. Bas. Beyrut, 2008.
- M. Sait Özervarlı. “el-Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995).
- Madelung, Wilferd, “Horasan ve Maverannehir'de İlk Murcî ve Hanefiliğin yayılışı”, Çev: Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Haz: Sönmez Kutlu), Ankara 2011.
- Mele Musa Celâlî el-Bayezîdî. *Feyzu'l-Kâdiru'l-'Allam Şerhu Nehcu'l-Enam*, Şenyıldız Mat. İstanbul 2010.
- Mer'êşî, Abdurrahim b. Ebu Bekir b. Süleyman. *Şerhu Bed'u'l-Emali fi Âkideti Ehl-i Sünneti ve'l-Cemaâ*, thk: Ahmet Derviş Muezzin), Kahramanmaraş, 2015.
- Muhammed Emîn-i Riyâhî. *Zebân u Edeb-i Fârsî der Kelemrov-i 'Osmânî*, Tahran 1369.

- en-Neseî, Meymun b. Muhamme Ebu'l-Muin, *Tabsiratul-Edille fi Usuli'd-Din*, thk: Muhammed Enver Hamid, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turasi, Kahire 2011, 405-475.
- Ömer Atalay, *Siirt Târîhi*, Çeltut Matbaası, İstanbul 1946.
- Ömer Pakış. *Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsirciligi*, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Ömer Rıza Kehhale. *Mu'cemu'l-Müellifîn*, 1. Baskı, Müessetü'r-Risâle, Beyrût, 1414/ 1993.
- Özbek Durmuş. "el-Uşî ve Kâsîdetu'l-Emalî" *SÜİFD*, Sayı: 5, Yıl: 1995, 271-276.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", (Çev: Ali Dere), *İmam Matürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2011.
- Said Toprak. "Ali b. Osman Siraceddin el-Ûşî: Hayatı ve Eserleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006): 71 66-67, 73, 78-79.
- Şeyh Fudayl Sevgili es-Sirdî. *Tercemetu hâli Ceddina'l-a 'lâ Mollâ Halîl es-Siirdî*, y.y. 1400/1980.
- Şeyh Muhammed Kazım Nakşibendî el-Hâlidî el-Hazînî. *Cevâhiru'l-İlmi'l-Kâzimiyye*, yy., ty.
- Zebîhullâh-i Safâ. *Târîh-i Edebiyât der İrân, I-V, İntişârât-i Firdevs*, Tahran 1390.
- Zebîhullâh-i Safâ. *Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, s. deh., Tahsin Yazıcı, "Fergânâ", *DİA*, XII. Cilt, s. 375.
- Zekerya Sarıbulak. *Ebu Hanîfe'den Matürîdî'ye Hanefî İtikadının Gelişim Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, Van yüzüncü Yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü 2019.

**ULUSLARARASI
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLÂMÎ İLİMLER
SEMPOZYUMU BİLDİRLERİ KİTABI**

MESELELER

СОВЕТ ДАВРИ АДАБИЁТЛАРИДА АБУ РАЙҲОН БЕРУНИЙНИНГ ИЖТИМОЙ ҚАРАШЛАРИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ

Nigoraxon ABDULLAJANOVA*

Аннотация

Шарқ Уйғониш даври илмий, адабий ва диний соҳалар бирдай тараққий этган тарихий даврдир. Ана шу даврнинг ёрқин вакилларида бири Абу Райҳон Беруний (973-1048) энциклопедик олим ҳисобланади. Ҳаёти ва ижоди, асосан, XIX аср охирларидан ўрганилиши бошланган. Асосан, аниқ ва табиий фанлар соҳасига оид илмий мероси кенг кўламда ўрганилганлигига қарамай, Берунийнинг ижтимоий қарашлари ҳам тадқиқ этилган. Ушбу мақолада 1917-1991 йилларни ўз ичига олган совет даври илмий адабиётларида Абу Райҳон Берунийнинг ижтимоий қарашларининг ўрганилиши тарихшунослик нуқтаи назаридан таҳлил қилиш мақсад қилиб олинган. Бунда рус ва ўзбек тилидаги адабиётларни қамраб олиш кўзда тутилган. XX асрнинг иккинчи ярмидан бошлаб Берунийнинг ижтимоий қарашларига доир тадқиқотлар кўлами кенгайиб борган. Айниқса, 70-йилларда бу жараён янада сермаҳсул кечган. Сабаби 1973 йилда аллома таваллудининг 1000 йиллик юбилеи жаҳон миқёсида нишонланган.

Абу Райҳон Беруний ўз асарларида бошқа динларга, халқларга муносабати эса нейтрал ва инсонпарвар бўлган. Совет даври адабиётларида алломанинг ижтимоий қарашлари материалистик нуқтаи назардан баҳоланганлигини кузатиш мумкин. Мазкур ҳолат алломанинг ижтимоий-гуманитар соҳадаги меросининг бир ёқлама ўрганилишига олиб келган. Бироқ бу тадқиқотларнинг илмий аҳамиятини пасайтирмайди.

Abstract

The Renaissance of the East is a historical period when the scientific, literary and religious spheres developed simultaneously. One of the prominent representatives of this period is the encyclopedic scientist Abu Raykhan Beruni (973 - 1048). His life and work began to be studied mainly from the end of the 19th century. Despite the fact that the scientific heritage in the field of exact and natural sciences is mainly studied, Beruni's sociological views are also widely studied. In this article, the purpose of the analysis from the point of view of historiography is to study the social views of Abu Raykhan Beruni in the scientific literature of the Soviet period of 1917-1991. At the same time, coverage of literature in Russian and Uzbek is provided. Since the second half of the 20th century, the range of studies on the social views of Beruni has expanded. Especially in the 1970s, this process became more effective. The reason is that in 1973 the 1000th anniversary of the birth was celebrated in the world.

In his works, Abu Raykhan Beruni was a neutral and humane attitude towards other religions, peoples. In the literature of the Soviet period, Beruni's social views was studied from a materialistic point of view. This circumstance caused an ambiguous study of thinker's legacy in the socio-humanitarian sphere. However, this does not reduce their scientific significance.

Шарқ Уйғониш (IX-XII асрлар) даври илмий, адабий ва диний соҳалар бирдай тараққий этган тарихий даврдир. Ана шу даврнинг ёрқин вакилларида бири Абу Райҳон Беруний (973-1048) ҳам энциклопедик олим ҳисобланади. Ҳаёти ва ижоди, асосан, XIX аср охирларидан ўрганилиши бошланган алломанинг, асосан, аниқ ва

* Namangan engineering-construction institute, nigoraxon2019@gmail.com

табий фанлар соҳасига оид илмий мероси тадқиқ қилинган. Шунингдек, XX аср иккинчи ярмидан Берунийнинг ижтимоий қарашлари ҳам кенг кўламда ўрганила бошланган.

Абу Райҳон Берунийнинг ижтимоий қарашлари тадқиқ этилган адабиётларни тарихшунослик нуқтаи назаридан кўриб чиқишдан аввал эътиборни ўша даврда ижтимоий-гуманитар фанлар муҳотида шаклланган ёндашувга қаратишимиз лозим. Собик Иттифоқ даврида алломалар фаолиятига баҳо беришда совет концепцияси шаклланган эди. Масалан, Абу Райҳон Беруний даврини тадқиқ қилган археолог В.М.Массоннинг “Беруний давридаги Хоразмнинг тавсифига доир” мақоласи ҳам бунга ёрқин мисолдир¹. Хусусан, у шундай деб ёзган: “Тарихий ҳодисалар, шу жумладан, идеология тарихидаги ҳодисаларни ўрганишда марксча-ленинча ёндашув бу ҳодисаларни уларнинг ижтимоий-иқтисодий ва синфий кураш шароитида кўриб чиқишни талаб қилади. Тарихга антипатриотча космополитик нуқтаи назар билан ёндашувчи фальсификаторлар Берунийни схоластик мавҳумлаштирилган планда кўриб чиқишга ҳаракат қилиб, ўзбек халқини маданий меросдан маҳрум қилишга уринганлар. Беруний меросини материалистик нуқтаи назардан баҳолаш бирламчи манбаларга асосланган улкан меҳнат талаб қилади. Берунийнинг асарлари материализм ва идеализм курашган кесишмада кўриб чиқилиши лозим, унинг даври синфий кураш тушунчаси чуқурлашган даврдир, бунда кураш умумий жиҳатларини кўрсатса-да, мафкура соҳасида ҳали у даражада кўринмас эди”². Айни шу нуқтаи назар кейинги давр ижтимоий-гуманитар соҳалардаги тадқиқотлар учун ҳам амал қилди. Илмий методологик адабиётларда ҳам илмий тадқиқотларнинг асосий фундаменти марксча-ленинча методологияга асосланганлиги, бу эса улкан илмий ютуқларга олиб келганлигини қайд этиш асосий тенденция бўлиб қолди³. Шу тариқа ушбу методологиядан бошқача қарашларни рад этиш, уларга қарши ғоявий кураш анъанаси шаклланди. Бу жараёни, айниқса, ижтимоий-гуманитар фанлар соҳасида яққол кузатиш мумкин.

Абу Райҳон Берунийнинг ҳаёти ва ижод йўлини ўрганиш асносида ҳам юқорида тилга олинган методологияга асосланганлигини кузатиш мумкин. Алломанинг аниқ ва табий фанлар соҳасидаги илмий меросига оид тадқиқотларда бу тенденция у даражада амал қилмаган бўлса-да, ижтимоий-гуманитар соҳа учун дастуруламал вазифасини бажарган.

Берунийнинг ижтимоий-фалсафий қарашларининг алоҳида тадқиқот объекти сифатида ўрганиш ўтган асрнинг ўрталаридан бошланган. Бу пайтга келиб берунийшунослик салмоқли натижаларга эришган эди. Жумладан, 1948-1950 йилларда Беруний вафотининг 900 йиллиги муносабати билан бир қатор илмий тадқиқотлар дунё юзини кўрган бўлса⁴, 1957 йилда ЎзР ФА Шарқшунослик институти олимларининг саъй-ҳаракатлари билан “Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар”⁵

- 1 Массон М. К характеристике Хорезма времени Бируни / Сборник студенческих работ САГУ. Выпуск I. –Т., 1949. С.69-79.
- 2 Массон М. К характеристике Хорезма времени Бируни... С.69.
- 3 Қаранг. Азимджанова С.А. Основные направления и итоги развития востоковедения в Узбекистане// Общественные науки в Узбекистане. 1973. №2. С.11.
- 4 Беруний – ўрта асрнинг буюк олими. (Беруний вафотининг 900 йиллигига бағишланган мақолалар тўплами). –Т., ЎзССР ФА нашриёти, 1950. 248 б.; Бируни (Великий узбекский ученый средневековья. К 900 – летию со дня смерти). Сборник статей. Под редакцией С.П.Толстова. –М.-Л.: Издательство АН СССР в Москве, 1950. 140 с.; Бируни - великий узбекский ученый средневековья. (Сборник статей). Под редакцией В.Ю.Захидова и др. –Т.: ЎзССР ФА нашриёти, 1950. 92 б.
- 5 Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.1. Памятники минувших поколений. -Т.: Издательство АН УзССР, 1957. 487 с.

асарининг тўлиқ таржимаси танланган асарларнинг биринчи жилди сифатида рус тилида нашрдан чиққан. Юбилей меносабати билан нашр этилган тўпламда файласуф олим В.Й.Зоҳидовнинг “Ўрта аср фалсафий онгининг улуғ паҳлавони” мақоласи ҳам бор бўлиб, у Берунийнинг фалсафий мероси ва қарашларига бағишланган қимматли тадқиқотдир⁶. Мақолада Беруний ишлаб чиққан табиатни ўрганиш ва билиш методининг характерли белгилари тизмлаштириб баён қилинган⁷. Муаллиф Берунийни тарихчи сифатида ҳам кўриб чиққан. “Беруний донишманд сифатида” деб номланган мақоласида эса В.Й.Зоҳидов Берунийнинг илмий ва фалсафий мероси, ўша даврдаги ижтимоий, иқтисодий, сиёсий ҳаётни кўриб чиққан⁸. Ушбу мақолалар мавзуимизга бевосита тегишли бўлган илк тадқиқотлардир.

1958 йилда файласуф олим С.Н.Григорьяннинг рус тилида “Ўрта Осиёнинг буюк мутафаккирлари” номли рисоласи нашр этилган. Унда Ўрта Осиёнинг буюк мутафаккирлари қаторида Берунийнинг ҳам фалсафий вақ табиий-илмий қарашлари кўриб чиқилган⁹. Муаллиф алломанинг ҳаёт йўлини баён қилишда синфийлик тамойилини асос қилиб олган. Бундай нуқтаи назар совет даврида яратилган деярли барча илмий адабиётларга хос бўлганлигини қайд этиш лозим. Натижада Беруний даҳоси “эзилган халқ вакили сифатидаги шонли йўли” (таъкид бизники) гавдалантирилган.

1959 йилда нашрдан чиққан “Ўзбекистонда прогрессив ижтимоий-фалсафий фикрлар тарихига доир материаллар” китобининг алломага бағишланган қисмида Берунийнинг “Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар”, “Ҳиндистон”, “Минералогия”, “Беруний ва Ибн Синонинг савол-жавоблари”дан олинган парчалар ўрин олган¹⁰. Унда билиш жараёни, тарих, ахлоқ, динга оид фикрлар келтирилган бўлиб, Беруний ижтимоий қарашларининг манбавий баёни деб ҳисобласа бўлади.

Тадқиқотчи А.Эргашев эса “О философском значении космологии Бируни”¹¹ мақоласида алломанинг космологик қарашларини таҳлил қилган. Унда муаллиф Беруний космологиясида материалистик тенденция ва диалектака элементлари мавжудлигини таъкидлаган. Хулоса қисмида таъкидланганидай, ўз даврининг тарихий шароитида у (яъни Беруний) масалага материалистик ечим бера олмасди. Аммо Берунийнинг космологик қарашлари Шарқ халқларининг прогрессив табиий-илмий ва фалсафий фикрлари ривожланишида зарурий ва қонуний элемент бўлган¹².

60-йилларда Абу Райҳон Беруний ижтимоий қарашларини алоҳида тадқиқот объекти сифатида ўрганган тадқиқотчи А.Д.Шариповдир. Ўз илмий хулосаларини 1965 йилда қатор илмий журналларда¹³ эълон қилган олим 1966 йилда айна шу

6 Зоҳидов В.Й. Ўрта аср фалсафий онгининг улуғ паҳлавони. / Беруний – ўрта асрнинг буюк олими. (Беруний вафотининг 900 йиллигига бағишланган мақолалар тўплами). –Т., ЎзССР ФА нашриёти, 1950. Б.47-69.

7 Ўша мақола. Б.54-55.

8 Заҳидов В.Ю. Бируни как мыслитель. / Бируни (Великий узбекский ученый средневековья. К 900 – летию со дня смерти). Сборник статей. Под редакцией С.П.Толстова. –М.-Л.: Издательство АН СССР в Москве, 1950. С.30-54.

9 Григорьян С.Н. Великие мыслители Средней Азии. –М., 1958. С.14-21.

10 Ўзбекистонда ижтимоий-фалсафий фикрлар тарихига доир материаллар. Т.: Ўз ССР ФА нашриёти, 1959. Б.75-90.

11 Эргашев А. О философском значении космологии Бируни // Общественные науки в Узбекистане. 1968. №1. С.23-25.

12 Ўша мақола. Б.25.

13 Шарипов А.Д. К критике буржуазных концепций мировоззрения Бируни // Общественные науки в Узбекистане. 1965. №8. С.36-43.; Шарипов А. О некоторых материалистических тенденциях философских воззрений Бируни / Вопросы философии. –Т.: Фан, 1965. С.112-121.

мавзудаги номзодлик диссертациясини ҳимоя қилган¹⁴, 1972 йилда эса “Великий мыслитель Абу Райхан Беруни”¹⁵ номли монографиясини нашр эттирган. Бу пайтга келиб муаллиф ўзининг тадқиқот объектининг манбавий асослари кўламини кенгайтирган. Чунки китоб нашр этилган пайтда алломанинг “Ҳиндистон¹⁶”, “Геодезия¹⁷” асарлари нашр этилган эди. А.Шарипов ўз монографиясида барча тадқиқот натижаларини умумлаштирган. Шу боис китобни алломанинг ижтимоий-гуманитар соҳадаги илмий мероси ўрганилган адабиётлар орасида мукаммал асар деб ҳисобласа бўлади. Унда Берунийнинг фалсафани тушуниши, дунёнинг тузилиши, табиатга доир қарашлари, билиш, инсон ва жамиятнинг келиб чиқиши, динга муносабати каби масалалар манбалар асосида таҳлил қилинган. Фақатгина муаллиф нуқтаи назари юқорида эслатилган методология асосида баён этилганлиги сабабли китобда “буржуа” ва “совет” олимлари тадқиқотлари ўртасидаги ғоявий курашга ҳам урғу берилган ва кўриб чиқилаётган масаланинг бирёқлама ўрганилишига олиб келган, бироқ бу китобнинг илмий қимматини камайтирмайди. Муаллифнинг айрим хулосалари эса унинг объективликдан йироқ бўлмаганлигини кўрсатади. Масалан, Беруний қарашларига баҳо беришда қийинчилик туғдирган сабаблардан бири у яшаган даврда Ўрта Осиёда юз берган ижтимоий-иқтисодий жараёнларнинг кам ўрганилганлигидир¹⁸. Муаллиф Беруний даҳосига ишлаб чиқарувчи кучлар, сиёсий ва маданий юксалишдан манфаатдор бўлган илғор қатлам мафкураси вакили сифатида баҳо берган¹⁹. Шунингдек, А.Шарипов Беруний ва Ибн Синонинг ёзишмаларини рус тилидаги таржимасини ҳам нашрга тайёрлаган²⁰.

Ўтган асрнинг 70-йиллари берунийшунослик тарихида сермахсул давр бўлди. Сабаби жаҳон илм олами ЮНЕСКО бошчилигида Абу Райҳон Беруний таваллудининг 1000 йиллигини кенг нишонлаган. Аллома номи билан аталувчи ЎЗР ФА Шарқшунослик институти олимлари томонидан унинг танланган асарларининг тўртинчи²¹, бешинчи²², олтинчи²³ жилдлари нашр этилди. Биз фикр юритаётган мавзу бўйича эса Беруний ва Ибн Синонинг фалсафий баҳсларида ҳақиқат масалалари²⁴,

-
- 14 Шарипов А. Естественно-научные и философские воззрения Бируни. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. –Т., 1966.
- 15 Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. –Т.: Узбекистан, 1972. 175 с.
- 16 Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.2. Индия. -Т.: Издательство АН УзССР, 1963. 257 с.
- 17 Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.3. Геодезия. -Т.: Издательство АН УзССР, 1966. 363 с.
- 18 Шарипов А. Великий мыслитель Абу Райхан Беруни. –Т.: Узбекистан, 1972. С.171.
- 19 Шарипов А. Взгляды Беруни на общества и человека / Беруни и гуманитарные науки. Сборник статей. –Т.: Фан УзССР, 1972. С.75.
- 20 Беруни и Ибн Сина. Переписка. -Т.: Фан, 1973. 36 с.
- 21 Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.4. Фармокогнозия в медицине (Китаб ас-Сайдана фит-тиб). -Т.: Фан, 1974. 1120 с.
- 22 Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.5. Часть 1. Канон Масуда. Книги I-V. -Т.: Фан, 1973. 647 с.; Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.5. Часть 2. Канон Масуда. Книги VI-XI. -Т.: Фан, 1976.; Беруний Абу Райҳон. Танланган асарлар. Т.5. Қонуни Масъудий. 1-китоб. -Т.: Фан, 1973. 590 б.; Беруний Абу Райҳон. Танланган асарлар. Т.5. Қонуни Масъудий. 2-китоб. 6-11-мақолалар. -Т.: Фан, 1976. 680 б.
- 23 Аль-Бируни Абу-Рейхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т.6. Книга вразумления начаткам науки о звездах. -Т.: Фан, 1975. 328 с.
- 24 Файзуллаев А.Ф., Насыров Р.Н. Вопросы истины в философской дискуссии Бируни и Ибн Сины // Общественные науки в Узбекистане. 1970. №6. С.18-23.

Беруний асарларида миқдор ва сифат ўзгаришлари ҳақида²⁵, Берунийнинг стихияли материализмида атеистик мотивларни²⁶ кўриб чиққан тадқиқотлар эълон қилинди.

Берунийнинг ижтимоий қарашларини кенг кўламда тадқиқ этган яна бир олим файласуф И.М.Мўминов эди. Атоқли олим 1954 йилдаёқ “Ўзбекистонда Х-ХІ асрларда ижтимоий-фалсафий фикрлар ривожланиш тарихи масаласига доир”²⁷ номли мақоласида мазкур давр тарихи ва ривожланиш омиллари унинг намоёндалари билан биргаликда кўриб чиққан. Унинг кейинги тадқиқотларида ҳам Берунийнинг илмий мероси ёритиб борилган²⁸. Уларнинг барчаси умумлаштирилган ҳолда алломанинг юбилейи муносабати билан “Хоразмлик буюк энциклопедист олим” номли китоб ўзбек, рус, инглиз ва француз тилларида чоп эттирган²⁹. Китобда муаллиф дастлаб Беруний юбилейининг ўтказилиш жараёни ҳақида баён қилинган. Шундан кейин Беруний яшаган даврга формацион ёндашув орқали баҳо берилган. Сўнгра Берунийнинг илмий методи, фан тарихчиси сифатидаги даҳоси, табиатга, жамиятга қарашлари баён қилинган. И.Мўминов Беруний шахсини ҳам ватанпарвар, ҳам инсонпарвар сифатида баҳолайди.

Мазкур даврга келиб Абу Райҳон Берунийнинг ижтимоий қарашларига оид тадқиқотлар янада ихтисослашди. Масалан, тадқиқотчилар томонидан қуйидаги мавзуларда илмий мақолалар эълон қилинди:

1. Абу Райҳон Беруний ва ҳинд фалсафаси³⁰.
2. Беруний асарларида гнесеологик масалалар³¹.
3. Беруний дунёни билиш ҳақида³².
4. Берунийнинг ахлоқий қарашлари ҳақида³³.
5. Беруний тил ҳақида³⁴.

-
- 25 Хайдаров И. Мыслители Средней Азии о количественных и качественных изменениях // Общественные науки в Узбекистане. 1971. №10. С.45-49.
 - 26 Джаббаров Ж. Атеистические мотивы в стихийном материализме Беруни и других писателей Средней Азии XI-XIII веков // Общественные науки в Узбекистане. 1972. №4. С.30-34.
 - 27 Муминов И.М. К вопросам истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане (X-XI веков). /Труды УзГУ. Новая серия. Выпуск 54. –Самарканд., 1954. С.3-18.
 - 28 Қаранг. Муминов И.М. Абу Райхан Беруни-выдающийся ученый энциклопедист // Общественные науки в Узбекистане. 1971. №4. С.29-44.; Муминов И.М. Абу Райхан Беруни-выдающийся среднеазиатский ученый энциклопедист // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №11. С.29-38.; Муминов И.М. Великий ученый энциклопедист // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №7-8. С.12-26.; Муминов И. Наследие великого энциклопедиста // Наука и религия. –М., 1973. №10. С.32-34.; Мўминов И.М. Буюк қомусчи // Гулистон. 1972.№9. Б.10-12.; Муминов И.М. Беруни как историк науки/ Беруни. Сборник статей к 1000-летию со дня рождения. Ответственный редактор А.К.Арендс. –Т.: Фан, 1973. С. 3-16.; Муминов И. Бируни и его социальное мировоззрение// Ўзбек тили ва адабиёти. 1973. №5. С.3-8.; Муминов И.М. Здравствуй, Беруни// Фан ва турмуш. 1973. №1. С.1-4.; Муминов И.М. Научный метод познания Беруни/XXIX международный конгресс востоковедения. Доклады советских ученых. –Т., 1973. 13 с.
 - 29 Муминов И.М. Великий энциклопедист из Хорезма. К 1000-летию со дня рождения Бируни. –М.: Знания, 1974. 48 с.;
 - 30 Баратов М. Абу Райхан Беруни и индийская философия // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №7-8. С.35-38.
 - 31 Облакулов С.О., Насыров Р.Н. Гнесеологические вопросы в трудах Беруни // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №3. С.20-22.
 - 32 Кулмаурадов У. Беруни и познание мира // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №7-8. С.82-84.
 - 33 Джумабаев Ю. Об этических воззрениях Беруни // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №7-8. С.84-88.
 - 34 Облакулов С. Беруни о языке // Общественные науки в Узбекистане. 1973. №7-8. С.108-110.

6. Беруний ва адабиёт³⁵.
7. Беруний асарларида мактаббоп масалалар³⁶.
8. Беруний қадимги ҳинд фалсафасидаги материалистик тенденциялар ҳақида³⁷.
9. Берунийнинг “Сайдана”сида филология масалалари³⁸.
10. Абу Райҳон Беруний асарларида ҳақиқат масалалари³⁹.
11. Беруний ва унинг шеърлари ҳақида айрим мулоҳазалар⁴⁰.
12. Беруний асарларида этнографик материаллар⁴¹.

Бу рўйхатни яна давом эттириш мумкин. 1971 йилда Абу Райҳон Беруний таваллудининг 998 йиллиги муносабати билан ЎзР ФА Илмий сессиясида сўзланган маърузалар “Беруний ва гуманитар фанлар”⁴² номи билан нашр этилганлиги берунийшуносликда алоҳида йўналиш юзага келганлигини кўрсатади.

Юқоридаги тадқиқотлардан кўринадики, Абу Райҳон Беруний ижтимоий-гуманитар фанлар ривожига қўшган ҳиссаси беқиёс бўлган. Алломанинг 1000 йиллик юбилейи эса бу борадаги тадқиқотлар учун рағбат вазифасини бажарди. Гарчи Берунийнинг ижтимоий қарашлари совет даври адабиётларида материалистик нуқтаи назардан ёндашув асосида бир ёклама ўрганилган бўлса-да, бу билан илмий тадқиқотларнинг қиммати пасайиб қолмайди. Уларнинг хилма-хил мавзуларда эканлиги берунийшунослик ривожига муносиб ҳисса бўлиб қўшилди. Шунингдек, Берунийнинг ўзи ҳам объективлик, диний ва миллий толерантликни ўз илмий фаолиятининг асоси деб ҳисоблаганлиги ҳам муҳим омилдир. Чунки алломанинг фанга ёндашуви универсал бўлиб, ҳозирги замон фани талабларига ҳам жавоб беради. Аммо совет даври адабиётларидаги ёндашувлар кейинги даврда ҳам қисман давом этаётган бўлса-да, бу борада янгича қарашларнинг зарурати илмий тадқиқотларда қайд этилмоқда. Масалан, ЎзР ФА Шарқшунослик институти тадқиқотчиси т.ф.н. Б.Алимжанов “Существует ли граница домодерного, модерного и постмодерного знания в Узбекистане (на примере историографии трудов аль-Беруни)?”⁴³ мақоласида масалага тамоман ўзгача ёндашувлар зарурлиги масаласини қўйган. Хулоса сифатида айтиш мумкинки, совет даврида яратилган берунийшуносликка доир тадқиқотлар ўз

35 Қаюмов А. Беруний ва адабиёт. –Т.: Адабиёт ва санъат, 1974. 142 б.

36 Аҳмедов С. Беруний асарларида мактаббоп масалалар. Ўқитувчилар учун қўлланма. –Т., 1975.

37 Йўлдошев С. Беруний қадимги ҳинд фалсафасидаги материалистик тенденциялар ҳақида/ Беруний туғилган кунининг 1000 йиллигига бағишланган тўплам. –Т.: Фан, 1973. Б.94-103.

38 Каримов У.И. Вопросы филологии в “Фармакогнозии” Беруни // Беруни и гуманитарные науки. Научная сессия АН УзССР, посвященная 998-годовшине со дня рождения Абу Райхана Беруни. Сборник статей. –Т.: Фан, 1972. С.47-59.

39 Насыров Р.Н. Вопросы истины в трудах Абу Райхана Беруни. Автореферат кандидатской диссертации. –Т., 1971. 18 с.

40 Расулев А. Некоторые соображения о Бируни и его стихах / Беруни и гуманитарные науки. Научная сессия АН УзССР, посвященная 998-годовшине со дня рождения Абу Райхана Беруни. Сборник статей. –Т.: Фан, 1972. С.54-59.

41 Шаниязов К. Этнографические материалы в трудах Беруни Беруни и гуманитарные науки. Научная сессия АН УзССР, посвященная 998-годовшине со дня рождения Абу Райхана Беруни. Сборник статей. –Т.: Фан, 1972. С.119-127.

42 Беруни и гуманитарные науки. Научная сессия АН УзССР, посвященная 998-годовшине со дня рождения Абу Райхана Беруни. Сборник статей. –Т.: Фан, 1972. 136 с.

43 Алимжанов Б. Существует ли граница домодерного, модерного и постмодерного знания в Узбекистане (на примере историографии трудов аль-Беруни)?// Russian colonial studies. 2020. 2(6). P.113-128.

DOI: 10.24412/2686-9217-2020-2-113-128

даври талабларидан келиб чиқиб юзага келди ва илмий қимматини йўқотмай келмоқда.

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

Abdurrahim ARSLAN*

Özet

Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adıydı. Günümüzde de bölgenin topraklarının en geniş kısmı İran'ın elindedir. Horasan, İslâm topraklarına katıldıktan sonra oraya bazı sahâbî ve Müslüman âlimler yerleşmiş böylece bölgede İslâm ilim ve düşüncesinin ilk nüveleri atılmıştır. Fetihlerden kısa bir süre sonra Belh, Nişâbur ve Merv gibi şehirler birer bilim merkezine dönüştü ve İslâm tarihinde ilk medreseler buralarda inşa edildi. İlk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda yetişen birçok bilim adamı bu ilim merkezlerinden çıktı. İlk devir sûfilerinden Bişr b. el-Hâfi (ö. 227/841), *el-Câmi 'u 'ş-sahîh* adlı eseriyle tanınan meşhur muhaddis Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), şair ve filozof Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) ve Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) bu merkezlerde yetişen, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynayan ve bilgileriyle insanlığı aydınlatan bilim adamlarından bazılarıdır. Ayrıca İslâm tarihinin siyasi hayatında önemli roller üstlenen Ebû Müslim-i Horâsânî (ö. 137/755), Abbâsî vezirlerinden Fazl b. Sehl es-Serahsî (ö. 202/818) ve İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından sayılan Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) gibi devlet ricali yine bu bölgeden çıkmışlardır. Bu hususlardan yola çıkarak bu çalışmamızda; Horasan bölgesinin fethi ve Müslümanlar açısından önemini açıklamaya, ana hatlarıyla bu bölgedeki önemli bilim merkezlerini ele alamaya ve bu merkezlerde yetişen bilim adamlarına işaret etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Horasan, Bilim, Medeniyet.

Abstract

Khorasan was the name of a very large geographical region in the northeast of Iran in history. Today, the largest part of the territory of the region is in Iran's hands. After Khorasan joined the Islamic lands, some Companions and Muslim scholars settled there. Thus, the first seeds of Islamic science and thought were planted in the region. Shortly after the conquests, cities such as Balkh, Nisâbur and Merv became scientific centers and the first madrasas in Islamic history were built there. First mufassir, famous muhaddis, many scientists from history, geography, mathematics, physics, chemistry, medicine and philosophy were trained in these scientific centers. Bişr b. al-Hâfi (d. 227/841), the famous muhaddis Muslim b. Haccâc (d. 261/875), poet and philosopher Omer Hayyâm (d.526/1132 [?]) And Hujcetü'l-Islam Imam Gazzâlî (d.505/1111) grew up in these centers and they are some of the scientists played an important role in the development of Islamic culture and civilization and enlightened humanity with their knowledge. In addition, Abu Muslim-i Khrosani (d. 137/755), who played an important role in the political life of Islamic history, Fadl b. Sehl as-Sarahsi (d. 202/818) who was one of the ministers of the Abbasid, Great Seljuk vizier Nizamulmulk (d. 485/1092) who is considered one of the most successful statesmen of the Islamic world, were also brought up in this region. Based on these points, in this study we will try to deal with the conquest of Khorasan region and its importance for Muslims, to outline the important scientific centers in this region and to point out the scientists trained in these centers.

Keywords: History of Islam, Khorasan, Science, Civilization.

Giriş

Râşid halifeler döneminde gerçekleştirilen fetihlerle birlikte birçok yeni ve önemli bölge İslâm topraklarına katılmıştır. İslâm topraklarına katılan bu yeni bölgelerde yetişen âlimler ilmî birikimleriyle İslâm ilim ve medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu önemli bölgelerden biri de Horasan bölgesidir.

İslâm coğrafyacıları, Horasan kelimesinin anlamıyla ilgili değişik görüşler aktarmışlardır. İbnü'l-Fakîh (3-4./9-10. yüzyıl), bölgenin Hz Nûh'un torunlarından Horâsan

* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, abdurrahimarslan@harran.edu.tr

b. Âlim b. Sâm b. Nûh'a nispetle bu isimle anıldığını belirtmiştir.¹ Diğer bazı müelliflere göre ise bu isim hur (حُر) (ye) ve âsân (أسان) (kolay, külfetsiz) şeklinde iki kelimeden oluşmaktadır. Buna göre “Horasan” kelime olarak “kolay ye” anlamına gelmektedir ki, bu ismin bölgede bulunan birçok doğal kaynak ve yaşamı kolaylaştıran imkândan dolayı buraya uygun düştüğünü ifade etmişlerdir. En çok tercih edilen görüşe göre ise “Horasan” isminin hur (güneş) ve âsân (bir şeyin yeri, mekânı) kelimelerinden oluştuğunu ve “güneş ülkesi, güneşin doğduğu yer” anlamına geldiği ifade edilmektedir.²

Horasan'ın sınırları, bölgeyi ellerinde bulunduran siyasi iktidarların gücüne bağlı olarak genişlemiş veya daralmıştır. Coğrafyacıların ekseriyetle aktardıklarına göre Horasan; doğudan Huttel, Gur, kısmen Sicistan (Sistan) ve Hint (Hindistan); batıdan Gazne çölü ve Cürcân çevreleri; kuzeyden Mâverâunnehir ve Türkmenistan'ın bir bölümü; güneyden de Fars Çölü tarafından çevrilmiş geniş bir bölgedir.³ Horasan'ın alanı hakkında Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Horasan'ın çok geniş bir bölge olduğunu, sınırının Irak sınırına müteakip başlayıp, Hindistan sınırıyla son bulduğunu belirtmiştir.⁴ Ayrıca İslâm coğrafyacıları tarafından bu alan dört ana kısımda tasvir edilmiş, bu taksime göre Horasan, Ümmühât denilen Belh, Herat, Nişabur ve Merv ana/merkezler etrafında dört büyük bölgeye ayrılmaktadır.⁵ Coğrafi sınırları genellikle bu şekilde tasvir edilmekle birlikte Horasan isminin bütün Acem beldeleri için kullanıldığını ifade eden müellifler de vardır.⁶ Endülüslü coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) ise Horasan hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “Araplar şarkın tamamını zikretmek istediklerinde orası için Fars ismini kullanmışlardır. Buna göre Horasan Fars'tan sayılır ve bu yoruma göre Hz. Peygamber'in 'Eğer iman sürreya yıldızında olsaydı Fars'tan birtakım adamlar muhakkak ona erişirlerdi.' hadisinde yer alan “Fars'tan” ifadesiyle Horasanlıların kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu hadisin karşılığı Farslarda hiçbir zaman görülmemiş fakat bu sıfat Horasanlılarda görülmüştür. Zira onların çoğu isteyerek Müslüman olmuş, aralarından birçok bilim adamı, mutasavvıf ve muhaddis çıkmıştır. Hatta dünyadaki muhaddislerin tamamı sayılsa yarsının Horasanlılardan olduğu görülecektir”.⁷

Günümüzde Horasan adında bir ülke bulunmamaktadır. Horasan'ın toprakları üç devlet arasında bölünmüş olup Merv, Nesa ve Serahs çevresi Türkmenistan, Belh ve Herat çevresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. İran'ın kuzeydoğusunda yer alan bu kısım Horasan'ın en geniş parçasıdır.⁸

1- Horasan'ın Fethi ve Önemi

Müslümanlarla Sâsânîler arasındaki mücadelede Horasan'ın fethi iki yönden önem arz ediyordu. Birincisi, Müslümanların akımlarından kaçan son Sâsânî Kısra'sı III. Yazdicerd

- 1 İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî, *Muhtasarı Kitâbi'l-büldân*, (Leiden: Beril Matbaası, 1302/1885), 314; Mahmud Şakir, *Horasan*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978), 8.
- 2 Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), 2/350.
- 3 İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, (Leiden: Beril Matbaası, 1870), 252; İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî, *Sûretü'l-arz*, (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1996), 358.
- 4 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/350.
- 5 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/351; Osman Çetin, “Horasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234-241.
- 6 İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emsâr*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 78.
- 7 Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilâzîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî, *Mu'cem-ü mâüstu' cime min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâ'iz*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2/489-490.
- 8 Mahmud Şakir, *Horasan*, 63; Çetin, “Horasan”, 18/234-241.

bölgenin önemli şehirlerinden olan Merv'i kendine merkez olarak seçmiş, faaliyetlerini burada sürdürüyordu. İkincisi ise Horasan'ın fethiyle Sâsânîlerin, Müslümanları bölgeden çıkarma umutları sona erecek ve böylece Sâsânî İmparatorluğu tarih sahnesinden silinmiş olacaktı.⁹

Müslümanların Horasan'ı hâkimiyeti altında bulunduran Sâsânîlerle ilişkileri Hz. Peygamber'in Abdullah b. Huzâfe'yi Sâsânî Kısra'sına elçi olarak gönderip kendisini İslâm'a davet etmesiyle başlamış, ancak Kısra gönderilen mektubu yırtmıştır. Hz. Peygamber, mektubunun Kısra tarafından yırtıldığını öğrenince; "Allah da onun hükümrânlığını parçalasın!" demekle iktifa etmiştir.¹⁰ Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde 12/633 tarihinde Sâsânîlere karşı Irak cephesi açıldı; fakat Horasan'a ulaşamadı. Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde bu cephedeki cihad sürdürüldü. Müslümanların Persleri mağlup ettiği kesin bir savaş olan ve Müslüman tarihçilerin Fethu'l-Fütûh olarak isimlendirdiği Nihâvend (21/642) Savaşı'ndan sonra Horasan'ın bazı yerleri de fethedildi.¹¹ Ancak bölgeye etkili akınlara Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde gerçekleştirildi. Hz. Osman'ın Basra valisi olarak görevlendirdiği Abdullah b. Âmir'in (ö. 59/679) komutanlarından Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) 31 (652) yılında girdiği Horasan'da Toharistan'a kadar uzanan toprakları fethetti. Abdullah b. Âmir de Nişâbur'u fethetti.¹² Abdullah b. Âmir ve Ahnef b. Kays'ın müsamahakâr tutumları, Horasan'ın diğer şehirlerdeki Sâsânî valilerinin ve mahallî hükümdarlarının, Müslümanların hâkimiyetini kabul etmelerini sağladı. Ahnef b. Kays ve Abdullah b. Âmir'in çabalarıyla Horasan hızlı bir şekilde fethedildi. Olumlu ilişkiler, İslam'ın buralarda hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamış oldu.¹³

Horasan'ın fethine sahâbe ve tâbiînden birçok kimse katıldı. Onlardan bazıları oraya yerleşmeyi tercih etti. Horasan'a yerleşen ve orada medfun olan sahâbelerden bazıları şunlardır: Büreyde b. Husayb el-Eslemî (ö. 63/682-83 [?]) Hakem b. Amr el-Gıfârî (ö. 50/670 [?]), Merv'de medfundur. Ebû Berze el-Eslemî (ö. 65/685 [?]), Abdullâh b. Hâzım es-Sülemî (ö. 72/691) Nisâbur'da medfundur. Kusem b. Abbâs (ö. 57/676) Semerkant'ta medfundur.¹⁴ Abdurrahmân b. Semüre (ö. 50/670), Abdurrahmân b. Ya'mer ed-Duilî (ö. ?).¹⁵

Horasan bölgesine yerleşen sahâbe ve tâbiîn orada Hz. Peygamber'in sünnetini tebliğ ederek bölgede ilmin yayılmasına vesile oldular. Zamanla bölgedeki şehirlerde entelektüel hayat hareketlendi ve bu şehirler, uzak mesafelerden insanların ilmî seyahatler düzenlediği merkezlere dönüştü. İlk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda yetişen birçok bilim adamı bu ilim merkezlerinden çıkmıştır. İslâm ilim ve medeniyet tarihinde çok seçkin bir yere sahip olan bu ilim merkezlerinin en önemlilerinden bazılarını kısaca değinmek istiyoruz.

9 M. Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-hulâfe'i'r-râşidin*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011), 231.

10 Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *Nürü'n-nibrâs 'alâ Sireti İbn Seyyidinnâs*, (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014), 8/162.

11 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu't-Taberî*, (Kahire: Dâru'l-Mâ'rif, ts.), 4/166-168.

12 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (Necf: Mektebetü'l-Hayderiyye, 1964), 2/156-157.

13 Çetin, "Horasan", 18/235.

14 İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-kebîr*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 9/369-371; Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü usûli'l-hadis*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm 2003), 539.

15 İbn Sa'd, *Tabakâ*, 9/370-371; Horasan'la münasebeti bulunan sahâbeler hakkında geniş bilgi için bkz. Kasım Şulul, *Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahâbeler*, (Siyer Araştırmaları Dergisi, 2020), 149-167.

2- İlim Merkezleri

Belh: Yâkût el-Hamevî'nin ifadesiyle Belh Horasan'ın meşhur, görkemli, dillere destan ve en verimli şehridir. Burada elde edilen ürünler Horasan ve Hârizm'in her tarafına taşınıyordu. Bundan dolayı şehir "beldelerin anası" manasına gelen "Ümmü'l-bilâd" ismiyle anılmıştır.¹⁶ Belh'te hadis, tefsir, fıkıh, felsefe, tıp ve coğrafya alanında yetişen âlimler daha sonra Bağdat ve Dımaşk başta olmak üzere muhtelif şehirlere dağılarak İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Bundan dolayı da şehir "Kubbetü'l-İslâm" ve "Dârü'l-fikh" adıyla anılmıştır.¹⁷

İslâm ilim ve medeniyet tarihinde çok seçkin bir yere sahip olan Belh'te yetişmiş veya oraya nisbet edilen âlimlerden bazıları şunlardır: Tâbiünden Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Mukâtil b. Hayyân (ö. 135/752), Atâ b. Meysere (ö. 135/752), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), meşhur sûfi İbrâhim b. Edhem (ö. 166/783), İmâm-ı Âzam'ın talebelerinden kadı Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 197/812), sûfi Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), muhaddis Abdullah b. Muhammed el-Belhî (ö. 295/908), Sûfi Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Mu'tezilî kelâmcı Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), meşhur Filozof, ahlâkçı, tabip, coğrafyacı ve astronom Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin babası Sultânülulemâ Bahâeddin Veled (ö. 628/1231), 9. yüzyılın önde gelen Müslüman astronom ve astrologlarından Ebû Ma'ser el-Belhî (ö. 272/886).¹⁸ Bu meşhur âlimlerin yanı sıra Abbâsîler devrinde başta vezirlik olmak üzere muhtelif görevlerde bulunan Bermekî ailesinin menşei de Belh'tir.¹⁹

Beyhak: Günümüzde İran'ın kuzeydoğusundaki Horasan bölgesinin başlıca şehirlerinden birini oluşturan Sebzevâr'ın eski adıdır. Yönetim merkezinin olduğu idarî bölgeye de Sebzevâr adı verilmiştir. Şiîlik propagandasının en önemli merkezlerinden biri olmasına rağmen kültür hayatında etki bırakmış birçok fikir ve ilim adamı burada yetişmiştir.²⁰ *es-Sünenü'l-kübrâ* müellifi ve Şâfiî fâkihi Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Târîh-i Beyhakî* yazarı Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin (ö. 470/1077) ve İbn Funduk diye şöhret kazanan *Târîh-i Beyhak* yazarı Ali b. Zeyd (ö. 565/1169) gibi müellifler bunlar arasındadır.²¹

Herat: Horasan'ın meşhur ve büyük şehirlerindedir. Suyu bol ve bahçeleri çoktur. İlim ve fazilet ehli kişilerle dolu bir yerdir.²² Herat kültür ve sanat açısından en önemli dönemini Timurlu (1370-1507) yönetiminde yaşamış ve bu dönemde ortaya çıkan Herat ekolü Osmanlılar'dan Bâbürlülere kadar bütün İslâm sanat merkezlerinde etkisini hissettirmiştir. Timur Hükümdarı Hüseyin Baykara (ö. 911/1506), çeşitli ağaç ve çiçeklerle süslü bir bahçesi olan Cihânârâ sarayı ile kendi adını taşıyan bir cami ve medrese inşa ettirdi. Şifâiye adı verilen tıp okulu ve hastahane de onun döneminde hizmete açıldı.²³ Hüseyin Baykara dönemi tezhip, minyatür ve cilt sanatının ilerleme kaydettiği bir dönemdir. Meselâ

16 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/479; Guy Le Strange, *Büldânü'l-hilâfeti's-şarkıyye*, çev. Beşir Fransis ve Korkis Avvâd, (Bağdat: Mektebetü'r-Râbite, 1945), 426.

17 İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik*, 325-326; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/480; Tahsin Yazıcı, "Belh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/410-411.

18 Refâh Takıyyüddin, *Ulemâu Horasan fî Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'r-Râfidîn ts.), 327-345; Yazıcı, "Belh", 5/411.

19 Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/517-520.

20 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/537; Le Strange, *Büldânü'l-hilâfe*, 432; Enver Konukçu, "Beyhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/57-58.

21 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/538; Konukçu, "Beyhak", 6/58.

22 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/396.

23 Recep Uslu, "Herat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/215-218.

Herat tezhip okulu tezhip sanatının altın devrini teşkil etmiştir. Daha sonra Safevî sanatına öncülük eden bu okul Osmanlı tezhip sanatının gelişmesinde de etkili olmuştur. En olgun ve verimli çağını Sultan Hüseyin Baykara zamanında ulaşan bu ekolden nesta'lik hattının en büyük ustası olarak bilinen Sultan Ali Meşhedî (ö. 926/1520) ile Mir Ali Hereği (ö. 951/1544) gibi hattatlar; tanınmış minyatür sanatçısı Kemâleddin Bihzâd (ö. 942/1535-36 [?]) ve Âgâ Mîrek (ö. ?) gibi musavvir-nakkaşlar yetişmiştir. Hüseyin Baykara'nın himayesinde Molla Câmî (ö. 898/1492), Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), Gulâm Şâdî (ö. 924/1518'den sonra) ve daha pek çok sanatkârın çalışmaları sonucu mûsikide önemli bir yeri olan "Herat Mûsiki Okulu" doğmuştur.²⁴ Sultan Baykara dönemine şöhret olan bu bilim adamı, sanatkâr ve şairler hakkında Zahîrüddîn Muhammed Bâbü (ö. 937/1530), hatıralarında şunları söylemiştir: "Sultan Hüseyin Mirza'nın zamanı garip bir zamandı. Horasan ve bilhassa Herat şehri, fazilet ehli ve emsalsiz adamlarla doluydu. Bir işle uğraşan herkes, o işi en iyi şekilde yapma gayreti ve arzusu ile çalışıyordu".²⁵

Heratlılar Herevî nisbesiyle anılır. Bu nisbeyle tanınan bazı meşhur simalar şunlardır: muhaddis Hüseyin b. İdrîs b. el-Mübârek el-Herevî (ö. 301/913), Arap dil âlimi, *Tehzîbü'l-luga* adlı meşhur sözlüğün yazarı Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), mutasavvıf ve şair Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Herevî (ö. 481/1089), tarihçi ve şair Seyfî-i Herevî (ö. 724/1324), Şâfiî fakihî Muhammed b. Atâullah el-Herevî (ö. 829/1426) tarihçi ve münşî Abdürrezzâk es-Semerkindî (ö. 887/1482), Timurlu tarihi için en önemli eserlerinden biri olan *Ravzatü's-safâ' fi sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-hulefâ'* adlı eserin yazarı Mîrhând el-Herevî (ö. 903/1498) Ayrıca İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi olan *Lübâbü'l-elbâb*'ın yazarı Muhammed b. Muhammed b. Yahya el-Avfî (ö.629/1232 [?]), meşhur sufiler Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) ve Ubeydullah Ahrâr (ö. 895/1490), gibi şahsiyetler de burada yetişmiştir.²⁶

Merv: bu isimle; biri Mervürüz diğeri Merveşşâhicân olmak üzere kaynaklarda iki yerleşim yeri zikredilmektedir. Ortaçağ'ın siyasî, idarî, ticarî ve kültürel açılarından en ünlü şehirlerinden biridir. Sultan Sencer döneminde (1118-1157) her açıdan en parlak dönemini yaşayan Merv çok sayıda medrese ve kütüphanesiyle bir ilim merkezi haline gelmiştir.²⁷ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) oradaki ilmî müesseseler hakkında detaylı bilgi aktarmış ve başta *Mu'cemü'l-büldân* adlı eseri olmak üzere eserlerini yazarken Merv'deki kütüphanelerden çok istifade ettiğini belirtmiştir.²⁸ Yukarda geçtiği üzere burada ilk ilmî faaliyetler sahâbeden Büreyde b. Husayb el-Eslemî'nin buraya yerleşmesiyle başlamış, Kur'an'ı noktalayan, Merv kadılığı yapan tâbiünden Ebû Süleymân Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (ö. 89/708 [?]), Abdân el-Ezdî (ö. 221/836) ve onların öğrencileri zamanında burada ilmi faaliyetler sürdürülmüştür.²⁹ Hz. Peygamber'den bu şehir hakkında yukarıda ismi geçen ve buraya yerleşen Büreyde'den naklen, Allah Resûlünün Horasan'a giden ordulara katılmayı, özellikle Merv şehrine yerleşmeyi tavsiye ettiği, çünkü orayı Zülkarneyn'in

24 Hamid Algar, Ali Alparslan "Hüseyin Baykara" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/530-532.

25 Zahîrüddîn Muhammed Bâbü, *Baburnâme (Babur'un Hatırâtı I)*, çev. Reşit Rahmeti Arat, (İstanbul: MEB Yayınları, 1970), 277.

26 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/396-397; Uslu, "Herat" 17/215-218; Hüseyin Baykara dönemi, önemli ilim adamlarının hayatı, kişiliği, ilmî faaliyetleri ve eserleri hakkında bkz. Arazgöl Rejepova, *Timurlarda Kültürel Hayat ve Sultan Hüseyin Baykara Dönemi*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2019), 62-86.

27 Le Strange, *Büldânü'l-hilâfe*, 440-445.

28 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/114.

29 Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbih limen zemme't-tarih*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 283.

kurduğunu, Hz. Üzeyir'in orada namaz kıldığını, nehirlerinin bereketli olduğunu ve meleklerin oranın ehlinden kötülüğü defettiğini bildirdiği rivayet edilir.³⁰

Merv'de değişik ilim dallarında önemli isimler yetişmiştir. Bunlar arasında etbeu't-tâbi'nin ileri gelenlerinden, muhaddis, zâhid ve fakih Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İlk devir sûfîlerinden Bişr b. el-Hâfi (ö. 227/841), hadis, fıkıh ve tefsir âlimi İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), astronomi ve matematik bilgini Habeş el-Hâsib (ö. 250/864'ten sonra), Şâfiî fakih ve muhaddis Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), yine Şâfiîler'in önde gelen âlimi müctehid Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Mervezî (ö. 340/951), meşhur vâiz ve hatip Ebû Mansûr el-Muzaffer b. Ebi'l-Hüseyn Erdeşîr el-Abbâdî (ö. 547/1152), *el-Ensâb* adlı eseriyle tanınan tarihçi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'anî el-Mervezî (ö. 562/1166), ensâb âlimi Ebû Tâlib Azîzüddîn İsmâîl b. Hüseyin el-Mervezî (ö. 614/1217'den sonra) zikredilebilir. Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855) aslen Mervlidir.³¹ Abbâsî ihtilâlinin önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Müslim Abdurrahmân b. Müslim el-Horâsânî'nin (ö. 137/755) Merv'de doğduğu rivayet edilmekte ve Abbâsî propagandasını da buradan yönettiği ifade edilmektedir.³²

Nîşâbur: Horasan bölgesindeki dört büyük şehirden biri de Nîşâbur'dur. İlk İslâmî dönemde Ebreşehr ve İranşehr³³ adlarıyla da anılan Nîşâbur, Arapça kaynaklarda Neysâbûr veya Nîsâbur adıyla anılmaktadır.³⁴ İslâm dünyasının en meşhur şehirlerinden bir olan Nîşâbur tarih, medeniyet, bilim, eğitim, kültür ve düşüncede kadim İslam merkezlerinden biri olup birçok ilim adamı burada yetişmiştir. İlk medrese Dârü's-sünne adıyla fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgî (ö. 342/954) tarafından burada kurulmuştur.³⁵ Nîşâbur tarihi boyunca Müslüman hükümdarlardan büyük ilgi görmüşse de asıl gelişimi Tâhirîler'in idare merkezini Merv'den buraya taşımasıyla başladı. Şehir 259 (873) yılında Saffârî Emîri Ya'kûb b. Leys'in eline geçti. Saffârîler zamanında gelişmesini sürdüren Nîşâbur, Sâmânîler tarafından Merv'in yerine askerî-idarî merkez haline getirildi ve aynı zamanda Horasan'ın en büyük sanat, ilim ve ticaret merkezi oldu.³⁶ Nitekim Yâkût el-Hamevî, Nîşâbur hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: "Dünyanın en büyük şehirlerinin üç olduğunu sık sık duyardım: Doğu'nun kapısı olduğu için Nîşâbur, Batı'ya açılan kapı olduğu için Dîmaşk ve her iki tarafa da gitmek isteyenlerin neredeyse uğramak zorunda olduğu Musul".³⁷ Sehâvî ise şehrin kültürel durumuna şu sözlerle işaret etmiştir: "Nîşâbur: burası sünnet ve âlî isnadların merkezidir. Tatarların ortaya çıkışına kader buraya ilmî yolculuklar yapılmıştır. Buranın son (hadis) Şeyhi, el-Müeyyid et-Tusî'dir (ö...)"³⁸

Nîşâbur'da yetişen çok sayıdaki âlim, edip ve şair arasında Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), İbnü'l-Ahrem ö. 344/955), Ebû Ali el-Mâsercîsî (ö. 365/976), Hâkim el-Kebîr (ö. 378/988), filozof Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), sûfî, müfessir ve muhaddis. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), mutasavvıf, kelâm, tefsir, hadis âlimi ve tasavvufa dair klasik *er-Risâle* adlı

30 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/113.

31 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/112-116; Sehâvî, *el-İ'lân*, 283; Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/223-225.

32 Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horâsânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199.

33 Yâkût el-Hamevî İranşehr'in sınırlarını: "Ceyhun ile Kâdisiye arası" olarak göstermiştir. Bkz. *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

34 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

35 Nabi Bozkurt, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/338-340.

36 İbn Havkal, . *Sûretü'l-arz*, 363-364; Le Strange, *Büldânü'l-hilâfe*, 424.

37 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/223.

38 Sehâvî, *el-İ'lân*, 283.

eserin müellifi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fâkihi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Arap dili ve edebiyatı âlimi Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124), Emîrû's-şuarâ el-Muizzî (ö. 518 /1127 ?), Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]), Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ve *Hüsn ü dil* adlı eseriyle tanınan şair Fettâhî (ö. 852/1448 [?]) sayılabilir.

Serahs: Günümüzde Güney Türkmenistan kesiminde yer alan Serahs'ta çeşitli ilim dallarında önemli şahsiyetler yetişmiştir. Şehir halkının birçok sanat dalında ileri gittiğini belirten Yâkût el-Hamevî pek çok âlimin ve sayısız meşhur kişinin buradan çıktığını söyleyerek onlardan bir kısmının adını zikreder.³⁹ Kindî ekolüne mensup filozof ve âlim İbnü't-Tayyib es-Serahsî (ö. 286/899), *el-Mebsût* adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) bunlar arasındadır. Devrin tanınmış âlimlerinden Radiyyüddîn Muhammed b. Muhammed es-Serahsî (ö. 571/1176), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ve ünlü sûfî Lokmân-ı Serahsî (ö. 439/1048/) gibi şahsiyetler de akla gelen isimlerdir. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un vezirlerinden Fazl b. Sehl de (ö. 202/818) Serahslı olup burada öldürülmüştür.⁴⁰

Horasan bölgesinde yetişen ilim adamları sadece yukarıda ismi zikredilenlerle sınırlı değildir. Kaynaklarda Horasanlı olduğu ifade edilen diğer bazı tanınmış şahsiyetler şunlardır: İlk büyük mutasavvıflardan, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]),⁴¹ *Şâhnâme* müellifi Firdevsî (ö. 411/1020 [?]), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), Esedî-i Tûsî (ö. 465/1073), İslâm eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olan, Büyük Selçuklu veziri, ortaçağ İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından Nizâmülmülk (ö. 485/1092), Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), Matematik ve astronomi âlimi, Şerefeddin et-Tûsî (ö...?),⁴² ve Büyük Selçuklular devrinde yetişen şair ve edip, ahbâr ve nesep âlimi, Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Ümevî el-Muâvî el-Ebîverdî (ö. 507/1113).⁴³

Sonuç

Horasan'ın fethi, Fars ülkesindeki en büyük fetihlerinden biridir. Bu fetihle Sâsânîlerin, Müslümanları bölgeden çıkarma umutları sona ermiş ve Sâsânî İmparatorluğu tarih sahnesinden silinmiştir.

Horasan'ın fethinden sonra sahâbe ve tâbiinden birçok kimse bölgeye yerleşmiştir. Bunun sunucunda bölgenin önemli şehirleri birer ilim merkezi haline gelmiş ve Horasan havzası, İslâm medeniyet ve ilim tarihinin en güçlü çevrelerinden biri olmuştur. İslam tarihinde ilk medrese bu bölgede inşa edilmiştir.

Horasan bölgesindeki ilim merkezlerinden ilk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda birçok bilim adamı yetişmiştir. Bu bilim adamları tarafından yazılan eserlerden günümüze kadar insanlar istifade etmeye devam etmişlerdir.

İslâm tarihinin siyasi hayatında önemli roller üstlenmiş bazı devlet ricali yine bu bölgeden çıkmıştır.

39 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/209.

40 Yüksel Sayan, "Serahs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/539-542.

41 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/421.

42 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/49-50.

43 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/68-69.

Kaynakça

- Algar, Hamid ve Ali Alparslan. "Hüseyin Baykara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bâbü, Zahîrüddîn Muhammed. *Baburnâme (Babur'un Hatırâtı I)*. çev. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî. *Mu'cem-ü mâüstu 'cime min esmâi 'l-bilâd ve 'l-mevâ'iz*. 4. Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Bozkurt, Nabi. "Medrese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Çetin, Osman, "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü usûli 'l-hadîs*. Beyrut: Dâr İbn Hazm 2003.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü 'l-arz*. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hayat, 1996.
- İbn Hibban, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ 'i'l-emsâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtu 'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî. *Muhtasarü Kitâbi 'l-Büldân*. Leiden: Beril Matbaası, 1302/1885.
- İstahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî. *Kitâbü 'l-mesâlik ve 'l-memâlik*. Leiden: Beril Matbaası, 1870.
- Konukçu, Enver. "Beyhak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Le Strange, Guy. *Büldânü 'l-hilâfeti 'ş-şarkıyye*. Çev. Beşir Fransis ve Korkîs Avvâd, Bağdat: Mektebetü'r-Râbite, 1945.
- Mahmud, Şakir. *Horasan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/223-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Refâh, Takıyyüddin. *Ulemâu Horasan fî Bağdâd*. Beyrut: Dâru'r-Râfidîn ts.
- Rejepova, Arazgül. *Timurlarda Kültürel Hayat ve Sultan Hüseyin Baykara Dönemi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2019.
- Sayan, Yüksel. "Serahs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî. *el-İ'lân bi't-tevbîh limen zemme 't-tarih*. thk. F. Rosenthal. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1987.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *Nûrû'n-nibrâs 'alâ Sireti İbn Seyyidinnâs*. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2014.
- Şulul, Kasım. *Horasan ve Mâverâünnehir'le Münasebeti Bulunan Sahâbiler*. Siyer Araştırmaları Dergisi, 2020.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu 't-Taberî*. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mâ'rif, ts.
- Takkûş M. Süheyl. *Târîhu 'l-hulâfei 'r-râşidîn*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2011.
- Uslu, Recep. "Herat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ya'kübî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu 'l-Ya'kübî*. 3 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Hayderiyye, 1964.

- Yâkût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 6. Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.
- Yazıcı, Tahsin. "Belh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebû Müslim-i Horâsânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Bermekîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/517-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

THEOLOGICAL POLEMICS IN THE INTERPRETATION OF AL-FATIHA FROM TAFSIR ABU MANSUR AL-MATURIDI " TA'WILAT AHL AS- SUNNAH»

R.K. ADYGAMOV*

Annotation:

The ideas of Abu Mansur al-Maturidi played a significant role in the formation of the worldview not only of Muslims of Central Asia, but also of Russia, Afghanistan, India, the Middle East, the Sunnis of Iran, and even Muslims of some European countries. So, the study of his works and analysis of ideas is very urgent.

In this article we will explore the features and methodology of tafsir "Ta'wilat ahl Sunnah", identify the author's sources used in writing this work, analyze the tafsir Surah "al-Fatiha" and identify the ideas of Abu Mansur al-Maturidi.

The source base of the study is the published verses of tafsir the theologian. In this study were used the methods of analysis and synthesis, as well as the historical and comparative method. To identify the problems of tafsir was used method of analysis. It allowed us to identify the main methodology of the work, its sources, and features, as well as the main issues of Islamic law and faith in the interpretation of Surah "al-Fatiha". It was revealed that the theologian raised issues related to "Basmallah", the obligation to read al-Fatiha in prayer, divine attributes, and istita'a. Also, we compared the tafsir al-Maturidi with the well-known tafsir ta-Tabari and find that the that tafsir of al-Maturidi has the same significance as tafsir of at-Tabari. The synthesis of the obtained data made it possible to make conclusions that al-Maturidi, within the framework of the interpretation of the Surah "al-Fatiha", spoke with the apologetics of the Hanafi theological school.

Keywords: Qur'an, tafsir, exegesis, Islamic exegesis, al-Maturidi, Ta'wila ahl as-sunnah, interpretation of the Qur'an, Qur'anic studies.

السجل العقدي والفقهية في تفسير سورة الفاتحة لأبي منصور الماتريدي "تأويلات أهل السنة"

ملخص البحث:

المقدمة: لم يكن لأفكار أبي منصور الماتريدي دور كبير في تشكيل عقائد مسلمي آسيا الوسطى فحسب، بل وعقائد مسلمي روسيا وأفغانستان والهند والشرق الأوسط وسنة إيران أيضاً، كما امتدت لتشمل بعض المناطق الأوروبية. ومن هنا نجد أن دراسة أفكاره وتداولها العلمي مهم للغاية.

الهدف: الغرض من هذه المقالة هو استكشاف ميزات ومنهجية تفسير "تأويلات أهل السنة". تحديد المصادر المستخدمة فيه. تحليل محتوى تفسير سورة "الفاتحة" والتعرف على أفكار

* Associate Professor of the ISESCO Department of the International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan, senior researcher at the Sh. Marjani Institute of history of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation contacts of the author: abu_muhammad@mail.ru.

أبي منصور الماتريدي من خلاله. نتائج البحث: من أجل تحديد مشاكل التفسير ، تم تطبيق طريقة التحليل ، والتي أتاحت لنا تحديد المنهجية الرئيسية عند الإمام الماتريدي ، ومصادره وميزاته ، فضلا عن القضايا الرئيسية للشريعة الإسلامية والإيمان في تفسير سورة "الفتاحة". تم الكشف -على وجه الخصوص- عن أن الإمام أثار قضايا تتعلق بحكم "البسمة" ، والالتزام بقراءة الفاتحة في الصلاة ، والصفات الإلهية ، والاستقامة والاستطاعة . من خلال دراسة أفكاره تمت كذلك مقارنة تفسير الماتريدي مع تفسير الطبري، فتوصلنا إلى نتيجة هامة وهي أن تفسير الماتريدي لا يقل قيمة عن تفسير الطبري. والحاصل أن الماتريدي ، في إطار تفسير سورة "الفتاحة" ، دافع عن أهل السنة في قضايا العقيدة وعن مدرسة الحنفية في قضايا الفقه.

كلمات البحث: القرآن ، التفسير ، الماتريدي، تأويلات أهل السنة ، الدراسات القرآنية ، الفقه ، العقائد ، الكلام.

المقدمة

بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- بدأ الإسلام ينتشر في الجهة الشرقية، وفي عهد الخلفاء الراشدين انتشرت الدولة إلى مناطق العراق والفرس وآسيا وسطى. وظهرت في هذه المناطق مدرسة علمية فريدة كان مؤسسها الإمام الأعظم أبو حنيفة -رحمه الله- الذي ولد في الكوفة. وبعد انتشار مدرسته في بلاد ما وراء النهر برز فيها كثير من أعلام الأمة الإسلامية الذين كان لعلومهم أثر كبير على أهل تلك البلاد وغيرها من بلاد العالم كله.

ومن أبرز تلك الشخصيات الإمام الجليل أبو منصور الماتريدي الذي كان لعلمه وأفكاره دور كبير في تكوين عقائد نصف أهل السنة والجماعة تقريبا، وكذلك حررت العالم الإسلامي من الأفكار المنحرفة والنحل والمذاهب المتطرفة مثل الخوارج والمعتزلة والمشبهة وغيرهم. وبعد فترة قصيرة انتشرت المدرسة الماتريديّة في كثير من أنحاء العالم من العراق والمناطق من إيران وتركيا وبلاد آسيا الوسطى وأفغانستان وباكستان والهند وروسيا والبوسنة والهرسك وألبانيا وبلاد أخرى.

لم تكن أفكار الإمام الماتريدي مجرد عقائد فحسب، بل لقد كونت -في فترة تاريخية معينة- إيديولوجيا الدول الإسلامية التي قامت في هذه المناطق من القرن العاشر إلى بداية القرن العشرين الميلادي، والتي كان من أهم تعاليمها حرية الفكر والسماحة بين المسلمين وممثلي الأديان المختلفة هذا من ناحية وبين المسلمين أنفسهم من ناحية أخرى. وهذا يدل على أهمية دراسة تراث الإمام.

وأول من بدأ بدراسة ونشر أفكاره تلامذته وأتباعه مثل أبو اليسر البزدوي (ت 493) الذي ترجم له في كتابه "أصول الدين" (2003، 14) وبعده ذكر الإمام في "تبصرة الأدلة" (2011، 136، 180، 255،

297, 304, 319) لأبي معين النسفي (ت 508). وبعدهما وصل الأمر إلى علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي (ت 539) وعلاء الدين الكساني (ت 587) وكلاهما ذكرا فضائل الإمام وإسهاماته في الدفاع عن عقائد المسلمين. وأيد هؤلاء مؤرخو العالم الإسلامي مثل أبو الوفاء القرشي في "الجواهر المضيئة" (1993, 360\3-361) وحاجي حليفة في "كشف الظنون" (1941, 355\1) والمرضى الزبيدي في "إتحاف السعادة" (1994, 2\2).

وأما من المعاصرين فقد درس تراثه علماء من تركيا والبلدان العربية، ومنهم فاطمة يوسف الحيمي التي قامت بتحقيق تفسير الإمام، ونشر ذلك في عام 2004م. بدأت بترجمة للإمام وذكر أفكاره وتوصيف تفسيره وذكر أساليبه في مقدمة للجزء الأول من الكتاب. وبعدها قام بتحقيق تفسيره مجدي بسلم ونشر ذلك في عام 2006م، وفي مقدمته كتب الباحث عن تاريخ الدولة العباسية والأوضاع الاجتماعية والفكرية في عهد الإمام وكذلك ذكر ترجمته وكل الاتجاهات الفكرية المنتشرة في المنطقة آنذاك، وأضاف إلى ذلك تاريخ التفسير بداية من زمن النبي -صلى الله عليه وسلم-، وأنواعه، والتيار التجديدي في علم التفسير الذي وضعه أبو منصور الماتوريدي. وثالثا قام بتحقيق تفسيره علماء من تركيا كأحمد أونالي وبكير توبال أوغلي، وذكروا في مقدمة تحقيقهم إسهامات الإمام في علم التفسير وطريقه ووصفوا مخطوطات التفسير الموجودة في العالم، وكان الكتاب قد طبع في عام 2005م. وممن قام بمحاولة التحقيق إبراهيم السيد عوضين ورحمان محمد ولم يطبع لهم إلا مجلد واحد فقط.

ومن الأبحاث الأكاديمية لا بد أن نذكر كتاب الباحث الألماني أولريخ رودولف المسمى بـ «Al-Maturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand». درس فيه المؤلف تاريخ المذهب الحنفي والسلسلة الحنفية الماتريدية وكذلك مؤلفات الإمام، ومن خلال دراسته قام الباحث بالتشكيك بنسبة بعض المؤلفات للإمام، بدليل أن طريقتها تختلف عن طريقته مثلاً في "كتاب التوحيد" و"تأويلات أهل السنة".

ومن المقالات العلمية يمكننا أن نذكر الباحث الأندونيسي أحمد جوهرول رافق «The methodology of al-Maturidi's Quranic exegesis: Study of Ta'wilat ahl al-Sunnah» (2009, 318 – 342). يبدأ الباحث مقالته ببيان تاريخ التفسير وترجمة الإمام وطريقته في تفسير القرآن. وكذلك أحمد محمد الغلي في مقاله «Some aspects of al-Maturidi's commentary on the Qur'an» (1982, 3 – 21). قام الباحث فيها بتحليل نظرية التفسير عموماً وخصائصه والأفكار الأساسية في هذه الباب من العلم. وبعده مقالة الباحث من قيرغيزستان ميرامبيك يوسوبوف «Матуридинин Тавилату-л-Куран аттуу эмгегинде колдонулган булактар» (2019, 29 – 37)، التي قام فيها بالبحث عن مصادر تفسير الإمام وقسمها إلى مصادر فقهية وتفسيرية ولغوية.

ومن الأبحاث التي تلفت النظر مقالة وليد أ. صالح «Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī: New Light on the Third Century Hijrī» (2016, 180 – 209). حيث قام المؤلف فيها بالمقارنة بين تفسير الماتريدي وتفسير الطبري، ووصل الباحث إلى نتيجة بأنه رغم بقاء تفسير الماتريدي غير معروف في العالم الإسلامي فترة من الزمان، إلا أن قيمته العلمية لا تقل عن قيمة تفسير الطبري.

ومن الأبحاث العلمية التي أجريت في موطن الإمام بعد انهيار الشيوعية بحث دكتوراه في التاريخ لشفوسيل زيادوف «Письменное наследие Абу Мансура ал-Матуриди и его Китаб ат-та'валат (2004)». اهتم الباحث فيه بدراسة مؤلفات الإمام عموماً وركز على تفسيره. وكذلك بحث الدكتوراه في التاريخ لدوران مقصودوف «Мовароуннахр ханафий мазхаби тафсирларининг қиёсий таҳлили (XIII-XV асрлар)» (2020). حيث قام المؤلف فيه بالمقارنة بين التفاسير الحنفية المكتوبة في آسيا الوسطى في القرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر الميلادي ومن ضمنها تفسير الإمام، وحسب رأي الباحث فإن هذا التفسير لعب دوراً كبيراً في تكوين المدرسة التفسيرية في بلاد ما وراء النهر.

وكذلك من الأبحاث الجديدة كتاب (الإمام الماتريدي ومنهج أهل السنة في تفسير القرآن) لأحمد سعد الدمهوري، قام المؤلف فيه بتحليل منهجية وقواعد التفسير عند الإمام ذكراً آراء الإمام في مراتب التفسير، وبيّن قيمة تفسير لأبي منصور الماتريدي (2018م).

ومن خلال بحثنا هذا قمنا بمحاولة دراسة إجمالية تامة لطريقة التفسير عند الإمام الماتريدي واستخراج خصائصها، كما ركزنا على تفسير سورة الفاتحة لبيان أفكار الإمام ومخالفه في إطار علم العقائد والفقه.

منهج وخصائص التفسير عند أبي منصور الماتريدي

تفسير (تأويلات أهل السنة) من أبرز التفاسير في العالم الإسلامي، وليس له نظير تقريباً بين التفاسير المعروفة. أولاً يلفت الباحث النظر إلى اسم هذا التفسير، فقد استخدم فيه كلمة "تأويل" دون "تفسير"، ولأجل ذلك يبين في بدايته الفرق بين المفهومين، وحسب رأيه فإن التفسير هو بيان المعنى الدقيق وهو الخاص بأصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- فقط لأنهم شهدوا الوقائع التي أنزل القرآن فيها ويسهل عليهم فهمها (al-Maturidy, 2005, 1/349). واستدل بالحديث النبوي: "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ...". أما التأويل فحسب رأيه هو البحث عن المعاني المحتملة دون وقوف على معنى معين منها، وأهله علماء تفسير لأنهم يقولون: "يحتمل كذا وكذا" (al-Maturidy, 2005, 1/349).

من خلال دراسة نص التفسير تظهر مصادر الإمام، فأولاً عند تفسير الآيات يأتي المؤلف بآيات أخرى وهذا يسمى عند العلماء بـ"تفسير القرآن بالقرآن". وضع هذا الطريق رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نفسه لما سأله أصحابه عن معنى الآية: "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ" فأجاب مفسراً بالآية: "إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ". ومصدر الإمام الثاني أحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولكن عادة يذكرها دون إسناد. والمصدر الثالث أقوال علماء السلف والخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن عمر وأبي بن كعب وعبد الله بن الزبير وأبو هريرة وحسن بن علي وعائشة بنت أبي بكر وحفصة بنت عمر رضي الله عنهم. ومن المصادر اللغوية استخدم أقوالاً ليحيى بن زيد الفراء وعلي بن حمزة الكسائي وآخرين. وعند ذكر مسائل الكلام يستخدم الإمام مصادر للمعتزلة والخوارج والنصارى والزردشتية وطوائف أخرى. في نفس الوقت يصعب الوقف على بعض المصادر؛ لأن الإمام لم يذكرها بالاسم ولم يذكر أسماء مؤلفيها، ويكتفي بالقول: "قال أهل التأويل..." أو "قال المفسرون...".

ومن خلال دراسة لهيكل ومضمون التفسير يظهر أهم ميزاته، أولاً: من المعروف أن علماء التفسير قسموه إلى التفسير بالرواية والدراية، ويظهر من تفسير الإمام أنه استخدم كلا الطريقتين، فلذا من الممكن أن نسميه التفسير المزدوج. ونفس هذه الفكرة نجدها في بحث أحمد جويرول رافق «The methodology of al-Maturidi's Quranic exegesis: Study of Ta'wilat ahl al-Sunnah» (2009, 323). ثانياً: قد لجأ الإمام إلى التحليل اللغوي لبعض الكلمات والعبارات، ولكنه لا يكثر من ذلك مثل الزمخشري، ويدل ذلك على أن هدف الإمام كان مختلفاً عن هدف قرينه. ثالثاً: يذكر الإمام أحياناً بعض القراءات والاختلافات بينها، ولكنه لا يتعمق في الموضوع كثيراً. رابعاً: من المزايا الهامة جداً أن أبا منصور الماتريدي اجتنب الإسرائيليات، وإن ذكرها نادراً فإنه ينبه القارئ على ذلك، ويفهم أن العبرة ليست في أسماء الأشخاص والمعلومات الفرعية بل في مضمونها التربوي. الإمام بكونه من علماء المتكلمين ومن أتباع أبي حنيفة يفضل النصوص التي لا يقل مستواها عن قطعي الدلالة وقطعي الثبوت. خامساً: كما ذكرنا أن الإمام كان من أتباع أبي حنيفة فلاجل ذلك في معظم مسائل الفقه والعقيدة يقدم آراء المذهب. سادساً: عند تفسير الآيات يزود الإمام القارئ بمعانيها المختلفة، ولأجل هذا فإنه يستخدم العبارة "يحتمل أن..."، ويمكن أن نعتبر هذا المنهج تجديداً من عند الإمام في علم التفسير لأنه يبرز لنا سعة الفكر الإسلامي. سابعاً: يركز الإمام على سبب النزول، ويربطه بسياق الحادثة التي أنزل فيها، وهكذا يعلم القارئ أن لا يخرج عن السياق حتى لا يفهم القرآن فهماً خاطئاً كما يفعل أصحاب الفرق الباطلة. ثامناً: قد يتهم البعض الإمام بالتساهل عند استخدام السنة لأنه لا يذكر أسانيد الأحاديث أو يأتي بمعنى الحديث فقط. ولكنه فهم خاطئ؛ لأن ذكر الأسانيد لا يفيد العامي، أما العلماء فلهم معرفة بالأحاديث النبوية؛ فلا يحتاجون إلى ذكرها، خاصة لو تذكرنا أنه ألف تفسيره في المنطق التي عاش فيها الإمام البخاري وعهده ليس بعيداً عنه. تاسعاً: تظهر المقارنة بين تفسير المؤلف وكتاب

التوحيد" الفرق بين الأساليب اللغوية لهذين الكتائين، فلغة التفسير أسهل بكثير من لغة "كتاب التوحيد". وكذلك في كتاب التوحيد يستخدم الإمام بعض الألفاظ الفارسية مكان المصطلحات العربية، مثل "هستية" مكان الوجود"، وبسبب ذلك شك بعض الباحثين -على سبيل المثال أولريخ رودولف- في نسبة التفسير إلى الإمام لأنه كان فارسي الأصل، أما نحن فيمكننا أن نرد عليه أن "كتاب التوحيد" كتب في مجال غير مجال التفسير، وكتب للعلماء لا للعامّة، ولذلك لا بد أن تكون مصطلحاته وعباراته مختلفة عن عبارات التفسير. وعاشراً: يسلك الإمام طريق التنزيه (Galli A. 1982, 17) والتفويض عند تفسير آيات الصفات، وأصل ذلك الآية "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير". وفي نفس الوقت عند ذكر احتمالات المعاني الأخرى للآية يأتي بأمثلة على التأويل أيضاً، فمثلاً عند تفسير الآية "يد الله فوق أيديهم" يفسرها الإمام ب: "يد الله في جزاء المبايعة..."، "يد الله في الجزاء إذا وفوا بالعهد..."، "يد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عندكم فيما بايعكم فوق أيديكم عنده"، "يد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالمد والبسط بالمبايعة فوق أيديهم"، "توفيق الله تعالى إياكم ومعونته"، "يد الله في النصر لرسوله..." (al-Maturidy, 2005, 9/299).

السجل الفقهي حول البسمة وقراءة الفاتحة

من المعروف أن الفقه الإسلامي لا يقتصر على أبواب الأحوال الشخصية والمعاملات والعقوبات فحسب، بل يشمل باب العبادات أيضاً، وهي من حقوق الله -تعالى-، فلأجل ذلك تعتبر من أهم الموضوعات في كتب الحقوق الإسلامية، وبالرغم من أن عدد الآيات في سورة الفاتحة بسيط جداً إلا أن الإمام الماتريدي ينبه القارئ إلى المسائل الفقهية فيها كحكم البسمة وتلاوة الفاتحة في الصلاة.

في تفسير البسمة يقول الإمام: "التسمية هي آية من القرآن وليست من فاتحة الكتاب" (al-Maturidy, 2005, 1/349) واستدل بحديث من الموطأ للإمام مالك المروي عن أبي بن كعب: "أعلمتُك آية لم تنزل على أحد قبلي إلا على سليمان بن داود" فأخرج إحدى قدميه ثم قال له: "بأي آية يفتح القرآن؟" قال: "ب"بسم الله الرحمن الرحيم" فقال: "هي هي". ويبين الماتريدي رأيه فيقول: "ولو كانت منها أيضاً لكان لا يجعلها مفتاح القرآن بل يجعلها من السورة" (al-Maturidy, 2005, 1/350). ودليله الآخر حديث: "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد: "الحمد لله..." ومن أدلته أيضاً ترك الأمة الجهر بها (al-Maturidy, 2005, 1/351). وهكذا دافع الإمام عن رأي مذهبه، ومعظم المذاهب إلا المذهب الشافعي يوافق الأحناف في هذه المسألة.

والمسئلة الفقهية الثانية التي ذكرها الإمام هي حكم تلاوة الفاتحة في الصلاة، حيث قال الإمام: "ثم ليست هي في حق الصلاة فريضة..." ويستدل بالآية: "فاقرؤوا ما تيسر من القرآن" وقد يكون تلاوة غيرها أيسر (Al-Maturidy, 2005, 1/354). وثانياً: يشير الإمام إلى الخبر بأن الله جعلها في حق الثناء (Al-Maturidy, 2005, 1/354). ودليله الثالث الخبر عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-

أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أحياناً ليلة بقوله: "إن تعذبهم فإنهم عبادك" فقط بها يقوم وبها يركع وبها يسجد (Al-Maturidy, 2005, 1/354). ولا يقتصر الإمام على ذكر أدلة الأحناف فقط بل يرد على أدلة الشافعية ويقول: "ثم روي عنه بيان محلها: "إن كل صلاة لم تقرأ فيه بفاتحة الكتاب فهي خداج نقصان غير تمام" والفاقد لا يوصف بالنقصان".

وقد يبدو للبعض أن هذا الخلاف فرعي، وليس له نتائج عملية، ولكن النظر إلى بعض الفتاوى الشافعية يدل على أن ترك البسمة يفسد الصلاة. ونفس الشيء في قضية تلاوة الفاتحة، فقد جعلتها الحنفية واجبا والشافعية فرضاً فالصلاة بدون الفاتحة عندهم فاسدة. إذا هي من المسائل المهمة ولكنها في نفس الوقت اجتهادية؛ لأجل ذلك في النهاية يختم الإمام بقوله: "وبالله التوفيق". وذلك يدل على أنه يعرف أن الحق يمكن أن يكون مع الشافعية أيضاً، وهو من باب القاعدة: "مذهبنا صواب ويحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب". ومما يلفت النظر أن أبا منصور الماتريدي لا يسمي مخالفه، وربما يرجع ذلك إلى أن هذه الآراء كلها كانت معروفة عند العلماء.

ردود الإمام على المعتزلة وغيرهم في مسائل العقيدة من خلال تفسير الفاتحة

لا شك أن مسائل العقيدة لا تزال من أهم أبواب النقاش في العالم الإسلامي؛ وذلك لأن الإيمان الصحيح شرط التكليف وجزاء الأعمال. لقد بدأ الخلاف في هذه المسألة بين الحركات الإسلامية في القرن الأول الهجري وأدى أحياناً إلى إراقة دماء المخالفين لأن عدم الموافقة أدت إلى الحكم بتكفيرهم. وللأسف فإننا نرى في أيامنا هذه الأمر ذاته من قبل الفرق المتطرفة، لأجل ذلك نجد الحاجة ماسة لدراسة ونشر وبيان هذه المسائل اليوم.

ومن أهم المسائل العقائدية قضية الفهم لصفات الله -تعالى-، وقد نشأ الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة. فأهل السنة كانوا يعترفون أن صفات الله قديمة أزلية، أما المعتزلة فلم يعترفوا بذلك لأن في رأيهم أن هذا القول يؤدي إلى كثرة القدماء وهو محال.

وكعادته لم يذكرهم الإمام باسمهم، ورغم ذلك نبه إلى هذه المسألة في بداية السورة. يذكر الإمام وهو يفسر أسماء الله الرحمن والرحيم أن مشركي مكة قد اعترفوا بالثاني ولم يعترفوا بالأول، واستدل الإمام بالآية: "ما ندري ما الرحمن أنسجد لما تأمرنا" و"قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا". ويعلق بعد ذلك قائلاً: "يدل على أنه ذاتي لا فعلي وإن كان الفعل صفة الذات إذ محال أن تكون صفته بغيره (Al-Maturidy, 2005, 1/361). ومن المعروف أن المعتزلة عند الخيار بين تعطيل صفات الله وخلقها قالوا أن الله يخلق صفاته في مخلوقاته.

وعند تفسير الآية: "إياك نعبد وإياك نستعين" يذكر الإمام مسألة الاستثناء في الإيمان ويقول: "فهو -والله أعلم- على إضمار الأمر أي قل ذا، ثم لم يجعل له أن يستثنى في القول به بل ألزمه القول بالقول فيه، ثم هو يتوجه وجهين: أحدهما يحال القول به على الخبر عن حاله فيجب أن لا يستثنى في التوحيد وأن من استثنى فيه عن شك يستثنى" (Al-Maturidy, 2005, 1/362). لم يسمّ الإمام مخالفه ولكن المعروف أن القول بالاستثناء هو قول الأشاعرة، ويرد عليهم بقوله: "والله -تعالى- وصف المؤمنين بقوله: "إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا" وبعد ذلك جاء ببعض الأحاديث أيضاً (Al-Maturidy, 2005, 1/362). ورأي الماتريدي في هذه المسألة أن الاستثناء في الإيمان يدل على الشك، والشك هو الكفر، ورغم هذا فهم لا يقومون بتكفير مخالفهم من الأشاعرة، علماً بأن المسألة اجتهادية فرعية، ليس لها جانب تطبيقي.

عند تفسير نفس الآية يذكر الإمام كذلك مسألة التكليف، وردا على المعتزلة يقول: "ثم لا يصلح ذلك على قول المعتزلة لأن تلك المعونة على أداء ما كلف قد أعطي، إذ هو -على قولهم- لا يجوز أن يكون مكلفاً وقد بقي شيء مما به أداء ما كلف عند الله، وطلب ما أعطي كتمان العطية وكتمان العطية كفران، فيصير كأن الله أمر أن يكفر نعمه ويكتمها ويطلبها منه تعنتاً، وظن مثله بالله كفر" (Al-Maturidy, 2005, 1/364 – 365). ويكمل الإمام رده بقوله: "ثم لا يخلو من أن يكون عند الله ما يطلب فلم يعطه التمام إذاً، أو ليس عنده فيكون طلبه استهزاء به؛ إذ من طلب إلى آخر ما يعلمه أنه ليس عنده فهو هازئ به في العرف، مع ما كان الذي يطلب إما أن يكون لله أن لا يعطيه مع التكليف فيبطل قولهم إذ لا يجوز أن يكلف وعنده ما به الصلاح في الدين" (Al-Maturidy, 2005, 1/365). المعتزلة كانت تعتقد أن الاستطاعة لا بد أن تكون قبل الفعل وأهل السنة كانوا يفرقون بين الاستطاعة بمعنى سلامة الأعضاء والآلات وبين الاستطاعة بمعنى التوفيق، فالأول عندهم لا بد أن يكون قبل الفعل وبه يتعلق التكليف، والثاني يكون عند الفعل بخلق الله -تعالى-، فالآية إذاً متعلقة بالنوع الثاني.

والمسألة الأخيرة التي توقف عندها الإمام هي الهداية، فعند تفسير "أنعمت عليهم" يأتي الإمام برأي المعتزلة فيقول: "على قول المعتزلة ليس لله على أحد من المؤمنين نعمة ليست على المغضوب عليهم ولا الضالين" (Al-Maturidy, 2005, 1/368). فالمعتزلة في هذه القضية يعتقدون أن الواجب على الله خلق الأصلح لعباده ويستدلون بقولهم: "إذ لا نعمة من الله على أحد إلا وهي الأصلح في الدين والبيان للسبيل المرضي". ورد الإمام عليهم رداً بسيطاً فقال: "وتلك قد كانت على جميع الكفرة فيبطل على قولهم الثنيا" (Al-Maturidy, 2005, 1/368).

وهكذا فقد ذكر الإمام أبو منصور الماتريدي من خلال تفسيره لسورة الفاتحة المسائل التي كانت تهم الأمة الإسلامية آنذاك، وركز أشد التركيز على المعتزلة؛ لأن أفكارهم كانت منتشرة في بداية الأمر

وخاصة في خوارزم من بلاد ما وراء النهر، ويدل على ذلك جواب القاسم بن حسين الخوارزمي لياقوت الحموي: "أنا حنفي ولست خوارزمياً لست خوارزمياً" (Hamawi, 1993, 5/192).

النتيجة

إن الدراسة والتحليل لهيكل ومضمون تفسير أبي منصور الماتريدي يدلان على أن قيمته لا تقل عن تفسير الإمام الطبري، وقد وجدنا النتيجة نفسها عند وليد أ. صالح في مقاله Rereading al-Tabari through al-Maturidi: New light on the third century hijri» (Walid A. Saleh. 2016, 185). إن هذا التفسير ومؤلفه لم يكونا معروفين في العالم الإسلامي فترة من الزمان، ويبدو ذلك أمراً غريباً إذا تذكرنا شهرة الإمام البخاري الذي خرج من نفس المنطقة، وعند البحث عن سبب ذلك نستطيع أن نفترض أولاً أن شخصية الماتريدي لم تكن منفتحة وكان يهتم بالعلم أكثر مما يهتم بالناس، وثانياً أن وظيفة الإمام البخاري كانت جمع الأحاديث، فنفهم أن وظيفة الماتريدي كانت مختلفة.

لقد دمج الإمام الماتريدي في تفسيره طريقة الرواية والدراية، ولذا فمن الممكن أن نحكم على تفسيره أنه التفسير المزدوج. ورغم أن الإمام يذكر في التفسير مسائل اللغة والقراءات فقد ركز على العقائد والفقه. ونستطيع أن نقول أنه يسلك في أبواب العلم هذه مسلك إمامه أبي حنيفة، ولكن في نفس الوقت يوسع تفسيره بأراء كثير من العلماء وإن كانوا من أصحاب الفرق غير السنية، وذلك لأجل الرد عليها. وقد اجتنب الإمام قدر الإمكان طريقة التأويل وإن كان لا بد فإنه كان يستخدم عبارة "يحتمل..."

لقد وجدنا بعض الدراسات السابقة المتعلقة بالتراث الماتريدي، ولكن معظمها لباحثين من البلدان العربية والتركية، ورغم أن معظم مسلمي آسيا الوسطى وروسيا من الأحناف إلا أن التراث الماتريدي يبقى غير معروف عندهم إلا للعلماء والمتخصصين، ومن هنا يتأكد لنا أن دراسة وترجمة تراثه تعتبران من الأمور الهامة لأهل هذه الجمهوريات.

المصادر والمراجع

1. Galli A. (Spring 1982). Some aspects of al-Maturidi's commentary on the Qur'an. Islamic Studies. Vol. 21, No. 1. : 3-21
2. Rofiq A.C. 2009. The methodology of al-Maturidi's Quranic exegesis: Study of Ta'wilat ahl al-Sunnah. - Al-Jami'ah. Vol. 47, No. 2: 318-342.
3. Rudolph U. 2015. Al-Maturidi and the development of sunni theology in Samarqand. Leiden: Brill.
4. Walid A. Saleh. 2016. Rereading al-Tabari through al-Maturidi: New light on the third century hijri. Journal of Qur'anic Studies 18.2: 180-209.
5. Az-Zabidi M. 1993. Ithaf as-sadat al-muttakina bi sharh ihja' 'ulum ad-din. Beirut: Mu'assasat at-tarix al-garbi. 3.
6. Al-Bazdavi M. 2003. Usul ad-din. Kair: al-Maktaba al-azxarija li at-turas.

7. Al-Kurashi 'A. 1993. al-Dzhavahir al-mudi'a fi tabakat al-hanafija. – Dar al-hidzhra. 3.
8. Al-Maturidi M. 2005. Ta'vilat ahl as-sunna. Ed. Basillum M. – Bejrut: Dar al-kutub al-'ilmija. 1.
9. Al-Maturidi M. 2005. Ta'vilat al-Kur'an. Ed. Unaliogly' A., Topaloglu B. Stambul: Dar al-mizan. 1.
10. Al-Maturidi. M. 2004. Tafsir al-Kur'an al-'azim al-musamma «Ta'vilat ahl as-sunna». Ed. Al-Xajmi F.Yu. Bejrut: Risala pablishers. 1.
11. An-Nasafi M. 2011. Tabsirat al-adilla fi usul ad-din. Kair: al-Maktaba al-azharija il at-turas.
12. Zhusupov M. 2019. Maturidinin Tavilatu-l-Kuran attuu e`mgeginde koldonulgan bulaktar. Osh mamlekettik universiteti Teologiya fakul'tetinim ilimij zhurnaly`. 26: 29-37.
13. Ziedov Sh. Yu. Pis`mennoe nasledie Abu Mansura al-Maturidi i ego «Kitab at-ta'valat. Diss. na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istorichehx nauk. 2004.
14. Maxsudov D. R. 2020. «Movarounnaxhr xanafij mazhabi tafsirlarining kiyosij tahlili (XIII-XV asrlar)». Dis. na soiskanie stepeni doktora istoricheskix nauk. Mezhdunarodnaya islamskaya akademiya Uzbekistana.
15. Xamavi Ja. 1993. Mu'dzham al-udaba. red. Ihsan Abbas. – Bejrut: Dar al-garb al-islami. 5.
16. Chelyabi K. 1941. Kashf az-zunun 'an asami al-kutub va al-funun. Bejrut: Dar ihja' at-turas al-'arabi. 1.

ÖMER NESEFÎ'NİN *ET-TEYSİR FÎ'T-Tefsîr* ADLI TEFSİRİNDE MÜNÂSEBÂTU'L-KUR'ÂN

Ali KAYA*

Öz

Münâsebâtu'l-Kur'ân, âyetler ve sûreler arasındaki irtibat, uyum ve anlam ilişkisini konu edinen, dolayısıyla Kur'an'ın bütün olduğu düşüncesini ele alan bir ilimdir. Esbâb-ı nüzûl, muhkem-müteşâbih, nâsîh-mensûh vb. ilimlere nazaran sonraki dönemlerde ortaya çıkan bu ilimle ilgili eser yazan âlimlerin sayısı azdır. Bu durum, münâsebet konusunun zor olmasına bağlanmaktadır. Ulûmu'l-Kur'an ve usûlü't-tefsîr kitaplarında Zemahşerî (öl. 538/1144), Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Bikâî (öl. 885/1480), Ebussuûd (öl. 982/1574) gibi âlimlerin, tefsirlerinde âyetler ve sûreler arasındaki anlam irtibatına değindikleri belirtilmiş, ayrıca İbnü'z-Zübeyr (öl. 708/1308), Bikâî ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) de münâsebâtu'l-Kur'ân'la ilgili müstakil eserler kaleme aldıkları beyan edilmiştir. Ancak söz konusu eserlerde, âyetler ve sûreler arasındaki uyumu sistemli bir şekilde ele alan ve kendine özgü terminolojisi ile konuyu işleyen Ömer Neseî'ye (öl. 537/1142) herhangi bir atıf yapılmamıştır. Ömer Neseî, *et-Teyisîr fî't-tefsîr* isimli tefsirinde düzenli bir şekilde peş peşe gelen âyetler ve sûreler arasındaki anlam irtibatlarına işaret ederek Kur'an'ın bütüncül bir yapıya sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu bildiri öncelikle Semerkant bölgesinde yaşamış olan Ömer Neseî'nin hayatı ve tefsiri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Akabinde Ömer Neseî'nin *et-Teyisîr*'inde münâsebet konusunun nasıl işlendiği örnekler eşliğinde ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Münâsebâtu'l-Kur'ân, Ömer Neseî, *et-Teyisîr fî't-Tefsîr*

MUNASABATU'L-QURAN İN OMAR NASAFİ'S İNTERPRETATION OF THE AL-TAYSİR Fİ AL TAFSİR

Abstract

Munasebatu'l-Qur'an is a science that acquires the connection, harmony and meaning relationship between verses and surahs and deals with the idea that the Qur'an are whole. The number of scholars who wrote works on this science that emerged in the later periods for Asbab al-nuzul, muhkam-mutashabih, Nasih-Mansuh and similar sciences is few. This situation is attributed to the difficulty of the relationship. In The Science of the Quran and Usul al Tafsir, it is stated that scholars such as Zamakhshari (d. 538/1144), Fahraddin ar-Râzî (d. 606/1210), Abu Hayyân (d. 745/1344), Bikâî (d. 885/1480), Ebussuûd (d. 982/1574) refer to the meaning connection between verses and surahs in their interpretations. It is also stated that Ibn al Zubayr (öl. 708/1308), Bikâî and Suyûtî (d. 911/1505) wrote separate works on Munasabatul Qur'an. However, in the works in question, no reference has been made to Omar Nasafi, who systematically deals with the harmony between verses and surahs and deals with the subject with his unique terminology. Omar Nasafi (d. 537/1142), in his commentary named al-Taysir fi al Tafsir, tried to show that the Qur'an has a holistic structure by pointing out the meaning connections between the verses and surahs that come in a regular manner. In this paper, first of all, brief information will be given about the life and interpretation of Omar Nasafi, who lived in the Samarkand region. Subsequently, how the subject of relationship is handled in Omar Nasafi's al-Taysir will be discussed with examples.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Munasabatul-Qur'an, Omar Nasafi, al-Taysir fi al Tafsir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, kayaali72@hotmail.com

Giriş

Tefsir ilminde “et-tenâsub beyne'l-âyet ve's-süver, el-münâsebe beyne'l-âyet, tenâsubü'l-âyet ve's-süver, münâsebâtü'l-âyet ve's-süver” şeklinde de ifade edilen,¹ münâsebâtü'l-Kur'an, birbirini takip eden âyetler ve sûreler arasındaki uyum, insicam ve anlam ilişkisini konu edinen bir Kur'an ilmidir. Bu ilim açısından âyetler ve sûrelerin 23 yıllık süre içerisinde farklı olaylar ve sorular üzerine parça parça nazil olması, aralarındaki intizâm, insicam ve irtibatı engelleyen bir husus değildir.² Çünkü art arda gelen âyetler ve sûreler arasında mantıksal bir ilişki vardır. Âyetleri ve sûreleri yerinden oynatmak veya herhangi bir lafzın yerini değiştirmek doğru değildir. Bu, Kur'an'ın tertibiyle alakalı bir durumdur ve âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu konusunda ittifak vardır.³ Bununla birlikte Kur'an'ın farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda indirilmesi nedeniyle âyetler ve sûreler arasında irtibat kurulamayacağını ve böyle bir işe girişmenin zorlama olacağını savunan âlimler de vardır.⁴

Münâsebâtü'l-Kur'an, esbâb-ı nüzul, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensûh vb. ilimlerle kıyasla sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda âyetler ve sûreler arasındaki insicam ve anlam irtibatı konusunda müstakil eser yazan müelliflerin sayısı azdır. Bu da münâsebâtü'l-Kur'an ilminin zorluğuna bağlanmaktadır.⁵ Münâsebetten ilk söz eden âlim Ebû Bekr en-Nîsâbü'rî'dir (öl. 324/396). O, öğrencilerine ders verirken âyetler ve sûreler arasındaki hikmetlere ve irtibatlara dikkat çekmiş, bu ilme kayıtsız kalan Bağdat âlimlerini de ayıplamıştır.⁶ Ayrıca usul kitaplarında Zemahşerî (öl. 538/1144), Fahreddin Râzî (öl. 606/1210), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Bikâî (öl. 885/1480), Ebussuûd (öl. 982/1574) gibi âlimlerin, tefsirlerinde münâsebet konusuna önem verdikleri ifade edilmiş; İbnü'z-Zübeyr⁷ (öl. 708/1308), Bikâî⁸ ve Suyûtî'nin⁹ (öl. 911/1505) de bu ilimle ilgili müstakil eserler yazdıkları belirtilmiştir.¹⁰ Ancak söz konusu kitaplarda, münâsebet konusunu kendine has terimlerle ve sistemli bir şekilde ele alan Ömer Nesefî (öl. 537/1142) ve *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli eserinden bahsedilmemiştir. Hâlbuki O, özellikle sûreler arasındaki uyum konusunda hem çağdaşı Zemahşerî'den hem de bu hususta adı geçen birçok âlimden daha sistemli bir şekilde meseleye yaklaşmış ve Kur'an'ın bütün bir kitap olduğunu göstermeye çalışmıştır.

- 1 M. Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyet ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/569.
- 2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 232; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 203-204; Mesut Okumuş, “Tefsir Usulü”, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 366.
- 3 Demirci, *Tefsir Usulü*, 204; Okumuş, “Tefsir Usulü”, 366.
- 4 Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abulfadl İbrâhim (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 1/37; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimişk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2/977; Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyet ve's-Süver”, 31/571; Okumuş, “Tefsir Usulü”, 369.
- 5 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Sakıp Yıldız, “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* 21/1 (1985), 13.
- 6 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/976; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 232; Demirci, *Tefsir Usulü*, 205.
- 7 Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr, *el-Burhân fi tenâsubi süveri'l-Kur'an*, thk. Saîd b. Cum'a el-Fellâh, (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428)
- 8 Bk. Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Mesâidü'n-nazar li'l-ışrâfi alâ mekâsidi's-süver*, thk. Abdüssemi' Muhammed Ahmed Hüseyin, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987).
- 9 Celâluddîn es-Suyûtî, *Tenâsuku'd-dürer fi tenâsubi's-süver*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986)
- 10 Suyûtî, *el-İtkân*, 2/976-77; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 234; Zekeriya Pak, *Tefsir Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 155-156. Ayrıca bk. Demirci, *Tefsir Usulü*, 205; Okumuş, “Tefsir Usulü”, 368.

Hatta münâsebet konusunu merkeze alarak tefsir yazan Bikâî'ye¹¹ kadar münasebâtü'l-Kur'an ilmini (özellikle sûreler arası münâsebet konusunda) onun kadar düzenli bir şekilde tefsire uygulayan bir âlimin gelmediği söylenebilir.

et-Teysîr üzerine doktora ve Yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.¹² Ancak görebildiğimiz kadarıyla münâsebet konusunun bu tefsirde işlenişinde dair bir çalışma yapılmamıştır. Bu bildiride, Ömer Neseî'nin hayatı ve tefsirinin genel özellikleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra münasebâtü'l-Kur'an ilminin *et-Teysîr*'de nasıl işlendiği ele alınacaktır.

1. Ömer Neseî'nin Hayatı ve *et-Teysîr fi't-tefsîr*'in Genel Özellikleri

1.1. Ömer Neseî'nin Hayatı

Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî (öl. 537/1142), 461/1068 tarihinde Ceyhun nehri ile Semerkant arasında bulunan Neseî (Nahşeb) şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini burada almıştır. Semerkant'ta yaşadığı ve orada vefat ettiği için kendisine es-Semerkindî denilmiştir.¹³ Neseî'nin hayatıyla ilgili detaylı bilgi yoktur. Ancak hocaları, öğrencileri ve yüksek itibarı, onun ilim ve alimlerle dolu bir muhitte yaşadığını, gençliğinden itibaren böyle bir çevreyle etkileşim halinde olduğunu gösterir.¹⁴ Hocaları arasında Hanefî fakihleri ve Mâturîdî kelamcıları olduğu gibi öğrencileri arasında da Hanefî fıkhnın önemli şahsiyetleri olan âlimler vardır. Ayrıca Ömer Neseî, Hac yolcuğu sırasında Bağdat'a uğramış, orada bazı alimlerle görüşerek kendilerinden istifade etmiştir.¹⁵

Ömer Neseî, hem çağdaşı alimler hem de sonra gelen alimler tarafından hep övgüyle anılmış; samimiyeti, çok yönlü bir alim oluşu ve birikimi takdir edilmiştir.¹⁶ Ancak Sem'ânî (öl. 562/1166) hadis rivayeti konusunda onu zayıf bularak eleştirmiştir.¹⁷ Karahanlılar döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Ömer Neseî, çağının alimi ve zamanının

-
- 11 Geniş bilgi için bk. Necati Kara, *Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981)
- 12 Ayşe Hümeýra Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî (öl. 537/1142) "et-Teysîr fi't-tefsîr" Adlı Eserinin Tahlîli ve el-Bakara Süresi'nin Tenkidli Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989); Seyfullah Efe, *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Melike Can, *Ömer Neseî Tefsirinde Hacc süresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).
- 13 Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*, thk. Munîra Nâcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 1/527-528; Ebu'l-Fidâi Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim* thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimişk: Dâru'l-Kalem, 1992) 219-220; Celâluddîn es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 88; Şemsuddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/7-8; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevdûati'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/123-124; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hızzî (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 171; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, (b.y.: Mevsûatu't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 1/783; Ayşe Hümeýra Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/571; Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Hanefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr (Muhakkikin önsözü)*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019), 1/11; Necmeddîn Ömer en-Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri-et-Teysîr fi't-tefsîr- (Çevirenin önsözü)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/9.
- 14 Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/8; Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/12.
- 15 Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/9; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.) 149-150; Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/12-26; Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/9.
- 16 Bk. Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/12-14.
- 17 Sem'ânî, *et-Tahbîr*, 1/527-528; Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", 32/571; Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/12-14.

fakihidir. Kuvvetli bir hafıza ve keskin zekaya sahiptir. Hem avam hem de havas tarafında kabul gören ve sevilen bir kişiliğe sahiptir. Kelam, fıkıh, usul ve tefsir başta olmak üzere birçok alanda eser kaleme almıştır. *et-Teysîr fi't-tefsîr, Akâidü'n-Nesefî, el-Manzûmetü'n-nesefiyye, Ekmeli'l-atvel fi tefsîri'l-Kur'an, Kitabu'l-beyân an garîbi'l-Kur'an, el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand, Tıbetü't-talebe fi'l-istılâhâti'l-fikhiyye, Tefsîr-i Nesefî, Matlau'n-nücûm ve mecmau'l-ulûm* onun eserlerinin sadece bir kısmıdır.¹⁸ Farklı alanlara dair bu eserler, onun çok yönlü kişiliğini ve birikimini, İslami ilimlerin yanı sıra sosyal ve beşerî bilimlerle ilgili önemli eserlere imza attığını gösterir.

1.2. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*'in Genel Özellikleri

et-Teysîr, hacimli bir tefsirdir. 2019 yılında, başta Mâhir Edîb Habbûş olmak üzere bir kısım araştırmacı tarafında tahkik edilerek 15 cilt olarak yayımlanmıştır.¹⁹ Bu tefsir aynı zamanda Türkiye Yazma Eserleri Kurumu tarafından neşredilmeye başlanmıştır.²⁰ *et-Teysîr*, biçim ve içerik özellikleri açısından dönemin tefsirleri Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf*'ı ve İbn Atıyye'nin (ö.541/1147) *el-Muharreru'l-vecîz*'ini yansıtmakla birlikte, onlardan farklı yönlerde de sahiptir.²¹ İsminden de anlaşıldığı gibi *et-Teysîr*, dilinin kolay ve anlaşılır olmasıyla dikkat çeker.

Ömer Nesefî sûreleri tefsir ederken belli aşamaları takip etmiştir. Öncelikle her sûreye, besmeledeki Yüce Allah'ın isimleri olan Allah, Rahman ve Rahim kelimelerine sûre içinden seçtiği âyetleri/ifadeleri ekleyerek başlar. Bu isimlere “ellezî” (ism-i mevsûl) edatını ve bu edata da sûreden seçtiği âyet veya âyetin bir bölümünü ekleyerek sûreye kafiyeli bir giriş yapar.²² Bundan sonra sûre faziletiyle ilgili hadisleri aktarır. Bu rivayetlerin büyük çoğunlukla Ubey b. Ka'b'dan nakledilmiştir.²³ Ardından sûrenin Mekkî-Medenî özelliği hakkında bilgi verir. Sûrenin kaç kelime ve harften oluştuğunu belirtir. Sûrenin başı ile bir önceki sûrenin sonu arasındaki insicam ve anlam ilişkisini açıklar ve peş peşe gelen iki sûrenin ele aldığı konular hakkında bilgi verir. Sûrelerin girişinde bu standart bilgileri belli bir düzen içerisinde verdikten sonra sûreyi âyet âyet tefsir etmeye başlar.²⁴

Ömer Nesefî âyetleri açıklarken de belli bir yol izler. Bu bağlamda âyetleri parça parça ve kelime kelime şeklinde tahlil eder ve açıklar. Öncelikle âyetlerin sözlük anlamını açıklar, kelimeyle ilgili sahabe, tabiin ve sonraki dönem âlimlerine ait bir görüş varsa aktarır, yoksa dil âlimlerinin görüşleriyle konuyu izah eder. Kıraat farklılıklarına değinir, âyetin sebep-i nüzulünü açıklar. İ'rabu'l Kur'an bağlamında kelimelerin hareketlerine dikkat çeker. Âyetlerin sonunda ise Kuşeyrî gibi tasavvuf ehli kişilerin görüşlerine ve şiirlerine atıfta bulunur. Kelam ilmiyle ilgili olarak başta İmam Mâturîdî olmak üzere birçok alimden alıntılar yapar. Fıkıhla ilgili âyetlerde fakih vasfının ön plana çıktığı görülür.²⁵ Ömer Nesefî,

18 İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 219-220; Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 88; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/8-9; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/123-124; Ednevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 171; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/783; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149-150; Aslantürk, *Ebü'l-Hafs Ömer en-Nesefî*, 27-34; Aslantürk, “Nesefî, Necmeddîn”, 32/571-573; Efe, *Ömer Nesefî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları*, 17-20; Nesefî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/26-32; Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/10-13.

19 Ebü'l-Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî el-Hanefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019)

20 Halihazırda 2 cildi eleştirmeli-metin çeviri olarak yayımlanmıştır. Bk. Necmeddin Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr (Ömer Nesefî Tefsiri)*, ed. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019)

21 Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/16-17.

22 Örnek olarak İsra sûresine bk. Nesefî, *et-Teysîr*, 9/359.

23 Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/18.

24 Örnek olarak Hicr ve İsra sûrelerine bk. Nesefî, *et-Teysîr*, 9/165-166 ve 9/359-360.

25 Efe, *Ömer Nesefî ve Ebü'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları*, 58-59.

bu sıra ile başladığı tefsirinde, âyetin konusu/konuları dışına çıkmadan açıklamalarını yapar ve konudan konuya geçmez.²⁶ Tefsirde bölümleri birbirinde ayıran başlıklar kullanmaz. Ancak *ve'n-tizâmuhâ bimâ kableha* (önceki âyetle münâsebeti), *ve emmâ tefsîruhâ* (tefsirine gelince), *kissatu nüzûlihâ* (nüzul sebebi), *ve kurie* (bu kelime şöyle okundu/kıraatle ilgili), *ve delleti'l-âyetu ala...* (âyet su fikhî konuya delalet eder), *ve kâle ehli'l-ma'rife* (marifet/tasavvuf ehli şöyle dedi) gibi ifadelerle bölümleri birbirinden ayırır.²⁷

Ömer Neseî, tefsirinin kaynakları hakkında bir açıklama yapmamıştır. Ancak nakilde bulunurken zikrettiği isimler, onun tefsir kaynaklarına ulaşma konusunda yardımcı olmaktadır. Ayrıca isim zikretmeden *kâle ba'du ehli'l-ma'rife*, *kâle'l-müfessirûn*, *kâle ehli'l-luga* ve *kâle ba'du ehli'l-luga* gibi ifadelerle de nakillerde bulunmaktadır. Müfessirlerin takip ettiği usule bağlı olarak âyetleri önce hadislerle açıklamış, sahabe ve tabiinin görüşlerini tefsirinin esas rivayet kaynağı olarak benimsemiştir.²⁸ Bütün müfessirlerde olduğu gibi o da öncelikle sahabe ve tabiin neslinden tefsir alanında temayüz etmiş isimlerden nakledilen rivayet malzemesini kullanmıştır.²⁹ Ayrıca onun, *et-Teysîr*'de bazı kaynaklardan yoğun bir şekilde nakilde bulunduğu dikkat çekmektedir. İmam Mâturîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'ı, tefsirinin başından sonuna kadar en fazla nakilde bulunduğu bir kaynaktır. Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Letâifu'l-işârât*'ı Neseî'nin sıkça başvurduğu diğer bir kaynaktır. Âyetlerin sonunda, onlarda olan işârî anlamlar için bu tefsirden alıntılar yapmıştır.³⁰ Bu iki kaynak, Neseî'nin asıl kaynakları arasında sayılır. Buradan hareketle *et-Teysîr*'in Hanefî-Mâturîdî ile tasavvuf geleneğini birleştiren bir metin olduğu ifade edilebilir.³¹ Bunların dışında Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Meâni'l-Kur'an*'ı, Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Meâni'l-Kur'an*'ı, Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *et-Tefsîru'l-kebîr*'i, Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı, Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *el-Basît*, *el-Vasît* ve *Esbâbu'n-nüzûl* isimli eserleri, Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Hakâiku't-te'vîl*'i ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vîlu müşkili'l Kur'an* ve *Garîbü'l-Kur'an* isimli kitapları Ömer Neseî'nin yararlandığı diğer kaynaklardır. Dil tahlillerinde ise Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbu'l-ayn* ile Fârâbî'nin (öl. 350/961) *Mu'cemu divâni'l-edeb*'ine sık sık atıfta bulunduğu görülmektedir.³²

2. *et-Teysîr Fi't-Tefsîr*'de Münasebâtü'l-Kur'an

Ömer Neseî, tefsirine yazdığı mukaddimede, ilim ehlinin yoğun istekleri sonucu *et-Teysîr*'i yazmaya başladığını ifade eder. Akabinde tefsir ve tevil kavramlarının etimolojileri ve anlamları hakkında bilgi verir; âlimlerin, tefsir ve tevil yapmanın cevazı konusunda ihtilafa düştüklerini belirterek bu husustaki görüşleri zikreder ve ilim ehlinin genelinin bunun caiz olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtir.³³ Bu bilgilerden sonra istiâze ve besmelenin tefsirine geçer.³⁴ Bunun dışında *et-Teysîr*'de takip ettiği usul, dolayısıyla Kur'an ilimleri hakkında bir açıklamada bulunmaz. Bu nedenle onun münâsebet konusuna yaklaşımını anlayabilmek için tefsirini taramak gerekmektedir.

26 Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/73-74; Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/18.

27 Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/18.

28 Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 84-85.

29 Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/20.

30 Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/74.

31 Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/23.

32 Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 84-124; Neseî, *et-Teysîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/73-77. Ayrıca bk. Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/20-24.

33 Neseî, *et-Teysîr*, 1/6-18

34 Neseî, *et-Teysîr*, 1/19-67.

2.1. Sûreler Arasında Münâsebet

Münasebâtü'l-Kur'an bağlamında, sûreler arasında sûrenin konusu ile ismi arasında münâsebet, sûrenin baş tarafı ile sonu arasındaki münâsebet ve bir sûrenin son âyetiyle/âyetlerle takip eden sûrenin ilk âyeti/âyetleri arasındaki münâsebet olmak üzere üç türlü irtibatın söz edilir.³⁵ Ömer Neseî, "düzen" anlamına gelen *intizâm* kelimesini kullanarak sureler arasındaki münâsebeti iki açıdan göstermiştir:

1. Ömer Neseî, sûrelerin geneli arasında iki açıdan irtibat kurar. Önce tefsiri yapılan sûrenin baş tarafı ile bir önceki sûrenin sonu arasındaki intizâmı ve uyumu gösterir. İkinci olarak bu iki sûrenin muhtevaları/konuları arasındaki anlam irtibatını belirtir. Amme cüzündeki bazı kısa sûrelerin dışında, genelde bu usulü takip eder. Müzzemmil sûresinin girişinde, bir önceki sûrenin (Cin sûresi) sonunda bütün peygamberlerin gönderilmesi, bu sûrenin baş tarafında ise Muhammed Mustafa'nın (sav) gönderilmesinin ele alındığını ifade eder. Ardından Cin sûresinde cinlerin davet edilmesi, icabet edene vaad ve icabet etmeyene vaîd (tehdit); Müzzemmil'de ise insanın davet edilmesi, icabet edene vaad, icabet etmeyene de vaîdin konu edildiğini belirtir.³⁶ Böylece bu iki sûre arasındaki anlam ilişkisini iki açıdan incelemiş olur. Cuma sûresinin girişinde, bir önceki sûrenin (Saf), Hz. İsa'ya inanan ve inkâr edenin zikredilmesiyle bittiğini, bu sûrenin (Cuma) ise Hz. Muhammed'e (sav) inanan ve inkâr edenin zikredilmesiyle başladığını belirtir. Ayrıca Saf sûresinin, Ehl-i Kitab'ın Hz. Musa ve Hz. İsa'ya yaptıkları eziyeti, Cuma sûresinin ise onların (ehl-i kitabın) Hz. Muhammed'e ve müminlere yönelik eziyetlerini kapsadığını ifade eder.³⁷

Ömer Neseî, Mülk sûresi ile bir önceki sûre (Tahrîm) arasındaki münâsebeti işlerken de aynı yolu izler. İlk Tahrîm sûresinin, Hz. Meryem'in Allah'a itaati ifade edilerek bittiğini, Mülk sûresinin ise mülkün Allah'ın elinde olduğu, gökler ve yer ehlinin hepsinin Allah'a itaati zikredilerek başladığını açıklar. Burada aynı zamanda Rum 30/26. âyeti delil olarak zikreder. İkinci olarak bu iki sûrenin, isyan edenlerin yerilmesi ve itaat edenlerin övülmesi konusunu kapsadığını belirtir.³⁸ Kalem sûresinin girişinde de bir önceki sûrenin (Mülk) Resul'e (sav) hitap edilerek sona erdiği, bu sûreye ise Resulün (sav) övülerek başladığı ifade eder. Ayrıca Mülk sûresinde Allah'a sena, onu inkâr edenin yerilmesi, onu birleyenin övülmesinin konu edildiğini, Kalem sûresinde ise Resulullah'a sena, ona tabi olanın övülmesi ve ona karşı çıkan ve hased edenin yerilmesinin işlendiğini vurgular.³⁹

2. Ömer Neseî, Amme cüzündeki bazı kısa sûrelerin, sadece muhtevaları/konuları arasındaki ilişkiyi gösterir, tefsiri yapılan sûrenin baş tarafı ile öncekinin sonu arasındaki münâsebeteye değinmez. Bu çerçevede İnşirah sûresi ile bir önceki sûre olan Duhâ'da Allah'ın Hz. Peygambere verdiği nimetlerin sayıldığı,⁴⁰ Kureş ile Fil sûresinin, Beyt-i Haram ile onun değeri ve saygınlığının zikredilmesini içerdiği,⁴¹ Kevser ile Mâûn'un Allah'ın elçisine düşmanlık edenlerinin yerilmesini konu edindiklerini⁴² ifade eder. İhlas sûresinin girişinde ise bir önceki sûrede (Tebbet) tevhidi terk edenin tehdit (vaîd) edildiği, burada (İhlas) ise tevhidin öğretilmesinin ele alındığını belirtir.⁴³

Ömer Neseî, Kur'an'ın son sûresi olan Nas'ın girişinde, Kur'an'ın baş tarafı ile sonu arasındaki münâsebeteye değinir ve öz bir şekilde Kur'an'ın muhtevaları/konuları hakkında bilgi

35 Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", 31/570.

36 Neseî, *et-Teyisîr*, 15/61.

37 Neseî, *et-Teyisîr*, 14/415-416.

38 Neseî, *et-Teyisîr*, 14/502-503.

39 Neseî, *et-Teyisîr*, 14/519.

40 Neseî, *et-Teyisîr*, 15/395.

41 Neseî, *et-Teyisîr*, 15/491.

42 Neseî, *et-Teyisîr*, 15/503.

43 Neseî, *et-Teyisîr*, 15/533.

verir. Buna göre Fatıha sûresinde tevhit ve onda sebat etme işlenmiştir. Nas sûresinde ise şeytanı insanda uzaklaştırması için Allah'a sığınma (istiaze) anlatılmıştır. Kur'an'ın bütününde, tevhit ve tevhit ehlinin övülmesi ve onlara vaad (müjde); inkârcılık ve isyanlar, küfür ehli ve isyankârların yerilmesi ve onlara yönelik va'd (tehdit) konuları ele alınmıştır.⁴⁴

Neticede Ömer Neseî, sûreler arasındaki anlam irtibatını iki açıdan inceleme konusu yapmıştır. Birincisinde, tefsiri yapılan sûrenin baş tarafı ile bir önceki sûrenin sonu arasındaki düzen ve uyumu (intizâm) göstermeye çalışmıştır. Tevbe ve A'raf sûreleriyle Amme cüzündeki bazı kısa sûrelerin dışında, Kur'an'ın bütün sûrelerini bu açıdan değerlendirmiş ve aralarındaki irtibatlarına işaret etmiştir. İkincisinde, art arda gelen sûrelerin muhtevaları/konuları arasındaki anlam ilişkisi ve benzerlikleri açıklamış, Tevbe ve A'raf sûreleri dışında, Kur'an'ın bütün sûrelerini bu açıdan incelemiştir. Aslında bu konu, modern dönemde sûre bütünlüğü⁴⁵ diye ifade edilen usulün, klasik dönemde bilindiğini ve uygulandığını gösteren bir husus olarak değerlendirilebilir. Çünkü Ömer Neseî, birbirini takip eden sûrelerde genel itibariyle işlenen konu/konuların tespitini yapmış ve bu hususta düzenli bilgiler vermiştir.⁴⁶ Diğer taraftan usul kitaplarında, sûreler ve âyetler arasındaki irtibatı gösterdikleri ifade edilen tefsirlerin, münâsebet konusuna önem vermekle birlikte, özellikle sûreler arasında münâsebet noktasında, *et-Teysîr*'deki kadar bütün sûreleri kapsayacak şekilde ve sistemli olarak konuyu ele almadıkları gözlenmektedir.⁴⁷ Ancak Ömer Neseî'den dört asır sonra yaşayan Bikâî, *Nazmu'd-durer*'de, sûreler ve âyetler arasındaki münâsebeti göstermiş ve sûrelerin girişinde açtığı *maksûduhâ* başlığı altında ilgili sûrenin muhtevası ve konuları hakkında düzenli bilgiler vermiştir.⁴⁸ Buna rağmen kaynaklarda, Ömer Neseî ve tefsirine bu konuda atıf yapılmamıştır. Münâsebet konusunda *et-Teysîr*'e atıf yapılmaması, bu tefsirin yakın zamana kadar yazma halinde olmasına bağlanabilir. Ayrıca çağdaşı olan *Keşşâf*'a kıyasla *et-Teysîr*'in sonraki eserlere kaynaklık etmemesi, *Keşşâf*'ın belâgat konusundaki üstünlüğü ve ondaki mutezili düşünceleri çürütme çabası ile açıklanabilir.⁴⁹

Görebildiğimiz kadarıyla Ömer Neseî, aynı sûrenin baş tarafı ile sonu arasındaki intizâmı göstermemiş, sûrenin ismiyle olan münâsebetine değinmemiştir. Sûreler arasındaki insicamı ifade etmek için de *intizâm* kelimesini kullanmıştır.⁵⁰ Tevbe ve A'raf sûrelerinin girişinde de herhangi bir münâsebetten bahsetmemiştir.⁵¹

2.2. Âyetler Arasında Münâsebet

Ömer Neseî, iki sûrenin dışında bütün sûrelerin arasındaki intizâmı göstermekle birlikte, âyetlerin tamamı arasındaki intizâmı açıklama gayreti içerisinde olmamış, sadece uzun sûrelerde bazı âyetler arasındaki anlam irtibatı/irtibatlarına değinmiştir. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla âyetlerdeki bağlantılara işaret ederken, âyetler arasındaki münâsebet çeşitlerini ifade eden tanzir, mudâdde, istitrat, tehallus, intikal, hüsn-i matlab ve

44 Neseî, *et-Teysîr*, 15/554.

45 Geniş bilgi için bk. Ali Kaya, "Sûre Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin 'Sûre Bütünlüğü'ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)" *Mütefekkir* 6/11 (2019), 33-64.

46 Ömer Neseî, Kasas sûresinin muhtevası hakkında bilgi verirken *medâr* (*medâru hazîhi's-sûre/sûrenin eksenî*) sözcüğünü kullanır. (Neseî, *et-Teysîr*, 11/399). Bu kelime, günümüzde sûre bütünlüğü ile ilgili kullanılır. bk. Muhammed b. Abdullah Abdurrahman er-Rabîa, *İlmu mekâsîdi's-süver*, (Riyad: y.y., 2011), 9; Kaya, "Sûre Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler", 37.

47 Geniş bilgi için bk. Kaya, "Sûre Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler", 33-64.

48 Kara, *Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 98; M. Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara DİB Yayınları, 2005), 57; Kaya, "Sûre Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler", 47-48.

49 Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseî*, 232.

50 Bir yerde *vech-i intizâm* ifadesini kullanır. Bk. Neseî, *et-Teysîr*, 14/444.

51 Bk. Neseî, *et-Teysîr*, 7/261-263; 6/279-280.

ihtirâs⁵² kavramlarını kullanmamıştır. Bu başlık altında, özellikle Bakara sûresinden seçilen örneklerle onun âyetler arasında münâsebeti gösterme usulü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu husus, üç madde halinde incelenebilir:

1. Ömer Neseî, âyetler arasındaki bağlantı ve uyumu ifade etmek için genelde *intizâm* kelimesini kullanmıştır.⁵³ Ancak bazı âyetler arasındaki anlam ilişkisini gösterirken *intizâm* yerine “bağlantı/ilişki” anlamına gelen *ittisâl/muttasıl* kelimesini tercih ettiği gözlenmektedir. Bakara 2/163. âyetin (*İlâhınız bir tek Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, rahmândır, rahûmdir.*) öncesiyle olan uyumuna işaret ederken *intizâm* kelimesini tercih etmektedir. Buna göre öncesinde Allah kâfirleri ateş ile tehdit etmiştir. Burada ise tevhit ve tevhidin delillerinden bahsetmektedir. Tehditten (vâid) kurtuluş ancak tevhitte olur.⁵⁴ Yine Bakara 2/11. ve 75. âyetlerin öncesiyle olan münâsebetini gösterirken *intizâm* sözcüğünü kullanmıştır.⁵⁵ Ancak Bakara 2/180. âyetin (*Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarına uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur.*) öncesiyle olan anlam ilişkisini gösterirken *ittisâl* kelimesini tercih etmiştir. Bu çerçevede, bu âyet öncesinde belirli bir ölümün (katlin) hükmünden, burada (Bakara 2/180) ise bütün ölümlerin hükmünden bahsedildiğini belirtmiştir.⁵⁶ *İttisâl* kelimesinin kullandığı yerlerden biri de Bakara 2/215. âyettir. Buna göre önceki âyette savaşarak canın feda edilmesinden bahsedilmiştir. Bu âyette⁵⁷ ise mal ile (Allah'a) yaklaşma ele alınmıştır. Böylece Allah malla ve nefis/can ile cihad etmeyi emretmiş olmaktadır.⁵⁸

2. Ömer Neseî, âyetler arasındaki anlam ilişkisini her zaman tek bir açıdan ele almaz. Yerine göre iki, bazen ikiden fazla münâsebet veçhinden bahseder. Âyetler arasındaki irtibatları sıralarken de zaman zaman *vech âher* ifadesini kullanmaktadır.⁵⁹ Örnek olarak Al-i İmran, 3/14. âyet zikredilebilir: “*Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı...*” Ömer Neseî bu âyetin öncesiyle iki açıdan münâsebet halinde olduğunu ifade eder. Birincisi, bu âyetten önce malların ve çocukların fayda vermeyeceği ifade edilmiştir. Burada ise onların ahiretteki karşılığının/değerinin ne olduğuna işaret edilmiştir. İkincisi (*vech âher*), öncesinde Necranoğulları'nın kıssası ve onların sahip oldukları dünyalıklarla övünmeleri ele alınmıştır. Bu âyette de onların (övendükleri şeyin) hepsinin metâ (gelip geçici dünya menfaatleri) olduğu anlatılmıştır. Bu dünyalıkların de ahirette bir değeri yoktur.⁶⁰ Kur'an'da neshin varlığına delil olarak sunulan Bakara 2/106. âyetin (*Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*) öncesiyle üç yönden ilişkili olduğunu belirtmiştir. Birincisi, Allah Teâlâ önceki âyette “Allah büyük lütuf sahibidir.” (Bakara, 2/105) buyurmuştur. Bu ümmete bir merhamet olmak üzere, bir âyetin daha iyisi veya benzeriyle değiştirilmesi O'nun lütfundandır. İkincisi, Yahudiler “Şüphesiz Muhammed hiçbir şeyde sabit ve kararlı olmuyor. Helal (tahlil) ve haram kılma (tahrir) örneklerinde olduğu gibi önce bir şeyi emrediyor sonra onu

52 Bu kavramlarla ilgili bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2/979-984; Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, 31/570.

53 Bakara, 2/34. âyetin öncesiyle münâsebetini gösterirken *intizâm* yerine *nazm* kelimesini kullanır. Bk. Neseî, *et-Teyisîr*, 2/84.

54 Neseî, *et-Teyisîr*, 3/27.

55 Neseî, *et-Teyisîr*, 2/412 ve 2/278.

56 Neseî, *et-Teyisîr*, 3/77. Ömer Neseî nadiren *vechu ittisâl* ifadesini kullanır. Bk. Neseî, *et-Teyisîr*, 2/471.

57 “*Sana (Allah yolunda) ne harçayacaklarını soruyorlar. De ki: Maldan harcadığımız şey, ebeveyn, yakınlar, yetimler, fakirler ve yolcular için olmalıdır. Şüphesiz Allah yapacağınız her hayrı bilir.*”

58 Neseî, *et-Teyisîr*, 3/176. Ayrıca bk. Neseî, *et-Teyisîr*, 3/322.

59 Örnek olarak bk. Neseî, *et-Teyisîr*, 2/406.

60 Neseî, *et-Teyisîr*, 3/483. Bakara, 2/114. âyetin öncesiyle iki yönden irtibatlı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Neseî, *et-Teyisîr*, 2/406.

yasaklıyor, önce bir şeyi yasaklıyor sonra onu emrediyor.” demişlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'in bunu kendisinin yapmadığını, bilakis asıl değiştirenin Allah olduğunu haber vermiştir. Üçüncüsü onlar (Yahudiler) neshi kabul etmeyip onu bedâ diye adlandırıyorlar ve Hz. Musa'nın şeriatının başka bir şeriatla değiştirildiğini inkâr ediyorlardı. Allah Teala, bu âyeti onlara bir cevap olsun diye indirmiştir.⁶¹ Ayrıca Bakara 2/40. âyetin öncesiyle iki açıdan münâsebet halinde olduğunu,⁶² Bakara, 2/183. âyetin de öncesiyle dört açıdan irtibatlı olduğunu ifade etmiştir.⁶³

3. Ömer Neseî, bazı durumlarda ilgili âyetin bir öncesiyle değil, sibakındaki âyetlerle münâsebetini gösterir. Bu vesileyle tefsirini yaptığı âyetin, bağlamıyla olan anlam irtibatına dikkat çeker. Bakara 2/40. âyetin (*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vâdettiklerimi vereyim. Yalnızca benden korkun.*) kendinden önceki âyetlerle (bağlamıyla) iki şekilde irtibatlı olduğunu belirtir. İlki, bu âyet, Hz. Âdem kıssasının tamamıyla münâsebet halindedir. Çünkü (bu âyet öncesinde) Allah Teâlâ, bize, babamız Hz. Âdem'e olan nimetlerini saymıştır. Burada ise İsrailoğullarına, onların peygamberlerine verdiği nimetleri hatırlatmıştır. İkincisi, bu âyet, Hz. Âdem kıssasının öncesiyle uyum halindedir. Bu âyetten önce Allah Teâlâ, “Onlar öyle (fâsıklar) ki, Allah'a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler...” (Bakara 2/27) buyurmuştur. Burada ise bize ahde vefayı emretmektedir.⁶⁴ Bu örnekte de görüldüğü gibi Ömer Neseî, sadece art arda gelen âyetlerin uyumuna değinmemekte, yer yer ilgili âyetin daha öncesiyle yani bağlamıyla olan anlam irtibatını göstermektedir. Bu da onun, âyetlerin doğru anlamına ulaşmayı temin eden metin içi bağlama (siyak-sibak) ne kadar önem verdiğini gösterir. Yine Bakara 2/104. âyetin (*Ey iman edenler! “Râinâ” demeyin, “unzurnâ” deyin. (Söylenenleri) dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır.*) sibakındaki âyetlerle olan anlam ilişkisi gösterir. Buna göre önceki âyetlerde olduğu gibi burada da Yahudiler yerilmiş, böylece bu âyetle önceki âyetler (bağlam) arasında uyum sağlanmıştır.⁶⁵ Ayrıca meleklerin Hz. Âdeme secdesini konu edinen Bakara 2/34. âyetin, önceki âyetlerle üç açıdan münâsebet halinde olduğunu belirtir.⁶⁶ Yahudi ve Hristiyanların karşılıklı suçlamalarını içeren Bakara 2/113. âyetin öncesiyle olan anlam ilişkisi belirlerken bağlama (111.âyete) dikkat çektiği gözlenir.⁶⁷

Sonuç

Ömer Neseî Semerkant bölgesinde yaşamış ve birçok alanda önemli eserler kaleme almış bir âlimdir. Rivayet ve dirayet tefsirlerin özelliklerini taşıyan ve Hanefî-Mâturîdî ile tasavvuf geleneğini birleştiren bir metin niteliğinde olan *et-Teysîr*, onun önemli eserlerinden biridir. *et-Teysîr* dilinin kolay ve anlaşılır olmasıyla temayüz eden hacimli ve sistematik bir tefsirdir. Ömer Neseî, bu tefsirde sûrelerin girişinde -başlıklar açmamış olsa da- kendine özgü ifade ve terminolojiyle düzenli bilgiler vermiştir. Aynı düzeni âyetleri bölümler halinde açıklarken de göstermiştir. Müfessirlerin takip ettiği usule bağlı olarak âyeti âyetle, sünnetle açıklamış, ayrıca sahabe ve tabiinin görüşleriyle tefsirinin rivayet kaynağını oluşturmuştur. Bununla birlikte başta İmam Mâturîdî'nin *Te'vîlât*'i ve Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât*'i olmak üzere birçok eserden nakilde bulunmuştur.

61 Neseî, *et-Teysîr*, 2/387-388.

62 Neseî, *et-Teysîr*, 2/134.

63 Neseî, *et-Teysîr*, 3/81-82.

64 Neseî, *et-Teysîr*, 2/134.

65 Neseî, *et-Teysîr*, 2/384. Bakara 2/142. âyetin, bir önceki âyetle değil, daha öncesiyle (bağlamla) ilişkisini açıklar. Bk. Neseî, *et-Teysîr*, 2/488.

66 Neseî, *et-Teysîr*, 2/84.

67 Bakara 2/111.âyette Yahudi ve Hristiyanların, başkaları hakkında sözlerine yer verilmiştir. Bakara 2/113. âyette ise onların birbirleri hakkındaki sözleri vardır. Bk. Neseî, *et-Teysîr*, 2/404.

Ömer Neseîî âyetin doğru anlamına ulaşmak için metin dışı bağlamı (esbâb-ı nüzûl ve Mekki-Medenî bilgisi) dikkate alma ve gerektiğinde dil tahlillerine başvurmanın yanı sıra, metin içi bağlamı da göz önünde bulundurmıştır. Uzun sûrelerdeki bazı âyetler arasındaki ilişki ve bağlantılara dikkat çekmesi, onun bu yaklaşımıyla ilgili bir husustur. Bu çerçevede âyetler arasında iki veya daha fazla münâsebet veçhinden bahsetmiştir. Tefsirini yaptığı âyetin bir öncesine olan anlam ilişkisini tespit ettiği gibi bazı durumlarda sibaındaki âyetlerle yani bağlamıyla olan bağlantıları/irtibatları belirlemeye çalışmıştır. Bütün bunlar, onun bütüncül bir yaklaşımla âyetleri tefsir ettiğini ve âyetleri açıklarken bağlamı dikkate aldığını gösterir.

Ömer Neseîî, sûreler arasında iki türlü münâsebetten bahsetmiştir. İlk Amme cüzündeki birkaç sûre dışında, tefsiri yapılan sûrenin baş tarafı ile bir önceki sûrenin sonu arasındaki uyumu göstermiştir. İkinci aşamada peş peşe gelen iki sûrenin muhtevası/konuları arasındaki münâsebeti belirlemeye çalışmıştır. Tevbe ve Araf sûrelerini girişinde, herhangi bir münâsebet veçhine değinmemiştir. Tefsiri öncesinde sûrenin konusu/konuları hakkında düzenli bilgiler vermesi, aslında klasik tefsirlerde yaygın görülen bir şey değildir. Klasik tefsirlerde sûre girişlerinde, kısaca sûreyi tanıtıcı bilgilere yer verilmekle birlikte, genelde sûrenin konusu/konuları hakkında genelde bilgi verilmemiştir. Ömer Neseîî, öncelikle sûreyi bütüncül bir bakışla değerlendirerek onun eksenini ve konusu/konularının tespitini yapmıştır. Bu durum, sûrenin doğru anlaşılmasına katkı sağladığı gibi okuyucunun da sûrenin mesajına odaklanmasını temin eden bir husus olarak kabul edilebilir.

Ömer Neseîî, aynı sûrenin baş tarafı ile sonu ve ismi ile kendisi arasındaki münâsebeti değinmemiştir. Sûreler ve âyetler arasındaki münâsebeti ifade etmek için yaygın bir şekilde *intizâm* kelimesini, zaman zaman âyetler arasındaki anlam ilişkisini göstermek için de *ittisal* kelimesini kullanmıştır.

Kaynakça

- Aslantürk, Ayşe Humeyra. “Neseîî, Necmeddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslantürk, Ayşe Hümeıra. *Ebû Hafı Ömer en-Neseîî (öl. 537/1142) “et-Teıysîr fı t-Teıfsîr” Adlı Eserinin Tahlîli ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn*. b.y.: 2. Cilt. Mevsûatu't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Burhânuddîn İbrahim b. Ömer. *Mesâidü'n-nazar li'l-işrâfi alâ mekâsidi's-süver*. thk. Abdüsseîî' Muhammed Ahmed Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hızzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseîî ve Ebû'l-Fütüh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâi Zeynuddîn Kâsım. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimişik: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbnü'z-Zübeyr, Ahmed b. İbrahim. *el-Burhân fı tenâsubi süveri'l-Kur'an*. thk. Saîd b. Cum'a el-Fellâh. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.
- Kara, Necati. *Burhânuddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.

- Kaya, Ali. “Sûre Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin ‘Sûre Bütünlüğü’ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)” *Mütefekkir* 6/11 (2019), 33-64.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019.
- Nesefî, Necmeddin Ömer. *Ömer Neseî Tefsiri (et-Teysîr fî't-tefsîr)*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Okumuş, Mesut. “Tefsir Usulü”. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 279-395. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.
- Pak, Zekerîya. *Tefsir Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Rabîa, Muhammed b. Abdullah Abdurrahman. *İlmu mekâsidi's-süver*. Riyad: y.y., 2011.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*. thk. Munîra Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: y.y., 1975.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Tenâsuku'd-dürrer fî tenâsubi's-süver*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Suyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 2 Cilt. Dimişk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevdûâti'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Yıldız, Sakıp. “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet”. *Diyanet İlmi Dergi* 21/1 (1985), 11-15.
- Yılmaz, M. Faik. “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/569-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, M. Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abulfadl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.

EBÛ'L-MUZAFFER ES-SEM'ÂNÎ VE HANEFÎ FAKİHLERE YÖNELTİĞİ İSTİHSAN TENKİTLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Cemil LİV*

Öz

Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî (öl. 489/1096) Merv şehrinde ilimle meşgul bir ailede dünyaya geldi. İlk tahsilini Hanefî fakihler arasında zikredilen babası Muhammed b. Abdülcebbâr'ın yanı sıra, Ebû Gânim Ahmed b. Ali b. Hüseyin el-Kürâî ve İbn Ebû Heysem diye tanınan Muhammed b. Abdüssamed et-Türâbî'den aldı. Daha sonra gittiği Bağdat'ta fıkıh ve hadis dersleri aldı. Bu sırada Şâfiî mezhebinin önemli fakihlerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ'ın (öl. 477/1084) ilmî müzakerelerinde bulundu. Bir müddet sonra da Şâfiî mezhebine geçmeyi tercih etti. Hanefî çevrede eğitimini tamamlayıp Hanefî fakih olarak ilmi münazaralarda bulunan Sem'ânî, Şâfiî mezhebini tercih ettikten sonra çalışmalarında Hanefî – Şâfiî fıkıh sistemlerini karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Hicri beşinci yüzyılda Ehl-i Hadis'in ilmi sahada baskınlığından da istifade ederek eski mezhebi bağlamında re'y karşıtlığı söylemi geliştirmiştir. Özellikle Hanefî Fıkıh Usulünün önemli simalarından olan ve hilaf ilminin kurucusu olarak tanımlanan Debûsî'nin (öl. 430/1039) fikirlerine ve eserlerine karşı tenkitleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir.

Sem'ânî Şâfiî mezhebine geçtikten sonra Hanefî fıkıh ve metodolojisine yönelttiği tenkitlerden bir tanesi istihsana yöneliktir. Ona göre dini konularda istihsana dayalı olarak verilen hükümler fâsittir. Hanefî fukahasının istihsanı meşrulaştırmak için gösterdikleri çabalar yetersizdir. Çalışmamızda Sem'ânî'nin istihsan değerlendirmesi, Hanefî fakihlere yönelik tenkitleri ve bunların değerlendirilmesine yer verildi.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Orta Asya, Sem'ânî, İstihsan.

AN EVALUATION OF ABÛ AL-MUZAFFER MANSUR B. MUHAMMED AL-SAM'ÂNÎ'S APPROACH OF İSTİHSAN AND HIS CRİTİQUES FOR HANAFİ FÂQİHS

Abstract

Abâ al-Muzaffer Mansur b. Muhammed al-Sam'ânî came from a well-educated family who lived in the city of Merv. It is said that he took his primary education from his father named Muhammed b. Abdülcebbâr who was regarded as one of the first followers of Abû Hanîfa. Al-Sam'ânî also took a significant part of his education from Muhammed b. Abdüssamed at-Turâbî who was also called Abû Gânim Ahmad b. Ali b. Huseyin al-Kurâî or Ibn Abû Haytham. Then he was said to have gone on his education about fiqh and hadith in Bagdat. During that period, he could meet and discuss with some of the Shâfi fâqihs such as Abâ İshâk al-Shîrâzî (d. 476/1083) and Abû Nasr Ibn al-Sabbâgh (d. 477/1084). Therefore he preferred to follow the teachings of Shâfi tradition and became one of Shafi scholars. Growing and educating within a Hanafi tradition, Al-Sam'ânî comparatively studied the Hanafi and Shâfi methodology, after he became the follower of Shâfi sect and he did not neglect to criticize the Hanafi tradition which he and his family came from. In the fifth century (Hijri), al-Sam'ânî preferred to oppose al-Ra'y as the overwhelming scholarly majority of the people consisted of Ahl-i Hadith. Especially it is notable that in the manner of his previous sect (Hanafi), al-Sam'ânî was seen that he mainly criticized the ideas and works of al-Dabûsî. One of the oppositions that was objected against to methodology of his previous sect was the idea of "İstihsan". Among him, all adjudgments that regarded religious matter and were given proper to Istihsân must be fâsid i.e invalid. However, all affairs done by Hanafi faqihs to legitimize

* Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, yzmliv@gmail.com

the concept of Istihşân is not sufficient. Thus in this workshop, Al-Sam'ânî's evaluation of Istihşan and his critiques related to Hanafis were covered.

Keywords: Fıqh, Middle East, Al-Sam'ânî, Istihşan.

1. Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

1.1. Hayatı

Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî (öl. 489/1096) Merv şehrinde doğdu. Beni Temim kabilesinin Sem'ân koluna mensuptur. Sem'ânî ilimle meşgul olan bir aileye mensuptur. İlk tahsilini Hanefî fakihleri arasında zikredilen babası Muhammed b. Abdülcebâr'ın yanı sıra, Ebû Gânim Ahmed b. Ali b. Hüseyin el-Kürâî ve İbn Ebû Heysem diye tanınan Muhammed b. Abdüssamed et-Türâbî'den aldı. Daha sonra gittiği Bağdat'ta fıkıh ve hadis dersleri aldı. Bu sırada Şâfiî mezhebinin önemli fakihlerinden Ebû İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) ve Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ (öl. 477/1084) ile ilmi müzakerelerde bulundu. Bağdat'tan Hicaz'a giderken esir düştü. Bir süre burada deve çobanlığı yapan Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî fakih olduğu anlaşılınca serbest bırakıldı. Mekke'ye giden Sem'ânî burada altı yıl kaldı. Bu süre zarfında Ebu'l-Kâsım Sa'd b. Ali ez-Zencânî'den (öl. 471/1078) dersler aldı.¹ Bir müddet sonra da Şâfiî mezhebine geçmeyi tercih etti. Şâfiî mezhebine geçtiğini Merv'e dönünceye kadar sakladı. Merv'de ailesi ve bir grup alimin huzurunda Hanefî mezhebinden ayrılarak Şâfiî mezhebine geçtiğini ilan etti. Abisi Ebu'l-Kasım, babasının mezhebini terk etmesi gerekçesi ile kardeşini sert sözlerle kınadı. Bunun üzerine Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî kardeşine babasının usuldeki mezhebini terk etmediğini ancak Merv halkının itikadda Kaderiye mezhebine rücu ettiğini, kendisinin bu mezhebi reddettiğini ifade etti. Kaderiyeye yazdığı reddiyeyi abisi Ebu'l-Kasım'a gönderdi. Abisi ömrünü kabul ederek oğlu Ebu'l-Ala Ali b. Ali es-Sem'ânî'yi eğitimi için yanına gönderdi. Bir süre daha Merv'de kalan Sem'ânî halkın ve idarecilerin Şâfiî mezhebine geçişi ile ilgili hoşnutsuzlukları artınca Tus şehrine, ardından da Nişabur'a gitti. Gittiği yerlerde izzeti ikramla karşılanan Sem'ânî Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) kendisine iltifatı sebebiyle Nişabur'da Şâfiî medreselerinde vaazlar vermiştir. Burada ilmi şöreti daha da artan Sem'ânî, döneminin sayılı alimleri içerisine girmiştir. Bir müddet sonra tekrar Merv şehrine dönen Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî burada açılan Şâfiî medresesinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Hicrî 489 senesinde Merv de vefat etmiştir.²

1.2. İlmî Kişiliği

Merv'de Hanefî fıkıh alanında eğitim gören Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî dönemin ünlü Şâfiî fakihleri ile müzakereleri sonrasında Şâfiî mezhebine geçtikten sonra Tus ve Nişabur'da çeşitli yerlerde ders halkaları oluşturmuş, medreselerde vaazlar vermiştir. Daha sonra döndüğü Merv'de Şâfiî medresesinde hocalık yapmıştır. Bu sırada birçok öğrencisi de

1 Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 14/155.

2 Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarabat: Meclisü Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyyeti, 1382/1962), 7/223-25; Ebû'l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 2/139; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Dâru'l-hicr, 1413/1993), 5/335; İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir Ebû'l-Fida, *Tabakâtü's-Şâfiîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413/1193), 490; Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esed İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (Beyrut: Dâru'n-neşr, 1407/1987), 1/273; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 163; Beyza Önal, *Debûsi ve Sem'ânî'de Ahad Haber (Takvîmü'l-Edille ve Kavâtü'u'l-Edille Çerçevesinde)* (Yüksek Lisans Tezi, 29 Mayıs Üniversitesi, 2016), 20; Abdullah Aygün, "Sem'ânî Ebu'l-Muzaffer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/463.

olmuştur.³ Kaynaklarda fıkhı olan vukufiyeti ile çağının en önemli kişisi olarak tanımlanan Sem'ânî hakkında İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) "Fıkıh bir elbiseyse Sem'ânî onun nakışlarıdır" ifadelerini kullanmıştır.⁴

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Şâfiî mezhebine geçmesinin etkisi çevresinde hissedilmiştir. Dönemin önemli hadiscilerinden kabul edilen oğlu Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr (öl. 510/116) ve el-Ensâb isimli eseri ile meşhur olan torunu Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (öl.562/1166) Şâfiî fakihler arasında gösterilmiştir.⁵

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî gittiği şehirlerde oluşturduğu ders halkaları ile hadis rivâyetlerinde bulunması sayesinde kendisinden hadis alan çok sayıda öğrenciyeye sahip olmuştur: Ebû Bekir Muhammed İsmâil b. Muhammed et- Teymî, Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmâil b. Muhammed b. el-Fazl et-Teymî (öl. 535/1141), Ebü'l-Meâli Abdurrezzak b. Abdullah et-Tûsî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Muzaffer el-Mervezî, Ebü'l-Feth Es'ad b. Muhammed el-Mîhenî, Ebü'l-Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Kâyenî, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed el-Beyhakî, Ebu Hafs Ömer b. Muhammed es-Serahsî, Ebû İshak İbrahim b. Ahmed b. Muhammed el-Mervezî ve Ebu Bekir Ahmed b. Muhammed el-Büşencî, Ebû Nasr el-Gâzî, Ebû Sâd b. El-Bağdâdî, Ebû Nâsır Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Feşâni, Ebü'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed b. Ali el-Kâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ebû Bekr es-Sincî, Ebû Bekr b. Ahmed b. Beşar el-Hurcrüdî, Ebû'l-Bedr Hisân b. Kâmil b. Sahr el-Kâdî, Ebû Mansur Mahmud b. Ahmed b. Abdü'l-Mün'im b. Meşaze kaynaklarda öğrencileri arasında sayılmıştır.⁶

1.3. Eserleri

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî fıkıh, tefsir, hadis ve kelim alanında eserler telif etmiştir.

Hadis sahasında "Minhâcu ehli's-sünne", "el-İntisâr li ashâbi'l-hadis", "el-Ehâdisü'l-elfi'l-hisan", "er-Reddü a'lel-kaderiyye" ve "Emâli" adlı eserleri telif etmiştir.⁷

Tefsir sahasında Tefsiru'l-Kur'an isimli rivayet tefsiri grubunda yer alan bir eser yazmıştır.⁸

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî itikâdî konularda ehl-i sünnet çizgisini takip etmiş bir kişidir. Mütaşâbih sahasına giren konularda tevakkuf edip imanla yetinilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Abisine yazdığı mektuptan da anlaşıldığı üzere toplumun Kaderiye düşüncesine kaymasına tenkitler yönelterek bu alanda Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri derlediği bir risale yazmıştır. İçerdiği hadisler sebebiyle hadis eserleri arasında gösterilen "er-Reddü a'lel-kaderiyye" isimli eser muhteva açısından Kelam eserleri arasında gösterilebilir.⁹ Bunun dışında "Kitâbu'l-Kader" isimli bir eserinden de bahsedilmektedir.¹⁰

Fıkıh alanında Şâfiî mezhebine geçtikten sonra Hanefî-Şâfiî ihtilaflarına değinen eserler kaleme almıştır. Bunlardan bir tanesi "el-İstilâm fi'l-hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye" isimli eseridir. El-Muhtasâr, el-Burhân ve el-Evsât olarak da bilinen bu

3 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1382/1962, 7/224-225.

4 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/342; Ebü'l-Fida, *Tabakâtü's-Şâfiîn*, 490; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/274.

5 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/341.

6 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/225; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/336; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/274; Aygün, "Sem'ânî Ebu'l-Muzaffer", 36/463.

7 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1382/1962, 7/224; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/274; Önal, *Debûsî ve Sem'ânî'de Âhad Haber (Takvîmü'l-Edille ve Kavâtu'l-Edille Çerçevesinde)*, 24; Aygün, "Sem'ânî Ebu'l-Muzaffer", 36/464.

8 Aygün, "Sem'ânî Ebu'l-Muzaffer", 36/464.

9 Önal, *Debûsî ve Sem'ânî'de Âhad Haber (Takvîmü'l-Edille ve Kavâtu'l-Edille Çerçevesinde)*, 25.

10 Ebü'l-Fida, *Tabakâtü's-Şâfiîn*, 490.

eseri Hanefî fakihlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû adlı eserine tenkit mahiyeti taşır.¹¹ Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin fıkıh alanında yazdığı diğer eseri ise usul konularını ihtiva eden “Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl”adlı eseridir. Bu kitabında eski mezhebi olan Hanefî fıkının usul kaynaklarına tenkitler yer almaktadır. Sem'ânî'nin bu eserinde, Hanefî Fıkıh Usulünün önde gelen simalarından olan ve hilaf ilminin kurucusu olarak tanımlanan Debûsî'nin fikirlerine ve eserlerine karşı tenkitleri dikkat çekicidir. “Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl” adlı eseri isim açısından olduğu kadar muhteva açısından da Debûsî'nin “Takvîmü'l-Edille” adlı eserini tenkit mahiyetlidir.¹²

2. Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin Hanefî Fakihlere Yönelttiği İstihsan Tenkitlerinin Değerlendirilmesi

Hanefî çevrede eğitimini tamamlayıp Hanefî fakih olarak ilmi münazaralarda bulunan Sem'ânî, Şâfiî mezhebini tercih ettikten sonra eserlerinde Hanefî – Şâfiî fıkıh anlayışını karşılaştırarak Hanefî metodunu tenkide yer vermiştir. Hicrî beşinci yüzyılda Ehl-i Hadis'in ilmi sahada baskınlığından da istifade ederek eski mezhebi bağlamında re'y karşıtlığı söylemi geliştirmiştir.

Sem'ânî'nin Hanefî fıkı ve metodolojisine yönelttiği tenkitlerden bir tanesi istihsana yöneliktir. Yeni mezhebinin kurucu imamı İmam Şâfiî'nin istihsanı bir delile dayanmaksızın keyfe göre hüküm verme olarak tanımlamasına paralel olarak¹³ Sem'ânî de dini konularda istihsana dayalı olarak verilen hükümlerin fasid olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Başta Debûsî olmak üzere Hanefî fukahasının istihsanı meşrulaştırmak için gösterdikleri çabaları da yersiz bulmaktadır. Sem'ânî'nin istihsana yönelik tenkitlerinin odağında istihsan isimlendirmesi ve tanımlamaları bulunmaktadır. Çalışmamızda Sem'ânî'nin istihsan konusunda yönelttiği tenkitleri, istihsan tanımlamasına yönelik tenkitler ve istihsanın gerekçelerine (vechu'l-istihsan) yönelik tenkitler şeklinde iki başlık altında değerlendireceğiz. Aslında bir anlamda vechu'l-istihsana yönelik tenkitler de isimlendirme konusuyla doğrudan irtibatlıdır. Ancak önemine binaen onu ayrı bir başlık altında değerlendirdik.¹⁵

2.1. İstihsan Tanımına Yönelik Tenkitler

Sem'ânî, Hanefî fıkı metodolojisindeki istihsan tanımlamalarına yer verdikten sonra bunların yersiz ve batıl yaklaşımlar olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Biz de öncelikle Hanefî usulündeki istihsan tanımlamalarına yer verip ardından Sem'ânî'nin eleştirilerine ve bunların değerlendirmesine yer vereceğiz.

Lügat olarak güzellik, hoşça giden ve rağbet edilen şey anlamındaki “hüsn” kelimesinden türemiş olan istihsan; bir şeyi güzel bulmak, güzel görmek, bir şeyin güzel olduğuna kanaat getirmek anlamlarına gelir.¹⁷

11 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/224; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiîyyeti'l-kübrâ*, 5/342; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiîyye*, 1/274.

12 Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, 163.

13 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 507.

14 Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille fi'l-usûl* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998), 4/520.

15 Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille fi'l-usûl*, 4/520-521.

16 Sem'ânî, *Kavâtiu'l-Edille fi'l-usûl*, 4/520.

17 Muhammed b. Ebu Bekir Râzî, *Muhtâru's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 73; Muhîbuddîn Ebû'l-Fazl Muhammed Murtezâ el-Huseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfeti ve'l-Funûn ve'l-Âdâb Devleti Kuveyt, 2001), 34/423; Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 404; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/200.

Fıkıh literatüründe ise istihsanın birçok tarifi yapılmıştır. Kaynaklarda bir usul terimi olarak istihsanın ilk tanımının, Irak ekolünün en önemli temsilcisi Ebû'l-Hasan el-Kerhî'ye (öl. 340/952) ait olduğu ifade edilir.¹⁸ Kerhî'ye göre istihsan: “Bir meselede daha kuvvetli bir sebebi göz önüne alarak benzeri meselelerde kabul edilen hükmü vermekten vazgeçmektir.”¹⁹

Kerhî'nin öğrencilerinden olan Cessâs'ın (öl. 370/981) istihsan tarifi ise şöyledir: “Kendisine nisbetle önceliği (üstünlüğü) bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesidir.”²⁰ Cessâs, istihsanın iki şekilde olduğundan bahseder. Bunlardan bir tanesi fer'in iki asılla benzerlik göstermesi üzerine bunlardan bir tanesine ilhak edilmesidir. Diğeri ise nass, icma, insanların genel teamülü (amelü'n-nas) ve kıyas nedeniyle illetin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması, illetin bu hükümde tahsis edilmesidir.²¹

Semerkant fıkıh ekolünün önemli isimlerinden Serahsî (öl. 483/1090) ise istihsanı, kıyası (celî kıyası) terk ederek daha kuvvetli bir delil sebebiyle insanlar için en uygun olanı (hafî kıyası) almak olarak tarif etmiştir. Serahsî kıyas ve istihsanı iki ayrı kıyas olarak tanımlamaktadır. Celî kıyasın zayıf olduğu ve hafî kıyasın (istihsanın) müessir olduğu bir yerde hafî kıyası/istihsanın tercih edildiğini ifade eder. Ayrıca istihsanın bireysel ve toplumsal sıkıntılar karşısında kolaylığı tercih etmek,²² ruhsat ve müsamaha esaslarına göre hareket etmek şeklindeki tanımların da “Allah sizin için zorluğu değil kolaylığı ister”²³ ayeti ve kolaylaştırmayı teşvik eden hadislerin²⁴ ruhuna uygun tanımlar olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Hanefî mezhebinde, Irak fıkıh anlayışını Semerkant bölgesinde temsil eden ve Sem'ânî'nin istihsan konusundaki tenkitlerinin odak noktasında bulunan Debûsî (öl. 430/1039) istihsanı şu şekilde izah eder: “Açık (celî) kıyasa muâriz düşen daha kuvvetli ve müessir olan delil sebebiyle yeni hüküm vermektir. İstihsanın kendisine dayandığı delil nass, icmâ, zaruret ve hafî (gizli) kıyastır.”²⁶

Sem'ânî, istihsanın sözlük anlamından hareketle onun keyfilik ve delilsiz hüküm vermek anlamında kullanılmasının batıl olduğunu ancak bunu hiçbir fakihin söyleyeceğini de zannetmediğini söyleyerek, bu konuda Hanefî çevrede var olan teknik tanımlar üzerinde durulması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak Hanefî fakihlerin, delil olarak kullanıp savdukları istihsan üzerinde anlaştıkları belirli bir tanımlamanın olmadığını da altını çizmiştir. Sem'ânî, istihsanın delilsiz, kişisel arzu ve isteklere göre hüküm vermek demek olmadığını göstermek adına Hanefî fakihlerin istihsanı nassa dayalı bir delil olarak tanımlama çabalarının gereksiz olduğunu belirtmiştir.²⁷

Sem'ânî tarafından da belirtildiği üzere Hanefî fakihler, fıkıh sistemlerinde kullandıkları istihsan yönteminin muhaliflerince keyfilik olarak adlandırılmasının doğru

18 Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/340.

19 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 4/3.

20 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi 'i-Usûl* (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414/1994), 4: 234.

21 Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/341.

22 İstihsanın kaçınılması zor durumlarda umumî'l-belva kapsamında kolaylaştırıcı hükümlere başvurmak olarak adlandırılması hususunda değerlendirmeler için bkz. Ercan Eser, “İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umümü'l-Belvâ İstihsan İlişkisi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2016): 77-110.

23 Bakara,2/185.

24 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 4/338 (2556).

25 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 10/145.

26 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 404-405.

27 Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille fi 'l-usûl*, 4/521.

olmadığını çeşitli şekillerde izah etmişlerdir. Bunlar içerisinde Cessâs, Pezdevî (öl. 483/1090) ve Serahsî'nin açıklamalarını verdikten sonra Sem'ânî'nin tenkitlerinin odak noktasında bulunan Debûsî'nin izahatlarına yer vereceğiz.

Cessâs, istihsan konusunda Hanefî fıkıhına eleştiri yöneltenlerin kendilerini anlamadıklarını, istihsanı fakihin kendi arzu ve keyfine göre hüküm vermesi zannettiklerini ifade etmiştir. İstihsan konusundaki muhaliflerinin, “أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى” “*İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır.*”²⁸ âyetinden hareketle insanın bir şey hakkında istihsan yapıyorum/güzel iyi görüyorum demesinin mümkün olmadığını, bunun yeni bir şey çıkarmak anlamına geleceğini ifade etmişlerdir. Cessâs, istihsan muhaliflerinin bu izahlarından meseleyi anlamadıklarının ortaya çıktığını belirterek, temelsiz eleştirilere üzüntüsünü dile getirdikten sonra İmam Şâfiî'nin istihsan hakkındaki tenkitleri ile nasıl bir çelişki içerisinde olduğunu göstermek için birkaç örnek aktarır. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir: Abbasî Halifesi Müttakî-lillâh (öl. 357/968) döneminde kadılık yapan birisinin kendisine aktardığına göre fıkıh ve özellikle hilaf ilmine vukûfiyeti ile malum bir fakih olan İbrahim b. Câbir (öl. 310/922), kıyası fıkıhın önemli delilleri içerisinde sayarken daha sonra kıyas karşıtı görüşler ifade etmeye başlamıştır. Nedenini sorunca, İmam Şâfiî'nin “İbtalü'l-İstihsan” başlığı altında istihsanı reddetmek için yazdıklarını okuyunca bunların tutarlı ve doğru şeyler olduğunu anladığını söylemiş. Ancak istihsanın geçersizliğini ispat için kullanılan delillerin, kıyas için de geçerli olduğunu anlayınca kıyasa karşı bir duruş sergilemeye başladığını ifade etmiş. Cessâs bu anekdotu aktardıktan sonra istihsan hususunda Hanefî fakihlerin kendi arzu ve heveslerine göre değil, delillere dayanarak hüküm verdiklerini ifade etmiştir. Nasslarda da istihsan kullanımının bulunduğunu ifade eden Cessâs, bunun keyfilik olmadığını ifade için birkaç örnek aktarır. Kur'an-ı Kerim'de قَبَسْتُمْ مِجْدَلَةً...²⁹ ve Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir” hadisinde istihsan kelimesinin türevleri kullanılmıştır.³⁰ Cessâs bu örnekler ile nasslarda var olan istihsan kullanımının, Hanefî fıkıh sisteminde de yer aldığını izah ederek bunun keyfilik olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.³¹

Pezdevî de (ö. 483/1090) istihsanın keyfilik olarak adlandırılmasının mümkün olmadığını ve istihsanı reddedenlerin konu hakkında bir bilgilerinin olmadığını şu cümlelerle ifade etmektedir: “İstihsan hakkında kendilerine tenkitte bulunanlar, istihsandan kastın ne olduğunu anlamamaktadırlar. İstihsanı keyfilik, heva ve heveslere göre hareket etmek zannediyorlar. Oysaki kendilerinin heveslerine göre hüküm vermeyeceklerini, istihsandan kastettiğimiz şeyin delillere dayalı hükümler olduğunu bilselerdi tenkitlerinden vazgeçerlerdi.”³² Pezdevî, istihsanın delil olamayacağını ifade eden İmam Şâfiî'nin bazı eserlerinde استحب كذا “Estehibbu keza”³³ ifadesini kullandığını, dil açısından “istihsan” sözcüğünün “istihbab” sözcüğünden daha fasih olduğunu ve nasslarda³⁴ da “istihsan” kelimesinin çok defa kullanıldığını ifade ederek muhaliflerinin temelsiz iddiada bulunduğunu belirtmiştir.³⁵

28 Kıyâme, 75/36.

29 Zümer, 39/17, 18.

30 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/84 (3600).

31 Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414/1994), 4/226.

32 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 3-13.

33 Estehibbu kelimesinin kullanım örnekleri ile ilgili bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 1/ 264; 2/ 160, 171, 222; 4/256, 266.

34 İlgili naslar için bkz. Zümer, 39/18, 55; A'raf, 7/145; Fussilat, 41/33 Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir” hadisinde bu ifade kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/84 (3600).

35 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 4/13.

Serahsî (öl. 490/1097), celi kıyası terk ederek insanlar için en uygun olanı (hafî kıyası) almak olarak tarif ettiği istihsanın keyfilik olmadığını İmam Şâfiî'nin "estehibbu" kullanımını vererek izah etmeye çalışmıştır. Buna göre İmam Şâfiî'nin istihsanı kişinin arzu ve heveslerine göre hüküm vermesi şeklinde izah etmesine karşın kendisinin esteshibû (bundan hoşlanıyorum, beğeniyorum) ifadesini kullanmasının istihsandan bir farkı yoktur.³⁶

Sem'ânî'nin eserlerinde özellikle yer verdiği Debûsî, istihsan konusunda Hanefî fikhına yönelik eleştirilerde istihsan kelimesinin lügat anlamı olan "bir şeyi güzel bulmak, güzel görmek, bir şeyin güzel olduğuna kanaat getirmek ve zıddını çirkin bulmak" anlamlarının etkili olduğunu ifade eder. İstihsanı sözlük anlamı çerçevesine hapsedenlerin, istihsan kullananları kıyası terk ederek delilsiz, keyiflerine göre hüküm vermekle suçladıklarını söyler.³⁷ Debûsî'ye göre istihsan kelimesinin kullanılmasındaki gaye, zâhir kıyasa göre verilen hüküm ile bu hükümden vazgeçmeye sebep olan daha kuvvetli delil nedeniyle verilen hüküm arasını ayırmaktır. Asıl üzere kalan hüküm kıyas, daha sonra meyledilen ise istihsandır. Debûsî, iki hüküm arasını ayırmak için yapılan bu tür isimlendirmelerin birçok ilim dalında mevcut olduğundan bahseder. Hanefî fikhında bu tür isimlendirmelere sıklıkla rastlanır. İmam Muhammed "Hüküm kıyasa göre şöyle, istihsana göre ise şu şekildedir. Biz kıyası tercih ediyoruz"³⁸ ifadesiyle iki isimlendirmenin farkını vurgulamıştır. Debûsî'ye göre istihsan ifadesi, tıpkı "salat" kavramı gibi sözlük anlamından daha farklı anlamlar taşıyan mecaz bir kullanımdır. "Salât" kelimesi, lügat anlamı olan dua ve senanın yanı sıra Şâri'nin kastettiği özel bir mana olan belirli bir ibadeti de içeren bir kelime olmuştur. İstihsan kelimesi de "bir şeyi güzel bulmak, güzel görmek" gibi lügat anlamlarının yanı sıra "açık (celî) kıyasa muâriz düşen daha kuvvetli ve müessir olan delil sebebiyle yeni hüküm vermek" anlamını da içeren bir kavram olarak kullanılmaktadır.³⁹ Debûsî'ye göre istihsanı kullanan fakihler, bunu belirli bir şer'î delile dayandırmışlardır. Hiçbir delile dayanmaksızın daha önce verilmiş hükmün dayanağını oluşturan şer'î delili kötü görmek küfürdür. İmam Muhammed "Hüküm kıyasa göre şu şekildedir. Ancak ben bu kıyasa göre hüküm vermeyi kötü görüyorum" ifadesini kullanmıştır. Bunu söylerken hiçbir delile dayanmaksızın keyfine göre davrandığını söylemek, onu küfürle itham etmek anlamına gelir. Dolayısıyla İmam Muhammed'in aynı düzeyde veya daha kuvvetli bir delil sebebiyle kıyasla ameli kötü görerek istihsanı tercih ettiğini söylemek gerekir.⁴⁰

Debûsî'nin yaptığı izahatlardan istihsanın, kıyasın bağlamı içerisinde olmakla birlikte farklı bir isimle tanımlanmış bir delil olarak kullanıldığını anlıyoruz. Zira O, "kıyas ve istihsan tıpkı Kitap ve Sünnet gibi iki delildir" ifadesini kullanmaktadır.⁴¹ Sünnet, Kitaptan ayrı bir delil olarak görülse de aslında vahyin denetiminde olması ve gayr-ı metlûv vahiy olarak adlandırılması gibi temel etmenler dikkate alındığında aslında vahiy delili içerisinde yer alır.⁴² Kitap ve Sünnet kaynaklarının nass olarak adlandırılması iki kaynağın

36 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/201.

37 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 4/404.

38 İmam Muhammed'in istihsan kullanımı ile ilgili örnekler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmî, ts.), 1/ 32, 45, 187, 188, 190, 504; 3/ 183, 421; 4/ 27, 511; 5/ 27, 42, 250.

39 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 404-405; Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Abdullah Durmuş, *Takvîmü'l-Edille Adh Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2000), 90.

40 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 404.

41 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 4/404.

42 Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Mustafa Sîbâî, *es-Sünne ve mekânnetuhu fi't-teşrî'i'l-İslâmî* (Amman: Mektebetü'l-İslâmî, ts.); Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1998); Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008); Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017); Hikmetullah Ertaş,

bir bütün olduğunun da göstergesidir. Kıyas ve istihsan aynı bağlamda değerlendirilmesi gereken iki delildir. Diğer bir ifadeyle, Hanefî fıkıh sisteminde istihsan geniş anlamıyla bir çeşit kıyas olarak kabul edilir.⁴³

Sem'ânî, istihsan isminin kullanmasını ve yapılan tanımlamaları yersiz ve gereksiz olarak görse de⁴⁴ Hanefî fakihlerin izahlarından istihsan isimlendirmesinin Hanefî fıkıh sistemi için önemli bir husus olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî fıkıh sisteminde oluşturulan genel ilkelerin kıyas ismiyle tesis edilmesi ve sistemin mantıkî sıhhatinin tesisine önem verilmesi, istisnai hüküm içeren nasları istihsan ismiyle izah etmelerine yönlendirmiştir. Bu sayede kurdukları sistemin bütünlüğü ve iç tutarlılığını sağlamayı hedeflemişlerdir.⁴⁵ Hanefî fıkıh sisteminde temel küllî ilkeler, Kur'an ve Sünnet merkezli olarak oluşturulduktan sonra bazı tikel meseleler karşısında delile binaen genel ilkeden ayrılmanın izahı için istihsan enstrümanı kullanılmıştır.⁴⁶ Zira Debûsî, Hz. Peygamber'den itibaren gelen sahih anlamın tutarlı ve sistemli bir yansıması olan küllî ilkelerden ayrılmanın ve bunun gerekçelerine işaret etmek için istihsan kelimesini kullandıklarına işaret etmektedir. Nitekim İmam Muhammed'in, bazı yerlerde kıyası terk etmesinin sebebi olarak konu hakkında gelen rivayetlere işaret etmesi, genel ilkelerden niçin ayrıldıklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla istihsan isimlendirmesi, Hanefî ekolünün kurduğu sistemin bütünlüğünü ve tutarlılığını gösterme açısından önemli bir yaklaşım olmuştur.

2.2. Vechu'l-İstihsana Yönelik Tenkitler

Sem'ânî'nin istihsan konusunda Hanefî fakihlere yönelttiği eleştirilerden bir diğeri ise istihsanın nass, icma ve zaruret gibi kaynaklarla temellendirilmesi olan istihsan gerekçeleri (vechu'l-istihsan) konusundadır. Sem'ânî'ye göre Kitap, Sünnet, icma ve kıyasta var olan daha kuvvetli bir delil sebebiyle verilen hükmün istihsan olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Zira bu tür de bir hükmün istihsan olarak isimlendirilmesi durumunda bütün şer'î hükümlerin istihsan olarak isimlendirilmesi gerekir. Fakihin naslarda yer alan daha kuvvetli bir delile binaen verdiği hükümden dönmesi normal bir durumdur. Ancak bunun istihsan olarak isimlendirilmesi doğru değildir. Bu tür istihsan adlandırılması, naslara dayalı olarak verilen bazı hükümleri istihsan olarak isimlendirmek, bazılarını ise bu ismin kapsamı dışında bırakmak gibi bir durumu ortaya çıkarmaktadır ki bu isabetli bir yaklaşım değildir.⁴⁸ Sem'ânî tarafından ifade edilen bu eleştiriler, farklı zamanlarda farklı kişiler tarafından da tekrarlanmıştır. Örneğin Şevkânî (öl. 1250/1834), fakihin şer'i naslara dayanan bir delille önceki hükmünden dönmesinin (udûl), istihsan adı altında müstakil bir delil olarak isimlendirilmesini gereksiz bulmuştur. Bu tür bir meselenin, istihsan yerine doğrudan delille izah edilmesinin daha isabetli olacağını ifade etmiştir.⁴⁹ Mustafa Zerkâ (öl. 1999) ve

“Sünnet Vahiy midir?”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 42 (2017): 227-243; Muhammet Ali Asar, “Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020): 48-78; Mehmet Ali Aytekin, “Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerimi Nesh Etmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 34 (2019): 85-113.

43 Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/241.

44 Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl*, 4/521.

45 Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/543.

46 İstihanın Hanefî fıkıhında kullanım gayeleri için değerlendirmeler için bkz. Abdullah Çolak, “Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bânî Velî Sempozyumu: Hanefîlik - Mâturîdîlik* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 1/568-599; İbrahim Kafi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 266-268; Eser, “İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu'l-Belvâ İstihsan İlişkisi”.

47 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, 1/41, 62, 170.

48 Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl*, 4/520.

49 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1419/1999), 2/184.

Abdülkerim Zeydân da (öl. 2014) Hanefî fikhında nass sebebiyle istihsan şeklinde müstakil bir istihsan delilinin varlığını tenkit ederek, bir meselenin nassa dayanılarak çözülmesi mümkünse bunun o nass bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁰ Ahmet Yaman, nass sebebiyle istihsanın gerçek bir istihsan olmadığını belirtmiştir. Ona göre istihsan, müctehidin genel kuralın dışına çıkmasıdır. Oysa nass sebebiyle istihsanda müctehid değil, Şâri udül etmektedir. Hanefî fakihlerin nass sebebiyle istihsana yer vermeleri, istihsanın bizzat Şâri tarafından kullanıldığını göstererek istihsan yaklaşımlarına meşruiyet kazandırma gayesine matuftur.⁵¹

İstihsanın delillere dayandığı ve onun kıyastan farkı olmadığı yaklaşımını göz ardı edenler, Hanefî fakihlere ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Yukarıda da izah edildiği üzere İmam Şâfiî istihsanı, bir delile dayanmaksızın keyfe göre hüküm verme olarak tanımlayarak⁵², istihsanın şerî bir hükmün konulmasında istidlal metodu olarak kullanılmasına ve bununla Şâfiî fikh sisteminin tek icthad metodu olarak görülen kıyasın terk edilmesine karşı çıkmıştır.⁵³ Sem'ânî, İmam Şâfiî'nin istihsanın lügat anlamından hareketle dile getirdiği eleştirilerin, Hanefî fikh sisteminde icra edildiğini zannetmediğini söylemekle birlikte istihsan tanımlamalarına ve gerekçelerine karşı tenkitlerde bulunmuştur.

Sem'ânî'nin istihsanın tanımını hususunda getirdiği diğer bir eleştiri, onun kıyasın tahsisi olarak ifade edilmesidir. Iraklı Hanefî fakihlerden Cessâs tarafından dile getirilen ve Semerkant bölgesinde Debûsî etkisi ile yer bulduğu ifade edilen bu görüş, Sem'ânî tarafından batıl olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴ Yukarıda da izah edildiği üzere Cessâs, istihsanın iki şekilde olduğundan bahseder. Bunlardan bir tanesi fer'in iki asılla benzerlik göstermesi üzerine bunlardan bir tanesine ilhak edilmesidir. Diğerisi ise nass, icma, insanların genel teamülü (amelü'n-nas) ve kıyas nedeniyle illetin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması, illetin bu hükümde tahsis edilmesidir.⁵⁵ Cessâs'ın illetin tahsisi yaklaşımının Debûsî tarafından da benimsenmesi Sem'ânî tarafından tenkit edilmiştir.⁵⁶

Sem'ânî, Debûsî özelinde istihsanın, illetin tahsisi olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiş olsa da Debûsî istihsan konusunda yaptığı değerlendirmelerde illetin tahsisi hususuna değinmemektedir.⁵⁷ Ancak Debûsî de istihsan konusunda yer vermese de Iraklı Hanefî Fakihler Kerhî ve Cessâs gibi müstenbat (nasların manalarından çıkarılan vasıf) illetin tahsisinin mümkün olduğundan bahsetmiştir.⁵⁸ Semerkant ekolüne mensup fakihler ise illetin tahsisinin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Şâfiî mezhebindeki çoğunluk da bu görüşü savunmaktadır.⁵⁹

İstihsanın kıyasın tahsisi olarak ifade edilmesi konusunda Cessâs'ın görüşlerine yer vermeden önce, illetin tahsisinin ne demek olduğuna ve konu hakkındaki yaklaşımlara genel hatları ile kısaca değinmek yerinde olacaktır.

50 Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fikhiyyu'l-Âm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1425/2004), 1/94; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usuli'l-fikh* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.), 235.

51 Ahmet Yaman, "İstihsân' Ne Değildir?", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, 8 (2007): 170.

52 Şâfiî, *er-Risâle*, 507.

53 Bardakoğlu, "İstihsan", 23/345; İmam Şâfiî'nin istihsan kullanımını ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ali Pekcan, "Şâfiî İstihsâb Yapmış mıydı?", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (2003): 145-172.

54 Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl*, 4/521.

55 Bardakoğlu, "İstihsan", 23/341.

56 Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl*, 4/521.

57 Durmuş, *Takvîmü'l-Edille Adli Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'i Deliller*, 89.

58 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 313; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 4/32

Maliki ve Hanbeli usulcülerinde aynı görüşte olduğu ifade edilmiştir.

59 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/255; Sem'ânî, *Kavâtu 'u'l-edille fi'l-usûl*, 4/311; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 4/32.

İlletin tahsisi, bir konuda illet var olmasına rağmen bir engel sebebiyle hükmün bulunmaması anlamına gelir.⁶⁰ Örneğin Kur'an'da “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan vazgeçin ki kurtuluşa eresiniz. Şüphesiz ki şeytan içki ve kumar ile aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namaz kılmaktan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?*”⁶¹ ayetleri ile sarhoş edici içki ve kumar, kin ve düşmanlığa sebep olmaları sebebiyle yasaklanmıştır. Ancak illet var olmasına rağmen, zorda kalan kişi için haram hüküm oluşmamıştır. İlletin tahsis edilebileceğini savunanlara göre, bu durumda zorda kalan kişi illetin gerektirdiği umum hükümden tahsis edilmiştir.⁶² Aynı durumu şu ayette de görmekteyiz: “*Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilenler, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş, yırtıcı vahşi hayvanların parçaladıkları, dikili taşlar önünde putlara adanan hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılınmıştır.*”⁶³ Bu ayette boğazlanmadan ölen hayvanın yenilmesi haram kılınmıştır. Hayvanın yenilmemesinin illeti, boğazlanmadan ölmüş olmasıdır. Ancak “*kim zorda kalırsa günah sınırını aşmamak kaydıyla yiyebilir*”⁶⁴ ayeti ile zorunlu hallerde, kendiliğinden ölen hayvanın yenilebileceği ifade edilmiştir. Bu durum, zorda kalan kişi için kendiliğinden ölme illeti üzerine bina edilen umum hükümden tahsis edilmiştir.⁶⁵

İlletin tahsis edilebileceğini ifade edenlerin delillerinden bir tanesi, illetin hükmün konulmasında sadece bir emare konumunda olmasıdır. Hükmü koyan Şâri'dir. Dolayısıyla da illet, hükmün konulmasının sebebi değil alameti olduğu için tahsis edilebilir.⁶⁶ Bu yaklaşıma göre illet, hükmün alameti olduğu için hükümle arasında zorunlu bir birliktelik yoktur. Bu sebeple illet var olsa da hükmün konulmasına engel teşkil eden bir delil bulunduğu hüküm terk edilir.⁶⁷ Örneğin içki ve kumar hakkında ayetlerle hüküm gelmeden önce de bunların insanlar arasında kin ve düşmanlığın oluşmasına sebep olma özelliği vardı. Ancak bu özellik, Şâri'nin hükmü gelinceye kadar içki ve kumarın yasak kılınması için bir vasıf değildi. Şâri bu vasıfları belirtip, içki ve kumarı yasaklayıcı hüküm getirdiğinde mezkûr vasıflar hükmün varlığının emaresi olmuş oldu. Dolayısıyla da emare ve alametlerin tahsis edilmesi mümkündür.

İlletin tahsis edilebileceğini ifade edenlerin dile getirdiği bir diğer delil ise, naslardaki umum ifade eden isimlerin tahsisi caiz ise hükümlere emare olan illetlerin tahsisinin de caiz kabul edilmesi gerekir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de “*İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara “aşağılık maymunlar olun” demiştik.*”⁶⁸ ayeti ile cumartesi günü avlanma Yahudi topluma yasaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle cumartesi ismi, Yahudiler için avlanmanın haram kılınmasının alameti olmuştur. Ancak cumartesi, Müslüman toplum için ise avlanmanın mubah olduğunun bir alametidir. İsimler hususunda tahsis caiz olduğuna göre, hükmün alameti olan illetler konusunda da tahsis caiz kabul edilmelidir.⁶⁹

60 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 4/32.

61 Maide, 5/90-91.

62 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 4/33; Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Adnan Algül - Emre Bölükbaş, “Cessas'a Göre İlletin Tahsisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 24/83 (2020): 10.

63 Maide, 5/3.

64 Maide, 5/3.

65 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/260; Algül - Bölükbaş, “Cessas'a Göre İlletin Tahsisi”, 10.

66 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/259.

67 Bardakoğlu, “İstihsan”, 23/341.

68 Bakara, 2/65.

69 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/261.

İlletin tahsisi konusunda dile getirilen diğer bir delil ise, illetleri naslarda açıklanmış mansus illetlerde tahsisin mümkün olacağı, çoğunluk tarafından kabul edilmiştir.⁷⁰ Nitekim “*Murdar hayvan, kan, domuz eti... haram kılınmıştır.*”⁷¹ ayeti ile boğazlanmadan ölen hayvanın yenilmesi haram kılınmıştır. Ancak “*kim zorda kalırsa günah sınırını aşmama kaydıyla yiyebilir*”⁷² ayeti ile zorunlu hallerde kendiliğinden ölen hayvanın yenilebileceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla da boğazlanmadan kendiliğinden ölme illeti üzerine bina edilen hükmün zorda kalanlar için geçerli sayılmaması, illetin zorda kalanlar için tahsis edildiğini gösterir. Naslardaki asılların illetleri tahsis edilebiliyorsa, fer konumdaki müstenbat illetlerin de tahsis edilmesi caiz olmalıdır.⁷³

Cessâs nass, icma ve zarurete dayanan bir delil sebebiyle asıl hükmün bırakılarak yeni hüküm verilmesi şeklindeki istihsanı, illetin tahsisi olarak tanımlamaktadır.⁷⁴ Örneğin oruç, yeme içme ve cinsel arzuların uzak durmak anlamında imsak kelimesi ile ifade edilen bir ibadettir. Herhangi bir şekilde yemek veya içmek orucu bozacaktır. Ancak Hz. Peygamber'den (s.a.v) nakledilen hadise⁷⁵ dayanılarak unutulmuş yeme içmenin orucu bozmayacağı hükmü verilmiştir. Yemek içmek orucu bozacağı genel illetinden, unutarak yiyecek ve içeceklerin çıkarılması illetin tahsisi olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶

İstihsanın illetin tahsisi şeklinde tanımlanmasına karşı çıkanlar, bunu illetin yokluğu durumunda hükmün de yokluğu olarak izah ederler. Örneğin kıyasa göre, vahşi kuşların artıklarının bulaştığı suların necis olması gerekir. Zira bu kuşlar vahşi hayvanlara kıyasen etleri necis kabul edilmiştir. Vahşi kara hayvanlarının salyalarının karıştığı sular da necis hükmündedir. Çünkü bu hayvanlar suyu dilleri ile içiyorlar. Dilleri ise tükürükle sürekli ıslanmakta ve tükürük ise etlerinden çıkmaktadır. Eti necis kabul edilip haram kılındığı için, salyası da necis sınıfına dahil olmuştur. Ancak vahşi kuşların gagaları ile su içmeleri, gagalarının kuru kemikten oluşması ve etrafta çokça dolaşmaları nedeniyle kaçınılmasında güçlük olacağı için eti yenmeyen vahşi hayvanların artıkları, suları necis kılar hükmünden çıkarılmıştır. Bunun gerekçesi, vahşi kara hayvanlarının tükürükle ıslanmış dilleriyle su içmesi illetinin vahşi kuşlarda bulunmamasıdır. İstihsanın illetin tahsisi olarak isimlendirilmesine karşı çıkanlara göre, burada illet tahsis edildiği için değil, yok olduğu için hüküm oluşmuyor.⁷⁷ Bu yaklaşıma göre, şayet illetin tahsisi caiz olmuş olsaydı fakihler, “bu konuda illet şu hükmü gerektirmekte ancak ben bir delile istinaden tahsise gitmeyi tercih ettim” diyenin sözünü yeterli görüp, hüküm hakkında analizde bulunmaya gerek görmezlerdi.⁷⁸ Debûsî yapılan bu tenkide, illet tespitinin reye dayandığı ve yanlış olma ihtimalinin her zaman mümkün olacağını belirterek cevap verir. İlletin varlığına rağmen hüküm yoksa bu durumda, illetin fasit olması veya bir maninin bulunması şeklinde iki şık söz konusu olur. İllette müessir mananın olmaması, ona hüküm bina edilmesine mani olur.⁷⁹ İstihsanın illetin tahsisi olarak isimlendirilmesi, kıyastan farklı bir şey olmadığını göstermesi açısından önemlidir. İstihsanın Hanefî fakihlerce kıyas türlerinden birisi olarak

70 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/262.

71 Maide, 5/3.

72 Maide, 5/3.

73 Algül - Bölükbaş, “Cessas'a Göre İlletin Tahsisi”, 13.

74 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/234.

75 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Savm”, 24.

76 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/246.

77 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/204.

78 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 313.

79 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 313.

tanımlanması⁸⁰, istihsanın kıyasın delilsiz olarak terk edilmesi iddialarının gerçeği yansıtmadığının bir göstergesi kabul edilmiştir.⁸¹

Sonuç

Merv'de Hanefî fikhî alanında eğitim gören Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî yaşadığı Hicrî V. Yüzyılın en önemli fakihleri içerisinde yer almaktadır. Hanefî fikhî sistemi içerisinde geçirdiği yaklaşık otuz yıllık ilim hayatının akabinde Şâfiî fikhına intisap etmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezheplerini iyi tanınması hasebiyle iki mezhebi karşılaştırmalı olarak telif ettiği eserleriyle fikhî literatürüne büyük katkı sağlamıştır. Eserlerinde yaşadığı coğrafyanın önemli fakihlerinden olan Debûsî'ye ayrı bir yer vermiştir. Hatta bazı eserlerinin isimlerinde ondan esinlendiği görülmektedir. Şâfiî mezhebine geçtikten sonra birçok konuda Hanefî fakihlere ve onların usul anlayışına tenkitler yönelmiştir. Hanefî mezhebiyle özdeşleşen istihsan delili de bunlardan birisidir.

Çalışmamız süresince de ifade ettiğimiz üzere, istihsan konusundaki tenkitlerin odağını tanımlamalar oluşturmaktadır. Özellikle istihsan konusundaki tartışmaların temelinde, bu kavramı ilk kullanan kurucu imamlar dediğimiz İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed tarafından kavramsal çerçevesinin çizilmemiş olması yatmaktadır. Hanefî fakihler, istihsanın diğer fikhî ekollerinde de kabul gören şer'î delillerden farklı bir kavram olmadığını ispata girişirken, muhalifleri daha çok istihsanı şer'î bir delile dayanmaksızın keyfe göre hüküm vermek olarak izah etmişlerdir. Sem'ânî de istihsan konusunda eski mezhebi olan Hanefî fikhî sistemine tenkitler yöneltse de konuyu istihsanın tanımlanması ve kavramsal çerçevesi üzerinde değerlendirmiştir.

Sem'ânî, istihsanın lügat anlamından hareketle keyfilik olarak görülmesinin gerçekçi olmayacağını, eski mezhebi Hanefî fikhî sisteminden kimsenin keyfine göre hüküm vermeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Hanefî fakihlerin istihsanın keyfilik anlamına gelmediğini ispat için onu naslara dayandırmasını da doğru görmemiştir. Hatta naslara dayandırılan bir izahatın istihsan olarak isimlendirilmesi, bütün şer'î delilleri aynı isim altına almayı gerektireceğinden bahsetmiştir. Sonraki dönemlerde de sıkça dile getirilen bu ifadeye tam olarak katılmak mümkün değildir. Zira istihsan, Hanefî fakihlerin naslara dayalı olarak tutarlı ve sistemli bir şekilde oluşturdukları ilkelere ayrılmayı ve gerekçelerini izah eden önemli bir kavram olmaktadır. Debûsî'nin yaptığı izahlardan da istihsan kelimesinin kullanımının, Hz. Peygamber'den itibaren gelen sahih anlamın tutarlı ve sistemli bir yansıması olan küllî ilkelere ayrılmının ve bunun gerekçelerine işaret etme gayesine matuf olduğu sonucu çıkmaktadır. Ayrıca Hanefî fikhında istihsanın celi kıyastan hafî kıyasa geçiş olarak tanımlanması veya Cessâs'ın öncülük ettiği illetin tahsisi tanımlanması, istihsanın kıyastan farklı bir şey olmadığını gösterme çabasının bir ürünü sayılabilir. İstihsanın gerekçesi nass da olsa zaruret de olsa fakih, mevcut hukuk sisteminin dışına (udûl) çıkmaktadır. Fakih, kurduğu hukuk sisteminin kalıpları içerisinde kaldığında varacağı sonucu çeşitli gerekçelerle tatmin edici olarak bulmadığı için, kendisi açısından daha güçlü gördüğü delille farklı bir hükme geçmektedir. Elbette ki bu hükme ulaşma için gösterdiği çabayı istihsan ismini kullanmadan da gerçekleştirebilir. Ancak bir ihtiyaca binaen sistem dışına çıkmak gerektiğinde bunu istihsan gibi kavramsal bir temele dayandırmak, oluşturduğu hukuk sisteminin tutarlılığı ve işlevselliğini göstermesi açısından önem arz edecektir.

80 Abdulaziz el-Buhâri bu tanımlamanın nassa, icmaya ve zarurete dayalı İstihsan türlerini kapsamadığını ifade etmektedir. Bu yaklaşımın daha çok kıyastaki illetin tahsis edilebileceğini ifade edenler dile getirmektedir. Oysa kıyasın illeti tahsis edilmez bkz. Abdulaziz el-Buhâri, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, 4/3.

81 Bardakoğlu, "İstihsan", 23/341.

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 43 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Algül, Adnan - Bölükbaş, Emre. "Cessas'a Göre İletin Tahsisi". *Ekev Akademi Dergisi* 24/83 (2020): 1-30.
- Asar, Muhammet Ali. "Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesine Hadisçilerin Yaklaşımı: Örnekler Çerçevesinde Bir İnceleme". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020): 48-78.
- Aygün, Abdullah. "Sem'ânî Ebu'l-Muzaffer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 463-464. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Aytekin, Mehmet Ali. "Vasiyet Ayeti Bağlamında Sünnetin Kur'an-ı Kerimi Nesh Etmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 34 (2019): 85-113.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 339-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi 'i-Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaratü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Çolak, Abdullah. "Hukuki Tutarlılık Bağlamında Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bânî Velî Sempozyumu: Hanefîlik - Mâturîdilik*. 1: 568-599. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ. *Takvîmu'l-Edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Durmuş, Abdullah. *Takvîmü'l-Edille Adli Eseri Çerçevesinde Debûsî'de Naslar Dışındaki Şer'î Deliller*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Ebü'l-Fida, İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir. *Tabakâtü's-Şâfiîn*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1413/1193.
- Ertaş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy midir?" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 42 (2017): 227-243.
- Eser, Ercan. "İslam Hukukunda Kolaylık İlkesi Bağlamında Umûmu'l-Belvâ İstihsan İlişkisi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (2016): 77-110.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn Kâdi Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esed. *Tabakâtü's-Şâfiîyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-neşr, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Lübâb fi tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- Kardavî, Yusuf el-. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1998.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Asl*. 5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmî, ts.
- Önal, Beyza. *Debûsî ve Sem'ânî'de Âhad Haber (Takvîmü'l-Edille ve Kavâtü'u'l-Edille Çerçevesinde)*. Yüksek Lisans Tezi, 29 Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Pekcan, Ali. "Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 3 (2003): 145-172.
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekir. *Muhtâru'l-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.

- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarabat: Meclisü Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyyeti, 1382/1962.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâti 'u'l-edille fi'l-usûl*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhu fi't-teşri'i'l-İslâmî*. Amman: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-hicr, 1413/1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. 1 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1419/1999.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Yaman, Ahmet. "İstihsân' Ne Değildir?" *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*. 8 (2007): 169-173.
- Zebîdî, Muhîbuddîn Ebû'l-Fazl Muhammed Murtezâ el-Huseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Funûn ve'l-Âdâb Devleti Kuveyt, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *A'lâmü'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-Fıkhıyyu'l-Âm*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1425/2004.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usuli'l-fıkh*. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, ts.

ORTA ASYA'DA “KÜÇÜK EBU HANİFE” ADI İLE ANILAN BİR İSLAM HUKUKÇUSU: HİNDUVÂNÎ'NİN MUAMELATA DAİR BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Ekrem KOÇ*

Özet

Bu çalışmamızda Orta Asya'da fıkıh sahasında özellikle yaşadığı devir ve sonrasında Hanefî fıkıhında söz sahibi olmuş bir İslam hukukçusunun fikhin muamelat sahasına dair görüşlerini sunmaya çalışacağız. Bu isim Ebu Cafer Hinduvânî'dir. Günümüze kadar gelen bir eserinin olmaması bizi bu konuda çalışmaya teşvik eden en büyük saik olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebu Cafer Hinduvânî, Fıkıh, Orta Asya, Muamelat, Belh

Absract

We will try to present in this study in Central Asia in the field who having a say in Hanafi jurisprudence, especially during and after life an Islamic jurist's views on the field of contacts of fiqh. This name is Abu Jafar Hinduvani. The absence of a work that has survived to the present day has been the biggest reason that encouraged us to work on this issue.

Keywords: Abu Jafar Hinduvani, Fiqh, Central Asia, Contacts, Balkh

Giriş

Tarihe mâl olmuş, önemli bir yere sahip olan bir ilim insanı olan Hinduvânî'yi ele alırken onun ilmî şahsiyetinden bahsederken günümüze ulamış bir eseri olmamasından mütevellit kendisi hakkında şahsi bilgileri tercüme-i hal kitaplarından; fikhî görüşlerine ise fıkıh literatürü içerisinde kendisine atfedilen nakillere istinaden ulaşabildik.

Fıkıh literatüründe kendisinin, el-Fakih, Ebu Cafer, Hinduvânî ve Ebu Cafer Hinduvânî şeklinde isimlendirmeler ile yer aldığı görülmektedir. Uzun ismiyle zikredildiği yerlerde meseleye ilişkin görüşünün ona aidiyetinde naklin dışında bir sıkıntı olmazken el-Fakih, Ebu Cafer gibi kısa isimlendirmelerin söz konusu olduğu yerlerde bu isimlendirmelerin birden fazla şahsa aidiyeti söz konusu olabileceği için birkaç farklı kaynaktan konu hakkında aynı şeyi söyleyenin aynı kişi olduğu noktasında teyit yoluna gitmeyi uygun gördük.

Hanefî fıkıh literatüründe, mezhebin kurucu imamından ve sonraki üst düzey imamlarından gelen nakiller “Zâhiru'r-rivâye ve Gayru zâhiri'r-rivâye” veya “Usûl ve Nevâdir” şeklinde genel iki kategoride değer görmüştür. Her iki kategoride de meseleler ele alınmış ancak bir kısmı kayıt altına alınırken bir kısmı kayıt altına alınmamıştır. Bir de mesail dışında kalan zaman ve zeminin getirdiği yeni meseleler var ki bu kısımda da Hanefî fukahası tahrir faaliyetleri ile bu alanı doldurmaya çalışmıştır. Fıkıhın hayatın içinden gelen meselelerde dinamik bir yapı arz etmesi göz önüne alındığında fıkıh alanının mezhep imamlarının ve ilk dönem fakihlerinin meselelere yaklaşımıyla sınırlı olamayacağı bir gerçektir. Bu sebeple kendilerini yenilemek durumunda olan fakihler yeni meseleler karşısında mezhebin usulü ve kavaidini ön planda tutarak ufuk açıcı çözümler sunmuşlardır.

Diğer taraftan -genelde bütün fıkıh için özelde- Hanefî mezhebi içerisinde her ne kadar bu zikrettiğimiz iki kategorik ayırım söz konusu olsa da fıkıhçıyı tabiri caizse mobilya ustasına benzetirsek nasıl ki ustanın kullandığı malzemeyi zayi etmeden kullanması hem onun sanatı hem de işinin gereğidir, ağacın her bir parçasına hatta tozuna ihtiyaç duyarsa

* Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ekoc@agri.edu.tr

aynı şekilde fıkıhçı için de her biri farklı bakış açısının ürünü olan bu iki kategorik ayırımın önem dereceleri farklı olsa da her parçası lazım ve iş görür mahiyettedir.

Bir ağacın sanata dönüşebilmesi yani sonuca kavuşabilmesi için ağacın kesilmesi, törpülenmesi, cilalanması gibi farklı işlemlerden geçmesi gerekir. Ayrıca mobilya ustası ağaçtan koparılan, eksiltelen, kesilen ağacın her bir zerresini zayi etmeden kullanıma ihtiyacı vardır. Belki işin mütehasısı olmayan bir kimseye kereste-masa veya ağaç-(onun) tozu/parçası arasındaki ilişkinin zahirine bakarak aldanabilir ama işin mütehasısı onun her bir zerresinin kıymetini bilir. Aynı şekilde fıkıhçı da elindeki malzemeden ürün çıkartmak noktasında bir bakıma mobilya ustasına benzer. Zâhiru'r-rivâye - gayru zâhiri'r-rivâye veya usûl - nevâdir ayırımına genel anlamda baksa da günün şartları içerisinde eldeki malzemeyi iyi kullanarak insanların problemlerini, sorunlarını, meselelerini çözüme kavuşturmaya çalışmalıdır. Bu noktada dükkan/mutfak geniş...

Ebu Cafer Hinduvânî de erken dönem Maverannehr fukahasının önde gelenleri arasında olarak iz bırakmıştır. Hinduvânî, fûru meselelerini ele alışı, mezhebin oluşumundan geldiği noktaya kadar ki tarihi süreci okuyabilmesi, meselelere geniş perspektiften bakabilme tavrı ve yeri geldiği zaman mezhep imamı ve imamlarına aykırı görüşleriyle ön plana çıkmıştır.

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebu Cafer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hinduvânî (ö.362/973), Kaynaklarda bugünkü Afganistan'ın kuzeyinde bulunan Belh'te doğduğu bilinmekle birlikte, doğum tarihi hakkında kesin bir tarih yoktur. Ancak hicri 362'de vefat etmiş olması ve öldüğünde 62 yaşlarında olduğu bilgisi doğumunun hicri 3. asrın başlarında olduğunu gösterir. Hinduvânî ismiyle anılması Belh bölgesinde Hindistan'dan getirilen hizmetçi ve cariyelerin ikamet ettiği Babu Hinduvân adlı mahalleden kaynaklanmaktadır. Belh ehlinin büyük imamlarından olup zamanında bölgesinin şeyhi/üstadıydı.¹ İçinden çıkılamayan meselelerde fetva verdiği, çözülmesi güç olan meselelere açıklık getirdiği, mesailin kapalı/muğlak yönlerini izaha kavuşturduğu nakledilir. Hanefî mezhebinin kurucu imamı ve en önemli talebelerinin kendilerinden intikal edilen görüşlerinin unutulması veya kaybolması ihtimalinde dahi Hanefî mezhebinin görüşlerini hafızasından yazabilecek kadar Hanefî fıkıhına hakim olduğu aktarılmaktadır. Fıkıh ilmindeki kemalinden dolayı "Küçük Ebu Hanife" lakabıyla anılırdı.²

Günümüze ulaşan Hanefî mezhebi tabakat kitaplarının ilkinin müellifi olan Saymerî (ö. 436/1045)'nin aktardığına göre Hinduvânî, mezhebin Bağdat fukahasından olan Ebû Ali eş-Şâşî (ö. 344/955) ile çağdaşıdır. Bu iki alimin Usûl ve Nevâdir meselelerinde birbirlerini sınadıkları hatta Hinduvânî'nin Ebû Ali Şâşî'nin Nevâdir meselesinde sualine cevap

- 1 ez-Zehbî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz (ö.748/1347), *el-İber fi Haberî men Ğaber* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), I-IV, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, II/114; el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Esad b. Ali b. Suleymân (ö.768/1367), *Mirâtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yakzân fi Marifeti mâ Yatebir min Havâdişi'z-Zamân* (nşr.), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1997, c. II, 282.
- 2 es-Semânî, Ebû Sad Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî (ö.562/1167), *el-Ensâb* (nşr. Abdullâh Omer el-Bârûdî), Dâru'l-Cinân, 1408/1988, V, 653; es-Safedî, Salâhüddîn Hâilî b. Aybek b. Abdullâh (ö.764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnâût, Türkî Mustafâ), I-XXIX, Beyrût, 1420/2000, c. III, 278; Özel, Ahmet, Hanefî Fıkıh Alimleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 43; ez-Zehbî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz (ö.748/1347), *Siyeru Âlami'n-Nubelâ* (nşr.), I-XVIII, Dâru'l-Hadis, Kahire 1427/2006, c. XII, s. 209; ez-Zehbî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz (ö.748/1347), *Târîh âlâslâm vfiât âlmsâhîr vâlâ'alâm* (nşr. Dr. bşâr 'avâd m'arvf), I-XV , Dâru el-Ğarb âlâslâmî , âlâvly 2003 m., c. VIII, s. 207.

verememesinin, Hinduvânî'nin Nevâdir meselelerini ezberlemesine vesile olduğu nakledilir.³

Ebu'l-Leys Semerkandî, Nevâzil'in baş kısmında Ebû Hanîfe ve ashabından sonra kendi dönemine kadar gelen fakihlerin değişen sosyal şartlar ve durumları göz önünde bulundurarak kendi dönemlerinde ortaya çıkan yeni meselelerde mezhep imamlarının içtihatlarına bakarak tahrir yoluyla fetva verdiklerini belirterek bu fakihlerden dokuz kişinin ismini vermektedir.⁴ Bunlar:

1. Ebû Abdullah Muhammed b. Şüca es-Selcî (ö. 266/879)
2. Ebû Abdullah Muhammed b. Mukatil er-Râzî (ö. ?)
3. Ebû Abdullah Muhammed b. Seleme (ö. 278/891)
4. Nusayr b. Yahya (ö. 268/881)
5. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed es-Sellâm (ö. 305/917)
6. Ebu'l-Kâsım Ahmed b. es-Saffâr (ö. 326/937)
7. Ebû Bekr Muhammed b. el-İskâf (ö. 333/944)
8. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fârisî (ö. 335/946)
9. Ebû Cafer Muhammed b. Abdullah el-Hinduvânî (. 362/973)

Alâuddin Semerkandî'nin *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*'de belirttiği rivayet silsilesi dikkat çekicidir. Buna göre: Yûsuf es-Seyyâr - Ebû İshâk el-Hâkim en-Nevkadî – Ebû Cafer Hindûvânî – Ebu Bekr el-Ameş – Ebu Bekr el-İskâf – Ebu'l-Kâsım es-Saffâr – Muhammed b. Seleme – Ebû Süleyman el-Cüzcânî – Muhammed b. Hasen başka bir tarikte Ebu'l-Kâsım es-Saffâr'dan sonra Nusayr b. Yahyâ – Muahmmmed b. Semâ – Ebû Yûsuf'a ulaşır.⁵

Hinduvânî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Saîd Ameş (ö. 328/940),⁶ Ebû'l-Kâsım Saffâr (ö. 326/938),⁷ Ali b. Ahmed b. Musa b. Mervân el-Farisî (ö. 335/947), İshak b. Abdirrahman el-Kârî el-Kendî'den dersler aldığı ve nakillerde bulundu.⁸ Muhammed b. Âkîl el-Ezher el-Belhî (ö. 316/929) Belh ulemasından olup muhaddistir. Ebu Cafer Hindûvânî, kendisinden hadis tahsil etmiştir.⁹ Aynı şekilde İmam Ebû Bekr Muhammed b. Fadl ile aynı mecliste bulduklarından bahsedilir.¹⁰ Muhammed b. Uveyl el-Belhi'den hadis rivayetinde bulunduğu bilinir.¹¹

- 3 es-Saymerî, Ebû Abdullâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed b. Cafer es-Saymerî el-Hanefî (436/1045), *Âhbârü Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu* (nşr.), Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1405/1985, s. 169.
- 4 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed (ö. 373/973), *Fetâva'n-Nevâzil*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2067, vr. 151b; Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2019, s. 144.
- 5 Alâuddin es-Semerkandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (540/1146 civarı), *Mizânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* (nşr. Muhammed Zekî Abdilberr), Kaşar, 1404/1984, s. 25.
- 6 Abdulkâdir el-Kureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (ö.775/1374), *el-Cevâhiru'l-Muğiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr.), I-II, Mîr Muhammed Kutubhâne, Karaçi ty., c. II, s. 246.
- 7 es-Semânî, *el-Ensâb*, c. III, s. 352; Abdulkâdir el-Kureşî, c. II, s. 28.
- 8 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 653.
- 9 İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî ed-Dimeşkî (ö.744/1343), *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadîs* (nşr. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1417/1996, c. II, s. 502; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri'l-Alâm* (nşr. Umar Abdusselâm et-Tedmurî), I-LII, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1413/1993, XXIII, 524; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, c. XII, s. 209; ez-Zehabî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Usmân b. Kâymâz (ö.748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhiri'l-Alâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Marûf), I-XV , Dâru el-Ğarb el-İslâmî, 2003 m ., c. VIII, s. 207.
- 10 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 448.
- 11 ez-Zehabî, *el-İber fî Haberî men Ğaber*, c. II, s. 114; el-Yâfi'î, c. II, s. 282; ez-Zehabî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, c. XIV, s. 415.

Kendisinden Cafer b. Muhammed Hamedân, Ebû İshâk İbrâhîm b. Müslim b. Muhammed b. Muhammed el-Buhârî ve Ebû Abdullah Tâhir b. Muhammed el-Haddâdî nakillerde buldukları ifade edilir. En meşhur öğrencisi olarak Ebu Leys Semerkandî'dir.¹² Kaynaklarda Ebu'l-Ahmed b. Muhammed el-İştîhanî'nin (ö. ?) hicri 370'ten sonra Nesef kâdılığы yaptığı ve Ebu Cafer Hinduvânî'den fıkıh tahsil ettiği belirtilir.¹³

Hinduvânî'nin ilim yolculukları yaptığı bilinmektedir. Belh ve Maveranneh'r'de hadis tahsil ettiğine,¹⁴ Buhara'da münazaralarda bulunduğu dair nakiller mevcuttur.¹⁵ Hinduvânî'nin Buhara'da hicri Zilhicce ayının cuma günü 362'de vefat ettiği ve Belh'e nakledilerek burada defnedildiği bilinir.¹⁶

Hinduvânî'nin kaynaklarda zikredilen *el-Fevaidu'l-Fıkhiyye*, *Keşfü'l-Gavamiz fi Furui'l-Fıkh* ve *Şerhu Edebi'l-Kadi* adlı eserler olmakla birlikte günümüze ulaşan bir eserine rastlanmamaktadır.¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Cafer el-Hinduvânî'nin Ebu Yusuf'a ait olan "*Edebu'l Kadi*" adlı eserin şerhlerinden birinin de ona ait olduğunu belirtir.¹⁸

2. Nikah Akdi Hakkındaki Görüşleri

İki Mahremin Aynı Anda Nikahlı Olması

Ebu Cafer Hinduvânî, bir erkeğin bir kadın ve o kadının halası veya teyzesi ile aynı anda nikahlı olması meselesinin çözümünde ilk nikah akdinin kiminle yapıldığının bilinmesi veya bu bilinmezliğin çözümü hususunda uzlaşma yapılması gerektiğini belirtir. Zira aralarında uzlaş(a)madıklarından hangisinin ilk nikahlı eş olduğuna dair hüccet/delilin olmadığını bu açıdan meseleye yaklaşılmadıkça problemin çözümünün zorluğuna işaret eder.¹⁹

İki Kız Kardeşle İki Ayrı Nikahla Evlenen Kimse ve Bu Kardeşlerin Mehir Hakkı

Hinduvânî'ye göre bir erkeğin iki kız kardeşle nikahlanması ve ilkinin bundan haberi olmaması durumunda o erkekle iki kız kardeşin ayrılmaları veya tefrik edilmeleri gerektiğini belirtir. Erkeğin iki kız kardeşten biriyle cinsi münasebette bulunması halinde diğerinin iddeti bitmediği müddetçe cinsel ilişkiye girdiği kadınla evlenebileceğini söyler. Çünkü iddetin bitmesi aynı anda diğer kız kardeşle evlenmeye engel teşkil eder. İddeti bittiğinde ise evlenmeye mani bir durum olmadığından ikisinden dilediği biriyle evlenmesi caizdir. Bu son durumda her ikisi de yarı mehri hak etmiş olur. İkisinden birini seçmek konusunda evleviyet bulunmadığından her ikisine de mehir verilir. Bu meselede her ikisine mehrin verilmesinin illeti, ikisinden hangisinin evla olduğunun bilinmemesi, yani her ikisi için de evla vasfını taşıma olasılığı bulunduğu içindir.²⁰

12 Abdulkâdir el-Çureşî, c. II, s. 196; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm* (nşr. Maḥmûd Mataracı), I-III, Dâru'l-Fıkr, Beyrut ty., c. I, s. 3.

13 Ebû Ḥafs en-Nesefî, Ebû Ḥafs Umer b. Muḥammed (ö.537/1143), *el-Ḳand fi Zikri Ulemâi Semerkand* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Vizâretu'l-Evkâf, 1378, c. I, s. 73.

14 Abdulkâdir el-Çureşî, c. II, s. 68; ez-Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ*, c. XIV, s. 415.

15 Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1986, c. VI, s. 212.

16 es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 653.

17 Özel, Ahmet, s. 43.

18 İbnu'l-Çayyim, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye (ö.751/1350), *eṭ-Ṭuruḳu'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şeriyye* (nşr. Nâyif b. Ahmed el-Ḥamd), I-II, Mekke 1428H., Mukaddime 14.

19 Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Ahmed (ö.855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (nşr.), I-XIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1420/2000, c. V, s. 29; ez-Zeylâi, Usmân b. Alî b. Meḥcen el-Bârîi Faḥruddîn el-Ḥanefî (ö.743/1342), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (nşr.), el-Maṭbaatu'l-Kubre'l-Emiriyye, Bulâk, Kâhire 1313, c. III, s. 21.

20 ez-Zeylâi, c. II, s. 104.

Hidâne Hakkı

İslam hukukundaki genel kabul annenin hidâne hakkına daha layık olduğu yönündedir. Ancak annenin bu haktan yüz çevirmesi yani çocuğa bakmak istememesi durumunda, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Sevrî'ye göre annenin buna zorlanamayacağı; İmam Malik, İbn Ebi Leyla ve Ebu Cafer Hinduvânî'ye göre ise annenin buna zorlanacağı görüşünde oldukları aktarılır. Zira çocuğu büyütme hakkı/sorumluluğu, “Anneler evlatlarını tam iki yıl emzirirler”²¹ ayetine binaen anneye aittir.²²

3. Talak Hakkındaki Görüşleri

Talakta Niyet

Bir kimse hanımına, “sen bana haramsın” ifadesini söylemesi durumunda, kendisine niyetinin ne olduğunun sorulacağı, bu ifadeyle talakı kastetmişse üç boşamaya niyet etmedikçe bunun neticesinin bir bain talak olduğu; zıharı kastetmişse, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre zıhar, Muhammed'e göre ise -zıharın rüknü olan haram olan bir şeye benzetmenin yokluğundan- zıhar olmayacağı; haram kılmaya veya hiçbir şey kastetmediyse kendisiyle îlânın gerçekleştiği bir yemin olacağı ifade edilir. Ebu Cafer Hinduvânî'nin de aralarında bulunduğu meşayih'e göre ise herhangi bir şeye niyet etmeksizin haram kılma ifadesini kullanan kimse için örfî hüküm olarak talaka yorulacağı nakledilir.²³

Talak Lafızlarında Niyet

Bir kimse hanımına “az değil çok da değil sen boşsun” demesi durumunda Ebû Bekr Muhammed b. Fadl'a göre bir boşamanın gerçekleşmiş olduğu, zira talakın azı ve çoğu ile tavsif edilmeyeceği; Ebû Bekir Belhî ve Sadrüşşehid'in benimsediği görüşe göre üç boşamanın gerçekleştiği, cümlenin ilk kısmında az değil demekle üçe niyet etmişse üç talakın vuku bulacağı sonraki cümlenin çok değil denmesinin bir hükmünün kalmayacağı şeklindedir. Bunun aksine “çok değil az da değil” demiş olsa bu durumda tek talakın vaki olacağını ifade ederler. Ebu Cafer Hinduvânî ise bu vaziyette iki talakın vaki olacağını bunun daha uygun olduğunu belirtir. Çünkü iki, zikredilen “az” ifadesinden çoktur. Kişi, “az değil” ifadesinden sonra iki boşamaya niyetlense “çok değil” ifadesinin de hükmü kalmaz.²⁴

4. Sarf Akdi Hakkındaki Görüşleri

Bir kimsenin sarrafa bir dirhem vererek, “bana bunun yarısıyla fülüs/madeni para diğer yarısıyla da yarım dirhemden bir habbe eksik gümüş para/dirhem ver” şeklinde bir kimseye teklifte bulunması halinde Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre fülüsün satışı caiz; diğeri batıldır. Çünkü onlara göre yarım dirhemi para karşılığında satmak caizken, bir habbe miktarı eksik olan yarım dirheme satmak ise ribadır. Ebu Hanife'ye göre ise bütün yapılan işlemler batıl/geçersizdir. Zira ona göre buradaki akit tek olup bir kısmının caiz kabul edilip diğerinin caiz kabul edilmemesi düşünülemez. Konuyla ilgili bir başka husus ise taraflardan birinin “sana verdim” sözünü tekrar etmesi durumunda Ebu Hanife'ye göre iki ayrı akit olacağından caiz olarak görüldüğü belirtilir. “Verme” lafzının tekrar etmesi durumunda iki farklı akdin söz konusu olduğu anlamının çıkarılacağını, bu sebeple ikisinden birinin fesadında diğerinin fesadının gerekmeyeceği belirtilir. Tıpkı “bana bu bin (1000) in

21 Bakara, 2/233.

22 ez-Zeylaî, c. III, s. 47; Bedruddîn el-Aynî, c. V, s. 645.

23 el-Bâbertî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd (ö.786/1384), *el-İnâye fi Şerhi'l-Hidâye* (nşr.), I-X, Dâru'l-Fikr, c. IV, s. 208-209; Bedruddîn el-Aynî, c. V, s. 503.

24 İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. Umar b. Mâze el-Ḥanefî (ö.616/1219), *el-Muḥîṭu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Numânî* (nşr. Abdülkerim Sâmi el-Cundî), I-IX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2004, c. III, s. 223.

yarısıyla köleyi, diğer yarısıyla da şaraptan bir testi sat" ifadesinde olduğu gibi köledeki satış sahih/geçerli şaraptaki satış ise fasit/geçersizdir. Burada fesadın gerekmesi hususunda genelleme yapılmaz. Meseleye ilişkin Ebu Cafer Hinduvânî ise alışverişin birleştirilmesi için "verme" lafzının tekrarında olduğu gibi aynı şekilde buradaki akdin de geçersiz olduğunu ifade eder. Çünkü "bana ver" sözünün pazarlık anlamına geldiğini onun tekrarıyla alışverişin ikinci bir defa daha tekrar etmeyeceğini söyler. Pazarlığın zikredilmesinin alışverişi münakit kılmayacağını dile getirir. Bu durum şu örnekle açıklanır: "bana sat" diyen bir kimse için "sana sattım" şeklinde karşılık verilmesi durumunda yine karşı tarafın "satın aldım" demediği müddetçe alışverişin gerçekleşmeyeceği belirtilerek pazarlığın zikredilmesiyle akdin kurulmadığı bir yerde lafzın tekrarıyla nasıl akdin kurulacağı sorusuyla bu alışverişe cevaz verilmediği görülür.²⁵

5. Satış Sözleşmesi Hakkındaki Görüşleri

Fasit Satışta Kabz İşlemi

Fasit satışta müşteri, satın alınan malı satıcının izni olmaksızın kabz ederek onu bir başkasına hibe etmesi durumunda kabz işleminin geçerliliği noktasında akit meclisi açısından iki durum söz konusudur. İlki, mal mecliste kabz edilmişse bu işlem, istihsan deliline istinaden geçerli kabul edilerek malın mülkiyeti müşterinin tasarrufunda olduğu sabit olur. İkincisi, taraflar akit meclisinden ayrıldıktan sonra kabz işlemi gerçekleşmişse ne kıyas ne de istihsan deliline göre malın mülkiyeti müşteriye geçmez. Satıcının müşteriye kabz etmesi hususunda mecliste olup olmaması fark etmeksizin izin vermesi halinde bu işlemin geçerli olacağı, malın mülkiyeti kıyas ve istihsana göre müşterinin tasarrufunda sabit olduğu kabul edilir. Ebu Cafer Hinduvânî, satın alınan malın satıcı tarafından hali hazırda kendisine emanet edilmiş vaziyette bulunması halinde satıcının iznine gerek duymaksızın meclisin terkinden sonra olsa bile malın bedelinin ödenmesiyle kabz işleminin caiz olduğunu ifade eder.²⁶

Satın Alınan Malda Deneme Amaçlı Kullanım Müddeti

Bir kimsenin buğday, arpa vb. öğütmek için bir su değirmeni arkı satın almak istediğinde onun öğütme miktarını öğrenmek için muhayyerlik hakkı bulunduğu genel kabuldür. Çünkü bu miktarı tespit, onu deneme ve bilgi edinebilmesiyle mümkün olup bu ise öğütme işlemi ile sağlanır. Ancak bu muhayyerlik süresinin ne kadar olacağı hususunda Hanefî mezhep imamları arasında bir bilgi bulunmamakla birlikte Ebu Cafer Hinduvânî, değirmen ile deneme süresinin bir gün bir gece olacağını, bu sürenin fazlasının öğütme işlemiyle haddi aşma anlamına geleceğini ve bu durumda müşterinin muhayyerlik hakkının olmayacağını belirtir.²⁷

Bu bilgi ışığında muhayyerliğin, üzerinde sözleşme yapılacak konunun kendince muttali olunabilecek bir süre tayin ile ilgili olduğu sonucu çıkarılabilir.

Yırtıcı Hayvan Etinin Satışının Hükümü

İslam hukukçuları, yırtıcı leş etinin satışının haramlığı noktasında ittifak halindedir.²⁸ Ancak bu durumdaki bir hayvanın boğazlanarak satışının cevazında ihtilaf ettikleri görülür. Ebu Cafer Hinduvânî, boğazlanmış olsa dahi böyle bir satışa cevaz vermez.²⁹ Zira yırtıcı

25 Baberti, c. VII, s. 160; İbn Mâze, c. VII, s. 177.

26 İbn Mâze, c. VI, s. 421; Atalay, Arif, *İslam Ticaret hukukunda Teslim Tesellüm*, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2016, s. 110-118.

27 İbn Mâze, c. VI, s. 500.

28 İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisaburî (ö. 309/921), *el-Evsat fi's-Süneni ve'l-İcma ve'l-İhtilaf*, by., ty., c. II, s. 282.

29 İbn Mâze, c. VI, s. 349.

hayvan eti necistir. Eti necis olduğu sürece satışı da caiz değildir. Bu sebeple her necis şeyin alışı ve satışı caiz görülmemiştir.³⁰ Diğer taraftan bilinen bir husustur ki eti yemenin dışında kişiye sağlayacağı bir fayda/menfaat bulunmamaktadır. Etinin yenmesi haram olan bir şeyin satışı da caiz görülmez.³¹

Muhayyerlik Esnasında Ma'kudun Aleyh'ten Faydalanmak

Ebu Cafer Hinduvânî, üzerine akdedilen şeyin/malın tecrübe/deneme ile kullanılması kastedilen (mutad olan) bir şeyde müşterinin muhayyerlik hakkının batıl olmayacağını ifade ederek yolculuğunun konforunu öğrenmek için hayvan üzerinde deneme sürüşü yapılmasını buna örnek verir. Diğer taraftan deneme kastedilmeyen bir şeyde gerçekleşmesi durumunda müşterinin muhayyerliğinin bulunmayacağını belirtir. Bu duruma da ihtiyacı için hayvana binmek örneğini verir. Hinduvânî, bir kitabın muhayyerlik esnasında istinsah için kullanılmasının müşteriye tanınan serbestlik hakkına münâfi olduğunu bu sebeple zorunlu olarak muhayyerliğin iptaline yol açacağını ifade eder.³² Konu hakkında Hanefî mezhebi içerisindeki genel görüş, Hinduvânî ile paralellik arz eder. Şafî mezhebi ise ma'kudun aleyhin deneme gerektiren bir yapı arz edip etmemesine bakılmaksızın mutlak anlamda müşteriye muhayyerlik hakkı tanır.³³ Malikî ve Hanbelî mezhebinin iki görüşünden biri konu hakkında Hinduvânî ile aynı yöndedir.³⁴

Hamile Olması Şartıyla Cariyenin Satışı

İslam hukukçularının, cariyyede hamileliği bir ayıp olarak gördükleri bilinir.³⁵ Fakat onlar arasında satım akdinde cariyenin hamile olması şartıyla satışa konusu olması hususunda görüş ayrılığı mevcuttur. Ebu Cafer Hinduvânî, bu şart satıcı tarafından teklif edilirse bunun akdi batıl kılmayacağını; müşteri tarafından teklif edildiğinde ise akdi batıl kılacağını ileri sürer.³⁶ Satıcı ve müşteri arasındaki bu farkın şartın satıcıdan gelmesi durumunda cariyenin hamile olmasını söylemekle ayıpları beyan etmiş olacağını; müşteriden gelmesi halinde ise akde ziyade şart koşmuş sayılacağından bunun caiz olmamasından kaynaklanmaktadır.³⁷

Ölçülebilen Bir Malın Ölçülmeden, Tartılabilen Bir Malın Tartılmadan Götürü Usulü İnsanlar Arasında Örf'e Göre Takdiri

Hanefiler, “bu kap dolusu” şeklindeki satışın cevazı üzerinde fikir birliğindedirler. Ebu Cafer Hinduvânî, “bu kap dolusu” şeklindeki satışın caiz olduğunu; fakat “bu ev dolusu” ifadesiyle ölçülebilen/tartılabilen bir şeyi satmanın ise caiz olmadığını söyler. Zira bunu

30 İbn Mâze, c. VI, s. 349.

31 Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût*, Daru'l-Ma'rife, I-XXX, Beyrût ty., c. XII, s. 20.

32 İbn Maze, c. VI, s. 609.

33 Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî (ö. 676/1277), *Minhâcu't-Talibîn ve Umdetu'l-Muhtâsin*, Dâru'l-Marife, Beyrût ty., s. 48; Remlî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menfûrî el-Ensârî el-Mısırî (ö. 1004/1596), *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1404/1984, c. IV, s. 69.

34 İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelusî, (ö. 520/1126), *el-Mukaddimâtu'l-Mümehtidât*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût 1408/1998, c. II, s. 92; İbn Kudame, c. III, s. 488.

35 Alâuddîn es-Semerqandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (540/1146 civarı), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1984, c. II, s. 95; Bahâeddîn el-Makdisî, Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed Ebû Muhammed (ö. 624/1227), *el-Udde Şerhu'l-Umde*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1426/2005, c. I, s. 321.

36 Serahsi, *Mebcut*, c. XIII, s. 20.

37 Bedruddîn el-Aynî, c. VIII, s. 190.

ölçebilecek bir şey olmadığından satışta garar vardır. Hanefilerin çoğunluğu ise buna cevaz verir.³⁸

6. Selem Hakkındaki Görüşleri

Belirli Bir sürenin Tayiniyle İstisnâ' Talebi Üzerine Selem İsminin Kullanımı

Hanefiler, kendisiyle insanlar arasında teamül olmayan şeylerde istisnâ' akdinde süre tanınmasını kabul eder.³⁹ Bu durum, istisnâ'nın seleme dönüşmesi anlamına gelir. İstisnâ' akdinde teamül üzere bir süre tayin edilmesi durumunda, ancak bir kimsenin insanların teamülü üzerine olduğu bir konuda sanatkârdan muayyen bir sanat talebinde bulunması halinde sürenin üzerinden bir zaman geçtiğinde bu akdin selem mi yoksa istisnâ' mı olduğu hususunda ihtilaf söz konudur. Ebu Yusuf ve Muhammed Şeybanî'nin aksine Ebu Hanife'ye göre akit, seleme dönüşür. Ebu Cafer Hinduvânî, böyle bir durumda o akdin istisnâ'dan çıkıp seleme dönüşmeyeceğini belirtir. Çünkü süre tayini, işi talep eden tarafından zikredilirse bunun acil (istical) yapılması anlamına gelip bunun selem olmayacağını; sürenin sanatkâr tarafından zikredildiğinde ise zaman verme (istimhal) anlamına hamledileceğini bu durumda da akdin selem şartlarına göre muteber olacağını savunmaktadır. Hanefî mezhebinde seleme dönüşeceğine dair görüşte olanlar da vardır.⁴⁰

7. İcare Akdi Hakkındaki Görüşleri

Bir Hizmeti veya Menfaati İki Farklı Kişiye Kiralanması Durumunda İlk Kiralayanın İkinci Akdi Fesh Edip Edememesi Hakkında

Fakihler, rükünleri ve şartları yerine gelmiş bir akdin tarafları bağlayacağı üzerinde hemfikirdir.⁴¹ Ancak bir hizmet veya menfaati iki farklı kişiye aynı zaman diliminde kiralanması meselesinde ihtilaf söz konusudur. Nusayr b. Yahya'ya ait olan görüşte ilk kiralyan kimsenin diğer akdi feshetme hakkına sahip olduğu belirtilir. Ebu Cafer Hinduvânî ise ilk kiralyanın diğer akdi feshetme hakkı olmadığını dile getirir. Ancak ilk kiralyanın kiralandığı müddeti, ikincisi kiralyanın ise geri kalan hizmet veya menfaat kullanım müddetinin bedelini ödemesi gerektiğini ifade eder.⁴²

Bir Kimsenin Art Arda İki Farklı Kiralama Bedeli Söylemesi Durumunda Hangisinin Muteber Olacağı Meselesi

Hanefî mezhebindeki genel kabul, kiralyan niyet etmiş ise ikinci semenin geçerli olduğu yönündedir. Kiraya veren tarafından farklı iki fiyat zikredilmesi durumunda meseleye nasıl çözüm bulunacağı ihtilafli bir meseledir. İkinci fiyatın ilk fiyatı feshedeceği görüşü genel kabul görmekte⁴³ birlikte Ebu Cafer Hinduvânî, kiraya veren son zikrettiği bedele niyet etmesi durumunda son zikredilen fiyatın ilk fiyatı feshedeceğinde mezhep görüşüyle aynı çizgidedir. Diğer taraftan son zikredilen fiyatın kiralanmak istenen hizmet veya menfaatin gerçek bedelinin açıklaması noktasında hata olarak varsayıldığında ilk zikredilen fiyatın muteber kabul edileceğini ifade eder. Bu iki farklı fiyata itiraz kiralyan

38 İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Marife, Beyrût ty., c. V, s. 307.

39 İbn Maze, c. VII, s. 626.

40 ez-Zeylaî, c. IV, s. 125. Ayrıca bkz. Serahsi, c. XII, s. 244; Kasani, c. V, s. 3; İbn Maze, s. VII, c. 626.

41 Serahsi, c. XXI, s. 164; Kâsânî, c. IV, 201; el-Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım Ebû Abdullah (ö. 897/1433), *et-Tâc ve'l-İklil li-Muhtasari'l-Halil*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1398, c. III, s. 393; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvafakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîl el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğni*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1405, c. V, s. 568.

42 İbn Nüceym, c. VIII, s. 4.

43 İbn Maze, c. VII, s. 638.

tarafından “bunun hata olduğu” şeklinde meydana gelmesi halinde kiraya verenin sözünün, yemin etmesiyle muteber kabul edileceğini söyler.⁴⁴

8. Müzaraa (Tarla Ortaklığı) Akdi Hakkındaki Görüşleri

Tohumu Verecek Taraf Belirtilmeden Yapılan Müzaraa ve Müzaraa Akdinde Örfün Etkisi

Müzaraa akdinde tohumun kimden olacağı belirlenmeksizin taraflardan birinin diğerine o yıl ekmesi için çıkan ürünün yarısını alması karşılığında bir tarım alanı vermesi halinde bu akit geçersiz kabul edilir. Çünkü tohumun kimden olacağı hususu kapalılık arz ettiğinden tarafları çekişmeye götürür. Zira akdin konusu tohumun kimden sağlandığına göre farklılık arz eder. Her iki tarafın sözünün muteberlik açısından diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. Ebu Cafer Hinduvânî, bu konuda akdin geçersiz sayılmasında tohumun hangisinden olduğuna dair bilinen bir örfün bulunmamasından veya örfün ortak olmasından kaynaklandığını belirtir. Mesele hakkında açık/bilinen bir örfün olması durumunda örfü itibar edilerek akdin geçerli sayılacağını ifade eder.⁴⁵

9. Ödünç/Âriyet Akdi Hakkındaki Görüşleri

Ariyetin Bir Başkasına Ariyet Verilmesi

Bir kimsenin bir aynı bir başkasına ödünç vererek onu başkasına verme diyerek tembihlemesine rağmen ödünç alan kimse de onu bir başkasına ödünç verip malın helak olması durumunda tazmin sorumluluğu gerekip gerekmeyeceği ihtilaftır. Ebu Cafer Hinduvânî, malı ödünç alan kimse ödünç verenin izni ve rızası dışında hareket ettiğinden tazmin etmesi gerektiği görüşünü ifade eder.⁴⁶

10. Lukata/Buluntu Mal Hakkındaki Görüşleri

Sahibine Ulaşmadan Önce Bulunup Alınan ve Sonrasında Bulunduğu Yere Geri Getirilmiş Lukatanın Hükümü

Bir kimse bir şey bulsa ve onu satmak için alsın sonra da sahibine ulaştırmadan bulunduğu yere geri getirirse ve buluntu mal orada helak olması halinde tazminin kime ait olacağı hususunda ihtilaf vâkidir. Ebu Cafer Hinduvânî, mekanını değiştirmeden geri getirmesi halinde tazmin gerekmeyeceğini, ancak mekanını değiştirdikten sonra geri getirmesi durumunda tazminin gerekeceğini ifade eder.⁴⁷

11. Taksim/Paylaştırma Hakkındaki Görüşleri

Kasaba Ehli Arasında Borçların Taksimi

Devlet otoritesi, kasaba halkına para cezası vermesi halinde bu para cezasının nasıl taksim olunacağı ihtilaftır. Ebu Cafer Hinduvânî, mesele hakkında, bir kısım fıkıhçılara göre kasaba halkının mülkleri miktarınca; diğer kısım fıkıhçıların ise başları miktarınca taksim edilmesi gerektiği şeklinde iki görüş olduğunu nakleder. Hinduvânî, bu iki görüşün dışında görüşünü beyan eder. O, şayet bu para cezası onların mülklerini korumak için olması durumundaysa herkes mülkü miktarı üzerine para cezasını ödeyeceğini; şayet bedenlerini korumak için olursa başları adedince taksim olunacağını ifade eder.⁴⁸

44 el-Bezzâzi, Hâfızuddîn Muahammed b. Muhammed Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî (ö. 827/1424), *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, Millet Kütüphanesi, nr. 1040, vr. 142b.

45 es-Serahsî, c. XXIII, s. 85.

46 Gânim el-Bağdâdi, Ebû Muhammed Gıyâsuddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdi (ö. 1032/1623 [?]), *Mecmau'd-Damânât fi Mezhebi'l-İmâmi'l-Azâm Ebî Hanifeti'n-Numân*, I-II, Dâru's-Selâm ty., c. I, s. 181.

47 İbn Maze, c. V, s. 341.

48 İbn Maze, c. VII, s. 621.

12. Vekalet Akdi Hakkındaki Görüşleri

Mutlak Vekaletin Umumi Vekalet Yerine Geçip Geçmemesi Meselesi

Müvekkile, “seni bütün işlerime vekil kıldım”, “seni kendi makamıma kaim kıldım” denilmesi durumunda genel/umum vekalet olup olmayacağı hususunda Ebu Cafer Hinduvânî, kişinin farklı işlerinde olması durumunda bunun umum vekalet olmayacağını; müvekkilin ticaret ehli bir kimse olması durumunda “seni bütün işlerime vekil kıldım” şeklindeki bir vekalette ticaret konusunda umum işlerde vekaleti temsil ettiğini ifade eder.⁴⁹

Sonuç

Fıkhın kullanım alanının geniş olması beraberinde birçok sorunu ve buna çözüm önerilerini getirir. Bu hususta önemli olan fakihin elinde bulunan malzeme, geçmiş ilmî birikim ve kendi tecrübesi ile karşılaşacağı veya karşılaşması muhtemel problemlere çözüm noktasında katkıda bulunmasıdır.

Ebu Cafer Hinduvânî'nin de birçok fakih gibi fıkhın dinamik yapısı içerisinde karşılaştığı soru ve sorunlara kendi ilmî birikimiyle cevaplandığı ve çözümsüz bırakmamaya çalıştığı görülür.

Kaynakça

- el-Abderî, Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım Ebû Abdullah (ö. 897/1433), *et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasari'l-Halîl*, 6 cilt, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398.
- Abdulkâdir el-Şureşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (ö.775/1374), *el-Cevâhiru'l-Muğiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr.), 2 cilt, Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ty., c. II, s. 246.
- Alâuddîn es-Semerqandî, Ebûbekir Muhammed b. Aşmed b. Ebî Aşmed (540/1146 civarı), *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (nşr. Muhammed Zekî Abdilberr), Katar: by., 1404/1984.
- , Ebûbekir Muhammed b. Aşmed b. Ebî Aşmed (540/1146 civarı), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, 3 cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Atalay, Arif, *İslam Ticaret hukukunda Teslim Tesellüm*, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2016.
- el-Bâbertî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maşmûd (ö.786/1384), *el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâye* (nşr.), 10 cilt, Dâru'l-Fikr ty.
- Bahâeddîn el-Makdisî, Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed Ebû Muhammed (ö. 624/1227), *el-Udde Şerhu'l-Umde*, 2 cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Maşmûd b. Aşmed (ö.855/1451), *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye* (nşr.), 13 cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- el-Bezzâzi, Hâfizuddîn Muahmed b. Muhammed Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî (ö. 827/1424), *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, Millet Kütüphanesi, nr. 1040, vr. 142^b.
- Ebû Hâfs en-Nesefî, Ebû Hâfs Umer b. Muhammed (ö.537/1143), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerqand* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Vizâretu'l-Evķâf, 1378.
- Ebu'l-Leys es-Semerqandî, Nasr b. Muhammed (ö.373/984), *Bahru'l-Ulûm* (nşr. Maşmûd Mataracı), 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- , es-Semerqandî, Nasr b. Muhammed (ö. 373/984), *Fetâva'n-Nevâzil*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 2067, vr. 151^b.
- Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2019.

49 İbn Nuceym, c. III, s. 359.

- Gânim el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsuddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 1032/1623 [?]), *Mecmau'd-Damânât fî Mezhebi'l-İmâmi'l-Azâm Ebî Hanifeti'n-Numân*, 2 cilt, Dâru's-Selâm, ty.
- el-Haddâdî, Ebûbekr b. Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî (ö.800/1398), *el-Cevheretu'n-Neyyira alâ Muḥtasari'l-Ḳudûrî* (nşr.), 2 cilt, el-Matbaatu'l-Hayriyye, by., 1322.
- İbn Abdilhâdî, Muḥammed b. Aḥmed b. Abdilhâdî ed-Dimeşķî (ö.744/1343), *Ṭabakâtu Ulemâi'l-Ḥadîs* (nşr. Ekrem el-Bûşî, İbrâhîm ez-Zeybek), Beyrut: Muessesetu'l-Risâle, 1417/1996.
- İbnu'l-Ḳayyim, Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye (ö.751/1350), *et-Turuku'l-Hukmiyye fî's-Siyâseti's-Şeriyye* (nşr. Nâyif b. Ahmed el-Hamd), 2 cilt, Mekke: by., 1428.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisaburî (ö. 309/921), *el-Evsat fî's-Süneni ve'l-İcma ve'l-İhtilaf*, by., ty.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvafakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, 10 cilt, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. Umar b. Mâze el-Ḥanefî (ö.616/1219), *el-Muḥîtu'l-Burhânî fî'l-Fıḳhi'n-Numânî* (nşr. Abdülkerîm Sâmi el-Cundî), 9 cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, 8 cilt, Beyrût: Dâru'l-Marife, ty.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelusî, (ö. 520/1126), *el-Mukaddimâtu'l-Mümeḥhidât*, 3 cilt, Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1998.
- Kâsânî, Alauddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, 7 cilt, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1986.
- el-Mevsilî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Maḥmûd el-Ḥanefî (ö.683/1284), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* (nşr.), 5 cilt, Kâhire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî (ö. 676/1277), *Minhâcu't-Talibîn ve Umdetu'l-Muḫtîn*, Beyrût: Dâru'l-Marife, ty.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menfûrî el-Ensârî el-Mısırî (ö. 1004/1596), *Nihâyetu'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, 8 cilt, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıḳh Alimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2013.
- es-Saymerî, Ebû Abdullâh el-Ḥuseyn b. Alî b. Muhammed b. Cafer es-Saymerî el-Ḥanefî (436/1045), *Âhbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu* (nşr.), Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1405/1985.
- es-Safedî, Salâhuddîn Ḥalîl b. Aybek b. Abdullâh (ö.764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (nşr. Aḥmed el-Arnâût, Turkî Mustafâ), I-XXIX, Beyrût, 1420/2000.
- es-Semânî, Ebû Sad Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî (ö.562/1167), *el-Ensâb* (nşr. Abdullâh Umer el-Bârûdî), by.: Dâru'l-Cinân, 1408/1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]), *el-Mebsût*, Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 30 cilt, ty.

- el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Esad b. Alî b. Suleymân (ö.768/1367), *Mirâtu'l-Cenân ve İbretu'l-Yakzân fî Marifeti mâ Yatebir min Havâdi'si'z-Zamân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Usmân b. Ḳaymâz (ö.748/1347), *el-İber fî Ḥaberi men Ğaber* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ty.
- , Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Usmân b. Ḳaymâz (ö.748/1347), *Siyeru Alâmi'n-Nubelâ* (nşr.), 18 cilt, Kâhire Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- , Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Usmân b. Ḳaymâz (ö.748/1347), *Târîhu'l-İslâm Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-Alâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Marûf), 15 cilt , by.: Dâru el-Ġarb el-İslâmî, 2003.
- , Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Usmân b. Ḳaymâz (ö.748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-Alâm* (nşr. Umar Abdusselâm et-Tedmurî), I-LII, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1413/1993.
- ez-Zeylaî, Usmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî Fahrüddîn el-Hanefî (ö.743/1342), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebî*, Kâhire: el-Matbaatu'l-Kubre'l-Emîriyye, Bulâk, 1313.

HANEFİ FAKİHİ MATÜRİDİ'NİN *TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN*'DAKİ FIKHÎ GÖRÜŞLERİ (FATIHA SURESİ ÖRNEĞİ)

İsmail BİLGİLİ*

Özet

Ebu Hanife'nin başta *el-fikhu'l-ekber* olmak üzere beş eserinde yer alan İslam akaidine dair görüşlerini müdellel hale getirerek sistemleştiren Semerkantlı Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944), kelimine yaptığı katkıları sebebiyle daha çok akaid alimi olarak bilinmektedir. İmam Matürîdî, aslında bu özelliği ile birlikte Hanefî fikhinin usul ve fûru sahasında eserler yazmış bir Hanefî fakihidir.

Matürîdî'nin Hanefî ilim merkezlerinde yetişmesi, Hanefî fakihlerden fikhî ilmi alması, birçok Hanefî fakihin yetişmesinde katkı sağlaması ve Hanefî fikhinin Semerkant bölgesi icazet/rivayet silsilesinde yer alması, bir Hanefî fakihî olduğunu göstermektedir. Ayrıca Matürîdî'nin "*Meâhizü'sh-Şerâi' fî usûli'l-fikh*" ile "*Kitâbu'l-cedel fî usûli'l-fikh*" isimli fikhî usulüne dair eserleri zamanımıza kadar bir bütün olarak ulaştığı tespit edilemedi ise de Hanefî fakihlerden Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115), Alaeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ve Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) gibi pek çok âlimin bu kitaplardan iktibaslarla bulunması, eserleri referans olarak göstermesi, eserlerin varlığını ispat etmekte, Hanefî fikhî usulündeki önemini ortaya koymaktadır.

Matürîdî'nin günümüze ulaşan *Kitâbu't-Tevhîd* ile ikinci kitabı olan *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı Hanefî fikhî medeniyetinin ilmi açıdan kökleşmesinde önemli katkı sağlamıştır. Eser her ne kadar Kur'ân'ın yorumundan ibaret bir tefsir kitabı ise de özellikle ahkâm ayetlerinin açıklamasında serdettiği yorumlar, Hanefî mezhebi fikhî meselelerinin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmektedir. Özellikle ahkâm ayetlerinin tefsiri açısından incelendiğinde, fikhî hükümlere Hanefî mezhebi usulü dairesinde ulaşmaktadır. Hanefî âlimlerden Alâuddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin tefsirini *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* isimyle şerh ederek hakkında fikhî usul ve fûru konularında Ebu Hanife ve ashabının benimsediği mezhebin Kur'ân'a uygunluğunu beyan eden muazzam bir kitap olduğu kanaatini serdetmiştir.

Bildiride Fatiha suresinde yer alan fikhî ilmiyle ilgili konular, Matürîdî'nin bakış açısıyla ele alınacak, Matürîdî'nin konular hakkındaki fikhî görüşleri incelenecektir. Fatiha suresinde tespit edebildiğimiz kadarıyla üç tane fikhî konu bulunmaktadır. Bunlar, Besmelenin Kuran'dan olması, Fatiha suresinin kıraatinin namazda farz olmaması ve Fatiha suresinden sonra Amin kelimesinin gizli söylenmesi konularıdır.

Fatiha suresindeki "*Besmele Fatiha'dan değil Kur'ân'dan bir ayettir*", "*Namazda Fatiha suresinin kıraati farz değildir*", "*Fatiha suresi okunduktan sonra 'Amin' lafzı açıktan değil, gizli söylenmelidir*" ibadet fikhîyle alakalı konuları bir fakih bakış açısıyla açıklaması, konular hakkında birtakım asıllar tespit etmesi, konunun fikhî yönünü delilleriyle açıklaması Matürîdî'nin Hanefî fikhînin gelişimine ne oranda katkı sağladığının de tespit edilmesini sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İmam Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hanefî Fikhî, Kıraat, Fatiha Suresi.

Hanefî Lawyer Mâtürîdî's Fiqh Views in *Ta'wilâtü'l-Quran* (Example of The Fatiha)

Abstract

al-Mâtürîdî was the head of the Sunnis in the Transoxiana region. He systematized views of Abū Hanīfa, in particular, in his work *al-Fiqhu'l-akbar* on Islamic belief system. al-Mâtürîdî

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, bilgiliismail@hotmail.com

was accepted as the theologian of the Hanafî, which was formed on the basis of the views of Abū Hanîfa.

Although al-Mâtürîdî is known more as a theologian with the contributions he made to theology, he is also a Hanafî jurist. It is proved that al-Mâtürîdî was one of the Hanafî sect scholars his works in Hanafî jurisprudence.

İmâm al-Mâtürîdî is considered to be an important representative of the Hanafî tradition. al-Mâtürîdî has written works on both the methodology and the fiqh of the Hanafî jurisprudence. The fact that some of the Hanafî scholars are quoted in their works also indicates the place of İmâm al-Mâtürîdî in Hanafî fiqh way. When al-Mâtürîdî's commentary on the Koran is examined, it will also be seen that the Qur'anic covenants reached Hanafî sectarian order.

Keywords: İmâm al-Mâtürîdî, *Ta'wilâtü'l-Quran*, Hanafî Fiqh, Recitation, Al-Fatiha.

Fatiha Suresindeki İbadet Fıkhı ve İmâm Matürîdî'nin Konuları İzahı

İmâm Matürîdî, tespit edebildiğimiz kadarıyla Fatiha suresinin izahında ibadet fıkhıyla ilgili üç mesele üzerinde durmaktadır. Bu meseleler de sırasıyla şunlardır;

1. Besmele Fatiha'dan değil Kur'an'dan bir ayettir.
2. Fatiha suresinin kıraati namazda farz değildir.
3. Fatiha suresi okunduktan sonra "Âmin" kelimesi açıktan değil, gizli söylenmelidir.

İmâm Matürîdî bu üç meseleyi Hanefî fıkhı çerçevesinde kitap, sünnet, akıl ve uygulamaları esas almak suretiyle ayrıntılı bir şekilde delillendirerek açıklar. İmâm Matürîdî'nin özellikle "besmele" ve "Fatiha suresinin kıraati" konularını izah ederken altı farklı açıdan ayrıntılı delil getirmesi de fıkhını ortaya koyması bakımından önem arz eder. Zira bahsi geçen konular hakkında sonraki dönem Hanefî fıkıh kitaplarında bile bu genişlikte izaha topluca rastlamak mümkün değildir. Şimdi bu meseleleri müstakil başlıklar altında ele alarak inceleyelim.

a) Bismelenin Ayet Olması

İmâm Matürîdî'ye göre, "**besmele**" Fatiha'dan değil Kur'an'dan bir ayettir. (s. 5) Matürîdî'nin bu görüşü aynı zamanda Hanefî mezhebinde yer alan genel kanaati de yansıtmaktadır. Besmele sureleri birbirinden ayırmak amacıyla sure başlarına yazılmıştır. Surenin başında bulunan besmele o surenin bir ayeti değildir. Besmele sadece Neml suresinin 30. ayetinde müstakil bir ayet olarak inmiştir.

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"Mektup Süleyman'dandır ve 'Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla' başlamaktadır."¹

İmâm Matürîdî'ye göre bismelenin, surelerin başında yer almasına rağmen surenin bir ayeti değil de sadece sureyi diğer sureden ayırmak maksadıyla geldiğinin delilleri şunlardır.

1. Hz. Peygamber (s.a.s), Übey b. Ka'b'a besmeleyi sadece Kur'an'ın kendisiyle başlayan ayet olarak bir kez öğretti. Besmele, eğer başında bulunduğu sureden sayılıyorsa Hz. Peygamber (s.a.s), onu Kur'an'ın anahtarı olarak değil, sureden bir ayet olarak kabul eder, her sure başlangıcında surenin bir ayeti olarak yeniden öğretirdi. Hz. Peygamber (s.a.s)'in bu

1 Neml 27/30.

- yaklaşımı, bismelenin Kur'an'dan bir ayet olduğuna, fakat her sureden bir ayet sayılmadığına delildir. (6)
2. Bismelenin her surenin başında ilgili sureyle bağlantılı olarak tefsir edilmemesi de sureden bir ayet sayılmadığına delildir. (6)
 3. Hz. Peygamber (s.a.s) ve onun yolunu takip eden İslam toplumunun, asırlar boyunca besmeleyi namazlarında açıktan, cehri okumamaları da sureden bir ayet olmadığına delildir. Şayet Hz. Peygamber (s.a.s) namazda besmeleyi açıktan okusaydı yanında bulunan sahabe de bunu duyar ve aynı uygulamayı devam ettirirlerdi. Zira sahabenin bu konuda gaflet etmek suretiyle kendilerine yönelik dini bir fayda gözetmeksizin herhangi bir sünneti terk etmeleri mümkün değildi. Müslümanların nesiller boyu besmeleyi namazlarında açıktan okumamaları, bismelenin başında bulunduğu surenin ilk ayeti olmadığına da bir delildir. (6)
 4. Fatiha suresinin taksimini anlatan kutsi hadis² de bismelenin sureden bir ayet olmadığına delildir. Şöyle ki, kutsi hadiste Fatiha suresinin ilk üç ayetinin Allah'a ait olduğu, son üç ayetinin de sureyi okuyan Allah'ın kuluna ait olduğu bildirilmekte; bu iki kısmı ayıran “*Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz*” ayetinin ise Allah ile kulu arasında ikiye bölündüğü anlatılmaktadır. Ortak olan bu ayet tek olunca Fatiha suresi, besmele hesaba katılmaksızın diğer altı ayetle birlikte toplam yedi ayet olmaktadır. Besmele ise bu yedi ayet içinde yer almamaktadır. (6) Fatiha suresinin yedi ayet olduğu konusunda da âlimlerin ittifakı vardır. (7)
 5. Fatiha suresinin taksimini anlatan kutsi hadisin ilk kısımda, besmele zikredilmeden ilk üç ayetten bahsedilmesi de bismelenin Fatiha suresinden bir ayet olmadığına ayrıca delildir. (6)
 6. Enes b. Malik'ten rivayet edilen hadiste şöyle demiştir. “*Hz. Peygamber (s.a.s)'in, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, bunların hiçbirini “Bismillahirrahmanirrahim”i açıktan okumadı.*”³ Hz. Ali, Abdullah b. Ömer ve bir grup âlimden aynı kanaat aktarılmıştır. Ümmet içinde bismelenin namazda açıktan okunmaması yaygın kanaati de bismelenin Fatiha suresinden bir ayet olmadığına delildir. (7)
 7. Hz. Peygamber (s.a.s)'e nispet edilen sihir olayında⁴, Hz. Peygamber (s.a.s)'in ipliğe atılan on bir düğümü çözmek için toplam on bir ayetten oluşan Muavvizeteyn surelerini besmele çekmeden okuması da bismelenin sureden bir ayet olmadığına delildir. Diğer surelerin Muavvizeteyn surelerinden bir farkı da yoktur. Aynı zamanda, besmeleyi her surenin başlangıcı olarak kabul

2 " قَالَ اللهُ تَعَالَى: فَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نَضْمَيْنِ، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: حَمْدِي عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: {الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: أَنْتَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَإِذَا قَالَ: {مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ} ، قَالَ: مَجْدَنِي عَبْدِي - وَقَالَ مَرَّةً فَوْضَ إِلَيَّ عَبْدِي - فَإِذَا قَالَ: {إِنَّاكَ نَعْبُدُ وَإِنَّاكَ نَسْتَعِينُ} قَالَ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَإِذَا قَالَ: {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} قَالَ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ "

“Allah Teala (bir hadis-i kutside) buyurdu ki: “Ben namazı/fatihayı kuluma iki kısma böldüm, yarısı bana ait, yarısı da ona. Kuluma istediği verilmiştir: Kul: “Elhamdülillahi Rabbi'l-âlemîn, (Hamd alemlerin Rabbine aittir)” deyince, Aziz ve Celil olan Allah: “Kulum bana hamdetti” der. “er-Rahmânirrahîm” deyince, Allah: “Kulum bana senada bulundu, beni övdü” der. “Maliki yevmiddîn (ahiretin sahibi)” deyince, Allah: “Kulum beni tebcil ve ta'ziz etti (yüceliğimi ikrar etti, büyüledi)” der. “İyyake na'budü ve İyyake nesteîn (yalnız sana ibadet eder, yalnız senden yardım isteriz)” deyince, Allah: “Bu benimle kulum arasında bir (taahhüd, sözleşmedir). Kuluma istediğini verdim” der. “İhdine's-sırâta'l-müstakîm sırâta'l-lezîne en'amte aleyhim gayri'l-mağdûbi aleyhim ve le'd-dâllîn. (Bizi doğru yola sevk et, o yol ki kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoludur, gadaba uğrayanların ve dalalete düşenlerin değil)” dediği zaman, Allah: “Bu da kulumdur, kuluma istediği verilmiştir” buyurur.” (Müslim, Salat, 38.)

3 Müslim, Salat, 50, 52.

4 Müslim, Selam, 43.

edildiğinde, Kur'an kıraatinde okunması emredilen “eûzü” konumuna girecektir. (7)

b) Fatiha'nın Namazda Kıraatinin Hükümü

İmam Matürîdi'ye göre Fatiha, içerdiği mana bakımından insanlar için vaz geçilmez bir konuma sahiptir. Çünkü Fatiha'da Allah'ın övülmesi yanında onun birliğinin dile getirilmesi, ondan hidayet dilenmesi vardır ki, bunların tamamı akıl sahibi insanlar için gerekli şeylerdir. Aslında Fatiha, Allah'ı yaratılmış sıfatlardan tenzih etmeyi hedefleyen tespihler ve onu yüceltmeyi amaçlayan tekbirler gibidir. Bu açıdan Fatiha, namaza bağlı olmaksızın herkes için farzdır. Zira herkesin Allah'ı eksik sıfatlardan tenzih etmesi ve onu yüceltmesi zorunludur. Fakat bu durum, Fatiha'nın namazda okunma farzîyetini gerektirmediği gibi, herhangi başka bir amelde de farz olmasını gerektirmez. İmam Matürîdi'ye göre, **Fatiha suresinin kıraatinin namazda farz olmadığı**nın delilleri şunlardır. (8)

1. Namazda kıraatin farz olduğunu belirten *فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ* “Kur'an'ın kolayınıza gelen bir kısmını okuyun”⁵ ayeti ile kıraat kolaylaştırılmakta, Fatiha dışında daha kolay okuyacağımız sure ve ayetlere de imkân tanınmaktadır. Bu kolaylaştırma bir ilahi lütuf olup Fatiha suresinin kıraatini zorunlu kılmamaktadır. (8)
2. Fatiha'nın kıraati farz olsaydı bize tercih hakkı verilmez “*Kolayınıza gelen bir kısmını okuyun*”⁶ denmezdi. Halbuki ayet, bize kolay olanın okunması konusunda seçme hakkı tanımaktadır. Bu tercih hakkı ile Fatiha yerine okunacak başka sure veya ayetlerin kıraat için geçerli olacağı hükmü getirilmektedir. (8)
3. Hz. Peygamber (s.a.s)'den rivayet edilen “*Namazı benimle kulum arasında ikiye taksim ettim.*”⁷ kutsî hadisinde Fatiha, dua ve sena konumunda değerlendirilmiştir ve de Fatiha suresi bu konumda kıraat edilir olmuştur. Dua ve sena ise namazın farzlarından değildir. Ayrıca Fatiha suresine zorunlu olarak namazda okunması konumu da biçilmemiştir. (9)
4. Hz. Peygamber (s.a.s)'in namazda iken Fatiha'dan başka sure okuduğuna dair rivayetler, namazda Fatiha okumanın farz olmadığına delildir. Abdullah b. Mesut'tan rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s) bir geceyi namazda sadece Maide suresinin 118. ayetini⁸ okuyarak ihya etmiştir.⁹ Hz. Peygamber (s.a.s)'in namazını Fatiha dışında başka ayetle kılması Fatiha suresinin namazda okunmasının farz olmadığını ortaya koymaktadır. (9)
5. Hz. Peygamber (s.a.s)'in mescitte iken namazı yeniden kılmasını üç kere söylediği kişiye Fatiha'yı okumayı emretmeyip sadece “*Namaza kalktığın zaman tekbir al! Sonra kolayına geldiği kadar Kur'an oku*”¹⁰ demesi de namazda Fatiha okumanın farz olmadığına, farz kıraatin sadece Kur'an'dan bir miktar okumak olduğuna delildir. (9)

5 Müzzemmil 73/20.

6 Müzzemmil 73/20.

7 Müslim, Salat, 38; İbn Mâce, Edep, 52, HN:3784.

8 *إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَعْفُرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*

“Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin kullarıdır. Şayet onları bağışlarsan izzet ve hikmet sahibi sadece sensin.” (Maide 5/118)

9 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 222; V, 149; Nesâî, İftitah, 79.

10 Müslim, Salat, 45.

6. Hz. Peygamber (s.a.s)'in “*Fatiha okumayanın namazı olmaz*”¹¹ hadisi ise, “*İçinde Fatiha'nın okunmadığı namaz tamam değil, eksiktir*”¹² hadisiyle açıklanmıştır. Fatiha okunmadan kılınan namazın fasit değil, eksik olduğu belirtilmektedir. Şayet Fatiha okunmadan kılınan namaz geçersiz yani fasit olsaydı, hadiste eksik olarak nitelenmezdi. Halbuki ibadet fasit olmaksızın sadece eksik olduğunda yine de geçerli sayılmaktadır. (9)

c) Fatiha'nın Sonunda “Âmin” Denilmesi

İmam Matürîdî, Fatiha suresi sonunda “Âmin” kelimesinin açıktan değil de gizli söylenmesi görüşündedir ki Hanefi mezhebi de aynı kanaattedir. Matürîdî konuyu şu şekilde izah eder. Fatiha'nın -Allah ile kul arasında ikiye taksim edildiğini belirten kutsi hadise göre dua suresi diye isimlendirilmesi sebebiyle sonundaki “Âmin” açıktan söylenmemiştir. “Âmin” kelimesinin gizli söylenmesi hakkında tevatüre ulaşan hadisler vardır. Açıktan söylendiğine dair hadisler¹³ ise cemaatle namaz kılınmaya başlandığının ilk dönemlerine ait olmalıdır. Besmele hakkında izlenen yol, “Âmin” kelimesi için de aynen uygulanır. Zaten bütün dualarda sünnete uygun olan gizliliklerdir. Bu kural, Fatiha'nın sonundaki “*vele'd-dâllîn*”den sonra söylenecek âmin duasını da kapsar. (s. 10)

İmam Matürîdî, konuyla ilgili açıklamalarına şöyle devam eder; Fatiha, sonunda “âmin!” denilmesiyle özellik kazanmış bir suredir, zira Fatiha (namazın) Allah ile kul arasında ikiye taksim edildiğini beyan eden hadisin ifadesine göre dua suresi diye isimlendirilmiştir. Diğer bazı surelerde de dua cümleleri bulunmakla birlikte onlar bu özelliğe sahip kılınmamıştır. Bu sebeple de Fatiha'nın sonundaki âmin aşikare söylenmemiştir. Burada takip edilecek yol besmelede zikrettiğimiz gibidir. Şu da var ki besmele dua konumuna (s.11) Fatiha'dan daha elverişlidir.

Aslında bütün dualarda sünnete uygun düşen onların gizli olmasıdır. Bu konudaki kaide şundan ibarettir: İmamın ve cemaatin iştirak ettiği her türlü zikir ve duanın sünnete uygun şekli gizli olmasıdır, bundan sadece ihtiyaç hissedildiğinde duyurmaya vesile olanlar istisna edilir. Bu kural Fatiha'nın sonundaki “veleddâllîn”in ardından söylenecek âmin duasını da kapsar, çünkü burada duyurma ihtiyacı yoktur, böyle yerlerde izlenecek yol gizliliklerdir. Mamafih aminin gizli olduğu hakkında tevatüre varan hadisler de mevcuttur. Aşikare söylendiğine dair haberler ise asrı saadette cemaatle namaz kılınmaya başlandığının ilk dönemlerine ait olmalıdır (s. 16). Nitekim Resulullah hazan kıraatini gündüz namazında da cemaate duyuruyordu. Hz. Peygamber'in âmin dediğine dair haber onun -gizli aşikâr yönü kastedilmeksizin- bu kelimeyi okuduğunun haber verilmesinden ibaret de olabilir (s. 17).

Sonuç

Hanefi fakihî olan İmam Matürîdî, Fatiha suresinde yer alan üç fıkhi konuyu akli ve nakli delillerle izah etmektedir. İmam Matürîdî'nin konuları izah ederken sayı bakımından çokça nakli delil getirmesi ve her bir konu üzerinde oldukça ayrıntılı açıklamalarda bulunması, normalde bir Hanefî fıkıh kitabında rastlamayacak derecede geniştir. Bu husus da İmam Matürîdî'nin fıkıh ilmine olan otoriter yapısını, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde sadece Fatiha suresini izah emek suretiyle de bizlere sunma imkânı tanımaktadır.

11 Müslim, Salat, 35, 36.

12 عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَتْرَأْ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ» ثَلَاثًا غَيْرَ تَمَامٍ. (Müslim, Salat, 38.)

13 Müslim, Salat, 72.

تحقيق القول في بيع الوفاء في المذهب الحنفي دراسة أصولية في ضوء دليل الاستحسان

Khaled Zinalabdin DERSHWI*

ملخص البحث:

يُعد بيع الوفاء من أدوات التمويل التي لجأ إليها الناس منذ القرون الأولى للإسلام، إلى الوقت الحاضر، سيما في بلاد آسيا الوسطى كبلخ وسمرقند التي كانت مركزاً تجارياً على طريق الحرير، وقد أفتى بجواز التعامل به بعض علماء الحنفية، ويتردد تكييف هذه المعاملة في نظرهم بين البيع؛ حيث يحل للمشتري الانتفاع بالمبيع، والرهن لأن المشتري لا يمتلك التصرف بالمبيع تصرفاً ناقلاً للملكية، وقد قابل هذا الجواز من بعض الأحناف تحريمً اتفق عليه جمهور الفقهاء؛ لاعتبارهم بيع الوفاء بيعاً صورياً؛ حقيقته قرضٌ جرّ نفعاً، وتناول البحث دراسة هذا البيع والتحقق من صحة الأقوال المنسوبة إلى بعض علماء الأحناف بجوازه، ومدى القدرة على توظيف دليل الاستحسان الأصولي - الذي اشتهر به مذهبهم - في الإفتاء بجوازه، على الخصوص الاستحسان بالعرف، وبحاجة الناس إلى هذه المعاملة، واتبعت في البحث المنهج الاستقرائي، من خلال استقراء أقوال الفقهاء وأدلتهم في المسألة، والمنهج التحليلي بتحليل الأدلة ودراستها ومناقشتها للوصول إلى الراجح منها، فتبين لي أن العرف الذي جعله المجيزون مستنداً لاستحسانهم عرفٌ لا يصلح الاستناد إليه؛ لمخالفته بعض القواعد الشرعية، وكذلك حاجة الناس العامة لهذا البيع التي جعلها الأحناف مستنداً للاستحسان لم ترتقِ إلى الحد الذي يُهدر بموجبها المسلمات والقواعد الشرعية المحرّمة لهذه المسألة.

الكلمات المفتاحية: بيع الوفاء - آسيا الوسطى - قرض - استحسان - عرف - حاجة.

ABSTRACT

The sale of loyalty (*Bai Al-Wafa'a*) is one of the financing ways that people have practiced since the first centuries of Islam, to the present time, especially in Central Asian countries such as Balkh and Samarkand, which was a commercial center on the Silk Road. Where it is permissible for the buyer to benefit from the sale and the mortgage because the buyer does not have the right to dispose of the sale in a manner that transfers ownership, and this permissibility has been met by some Hanafis with a prohibition agreed upon by the majority of jurists. For considering the sale of loyalty (*Bai Al-Wafa'a*) as a sham sale; Its truth is a loan that brings benefit. The research deals with studying this sale and verifying the authenticity of the sayings attributed to some Hanafi scholars that it is permissible, and the extent of the ability to employ the evidence of *Istihsan* - which their doctrine is famous for - in issuing fatwas that it is permissible, especially *Istihsan* of custom, and people's need for this treatment. The inductive approach was followed in the research, by extrapolating the sayings of the jurists and their evidence on the issue, and the analytical method by analyzing, studying and discussing the evidence to arrive at the most correct of them. It became clear to me that the custom made by the permissible as a basis for their *Istihsan* is a norm that is not suitable to rely on because it contravened some of the Sharia rules, as well as the public's general need for this sale, which the Hanafis made a basis for *Istihsan*, it did not live up to the point of wasting some main Sharia rules for this issue.

* Karabük Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuk Bilim Dalı, khaleddershwi@karabuk.edu.tr

المقدمة:

معلوم أن الحصول على تمويل (دَيْن) هو من أهم الحاجات الاقتصادية-على مَرَّ العصور والأزمنة- يجتهد الإنسان المسلم لإشباعها بالطرق الحلال مبتعداً عن كل ما حُرِّمَ من الربا وغيره، إلا أنه قد يُوقَّف في اجتهاده بإيجاد البديل الحقيقي المتوافق مع أحكام الشريعة، وقد ينتهي به الحال إلى بدائل صورية؛ ما هي إلا محاولة للتحايل على الشرع والالتفاف على أحكامه؛ من خلال عقود صورية أو بتسمية الأشياء بغير أسمائها.

ومن أهم بدائل التي إلتجأ إليها الناس من القرون الأولى إلى زماننا هذا هو بيع الوفاء، وإن كان يسمى بأسماء مختلفة، وذلك لسعة انتشاره في مختلف البلاد الإسلامية، فسمي ببيع الأمانة في مصر وبيع الثنيا في المغرب العربي، ونتج عن هذا الانشار المكاني والزماني اختلاف في الفتوى بين محرّم ومحلل، فكان لابد من دراسة الأدلة التي اعتمدت للفتوى، لا سيما أدلة المجيزين منهم.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في مسألة بيع الوفاء في النقاط الآتية:

- 1- بيع الوفاء من أدوات التمويل التي ألتجأ إليها قديماً في معظم البلاد الإسلامية، ولها أيضاً في زماننا صور حديثة.
- 2- ما يُقال عن بيع الوفاء من أنه شبهة الربا أو أنه من العقود التي يتحايل بها الناس على الشرع للوصول إلى الربا.
- 3- التباين والاختلاف بين الفقهاء في تخريج هذا البيع وبالتالي التباين في الفتوى.

مشكلة البحث:

ثمة خلاف كبير بين جمهور الفقهاء من جهة وبعض أئمة الحنفية من جهة أخرى في حكم بيع الوفاء بين مُحَرَّم ومَجِيز، فمدار أدلة الجمهور على أن هذا البيع هو قرض جرّ نفعاً، أما المجيزيون من الحنفية فاستدلّوا لهم كان بالاستحسان المستند إلى كل من العرف وتعامل الناس من جهة وحاجة الناس من جهة أخرى، ومعلوم أن كلاً من العرف والحاجة لها ضوابط في الشرع فكان لا بد من عرضهما على هذه الضوابط والشروط للحكم بمدى صحتها أو فسادهما ومن ورائهما الاستحسان الذي عدلّ به الحنفية عن التحريم إلى الجواز.

منهج البحث وحدوده:

اتبعت في بحثي هذا المنهج الاستقرائي في البحث عن أقوال الفقهاء في المسألتين وأدلتهم عليهما، إضافةً إلى المنهج التحليلي في تحليل الأدلة ودراستها ومناقشتها للوصول لمدى اعتبارها شرعاً، إلا أنني لم اتطرق لمناقشة أدلة الجمهور؛ كون البحث يركز حول قول الحنفية ودراسة أدلته، فكان ذكري لأدلة الجمهور بشكل مجمل دون مناقشة أو تحليل، فهي مذكورة في أغلب البحوث التي تطرقت لهذه المسألة.

المبحث الأول: التعريف ببيع الوفاء، وحكمه عند جمهور الفقهاء. المطلب الأول: تعريف بيع الوفاء.

عرف فقهاؤنا رحمهم الله فقد عرفوا بيع الوفاء ببيان صورته التي من خلال اختلافها يظهر اختلافهم في ماهيته وجوهره المتردد بين الرهن والبيع، وفيما يأتي أهم هذه الصور:
الصورة الأولى: أن يقول البائع للمشتري: بعتك هذا العين بمالك علي من الدين على أني متى قضيت الدين ترده لي⁽¹⁾.

الصورة الثانية: أن يقول البائع للمشتري: بعتك هذا العين بكذا على أن تبيعه لي متى جئتك بالثمن⁽²⁾.

وبالنظر في هاتين الصورتين والمقارنة بينهما نجد أن الصورة الأولى تضمنت إشارات ودلالات كـ " بمالك علي من الدين " و " متى قضيت الدين " تجعل من بيع الوفاء أقرب للرهن منه إلى البيع، بينما بقيت الصورة الثانية محافظة على خواص البيع العادي باستثناء شرط رد المبيع عند رد الثمن الذي يعتبر جوهر بيع الوفاء وسبب تسميته وتميزه عن البيع العادي.

كما عرفته مجلة الأحكام العدلية ببيع الوفاء بأنه: " هو البيع بشرط أن البائع متى ردّ الثمن يردّ المشتري إليه المبيع"⁽³⁾.

المطلب الثاني: أسماء بيع الوفاء عند فقهاء المذاهب الأربعة.

اسم "بيع الوفاء" هو مصطلح خاص بالمذهب الحنفي، وجاءت هذه التسمية لما فيه من العهد من المشتري بأن يرد المبيع على البائع عند رد الثمن⁽⁴⁾، ويسمى أيضاً عندهم بـ "البيع الجائر"⁽⁵⁾ باعتبار صحته، ويسمى بـ "بيع المعاملة" باعتبار أن غاية المعاملة الربح، وهنا يشتري الدائن المبيع ليتفجع بمقابلة دينه، ويسمى بـ "بيع الإطاعة" لما فيه من أمر الدائن للمدين بأن يبيعه داره مثلاً بدينه فيطيعه المدين في

1 ينظر: العيني، البناية شرح الهداية، (دار الكتب العلمية-بيروت- الطبعة الأولى: 2000م)، 45/11، الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (المطبعة الأميرة-القاهرة- الطبعة الأولى: 1313هـ)، 183/5، ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (دار الفكر-بيروت- الطبعة الثانية: 1992م) 276/5.

2 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين 276/5، الدسوقي، حاشية الدسوقي، (المكتبة العصرية-بيروت) 71/3. عبد الرحمن بن محمد المشهور، بغية المسترشدين في تلخيص فتوى بعض الأئمة من المتأخرين، (دار المنهاج، الطبعة الأولى: 2018م)، 59/2. البهوتي، كشاف القناع، (دار الكتب العلمية- بيروت)، 149/3.

3 ينظر: مجموعة من المؤلفين، مجلة الأحكام العدلية، (الناشر: آرام باغ- كراتشي)، 30/1.

4 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 276/5.

5 ينظر: العيني، البناية شرح الهداية: 46/11.

ذلك⁽⁶⁾، ويسمى عند المالكية بـ "بيع الثُّنْيَا"⁽⁷⁾ لم يذكر المالكية فيما اطلعت عليه من كتبهم وجهاً لهذه التسمية، إلا أن دخوله عندهم تحت بيع وشرط يعطينا إشارة إلى أنه قد اشتق من "الثنية" بالجمع بين البيع وشرط الترجيع عند رد الثمن، وسمّاه الشافعية بـ "بيع العُهدَة"⁽⁸⁾ لما فيه من تعهد المشتري بإعادة المبيع، وفي مصر بـ "بيع المعاد" لما فيه إعادة المبيع للبائع عند رد الثمن⁽⁹⁾، أما الحنابلة فيسمونه بـ "بيع الأمانة"⁽¹⁰⁾.

المطلب الثالث: حكم بيع الوفاء عند جمهور الفقهاء وأدلتهم.

أولاً: حكم بيع الوفاء عند جمهور الفقهاء⁽¹¹⁾.

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية⁽¹²⁾، والشافعية في الصحيح⁽¹³⁾، والحنابلة⁽¹⁴⁾ إلى أن بيع الوفاء بيع محرّم لا يجوز التعامل به.

أدلة الجمهور: استدل جمهور الفقهاء على تحريمهم لبيع الوفاء على مجموعة من الأدلة، أهمها:

-
- 6 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 276/5
 - 7 ينظر: الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (دار الفكر، الطبعة: 1992م)، 373/4. أبو عبدالله المازري، شرح التلقين، (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2008م)، 386/2.
 - 8 ينظر: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (المكتبة التجارية الكبرى في مصر، 1983م)، (4/296).
 - 9 ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي: 71/3.
 - 10 ينظر: البهوتي، كشف القناع: 149/3.
 - 11 وهم المالكية والشافعية والحنابلة أما حكمه عند علماء الحنفية فسيأتي في المبحث الثاني؛ حيث سأقوم بعرض أقوالهم بالتفصيل مع تحقيق أقوالهم ودراسة أدلتهم.
 - 12 ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي: 71/3. اللخمي، التبصرة، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، الطبعة الأولى: 2011م)، 4201/9. الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل: 373/4.
 - 13 منع الشافعية بيع الوفاء إلا في قولٍ ضعيف لبعض علماء حضرموت كصاحب كتاب بغية المسترشدين، وقد ردّ ابن حجر الهيتمي هذا القول وأبطله ينظر: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج: 296/4. عبد الرحمن بن محمد المشهور، بغية المسترشدين: 59/2.
 - 14 ينظر: البهوتي، كشف القناع: 149/3. السيوطي، مطالب أولي النهى، (المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية: 1994م)، 4/3.

أن بيع الوفاء ينتج عنه بيع وسلف⁽¹⁵⁾؛ فطالما لم يرد المشتري الثمن فهو بيع، فإذا ردّ الثمن كان سلفاً، وقد روى عبدالله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فقال: "لا يحلّ سلف وبيع"⁽¹⁶⁾.

أن جوهر هذا البيع وحقيقته قرض جرّ نفعاً⁽¹⁷⁾؛ فما غاية البائع إلا الحصول على القرض المسمى هنا بـ "الثمن" وغاية المشتري استرجار المنفعة من المبيع ما دام القرض "الثمن" لم يُرد. أن صيغة بيع الوفاء تتضمن شرطاً منافٍ لمقتضى العقد⁽¹⁸⁾؛ ففي اشتراط البائع على المشتري ردّ المبيع - عند ردّه الثمن - تقييد لحرية المشتري ومنعه من التصرف في المبيع، وهذا يتناقض مع أهم مقتضيات عقد البيع وآثاره وهي: انتقال ملكية المبيع من البائع للمشتري وحرية الأخير في التصرف بناء على تملكه للمبيع.

المبحث الثاني: أقوال علماء الحنفية في بيع الوفاء وأدلتهم.

تمهيد:

المطلب الأول: أقوال علماء الحنفية في بيع الوفاء.

لعلماء الحنفية في بيع الوفاء تخريجات وأقوال كثيرة، فقد ذكر بعضهم فيه تسعة أقوال⁽¹⁹⁾؛ وذلك لشيوخ هذا البيع في بلاد متبعية المذهب الحنفي فكان محل نقاش وتساؤل مستمر فيخوض فيه علماء المذهب مفتوه على مر العصور والأزمان، إلا أننا سنختصر في بحثنا هذا على أهم هذه الأقوال وأشهرها، وهي كالاتي:

القول الأول: أن بيع الوفاء بيع باطل، وبه قال بعض مشايخ الحنفية⁽²⁰⁾.

15 ينظر: اللخمي، التبصرة: 4201/9. المازري، شرح التلقين: 386/2.

16 رواه أبو داود في سننه، كتاب: البيوع، باب: الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث 3504. كما رواه الترمذي في سننه (527/3)، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث: 1234. ورواه النسائي في سننه (288/7)، كتاب: البيوع، باب: بيع ما ليس عند البائع، رقم الحديث: 4611. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. ينظر: نصب الراية للزيلعي (18/4).

17 ينظر: الحطاب، مواهب الجليل: 373/4. البهوتي، كشف القناع: 150/3.

18 ينظر: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج: 296/4.

19 ذكر في البزّازية تسعة أقوال في بيع الوفاء. ينظر: ملا خسرو، درر الحكام في شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية)، 207/2.

20 ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 184/5. العيني، البناء شرح الهداية: 46/11.

القول الثاني: أن بيع الوفاء بيعٌ فاسدٌ⁽²¹⁾، وبه قال بعض مشايخ بخارى كالإمام ظهير الدين والصدر الشهيد حسام الدين والصدر السعيد تاج الإسلام⁽²²⁾.

لقول الثالث: أن بيع الوفاء في حقيقته رهنٌ تبعاً لقصد المتعاقدين، فيأخذ جميع أحكام الرهن؛ فلا يملك المشتري (المرتهن) المبيع، ولا يحق له أن ينتفع بالمبيع (المرهون) دون إذن البائع (الراهن)، فإذا انتفع بشيء من المبيع يضمنه للبائع عند رده له وإذا هلك المبيع سقط به الدين، وبهذا القول أخذ السيد الإمام أبو شجاع⁽²³⁾ والقاضي علي السغدري والإمام الماتريدي وغيرهم من مشايخ الحنفية⁽²⁴⁾، وقد نقل ابن عابدين في حاشيته قول السيد الإمام في ذلك: " وقال السيد الإمام: قلت: للإمام الحسن الماتريدي: قد فشا هذا البيع بين الناس، وفيه مفسدةٌ عظيمةٌ فتوأك أنه رهنٌ وأنا أيضاً على ذلك، فالصواب أن نجمع الأئمة ونتفق على هذا ونظيره بين الناس، فقال: المعتبر اليوم فتوانا، وقد ظهر ذلك بين الناس فمن خالفنا فليبرز نفسه وليقم دليله " ⁽²⁵⁾.

لقول الرابع: أن بيع الوفاء بيعٌ جائزٌ؛ وفسر القائلون به الجواز بأنه يفيد بعض أحكام البيع الصحيح كجواز المشتري الانتفاع بالمبيع دون البعض، فلا يجوز للمشتري بيع المبيع أو هبته، ومن هنا جاء اصطلاحهم " العجائز المعتاد " إشارةً إلى بيع الوفاء الذي اجتمع فيه حكمان مختلفان في عقد واحد، وممن قال بهذا القول مشايخ سمرقند والمرغيناني صاحب الهداية والإمام نجم الدين النسفي والزيلي رحمهم الله جميعاً⁽²⁶⁾.

وقد ذكر ابن عابدين في حاشيته في بيع الوفاء قولان: الأول يوافق ما قال به أصحاب هذا القول من الجواز، والثاني: قولٌ قريبٌ من الأول وسماه "القول الجامع"، حيث قال: " القول الجامع لبعض المحققين أنه فاسدٌ في حق بعض الأحكام، حتى ملك كل منها الفسخ، صحيحٌ في حق بعض الأحكام:

21 البيع الفاسد: هو مصطلح خاص بالمذهب الحنفي؛ يجعلونه مرتبة بين البيع الباطل والبيع الصحيح، حيث يقول الزيلي: " وفاسد وهو مشروع بأصله دون وصفه، وهو يفيد الحكم إذا اتصل به القبض"، وأضاف إلى ذلك ابن عابدين: " إنه معصية يجب رفعها". ينظر: الزيلي، تبين الحقائق: 44/4. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 49/5.

22 ينظر: الزيلي، تبين الحقائق: 183/5. العيني، البناية شرح الهداية: 45/11.

23 السيد أبو شجاع محمد بن أحمد بن حمزة، من فقهاء الحنفية في القرن الخامس الهجري، كان أبو شجاع والقاضي الماتريدي في زمن الإمام علي السغدري حمهم الله جميعاً. ينظر: بحث المتفق والمختلف من كنى العلماء، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية بإشراف الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء في السعودية. <https://www.alifta.gov.sa/Ar/Magazine/Pages/issues.aspx?cultStr=ar&View=Page&PageID=12086&PageNo=1&BookID=2>

24 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 276/5. ابن مازة، المحيط البرهاني، (دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى: 2004م)، 139/7.

25 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 276/5.

26 ينظر: العيني، البناية شرح الهداية: 46/11. الزيلي، تبين الحقائق: 184/5. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 277/5-278. ابن مازة، المحيط البرهاني: 140/7.

كحلّ الإنزال ومنافع المبيع، ورهنٌ في حقّ البعض حتى لم يملك المشتري بيعه من آخر ولا رهنه وسقط الدين بهلاكه فهو مركبٌ من العقود الثلاثة كالزرافة فيها صفة العير والبقر والنمر، جوز لحاجة الناس إليه⁽²⁷⁾، وبهذا القول الجامع أخذت مجلة الأحكام العدلية (المادة 118)⁽²⁸⁾.

ولا بدّ من التنبيه هنا إلى أن أصحاب هذا القول اشتروا لصحة بيع الوفاء ألا يذكر شرط الفسخ في العقد أو قبله وإلا فسد البيع، فإذا جرى التعاقد بلفظ البيع من غير شرط الفسخ، ثم ذكر الشرط بعد العقد على وجه الوعد فيصح العقد، ويلزم الوفاء بالميعاد⁽²⁹⁾.

القول الراجح في بيع الوفاء لدى الحنفية:

بعد البحث في كتب علماء السادة الحنفية ملياً؛ لاستخراج أقوالهم في المسألة ثم بيان الراجح منها تبين لي: أنه لم يحسم الخلاف في المسألة لصالح قول بعينه ليكون محل إجماع عند محققي المذهب ومرجحيه، وإنما كان الحال بأن يتفق علماء عصر معين أو بلد معين على ترجيح قول على آخر، فتعميم الفتوى به في عصرهم وبلدهم، ثم يأتي من بعدهم من يخالفهم في الرأي ويفتى بغير قولهم، ويبدو هذا جلياً عند نقل محقق المذهب الحنفي ابن عابدين رحمه الله لهذه الأقوال وسردها، فجاء في حاشيته: "قوله: قيل هو رهنٌ قدمنا آنفاً عن جواهر الفتوى أنه الصحيح"، ثم جاء فيها بعد ذلك: "قوله: وقيل بيعٌ يفيد الانتفاع به... قال في البحر: وينبغي أن لا يعدل في الإفتاء عن القول الجامع، وفي النهر والعمل في ديارنا على ما رجحه الزيلعي"⁽³⁰⁾، في كل مرة ينقل ابن عابدين قولاً ينقل معه ما يبين أنه كان الراجح عند القائلين به في عصر ما أو في بلد ما، فلم أقف -فيما بين يدي من مراجع- على نص يدل على ترجيح ابن عابدين أو غيره من محققي المذهب لقول من هذه الأقوال على الآخر⁽³¹⁾، إلا أنه يمكننا القول أن الصدارة في أقوال المذهب يتنازعها قولان: الأول أن بيع الوفاء رهنٌ وتطبق عليه كامل أحكام الرهن، والثاني: أنه بيع جائز مركب يأخذ أحكامه من البيع والرهن... والله أعلم.

المطلب الثاني: أدلة الأقوال في مسألة بيع الوفاء:

أدلة القول الأول: استدلال القائلون ببطلان بيع الوفاء بأدلة منها:

27 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 277/5.

28 ينظر: مجموعة من المؤلفين، مجلة الأحكام العدلية: 31-30/1.

29 ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 184/5، العيني، البناء شرح الهداية: 46/11.

30 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 277-276/5.

31 ذهب الدكتور عبدالعظيم أبو زيد إلى أن ابن عابدين رجح القول بأن بيع الوفاء هو رهن لا يتفرق عن أحكام الرهن في شيء، بينما ذهب محمد الفرفور إلى أن متأخري المذهب الحنفي رجحوا القول بصحة بيع الوفاء وسموه "القول الجامع"، وأشار في توثيق هذا الترجيح إلى حاشية ابن عابدين! أما بالنسبة لي فلم أجد في نص ابن عابدين ما يدل على ترجيحه لأحد الرأيين على الآخر... والله أعلم ينظر: عبد العظيم أبو زيد، فقه الربا دراسة مقارنة وشاملة للتطبيقات المعاصرة، (مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت- الطبعة الأولى) ص538. وبحث "مدى انتفاع الاقتصاد من بيع الوفاء" للدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة: 205/7.

القياس: القياس على الهازل، فكما أن بيع الهازل باطل؛ لا تنتقل به الملكية ويترتب عليه أي أثر، فكذلك بيع الوفاء بيع باطل لا يترتب عليه أي أثر، بجامع أن كلاً من بيع الوفاء وبيع الهازل يكونان بلفظ البيع دون أن يكون القصد منهما البيع الحقيقي الموجب لنقل الملك⁽³²⁾.

أدلة القول الثاني: استدلال القائلون بفساد بيع الوفاء بأدلة منها:

القياس: القياس على بيع المكره، فكما أن بيع المكره يكون بيعاً فاسداً، فكذلك بيع الوفاء يكون بيعاً فاسداً، بجامع فوات شرط الرضا في البيعين؛ ففي بيع المكره ينعدم رضا البائع عند البيع، وكذلك الحال في بيع الوفاء فينعدم شرط الرضا، ولكن هنا رضا المشتري بنقض البيع بناءً على شرط الفسخ عند القدرة على رد الثمن (الدين)⁽³³⁾.

أدلة القول الثالث: استدلال القائلون بأن بيع الوفاء في حقيقته رهنٌ ويأخذ أحكامه بأدلة منها:

القاعدة الفقهية: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"⁽³⁴⁾.

فإن في اشتراط البائع على المشتري وجوب رد المبيع إليه عند رده الثمن دليلٌ واضحٌ على أن القصد من هذا البيع والمعنى المراد من ورائه هو "الرهن" وتوثيق الدين لا "عقد البيع" الناقل للملكية؛ لذا نجد في بيع الوفاء أن المشتري لا يملك المبيع ولا يملك التصرف به تصرفاً ناقلاً للملكية كالبيع أو الهبة.

وانطلاقاً للقاعدة الفقهية المذكورة يعامل بيع الوفاء معاملة الرهن ويأخذ جميع أحكامه، ولهذه القاعدة صور وتطبيقات كثيرة في الشرع فالكفالة بشرط براءة الأصيل تأخذ حكم الحوالة، والحوالة إذا شرط فيها ألا يبرأ الأصيل كفالة، والمرأة الحرة إن وهبت نفسها بحضرة الشهود مع تسمية المهر يعتبر نكاحاً⁽³⁵⁾.

ومما يقوي استدلال أصحاب هذا الرأي بقاعدة: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني" أسلوبها الخبري الدال على أن مضمون هذه القاعدة الفقهية محل اتفاق عند فقهاء المذهب الحنفي⁽³⁶⁾.

أدلة القول الرابع: استدلال القائلون بجواز بيع الوفاء بأدلة منها:

الدليل الأول: ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: "العِدَّة دَيْنٌ"⁽³⁷⁾.

32 ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 184/5. العيني، البناية: 46/11.

33 ينظر: العيني، البناية الهداية: 45/11. الزيلعي، تبين الحقائق: 183/5.

34 ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، (دار الكتب العلمية- بيروت-، الطبعة الأولى: 1999م)، 174/1.

35 ينظر العيني، البناية شرح الهداية: 46/11. ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام: 207/2.

36 ينظر: محمد صدقي الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، (مؤسسة الرسالة ناشرون-بيروت-الطبعة الأولى: 2003م)، 96/1.

37 رواه الطبراني في المعجم الصغير (256/1)، باب: من اسمه حمزة، رقم الحديث: 419. وروي مثله في مسند الشهاب القضاعي عن علي بن أبي طالب (40/1)، باب: العدة دين، رقم الحديث: 7. رواه الطبراني في المعجم الأوسط والصغير وزاد فيه عن علي: "ويل لمن وعد ثم

وجه الاستدلال: عموم الحديث يدل على وجوب الوفاء بالوعد، ومن ذلك الوعد في بيع الوفاء، فيلزم المشتري الوفاء بوعدته برد المبيع للبائع عند رد الثمن⁽³⁸⁾.

الدليل الثاني: القياس على الزواج بنية الطلاق، فكما أن من تزوج امرأة بقصد أن يطلقها-بعد أن يقضي وطره منها بالجماع- يكون نكاحه صحيحاً ولا يكون متعةً، فكذلك من باع واشترط على المشتري رد المبيع عند رده الثمن يكون بيعه صحيحاً ولا يكون رهناً، بجامع أن كلاً منها قصده مخالف لما تَلَفَّظ به من ألفاظ العقد⁽³⁹⁾.

الدليل الثالث: الاستحسان؛ فيصح بيع الوفاء استحساناً لتعامل الناس به لسد حاجتهم، جاء في تبين الحقائق: "والقواعد قد تترك بالتعامل، وجوز الاستصناع لذلك"⁽⁴⁰⁾.

الدليل الرابع: الحاجة؛ فلحاجة الناس بعضهم إلى أموال البعض أجزى بيع الوفاء صيانةً لهم عن الوقوع في الربا، جاء في المحيط البرهاني "وقد مرّ نظير هذا في السلم، وإنما هكذا لحاجة الناس"⁽⁴¹⁾.

المطلب الثالث: دراسة أدلة المجيزين:

بالنظر في أدلة المجيزين من علماء الحنفية يتبين أن عماد أدلتهم وجوهرها هو "الاستحسان": وهو عند الكرخي: "العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجه أقوى"⁽⁴²⁾، والمراد بالوجه الأقوى عند القائلين بالاستحسان: الدليل الذي يستند إليه الاستحسان في العدول عن حكم المسألة عن حكم نظائرها تحقيقاً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، وقد يكون هذا الدليل نصاً شرعياً كما في السلم أو إجماعاً كما في الاستصناع أو قياساً خفياً كدخول حقوق الارتفاق في بيع الأراضي الزراعية أو مصلحةً كتضمن الأجير المشترك، أو عرفاً كما في رد الأيمان إليها⁽⁴³⁾.

وبما أن استدلال المجيزين بالاستحسان كان مستنده مرةً العرف والتعامل، ومرةً أخرى الحاجة (الاستحسان للضرورة)، سنحاول دراسة كل منهما على حدة بشيء من التفصيل:

أولاً: الاستحسان بالعرف:

لمعرفة مدى صحة استدلال المجيزين لبيع الوفاء بالاستحسان المستند إلى العرف الذي هو: "ما

أخلف، يقولها ثلاثاً"، وفي سند في جهالة وراه أبو داود في المراسيل. ينظر: أبو حسن الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 166/4. أبو فضل العراقي، تخريج أحاديث الإحياء: 657/1.

38 ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 184/5.

39 ينظر: العيني، البناء شرح الهداية: 46/11. ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام: 207/2.

40 ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق: 184/5. ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام: 208/2.

41 ينظر: ابن مازة، المحيط البرهاني: 140/7. العيني، البناء شرح الهداية: 46/11. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 276/5.

42 ينظر: التفتزاني، شرح التلويح على التوضيح، (مكتبة صبيح-مصر)، 163/2.

43 ينظر: وهبه الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (دار الفكر-دمشق-الطبعة الأولى: 1986م)، 750/2.

استقر في النفوس من جهة شهادات العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول⁽⁴⁴⁾، لا بد أولاً من معرفة أنه ليس كل ما استقر في النفوس نتيجة تكراره وتعامل الناس به يكون عرفاً صحيحاً، ومعتبراً يصلح أن يكون مستنداً للاستحسان، لذا سنعرض تعارف الناس ببيع الوفاء وتعاملهم به على الشروط التي وضعها الأصوليون للعرف، لمعرفة مدى صحة عرفهم هذا واعتبار بالاستدلال به على الحكم الشرعي، وبالتالي معرفة مدى صحته كمستند للاستحسان، ومن أهم هذه الشروط هي:

الشرط الأول: أن يكون عاماً مستفيضاً بين الناس؛ فلا يكفي تعارف جماعة قليلة أو أشخاص محددين على أمر ما، ليصلح دليلاً يُبنى عليه الأحكام.

الشرط الثاني: أن يكون ملزماً، ويتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس، كتعارف الناس على انعقاد البيع بمجرد المعاطاة، فبالرغم من انعدام عقد البيع إلا أن العرف جعله بيعاً ملزماً لكل الطرفين.

الشرط الثالث: ألا يخالف العرف الأحكام المستنبطة من النصوص والإجماع والقواعد الشرعية العامة، فلا يصلح دليلاً إذا خالف ما سبق⁽⁴⁵⁾.

وبعرض تعارف الناس ببيع الوفاء الذي استدل به المجيزون على شروط العرف الصحيح السابقة يتبين لنا:

أن الشرطين الأوليين من عموم العرف وانتشاره وإلزامه للمتعاملين به يتوفران في تعارف بيع الوفاء، وذلك محل اتفاق بين علماء الحنفية المجيزين منهم والمانعين، فقد جاء في حاشية ابن عابدين: "وقال السيد الإمام: قلت: للإمام الحسن الماتريدي: قد فشا هذا البيع بين الناس، وفيه مفسدة عظيمة"⁽⁴⁶⁾، وقد مرّ معنا أن كلاً من السيد الإمام والماتريدي هما ممن منع إعطاء بيع الوفاء حكم البيع واعتباره رهناً وتطبيق عليه أحكام الرهن كلها.

بقي عندنا الشرط الثالث والأهم؛ فالنصوص وما ينبثق عنها من قواعد شرعية عامة هي الحاكمة على أعراف الناس وتعاملاتهم، فتفصل بين العرف الصحيح والعرف الفاسد، فما وافق النص الشرعي أو على الأقل لم يعارضه اعتبر وأخذ به، وما خالفه فيحكم بفساده ولا يلتفت إليه، وبالنظر إلى بيع الوفاء ومآلاته يظهر أنه في حقيقته: وسيلة لوصول البائع إلى القرض المسمى بـ "الئمن" والمشتري إلى منفعة المبيع، فيكون بذلك "قرضاً جرّ نفعاً" وهذا مخالف لقاعدة: "كل قرض جرّ نفعاً حرام"⁽⁴⁷⁾، ومستند هذا

(44) ينظر: النسفي، كشف الأسرار، (دار الكتب العلمية-بيروت)، 593 2.

45 ينظر: مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، (دار الإمام البخاري-دمشق)، ص 280-281. محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، (دار الخير-دمشق - الطبعة الثانية: 2006م)، 247/1.

46 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 276/5.

47 ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 226/1.

القاعدة هو إجماع العلماء على أنه كل قرض جرّ منفعة فهو ربا⁽⁴⁸⁾، فيكون بذلك عرفهم هذا فاسداً لا يقوى على أن يكون مستنداً للاستحسان والعدول عن حرمة بيع الوفاء إلى الجواز... والله أعلم.

ثانياً: الاستحسان بالحاجة (الاستحسان للضرورة)⁽⁴⁹⁾.

الاستحسان بالحاجة؛ يعني أن مستند الاستحسان هو الحاجة، وكما درسنا العرف عندما كان مستنداً للاستحسان سنعيد الكرة مع الحاجة، فبين ما مفهوم الحاجة عند الأصوليين مع المقارنة بين هذا المفهوم والحاجة إلى بيع الوفاء التي استدلت بها المجيزون للوصول إلى مدى اعتبار الأخيرة في كونها مستند للعدول عن الحكم بالاستحسان.

فمفهوم الحاجة كما بينه الإمام الشاطبي هو: "فمعناها أنها مُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة للاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة." ⁽⁵⁰⁾، أظهر التعريف عنصرين أساسيين للحاجة: الأول: أن عدم تلبية الحاجة في الغالب يؤدي إلى المشقة والحرج، والثاني: يكفي أن يكون جملة الناس يدخلون في الحرج والمشقة لعدم تلبية الحاجة؛ أي لا يشترط لاعتبار الحاجة أن تسبب الحرج والمشقة لكل الناس، إنم يكفي أن تظهر الحاجة لفئة أو حرفة معينة دون غيرها، كفئة التجار لاسيما أن المناطق التي شاع فيها بيع الوفاء مناطق كانت تُعد مراكز تجارية كسمرقند وغيرها من مناطق آسيا الوسطى، فتبرز فيها حاجة التجار لتمويل تجارتهم لبيع الوفاء.

وقد وضح المجيزون من فقهاء الحنفية الحاجة لبيع الوفاء بقولهم: "وإنما فعلنا هكذا لحاجة الناس بعضهم إلى أموال البعض مع صيانتهم عن الوقوع في الربا" ⁽⁵¹⁾،

وبذلك يكون الحنفية قد أدرجوا حاجة الناس لبيع الوفاء ضمن المفهوم الذي وضعه الشاطبي للحاجة؛ باعتبار أن غالب الناس ما يحتاجون للاقتراض وكثيراً ما يفتقد من يقرضهم قرصاً حسناً، فتظهر الحاجة لبيع الوفاء فإذا منعت دخلوا في المشقة والحرج، وقد تلجئهم مشقتهم إلى الاقتراض بالربا والعياذ بالله.

إلا أنه لا بد من بيان أن الحاجة له نطاق محدد تصلح فيه أن تكون حجة على استحسان رأي

48 ينظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 166/5. الدسوقي، حاشية الدسوقي: 156/4، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1994م)، 34/3. ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، (دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1994م)، 72/2.

49 استحسان للضرورة: مصطلح خاص بالحنفية، والمراد بالضرورة هنا غير تلك التي يقصد بها المحافظة على الكليات الخمس، وإنما يقصدون بالضرورة هنا الحاجة التي اضطرت المفتي أو المجتهد استحسان رأي على رأي، ومن الأمثلة على ذلك قول السرخسي: "وأما الترك من أجل الضرورة فحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعدما تنجست" ينظر: أحمد كافي، الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، (دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى: 2004م)، ص 58.

50 ينظر: الشاطبي، الموافقات، (دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1997م)، 21/2.

51 ينظر: ابن مازة، المحيط البرهاني: 140/7.

على آخر، فما هذا النطاق الذي يصح الاستدلال بالحاجة، بمعنى متى يمكن الاستدلال بالحاجة على الإباحة؟

وللإجابة عن هذا السؤال لابد أولاً من معرفة أن العلماء قسموا الحرام إلى حرام لذاته كشراب الخمر والزنا، وحرام لغيره كالنظر إلى الأجنبية، فالنظر في أصله مباح ولكن عندما أصبح طريقاً للزنا حرّم النظر للأجنبية لغيره لا لذاته، ففي حالة الحرام لذاته لا قيمة للحاجة إليه ولا تصلح أن تكون دليلاً على إباحته، فالحرام لذاته لا يباح إلا للضرورة، أما الحرام لغيره كالنظر إلى الأجنبية فيباح بالحاجة إليه، كالنظر للأجنبية للشاهدة⁽⁵²⁾، وذلك استناداً للقاعدة الأصولية "المحرم لذاته يباح للضرورة والمحرم لغيره يباح للحاجة"⁽⁵³⁾.

فبناءً على المقدمات السابقة والتي مفادها: أن الحاجة لبيع الوفاء يندرج تحت مفهوم الحاجة عند الأصوليين، وأن تحريم بيع الوفاء إنما هو من فئة المحرم لغيره-باعتباره بيعاً عند المجيزين من الحنفية-؛ إذ أن البيع مباح في أصله وإنما حرّم لكونه ذريعة للربا، تكون النتيجة: أن الحاجة إلى بيع الوفاء هي حاجة شرعية معتبرة يصح أن تكون مستنداً للاستحسان، فيستحسن بناءً عليها ويُعدل عن الحكم بحرمة بيع الوفاء إلى إباحته للحاجة. إلا هذه النتيجة لا يسلم بها جمهور الفقهاء؛ لأنها بنيت على اعتبار أن بيع الوفاء بيعٌ محرّم لغيره، بينما يعتبره الجمهور محرماً لذاته كونه قرض جرّ نفعاً، فالضرورة هي التي تبيحه لا الحاجة، فإذا انعدمت الحاجة المعتبرة شرعاً انعدم معها الاستحسان من المنع إلى الجواز...والله أعلم

الخاتمة وأهم النتائج:

الحمد لله حمداً كثيراً كما أمر والصلاة والسلام على سيد الخلق والبشر محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد انتهيت بحمد الله تعالى من كتابة هذا الورقة التي حاولت فيها تسليط الضوء على مسألة بيع الوفاء والخلاف الحاصل فيه مع التركيز على المذهب الحنفي مع دراسة أدلة المجيزين لهذا البيع دراسة أصولية، وأضع بين يديكم أهم النتائج التي خرج بها البحث:

1- أن اتفق جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية وحنابلة منعوا بيع الوفاء، في مقابل أربع أقوال للحنفية في بيع الوفاء هي: باطل، وفاسد، ورهن، وبيع جائز يجمع بين أحكام البيع والرهن.

2- لم يُحسم الخلاف في مسألة "بيع الوفاء" لصالح قول بعينه ليكون محل إجماع محققي

52 ينظر: الزحيلي، أصول الفقه: ص 82.

53 ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتوى، (مجمع الملك فهد-الرياض-1995م)، 251/21.

المذهب ومرجحيه، وإنما كان الحال بأن يتفق علماء عصر معين أو بلد معين على ترجيح قول على آخر فتعميم الفتوى به في عصرهم وبلدهم، ثم يأتي من بعدهم من يخالفهم في الرأي ويفتى بغير قولهم.

- 3- أن الصدارة في أقوال المذهب الحنفي يتنازعها قولان: الأول أن بيع الوفاء رهناً وتطبق عليه كامل أحكام الرهن، والثاني: أنه بيع جائز مركب يأخذ أحكامه من البيع والرهن.
- 4- أن جوهر ما استدل به المجيزون هو الاستحسان الذي كان مستنده مرةً العرف والتعامل وأخرى الحاجة (الاستحسان للضرورة).
- 5- أن العرف الذي جعله المجيزون مستنداً لاستحسانهم عرفٌ فاسد؛ لمخالفته القاعدة الشرعية "كل قرض جرّ نفعاً حراماً"، فبذلك لا يصح العرف مستنداً للاستحسان.
- 6- بناءً أن الحاجة لبيع الوفاء يندرج تحت مفهوم الحاجة عند الأصوليين، وأن تحريم بيع الوفاء إنما هو من فئة المحرم لغيره-باعتباره بيعاً عند المجيزين من الحنفية-؛ إذ أن البيع مباح في أصله وإنما حُرِّم لكونه ذريعة للربا، تكون الحاجة إلى بيع الوفاء هي حاجة شرعية معتبرة يصح أن تكون مستنداً للاستحسان.
- 7- لا يسلم جمهور الفقهاء باعتبار الحاجة لبيع الوفاء شرعاً؛ لأنها بنيت على أن بيع الوفاء بيعٌ محرّم لغيره- على رأي المجيزين-، وهذا ما لا يقوله الجمهور؛ إذ أنهم يعتبرون بيع الوفاء محرماً لذاته كونه قرض جرّ نفعاً، فتكون الضرورة هي التي تبيحه عند الجمهور لا الحاجة.

فهرس المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، مجموع الفتوى، مجمع الملك فهد-الرياض-1995م.
- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى في مصر، 1983م.
- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر-بيروت- الطبعة الثانية: 1992م.
- ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1994م.
- ابن مازة، المحيط البرهاني، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى: 2004م.
- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية-بيروت-، الطبعة الأولى: 1999م.
- أبو عبدالله المازري، شرح التلقين، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2008.
- أحمد كافي، الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، دار الكتب العلمية-بيروت- الطبعة الأولى: 2004م.
- البهوتي، كشف القناع، دار الكتب العلمية.
- التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح مصر.

- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: 1992م.
- الدسوقي، حاشية الدسوقي، المكتبة العصرية-بيروت.
- الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرة-القاهرة- الطبعة الأولى: 1313هـ.
- السيوطي، مطالب أولي النهى، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية: 1994م
- الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1997م.
- الشربيني، مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: 1994م.
- عبد العظيم أبو زيد، فقه الربا دراسة مقارنة وشاملة للتطبيقات المعاصرة، مؤسسة الرسالة ناشرون- بيروت- الطبعة الأولى.
- عبدالرحمن بن محمد المشهور، بغية المسترشدين في تلخيص فتوى بعض الأئمة من المتأخرين، دار المنهاج، الطبعة الأولى 2018م.
- العيني، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية-بيروت- الطبعة الأولى: 2000م.
- اللخمي، التبصرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، الطبعة الأولى: 2011م.
- مجموعة من المؤلفين، مجلة الأحكام العدلية، الناشر: آرام باغ- كراتشي.
- محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الخير-دمشق- الطبع الثانية: 2006م.
- محمد صدقي الغزي، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة ناشرون-بيروت- الطبعة الأولى: 2003م.
- محمد عبداللطيف صالح الفرفور، بحث "مدى انتفاع الاقتصاد من بيع الوفاء"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
- مصطفى البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري-دمشق.
- ملا خسرو، درر الحكام في شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية.
- النسفي، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية-بيروت.
- وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر-دمشق- الطبعة الأولى: 1986م.

ON THE ISSUES OF THE QURAN SURAS IN THE WORKS OF ABU RAYHAN BIRUNI

Umida KURANBAYEVA*

ANNOTATION

The land of Central Asia brought the world many scientists, one of whom was Abu Rayhan Biruni. He was born on September 4, 973 in Kat, the capital of the Khorezm state, and died on December 11, 1048 in Ghazna. The present, Biruni is recognized as an encyclopedic scientist, a thinker worked in the field of exact, natural and social sciences. The scientist wrote about 200 works, 33 of which have survived. It is not known whether there is a book written in a religious direction, between the list of Beruni's own works - "al-Fihrist" and his works that have survived to this day. However, in one work, *Al-Asar al-Baqiyah al-Qurun al-Khaliyah* (Chronology of Ancient Peoples, 1000-1004), each page contained at least four quotations from religious books to resolve disputes, especially from the Qur'an and hadith. Quotes from the hadith, in full he mentions the name of the Qur'an 15 times in this work, quoting a total of 73 of the 40 surahs. Interestingly, Beruni, who lived in the Muslim East at a time when Islamic civilization flourished, was not written any single work in the field of Islamic sciences? However, there has been announced research's of Biruni's works but the information in the manuscripts have not been analyzed yet. In this paper, we will try to find a solution to this problem. According to sources in the works of Abu Rayhan Biruni illuminates the resolve and disputes between questions of Muslim holidays, issues of false prophets to over certain issues of his time by Qur'an sura's and the Hadith. The discourse of Abu Rayhan al-Biruni is given on the controversial issues of his time, the disagreements that arose over certain sources of information that interested everyone, and how he found them in the Qur'an and hadiths.

And as a conclusion of the study, it should be noted that the fact that there are no doubt that religious works among the scientist's works studied so far does not mean that the scientist did not write in this area. In almost all of his works, Biruni focused on the issues of Islam and the problems of his time. When arguing issues and questions, he quoted verses from the Koran. The scientific work "Tafhim" describes in detail the holidays celebrated by Muslims in the 11th century. From the above, it is clear that Abu Rayhan Biruni was the leading scholar of his time and did not divide knowledge into religious and scientific. And in all his works, comparing and proving, he referred to the hadith and the Qur'an. In the future, we believe that our young scholars should study the works of Abu Rayhan Beruni even from the point of view of studying religious studies and the history of Islam.

KEYWORDS: *Central Asia, "Fihrist", Qur'an Karim, Hadith, "silent" prayer, "Al-Osar al-Baqiya an al-qurun al-Khaliya", "Tafhim", fasting, day, night, false prophets.*

АБУ РАЙҲОН БЕРУНИЙ АСАРЛАРИДА ҚУРЪОН СУРАЛАРИ КЕЛТИРИЛИШИ МАСАЛАСИГА ДОИР

АННОТАЦИЯ

Ўрта Осиё замини дунёга жуда кўп алломаларни етказган, улардан бири Абу Райҳон Берунийдир. У 973 йилнинг 4 сентябрда Хоразм давлатининг пойтахти Кат шаҳрида туғилиб 1048 йилнинг 11 декабрда Ғазнада вафот этган. Бугунги кунгача Беруний қомусий олим, аниқ, табиий ва ижтимоий фан йўналишида фаолият юритган мутафаккир сифатида эътироф этилиб келинади. Олим 200 га яқин асар ёзган бўлиб [9: 161–172; 11: 68], улардан бизгача 33 таси етиб келган [3: 35–36]. Берунийнинг ўз асарларига тузган рўйхати – “ал-Фихрист”ида ва бугунги кунгача етиб келган

* Junior Researcher at the al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic Uzbekistan, kuranbayevaumida778@gmail.com

асарлари орасида диний йўналишда ёзилган китоби мавжудлиги маълум эмас [7: 250-255; 5: 75-85, 8: 264-295; 10: 144-156; 4: 230-243]. Шундай бўлсада, биргина “Ал-Осор ал-боқия мин ан-қурун ал-ҳолия” (“Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар”, 1000–1004 й.) асарида турли ихтилофларни бартараф этиш мақсадида ҳар бетида камида тўрт марта диний китобдан, айниқса Қуръони карим ва Ҳадислардан иқтибос келтирган, ҳаммаси бўлиб, “Қуръон” китоби номини ушбу асарида 15 марта тилга олган, 40 та сурадан умумий 73 та иқтибос келтирган, мусулмон Шарқида, Ислом цивилизацияси гуркираган бир даврда яшаган Беруний, наҳот Ислом динига оид илмлар йўналишида биронта ҳам асар ёзмаган бўлса?! Бирок, бугунги кунгача Берунийнинг бу борадаги фаолияти юзасидан тадқиқотлар эълон қилинган бўлсада, айнан манбалардаги маълумотлар таҳлил қилинмаган. Ушбу мақолада айнан шу масалага ечим топишга ҳаракат қилинади. Бунда Абу Райҳон Берунийнинг ўз давридаги мунозарали масалаларга, ҳаммани қизиқтирадиган, жавоб изланаётган айрим маълумотлар юзасидан вужудга келган ихтилофларга Қуръони карим ва “Ҳадис”лардан қандай ечим топгани, кўпроқ қайси суралардан фойдалангани, сохта пайғамбарлар масаласига тўхталиши, мусулмонлар томонидан ўтказиладиган байрамлар тўғрисидаги маълумотлари манбалар асосида ёритиб берилади.

Ва тадқиқот хулосаси сифатида шунини айтиш жоизки, олимнинг ҳозирда ўрганилган ва бугунги кунгача етиб келган асарлари орасида диний йўналишдаги асарлари мавжуд бўлмаганлиги олимнинг бу йўналишда қалам тебратмаганлигини билдирмайди. Беруний деярли барча асарларида Ислом динига оид масалаларга ва ўз даври муаммоларига тўхталиб ўтган. Муаммо ва масалалар ечимида эса Қуръони карим оятларидан иқтибослар келтирган. Олимнинг “Тафҳим” асарида эса, XI асрда мусулмонлар томонидан эсланадиган ва улуғланадиган машҳур кунлар баён этилган. Юқорида келтирилган маълумотлардан кўриниб турибдики, Абу Райҳон Беруний ўз даврининг етук олими бўлиб, айнан диний илмлар йўналишида асар ёзмаганлиги унинг илмларни диний ва дунёвий илмларга ажратмасдан бир бутун, яхлит қарашида. Чунки, олим ўзининг барча асарларида, таққослашда ва исбот келтиришда “Ҳадис” ҳамда “Қуръони каримга” мурожаат этган. Келгусида ёш олимларимиз Абу Райҳон Беруний асарларини диншунослик, Ислом тарихини ўрганиш нуқтаи назаридан ҳам тадқиқ қилишлари мақсадга мувофиқ деб ҳисоблаймиз.

КАЛИТ СЎЗЛАР:

Ўрта Осиё, “Фихрист”, Қуръони карим, ҳадис, “гунг” намози, “Ал-Осор ал-боқия ан ал-қурун ал-ҳолия”, “Тафҳим”, рўза, кун, тун, сохта пайғамбарлар.

АБУ РАЙҲОН БЕРУНИЙ АСАРЛАРИДА ҚУРЪОН СУРАЛАРИ КЕЛТИРИЛИШИ МАСАЛАСИГА ДОИР

Ўрта Осиё замини дунёга жуда кўп алломаларни етказган, улардан бири Абу Райҳон Берунийдир (973–1048). Бугунги кунгача Беруний қомусий олим, аниқ, табиий ва ижтимоий фан йўналишида фаолият юритган мутафаккир сифатида эътироф этилиб келинади.

IX–XI асрларда Осиёда ҳаёт нисбатан тинч бўлган, Араб халифалиги таркибига кирган мамлакатларда ўрнатилган умумий бозор ва ягона ўлчов бирлиги асосан савдо-сотиқни ривожлантирган. Бу эса ўз-ўзидан янги ихтиролар қилиш, дастлаб халифалик ичида, кейинчалик чегара ортидаги давлатлар билан муносабатларга киришиш учун савдо йўлларини аниқлаш, хариталар тузиш, шаҳарларнинг координаталарини аниқлаш, айниқса Макка шаҳри – Қиблани аниқлаш ва хоказо заруратлар илм-фанни

ривожланишига туртки бўлган. Айнан IX-XI асрларда халифаликнинг кўплаб шаҳарларида кутубхона ва илмгоҳлар ташкил этилган. Улардан энг йириклари IX асрда Бағдодда барпо этилган “Байтал-ҳикма” [5: 30-35] ва XI асрда Гурганчда ташкил этилган “Дорул ҳикмава маориф” илмгоҳлари бўлиб, олимлар учун изланишга, тадқиқот қилишга шарт шароитлар яратиб берилган. Биргина Гурганч шаҳрида 300 тадан ортиқ олим яшаган [6: 33-87]. XI асрда Гурганчда яшаган Беруний ва унинг издошлари ушбу вазифаларни бажаришга бел боғлашиб, диний ва дунёвий асарлар яратганлар.

Беруний аниқ ва табиий фанлар, шунингдек, ижтимоий фанлар соҳасида қалам тебратар экан ўз асарларида “Қуръони карим” оятларини кўп ишлатган. Шубҳасиз, алломанинг диний билимлари чуқур ва бу соҳада ҳам етук билимдон бўлган. Масалан, “Ал-Осор ал-боқия мин ан-қурун ал-ҳолия” (“Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар”, 1000–1004 й.) асарида ўз қарашларига эга бўлган Беруний мажусийлик, яҳудийлик, насронийлик ва бошқа динлар тўғрисида батафсил маълумот берган [1, 2, 3]. Айниқса, сохта пайғамбарлар тўғрисида берган маълумотлари бу асарнинг қийматини янада оширади. Олим ўзларини пайғамбар ёки илоҳий деб ҳисоблаган Будосаф, Зевс, Зардушт, Моний, Маздак, Муқанналар тўғрисида маълумот келтиради. Бу асарда, Беруний 29 та сохта пайғамбар номини келтириб қолмай, балки улар тўғрисида асар ёзган олимлар ҳақида ҳам тўхталиб ўтади. Беруний ўзларини пайғамбар деб ҳисобловчи шахсларни фош этади, уларни қоралайди [1: 234-251]. Беруний ўзининг илмий қарашларини Қуръон оятларига таянган ҳолда баён этган. Ўша пайтда ихтилофли бўлган масалалар, хусусан, кеча ва кундузга таъриф берган бобида рўза тутиш учун, субҳ ва шомни аниқлаш усулини келтиради: “Тонггача, оқ ипни қора ипдан [тонгни тундан] ажраладиган вақтигача еб-ичаверингиз. Сўнгра рўзани кечгача [куёш ботгунча] мукамал тутингиз!” (“Бақара” сураси, 187-оят) оятини далил келтириб, шу икки чегарани кундузнинг икки томони деб даъво қилади [1: 44]. Шунингдек, Аллоҳ таолонинг “у кечани кундузга киритур ва кундузни кечага” (“Ҳадид” сураси, 6-оят) ва “у кечани кундузнинг устидан ўрар, кундузни кечанинг устидан ўрар”, (“Зумар” сураси, 5- оят) деб Қуръони каримдан иқтибос келтириб ўз даври учун муаммоли масалаларга ечим топади [1: 45].

Муаллиф ушбу асарда, куннинг биринчи ярмининг олти соати ва куннинг иккинчи ярмининг олти соатига бўлиниши ҳақида Муҳаммад (с.а.в.) пайғамбарнинг, агар мусулмонлар масжидга жума куни куннинг аввалги олти соати ичида келсалар, алоҳида мукофот оладилар, қанча кеч келсалар мукофот ҳам шунча оз бўлади, деган ҳадисини келтирган. Олим кун чиқиши ва кеч кириши ҳақида гапирганда мажоз ва истиора ўрнида қўлланиладиган сўзлар таҳлилига шарҳ бериб, Аллоҳ таборак ва таолонинг: “Аллоҳнинг амри [қиймат] келди. Бас, сизлар [эй мушриклар!] Уни қистамай кўя қолингиз” деган, сўзларини келтиради (“Наҳл” сураси, 1-оят). Беруний, кун вақтларининг бўлиниши тўғрисида, пайғамбардан ривоят қилади, у: “Кундузги намоз “тунг” деган ва одамлар пешин намозини – у кундузги икки вақт намознинг биринчиси бўлгани учун “биринчи намоз” деб атайдилар; аср намозини – у кундузги икки вақт намозининг биринчиси [пешин] билан кеча намозларнинг биринчиси [шом] орасига кирганидан – “ўрта намоз” деб атайдилар”, деб пайғамбаримиз Муҳаммад (с.а.в.)дан намозлар вақти ва намозларнинг номланиши таърифини келтиради [1: 45]. Тарихлар (эра) моҳияти ва халқларнинг бу ҳақдаги ихтилофлари хусусида сўз бобида Беруний, эраларга таъриф бераётганда Исо пайғамбар туғилишидан эра бошланишини таъкидлаб, Исонинг насаби тўғрисидаги ихтилофларни таҳлил қилади ҳамда насронийларнинг узри ҳақида тўхталади [1: 58] ва яна, [Аллоҳ] таоло: “Сизларга илгариги ўтган кишиларнинг – Нух, Од, Самуд қавмларининг ва улардан

кейинги ўтган, фақат Аллоҳгина биладиган қавмларнинг хабари келмадимми?” (“Иброҳим” сураси, 9-оят), [1: 50], ёки эраларнинг бошланиши тўғрисидаги ихтилофни таҳлил қилаётиб, “Борди-ю, уларга осмондан бир дарвоза очиб кўйсангу, ундан [осмонга] кўтарила бошласалар ҳам, “шаксиз, бизларнинг кўзларимиз боғланиб қолди балки бизлар сеҳрланиб қолган қавмдирмиз”- деган бўлур эдилар деб ёзади (“Ҳижр” сураси, 15-оят) [1:56].

Битта “Осор ал-боқия” асарида Абу Райҳон Беруний “Қуръон” китоби номини 15 марта келтирган, 40 та сурага умумий 73 та иқтибос келтирган: Бақара сурасига 11 та, Тавба сурасига 8 та, Мўминун сурасига 4 та, Аъроф сурасига 4 та, Қаҳф сураъсига 5 та ва бошқа (Нисо, Нур, Ал-бурж, Худ, Ҳаж, Анфол, Инсон, Сод, Ҳужурот, Юсуф, Исро, Юнус, Қадр, Аҳқоф, Шуаро, Оли Имрон, Сафф, Муддассир, Ал-ҳокқа, Тур, Анъом, Фуссилат, Исро, Аз-Зумар, Фил, Ҳижр, Саффот, Фотир, Ҳадид, Қоф, Сабаъ, Қалам, Иброҳим, Намл, Тоҳо) суралар оятларига иқтибос келтирган.

Беруний асарларида берилган мусулмонларнинг машҳур кунлари хусусида.

Абу Райҳон Беруний “Осор ал-боқия” ва “Тафҳим” (1029 й.) асарларида мусулмон бўлмаган арабларда ҳамда мусулмонларда қўлланиладиган байрамлар ва машҳур кунлар тўғрисида боблар мавжуд [1: 386; 2: 127; 3: 467; 13: 140]. “Осор ал-боқия” асаридаги шу номли бобда: муҳаррам, сафар, раби ал-аввал, раби ал-охир, жумодо ал-увло, жумодо ал-охира, ражаб, шаъбон, рамазон, шаввол, зулҳижжа ойларида бўлиб ўтган, Ислом тарихи учун муҳим воқеалар кунма-кун келтирилади [1: 386-397; 3: 473-486]. Беруний ўзигача мавжуд бўлган асарлардан фойдаланиб уларни таҳлил қилади. Масалан, муҳаррам ойининг тўққизинчисида ўтказиладиган Ошуро кунини аслида исломдан олдинги байрам эканлигини эътироф этади; рамазон ойининг ўн еттинчиси тонгда Бадр воқеаси юз бергани ёки, ўн тўққизинчида Макка фатҳ этилгани, пайғамбаримиз нима сабабдан Ҳаж маросимини ўтказмасдан кутиб турганлиги ва кейин видолашув ҳажини адо этганлиги тўғрисида, шаъбон ойининг ўн бешинчиси, аср намозидан олдин қибла Байтулмуқаддас томонидан Каъба томонига айлантилганлиги тўғрисидаги маълумотлар келтирилган [1: 390-392].

“Тафҳим” асарида шу номли бобида эса муҳаррам, рамазон, шаввол, зулҳижжа ойларидаги улуғ кунлар тўғрисида қисқа маълумот бериб, арабларнинг ойларида ҳам улуғ кишиларнинг туғилиши, мотам ёки қатл этилишига тўғри келадиган кунлар борлиги, лекин улар жуда ҳам кам ишлатилиши ҳақида маълумот келтиради [2: 127]. Бундан ташқари Ҳаж билан боғлиқ маросимларга ҳам тўлиқ тўхталган. “Тафҳим”га қараганда мусулмонларнинг байрамлари ва машҳур кунлари “Осор ал-боқия” ва “Қонуни Масъудий” асарларида батафсил баён этилган.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, олимнинг бугунги кунгача етиб келган ва ҳозирда ўрганилган асарлари орасида диний йўналишдагилари мавжуд эмаслиги олимнинг бу борада қалам тебратмаганини билдирмайди. Беруний деярли барча асарларида Ислом динига оид масалаларга ва ўз даври муаммоларига тўхталиб ўтган. Муаммо ва масалалар ечимида эса Қуръони карим оятларидан иқтибослар келтирган. Бу мақолада биз Абу Райҳон Берунийнинг фақат “Осор ал-боқия” ва “Тафҳим” асарида келтирган Исломий илмларга оид маълумотларини кўриб чиқдик, холос. Олимнинг деярли барча асарларида Қуръони карим оятларидан ҳаволалар келтирилганлиги маълум. Абу Райҳон Беруний ўтган асрнинг 90 йилларигача кўпроқ аниқ ва табиий фанлар олими сифатида қаралган эди. Юқорида келтирилган маълумотлардан кўриниб турибдики, Беруний ўз даврининг етук олими бўлиб, илмни диний ва дунёвий илмларга ажратмаган, балки яхлит, бир бутун деб англаган деб

ўйлаймиз. У диний ва дунёвий илмларни уйғунлаштирган ҳолда асарлар ёзган. Шундай экан, келгусида ёш олимларимиз Абу Райҳон Берунийнинг асарларини диншунослик, Ислом тарихини ўрганиш нуқтаи назаридан ҳам тадқиқ қилишлари мақсадга мувофиқ деб ҳисоблаш мумкин.

Фойдаланилган асарлар рўйҳати

1. Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар / Таржимон А. Расулов, изоҳларни И. Абдуллаев ва А. Расулов тузган, масъул муҳаррирлар: И. Абдуллаев, О. Файзуллаев. Танланган асарлар. Т. I. Тошкент: Фан, 1968.
2. Абу Райҳон Беруний / Сўз боши ва изоҳлар муаллифи А. Аҳмедов. Танланган асарлар. Т. VI. Тошкент-Урганч-Хива: Ишонч, 2006.
3. Абу Райхан Беруни. Памятники минувших поколений / Перевод М. Сале. Доп. исп. подготовка к печати, вводный текст А. Ахмедова. Ташкент: Фан, 2015.
4. Беруний туғилган кунининг 1000 йиллигига / Масъул муҳаррирлар: Каримов У.И., Ирисов А. Тошкент: Фан, 1973.
5. Абдуҳалимов Б. Байт ал-ҳикма ва Ўрта Осиё олимларининг Бағдоддаги илмий фаолияти (IX – XI асрларда аниқ ва табиий фанлар). Тошкент: Тошкент ислом университети, 2004.
6. Хоразм Маъмун академияси / Маъсул муҳаррир: Тарих фанлари доктори Б.А.Абдуҳалимов / Тошкент: Фан, 2005.
7. Куранбаева У. Абу Райҳон Берунийнинг “ал-Фихрист”идаги асарлари хусусида / Мерос. –Тошкент. 2019. – №2.
8. Розенфельд Б.А., Матвиевская Г.П. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII–XVII вв.). Москва: Наука, 1983.
9. Boilot D. J. L’Oeuvre d’al – Beruni, essai bibliographique. Caire, 1955.
10. Rozenfeld B.A., Ihsanog’lu E. Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and their works (7th –19th c.). Istanbul, 2003.
11. Ghurrat al-Zijat or Karana Tilaka / Prepared for publication by N. A. Baloch. Pakistan, 1973.
12. Куръони карим / А. Мансурнинг ўзбекча нашри / Тошкент, 2009.
13. Абу Райхан Беруни. Книга вразумления начаткам науки о звездах / вступительная статья, перевод и примечания Б.А. Розенфельда и А.Ахмедова при участии М.М. Рожанской, А.А. Абдурахманова и Н.Д. Сергеевой / Т. VI. Ташкент: Фан, 1975

ХУСАМУДДИН ӘС-СЫҒНАҚИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ТУРА ЖӘНЕ МЕТАФОРАЛЫҚ МАҒЫНАЛАРДЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ НОРМАЛАРҒА ӘСЕРІ

Кайратбек ҚҰРМАНБАЕВ*

Мақалада тура және метафоралық мағыналардың діни мәтіндердегі қолдану ерекшеліктері мен олардың құқықтық норма прюларизміне ықпалы баяндалады. Сондай-ақ әс-Сығнақи еңбектеріндегі метафоралық мағыналардың лингво-семантикалық, құқықтық бағытта зерттеулері қарастырылады.

Түйін сөздер – Метафора, семантика, мұсылмандық құқық, араб тілі, лингвистика, теология.

ORTA ASYA AYDIN OZANLARIN İTİKÂDÎ FİKİRLERİ (Kırgızistan Örneği)

Kursanbek DUİSHONKUL UULU*

Özet

İslâm'ın erken dönemlerden itibaren yayıldığı coğrafyalardan biri olan Orta Asya coğrafyasındaki halklar da İslâm'ın ilkelerini kendi günlük dillerine yansıtmışlar, bu ilkeleri edebî söyleşilerinde sıklıkla dile getirmişlerdir. Bu coğrafyanın bir parçası olan Kırgızlar da aynı yöntemi takip etmişler ve kendi fikirlerini şiirler vasıtasıyla terennüm etmeye çalışmışlardır. Kırgız tarihinin belirli bir döneminde ortaya çıkan ozan Zamancılar dini kültürün halk katmanlarına yayılması yanında Rus işgaline karşı direnişin bir parçası olması açısından son derece önemlidir. Kırgız şair ve düşünürlerinden ibaret olan ve fikirlerini şiirler halinde halka aşılamaaya çalışan bu grup, Kırgız edebiyatının bir parçası olması yanında dinî, felsefî düşüncesinin de bir taşıyıcısıdır. Kırgızların sözlü gelenekleri çok eski zamanlara kadar ulaşmaktadır. Dolayısıyla tarihten günümüze kadar sözlü gelenek çeşitli şekillerde ortaya çıkmış, zaman geçtikçe de gelişmiştir. Kırgızlar bu geleneklerini İslamiyet'i kabul ettikten sonra da devam ettirmişler, din anlayışlarını kendi dil kültürleriyle yansıtabilmişlerdir. Şiirlerin derin fikirlere ve ince manalara işaret ettiği gibi Zamancılar'ın şiirleri de derin manalar ifade etmektedir. Ancak aydın Zamancılar'ın kendileri veya eserleri ile ilgili şu ana kadar yapılan bütün araştırmalar esas itibarıyla edebiyat, filoloji, tarih ve felsefe alanlarında olup, onların şiirlerindeki dinî boyutlara sadece yüzeysel olarak temas edilmiştir. Bu yönüyle Zamancılar'ın dinî yönünün tıpkı Sovyet döneminde olduğu gibi Kırgızistan'ın bağımsızlığa kavuşmasından sonra da ihmal edildiği söylenebilir. Bu sebeple bu çalışmada Kırgız edebiyatının önemli bir parçasını oluşturan bu akımın ihmal edildiğine inandığımız bu yönü, yani aydın Zamancılar'ın şiirlerindeki dinî ve itikâdî bahisler konu edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ozan, Akın, Aydın, Şair, Kırgız, Zamancı, Edebiyat.

-
- * Проф. Док., Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры, www.kairatk.kz@gmail.com
 - * İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepler Tarihi, Doktora Öğrencisi, kursanbekg@gmail.com

Middle Asian Intellectual Bards' Religious Ideas (The Example Of Kyrgyzstan)

Abstract

The peoples of the Central Asian geography, one of the geographies where Islam has spread since the early periods, reflected the principles of Islam in their daily languages, and frequently expressed these principles in their literary conversations. The Kyrgyz, who are a part of this geography, followed the same method and tried to chant their ideas through poems. The Zamanist bards (i.e., poets), who appeared in a certain period of the Kyrgyz history, is extremely important in terms of spreading the religious culture to the people and being a part of the resistance against the Russian occupation. Consisting of Kyrgyz poets and thinkers and trying to instill their ideas in the form of poems, this group is a part of Kyrgyz literature as well as a carrier of religious and philosophical thought. The oral traditions of the Kyrgyz go back to ancient times. Therefore, the oral tradition has emerged in various ways from history to the present and has developed over time. The Kyrgyz continued these traditions after they accepted Islam, and they were able to reflect their religious understanding with their own language culture. As the poems point out deep ideas and subtle meanings, the poems of Zamanists also express deep meanings. However, all the research about the intellectual Zamanists or their works are mainly in the fields of literature, philology, history and philosophy, and the religious dimensions in their poems have been touched only superficially. In this respect, it can be said that the religious aspect of the Zamanists was neglected after the independence of Kyrgyzstan, just like it was in the Soviet period. For this reason, in this study, this aspect that we believe to be neglected of this trend, which constitutes an important part of Kyrgyz literature, namely, the religious and creedal issues in the poems of the intellectual Zamanists are discussed.

Keywords: Bard, Akin, Intellectual, Poet, Kyrgyz, Zamanist, Literature.

Giriş

İslâm evrensel bir din olarak farklı coğrafyalara yayılmış, farklı dil ve kültüre mensup insanları aynı ülkü etrafında bir araya getirmiştir. Şüphesiz İslâm temel ilkelerinden taviz vermemekle birlikte farklı coğrafyalardaki insanların kendi örf, adet ve kültürlerini yaşamalarına da izin vermiştir.

İslâm'ın erken çağlarından başlayarak yayıldığı bölgelerden biri olan Orta Asya coğrafyasındaki halklar da İslâm'ın temel ilkelerini bizzat kendi günlük dillerine yansıtmışlar, bu ilkeleri edebî söyleşilerinde dile getirmişlerdir. Söz konusu olan coğrafyanın bir parçası olan Kırgızlar da aynı yöntemi takip etmişlerdir. Kırgız tarihinin belirli bir döneminde ortaya çıkan Zamancılar akımı da dini kültürün halk katmanlarına yayılmasının yanı sıra Rus sömürgecilğine karşı direnişin bir parçası olması açısından oldukça önemlidir. Kırgız aydın, şair ve düşünürlerinden ibaret olan ve fikirlerini şiirler vasıtasıyla halka aşlamaya çalışan bu akım, Kırgız edebiyatının bir parçası olması yanında dinî düşüncesinin de bir taşıyıcısıdır denilebilir.

Genellikle “Zamancılar” şeklinde çoğul olarak kullanılmakta olup, XIX. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyılın ortalarına kadar geçen süreçte Rus İmparatorluğu (sonrasında ise Sovyet) emperyalizmine ve rejimine karşı çıkan Kırgız topraklarındaki farklı farklı bölgelerde yaşayan felsefi, dinî ve siyasî amaçlara/fikirlere sahip aydın, düşünürler tarafından teşkil edilen hareketi ifade eder. Zamancılar'ın ileri gelen temsilcileri arasında Kalıgı Bay Uulu (1785-1855), Moldo Niyaz, Moldo Kılıç gibi Kırgız şair ve düşünürler gelir.

Zamancılar'ın kendileri veya eserleri ile ilgili şu ana kadar yapılan bütün araştırmalar esas itibarıyla edebiyat, filoloji, tarih ve felsefe sahalarında olup, aydınların şiirlerindeki dinî unsurlara yalnız yüzeysel olarak temas edildiğini bilhassa belirtmek gerekir. Bu yönüyle

Zamancılar'ın dinî yönünün tıpkı Sovyet döneminde olduğu gibi Kırgızistan'ın bağımsızlığa kavuşmasından sonra da ihmal edildiği söylenebilir. Bu sebeple çalışma, Kırgız edebiyat ve düşünce tarihinin önemli bir parçasını oluşturan zamancı aydınların şimdiye kadar üzerinde hiç çalışılmamış bir yönüne odaklanmaktadır.

İLÂHİYYÂT BAHİSLERİ

Kırgız Zamancı şairleri de bir anlamda İslam'ın ebedî değerlerini kendi yerel kültür kodlarıyla harmanlayarak İslam'ın göç ettiği coğrafyaların taleplerini de karşılayacak evrensel bir kuşatıcılığa sahip olduğunu bariz şekilde göstermiştir. Kur'an-ı Kerim, yorumlandığı farklı coğrafya ve kültür ortamlarında çeşitli anlam evrenleri yarattığı malumdur. Bu aynı şekilde İslam'ın tarihten beri farklı görünüşleri demektir. Göç ettiği farklı coğrafya ve kültürlerde, ana doktrinini korumak kaydıyla, din farklı şekillerde tezahür etmekte ve düşünce akım, mezhepleri yaratmaktadır. İslam dininin temel ilkelerini anlamak suretiyle elde ettikleri bilgiyi kendi yaşadıkları bölgenin insanların kültür ve anlayışlarına uygun bir şekilde sunduklarını görmek mümkündür.

Kırgızların sözlü gelenekleri çok eski zamanlara kadar ulaşmaktadır. Dolayısıyla tarihten günümüze kadar sözlü gelenek çeşitli şekillerde ortaya çıkmış, zaman geçtikçe de bu daha da gelişmiştir.¹ Kırgızlar geleneklerini İslam dinini kabul ettikten sonra da devam ettirmişler ve din anlayışlarını kendi dil kültürleriyle en iyi bir şekilde aktarabilmişlerdir. Şiirlerin derin fikirlere ve ince manalara işaret ettiği gibi Kırgız Zamancılar'ın şiirleri de derin anlamları ifade etmektedir. Zamancılar şiirleriyle insanları etkilemişler, Allah'ı hatırlatarak zamanın kıyamete doğru hızla sürüklendiğini; bilhassa âhir zaman fitnelerinin ortaya çıktığını ifade edip kıyamet alâmetleriyle bu fitneleri izah etmeye yoğun bir şekilde çalışmışlardır.

İman Konusu

İslam dini insanoğlunun iman etmesine büyük önem vermiştir. İman, kâinata en büyük hakikattir. İslamiyet'te iman her şeyden önce gelmektedir. İman, “güven içinde bulunmak”² “bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, doğrulamak, söylediğini kabullenmek, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak, içten ve yürekten inanmak” demektir. Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümler (zarûrât-ı dîniyye) konusunda Hz. Peygamber'i tasdik etmek, O'nun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip, bunların hakikat ve doğru olduğuna canı gönülden inanmak demektir.³ Tanrı Dağları'nın eteklerinde yaşayan Kırgızlar'ın İslâmî düşüncesi bugüne kadar amelde Ebu Hanife'nin, itikâd ve kelâm alanında ise Ehli Sünnet'ten İmam Mâtürîdî'nin çizgisinde gelişip şekillenmiştir. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde iman, “inanılması gereken hususları dil ile ikrar etmek ve kalp ile tasdik etmek”⁴ olarak tarif edilir. Bu tarif Kırgız sözlü geleneğinde şu şekilde ifade edilir: “*Kaytalangandan kelme buzulbayt, kayra ıkalasın artat / Tekrar etmekle kelime bozulmaz, Aksine ihlâsın artar*”.⁵ Nitekim Kırgız Zamancılar da inanılması gereken hususların dil ile ikrar ve onun kalple tasdik etmesi gerekliliğini şu şekilde şiirlerinde ifade etmeye çalışmışlardır:

Kırgızca

Türkçe

- 1 Oktiyabr Kapalbaev, *Kırgız Elinin Çeçendik Önörü* (Bişkek: Biyiktik Plyus Basması, 2015), 12.
- 2 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul (İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017), 155.
- 3 A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 35.
- 4 Ebu Hanife, Fıkhu'l-Ekber, çev. Mustafa. Öz, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde) (İstanbul: İFAV, 1992), 58: Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, çev: Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM yay, 9.Basım, 2017), 565-566.
- 5 Erkayım Şaripova, *Kırgız Felsefesinin Başattarı* (Oş: y.y., 2000), 77.

Ay garibi benava *Ey garip olan kul*
Birligiga Hudanın *Allah'ın tekliğine*
İkrarın bar tilinda *Dilinde ikrarın var*
Sadakan birla iklas *Onu ihlâsla bir'le*
Kanı senin dilinda *Nerde senin tasdikin*
Ay banoa halinga bak san *Ey sen haline bak*
Hudayım bir, Muhammad bir hak Allah bir, Muhammed hak (son
peygamberidir).⁶

İman konusu Zamancılar'ın da dikkatlerini çekmiş konuların başında gelmektedir. Müslüman olmanın en temel vasfı olması sebebiyle iman, dindar bir şiir geleneğine sahip olan Zamancılar'ın şiirlerinde son derece mühim bir mevki ihraz etmiştir. Zamancı aydınların ileri gelenlerinden Moldo Niyaz'ın şu mısraları bu meseleye örnek teşkil etmektedir:

Cazıktuu banda kunahkar *Acizdir günahkâr kul*
Can egem bersin imandı *Rabbim versin imanı.⁷*

Bahsedilen şiirlerden de anlaşıldığı üzere imana bilhassa ehemmiyet veren Zamancı'nın: “*Rabbim versin imanı*” ifadesiyle imanın Müslümanlığın olmazsa olmazlarından olduğuna işaret ettiğini görmek mümkündür. Yine diğer şairlerden bir tanesi kelime-i tevhidi halk arasında açık bir şekilde ifade eden şu şiiri söylemektedir:

Laa ilaha, illallah *Lâ ilahe illallah*
Paygambarım Muhammed *Peygamberim Muhammed*
Tilim kelgey kelmege *Dilim dönsün Kelime'ye*
Allah Taala carattıñ *Allah'ü Teâlâ yarattın.⁸*

Başka bir şiirde ise akide ve iman konuları hakkında malumat sahibi olmanın faydaları ifade edilmektedir. Ayrıca iman konularının bilmediği takdirde ise Allah'ın rahmetinden kovulmuş Şeytan gibi bozguncu halk olacağını dile getirmektedirler:

Akıyda ilim bilbese, *Akaid ilmi bilmeyen halk*
Şaytanday buzuk el Bolot. *Şeytan gibi bozuk (halk) olur*
Min cıldık kılğan amalı, *Bin yıllık ameli*
Paydasız sokkon cel Bolot. *Faydasız rüzgâra döner*
İymandı aytıp işense *İmanını dile getirip inanırsa*
İymanduu bette nur bolot *İmanlı yüzünde nur olur*
İymandı bilbey çaşasa *İmanı bilmeden yaşarsa*
İymanı cektor sur Bolot *Yüzü kapkara olur.⁹*

6 Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, haz. Omor Sooronov (Bişkek: Uçkun yay, 1993), 87.

7 Niyaz, *Sanat*, 78.

8 Bolotbek Apilov, *Barpı* (Bişkek: y.y., C. 1, 1995), 118.

9 Moldo Sabır Dosbol uulu, *Tauhid Akıydalar Cıynagı* (Bişkek: İz Basması, 2013), 76.

Kendini Müslüman hisseden ve sayan her kişinin öncelikle iman esaslarını bilmesi gerektiğini, Allah'ü Teâlâ'nın hiçbir şeye ve hiçbir şarta bağlı olmaksızın her şeyi yaratıp onlara hükmettiğine canı gönülden iman etmelerinin zorunlu olduğunu bilhassa belirtmişlerdir. Zamancıların şiirlerinde imanın ve Müslümanların iman üzere yaşamanın öneminden bahsettikten sonra şiirlerde inanç esasları nasıl yansıtıldığı hakkında bilgi vermeye çalışalım.

Allah'a İman

Allah inancı ve ona tapınma ihtiyacı insanlık tarihi boyunca mevcut bir vakıadır. Allah, İslam âlimleri tarafından “varlığı zorunlu olan ve bütün hamd ve övgülere layık bulunan yüce yaratıcı” olarak tanımlanır. Tanımda yer alan “varlığı zorunlu olan” ifadesi, Allah'ın yokluğunun düşünülmemeyeceğini, var olmak için başka bir varlığın onu var etmesine ve kollamasına muhtaç olmadığını vurgulamaktadır.

İslam inancının en mühim unsuru Allah Teâlâ'ya iman etmektir. Bunun manası O'nun yüce varlığı hakkında vacip, zorunlu ve mümteni (imkânsız) olan kemal (mükemmel) sıfatlarıyla caiz sıfatlarını öğrenerek O'na öylece inanmak, âlemlerin Rabbi olan Allah'ın zatını her türlü noksanlıklardan ve beşerî sıfatlardan tenzih etmek, yüce ve uzak tutmaktır. Allah tüm kemal sıfatlarıyla vasıflanmıştır ve noksan sıfatlardan münezzehtir. Nitekim Zamancılar da Allah'ın sıfatlarından söz ederek Allah'ın mutlak varlığını tenzih etmektedirler. Dolayısıyla onlar Allah'ın mutlak varlığından söz ederken mutlak birliğinden da söz etmişlerdir. Allah'ın ortağı, eşi ve benzeri yoktur; O tek olan Allah'tır. Hiçbir varlığa benzemez; hiçbir varlık ta kendisine benzemez ve benzetilemez. Nitekim bu konuyla ilgili aydın Zamancılardan Moldo Niyaz şöyle dile getirmektedir:

Balapança cem berdi

Kuş yavrusu gibi rızık verdi

Baarıbzıdı karattı

Hepimizi kendisine muhtaç kıldı

Tendeşi çok bir Kuday

Eşi ve benzeri olmayan tek Allah.¹⁰

Bu satırlarda Moldo Niyaz açıkça ilâhî iradenin mutlaklığını öne çıkarmış, aynı zamanda Allah'ın mülkünden ve Rezzak isminin de tecellilerinden bahsetmiştir. Aynı zamanda diğer şairlerden biri Allah'ın ulûhiyetinden bahsederek şu şekilde dile getirmektedir:

Tuulgan da emes biröödön,

Doğrulmamıştır kimseden

Tuulbayt da, eç bir tuubayt da.

Doğrulmaz da hiç Doğurmamıştır

Turuktuu cerde Bizge okşop,

Biz gibi bir mekânda

Turmuştu kurup turbayt da.

Hayat kurmaz da

Tenep da bolboyt kişige,

Benzetmek de olmaz kişiye

Tendeşi çok da, kuru çok.

Dengi yok, benzeri yok

Turgan bir ceri belgisiz,

Mekândan da münezzehtir

Turmuşu çok da, üyü çok.

(İnsanlar gibi) yuvası yok evi yok

Kudaydın körktüü mekeni,

Allah'a (zarif) bir mekân

Kögündö çok da, cerde çok.

Gökte de yok, yerde de yok

Kudaydı barıp köz menen,

Allah'a gidip görüp

10 Moldo Niyaz, *Nasiyat*, haz. Melis Abdılđaev, *Muras* (Frunze: Kırgızistan yay, 1990), 229.

Körüp da kelgen Pende çok.

Geri gelen kul da yok.¹¹

Bahsedilen şiire dikkat edildiğinde şairin İhlâs Suresi'ni nazma döktüğü bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. O'nun zatı tıpkı yarattığı varlıklara benzemediği gibi, sıfatları da mahlûkatın vasıflarına benzemez. O, her cihetten tektir. Bu mahiyeti iyi kavrayan Kırgız Zamancılar, Allah'ın 'her şeye gücünün yettiğini', her şeye kadir olduğunu ve hiçbir şeye muhtaç olmadığını, tüm mahlûkatın da ona her zaman muhtaç olduğunu, âlemdeki oluş sırasının ve düzeninin onun tarafından tesis edildiğini ve böylece devam ettirildiğini sık sık vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla tapılmaya, itaat edilmeye, en çok sevmeye ve şüphesiz yüceltilip övmeye layık olan zât sadece ve sadece Allah Teâlâ'dır. Tüm âlemin ezeli padişahı olan Allah, öncelikle bütün mahlûkata birliğini bildirmiştir. Allah Teâlâ bu hususta Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde buyurmaktadır: "İlahınız bir tek Allah'tır!"¹²

Bu Zamancı şairlerden biri olan Tuyak Irçı Ernazar uulu, *Bir Allah* adlı manzum şiirinde Zamancıların Allah'ın varlığını, birliğini, tekliğini, tekvin ve diğer sıfat konularındaki görüşlerini uzunca şu şekilde şiirleştirmiştir:

Can-Canbar barına

İnsan-Hayvan herkese

Caydı bergen bir Allah

Yaz'ı¹³ veren bir Allah.

Tegiz çaçıp ırıska

Hepsine beraber rızık veren

Candı bergen bir Alla

Canı veren bir Allah

Asmandagı kün menen

Gökteki güneş ile

Aydı bergen bir Allah

Ay'ı veren bir Allah.

Erten emne bolorun

Yarın ne olacağını

Bilip turga bir Allah

Bilen bir Allah.

Cürögündö oynogon

Kalbindekini fısıldayan

Nietinde bar bolgon

Niyetinde var olanı

Tuyup turat bir Allah

Bilmektedir bir Allah

Tamırına çurkagan

Damarında dolaşan

Özgöçö bir asıl nur.

Asil bir nuru (imanı)

Kuyup turat bir Alla

Vermektedir bir Allah

Eç ırıskaın tügönböyt

Rızıkı ebediyen tükenmez

Sabır kılıp cürgün dep,

Sabredip yaşa deyip

Sabırı çok adamga

Sabrı yok olan insana

Cabır bergen bir Allah

Sabır veren de bir Allah

Aram menen adaldı

Haramla helâli

Anık kılğan bir Allah

Apaçık kılan bir Allah

Akıl berip aldındı

Akıl verip önünü

Carık kılğan bir Allah

Parlak kılan bir Allah

11 İyman Fondu, *İyman Carçıları* (Bişkek:Turar yay, 2017), 7.

12 Bakara, 2/163.

13 Mevsim olan 'yaz' ifade edilmektedir.

<i>On segiz min alamdı</i>	<i>On sekiz bin âlemi</i>
<i>Biylep turgan bir Allah</i>	<i>Döndürmekte (idare etmekte) bir Allah</i>
<i>Cerdin körkün çıkarıp,</i>	<i>Dünya'da güzelliği</i>
<i>Türlöp turgan bir Allah</i>	<i>Çeşitleyen bir Allah</i>
<i>Dilindegi katılğan</i>	<i>Gönlümde ve</i>
<i>Oydo cüröt bir Allah.</i>	<i>Aklımda olan bir Allah.</i>
<i>Sapatın aytıp Allanın,</i>	<i>Sıfatların söyleyip Allah'ın</i>
<i>Tübünö eç kim cetpegen.</i>	<i>Sonuna kadar kimse gelememiştir</i>
<i>Amiri uluk Allanın</i>	<i>Emiri büyüktür Allah'ın</i>
<i>Tagınan tayıp tüşpögön</i>	<i>Makamından ayrılmaz</i>
<i>Kançalık danktp ırdasam</i>	<i>Ne kadar övüp şiirleşsem de</i>
<i>Arzıbayt ırım tıynga</i>	<i>Önemsiz şiirim kuruşsuz.¹⁴</i>

Şairin nazmındaki tek tanrı tasviri, İslam itikadının Allah anlayışına tam uymaktadır. Aydın Zamancılar'ın sıfatlar konusundaki en dikkat çekici yaklaşımları özellikle Allah-âlem arasındaki ilişkileri beyan eden ilim, tekvin, kudret, irade, vs. sıfatlarından sıkça söz etmeleridir. Çünkü Allah'ın mutlak varlığını tekleme, insan-âlem ilişki yoluyla Allah'ı tavsif etmenin aklî olduğunu doğru bulmalarını şiirlerinde apaçık şekilde görmekteyiz. Allah'ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır. Dolayısıyla naslardaki isimler ve sıfatlar Kur'ânî tabirle en güzel isimlerdir. Kelâm ilminde tartışmalara konu olan bu sıfatlar Zamancılar tarafından tafsilatlı olarak işlenmemiştir ancak bu, onların inanç konularından haberdar olmadıklarını ortaya koymaz. Çünkü o coğrafyalarda Ehl-i Sünnet (Mâtürîdîlik ve Eşârîlik) anlayışı, öğretisi ve hâkimiyeti yaygındı ve malum olduğu üzere kendileri de medrese sisteminde yetişmiş mollalardır.

NÜBÜVVET BAHİSLERİ

Peygamberlere İman

Peygamberlere iman etmek de amentüde geçen altı inanç esaslarından birisidir. Peygamber, Allah Teâlâ ile insanlar arasındaki elçi olarak vazifelendirilen, Allah'ın emirlerini ve yasalarını bildiren, doğru yolu gösteren elçidir. Şüphesiz tüm Müslümanlar, peygamberlerin hepsine iman ederler.¹⁵ Peygamberlere iman, peygamberler arasında fark gözetmeksizin hepsinin Allah Teâlâ tarafından seçildiğini, peygamberlerin Allah'tan getirdiği bütün bilgilerin gerçek ve doğru olduğunu, aldıkları bilgileri eksiksiz olarak insanlara ulaştırdığını kabul etmek ve peygamberlere has zorunlu özellikleri bilip tasdik etmektir. Peygamberler, Allah'ın gönderdiği emirleri, herhangi bir bilgi katmaksızın ya da gizlemeksizin, insanlara duyurmak için vazifelendirilmiştir.¹⁶

Zamancıların şiirlerinde de peygamberlerle alakalı bilgiler, görüşler sıkça geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ismi zikredilen hemen hemen tüm peygamberler hakkındaki kıssaları ve bilgileri onların şiirlerinde görmek mümkündür. Örnek vermek

14 Tuyak Ernazar uulu, *Bir Alla*, haz. Egemberdi Ermatov Tuyak İrçı (Bişkek: Salam Basma Üyü, 2016), 28-31.

15 Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, XXXIV, 257-262.

16 Taftazânî, Saduddîn, *Şerhu'l-Akaid*, haz. Uludağ Süleyman Kelâm İlmi ve İslam Akaidi (İstanbul: Dergâh yayımları, 17.Basım, 2015), 235-236; Cüveynî İm'âmü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d., (*İnanç Esasları Kılavuzu*), Ankara, TDV Yayınları, 2010, s. 247, 248.

gerekirse; Zamancıların ileri gelenlerinden Nurmoldo *Pende* isimli eserinde Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yusuf, Hz. Hz. Yunus, Hz. Süleyman, Hz. İlyas, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in isimlerini zikrederek bunların da bu dünyadan ayrıldıklarını söyler. Yaşamakta olduğumuz dünyanın aldatıcı zevklerine esir olmamayı sıklıkla öğütler:

Bul calgançı düynödö

Ölböyt emes, ölobüz

Akırlı başka bir nokto

Pendelikke könöbüz

Bu yalancı dünyada

Ölmeyecek değiliz, öleceğiz.

Sonunda başa bir başlık¹⁷

Ölüme alışırsız.¹⁸

Şiirlerde Hz. Yusuf peygamberin zindana atılıp öz ağabeylerinin kendisine düşman oldukları ve sonra da Allah'ın O'nu peygamber seçip Mısır'a sultan yapması hatırlatılır:

Zındanga salıp taş kılıp,

Öz agası kas kılıp,

Baygambar kılıp kudayım,

Misir şaarga baş kılıp,

Kul dep satıp agasın,

Atasına dart kılıp.

Cok kılıp Cusup nabini

Atasınan cat kılıp.

Akırlı bolgon badışa,

Cusup da ötkön düynödön,

Zindana atılıp taş kıldı

Öz ağabeyi düşman oldu

Peygamber kılıp Allah'ım

Mısır şehrine baş kıldı

Köle diye satıp abisin

Babasına dert çıkardı

Gözden irak ettiler Yusuf nebiyi

Babasına yabancı kılıp

Sonunda sultan oldu

Yusuf da gitti dünyadan.¹⁹

Kırgız Zamancılar'ın peygamberlerle ilgili bilgilerde o coğrafyada yaygın bilinen bir eser olan Rabgûzi'nin (ö. 710/1310'dan sonra) *Kısâsü'l-enbiyâ* adlı eserinden²⁰ faydalandıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Zamancıardan Moldo Kılıç şöyle demektedir:

Atı 'Kıssa-Ambiya',

Kitepterdin çeçeni.

Adı 'Kıssasu'l Enbiyâ'dır

Kitapların müthişi.²¹

Zamancılar eserlerinde daha çok peygamberimiz Hz. Muhammed'den bahsetmişlerdir. Nitekim Moldo Kılıç Allah Resul'üne olan sevgi ve bağlılığın üst seviyede olması gerektiğini şiirlerinde "Nur Muhammed'e ümmetiz" diyerek satırlara dökmüştür. Bunun yanı sıra şairin bazı şiirlerinde tematik bağlamda olmasa bile Hz. Peygamber ismen yer almakta veya O'na sıklıkla atıflar yapılmaktadır:

Nur Mukambet paygamber,

Ümütkörbüz köp candar

Alla Taala, ar işti

Nur Muhammed Peygamber

Umutluyuz nice canlar

Ya Rabbi her işi

17 Kelimenin ilk anlamı at donatındaki at başlığıdır

18 Abdıldacan Akmatalliev, *Kırgız Adabiyatının Tarihi* (Bişkek: Poligrafbumresursı Basması, C. IV, 2012), 201.

19 Melis Abdılđaeu, *Muras* (Frunze: Kırgızistan yay, 1990), 282.

20 Eser ve müellif hakkında Bkz: Aysu Ata, "Rabgûzi", *DİA*, C. XXXIV, 377-378.

21 Asanaliev K, vs., *Akırlı Çıgarmaçılığının Tarihinin Oçerkteri* (Frunze: İlim yay, 1988), 293.

Özün tüzöp ondogun

*Islah et ve doğru kıl.*²²

Hızır'ın Muhammed'den önce gelen peygamberlerin karşılaştığı zorlukları, hayatları boyunca çektikleri sıkıntıları Zamancılar şiirlerinde dile getirmişlerdir. Onların yaşadıkları zorluklar karşısında gösterdikleri metanet insanlar için birer örnektir. Zamancı şair, Resûlullah'ın faziletlerine dair şunu söylemektedir;

Kamkor kıldı bizderge

Bizlere rahmet kıldı.

Nur Mukambet abiddi.

*Nur Muhammed abiddi.*²³

İslam âlimleri Hızır'ın (as) peygamber, veli veya melek olduğu konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Onun nebi olduğunu söyleyenler Allah tarafından kendisine rahmet ve ilim verilmiş olmasını, Kehf süresindeki²⁴ kıssada anlatılan işleri kendiliğinden yapmadığı yönünde açıklama yapmasını, vahiy ile yönlendirilmesini, sahip olduğu bilgiler dolayısıyla Musa'dan üstün bir konumda tanıtılmasını delil gösterirler. Hızır'ın veli olduğunu kabul edenler ise ona verilen bilginin doğrudan Allah'tan gelen bir ilham olabileceğini söylerler. Genellikle tasavvuf erbabı onun veli olduğunu söylerken kelimeler, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu da nebi olduğunu düşünür.²⁵ Zamancılara göre de Hızır bir peygamberdir. Örneğin Zamancıların ileri gelenlerinden Moldo Kılıç *Zar Zaman* isimli eserinde Hızır hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

Azireti Kızır paygambar,

Hazreti Hızır Peygamberdir

Napsi ırıska eesi,

Nefsi, rızık ehli

Cakşı canga kuş bolor,

İyi cana rast gelir

Alal cürsö münözü.

*Güzel olursa ahlakı.*²⁶

Kitaplara İman

Kitaplara iman, İslam itikâd esaslarından olup, Allah'ın dilediği peygamberine O'nun sözlerini içeren kitaplar indirdiğine ve indirilen ilâhî kitapların içeriklerinin hepsinin doğru ve hak olduğunu kabul etmektir. Nitekim peygamberlere indirilen kitaplara ilâhî kitap denilmesinin sebebi de bu kitapların Allah tarafından gönderilmesi ve muhtevası olarak da hiçbir beşer katkısının bulunmamasıdır.²⁷ Mamafih Kuran'dan daha önce gelen ilâhî kitaplar, (Tevrat, Zebur ve İncil) insanlar tarafından heves ve isteklerine uygun hale getirilerek tahrif edilmiş, sadece Müslümanların kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, diğer kitaplardan farklı olarak, aslî suretini korumuş ve hiçbir cihetten tahrif edilmemiştir.

Nitekim Zamancılar'ın eserlerinde daha çok Allah'ın son kitabı olan Kur'an-ı Kerim ele alınır, diğer kitaplardan neredeyse bahsedilmez. Zamancılardan ileri gelenlerden Moldo Kılıç *Zar Zaman* isimli eserinde iman esaslarından söz etmektedir:

Birallada ayıp çok,

Tek olan Allah'ın eksiği yoktur

Altı kelme, beş namaz Altı kelime-i Tevhidin, beş namaz

İymanın dîn kübösü.

İmanın ispatıdır.

22 Moldo Kılıç, *Zilzala*, haz. Omor Sooronov, *Kazaldar* (Frunze: Adabiyat yay, 1991), 164.

23 Melis Abdildaev, *Muras* (Frunze: Kırgızistan basması, 1990), 76.

24 Kehf 18/65.

25 İlyas Çelebi, "Hızır", *DİA*, XVII, 406-409.

26 Moldo Kılıç, *Zar Zaman*, haz. Omor Sooronov, *Moldo Kılıç Kazaldar* (Frunze: Adabiyat yay, 1991), 130-131.

27 A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 26. Basım, 2016), 260.

<i>Calbarganım bir Kuday</i>	<i>Yalvardığım tek Allah</i>
<i>Caratuuçu bir özü,</i>	<i>Yaratan tek Kendisi</i>
<i>Aytıp turgan sözümdün,</i>	<i>Söylediğim sözümün</i>
<i>Kagaz bolso delili,</i>	<i>Kâğıt olursa şahidi</i>
<i>On segiz min aalamdı</i>	<i>On sekiz bin âlemi</i>
<i>Saktap turgan eesi,</i>	<i>Koruyan sahibi</i>
<i>Ölö turgan bolgon son,</i>	<i>Ölecek birisi olduktan sonra</i>
<i>Iymandan çok cakşısı.</i>	<i>İmandan yoktur hayırlısı</i>
<i>Kuday Iyman bergin dep,</i>	<i>Allah'ım iman ver diye</i>
<i>Tiley körgün cigitter.</i>	<i>Yalvarın ey yiğitler!²⁸</i>

Şiirden de anlaşıldığı üzere Zamancı Moldo Kılıç özellikle tevhide imanı tekrarlamaya itina göstermektedir ve bu şiirinde amentüdeki altı iman esasını: “*Altı kelime-i Tevhidi, beş namaz, İmanın ispatıdır*” diyerek vurgulamaktadır. Bu altı iman esasını genel olarak belirtirken kitaplara da işaret etmektedir denilebilir.

Moldo Kılıç Allah'ın son kitabı olan aziz Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'e indirildiğini eserinde açıkça şu şekilde ifade etmektedir:

<i>Ayat, kuran, şarıptı</i>	<i>Kuran ayet şerifi</i>
<i>Aziz kılıp carattı</i>	<i>Aziz kılıp yarattı</i>
<i>Baygambarga tüşürdü,</i>	<i>Peygambere indirdi.²⁹</i>
<i>Şek keltirbe sözünö</i>	<i>Şüphe getirme sözüne</i>
<i>Kitep açkan moldogo.</i>	<i>Kitap açmış Molla'ya.³⁰</i>

Bu beyitlerde Kur'an-ı Kerim'in aziz olarak yaratıldığına işaret ederek Peygamberine indirdiğini belirtmektedir. Aynı şekilde kitaptan ilim tahsil eden mollalara sataşılmamasını tembih etmektedir. Bu üçünü zikretmekle aralarında irtibat kurmaktadır. Bu gösteriyor ki Zamancıların döneminde kitap okuyanlar hep mollalar olurdu ve onların yeri ayrıydı. Nitekim Kırgız akademisyen Sadık Alahan bununla ilgili “Beş Moldo” isimli kitabının ön sözünde şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Eski zamandan beri yazmayı ve okumayı bilenlere etraflarındaki insanlar hep saygı göstermişlerdir. Halkımız (Kırgız halkı) ise bunun gibi insanlara “moldo” adını vermişler ve onlara karşı edepte saygıda hiç kusur etmemişlerdir. Hatta böyle harf öğrenmeye ve yazmaya hevesli olan çocuk olsa bile, ona saygıyla “moldo veya Moldoke - Molla” demişlerdir.³¹

Bakara süresinin ikinci ayetinde zikredilen “*O kitap (Kur'an!), Onda asla şüphe yoktur*”³² mealindeki ve bunun gibi benzer ayetlerin ifadelerine Moldo Kılıç şiirinde şöyle yer vermektedir:

<i>Din musulman adamdar,</i>	<i>(Ey) Din Müslüman kardeşlerim</i>
------------------------------	--------------------------------------

28 Moldo Kılıç, *Zar Zaman*, haz. Omor Sooronov, *Moldo Kılıç Kazaldar* (Frunze: Adabiyat yay, 1991), 131-135.

29 Kılıç, *Zar Zaman*, 152.

30 Kılıç, *Zar Zaman*, 156.

31 Sadık Alahan, *Beş Moldo: Moldo Niyaz, Nurmoldo, Moldo Kılıç, Aldaş Moldo, Moldo Bağış* (Bişkek: İrbis yay, 2004), 3.

32 Bakara 2/2.

*Calgan emes kitepte Yalan, şüphe yoktur (Kur'an'da!) kitapta.*³³

Türkçesinden de anlaşıldığı gibi Kur'an kitabının muhtevasında asla şüphe ve eksik bulunmadığını açıkça beyan etmiştir. Yukarıda da bahsedilen şiirin izahında ifade ettiğimiz üzere: “*Şüphe getirme sözüne, Kitap açmış Molla'ya*” kısmında da aynen Allah'ın son kitabı olan Kur'an-ı Kerim kastedilmektedir. Aslında şüphe ve vehim Kuran'da değil de insanların anlayış eksiklikleri söz konusudur.

Kur'an-ı Kerim'in yüce Allah indinden bütün insanlığa merhamet ve hayatlarının her alanında kılavuz olarak gönderilmiş ilahi bir kitap olduğunu kabul edip beyan eden Zamancılar, Kur'an'daki emir ve yasaklara samimiyetle uyulması gerektiğini sıkça hatırlatırlar.

SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

Meleklerle İman

Melekler, amentüde bulunan ve her Müslüman'ın kesin bir biçimde inanması gereken altı iman esasının ikincisidir. Melekler erkeklik ve dişilik özelliği olmayan, yemeyen, içmeyen, evlenmeyen, doğmayan, doğurmayan, normal gözle görülmeyen, organlarımızla idrak edilemeyen, nurani ve ruhani olup Allah'ın emirlerine itaat eden yaratıklardır. Melek, çeşitli şekillere girebilen, duyularla algılanamayan ve Allah'a itaatten ayrılmayan nuranî varlık” diye tanımlanır.³⁴ Melek kelimesinin çoğulu “melâike”dir. Tekil ve çoğul şekliyle Kur'an'ın birçok yerinde zikredilmektedir.³⁵ Meleklerle ilgili bilgiyi ancak Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerden alabiliriz.

Çeşitli görevlerde bulunan meleklerin sayısı hakkında ayet ve hadislerde herhangi bilgi bulunmamaktadır. Ancak pek çok oldukları anlaşılmakla beraber temel görevleri Allah Teâlâ'ya itirazsız kulluktur. Zamancılar da kendi eserlerinde meleklerin değişik görevlerde yer aldıklarını zikrederler; Moldo Niyaz şiirlerinde insanoğlunu kabirde suale çekmekle görevli olan Münker ve Nekir meleklerinden şu şekilde bahseder:

<i>Ölüp barsan bir künü</i>	<i>Ölüp gidersen bu dünyadan</i>
<i>Parišta kiret surakka</i>	<i>Melek gelir sorguya</i>
<i>Coobun berbesen</i>	<i>Cevabın vermezsen</i>
<i>Canın kalar frakka.</i>	<i>Canın kalır ayrılıkta (firakta).³⁶</i>
<i>Adamzat barsa görügö</i>	<i>İnsanoğlu girince kabre</i>
<i>Parišta kiret surakka ay</i>	<i>Melek gelir sorguya, ah</i>
<i>Esiz aziz Afandim</i>	<i>Zavallı aziz efendim.³⁷</i>

Allah'ın kendisine verdiği emirle insanların canlarını almakla görevli olan ölüm meleği Azrail meleklerin büyüklerindedir ve diğer melekler gibi mümin ruhlara karşı çok şefkatli, kâfirler ve zalimlere karşı ise çok şiddetlidir. Bununla beraber Azrail Kur'an-ı Kerim'de ve hadisi şeriflerde Azrail şekliyle değil de Melekü'l-Mevt yani ölüm meleği şeklinde kullanılmaktadır.³⁸ Zamancılar kendi şiirlerinde Azrail kelimesine yer

33 Melis Abdildaev, *Muras* (Frunze: Kırgızistan yay, 1990), 67.

34 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul* (İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017), 210-211.

35 Bakara 2/102; A'râf 7/20.

36 Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, haz. Omor Sooronov (Bişkek: Uçkun yay, 1993), 25.

37 Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, 136.

38 Secde, 32/11.

vermektedirler. Zamancılar'ın temsilcilerinden Arstanbek Buylaş uulu onun tüm insanların canlarını almakla vazifeli melek olduğunu şiirinde şu şekilde ifade etmektedir:

Azireyl toorusa, Azrail önünü keserse
*Adamdın cayı – kara cer. İnsanun yeri – kara yerdir.*³⁹

Nitekim şiirde denildiği gibi “Azrail önünü keserse, yani insanın can verme vakti saati gelmişse mutlaka gideceği yer kara yer (kabirdir). Moldo Niyaz Azrail'in insanların canların alma anını ve daha sonraki bazı aşamaları şiirinde şu şekilde tasvir etmektedir:

Azrail alganda Azrail (canı) aldığıında
Arşka karap can ketet. Arşa doğru can gider
Kıyamattın eşiği Kıyametin kapısı
Körüstün karap tan ketet Mezara doğru ten gider
Mardana bol garıp baş Mardan⁴⁰ ol garıp baş
Farişte kiret surakka Melek girecektir sorguya
*Asan kılrsa hudayım Kolay kılarsa Hüda.*⁴¹

Cebrail, ilâhî emirleri peygamberlere ulaştırmakla vazifelendirilen vahiy meleğidir. Ayrıca dört büyük meleklerden biridir. Cebrail melekle alakalı Zamancıardan Moldo Kılıç “Zar Zaman” şiirinde ismini zikrederek şöyle ifade etmektedir:

Cebereiyl perişte Cebrail melek
*Paygambarga kabarçı Peygambere haberci.*⁴²

Âhirete İman

Ahirete iman, inanılması gereken esaslardan biri olup Kur'ân-ı Kerîm'de çoğunlukla Allah'a iman esasıyla yan yana zikredilmektedir. Ahiret kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yüz on yerde zikredilmekte, bunun yanında hadis-i şeriflerde de sık bir şekilde yer bulmaktadır.⁴³ Muhtemeldir ki bu ayet ve hadisleri anlayıp tebliğ etmek niyetiyle Zamancılar da eserlerinde ahiret konusunu sıklıkla ele almışlardır. Onlar, ahirete iman ile alakalı konulara temas ederken özellikle kıyamet âlâmetleri ve ahiret halleriyle alakalı birçok meseleleri şiirlerine aksettirmişlerdir. Özellikle Kalıgul Bay Uulu'nun *Akır Zaman (Ahir Zaman)* ve Aldaş Moldo'nun da *Hal Zaman* isimli eserlerini bu kapsamda zikretmek mümkündür. Dolayısıyla Moldo Kılıç, ahirete iman ile alakalı görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

*İşenbesen ölgümgö İnanmıyorsan ölüme,*⁴⁴
*Barbay koyçu çıdasan! Gitme eğer dayanabiliyorsan!*⁴⁵
Iyman tile kудaydan İman dile Allah'tan
Akırette anıki Ahirette böylece

39 Abdıldacan Akmatalliev, *Zalakar Akındar Seriyası* (Bişkek: Biyiktik Plyus yay, C. I, 2015), 162-163, 244.

40 Kahraman adam, er yiğit ve dördüncü halife Hz. Âli'nin de sıfatı olarak bilinmektedir; Husain Karasaev, *Kamus Naama-Karasay Sözdük* (Bişkek: Salam Basması, 2016), 520.

41 Moldo Niyaz, *Sanat Diğarasttar*, haz. Omor Sooronov (Bişkek: Uçkun yay, 1993), 86-87, 126.

42 Moldo Kılıç, *Zar Zaman*, haz. Omor Sooronov (Frunze: Adabiyat yay, 1991), 135.

43 Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *DİA*, I, 1988, s. 543.

44 Ölüm deyince mutlaka ahiret kastedilir.

45 Tazabek Samançin, *Kılıç Cazuuçu Akın* (Frunze: Kırgızmbas yay, 1948), 105.

Eki cüzü agaraar

*İki yüzün ak olur.*⁴⁶

Akıretke barganda

Ahirete gittiğinde

Adam uulu tergeleer

*İnsanoğlu hesaba çekilir.*⁴⁷

Peygamberin ve onun sahabelerinin hayatlarını rehber olarak kendi hayatlarında tatbik etmeye çalışan Zamancılar da ölümü çokça hatırlamak gerektiğini sık sık ifade etmişlerdir. Bunun yanında ölümü çokça anmanın insanın manevi hayatına getirdiği faydaları zikrederek insanları buna teşvik etmişlerdir.⁴⁸

İnsan öldükten sonra kıyamete kadar kabir hayatı denen bir hayat yaşayacaktır. Kabir hayatı, dünya ile ahiret hayatını ayırması sebebiyle berzah hayatı olarak da isimlendirilmiştir. Her insan berzah hayatını yaşamak mecburiyetindedir.⁴⁹ Zamancılar ileri gelenlerden Cenicok da ölenlerin hepsinin mutlaka berzah hayatın yaşayacağına dair şu şiirinde dile getirmektedir:

Ceti kabat asmanga,

Yedi kat göğe

Kün carattın bir Allah.

Güneş yarattın bir Allah

Cetip alar acaldı

Ulaşacak eceli

Başta kıldın bir Allah.

Başımızda kıldın bir Allah

Ölgöndördün baarisin,

Ölenlerin hepsini

Kördö kıldın bir Allah.

*Berzah'ta kıldın bir Allah.*⁵⁰

Vefat eden her bir insanın ebedi ahiret hayatı başlayana kadar kabir hayatında olacağına dair Zamancılar da şiirlerinde bilgi vermektedirler:

Kıyamet kayım bolguça

Kıyamet kopana kadar

Ölgöndör kalar körüdü

*Ölenler kalır kabirde.*⁵¹

Zamancılar, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını esas kabul ettikleri için kabir hayatındaki sorgu suali, kabir azabını veya kabir hayatındaki çeşitli nimetlerin bahşedilmesini kabul etmişler, bu esasları şiirlerine aksettirerek müdafaa da etmişlerdir.

Kaynakça

Abdılbaev, Melis. *Muras*. Frunze: Kırgızistan, 1990.

Akmataliev, Abdıldacan. *Kırgız Adabiyatının Tarihi. 4 Cilt*. Bişkek: Poligrafbumresurs, 2012.

Akmataliev, Abdıldacan. *Zalkar Akındar Seriyası. 2 Cilt*. Bişkek: Biyiktik Plyus, 2015.

Alahan, Sadık. *Beş Moldo: Moldo Niyaz, Nurmoldo, Moldo Kılıç, Aldaş Moldo, Moldo Bağış*. Bişkek: İrbis, 2004.

Apilov, B. *Barpi. 1 Cilt*. Bişkek: y.y., 1995.

Babataev, Abdıraşit. "Zamancılar", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C. Ek. 2, 693-694. 2017.

Baygaziev, S. *Nurmoldo XIX Kılımdın Tunguç Agartuuçusu Cana Daanışman Pedagogu*. Bişkek: Erkin Too, 2005.

46 Melis Abdılbaev, *Muras* (Frunze: Kırgızistan yay, 1990), 57.

47 Melis Abdılbaev, *Muras*, 94

48 Moldo Kılıç, *Zar Zaman*, haz. Omor Sooronov (Frunze: Adabiyat yay, 1991), 168.

49 A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 260.

50 Fondu, *İyman Carçıları* (Bişkek: Turar yay, 2016), 124.

51 Moldo Niyaz, *Sanat Digarasttar*, haz. Omor Sooronov (Bişkek: Uçkun yay, 1993), 41.

- Duishonkul Uulu, Kursanbek. *Kırgızistan'da Zamancıların Dinî ve İtikadî Görüşleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ebu Hanîfe, *Fıkhü'l-Ekber*, çev. Mustafa. Öz, *İmam Azam'ın Beş Eseri* adlı kitabın içerisinde. İstanbul: İFAV, 1992,
- Erkayım, Ş. *Kırgız Felsefesinin Başatları*. Oş: Oş yay, 2000.
- Ermatov, Egemberdi. *Tuyak Irçı*. Bişkek: Salam, 2016.
- Ernazar Uulu, N., Sooronov, O. *Sanat Digarasttar*. Bişkek: Uçkun, 1993.
- Ernazar Uulu, Niyaz. (T.Y). *Sanattar: Ekinçi Kol Kitep*. Bişkek: Kırgız İlimler Akademisi El Yazma Bölümü No. 553.
- Iyman, Fondu. *Iyman Carçıları*. Bişkek: Turar, 2017.
- İşekeev, N. *Moldo Kılıç*, Bişkek: Turar, 2017.
- Kalberdiev, A. *Tarihten Günümüze Kırgızların Allah Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- Karasaev, Husain. *Kamus Naama: Karasay Sözdük*. Bişkek: Salam. 2016.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar, 26. Basım, 2016.
- Koylubaev, K. *Cazgıç Akındardın Çıgarmaçılığı Okuu Kuralı*. Karakol: K. Tınıstanov İmu, 2010.
- Musaev, S., Akmataliev, A. *Akılman Kalıgul*. Bişkek: Şam. 2000.
- Samançin, Tazabek. *Kılıç Cazuuçu Akın*. Frunze: Kırgızmbas, 1948.
- Sooronov Omor. *Moldo Kılıç Kazaldar*. Frunze: Başat. 1991.
- Şamıkan Uulu, Kılıç. *Kıssa-İ Zilzale*. Kazan:V. Eremeev Cana Şaşabrin, 1911.
- Şamıkan Uulu, Kılıç. *Zilzala*, Frunze: Adabiyat, 1991.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.

تأثير القواعد السبعة عشر للدبّاس في مجلة الأحكام العدلية

Laith Motei Yahia ALAZAB*

ملخص:

إن لمجلة الأحكام العدلية مكانة كبيرة وأهمية عظيمة في تراث الفقه الإسلامي، ليس على مستوى المذهب الحنفي فحسب بل على مستوى المذاهب الأربعة، لاسيما وأنها تناولت وللمرة الأولى قدم السبق في تقنين مسائل الفقه الإسلامي، وذلك من خلال مواد سُبكت لتكون موافقة في شكلها لمواد القانون، الذي تمتاز مواده بالاختصار والموضوعية وحسن الصياغة والحيك المتقن الرصين.

ولما لمجلة الأحكام الشرعية من مكانة علمية، ولتخليد من قاموا من العلماء بإخراجها بعد استيعابهم لكتب الفقه من المذهب الحنفي (ظاهر الرواية)، جاء هذا البحث ليبرز دور عالم كبير، وهو إمام الحنفية فيما وراء النهر (آسيا الوسطى) الإمام أبو طاهر بن محمد بن الدبّاس الحنفي الضرير، أحد فقهاء القرن الثالث والرابع الهجري، الذي كانت له أولى محاولات الحصر لقواعد المذهب الحنفي؛ إذ أرجع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة كلية.

جاء هذا البحث لدراسة التأثير الحاصل لما قام به الدبّاس على جهود اللجنة التي عيّنت بجمع مواد مجلة الأحكام العدلية، سواء في القواعد الفقهية الكلية التسعة والتسعين، أو في أبواب المجلة الموزعة على ستة عشر كتاباً. ولعلّي أكون من خلال هذا البحث قد وضعت حجر الزاوية في تاريخ صياغة القواعد الفقهية وربطها ربطاً مباشراً بالأساس والمبدأ والذي يتجلى بالحديث عن دور أبي طاهر الدباس وتأثر واضعي مجلة الأحكام العدلية المُنَسَّبين من خلال الإرادة العلية في الدولة العثمانية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الحنفي، أبو طاهر الدباس، مجلة الأحكام العدلية، القواعد الفقهية.

ABSTRACT:

Majalla has a great position and enormous importance in the Islamic jurisprudence heritage, not only at the level of the Hanafi school, but also at the level of the four schools, especially as It was the first attempt to codify Islamic jurisprudence issues, through articles that were compiled to be consistent in their form with articles of law, which are characterized by brevity, objectivity, good formulation, and elaborate, sober plotting.

And since Majalla has a scientific standing, and to immortalize the scholars who produced it after having absorbed the jurisprudence books from the Hanafi school (Zahir Al-Riwaya), this research came to highlight the role of a great scholar, who is the Imam of the Hanafis in Transoxiana (Central Asia), Blind Imam Abu Taher Muhammad al-Dabbas al-Hanafi, one of the scholars of the third and fourth centuries AH, who had the first attempts to codify the rules of the Hanafi school, as he attributed the school of Abu Hanifa to seventeen rules in total.

This research came to study the impact of what Al-Dabbas did on the efforts of the committee that is concerned with collecting the articles of Majalla AL-Ahkam AL-Adliyyah, whether in the ninety-nine total jurisprudence rules or the chapters of Majalla distributed among sixteen books. Perhaps through this research, I have placed

* Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, alazablaith@yahoo.com

the cornerstone in the history of drafting the jurisprudence rules and linking them directly to the basis and principle, which is evident by talking about the role of Abu Taher Al-Dabbas and the influence of the authors of Majalla AL-Ahkam AL-Adliyyah attributed to the supreme will of the Ottoman Empire.

Key words: Hanafi jurisprudence, Abu Taher Al-Dabbas, Majalla AL-Ahkam AL-Adliyyah, and Rules of jurisprudence.

المقدمة

لقد كان وما زال لمجلة الأحكام العدلية اهتمام كبير لدى أهل العلم؛ وذلك لأهميتها التي استحققتها بجدارة بعد أن قام واضعوها باستيعاب كثير من القواعد الفقهية المنشورة في كتب الفقهاء ومدوناتهم الفقهية منها والأصولية. ولقد كان للعالم التركي أحمد جودت باشا -وزير العدلية- ولمؤيديه دوراً فاعلاً في إخراج هذه المجلة للوجود، فلقد كانت هناك حاجة ملحة للقيام بعمل قانون يكون مصدره الفقه الإسلامي لشعب مسلم يدين بالإسلام، لاسيما وأن في الشمال والشمال الغربي من جغرافيا الدولة العثمانية كان القانون المدني الفرنسي قيد التطبيق آنذاك، مما شكل ضغطاً كبيراً على فقهاء الشرع وفقهاء القانون على حد سواء، والذي جعل بعضهم -من أمثال علي باشا وفؤاد باشا- ينادي بأعلى صوته مطالباً بتطبيق القانون الفرنسي كونه البديل الوحيد والخيار الأمثل -بزعمهم-. وهذا الذي خالفهم به أحمد جودت باشا بكل جدارة وثبات وقام بوضع واستخراج مواد قانونية تشبه القانون الفرنسي شكلاً لا مضموناً وجوهراً، إذ كان مقتبساً بشكل كلي من الفقه الإسلامي عامة، الفقه الحنفي تحديداً، في مجتمع استمر يقلد أفراد هذا المذهب الفقهي عقوداً طويلة.

وكاننا نتابع اللقاء الذي حصل بين فريقين، فريق أحمد جودت باشا من جانب وفريق علي باشا وفؤاد باشا من الجانب الآخر، هذا اللقاء الذي عقد لحسم الخلاف الحاصل بين الفريقين في حديقة الورود (Gülhane Parkı) في مدينة اسطنبول تحت رعاية هيئة حكومية شارك فيها نواب، ولقد وفقهم الله فيه لإصدار قرار مؤيد لفريق أحمد جودت باشا. وبعد ذلك قام الفريق الذي استطاع اقناع الهيئة فور صدور الإرادة السنوية للسلطان آنذاك بالبدء بصياغة مواد المجلة الـ 1851 مادة باللغة التركية¹، خصصوا منها 100 مادة لذكر القواعد الفقهية موضع دراستنا. كان ذلك في الفترة ما بين 1868-1896 م.

ولما كان لتلك القواعد التي وردت في المجلة قبولاً واسعاً في العالم الإسلامي منذ وضعها حتى يومنا هذا، اعتنت المعاهد العلمية والجامعات بها، وألفت كتباً وأبحاثاً عنها. وبعد أن بدأت بتدريسها لطلابنا في قسم الفقه الإسلامي في مرحلة الدراسات العليا تولد لدي مجموعة من الأسئلة: إذا كان المذهب الحنفي هو المصدر الرئيسي للمجلة فهل تمت الاستفادة والاطلاع من قبل اللجنة على ما وصل إليه الفقيه الحنفي فيما وراء النهر أبي طاهر الدباس؟ وما مقدار تلك الاستفادة؟ وهل كانت مواد المجلة

1 ترجمت لاحقاً للغة العربية.

شيئاً لم يسبق إليه أم أنها كانت وفق طريقة ومنهج أبو طاهر الدباس في قواعده المشهورة؟ جاءت هذه الدراسة لمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة.

المطلب الأول: التعريف بأبي طاهر الدباس وبمنزلته بين علماء الفقه الحنفي:

لابد لنا ونحن في معرض البحث عن تأثر مجلة الأحكام العدلية بالقواعد الفقهية للعلامة أبي طاهر الدباس بأن نبدأ بالتعريف به من كتب التراجم ومن ثم الكتب التي تحدثت عن منزلته العلمية في عصره وذكر أهم مشايخه وتلاميذه، ولا ضير من الإشارة إلى أهم المواضيع الفقهية التي أكثر العلماء أيضاً - سواء من علماء الفقه الحنفي أو العلماء من بقية المذاهب الفقهية الأخرى الثلاث - من بيان رأي الدباس فيها حتى اشتهرت فيما بينهم كما سنرى في هذا البحث. فأقول: هو محمد بن محمد بن سفيان، أبو طاهر الدباس الفقيه الحنفي. إمام الحنفية بما وراء النهر. قال ابن النجار: (إمام أهل الرأي بالعراق). كان من أهل السنة والجماعة، صحيح المعتقد كما تذكر كتب التراجم. وهو من أقران أبي الحسن الكرخي. تخرج به جماعة من الأئمة. ولي القضاء بالشام وخرج منها إلى مكة وتوفي فيها. نقل عنه السيوطي في أول الأشباه والنظائر أنه رد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، وأنه كان ضريراً.² ونقل لنا القرشي في كتابه: "الجواهر المضية في طبقات الحنفية" قول الصيمري: (ومن أقران أبي الحسن عبيد الله الكرخي أبو طاهر الدباس، كان يوصف بالحفظ ومعرفة الروايات، بخيلاً بعلمه وضميناً به، وولي القضاء بالشام وخرج منها إلى مكة فمات بها. قال ابن النجار: (وذكر بعض العلماء أنه ترك التدريس في آخر عمره وسافر إلى الحجاز وجاور بمكة وفرغ نفسه للعبادة إلى أن أتاه أجله رحمه الله تعالى)).³ ولكن من الأهمية بمكان مناقشة تعبير الصيمري من أن أبو طاهر الدباس (كان بخيلاً بعلمه وضميناً به)؛ ذلك لأن كتم العلم والبخل بتعليم الناس ونشر العلم بينهم لا يليقان بمثله، كيف لا وهو من العلماء الراسخين في العلم، الذين شهد لهم بالعلم والتقوى، ومن المؤكد بأنه سمع الحديث الذي رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم: "مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يَعلَمُهُ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ"⁴؛ على أن هذه الدعوى لها سبب ساشير إليه في المطلب الثاني، ولكن يكفي هنا الإشارة إلى أن هذه الدعوى لا أصل لها ومردودة كلياً.

2 الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، دار السلاسل - الكويت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ الطبعة، ج 1، ص 337.

3 القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه - كراتشي، بدون رقم الطبعة وتاريخها. ج 2، ص 117.

4 أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2001م. حديث رقم (10487)، ج 16، ص 293.

هذا ولم أعثر في الموسوعة التركية المشهورة المسماة باللغة التركية بـ (TDV İslâm Ansiklopedisi) على ترجمة أو مجرد ذكر لأبي طاهر الدباس، وهذا يدعو للدهشة والتأمل، ويزيد من أهمية بحثنا في دراسة علاقة التأثير بين المجلة وبين أبو طاهر الدباس.

شيوخه وتلاميذه:

لقد كان لأبو طاهر الدباس مشايخ وعلماء تلقى عنهم العلوم الشرعية حتى أصبح صاحب هذه المنزلة العالية في الفقه الحنفي، ومن هؤلاء المشايخ: أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي. ذكره السمرقندي في ميزان الأصول في نتائج العقول، فقال: وهو من أحد الفقهاء الكبار وأحد المتقدمين من مشايخ الحنفية في بغداد. تفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس القاضي -موضع الدراسة-. وقد أقام ببغداد سنين كثيرة يدرس. والبردعي نسبة إلى بردعة وهي بلدة من أقصى بلاد أذربيجان.⁵

ولقد ورد اسم شيخ الدباس هذا عند الذهبي ولكن بالذال المعجمة فقال: (أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي. شيخ الحنفية ببغداد. أخذ عن: أبي علي الدقاق، وموسى بن نصر. وكان فقيها مناظرا، بارعا، إلا أنه كان معتزليا. تفقه به: أبو الحسن الكرخي، وأبو عمرو الطبري، وأبو طاهر الدباس، وغيرهم).⁶

وللدباس أيضاً شيخ آخر أورده الأرموي في كتابه المشهور: التحصيل من المحصول، فقال: وهو عبد الحميد بن عبد العزيز أبو خازم القاضي، أخذ عن عيسى بن أبان وأخذ عنه الطحاوي وأبو طاهر الدباس، ولقيه أبو الحسن الكرخي وحضر مجلسه، توفي سنة 292هـ.⁷ هذا ولقد تم ذكر أبو خازم أيضاً عند العيني في البناية شرح الهداية، قال: وكان أبو خازم أستاذاً لأبي طاهر الدباس وقرائه، وكان ديناً ورعاً ثقة عالماً بمذهب أهل العراق، قدوة في العلم.⁸

ولقد كان للدباس العديد من التلاميذ ولعل من أبرزهم: أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو الحسن النيسابوري القاضي، المعروف بقاضي الحرمين. شيخ أصحاب أبي حنيفة في زمانه بلا مدافعة، والمعول

5 السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط: 1، 1984م. ص 278.

6 الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المكتبة التوفيقية، بدون رقم الطبعة وتاريخها. ج 23، ص 528؛ وأنظر: الضيّمري، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الضيّمري الحنفي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب - بيروت، ط: 2، 1985م. ص 165.

7 الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، التحصيل من المحصول، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1، 1988م. ج 2، ص 73.

8 العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 2000م. ج 13، ص 14.

عليه في الفتوى بلا منازعة. تفقه على أبي الحسن الكرخي، وأبي طاهر الدباس، وبرع في المذهب.⁹ والمتوفى في محرم سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة.¹⁰

اهتمامه بالجامع الصغير:

يعتبر كتاب الجامع الصغير واحداً من كتب ظاهر الرواية¹¹ في المذهب الحنفي الستة وهي: المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير. ولأهمية هذا الكتاب كان لا بد لي وأنا أبحث عن منزلة أبو طاهر الدباس في المذهب الحنفي الإشارة لدوره في خدمة هذا الكتاب المهم في المذهب.

وتمت الإشارة إلى هذا في مقدمة كتاب الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني فقال: وقد روى محمد بن الحسن مسائل هذا الكتاب عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وألفه بطلب من أبي يوسف. فيذكر في أول كل باب: محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة. ويذكر فيه الخلاف بين هؤلاء الأئمة في بعض المواضع. وقد رتب الكتاب أبو طاهر الدباس والحسن بن أحمد الزعفراني¹². وبهذا نلاحظ الدور الواضح له في خدمة هذا الكتاب، وذلك بقيامه بترتيب الكتاب وتسهيل عرضه لقارئه، وهذا بلا شك عمل عظيم وخدمة كبيرة لهذا الكتاب الذي يعتبر من أهم أصول المذهب.

ويؤيد هذا ويؤكده الإمام اللكنوي في كتابه (الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير)، فلقد قال: وبعد، فإن محمد بن الحسن (رحمه الله) وضع كتاباً في الفقه سماه الجامع الصغير قد جمع فيه أربعين كتاباً من كتب الفقه ولم يبوب الأبواب لكل كتاب منها كما بوب كتب المبسوط، ثم إن القاضي الإمام أبا طاهر الدباس بوبه ورتبه ليسهل على المتعلمين حفظه ودراسته.¹³ وما قاله اللكنوي هنا يؤيد أيضاً ما ذكرته في معرض الرد على دعوى الصيرمي ويثبت لنا بأن أبو طاهر الدباس لم يكن يكتفم العلم ويخل ببذله، لأنه ما قام بتبويب وترتيب الكتاب إلا ليسهل الحفظ والدراسة على المتعلمين له كما وصف اللكنوي في حديثه.

دور أبو طاهر الدباس في بعض الفروع الفقهية:

9 الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي، الطبقات السنوية في تراجم الحنفية، الرياض، ط: 1، 1983م. ج 1، ص 140.

10 كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف ب: كاتب جلبي وب: حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مكتبة إرسیکا، إستانبول - تركيا، بدون رقم طبعة، 2010م.

11 تعارف الحنفية على اصطلاح ظاهر الرواية، وتسمى أيضاً: مسائل الأصول؛ وهي الكتب التي تجمع مسائل مروية عن أئمة المذهب وهم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد وزفر، والحسن بن زياد.

12 الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الأصل، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط: 1، 2012م. ص 32.

13 اللكنوي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عالم الكتب - بيروت، ط: 1، 1986م. ص 68.

ومما يعزز الحديث عن مكانة الإمام الدباس في المذهب الحنفي بشكل خاص والمذاهب الأخرى بشكل عام أن أذكر أهم آرائه الفقهية التي تناولتها كتب الفقه، ومن هذه الآراء: رأيه في مسألة إبطال الرواية بالإجازة. ولقد عثرت على كتب عديدة تناولت رأي أبو طاهر الدباس، منها كتاب كشف الأسرار شرح أصول البزدوي للبخاري، قال: فكان الاعتبار للإجازة دون المناولة غير أنها زيادة تكلف أحدثها بعض المحدثين تأكيداً للإجازة فكانت المناولة قسماً من الإجازة واختلف في الإجازة فأبطلها جماعة منهم إبراهيم بن إسحاق الحربي وأبو محمد الأصبهاني وأبو نصر الوايلي السجزي والشافعي في رواية الربيع عنه وأبو طاهر الدباس من أصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه وغيرهم.¹⁴ وتناول السبكي¹⁵ عين المسألة في كتابه الإبهاج في شرح المنهاج، وذلك في قوله: وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب العمل بالمروى بها - أي الإجازة - وخالف بعض أهل الظاهر وهو خلاف ضعيف لأنه ليس في الإجازة ما يقدح في اتصال المنقول بها وفي الثقة به. ثم قال: وأما الرواية بالإجازة فقد اختلف العلماء فيها والذي استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من المحدثين وغيرهم القول بتجويز الإجازة وإباحة الرواية بها وخالفهم جماعة منهم إبراهيم بن إسحاق الحربي وأبو محمد عبد الله الأصبهاني الملقب بأبي الشيخ وهو رواية عن الشافعي واختار القاضي الحسين والماوردي من أصحابنا وقال لو جازت الإجازة لبطلت الرحلة. واعلم أن في الاحتجاج لصحة الإجازة غموض، قال أبو طاهر الدباس من أئمة الحنفية: من قال لغيره أجزت لك أن تروي عني، فكأنه يقول أجزت لك أن تكذب علي.¹⁶

وسلط الضوء أيضاً على عبارة (من قال لغيره أجزت لك أن تروي عني) ابن أمير حاج في كتابه التقرير والتحبير، فقال: حكاه الأمدي عن أبي حنيفة والخجندي من الشافعية عن أبي طاهر الدباس وأنه قال: من قال لغيره أجزت لك أن تروي عني ما لم تسمع فكأنه يقول أجزت لك أن تكذب علي. ولكنه عقب بقوله: والأصح الصحة.¹⁷

ومن الأمور التي عرف بها أبو طاهر الدباس كراهته لاستخدام عبارة (مشكوك فيه) في كتب الفقه، فلقد ذكر في المبسوط أن سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته. وكان أبو طاهر الدباس - رحمه الله - ينكر هذه العبارة ويقول: لا يجوز أن يكون الشك من أحكام الشرع. ولكن البزدوي يبين بأن (ليس المراد منه أنه مشكوك في الحقيقة أو أنه شرع مشكوكاً حقيقة بل سمي مشكوكاً لما قلنا من

14 البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون رقم الطبعة وتاريخها. ج 3، ص 43.

15 وهو من علماء الشافعية.

16 السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبعة، 1995م. ج 2، ص 335.

17 ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج الحنفي، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1983م. ج 2، ص 281.

تعارض الأدلة ووجوب ضم التيمم إليه للاحتياط). نقل عنه ذلك البخاري عند استعراضه لهذه المسألة في كتابه.¹⁸

ووضح ابن الهمام بشكل أوضح رأي أبو طاهر الدباس في هذه العبارة بقوله: (قوله مشكوك فيه) كان الشيخ أبو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول: لا يجوز كون شيء من أحكام الشرع مشكوكا فيه بل هو محتاط فيه.¹⁹ وفي الحقيقة هذا يبين لنا بأن الدباس كان دقيقاً في استخدام المصطلحات الفقهية منها والأصولية، وأنه كان حاذق الفهم ودقيق النظر.

ومن آرائه الفقهية التي تناولتها كتب الفقه أيضاً، رأيه في مسألة الاغتسال بالنيذ. نقل لنا رأيه هذا ابن الملقن. (وقال صاحب "المفيد": إذا ألقى فيه تمرات فحلا ولم يزل عنه اسم الماء وهو رقيق يجوز الوضوء به، بلا خلاف بين أصحابنا، ولا يجوز الاغتسال به، خلاف ما في "المبسوط" من جوازه، ووجه الأول أن الجنابة أغلظ الحديثين، والضرورة فيه دون الوضوء، فلا يقاس عليه. وقال الكرخي: المطبوخ أدنى طبخة يجوز الوضوء به، حلواً كان أو مسكراً، إلا عند محمد في المسكر. وقال أبو طاهر الدباس: لا يجوز، وصححه في "المحيط"، كمرق الباقلاء).²⁰ يتبين لنا هنا رأي أبو طاهر في هذه المسألة وهو منعه الاغتسال بالنيذ.

ولتوضيح المسألة ورأي الدباس فيها، أنقل هنا عن العيني ما قاله فيها، وكيف نقل رأي أبو طاهر الدباس عن القدوري. قال: (ثم لا بد من تفسير نيذ التمر الذي فيه الخلاف وهو أن يلقى في الماء شيء من التمر لتخرج حلاوتها إلى الماء، وهكذا ذكر ابن مسعود، رضي الله تعالى عنه، في تفسير النيذ الذي توضع به النبي صلى الله عليه وسلم فقال: تمرات ألقيتها في الماء. لأن من عادة العرب أنها تطرح التمر في الماء ليحلو فما دام رقيقاً حلواً أو قارصاً يتوضع به عند أبي حنيفة وإن كان غليظاً كالرُّب لا يجوز التوضؤ به، وكذا إذا كان رقيقاً لكنه غلا واشتد وقذف بالزبد لأنه صار مسكراً، والمسكر حرام، فلا يجوز التوضؤ به، لأن النيذ الذي توضع به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رقيقاً حلواً، فلا يلحق به الغليظ والنيذ إذا كان نياً أو كان مطبوخاً أدنى طبخه، فما دام قارصاً أو حلواً فهو على الخلاف وإن غلا واشتد وقذف بالزبد فلا)، وهنا ينقل رأي الدباس عن القدوري: (وذكر القدوري في (شرحه مختصر الكرخي)

18 البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ص 88.

19 ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بدون رقم الطبعة وتاريخها. ج 1، ص 113؛ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، بدون رقم طبعة، 1993م. ج 1، ص 49؛ البابرتي، محمد بن محمد بن محمود الرومي البابرتي، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بدون رقم الطبعة وتاريخها. ج 1، ص 113.

20 ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط: 1، 2008م. ج 4، ص 520.

الاختلاف فيه بين الكرخي وأبي طاهر الدباس، على قول الكرخي: يجوز، وعلى قول أبي طاهر: لا يجوز).²¹

المطلب الثاني: القواعد الفقهية:

لقد تضافرت النصوص واضطردت في قصة أبو طاهر الدباس فيما يتعلق بقواعده السبعة عشر، فلا تكاد تجد كتاباً متعلقاً بالقواعد الفقهية الكلية -التراثية منها والمعاصرة على حد سواء- إلا وتجد ذكراً لهذه القواعد السبعة عشر. وعلى الرغم من ذلك فلم أجد ذكراً لأبي طاهر الدباس ولا لقواعده السبعة عشر في الموسوعة التركبية، ولا حتى في أهم وأبرز كتب شرح مواد مجلة الأحكام العدلية، وهو كتاب: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر أفندي²²، وسأوضح سبب هذه الإشكالية بمزيد من البيان وأحاول اكتشاف مدى التأثير ولكن بعد أن أقوم بتعداد الكتب والمصادر التي ذكرت أبو طاهر الدباس وقواعده المشهورة:

أولاً: ما ذكره السيوطي في الأشباه والنظائر، قال: حكى القاضي أبو سعيد الهروي: أن بعض أئمة الحنفية بهراة بلغه أن الإمام أبا طاهر الدباس إمام الحنفية بما وراء النهر، رد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، فسافر إليه. وكان أبو طاهر، ضريراً وكان يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه فالتف الهروي بحصير، وخرج الناس، وأغلق أبو طاهر المسجد وسرد من تلك القواعد سبعا، فحصلت للهروي سعة فأحس به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك، فرجع الهروي إلى أصحابه، وتلا عليهم تلك السبع. قال القاضي أبو سعيد: فلما بلغ القاضي حُسِيناً ذلك ردّ جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد.²³

ثانياً: ما ذكره ابن نجيم الحنفي في كتابه الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، قال: وحكي أن الإمام أبا طاهر الدباس جمع قواعد مذهب أبي حنيفة رحمه الله سبع عشرة قاعدة ورده إليها. وله حكاية مع أبي سعيد الهروي الشافعي رحمه الله، فإنه لما بلغه ذلك سافر إليه وكان أبو طاهر ضريراً، يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، فالتف الهروي بحصير وخرج الناس وأغلق أبو

21 العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها. ج 3، ص 180؛ العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، ط: 1، 2008م. ج 2، ص 279؛ الشنقيطي، محمد الخضر بن سيد عبد الله بن أحمد الجكني الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1995م. ج 5، ص 301؛ الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشُّلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق- القاهرة، ط: 1، 1895م. ص 36.

22 أنظر: حيدر، علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع- الرياض، ط: 1، 2003م. ج 1.

23 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1990م. ص 7.

طاهر باب المسجد وسرد منها سبعة فحصلت للهروي سعة فأحس به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك، فرجع الهروي إلى أصحابه وتلاها عليهم.²⁴

ثالثاً: ومن الكتب المعاصرة التي ذكرت أبو طاهر الدباس، كتاب بكر بن عبد الله أبو زيد، والمسمى بالمدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، ويعزو السبق لفقهاء الشافعية في الاهتمام بالقواعد والتأليف فيها، فقال: والشافعية كما كان لهم فضل السبق في التأليف في " القواعد " فقد كان لهم فضل الاهتمام وتتابع العناية بالتأليف فيها. فهذا أبو العباس أحمد الطبري الشافعي المعروف بابن القاص (335 هـ) ألف كتابه: " التلخيص "، تلاه أبو طاهر الدباس الحنفي: إذ جمع سبع عشرة قاعدة كلية، ثم جاء الكرخي الحنفي: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال (340 هـ) فألف كتابه: " الرسالة " في القواعد أدخل فيه قواعد الدباس، مع قواعد أخرى.²⁵

رابعاً: ولقد نقل الحكاية ذاتها كذلك علي جمعة في كتابه المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، قال: وحكى القاضي أبو سعيد الهروي أن بعض أئمة الحنفية بهراة، بلغه أن الإمام أبا طاهر الدباس إمام الحنفية بما وراء النهر رد جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة فسافر إليه، وكان أبو طاهر ضريراً، وكان يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس منه، فالتف الهروي بحصير، وخرج الناس وأغلق أبو طاهر المسجد، وسرد من تلك القواعد سبعا، فحصلت للهروي سعة، فأحسَّ به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك، فرجع الهروي إلى أصحابه وتلا عليهم تلك السبع. قال القاضي أبو سعيد: فلما بلغ القاضي حسيناً ذلك رد جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد.²⁶

خامساً: وفي كتاب: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، يذكر لنا الغزي القصة ويضيف إضافة مهمة في هذا البحث، وهي أن القواعد التي استنبطها الدباس غير محددة ومعروفة، ولكن يمكن معرفتها من خلال استعراض القواعد التسع والثلاثين المنسوبة للكرخي. يقول: (ولعل أقدم خبر يروى في جمع القواعد الفقهية في الفقه الحنفي مصوغة بصيغها الفقهية المأثورة، ما رواه الإمام العلائي الشافعي (761 هـ) ، والعلامة السيوطي (911 هـ) وابن نجيم (970 هـ) ، في كتبهم في القواعد: أن الإمام أبا طاهر الدباس من فقهاء القرن الرابع الهجري قد جمع أهم قواعد مذهب الإمام أبي حنيفة في سبع عشرة قاعدة كلية، وكان أبو طاهر رحمه الله ضريراً يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد انصراف الناس، وذكروا أن أبا سعد الهروي الشافعي قد رحل إلى أبي طاهر، ونقل عنه بعض هذه القواعد، ومن جملتها القواعد

24 ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1999م. ص 14؛ الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني

الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1985م. ج 1، ص 35.

25 أبو زيد، بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، دار العاصمة - مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجددة، ط: 1، 1996م. ج 2، ص 931.

26 جمعة، علي جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام - القاهرة، ط: 2، 2001م. ص 329.

الأساسية المشهورة). ثم قال -وهو موطن الشاهد-: (وإنه ليس من الميسور تحديد القواعد التي جمعها الإمام أبو طاهر، أو الوقوف عليها ما عدا هذه القواعد المشهورة الأساسية، إلا أنه يمكن أن الإمام الكرخي (340 هـ) الذي هو من أقران الإمام الدباس اقتبس منه بعض تلك القواعد، وضمَّها إلى رسالته المشهورة التي تحتوي على تسع وثلاثين قاعدة، ولعلها أول نواة للتأليف في هذا الفن).²⁷

سادساً: ومن الكتب المعاصرة والمشهورة جداً ويعتبر مرجعاً في تدريس القواعد الفقهية في الجامعات والمعاهد العلمية، كتاب الشيخ محمد الزحيلي، المسمى بـ: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، وقد أشار إلى معلومة مفيدة في بحثنا أيضاً تتعلق ببدء صياغة القواعد الفقهية، قال: بدأت صياغة القواعد الفقهية في عصر متقدم، وذلك منذ القرن الثاني الهجري، ولكنها لم تُفرد في التأليف والتصنيف والتدوين بشكل مستقل إلا بعد قرنين تقريباً. وكانت المذاهب الفقهية قد نضجت وتبلورت، فأخذ تأليف القواعد طابع المذاهب الفقهية، واتجه علماء كل مذهب لكتابة القواعد في مذهبه، ولكن جاءت صياغة القواعد غالباً عامة وواحدة ومشتركة بين المذاهب، وتختلف الفروع التي تدخل تحتها. وأول من بدأ في تدوين القواعد - فيما وصلنا - أبو طاهر الدباس إمام الحنفية فيما وراء النهر، وردَّ قواعد مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، وسافر إليه العلماء لأخذها عنه. ولما بلغ ذلك القاضي حسين إمام الشافعية في زمانه ردَّ جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد؛ ثم استمر التصنيف والإضافة والزيادة على هذه القواعد، وانتقل العمل إلى بقية المذاهب، وظهرت القواعد بعدة أسماء، مثل: كتب الأشباه والنظائر، وكتب الفروق، وكتب القواعد. ثم قال: 1- أول من بدأ التصنيف في القواعد - فيما نعلم - أبو طاهر الدباس الذي جمع سبع عشرة قاعدة في الفقه الحنفي، وصار يكررها كل ليلة في مسجده، ويعيدها ويصقلها، ولم تذكر كتب التراجم تاريخ وفاته، ولكن كان ذلك في القرن الرابع الهجري. 2- أخذ أبو الحسن الكرخي (المتوفى سنة 340 هـ) عن أبي طاهر الدباس، وكان معاصراً له، وزاد على قواعد، ودونها في رسالة (الأصول) التي جمع فيها فروع المذهب الحنفي.²⁸

سابعاً: وأخيراً أنقل هنا كلام عبد الله التميمي في كتابه: توضيح الأحكام من بلوغ المرام، قال: ولعل أقدم من جمع أهم القواعد هو العلامة أبو طاهر الدباس الحنفي؛ فقد جمع سبع عشرة قاعدة. ثم صنف الكرخي فيها رسالة خاصة جاءت بسبع وثلاثين قاعدة، وهكذا إلى أن جاء السبكي بكتابه "الأشباه

27 الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 4، 1996م. ص 62.

28 الزحيلي، محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق، ط: 1، 2006م. ج 1، ص 34.

والنظائر"، فبسط القول فيها وفرعه. ثم جاء الزركشي فصنّف فيها كتاباً سمّاه "المنثور في ترتيب القواعد الفقهية"، ثم تابعه الخادمي بمجموع جمع فيه طائفة كبيرة من تلك القواعد.²⁹

إن في حكاية أبي طاهر الدباس في المسجد التي أوردها الفقهاء وعلى الرغم من انتشارها في المصادر، إلا أننا نستطيع التشكيك في أجزاء منها، فمثلاً: أن يقوم ضرير باللحاق بأحدهم في المسجد وضربه ثم طرده، وكذلك ما حصل للهروي لدى رجوعه إلى أصحابه وتلاوته عليهم تلك (السبع) ولم يقل السبعة عشر، فكيف كان من الممكن لنا معرفة عدد القواعد التي أرجع الدباس مذهب الحنفية إليها وهي (سبعة عشر قاعدة) لو لم يكن الدباس يدرسها ويعلمها للطلاب وينشرها بينهم!، وبعد أن يتبين لك هذا تزول وترد مرة أخرى دعوى الصيرمي من أن الدباس كان يكتّم العلم ويبخل في بذله. ويتبين لنا من كل ما سبق بأن القواعد الفقهية تمت صياغتها في عصر متقدم، وذلك منذ القرن الثاني الهجري، ولكنها لم تُفرد في التأليف والتصنيف والتدوين بشكل مستقل إلا بعد قرنين من الزمن تقريباً كما أشار إلى ذلك الزحيلي، ومن الجدير بالذكر أن أوضح هنا بأن القواعد الفقهية كانت مستحضرة في عقول الفقهاء والمجتهدين في لحظات اجتهادهم وإن لم يكن استحضارها بالشكل الذي صيغت به في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وبالتالي فإن حركة التأليف والتدوين للقواعد الفقهية قديمة جداً ترجع إلى أوائل القرن الثالث الهجري، وأن لأبي طاهر الدباس دور كبير في هذا الشأن.

وإذا علمنا بأن لجنة وضع مجلة الأحكام العدلية قد أشارت في تقريرها الذي وجهته للصدر الأعظم فيما يتعلق بالمجلة وذلك في غرة محرم سنة 1286م بأنها ذكرت ابن نجيم دون ذكر لأبي طاهر الدباس، فقالت: (جمع ابن نجيم كثيراً من القواعد الفقهية والمسائل الكلية المندرج تحتها فروع الفقه بذلك باباً يسهل التوصل منه إلى الإحاطة بالمسائل، ولكن لم يسمح الزمان بعده بعالم فقيه يحذو حذوه حتى يجعل أثره طريقاً واسعاً).³⁰

وفي نفس التقرير وردت عبارة أكثر دقة في موضوعنا، قالت اللجنة: (فلدى مطالعتكم هذه المجلة يحيط علمكم الواسع بأن المقالة الثانية من المقدمة عبارة عن القواعد التي جمعها ابن نجيم ومن سلك مسلكه من الفقهاء رحمهم الله تعالى).³¹

وإذا علمنا أيضاً بأن ابن نجيم قد قام بذكر قصة أبو طاهر الدباس، مما يؤكد سبق الدباس على ابن نجيم بتأليف القواعد وصياغتها وأن ابن نجيم قد استفاد من قواعد الدباس، أقول إذا علمنا كل ذلك

29 التميمي، عبد الله بن إبراهيم البسام التميمي، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبة الأسد - مكة المكرمة، ط: 5، 2003م. ج

1، ص 50.

30 حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج 1، ص 10.

31 حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج 1، ص 11.

نستطيع التأكيد على تأثير قواعد الدباس على مجلة الأحكام العدلية، وإن لم يكن هذا التأثير مباشراً إلا أنه حاصل بلا أدنى شك.

وفي النهاية يمكنني القول بأن وضع مجلة الأحكام العدلية كان وما زال يؤكد على قدرة الفقه الإسلامي على استيعاب المستجدات في رسم قواعد القوانين وصياغة مواده، وما القواعد الفقهية إلا برهاناً واضحاً على هذا، فلقد هياً الله سبحانه وتعالى لنا علماء كباراً اهتموا اهتماماً كبيراً بتسهيل أمور المسلمين في حياتهم العملية من خلال استنباط قانون مدني مقتبس بشكل كامل من أحكام الفقه الإسلامي، وكان جهدهم هذا مبنياً على جهد من قبلهم من العلماء من أمثال العلامة أبو طاهر الدباس وابن نجيم وغيرهم. وما زالت الجهود مستمرة حتى يومنا هذا من علماء الفقه في مشارق الأرض ومغاربها يأخذون العلم كابراً عن كابر يحملون شرف رفع أمانة التعلم والتعليم وإثبات قدرة علم الفقه على الإحاطة بالنوازل والمستجدات، ووضع الأحكام الشرعية المناسبة لها.

من أهم نتائج البحث:

- كان للعلامة أبو طاهر الدباس -رحمه الله- منزلة كبيرة في المذهب الحنفي في زمانه.
- قدم أبو طاهر الدباس الغالي والنفيس في خدمة الفقه الحنفي، ولعل من أبرز الأمثلة اهتمامه بكتاب الجامع الصغير، أحد الكتب الستة ظاهر الرواية.
- عُرف أبو طاهر الدباس وذكر رأيه في العديد من الفروع الفقهية، مما يؤكد مساهمته العلمية ودقة كلامه في قضية المصطلحات.
- لم يكن أبو طاهر الدباس بالرغم من كونه ضريراً كاتماً للعلم وبخيلاً في بذله، وقد قمت بإثبات هذا من خلال البحث.
- إن صياغة القواعد الفقهية قد بدأ فعلياً قبل البدء بإعداد مواد مجلة الأحكام العدلية بقرون طويلة.
- قامت لجنة وضع مواد مجلة الأحكام العدلية بجهد كبير وعمل طيب لا مثيل له، وذلك من خلال جمع تلك القواعد الفقهية وتخصيص المواد المئة الأولى لسردها.
- على الرغم من عدم الإشارة لجهد أبو طاهر الدباس وأسبقته في صياغة القواعد الفقهية إلا أن المواد الخاصة بالقواعد الفقهية من مجلة الأحكام العدلية تأثرت تأثراً واضحاً به، ولكن هذا التأثير يعتبر تأثيراً غير مباشر بالقواعد السبعة عشر التي استنبطها. لاسيما وإن علمنا بأن هذه القواعد غير محددة وغير معروفة لدينا تماماً.

- تأثر الكرخي وهو المعاصر لأبي الطاهر الدباس وكذلك ابن نجيم من بعده يؤكد التأثر الحاصل في المجلة من فقه الدباس وقواعده.

المصادر والمراجع

الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الأصل، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط: 1، 2012م.

أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 2001م.

الصَّيْمَرِي، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصَّيْمَرِي الحنفي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب - بيروت، ط: 2، 1985م.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، بدون رقم طبعة، 1993م.

السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط: 1، 1984م.

الأزموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأزموي، التحصيل من المحصول، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1، 1988م.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

الزيلي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق - القاهرة، ط: 1، 1895م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المكتبة التوفيقية، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون رقم طبعة، 1995م.

القرشي، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانة - كراتشي، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود الرومي البابرتي، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط: 1، 2008م.

- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، 2000م.
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، ط: 1، 2008م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
- ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج الحنفي، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط: 2، 1983م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1990م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 1999م.
- الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، الرياض، ط: 1، 1983م.
- كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف ب: كاتب جلبي وب: حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مكتبة إرسिका، إستانبول - تركيا، بدون رقم طبعة، 2010م.
- الحموي، أحمد بن محمد مكّي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1985م.
- اللكنوي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحلیم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات، الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عالم الكتب - بيروت، ط: 1، 1986م.
- حيدر، علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع - الرياض، ط: 1، 2003م.
- الشنقيطي، محمّد الخَضِر بن سيد عبد الله بن أحمد الجكني الشنقيطي، كوثر المعاني الدرّاري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1995م.
- التميمي، عبد الله بن إبراهيم البسام التميمي، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبة الأسدي - مكة المكرمة، ط: 5، 2003م.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله أبو زيد، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، دار العاصمة - مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ط: 1، 1996م.

جمعة، على جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام - القاهرة، ط:
2، 2001م.

الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه
الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 4، 1996م.

الزحيلي، محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق،
ط: 1، 2006م.

ИМОМ БУХОРИЙНИНГ АЛ-АДАБ АЛ-МУФРАД АСАРИДА ИЖТИМОЙ ҲИМОЯГА ОИД ҲАДИСЛАР

THE HADITHS ABOUT SOCIAL PROTECTION IN THE WORK OF IMAM BUKHARI AL-ADAB AL-MUFRAD

Махфузахон ЖАЛОЛДИНОВА*

Abstract

In this article, the work "al-adab al-mufrad", which is considered one of the famous works of the Sultan of Hadith science, the Imam al-Bukhari, and the hadiths on the issues of social protection in it were studied. There is such a layer of society that it is necessary to pay more attention to them both morally and materially. Assistance to people in need of assistance today is called "social protection" in the scientific language. It is also worth noting that social protection in Islam is not only limited to materialism, but also implies spiritual support.

The main objective of the study is to examine the issues of social protection in Islamic law and to examine the hadiths that come from the Sunnah which is considered one of its main sources. In the study in this respect, it is important to note that the work of Imam Bukhari "Al-adab al-mufrad" contains Hadiths about the mutual social relations of Muslims. It is aimed at classifying the hadiths on the issues of social protection in the work and separating them according to their themes and analyzing them.

The work of Imam Bukhari "Al-adab al-mufrad" plays an important role in studying the issues of social protection, finding solutions to its problems. It also serves as a programmatic guide in educating young people in all aspects mature and enlightened, in regulating and reforming all social relations that occur with people in the society.

Кириш

Башарият тарихига назар солсак, инсонларни ўзаро бир жамоа бўлиб яшаши, ижтимоийлашуви ҳаётини эҳтиёж ҳисобланган. Давлатнинг асосий бўғини ҳисобланган жамиятнинг фаровон ва барқарор ривожига аъзоларининг ўзаро ёрдам, қўллаб-қувватлаш ва мустаҳкам муносабатлар билан амалга оширилади. Аслида ҳар бир инсон ён-атрофидагиларининг ўзаро меҳр-муҳаббати, хоҳ моддий бўлсин ёки маънавий мададига муҳтождир.

Жамиятнинг шундай бир қатлами борки, уларга ҳам маънавий, ҳам моддий жиҳатдан кўпроқ эътибор бериш зарур ҳисобланади. Бугунги кунда ёрдамга муҳтож инсонларга кўмак бериш илмий тилда "ижтимоий ҳимоя" деб аталади. Шуни ҳам айтиб ўтиш жоизки, Исломдаги ижтимоий ҳимоя фақат моддийлик билан чекланиб қолмайди, балки руҳий жиҳатдан қўллаб-қувватлашни ҳам назарда тутди.

Тарихдан маълумки, ислом дини ўзининг даслабки давриданок бу масалага катта эътибор қаратган. Ижтимоий ҳимоянинг тамойиллари: силайи раҳм, садақа, закот, нафақа, ўзаро меҳр-шафқат кўрсатиш каби халқимизнинг ҳам қон-қонига сингиб кетган ислом қадриятлари борки, уларни янада чуқурроқ ўрганиш ва ўсиб келаётган ёш авлодга етказиш бугунги кунда долзарб аҳамият касб этади.

Халқимиз минг йилликлар давомида ижтимоий соҳа борасида ислом дини таълимотлари асосида диний ва миллий қадриятларига таянган ҳолда катта тажриба тўплаган. Ушбу буюк меъросни изчил ўрганиб бориб, барча халқларда умуминсоний қадриятлар мавжудлигини, шу жумладан ижтимоий муносабатларнинг ҳозирги даврда аҳолини ижтимоий ҳимоя қилиш номини олган жабҳасида ҳам мавжуд бўлган

* Ўзбекистон халқаро ислом академияси, таянч докторант, M.Jaloldinova1995@gmail.com

муайян маълумотларни жамлаб ўрганиш муҳим аҳамиятга эга. Буюк аждодларимизнинг беқиёс асарларини ўрганиш хоссатан, муҳаддислар имоми, ҳадис илмининг султони Имом Бухорий ҳазратларининг “ал-Адаб ал-муфрад” асарини муҳим аҳамиятга эга. Бу асар мусулмонларни ўзаро ижтимоий муносабатлари ҳақидаги ҳадисларни ўз ичига олган .

Тадқиқот мақсади

Тадқиқотдан кўзланган асосий мақсад ислом ҳуқуқида ижтимоий ҳимоя масалаларини ўрганиш ва унинг асосий манбаларидан бири ҳисобланган суннада келган ҳадисларни тадқиқ этиш. Бу жиҳатдан ўрганишда Имом Бухорийнинг “Ал-Адаб ал-муфрад” асари мусулмонларни ўзаро ижтимоий муносабатлари ҳақидаги ҳадисларни ўз ичига олганлиги билан муҳим аҳамиятга эга ҳисобланади. Асардаги ижтимоий ҳимоя масалаларига оид ҳадисларни таснифлаб, уларни мавзуларига кўра ажратиб, таҳлил қилиш мақсад қилинган.

Асосий қисм

Имом Бухорий машҳур “Жомеъус-саҳиҳ” китобларида ҳам “Китобул адаб” деган қисм очиб, унинг ичида одоб-ахлоққа оид ҳадиси-шарифларни 128 бобда уч юздан ортиғини келтирган. Лекин аллома бу билан кифояланмай, “Жомеъус-саҳиҳ”га ўзларига етиб келган бошқа ҳадисларни ҳам қўшиб, “Ал-Адаб ал-муфрад” асарини ёзган. “Ал-Адаб ал-муфрад” асарида ҳам Имом Бухорий “Жомеъус-саҳиҳ” даги услубни қўллаганлар. Баъзи жойларда Қуръони карим оятларини ва саҳобаларнинг асарларини ҳам келтирганлар. Шу ўринда таъкидлаш жоизки, “Ал-Адаб ал-муфрад” нинг ўзида келган барча ҳадислар ҳам “Жомеъус-саҳиҳ” даражасидаги ҳадислар даражасида эмас. Яна ҳам аниқроқ айтадиган бўлсак, бу китобдаги ҳадисларнинг ярми “Жомеъус-саҳиҳ” даги кабидир. Қолган ярми имом Муслимнинг “Саҳиҳ”идан кейинги ва Термизий, Насоий, ибн Можа ва Абу Довуд нинг китобларидаги ҳадислардан юқори ўринда туради. Бу илмий ҳақиқатни аллома Юсуф Биннурий ҳам таъкидлаган¹.

Шунингдек, “Ал-Адаб ал-муфрад”да Имом Бухорий “Жомеъус саҳиҳ”да санади етмай қолган ҳадисларнинг санадини охирига етказган. Кўп муҳаддислар аниқлай олмаган ровий ва баъзи сўзларни аниқлаб берган. “Ал-Адаб ал-муфрад”да бошқа китобларда йўқ хабарлар келган. Айни пайтда, ушбу китобга киритилган баъзи ҳадисларнинг яна ўхшаш бўлса, Имом Бухорий ўша ўхшаш ривоятнинг ровийлар санадини баён қилиб, улар ҳам яқоридагига ўхшаш ривоятни келтирилганларига ишора қилган. Шубҳасиз, бу китоб Расулulloҳ соллаллоҳу алайҳи васалламнинг адабларини ўзида жамлаган. Исломий одоб ва ахлоқларни кенг тарғиб қилган китобдир².

Кўпчилик олимларнинг таъкидлашича, “Ал-Адаб ал-муфрад” китоби одоб-ахлоқ бобида битилган энг яхши китоблардан биридир. Унда келтирилган одоб ва ахлоқларни ўзида мужассам қилиш ҳар бир мўмин-мусулмон учун зарурдир.

Шунингдек, аллома Мунозир Аҳсан Кийлоний “Ал-Адаб ал-муфрад” ҳақида куйидагиларни айтади: “Энг ажабланарлиси, уммат ҳадиси набавий хизматиға ўта берилгани ва унга оид китобларни шарҳ қилишга шавқли бўлишиға қарамай,

-
- 1 Муҳаммад Юсуф Муҳаммад Содик. Одоблар хазинаси Имом Бухорий “Ал-адаб ал-муфрад” китобининг шарҳи. I жуз. –Т.Шарқ. 2011. –Б 47-49.
 - 2 Муҳаммад Юсуф Муҳаммад Содик. Одоблар хазинаси Имом Бухорий “Ал-адаб ал-муфрад” китобининг шарҳи. I жуз. –Т. Шарқ. 2011. –Б 49.

менимча, бизнинг замонамизгача ушбу нодир дурдонани шарҳ қилишга эътибор бермагандир”.

“Ал-Адаб ал-муфрад”ни Имом бухорийдан Аҳмад ибн Муҳаммад Баззор ривоят қилган. Асар бир неча бор нашр этилган. Жумладан, Тошкентда ҳам 1970 йилда нашр қилинган. Шунингдек, бу китоб асримизнинг мужаддид олимларидан саналган Шайх Муҳаммад Содик Муҳаммад Юсуф томонидан кенг ва равон тилда шарҳ қилинган. Ушбу шарҳ 4 жуздан иборат бўлиб, “Одоблар хазинаси” номи билан 2006 йил нашр қилинган. Таъкидлаш ўринлики, бу кенг шарҳ қилинган илк асар ҳисобланади.

Бундан ташқари “Ал-Адаб ал-муфрад” асари Ҳайдарободдаги “Усманий” дорилфунуни устози Саййид Фазлуллоҳ Жийлоний шарҳ қилган. У киши ўз китобини “Фазлуллоҳис-Сомад фий тавзийҳи “Ал-адаб ал-муфрад” деб номлаган. Китобнинг номидан ҳам унинг тўлақонли шарҳ эмаслигини, балки тавзийҳ- ойдинлаштириш экани кўриниб турибди. Муаллиф ўз китобида “Ал-Адаб ал-муфрад”да келган ровийлар ҳақидаги маълумотларни ҳамда ҳадис ва ривоятлардаги тушуниш қийин жойларни ёритиш билан кифояланган. Шунинг учун ҳам, бу китоб аҳли илмларга ёрдамчи омил сифатида қаралади³.

Асар инсонларнинг ҳаётида давомидаги энг асосий вазифаларидан бири ҳисобланган ва жамиятдаги ижтимоий муносабатларнинг туб илдизи ҳисобланган ота-она билан бўладиган муомала одоблари боби яъни “Аллоҳ таолонинг “Ва инсонга ота-онасига яхшилик қилишни тавсия қилдик” деган қавли боби билан бошланади.

Имом Бухорий мусулмон одоби-маданияти, яъни махлуқотлар ва аввало инсон зоти билан бўладиган муомала одоби рўйхатининг биринчи сатрига ота-онага яхшилик қилиш бобини очиш ила ислом динининг бу масалага қанчалик аҳамиятли эканини кўрсатиб берган⁴.

Абу Наср Ниёзикийдан ривоят қилинади: Валид ибн Ийзор менга хабар берди, деди. У Абу Амр Шайбонийнинг “бизга мана бу ҳовлинингэгаси бизга ҳадис айтган” деб Абдуллоҳнинг ҳовлисига ишора қилганини айтди. У айтадики: “Мен набий соллаллоҳу алайҳи васалламдан: Аллоҳ азза ва жалла учун энг маҳбуб иш қайси?” – деб сўрадим. “Вақтида ўқилган намоз”, дедилар. “Ундан кейин қайсиниси?”- дедим. “Ота-онага яхшилик қилиш” – дедилар. “Ундан сўнг яна қайси иш яхшироқ?” – дедим. “Сўнгра Аллоҳнинг йўлида жидду-жаҳд қилиш”, - дедилар. Ана шуларни айтдилар. Агар яна зиёда сўрасам, зиёда жавоб берар эдилар”, - деди⁵. Бу ҳадиси шарифда ота-онага яхшилик қилиш намоз ўқишдан кейинги энг афзал иш экани ва Аллоҳнинг йўлида жидду жаҳд қилишдан ҳам устун экани айтилмоқда. Ота-онанинг хизмати улуғ амал еканлиги аён бўлмоқда.

Муоз ибн Жабалдан ривоят қилинади: “Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам “Ким ота-онасига яхшилик қилса, унга Тубо бўлсин, Аллоҳ азза ва жалла унинг умрини зиёда қилсин”, - дедилар”⁶.

3 Муҳаммад Юсуф Муҳаммад Содик. Одоблар хазинаси Имом Бухорий “Ал-адаб ал-муфрад” китобининг шарҳи. I жуз. –Т.Шарқ. 2011. –Б 50.

4 Муҳаммад Юсуф Муҳаммад Содик. Одоблар хазинаси Имом Бухорий “Ал-адаб ал-муфрад” китобининг шарҳи. I жуз. –Т.Шарқ. 2011. –Б 54.

5 محمد بن اسمعيل البخاري. الأدب المفرد. دار النشر "ما وراء النهر". طشقند. 2013. ص- 5.

6 Buhârî. Edebu'l-Mufred Ahlak hadisleri. Tetkik eden: Muhammed Sahin. Rabva Semti _İslâmî Dâvet Bürosu. 2010. S- 8.

Саъид ибн Ибодуз Зароқийдан, у отасидан ривоят қилинади: “Мадина масжидида Амр ибн Усмон билан ўтирган эдим. Олдимиздан Абдуллоҳ ибн салом акасининг ўғлига суяниб ўтиб қолди. Мажлисга етиб келганда, бурилиб қаради ва уларга қараб туриб: “Нима истайсан, Амр ибн Усмон?! – деб икки ёки уч марта айтди ва: Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васалламни ҳақ ила юборган Зот ила қасамки, Аллоҳ азза ва жалланинг китобида икки марта “Отангга яхшилик қилганни узма, ўша ила нурунг сўниб қолмасин”, дейилган”, -деди”⁷.

Бу ҳадис асарга қилинган шарҳлардан бирида шундай шарҳланган, фарзанд ўз ота-онаси боғлаб юрган алоқаларни улар ўтиб кетгандан кейин узмасдан, ота-онасининг ўрнига алоқаларни сақлаб, ота-онасига яхшилик қилиб юрган кишиларга яхшиликни давом эттириш керак.

Юқорида келтирилган ҳадис инсонлар ўртасида ўзаро муносабатларни ва ижтимоий ҳимояни янада мустаҳкамлашга хизмат қилади. Боиси инсонлар бу ҳадисни ўқиб ўрганиб, амал қилсалар жамиятда ижтимоий ҳимояни барқарор бўлишига сабаб бўлади.

Жамиятда ва оилада ўзаро ижтимоий муносабатларни кучайтирадиган ва ижтимоий ҳимояни таъминлайдиган исломда чақириқлардан бири бу силайи раҳмдир. Бу сўз бизнинг тилимизда “қариндошлик алоқасини боғлаш” маъносини билдиради.

Силайи раҳм тушунчаси истилоҳда қуйидагича ифодаланadi: “Қариндошларга боғланиш, уларга раҳм-шафқат кўрсатиш, яхшилик қилиш, муҳтожларига ёрдам бериш, қариндош уруғчилик вазифаларини адо этиш. Бу

динимизда вожибдир”⁸.

Кулайб ибн Манфаъадан ривоят қилинади: “Бобом: “Ё Расулуллоҳ, кимга яхшилик қилай?” деди. “Онангга, отангга, опа-синглингга, ака-укангга ва улардан кейин келадиган яқинларингга вожиб ҳақдир ва силайи раҳмдир”, -

дедилар”⁹.

“Набий соллаллоҳу алайҳи васалламнинг олдиларига бир киши келиб: “Ё Расулуллоҳ! Менинг қариндошларим бор. Мен уларга силайи раҳм қиламан. Улар мендан алоқаларни кесадилар. Мен уларга яхшилик қиламан. Улар менга ёмонлик қиладилар. Мен уларга ҳалийм бўламан. Улар менга жоҳил бўладилар”, - деди”. “Агар ҳол сен айтгандек бўлса, уларга қизиган кул таом бўлади. Ўз ҳолингга бардавом бўлсанг, уларнинг зиддига сен билан Аллоҳдан бир ёрдамчи доим бирга бўлади”, - дедилар”¹⁰.

“Ал-Адаб ал-муфрад” асарида силайи раҳм ҳақида кўплаб ҳадислар келтирилган. Уларда нафақат силайи раҳмнинг аҳамияти ҳақида, балки унинг инсон учун фазли ва фойдалари ҳақида ҳам келтирилган.

7 .16 -ص. 2013. طشقند. محمد بن اسمعيل البخاري. الأدب المفرد. دار النشر "ما وراء النهر". طشقند.

8 Муҳаммад Юсуф Муҳаммад Содик. Одоблар хазинаси Имом Бухорий “Ал-адаб ал-муфрад” китобининг шарҳи. I жуз. –Т.Шарқ. 2011. –Б 154.

9 Imam Bukhari.Moral teachings of Islam: Prophetic traditions from Al-Adab al-mufrad. USA: Altamira. 2003. –P 21.

10 Imam Al-Bukhari Al-Adab al-Mufrad. A cod for every day living: The examples for early muslims. UK Islamic academy. –P 13.

Хусусан, куйидаги хадиси шарифда шундай дейилади: Анас ибн Моликдан ривоят қилинади: “Ким ризқининг кенг бўлишини ва орқасидан асари кўп қолишини яхши кўрса, силайи раҳм қилсин”, - дедилар”¹¹.

Ижтимоий ҳимоя ичига кирувчи атамалардан бири ҳисобланган садақа ҳам ислом таълимотида юксак даражада таърифланади. Набавий ҳадисларида ҳам алоҳида таъкидланган. Хусусан, “Ал-Адаб ал-муфрад” асарида ҳам алоҳида боблар ажаратилган. Бу мавзу асарни 115-118 бобларида ўз ифодасини топган. Масалан, куйидаги ҳадисни келтирамиз:

Жобир ибн Абдуллоҳдан ривоят қилинади: “Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам: Ҳар бир яхшилик садақадир”, - дедилар”¹².

Абдуллоҳ ибн Язид ал-Хотомийдан ривоят қилинади: “Расулulloҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Ҳар бир маъруф садақадир”¹³. Бу ҳадисдан шу аён бўладики, ҳар бир яхши, ширин, фойдали сўзни айтиш ҳам садақа ҳисобланади. Шу ўринда таъкидлаш лозимки, инсонлар учун ижтимоий ҳимоя нафақат моддий ёрдам, балки маънавий кўмак ҳар бирдай лозим. Буни биз қушнинг икки қанотига ўхшатишимиз мумкин. Зеро инсонларнинг ўзаро гўзал муносабатлари уларнинг ҳаётини барқарор қилади.

Инсонлар орасида ижтимоий ҳимоя ва ёрдамга, қўллаб-қувватланишга энг муҳтож инсонлар етимлардир. Улар жамиятнинг ўзига хос қатлами ҳисобланади. Инсонларни айниқса, қариндошларининг ғамхўрлиги уларни ҳаётда ўз ўрнини топишида муҳим рол ўйнайди. Хоссатан, динимизда етимларнинг ҳаққи, уларга бўладиган гўзал муносабатлар меъзони Қуръон ва суннатдаги далиллар билан алоҳида баён этилган. Имом Бухорий ҳам ушбу асарида етимлар ҳақида алоҳида боб ажратиб, набавий ҳадисларни келтирган.

Оиша розияллоҳу анҳодан ривоят қилинади: “Олдимга икки етим қизини олиб бир аёл кириб келди. Бир нарса беринг деб сўради. Лекин олдимда битта хурмодан бошқа ҳеч нарса йўқ эди. Мен ўша хурмони аёлга бердим. Аёл хурмони иккига бўлиб, қизларига биттадан берди. Сўнг ўрнидан туриб, чиқиб кетди. Сўнг Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам келдилар. Бўлиб ўтган воқеъани айтиб бердим. Шунда у зот: “Ким қизларга мана шундай валий бўлса ва уларга яхшилик қилса, уларнинг учун дўзахдан парда (тўсик) бўлади”, - дедилар”¹⁴.

Умму Саъид бинти Мурра ал-Феҳрий отасидан ривоят қилади: “Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Мен ва етимнинг қафили жаннатда худди ушбу иккиси кабидир. Ёки бу билан бу кабидир” - дедилар”. Суфён ўрта ва бошмалдоқдан кейинги бармоқ ҳақида шак қилди”¹⁵.

Абу Ҳурайра розияллоҳу анҳудан ривоят қилинади: “Расулulloҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Мусулмонлар ичида энг яхши уй етимга яхшилик қилинаётган уйдир. Мусулмонлар ичида энг ёмон уй етимга ёмонлик қилинаётган уйдир. Мен ва

11 Buhârî. Edebu'l-Mufred Ahlak hadisleri. Tetkik eden: Muhammed Sahin. Rabva Senti _İslâmî Dâvet Bürosu. 2010. S- 17.

12. 59 - محمد بن اسمعيل البخاري. الأدب المفرد. دار النشر "ما وراء النهر". طشقند. 2013. ص-

13. 61 - محمد بن اسمعيل البخاري. الأدب المفرد. دار النشر "ما وراء النهر". طشقند. 2013. ص-

1439 -38 - محمد بن اسمعيل البخاري. الأدب المفرد. دار النشر "ما وراء النهر". طشقند. 2013. ص-

15 Buhârî. Edebu'l-Mufred Ahlak hadisleri. Tetkik eden: Muhammed Sahin. Rabva Senti _İslâmî Dâvet Bürosu. 2010. S- 35.

етимнинг қафили жаннатда мана бундаймиз” –деб икки бармоқлари ила ишора қилдилар”¹⁶.

Юқоридаги ҳадислардан шу аён бўладики, етимларни риоясига тарғиб қилинган бу набавий ҳадислар аҳолининг бу заиф қатламини зарур ҳам моддий, ҳам маънавий кўмак билан таъминлайди. Жамиятнинг барқарор бўлишига сабаб бўлади.

Хулоса

Имом Бухорийнинг “Ал-Адаб ал-муфрад” асари ижтимоий ҳимоя масалаларини ўрганишда муҳим аҳамият касб этади. Асар ўз ичига жами 1322 ҳадисни ва улар 644 бобни ўз ичига олади. Бу китобда ижтимоий алоқаларга ва кишиларнинг бир-бири билан бўладига муомалаларига оид одобларга боғлиқ ҳадиси шарифлар келтирилган. Шунингдек, ижтимоий ҳимояга оид қуйидаги мавзуларга оид ҳадислар келтирилган:

1. Ота онага яхшилик қилиш, улар билан бўладиган муносабатлар одаби 1-21 боблар;I
2. Силайи раҳм ҳақида 25-38 боблар;
3. Ота-онанинг фарзанлари билан бўладиган муносабатлар одоби 47-52 боблар, хоссатан қизларни тарбиялаш 41-43 боблар;
4. Ўзаро раҳм шафқатли бўлиш 53-54, 174-176 боблар;
5. Қўшнилар билан бўладиган муомала одоблари 55-70 боблар;
6. Карамлилик ва эҳсон ҳақида 71-72 боблар;
7. Етимлар билан бўладиган муомала одоблари 73-80 боблар;
8. Қўл остидагиларга яхши муносабатда бўлиш 82 боб;
9. Биродарига ёрдам бериш 113 боб;
10. Садақа ҳақида 115-118 боб;
11. Инсонлар орасида ўзаро афв этиш 123-боб, очиқ чехрали бўлиш 124-боб, муҳаббат ҳақида 131 боб;
12. Зиёрат ҳақида 159-161 боблар;
13. Катталар билан бўладиган муомала одоблари 163-167 боблар;
14. Кичикларга бўладиган муносабатлар 168-173 боблар;
15. Беморларга нисбатан муомала одаблари 226-246 боблар;
16. Нафақа ҳақида 318-320 боблар;

Бугунги кунда ҳам ҳар бир даврдаги каби мусулмон жамиятлари ривожини инсонлар ўртасидаги ўзаро муносабатлар асосига қурилган бўлади. Зеро инсонларнинг ўзаро бирдамлик алоқалари жамият бирлиги ва осойишталигига, тараққий этишига муҳим омил бўлиб хизмат қилади. Бу борада ижтимоий ҳимоя масалаларини фикҳий жиҳатдан ўрганиш долзарб ҳисобланади. Хусусан, Имом Бухорийнинг “Ал-Адаб ал-муфрад” асари ижтимоий ҳимоя масалаларини ўрганиш, унга оид муаммоларни ечимини топишда муҳим ўрин тутди. Шунингдек, ёшларни ҳар томонлама етук ва маърифатли қилиб тарбиялашда, жамиятда инсонлар билан бўладиган барча ижтимоий муносабатларни тартибга солиш ва ислоҳ қилишда дастуруламал қўлланма бўлиб хизмат қилади.

16 Buhârî. Edebu'l-Mufred Ahlak hadisleri. Tetkik eden: Muhammed Sahin. Rabva Senti _İslâmî Dâvet Bürosu. 2010. S- 36.

ТАВИЛАТУ-Л-КУРАНДАГЫ ХАДИСТЕРДИН ТАХРИЖИ ЖАНА БУЛАКТАРГА ЖАРАША БӨЛҮНҮШҮ (НИСА СҮРӨСҮ АЛКАГЫНДА)

Майрамбек ЖУСУПОВ*

Аннотация

Ахл-и суннат каламынын эки маанилүү мазхабтарынын бири болгон Матуриделиктин имамы улуу түрк аалымы Абу Мансур Мухаммед бин Мухаммед ас-Самаркандий аль-Матуриди болуп саналат. Ал исламий илимдердин дээрлик бардыгын өздөштүргөн аалым болгон. Өзгөчө калам, тафсир, фыких жана усул илимдерин терең өздөштүргөн улуу инсандардын бири. Матуридинин өзүнө мүнөздүү хадис түшүнүгү жана чечмелөөлөрү менен жазган Тавилату-л-Куран аттуу эмгегинде жалпысынан Ханафий мазхабын жактаган. Матуридинин хадис түшүнүгүнүн аныкталуусу мурунку учурларда болгондой эле учурдагы хадис түшүнүгү үчүн зор мааниге ээ. Матуридинин хадис илиминдеги орду бүгүнкү күндөгү мааниси жагынан ала турган болсок учурдагы хадис илиминин түшүнүгүнө кошкон салымы жана жалпы түшүнүктөн бөлүнүп чыккан оригиналдуу жактары аныкталып, риваят методундагы принциптеринин түптөлүшүнө аракет жасалган.

Ачык сөздөр: Матуриди, Тавилат, хадис,

Özet

Ehl-i Sünnet kelâmının iki önemli mezhebinden biri olan Mâturîdîliğin imamı büyük Türk âlimi Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâturîdî İslâmî ilimlerin hemen tamamında yetkin bir âlimdir. Özellikle Kelam, Tefsir, Fıkıh ve Usûl ilimlerinde yeri tartışılmaz birisidir. Mâturîdî'nin kendine has hadis anlayışı ve yorumlarıyla yazdığı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde, genel olarak Hanefî mezhebinin savunmuştur. Mâturîdî'nin Hadis anlayışının belirlenmesi eskide olduğu gibi günümüz hadis anlayışı için de önem arz etmektedir. Mâturîdî'nin Hadis ilmindeki yeri, günümüz açısından taşıdığı önem, mevcut Hadis ilmi anlayışına katkısı ve genel anlayıştan ayrılan özgün yönleri belirlenerek ve rivâyet metodundaki ilkeleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mâturîdî, Tevilat, hadis,

ТАВИЛАТУ-Л-КУРАНДАГЫ ХАДИСТЕРДИН ТАХРИЖИ ЖАНА БУЛАКТАРГА ЖАРАША БӨЛҮНҮШҮ

Матуриди жашаган хижрий III кылымдарда илимдердин жемиштүү мезгили катары белиглүү болсо да Хадис Усулуна байланыштуу эмгектер али жазыла элек эле. Хадис усулу боюнча жазылган алгачкы эмгек Имам Шафинин (өл. ж. 204/820) “*ар-Рисала*” аттуу эмгеги болуп саналат.¹

Имам Матуридинин хадис илимин кимден үйрөнгөндүгү туурасында маалыматтар жок. Андыктан анын хадис илимине болгон көз-карашын так билүү кыйын. Тавилату-л-Куранда устазындан хадис алуу жолдорунун бири аркылуу хадис үйрөнгөндүгү туурасында да маалымат жок. Анда хадисчилерге жана хадис китептерине шилтеме берген эмес.

Матуриди Тавилату-л-Куран китебинде кээде хадис тексттерин толук берсе, кээде керектүү гана жерин берген, кээде хадистин маанисин гана берүүнү жетиштүү көргөн.

* ОшМУнун Арашан гуманитардык институту дин таануу факультетинин деканф, “Дин таануу” адистиги боюнча философия илимдеринин доктору (PhD).

1 Canan, İbrahim, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Akçağ Yay., I. Baskı, Ankara, 1998, s. 403-406.

Пайгамбарлардан келген маалымат же риваяттар бизге равилер аркылуу келет. Матуриди тафсиринде сахаба жана табииндин аттарын жана булардан кийинки аалымдардын аттарын атаганы менен хадистердин санадын берген эмес.² Матуридинин риваят кылуудагы негизги методу санады жок түздөн түз кабар кимден келген болсо, ошого таяндырып риваят кылуу болуп саналат. Бирок бул жерде Матуриди санады жок риваяттарды далил катары колдонду дегенди билдирбейт. Ал тафсиринде санадарды белгилеп өтпөсө да риваяттардын санадын эң мыкты билерине шек жок. Санадсыз риваяттарды хадисчилерден тышкаркы аалымдардын эмгектеринен көп байкоого болот. Себеби санадка аяр мамиле жасоо хадисчилерге таандык. Хадис аалымдарынын жазган китептериндеги түшүндүрмөлөрдөн жана бизге чейин келген эмгектеринен белгилүү болгондой иснад маселесинде башка аалымдарга салыштырмалуу кылдат мамиле жасагашкан.³ Матуридинин тафсиринде талаш-тартыш жараткан айрым маселелерде хадистердин санадын жазбастан, башка риваяттарга орун берүүсү анын хадис илиминин кеңдигин жана тереңдигин көрсөтөт.⁴ Айрыкча Матуриди колдонгон булактардын да атын билдирген эмес. Негизинен Тавилаттагы хадистер дайыма таълик⁵ катары берилген.

Тавилаттагы хадистердин басымдуу бөлүгүн кутуб-и ситта ж.б. хадис булактарынан көрүүгө болот. Матуриди ривилерди жарх жана таъдил (сыңдоо жана адилеттүүкө чыгаруу) кылган эмес. Өзгөчө хадистерди сөзмө-сөз (лафзан) риваят кылууга маани берген. Анын риваят кылуудагы негизги методу сөздү түздөн-түз ээсинен риваят кылуу болгон. Мисалы: “Аз. Пайгамбар мындай буюрду..”,⁶ “Ибн Аббастан (өл. ж. 68/687-83) риваят кылынды..”,⁷ “Абу Ханифа (өл. ж. 150/767) мындай деди...”⁸ сыяктуу келет.

Матуриди китебиндеги хадистердин же болбосо кабарлардын тууралыгы маселесинде да өз пикирин билдирген. Мисалы, хадистин тууралыгы (сахихтиги) маселесинде күмөн санаса “эгер субуту анык болсо” деген түрдө өтө аяр мамиле жасаган.

Матуриди (өл. ж. 333/944) Тавилатта хадисчилерге жана хадис китептеринен шилтеме берген эмес. Шейхинден (хадис устазы) кандайдыр бир ыкмалар аркылуу хадис алгандыгына байланыштуу маалымат да жок. Бирок андагы хадистердин басымдуу бөлүгүн мусаннаф, муснад, кутуб-и ситта, тафсир китептеринен жана башка булактардан көрүүгө болот.

Матуриди туулуп өскөн чөлкөмдө жашаган аалымдар тарабынан эң сахих (ишенимдүү) хадис китептери катарындагы кутуб-и ситта жана бул эмгектердин авторлору пайдаланган булактар ал көзү өткөн жылы жазылган. Анын тафсир китебиндеги хадистерди кайсыл булактан алгандыгы белгисиз. Бирок эмгегиндеги көптөгөн риваяттарды ошол доордо жазылган булактардан алган болушу мүмкүн.

-
- 2 Матуриди, Абу Мансур. *Тавилату-л-Куран*. (басм. даяр.: Бекир Топалоглу жана Ахмет Ванлыоглу), Дару-л-мизан басмаканасы. Стамбул 2005. III-т. 9, 30, 42, 45-б.
 - 3 Kahraman, Hüseyin, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, Arasta Yay., Bursa, 2001, s. 51-52.
 - 4 Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), SDÜİF, Isparta, 2003, s. 34.
 - 5 Таълик - лексикалык мааниси “асуу, илүү” дегенди билдирет. Терминалогиялык мааниси “рави риваят кылган хадистин иснадынан өзүнүн устазын же устазы менен бирге бир канча равини же болбосо бардык равилерди алып салып, хадисти Аз. Пайгамбарга таяндыруу” болуп саналат. (Talât Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 66.)
 - 6 *Тавилат*. III-т. 291-б.; IV-т. 69-б.
 - 7 *Тавилат*. IV-т. 39, 57-б.
 - 8 *Тавилат*. III-т. 55-б.

Матуриди *Тавилат* эмгегинин Ниса сүрөсүнүн тафсиринде жалпысынан түрдө Аз. Пайгамбарга 580 риваятты, сахабаларга 225 риваятты жана табииндерге 30 риваятты таяндырып риваят кылган. Муну биз үч бөлүккө бөлүп карасак болот. Биринчиси кутуб-и ситтадан мурун жазылган булактардагы риваяттар, экинчиси кутуб-и ситта китептериндеги риваяттар, үчүнчүсү кутуб-и ситтадан кийин жазылган булактардагы риваяттар. Кутуб-и ситтадан мурунку, кутуб-и ситта жана кутуб-и ситтадан кийинки булактарда сахабаларга таяндырылып риваят кылынган хадистердин саны 115. Ал эми Табаринин тафсириндеги мавкуф хадистердин саны 110. Экөөнү кошкондо жалпысынан мавкуф риваяттардын саны 225. Кутуб-и ситтадан мурунку, кутуб-и ситта жана кутуб-и ситтадан кийинки булактарда табииндерге таяндырылган хадистердин саны 9, ал эми калган 21 риваятты Табаринин тафсиринен көрүүгө болот. Жалпылап эсептегенде мактуь хадистердин саны 30. Ниса сүрөсүнүн тафсириндеги хадистерди тахриж кылуу маалында аныкталбаган 45 риваят Матуриди жашаган доордо болгону менен күнүбүзгө чейин жетпей калган айрым хадис булактарында болушу ыктымал.

Эми Тавилаттагы хадистердин мурдагы булактарда орун алып албагандыгын карап, андагы риваяттардын хадис китептеринде болуп болбогондугу боюнча хадис аалымдарынын пикирлерин негиз алабыз. Мындагы риваяттарды кутуб-и ситтадан мурунку, кутуб-и ситта жана кутуб-и ситтадан кийин жазылган булактарда орун алышы деп карасак болот. Риваяттарды марфуь, мавкуф жана мактуь катары үч бөлүккө бөлүк.

1. Кутуб-и ситтадан мурун жазылган булактар

Матуриди тафсиринде кутуб-и ситтадан мурун жазылган булактардын биринин да атын атаган эмес. Изилдөөбүздүн натыйжасында айрым хадистердин кутуб-и ситтадан мурун жазылган булактарда да орун алгандыгын көрдүк.

Матуриди далил катары колдонгон алгачкы хадис булактарынан Саид б. Мансурдун (өл. ж. 227/842) “*Сунан*” эмгегинен 3 жана Абу Давуд Тайалисинин (өл. ж. 204/819) *Муснад* эмгегинен 4 хадисти колдонгон. Абдурраззак б. Хаммамдын (өл. ж. 211/826) *Мусаннаф* китебинен 25 чакты жана Ахмед б. Ханбалдын (өл. ж. 241/855) *Муснад* китебинен 90 чакты риваятты көрүүгө болот. Ибн Аби Шайбанын (өл. ж. 235/849) *Мусаннаф* китебинде 38 жана Малик б. Анастын (өл. ж. 179/795) *Муватта* китебинде 30 риваят бар.

Матуриди марфуь хадистерди эң көп Ахмед б. Ханбалдын “*Муснад*” аттуу китебинен алган. Мавкуф жана мактуь хадистерди Ибн Аби Шайбанын “*Мусаннаф*” китебинен алган. Жалпылап алганда кутуб-и ситтадан мурун жазылган булактарда жалпы 190 хадис орун алган.

2. Кутуб-и ситта

Матуриди *Тавилат* эмгегинде алты хадис китептин (кутуб-и ситта) биринин да атын атаган эмес. Тахриждин натыйжасында хадистердин басымдуу бөлүгүнүн кутуб-и ситта орун алгандыгын көрүүгө болот.

Муслимдин (өл. ж. 261/875) *Сахих* китебинде 84 хадис, Бухаринин (өл. ж. 256/870) *Сахихинде* 72 хадис, Абу Давуддун (өл. ж. 275/889) *Сунанында* 83 хадис, Тирмизинин (өл. ж. 279/892) *Сунанында* 80 хадис, Ибн Маажанын (өл. ж. 273/887) *Сунанында* 64 хадис жана Насаинин (өл. ж. 303/915) *Сунанында* 33 риваят орун алган. Жалпы 416 риваятты кутуб-и ситта китептеринен көрүүгө болот.

Матуриди марфуъ риваяттарды эң көп Муслимдин “*Сахих*” китебинен алган. Экинчи тизмеде 83 хадис менен Абу Давуддун “*Сунан*” эмгеги турат. Жалпысынан Матуриди Ниса сүрөсүн тафсиринде кутуб-и ситтадан 416 риваят алып колдонгон, ал эми кутуб-и ситтадан мурун жазылган булактардан 190 риваят алып колдонгондугун көрүүгө болот. Андыктан Тавилаттагы хадистердин басымдуу бөлүгү кутуб-и ситтадан алынган жана кутуб-и ситтага таянып жазылган десек болот.

3. Кутуб-и ситтадан кийин жазылган булактар

Матуриди Тавилат китебинде колдонгон хадистердин айрымдарын алгачкы доордогу хадис китептеринен жана кутуб-и ситтадан да издеп таба албадык. Андагы булагы жок кээ бир хадистер Матуриди жашаган доордо белгилүү болгону менен күнүбүзгө чейин жетпей калган айрым хадис булактары болушу ыктымал.

Иликтөөбүздүн натыйжасында кээ бир хадистердин кутуб-и ситта жазылгандан кийин жана Матуридиден кийин жазылган булактарда орун алгандыгына күбө болдук.

Тавилатта аныкталган хадистер кутуб-и ситта жазылгандан кийинки булактарда төмөнкүчө орун алган. Даракутнинин (өл. ж. 385/995) *Сунан* китебинде 46 риваят, Байхакинин (өл. ж. 458/1066) *Сунану-л-кубра* китебинде 21 риваят жана *Шуъабу-л-иман* китебинде 19 риваят, Табаранинин (ө. 360/971) *Муъжаму-л-кабир* китебинде 10 риваят жана *Муъжаму-л-авсат* китебинде 1 риваят орун алган. Ошондой эле Хаким ан-Нисабуринин (өл. ж. 405/1014) *Мустадрак* китебинде 1 риваят орун алган. Жалпысынан 98 риваятты кездештирүүгө болот.

Кутуб-и ситтадан кийин жазылган булактардын ичинен марфуъ риваяттардын эң эле көбүн Даракутнинин “*Сунан*” китебинен көрүүгө болот. Экинчи тизмеде Табаранин “*Муъжаму-л-кабир*” китеби турат.

4. Мавкуф хадистер менен тафсирлөө

Тафсир булактарында Аз. Пайгамбардын (с.а.в.) хадистеринен кийинки эле негизги булактардын бири сахабалардын сөздөрү болуп саналат. Аз. Пайгамбардын көзү өткөндөн кийин аяттарды чечмелөө жана аларга түшүндүрмө берүү боюнча сахабалар эң негизги ролду ойногон. Анткени сахабалардын ыймандарынын күчтүүлүгү, аяттардын түшүш себептерине күбө болуусу жана хадистерди Аз. Пайгамбардын өз оозунан угуусу сыяктуу себептерден улам Куранды эң жакшы баамдап түшүнгөн коом катары кабылданган.

Матуриди кандайдыр бир маселе боюнча хадисти издеп таба албаса, дароо сахабалардын риваяттарына баш баккан. Куранды тафсирлөөдө башка сахабаларга салыштырмалуу көбүн эсе Ибн Аббастын (р. а.) (өл. ж. 68/687-88) риваяттарынан пайдаланган. Ошондой эле аяттарды чечмелөөдө Абу Хурайра (өл. ж. 58/678),⁹ Анас б. Малик (өл. ж. 93/711-12),¹⁰ Аз. Айша (өл. ж. 58/678),¹¹ Аз. Али (өл. ж. 40/661),¹² Ибн Масъуд (өл. ж. 32/652-53),¹³ Жабир б. Абдуллах (өл. ж. 78/697) жана башка дагы белгилүү сахабалардын сөздөрүнөн пайдаланган.

9 *Тавилат*. III-т. 71, 168, 177, 178, 180, 192, 222, 228, 369, 396; IV, 83-66.

10 *Тавилат*. III-т. 118, 143, 186, 228, 229, 236, 367-б.

11 *Тавилат*. III-т. 11, 12, 17, 31, 36, 106, 110, 111, 112, 132, 148; IV/40, 56, 57, 58, 107-б.

12 *Тавилат*. III-т. III, 17, 20, 49, 51, 62, 63, 110, 111, 114, 115, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 144, 147, 151, 152, 153, 186, 196, 210, 211, 217, 222, 227, 228, 237, 243, 289, 259, 407, 415, 416, 418; IV, 59, 73-б.

13 *Тавилат*. III-т. 17, 26, 30, 49, 62, 63, 103, 111, 115, 118, 121, 132, 134, 136, 148, 150, 169, 186, 193, 196-б.

Тавилаттагы сахаба тафсирине байланыштуу риваяттардын көбү Ибн Аббаска таандык. Матуриди башка тафсир аалымдарынын ичинен эң көп Ибн Аббастын тафсирине басым жасаган. Бул да болсо Ибн Аббастын авторитети канчалык экендигин көрсөтөт. Куранда Алла Таала: “Силердин ата-энеңердин, же балдарыңардын кимисинен көбүрөөк пайда экенин силер билбейсиңер.”¹⁴ – деп буюрган. Бул аятты тафсирлөөдө Ибн Аббастан риваят кылынган “Ата-энеңердин же балдарыңардын кимиси көбүрөөк Аллага итаат кылат жана Алланын алдында кыямат күнү кимисинин даражасы жогору болоорун биле албайсыңар. Анткени Алла Таала момундардын бири-бирине шапаат кылууга мүмкүндүк берет”¹⁵ – деген риваятты өрнөк берген.

Матуриди сахих жана акылга таянган логикалык далилдерди гана колдонгон. Айрым учурда сахабалардан риваят кылынган тафсир риваяттарын сындаган. Ниса сүрөсүнүн тафсиринде жалпысынан 21 сахабанын аты аталган.

Матуриди Аз. Пайгамбардан (с.а.в.) хадис риваят кылгандай эле, төрт халифа жана Ибн Аббас (өл. ж. 68/687-88), Ибн Масъуд (өл. ж. 32/652-53), Ибн Умар (өл. ж. 73/692), Айша (өл. ж. 58/678), Абу Муса аль-Ашъари (өл. ж. 42/663) жана Абу Дарда (өл. ж. 32/652) сыяктуу белгилүү сахабалардан да риваят кылган.

Жогоруда белгилегендей Матуриди тафсир китебинде хадистердин санадарын (равилердин чынжырчасын) билдирген эмес. Бирок Ниса сүрөсүнүн тафсиринин эки эле жеринде үч равиден турган санадга орун берген. Буга мисал катарында “Мухсан (өзүн арамдан таза туткан) болбогон күң зина кылса өкүмү кандай болот,”¹⁶ – деген риваятта Абу Хурайра (өл. ж. 58/678) Зайд б. Халид (өл. ж. 78/697) жана Шиблдин ысымдары аталган. Амр б. Шуайбтын (өл. ж. 118/736) атасы жана чоң атасы тарабынан риваят кылган хадисте: “Каапырдын диети (адамды өлтүргөн же адамдын дене мүчөлөрүнө зыян берген учурда төлөп берилүүчү компенсация) мусулмандын диетинин жарымы,”¹⁷ – деп баяндалган. Бул хадистин санадында үч равинин аты аталган, тагыраак айтканда чоң атасы, атасы жана өзү.¹⁸ Негизинен Матуриди бир же эки равиден турган иснадды өтө эле аз колдонгон. Көбүн эсе риваяттарды санадсыз берген. Матуридинин тафсириндеги хадистерди толук санадары менен билээрине эч кандай шек жок. Ал китебинде хадистерден кийин эле эң көп сахабалардын сөздөрүн пайдаланган.

5. Мактуъ хадистер менен тафсирлөө

Матуридинин тафсиринде табииндердин сөздөрү сахаба сөздөрүнөн кийинки эле булак болуп саналат. Матуриди аяттарды чечмелөөдө табиин тафсирчилердин түшүндүрмөлөрүнө да орун берген. Анын китебинен Алкама б. Кайс (өл. ж. 62/681),¹⁹ Мужахид б. Жабр (өл. ж. 103/721),²⁰ Абдуллах б. Зайд (Абу Килаба) (өл. ж. 104/722),²¹

14 Ниса. 4/11.

15 *Тавилат*. III-т. 56-б.

16 Бухари. *Буйуъ*. 3/71, хадис но: 2153; Муслим. *Худуд*. 3/1329, хадис но: 1703; Абу Давуд. *Худуд*. 4/160, хадис но: 4469; Дарими, Абу Мухаммед Абдуллах б. Абдиррахман б. Фазл. *Сунан*. (I-IV). (басм. даяр: Хусейин Салим Асад ад-Дарани). Дару-л-мугни. Эр-Рияд 1421/2000. *Худуд*. 3/1499, хадис но: 2371; Малик б. Анас. *Муватта*. (I-VIII), (басм. даяр.: Мухаммед Мустафа Аъзами). Муассасату Зейд б. Султан. Абу Даби 1425/2004. *Худуд*. 5/1207, хадис но: 3053.

17 Тирмизи. *Дийат*. 4/25, хадис но: 1413.

18 *Тавилат*. III-т. 168-б.

19 *Тавилат*. III-т. 20-б; IV-т. 31-б.

20 *Тавилат*. III-т. 36, 212, 227-б.; IV-т. 21-б.

21 *Тавилат*. III-т. 135-б.; IV-т. 61-б.

Катада б. Диамма (өл. ж. 117/735)²² жана Бишр б. Гияс (өл. ж. 218/833)²³ сыяктуу табиин тафсир аалымдарын кезиктирүүгө болот. Булардын эң эле башында Хасан Басри (өл. ж. 110/728) турат.²⁴

Тавилаттагы табиин тафсирине байланыштуу риваяттардын саны боюнча Хасан Басри (өл. ж. 110/728) алдыда турат. Албетте, Матуридинин табиин тафсирчилердин катарынан эң көп Хасан Басринин тафсиринен пайдалануусу анын кадыр-барктуу экендигин көрсөтөт. Мисалы, Хасан Басри: “*Мал-мүлкүңөрдү сафихтерге (кумары, напси үчүн акча чачкандарга, акылы толо элек жетимдерге) бербегиле*”, – деген аяттагы “сафих” сөзүн “каапыр”²⁵ деп чечмелеген. Бул да болсо анын тафсирине маани бергендигин көрсөтүп турат. Ниса сүрөсүнүн тафсиринде башка табиин аалымдарга салыштырмалуу Матуридиге Хасан Басринин таасири чоң экендигин көрүүгө болот.

Матуриди аяттардын тафсирлөөдө сахабадан кийин эле табиундардын ой-пикирлерине басым жасаган. Аз. Пайгамбар: “Эки алсыз киши боюнча Алладан корккула!” – деп буюрду. Алар кимдер деп суралганда “жетим жана аялдар...” – деп жооп берди. Матуриди бул хадистин иснадын болсо “*وعن قتادة قال: ذكر لنا أن رسول الله - صَلَّى*” (Катададан келген риваятта Алланын элчиси мындай буюрду) деп риваят кылган.²⁶ Белгилүү болгондой Катада (өл. ж. 117/735) табиин болуп саналат. Бирок сахабаны аттап түздөн-түз Аз. Пайгамбардан хадис риваят кылган. Хадис усулунда мындай хадис “мурсал” деп аталат.

Табиин тафсирчилер Аз. Пайгамбар менен көрүшө албагандыктан жана аяттардын түшүш себебине күбө боло албагандыктан аяттарды жоромолдоодо кеңири түшүндүрмө берүүнү туура көрүшкөн. Айрыкча сахаба дооруна салыштырмалуу табиин доорунда тафсир баштан-аяк чечмелене баштаган. Ошондуктан Матуриди табииндердин тафсирлерине өзгөчө маани берген.

6. Таба-и табиун сөздөрү менен тафсирлөө

Матуриди тафсир эмгегинде сахаба жана табииндин сөздөрүнөн кийин эле аяттагы сөздөрдүн сөздүк (лугат) мааниси боюнча таба-и табиин аалымдарынын түшүндүрмөлөрүнөн пайдаланган. Лугат аалымдарынын катарында Али б. Хамза аль-Кисаи (өл. ж. 198/805),²⁷ Йахйя б. Зияд аль-Фарра (өл. ж. 207/822),²⁸ сыяктуу аалымдардын аты аталган. Лугат менен эле чектелип калбастан алардын фикхий жана итикадий маселелер боюнча айткан сөздөрүнө да орун берген. Бул ысымдардын катарында Абу Ханифа (өл. ж. 150/767),²⁹ Шайбани (өл. ж. 189/805),³⁰ жана Абу Бакр аль-Асам (өл. ж. 200/816)³¹ сыяктуу белгилүү аалымдар да бар. Кээде Матуриди таба-и табииндерди “ахл-и илим” (илим ээлери) деп да атаган. Буга Имам Шафини мисал келтирген.³²

22 *Тавилат*. III-т. 39, 323-б.; IV-т. 69, 84, 125-б.

23 *Тавилат*. III-т. 108, 109, 125, 126-б.

24 *Тавилат*. III-т. 21, 23, 36, 58, 187, 245, 289, 314, 355, 356, 360, 404, 425-б.; IV-т. 15, 22, 39, 48, 82, 85, 92, 104, 121-б.

25 *Тавилат*. III-т. 21-б.

26 *Тавилат*. III-т. 39-б.

27 *Тавилат*. III-т. 141, 306, 326, 354, 365, 370, 372, 377, 427-б.; IV-т. 79, 99, 108, 124-б.

28 *Тавилат*. III-т. 203, 338, 365-б.

29 *Тавилат*. III-т. 55, 76, 220, 240, 242, 244, 247, 254, 395, 396, 415, 416-б.; IV-т. 24, 73-б.

30 *Тавилат*. III-т. 415-416-б.

31 *Тавилат*. III-т. 146, 257, 383-б.

32 *Тавилат*. III-т. 15-б.

Матуриди лугат, фыкх жана акыйдага байланыштуу таба-и табииндердин пикирлерин риваят кылуу менен бирге аяттардын түшүндүрмөсү боюнча хадистерди да, риваят кылган. Айрым учурда аларды сындаган. Албетте, Матуриди эмгегинде сынга алуусу анын дираят тафсирге маани бергендигин көрсөтөт. Анткени ал кээде акылга таянган логикалык далилдер аркылуу мурдагы келтирилген каталарды ондоого аракет жасаган.

Матуриди тафсир китебинде лугат же болбосо фыкх маселелеринде көбүн эсе таба-и табиин аалымдарынын түшүндүрмөлөрүнө басым жасаган. Бул да болсо алардын пикирлерине маани бергендигин билдирет. Айрым учурда таба-и табиин аалымдарынын көз-караштарын сындап, акылга таянган логикалык жана наклга таянган далилдер аркылуу өзүнүн пикирин билдирген.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАР

- Canan, İbrahim, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, Akçağ Yay., I. Baskı, Ankara, 1998, s. 403-406.
- Матуриди, Абу Мансур. Тавилату-л-Куран. (басм. даяр.: Бекир Топалоглу жана Ахмет Ванлыоглу), Дару-л-мизан басмаканасы. Стамбул 2005. III-т. 9, 30, 42, 45-б.
- Kahraman, Hüseyin, *Maturidilikte Hadis Kültürü*, Arasta Yay., Bursa, 2001, s. 51-52.
- Tuğlu, Nuri, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), SDÜİF, Isparta, 2003, s. 34.
- Бухари, Абу Абдуллах Мухаммед б. Исмаил. аль-Жамиу-л-муснаду-с-сахиху-л-мухтасар мин умури расулиллахи ва сунанихи ва аййамихи. (I-IX). (басм. даяр: Мухаммед Зухайр б. ан-Насир). Дару туки-н-нажат. I-басылыш. 1422.
- Муслим б. Хажжж Абу-л-Хусейн Кушайри ан-Нисабури. Сахиху Муслим. (I-V). (басм. даяр.: Мухаммед Фуад Абдулбаки). Дару ихйаи-т-тураси-л-араби. Бейрут (жылы жок).
- Дарими, Абу Мухаммед Абдуллах б. Абдиррахман б. Фазл. Сунан. (I-IV). (басм. даяр: Хусейин Салим Асад ад-Дарани). Дару-л-мугни. эр-Рияд 1421/2000.
- Тирмизи, Абу Иса Мухаммед б. Иса б. Савра ас-Сулами (өл. ж. 279/892). Сунану-т-Тирмизи. (I-V), (басм. даяр.: Ахмед Мухаммед Шакир). Дару ихйаи-т-тураси-л-араби. Бейрут (жылы жок).

KAZAK BOZKIRINDA DİNİ DÖNÜŞÜM: 1742-1917

Mehmet Erkan KILLIOĞLU*

Öz

Reform ve milli hareketler, öncelikle de Ceditçilik, Orta Asya ve Rusya Müslümanlarının yakın dönem tarihinin incelenmesinde ve anlaşılmasında önemli bir konu başlığıdır. Tarihçiler Rusya Müslümanları içinde ilk kez Tatarlarda ortaya çıkan reform hareketinin köklerini ve nedenlerini genellikle Tatarların Buhara medreselerindeki eğitimcilerinin tutuculuğuna karşı ortaya çıkan bir tepki olarak yorumlarlar. Yine Ceditçilikte bu olay kapsamında incelenir. Bununla birlikte reform hareketi Orta Asya'daki Rus yayılcılığı ve işgaline karşı ortaya çıkan bir tepki olarak da tarif edilir. Bu işgal Müslümanların kendi zayıflıkları ve eksiklikleri ile yüzleşmelerine sebep olmuş ve mevcut yapı ile daha fazla gidilemeyeceğinin, bir reforma gidilmesinin mecburiyetini ortaya koymuştur. Çarlık idaresi döneminde 1742-1917 yılları arasındaki dönemde Kazak bozkırında meydana gelen uyanış, Kazak tarihinin en önemli dönemlerinden birisidir fakat bu sürecin doğası ve önemi hakkında Kazak entelektüelleri arasında derin düşünce farklılıkları vardır. Pek çok çalışmada bu süreç Kazakların Tatarlar tarafından "İslamleştirilmesi" olarak tanımlanır. İslamleşme terimini olumsuz olarak anlamak gerekir çünkü Kazaklar Rus hâkimiyetine girdikleri sırada zaten kuşaklardan beri Müslümandılar. (Rus kaynak ve makamları bu ifade ile Tatarların Kazaklara kendi düşünce ve kültürlerini empoze ederek ortak bir etnisite kurma çabalarından duydukları korkuyu ortaya koymaktaydılar.) Bu durum Ruslar açısından oldukça korkutucu olmuştur çünkü Çarlık döneminde göçebe olan Kazaklar oldukça hızlı bir sosyal dönüşüm yaşamışlardır. Kazak Bozkırında yaşanan bu süreçler Volga-Ural bölgesi ve Rusya genelinde Müslümanlar arasında yaşanan kültürel canlanma süreçleri ile paralellik göstermektedir. Kazak İslami dönüşümünün kökleri 18. yüzyılda atılmıştır, ama 19. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşmeye, hissedilmeye başlamış, 20. yüzyılda da asıl çıkışını yapmıştır.

THE RELIGIOUS TRANSFORMATION in KAZAKH STEPPE, 1742-1917

Abstract

Reform and national movements, primarily Jadidism, are an important point in the study and interpretation of the recent history of Central Asian and Russian Muslims. Researchers often interpret the origins and causes of the reform movement that emerged between the Tatars for the first time among the Muslims of Russia. This reform demand was described as a reaction to the conservatism of Tatars' educators in the Bukhara madrasah's. Jadidism was also analyzed and included within the same contest. However, the reform movement is also described as a reaction against Russian occupation and colonialism attempts in Central Asia. This occupation caused Muslims to identify and examine their own weaknesses and deficiencies and revealed the necessity of a social and cultural reform in the society. But they also realized that reform could not be achieved anymore with the current educational structure. The cultural and religious awakening that occurred in the Kazakh steppe between the years of 1742 and 1917 during the tsarist rule is one of the most important periods in Kazakh history. But there are profound differences among Kazakh intellectuals about the nature and significance of that reform process. In some studies, this process is defined as the "Islamization" of Kazakhs by Tatars. The term Islamization should be understood negatively because the Kazakhs were already Muslims for many generations at the time of the Tsarist Russian domination. Russian sources and authorities expressed their fear of Tatars' efforts to establish a common ethnicity by imposing their own thoughts and cultures on the Kazakhs. This situation was quite frightening for the Russians because the Kazakhs, who were nomads at the beginning of the Tsarist administration, experienced a very rapid social transformation. This transformation that

* Dr., Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, mehmeterkan@comu.edu.tr.

occurred in the Kazakh Steppe are parallel to the cultural revival processes experienced among Muslims across the Volga-Ural region and Russia. The origins of the Kazakh Islamic transformation were constructed in the 18th century, but it began to grow in the second half of the 19th century and made its major breakthrough in the 20th century.

GİRİŞ

Çarlık idaresi döneminde 1742-1917 yılları arasındaki dönemde Kazak bozkırında meydana gelen uyanış, Kazak tarihinin en önemli dönemlerinden birisidir fakat bu sürecin doğası ve önemi hakkında Kazak entelektüelleri arasında derin düşünce farklılıkları vardır. Pek çok çalışmada bu süreç Kazakların Tatarlar tarafından “İslamileştirilmesi” olarak tanımlanır.¹ Buradaki İslamileşme terimini olumsuz olarak anlamak gerekir çünkü Kazaklar Rus hâkimiyetine girdikleri sırada zaten kuşaklardan beri Müslümandırlar. (*Rus kaynak ve makamları bu ifade ile Tatarların Kazaklara kendi düşünce ve kültürlerini empoze ederek ortak bir etnisite kurma çabalarından duydukları korkuyu ortaya koymaktadırlar.*) Bu durum Ruslar açısından oldukça korkutucu olmuştur çünkü Çarlık dönemine kadar göçebe olarak yaşayan Kazaklar oldukça hızlı bir sosyal dönüşüm yaşamışlardır. Bu dönüşümün kendi kontrolü dışına çıkması ihtimali Çarlık Rusya'sının Kazak bozkırında elde ettikleri kazanımları kaybetme korkusuyla yüz yüze getirmiştir.

Bu dönüşüm dönemini karakterize eden temel özellikler şunlardır:

İslam dini hakkında verilen temel eğitimin yaygınlaşması,

İslami kurum, yapı ve kültür ve kimlik bilincinin yaygınlaşması ve tüm bunlara bağlı olarak yayıncılık faaliyetlerinin çoğalmasıdır.

Aynı zaman sürecinde bozkırın Rusya'nın ekonomik, idari ve sonuç olarak da siyasal sistemine entegrasyonu da gerçekleşmiştir. Tabii ki bu iki sürecin aynı anda yaşanması her şeyi daha da kaotik hale getirmiş, karmaşayı daha da arttırmıştır. Fakat bununla birlikte pek çok uzman ve araştırmacı Kazaklardaki dinin daha iyi anlaşılması ve öğrenilmesi çaba ve gayretleri ile Kazakların Rusya ile entegrasyonu sürecinin birbirine hiç karışmadığı ve çok ayrı mecralarda yoluna devam ettiği konusunda hemfikirdirler. Bu uzmanlar II. Katerina'nın Kazakları kültürel olarak dönüştürmeyi ve Hıristiyanlaştırmayı öngören 18. yüzyıl Aydınlanma Politikası'nın geri teptiğini ve İslam'ın da Rus İmparatorluk yapısı içine girdiğini iddia etmektedirler. Zaten gerek Kazak gerekse de Tatar din adamları kendi inançlarını Rus yönetiminin Orta Asya'ya girmesini ve kurumsallaşmasını engelleyen bir set olarak görmüşlerdir.² Resmi Rus kaynakları incelendiğinde de bu düşüncelerinde hiç de yanılmadıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Müslüman kaynakları farklı bir açıdan bu konuya yaklaşmaktadır. Bozkırdaki dini ve kültürel uyanışın, geleceği, geçmişin yansımaları ve ışığı altında yeni bir anlayış ve yorumlamayla inşa etmesini öngören bu sürecin bölgenin Çarlık Rusya'sı ile ekonomik ve siyasal entegrasyonuna karşı önemli bir engel oluşturduğu iddiasındadırlar. Bu dini ve kültürel uyanışın yanında Ruslar açısından oldukça tehlikeli bir gelişme olan Kazak milli kimliğinin gelişme sürecini başlattığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Bu süreçler Volga-Ural bölgesi ve Rusya genelinde Müslümanlar arasında

1 Çarlık Rusya'sı dönemi Kazak tarihi ile ilgili çalışmalarda Kazaklar arasındaki dini uyanışın dışarıdan gelen etki ve müdahaleler sonucunda ortaya çıktığı iddia edilir. Ancak bu iddiaya ek olarak, göçebelerin dindarlaşmasının II. Katerina'nın (1762-1796) bölgede izlediği politikanın bir sonucu olduğu düşüncesi de genel kabul görür. Daha fazla bilgi için bkz. Martha Brill Olcott, *The Kazakhs*, (Stanford, California: Hoover Institution Press, 1987), 101-104

2 Olcott, *The Kazakhs*, 46-47. Ayrıca bkz. Elizabeth Bacon, *Central Asia Under Russian Rule*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966), s. 41-42. Bu görüşün ilk izlerine Çokan Velihanov'un eserlerinde rastlanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Chokan Chingisovich Valikhanov, “O Musul'manstve v Step'i” (Bozkır Müslümanları), *Sobranie Sochinenii v Piat'i Tomakh*, 3. Baskı, (Alma-Ata, 1985), s. 71-76.

yaşanan kültürel canlanma süreçleri ile paralellik gösterir. Kazak İslami dönüşümünün kökleri 18. yüzyılda atılmıştır, ama 19. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşmeye, hissedilmeye başlamış, 20. yüzyılda da asıl çıkışını yapmıştır.

Bozkırdaki uyanışın itici güçlerinden birisi bölgeye Rusya'nın farklı bölgelerinden yapılan Müslüman göçleridir. Bu göç hareketleri içinde 16. yüzyıldan beri Rus Devleti'nin idaresinde bulunan Volga-Ural ve Sibirya bölgesinden yapılan Tatar göçleri belirleyici etkiye sahip olmuştur. Çünkü bu sayılan bölgeler Rus Devleti'nin siyasi ve iktisadi yapısına oldukça iyi derecede entegre olmuşlardır ve bu halklar Rus devlet sistemini oldukça iyi tanımaktadırlar. Buna ek olarak kendi alternatif reform ve modernleşme tezlerini de geliştirmişlerdir. Bu gruplar kendi uyanış hareketlerini başlatmışlardır ve Rusya genelindeki diğer gruplara ulaşmaya, kendi anlayış ve düşüncelerini onlara duyurmaya çalışmışlardır. Tatarların önderliğini yaptığı bu uyanış hareketinin yerel bir milli kimlik oluşturulmasına ek olarak İslami bir kimlik oluşturulması da amaçları arasındadır. Zaten bu yaklaşım 20. yüzyılda bölgede yaşanan uluslaşma sürecine temel teşkil etmiş, daha sonra da ulus devletlerin kurulmasında gereken kültürel altyapıyı hazırlamıştır.³

Bu çalışma Kazak bozkırında meydana gelen değişimin Rus idaresinin bir sonucu olduğu noktasından hareket etmektedir. Şuna kesinlikle inanmak gerekir ki, bu değişimdeki ana amil kendi inançlarını tam anlamıyla öğrenmek, hakkıyla yerine getirmek isteyen ve dini konulardaki düşüncelerini, kavrayışlarını geliştirmek isteyen Kazakların bu konudaki istekleridir. Kazakların tercih ettiği bu yol tamamıyla bilinçli olarak seçilen bir yoldur. Rus kaynaklarının iddia ettiği gibi Tatarlar ne kimseyi kandırmış ne de beynini yıkamıştır. Dikkatlice yapılacak bir incelemede temel değişimin eğitim alanında olduğu fark edilecektir. Bu çalışmada bu süreç analiz edilecektir.

1. ORTA ASYANIN KÜLTÜREL MİRASI

Kazak toplumundaki dönüşümün kendine has özelliklerini incelemeyi önce Kazak toplumunu bu dönüşüme hazırlayan öncüllere bakmak gereklidir. (*Bunlar daha önce de değinildiği gibi 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır.*) Sonuçta dini dönüşüm, buna ek olarak reform hareketi de mevcut dini yapının üstüne inşa edilmiştir.

İncelemeye başlamadan önce Rus istilasından önce Deşt-i Kıpçak çölünde yaşayan göçebelerin tümünün 14. yüzyılın ilk yarısından bu yana Müslüman olduklarını unutmamak gereklidir. Bu durumu da kendi sözlü edebiyatları ve tarihi kanıtlar da doğrulamaktadır.⁴ Müslüman Orta Asya tarihi boyunca bozkır göçebeleri, Orta Asya'yı İslam dünyasının önemli bir kısmı olarak tarif eden siyasi, dini ve etnik sentezin mühim bir bileşeni olmuşlardır. Bozkırın güney kısmında yaşayan Kazaklar, Harezmi bölgesinde, özellikle de Seyhun (Sir Derya) vadisinde Orta Asya'nın yerleşik grupları ile pek çok dini ve kültürel pratiği paylaşmaktadır. Bu ortak uygulama ve anlayışlar Kazak kültüründeki Orta Asya mirasının delilleri olarak gösterilebilir. Bu mirasla ilgili birkaç örnek vermek gerekirse;

- a) Hoca ailelerinin mevcudiyeti ve bunlara saygı gösterilmesi,
- b) İslami bilginin sözlü olarak kuşaklar arasında aktarımı,
- c) Örfi hukukun dini hukuka göre daha baskın olması ve kutsal mekânlardır.

3 Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der Islamische Diskurs Unter Russischer Herrschaft*, (Berlin: Klaus Schwarz, 1998). Ayrıca bkz. Christian Noack, *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich*, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000).

4 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Devin DeWeese, *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and the Conversion to Islam in the Historical and Epic Tradition*, (Pennsylvania: University Park, 1994).

Kazak dini merkezleri çoğunlukla Seyhun vadisinde toplanmıştır. Bunların içerisinde en önemlisi siyasi ve dini birlik sembolü olması sebebiyle Hoca Ahmet Yesevi'nin Türkistan/Yesi şehrinde bulunan türbesidir. Burası ayrıca Kazak hanlarının da türbelerinin bulunduğu ve 18. yüzyılın sonlarına kadar da hükümdar ilan edildikleri yerdir. Buna ek olarak önemli yerler arasında Sayram, Çimkent, Evliya Ata vb. yerlerdeki türbeler de sayılabilir. Kazaklar için önemli olan yerler bozkırın batı kısımlarında, özellikle de Ural nehrinin ağız kısımlarında yer alır.⁵

Benzer şekilde Hoca grupları da önemlidir; çünkü Hocaların Peygamber Efendimizin soyundan geldiklerine inanılmaktadır ve bu yüzden de toplumda ayrıcalıklı ve saygın bir konumları vardır. Bu aileler çoğunlukla Güney Kazakistan'da toplanmışlardır. Her ne kadar Türkmenler veya diğer Orta Asya yerleşik topluluklarındaki olduğu gibi siyasi güçleri olmasa da Kazaklar içinde özel ve imtiyazlı bir grupturlar ve yerleşik gruplarda Mollalar ve İşanların oynadığı rolün aynısı oynamışlardır. Hocalar tüm Kazakistan'a yayılmışlardır ancak özellikle Seyhun vadisinde yoğun olarak yerleşiktirler ve oldukça da etkin olmuşlardır.⁶ 18. yüzyılda Rus İdari makamları ve hükümet görevlileri Kazak toplumunun tüm grupları ve katmanlarında okuma-yazma bilen hiç kimse olmadığını iddia etmişlerdir. Rusların iddiasına göre dini bilgilerin tümü Hocalar tarafından bilinmiş ve sözlü olarak yeni kuşaklara aktarılmıştır. Gerçekte ise bu iddianın kapsamına tüm Kazaklar girmez çünkü Kazakların bir kısmı Seyhun vadisi, Harezm, Taşkent ve hatta Buhara ve Semerkant'ta eğitim görmüşlerdir.⁷

Kazak boyları örfi hukuk (*Âdet*) ile yönetilmiştir. Bunda da bozkır bölgesinde İslam dininin kurallarına göre eğitim verecek kişilerin eksikliğinin büyük etkisi vardır. Bununla birlikte Çarlık idaresinden önce Kazakların ananeleri ve örfi hukukları hakkında Ruslar çok az şey biliyordu.⁸

Şu bir gerçektir ki bozkırın güney bölgesinde Orta Asya Hanlıklarına bağlı veya onların koruması altında yaşayan Kazaklar dini uyanış hareketinden en az etkilenen gruptu. Son Kazak grupları Rus idaresine 1860 ve 1870'li yıllarda girdiği için bu bölgelere Rus iktisadi yayılması oldukça sınırlı olmuştur. Zaten Güney Kazakları çoğunlukla Orta Asya'nın yerleşik grupları ile iç içe yaşamışlardır. Diğer gruplarla karışık olarak yaşadıkları için bu Kazakların İslami konulardaki duyarlılıkları ve uygulamaları diğer kuzenlerinininkinden çok farklı değildir. Buna ek olarak temel Kazak İslami kurumları, kutsal yerler, Hoca aileleri bu kısımda daha yoğundur. Güney Kazakistan'da hem geleneksel Kazak toplumsal yapıları hem de Orta Asya'nın İslami kurumları mevcuttur.⁹ Fakat Sir Derya vadisindeki Kazaklar arasındaki reform ve dini değişim oldukça sınırlı kalmıştır.

- 5 Kazak türbe ve kutsal mekânları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Aşırbek Kurbanoğlu Müminov, "The Veneration of Holy Sites of Mid-Syrderya Valley: Continuity and Transformation" *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18.th to Early 20.th Century*, Cilt: 1. ed. Michael Kemper, Anke von Kuegelgen, Dmitriy Yermakov. 355-376. Berlin: Klaus Schwarz, 1996.
- 6 Aşırbek Kurbanoğlu Müminov, "Die Qozhas-Arabischen Genealogien in Kasachstan". *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18.th to Early 20.th Century*, Cilt: 2. International and Inter Ethnic Relations. ed. Michael Kemper, Anke von Kuegelgen, Dmitriy Yermakov. 139-210. Berlin: Klaus Schwarz, 1996.
- 7 Rus işgalinden önce Bozkır bölgesindeki ve Kazaklar arasındaki İslami kültür için bkz. N. D. Nurtazina, *İslam v İstorii Srednevekovogo Kazakhstana*, (Almaty: Farab, 2000).
- 8 Virginia Martin, *Law and Custom on the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*, (Richmond, UK: Curzon Press, 2001), 1. Ayrıca bkz. S. Zimanov ve N. Öserov, *Qazaq Âdet-Ghurup Zhangdarina Shariatting Aseri*, (Almaty: 1998).
- 9 Güney Kazaklarının 19. Yüzyıl'daki dini hayatı hakkında bilgi için bkz. R. M. Mustafina, *Predstavleniia, Kul'ty i Obriady u Kazakhov*, (Alma-Ata 1992).

2. ÇARLIK RUSYASI'NIN BOZKIR POLİTİKASI VE 18. YÜZYIL'DA BOZKIR BÖLGESİNDE İSLAM

Rus Çarlığı'ndaki Müslümanlar arasında ortaya çıkan reform hareketinin kökleri 18. yüzyılın sonlarında Rus Çarlığı'nın Müslüman tebaalarının dini yaşayışlarını düzenleyen yeni uygulamalarına kadar gider. Bununla birlikte II. Katerina'nın saltanat döneminden çok önce, 14. yüzyılda, Rusya bozkır bölgesindeki sınırlarını korumak için Müslümanlardan yararlanmıştı. Rus idareciler; Müslüman tercümanları, ajanları, Don Kazakları'nı hatta kukla idarecileri ve hanedanları güvenliklerini temin etmek ve bozkır bölgesindeki sınırlarını genişletmek için kullanmışlardır. Rus devleti Müslümanlar üzerindeki hâkimiyetini tesis edebilmek için yine Müslümanlara ihtiyacı olmuştur. Yeni yaklaşımlarını desteklemek için Rus yerel idarecilerin 18. yüzyıl boyunca resmi İslami kurumlar kurmaya başladığı görülür. Bu kurumlardan ilki 1730 yılında Ufa'da kurulmuştur.¹⁰ Yine bu yaklaşımın kapsamında 1742 yılında yeni kurulan Orenburg (*eski Or şehrinde*) şehrine Rus makamları tarafından bir Ahund (*Hoca*) atanmıştır. Bu Ahund'un adı İbrahim bin Tilak Muhammet'tir. Rus kaynaklarında ise adı İbrahim Tliakov olarak geçmektedir. Şehre atanan bir diğer Ahund ise Kazaklar ve Orta Asya Cedidcileri için oldukça önemli bir kişi olan Şehabettin Mercani'dir. (1818-1889) Mercani bu şehrin bilinen ilk Ahundu'dur.¹¹ Daha sonra 18. yüzyılda hazırlanan pek çok resmi dokümanda ve Avrupalı seyyahların gezi notlarında bölgede pek çok Tatar mollanın olduğundan ve Kazak Hanları'nın hizmetinde kâtip olarak görev yaptıklarından bahsedilmektedir. Her ne kadar bunlardan bazıları casus olarak nitelense de, Kazak Hanları için oldukça önemlidirler çünkü Kazaklar onları öğretmen, danışman veya kâtip olarak kullanmışlardır. Her halükârda Rus askeri otoriteleri ile Müslüman din adamları arasında Kazakların olduğu gibi Kırgızlar ve Karakalpakların da Rus idaresi altına alınması için işbirliği girişimleri 1740'lardan 1860'a kadar kesintisiz sürmüştür.

2.1. II. Katerina Dönemi

II. Katerina'nın saltanat dönemi Müslümanlara ve İslam'a yönelik yeni bir yaklaşımın uygulamaya konulduğu bir dönemdir. Bu politika düşünüldüğü ve planlandığı kadar etkili olmasa da Rus devleti ve onun tebaası olan Müslümanlar arasında kurulan sistem 1917'ye kadar devam etmiştir. Katerina'nın geliştirdiği ve uyguladığı politikalar ve bunların Rusya Müslümanları üzerindeki etkileri sayısız çalışmaya konu olmuştur. Bu bağlamda Ufa merkezli Orenburg Müftülüğü'nün kurulması ve Volga-Ural bölgesindeki Müslümanlara sosyal hakların verilmesi, Müslüman Bulgar kimliği altında bir dereceye kadar birleşmiş bir topluluk ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Buna ek olarak bu gelişmeler ortak bir İslami söylem, iç ve dış ticaret sonucunda da hızla zenginleşen ve gelişen bir girişken bir tüccar grubunun oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Başka bir deyişle Katerina'nın yaklaşımı sayesinde Çarlık Rusyası'nın Müslüman toplumu ve onun kültürel kurumları çoğu yerde imparatorluk bünyesine dâhil edilmiş ve imparatorluk tarafından da kabul görmeye başlamıştır.¹²

10 Allen J. Frank, *Islamic Histiography and Bulghar Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*, (Leiden: Brill Academic Publications, 1998), 26-38.

11 A. A. Sazanov, *Pod Stigom Rossii: Sbornik Arkhivskikh Dokumentov*, (Rus Bayrağı Altında, Arşiv Belgeleri Koleksiyonu), (Moskova: Russkaia Kniga, 1992), 375-380. Ayrıca bkz. Şehabeddin Mercani, *Mustafad'ül Ekber fi Ahvali Kazan ve Bulgar*, (Kazan: 1900), 209-210.

12 Bkz. Charles Robert Steinwedel, *Invisible Threads of Empire: State, Religion and Ethnicity in Tsarist Bashkiria, 1773-1917*, (Doktora Tezi, Columbia Üniversitesi, 1999). Ayrıca bkz. Frank, *Islamic Histiography and Bulghar Identity*, 197-199.

Katerina'nın politikalarında Kazakistan önemli bir yer işgal etmiştir ve Kazakistan Müslüman toplumun Çarlık Rusya'sına entegre edilmesinde de önemli bir rol oynayacaktır. Katerina'nın Rusya Müslüman toplumunu düzenleme ve entegre etme çabası sadece bu grupların daha iyi ve etkin bir şekilde idare edilmesi düşüncesi tarafından motive edilmemiştir. Kazakistan'la irtibatlı oldukça önemli bir dış yansıması da vardır. Bu noktada Rus Çarlığı'ndaki ilk İslami kurum Başkurdistan'ın bozkır sınırındaki kısmında 1730 yılında kurulması tesadüf değildir. Katerina döneminde Volga-Ural bölgesi Müslümanları'nın, özellikle de din adamlarının, sadece diplomatik ve siyasi faaliyetlerde yardımcı olmakla kalmadıkları, ayrıca bölgede dini altyapıyı kurduklarını, sonuçta da Kazak göçebelerini Rus İslam anlayışına entegre ettiklerini görürüz.¹³ “*Rus İslamı'nın kurumsal yapıları*” tabiriyle burada Sufilik ve medrese eğitim sistemi tarif edilmektedir.¹⁴ Bu iki sistem Rus kanunları çerçevesinde Orenburg Müftülüğü ve Rus idari makamları tarafından kontrol edilmiştir. Bu entegrasyon Kazakları da etkilemiştir. Kazaklarda bu konuda gönüllü olmuşlar, bunun sonucunda da entegrasyonunu toplum yapıları ve katmanları üzerinde çok büyük etkisi olmuştur.

Katerina'nın döneminde Rus Çarlığı'nın bozkır bölgesindeki faaliyetlerine detaylı olarak göz atmak gerekirse; 1782 yılından itibaren Katerina Kazak yerleşim yerlerinde cami ve medrese yapımını bu kurumlara personel temini ve tayinini desteklemiştir. (*Orenburg, Troitsk, Petropavlovsk ve Verkhneuralsk gibi*) Cami yapımının desteklenmesinin gerek siyasi gerekse de iktisadi yönden sayısız faydası olmuştur. İlk olarak cami ve medreselerin mevcudiyeti çoğunlukla Kazak Hanlarını cezbetmiştir ve sonuçta onların istekleri doğrultusunda daha fazla cami yapılmıştır. Camilere de genellikle Volga-Ural bölgesinden gelen din görevlileri atanmıştır. Bu din görevlilerinin Rus idaresiyle yakın irtibatı vardır ve atanmalarında bu yakınlık haliyle en önemli etken olmuştur. Yine camiler ve medreseler dini pratikleri öğrenmek isteyen veya yerine getirmek isteyen göçerleri, öğrencileri kendine çekmiş ve belli büyüklükte bir nüfusu etrafında toplamıştır. Bunun sonucu olarak da ticari ve iktisadi faaliyetler vuku bulmuştur. Tüm bunlar Rus idaresinin gümrük memurlarını da bölgeye çekmiştir. Çünkü sürekli konar-göçer yaşayan Kazaklar en kolay buralarda toplu olarak bulunmuş ve vergiler en kolay ve zahmetsiz şekilde bu yeni kurulan ve gelişen merkezlerde tahsil edilmiştir. Bu yüzden de Rus yönetimi tüm kaza ve kasabalarda cami yapımına müsamaha göstermiş, hatta bazı yerlerde desteklemiştir.¹⁵

Kazak bozkırında cami ve medreselerin kurulmasının teşviki ve desteklenmesine ek olarak, Volga-Ural ulehasının görevlendirilmesi de Katerina'nın idaresine dönemine denk gelmektedir. Bu politika Volga-Ural bölgesi ulehasını etkilemiş ve Orenburg Müftülüğü'nün kurulmasını sağlamıştır. Katerina'nın takip ettiği politika ayrıca Ufa Müftülüğü'nde görev yapan ve siyasi bağlılıklarını ispatlamış olan Tatarların kariyerlerini de olumlu yönde etkilemiştir. Bu kişiler Kazaklarla olan ilişkilerinde Ruslara çok faydalı olmuş ve bu politikanın uygulamaya konulmasında başat roller üstlenmişlerdir. Buna en iyi örnek ilk Orenburg müftüleri olan Muhammedcan El-Hüseyin (1788-1824) ve Abdüsselam bin Abdurrahim'dir. (1825-1840) Hüseyin, Ruslar için bozkır bölgesinde elçi olarak çalışmıştır. Abdurrahim ise Orenburg Sınır Komisyonu ve Bozkır İdaresi'yle oldukça yakın ilişkilere sahiptir.¹⁶

13 Steinwedel, *Invisible Threads of Empire*, 50-54.

14 Allen Frank, *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and Kazakh Inner Horde*, (Leiden: E. J. Brill, 2001), 314-317.

15 A. Dobrosmyslov, *Zaboty Imperiatskiy Ekaterina II o Prosveshchenii Kirgizov*, (Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivskoi Komissii 9, 1902), 61-63.

16 Danil D. Azamatov, “The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18.th and 19.th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution, Muslim Culture in Russia”. *Muslim Culture in Russia*

Rus idareci ve görevlilerin ve Ruslaşmış Kazak elitin 19. yüzyılın ikinci yarısında yapmış oldukları sayısız tespit in ışığında diyebiliriz ki, II. Katerina'nın “Kazakların Müslümanlaştırılması” politikası ile Rus idaresi Kazakları Rus idari yapısına entegre etmek için oldukça etkili bir yol keşfetmiştir. Bu entegrasyonda da Rus “İslami” kurumları çok önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki, Katerina'nın bu pragmatik yaklaşımı 19. yüzyıl Kazak toplumunu dönüştürecek uyanış ve reform hareketine kültürel ve yapısal bir zemin de sağlamıştır.

2.2. Rus Çarlığı Hizmetinde Çalışan Volga-Ural Uleması

Kazak bozkırında faaliyet gösteren Volga-Ural uleması (ki çoğunlukla Kazan Tatarlarından oluşuyordu) ve Rus idarecileri arasında siyasi konulardaki yakın iş birliği 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca devam etmiştir. Rus askeri makamları, Tatar âlimleri ve Kazak Hanları arasındaki iş birliği Kazakların bunu takiben de Kırgızların itaat altına alınmasındaki en önemli noktadır. Çünkü bu gruplar ve Kazak Hanları bozkırda idari merkezlerin kurulmasına karşı çıkmıştır. Tatar uleması Kazak Orta Cüz'ünün Rus idaresini kabul etmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. 1817'de Çarlık yetkilileri iki Tatar Mollayı Kazak Orta Cüz'ü Hanı Süyük Ablayev'i Rus hâkimiyetini kabul etmesi konusunda ikna ettikleri için nişanla ödüllendirmiştir. 1822'de Semipalatinsk'in Rus Valisi bu şehirden 4 Mollayı (Başkanlarının adı Taşpolat Molla idi.) Orta Cüz'ü Rus idaresine ikna etmek için görevlendirmiştir. Benzer şekilde 1846'de Abdulla(h) Menlibayev isimli bir başka Molla Kazaklara Ruslara karşı nasıl davranmaları gerektiğini açıklayan dokümanların hazırlanmasında görev almıştır.¹⁷

19. yüzyılın ilk yarısında Rus idareciler Kazak Volost veya prikazlarında imam olarak görev yapmaları için genellikle Tatar Mollaları atamaktaydılar. Genellikle bu Mollalardan birisine Orenburg Müftülüğü tarafından resmi izin verilmiş ve yerel Rus idareciler tarafından da Bölge İmamı olarak kabul edilmiştir. Kazak tarihçi Kurbanali Halidi bu süreçle ilgili olarak Muhammed Sadık Hazret bin Mulla İsmail'in 1820'de bu pozisyona yerel idare tarafından atandığı konusunda bilgi vermektedir.¹⁸

Sonuç olarak, Kazak idarecilerin Rus makamlarından Volost'a bir imam veya Ahund atanmasını istemeleri o sıralarda gayet normal bir olaydır. Örneğin 1833'te Sultan K. Kudaimendin, Omsk'taki Rus Generali Sen-Loren'e Rusya'nın Kazaklara imamlık yapacak bir görevli ataması gerektiğini hatırlatan bir mektup yazmıştır. Kudaimendin mektubunda bölgesine bilgili bir Molla atanmasını istemiştir. Bunun üzerine de Prens İsfendiyar Canışev bu göreve General tarafından atanmıştır.¹⁹

3. BOZKIR KAZAK TOPLUMUNUN İSLAMİ DÖNÜŞÜMÜ

Müslüman topluluklara ve İslami kurumlara karşı Çarlık Rusyası'nın izlediği tutumun değerlendirilmesi Kazak Bozkırının Rus idaresi altındaki dönemini anlayabilmek için oldukça önemlidir. Bununla birlikte bozkır bölgesi Müslüman topluluklarının nasıl ve ne şekilde organize olduklarını ve Rus idaresi altındaki dini uyanışın nasıl yayıldığını anlamak bu çalışmanın amaçları arasındadır. Bunun da ötesinde Kazak bozkırındaki

and Central Asia from 18.th to Early 20.th Century, Cilt: 2. International and Inter Ethnic Relations, ed. Michael Kemper, Anke von Kuegelgen, Allen J. Frank. 355-384. Berlin: Klaus Schwarz, 1996. Ayrıca bkz. M. P. Viatkin, *Zhurnal Orenburgskogo Muftiia*, (Istoricheskii Arkhiv 2, 1939), 117-220.

17 B. Dzhamgerchinov, *Ocherki Politicheskoi Istorii Kirgizii XIX veka*, (Frunze(Bişkek): 1966), 29. , Ayrıca bkz. Sazanov, *Pod Stigom Rossii*, 392-393 ve 401-402.

18 Kurban Ali Halidi, *Tevarih-i Hamse-i Şarki*, (Kazan: 1910), 407.

19 Zh. Kasımbayev ve I. Akubayev, *Istorii Akmolıy* (Akmola Tarihi), (Almatı: Zhetı zharghı, 1998), 141.

uyanışın itici gücü olan iktisadi bağları, Çarlık Rusyası tarafından kurulan ortak dini kurumları, sufiliği anlamaya çalışmak bu yazının amaçları arasında yer almaktadır. Kazak bozkırındaki değişimin dikkate değer bir başka özelliği de Rusya ile doğrudan irtibatlı olan dini kurumların yayılmasında gözlemlenen dinamizmdir. Bu yayılmanın sonucunda ortaya çıkan ise yenilikçi eğitim sisteminin (*Ceditçilik*) uygulanması ve okuryazar oranını artmasıyla Kazak toplumunun kendisinin İslami dönüşümüdür.

3.1. Sufilik ve Dini Eğitim Ağı

Kazak bozkırının İslami kurum, kuruluş ve teşkilatlarının yoğunlaştığı şehir merkezlerinin tam anlamıyla kendi karakter ve özelliklerini yansıtmadıkları aşikârdır. Rusya'daki en büyük İslami merkezlerden biri Orenburg'tur ve şehirdeki Müslüman mahallesinin adı Kargalı olarak geçmektedir. (*Bu mahallenin adı Rusça kaynaklarda ise Seitovski Posad olarak geçmektedir.*) Volga-Ural bölgesindeki dini uyanışı ve bununla da irtibatlı olarak okuma-yazma oranını arttırmak için verilen eğitim faaliyetlerinin merkezi Orenburg'tur. Bu kültürel hareketlilik sonucunda yeni düşünceler ortaya çıkmış, buradan da imparatorluk genelindeki Türk ve Müslüman halklara yayılmıştır. Bu bağlamda Fahreddin Razi ve Murad Remzi'nin Volga-Ural bölgesini anlatan biyografik sözlüklerinin büyük kısmı da Orenburg'ta yazılmış ve basılmıştır. (*Orenburg Volga-Ural bölgesinin en önemli matbuat merkeziydi.*) Aynı zamanda Orenburg, Kazaklar açısından da önemli bir dini ve iktisadi merkezdir. Bunun sonucunda şehir hem Kazak hem de Tatar uyanışının izlerini taşımış ve gerek Kazakların gerekse de Tatarların dini yapılanmalarının test edilmesi için gereken zemini sağlamıştır. Çünkü farklı gruplar bu şehirde birbiriyle rahatça etkileşime geçebilmiştir. Bununla birlikte, doğuya doğru gidildikçe durum değişmiştir. Kazak bozkır şehirlerindeki dini teşkilatlanmalara Volga-Ural bölgesi biyografilerinde fazla değinilmemiştir. Örneğin Troitsk şehrinin sufileri ve eğitimcileri özellikle Murad Remzi'nin çalışmasında oldukça detaylı anlatılmıştır çünkü Remzi de bu şehirde yaşamıştır. Fakat Petropavlovsk'la ilgili çok fazla bilgi yoktur ve bu şehirde faaliyet gösteren kişilerin sayısı bir düzineyi bile zor bulmaktadır, Semipalatinsk'ten ise sadece bir isim verilmektedir. Oysaki o dönemde Semipalatinsk bölgedeki en önemli dini merkezlerden birisidir. Uzaklık, ulaşım zorluğu gibi coğrafya ile ilgili faktörler bu kopukluğa sebep olmuş gözükmektedir.²⁰

Semipalatinsk ve Petropavlovsk'taki eğitimciler ve din adamları sadece Volga-Ural bölgesine bağlı kalmamış, Batı Sibiryaya bölgesi ile de ilişki tesis etmişlerdir. Ayrıca Tatarlara ek olarak Orta Asyalı Tacik ve Sart tüccar gruplarının da Kazak bozkırındaki mevcudiyeti Orta Asya ile de doğrudan ve kısmen kesintisiz irtibat kurulmasına imkân vermiştir. (*Tacik, Sart ve diğer Orta Asyalı diğer gruplara mensup tüccarlar özellikle Semipalatinsk ve Akmolinsk/Akmola şehirlerinde yoğun olarak bulunuyorlardı.*) Semipalatinsk'in İslami tarihini anlatan çalışma sayesinde şehirdeki dini yapılanmanın durumunu tahmin edebilmekteyiz. Bize fikir veren bu çalışmalardan ilki Ahmet Veli El-Kazani adlı bir Tatar tarafında 1888 yılında kaleme alınmıştır. Kazani bir sufidir ve şehirdeki ortaokulda da öğretmenlik yapmıştır. İkinci çalışma ise Çin sınırındaki Çuguçak kasabasında imam olarak görev yapan Kurban Ali Halidi tarafından yazılmıştır.²¹ Halidi Semipalatinsk'te de

20 Volga-Ura bölgesinde kaleme alınan 3 önemli İslami biyografi çalışması sırasıyla şunlardır: 1. Şehabettin Mercani, *Mustafad El-Ekber*, 2. Rızaeddin bin Fahrettin, *Athar I-II*, Ufa: 1900, Orenburg: 1908, Muhammed Murad Er-Remzi, *Teklif el-Ekber ve-Talkih el Ether fi Vaka-i Kazan ve Bulgar ve Muluk et-Tatar I-II*, Orenburg: 1908.

21 Kurban Ali Halidi, özellikle Kazak bozkırının doğusunun tarihi üzerinde çalışmış bir tarihçidir. Çalışmaları Kazakistan ve Doğu Türkistan tarihi için önemli bir kaynak niteliğindedir. Kurban'ali Khālidī, *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770-1912*, trc. Allen J. Frank ve Mirkasym Abdulkhatovich Usmanov, Leiden: Brill, Brill's Inner Asian Library, 2004), ix. Dzh. Kh. Karmysheva, "Kazakhstanskii İstoriK-Kraeved i Etnograf Kurbangali Khalidi", *Sovetskaia Etnografiia*, (1971), 1: 100-110.

bulunmuştur ve bölgeyi anlatan eserini 1912'de tamamlamıştır. Bu çalışmalarda ismi zikredilen kişiler Rus Müslümanlarının elit kesimi olarak nitelendirilebilirler. Semipalatinsk'te görev yapmış imamların büyük kısmı Volga-Ural bölgesi kökenlidir. Bu kişiler doğdukları yer ile bağlarını koparmamışlardır. Fakat imamların dikkate değer bir kısmı da Kazak'tır. En yetenekli, bilgili imamlar Orta Asyada, özellikle de Buhara'da eğitim görmüşlerdir. İmamların geri kalanı ise Volga-Ural bölgesinin ünlü medreselerine devam etmişlerdir. Bunlar: Kazan vilayetindeki Kışkar, Vyatka vilayetindeki Maçkara ile Aday, Samarra vilayetindeki Çalpu'dur. Üst Kamenegorsk (*Özkemen*), Zaysan ve Ayaguz gibi kentlerdeki yerel dini merkezlerde de Semipalatinsk'te eğitim görmüş kişiler istihdam edilmiştir. Bu zikredilen iki çalışmanın da gösterdiği gibi Semipalatinsk Kazakistan'daki önemli dini, kültürel ve ekonomik merkezlerden birisidir ve Buhara ile de önemli ve güçlü bağları vardır.²² Semipalatinsk merkezli bu teşkilatlanma Çarlık Rusya'sı sınırları dışına da uzanmıştır. Kurban Ali Halidi Çin kontrolü altındaki Çuguçak'ta hizmet vermiştir. Benzer şekilde, İrtiş nehrinin yukarı çığırında, Doğu Türkistan'ın kuzeybatı kısmında Semipalatinsk'te yetişmiş Tatar din adamları 1904 yılında kurulan Abakiye Medresesinde eğitim vermişlerdir.²³

Semipalatinsk bozkır bölgesindeki diğer Müslümanların yoğun olarak bulunduğu merkezlerden ayıran bir dizi sebep daha vardır. Volga-Ural bölgesinin önemli şehirlerinden birisi olan Kazan'ın ve Astrahan'ın da dâhil olduğu diğer merkezlerin hepsinde Müslüman nüfus azınlıktadır ve birbirinden ayrı bölgelerde ve kasabalarda yaşamaktadır. (*Orenburg yakınlarındaki Kargalı ve Petropavlovsk yakınlarındaki Mamliutka kasabaları buna en güzel örneği teşkil eder.*) Fakat Semipalatinsk'te ise Müslüman nüfus 19. yüzyılın başından beri ekseriyeti teşkil etmiştir, bu da halkın psikolojisini olumlu etkilemiş, Rus baskısını (*kültürel ve idari*) daha az hissetmesine sebep olmuştur. Zaten 19. yüzyılın ikinci yarısında şehri ziyaret eden seyyahlar şehrin "*doğulu görünüşüne*" değinmeden edememişlerdir. Çünkü şehir Kazak bozkırı boyunca sıralı tüm diğer Rus sınır şehirlerinden oldukça farklıdır. Bir diğer farklılık da Semipalatinsk'in nüfus yapısıdır; şehirdeki Müslüman grup oldukça homojendir çünkü tamamı Kazak'tı. Oysa diğer merkezlerde Müslüman nüfusun en önemli kısmı Tatarlardan oluşmuştur.²⁴

Semipalatinsk bu haliyle Rusya genelinde güç kazanan İslami modernleşme hareketinin hilafına gelenekselciliğin merkezi olarak görülmüştür. Kurban Ali Halidi bize Modernleşme veya diğer adıyla Ceditçiliğin Semipalatinsk medreselerine 1907'den sonra, yeni diğer merkezlere göre çok geç geldiğini, 1912'den sonra eğitimcilerin bu yöntemi eğitim için uygun bulmayarak terk ettiklerini anlatmaktadır.²⁵ Yine Rusya'daki diğer pek çok Müslüman merkezi gibi Semipalatinsk'te de 1917'den önce tek bir Tatar dergi veya gazetesi çıkmamıştır. Buna karşın Kazan, Orenburg, Astrahan ve diğer yerlerde Tatarlar düzinelerce gazete ve dergi çıkarmışlardır. Semipalatinsk'teki Müslüman toplumunun, yani Kazakların, tutuculuğuna pek çok kaynakta değinilmektedir.²⁶

3.2. Dini İdare Kurumları

Kazakistan'daki dini kurumlar şehirlerde 18. yüzyılın sonlarında kurulmaya başlamıştır. Bu durum 19. yüzyılda kısmen hızlanmış, Volga-Ural bölgesinden gelen

22 Allen J. Frank ve Mirkasym Abdulakhatovich Usmanov, *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two Manuscripts by Ahmed Wali al-Qazani and Qurban Ali Khalidi*, ANOR 12, (Berlin: Das Arabische Buch 2001),75. Ayrıca bkz. Khâlidî, *An Islamic Biographical Dictionary*.

23 Nebizhan Mukamethanuli, *Kitaydaki Kazaktardın Koghamgig Tarihi (1860-1920 zhzh.)*, (Almatı: 2000), 252.

24 Frank ve Usmanov, *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk*, 1-9.

25 Frank ve Usmanov, *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk*, 82.

26 Frank ve Usmanov, *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk*, 34-35.

Müslümanlar bu kurumlar için gereken kurumsal altyapıyı sağlamıştır. Kurulan bu idarenin birleştirici unsurları sırasıyla:

1) Orenburg Müftülüğü (*İmam, Müderris gibi eğitim personelinin teftişinden ve kontrolünden sorumluydu*),

2) Yerel düzeydeki sivil Rus idarecileridir. Bu kişiler kendi bölgelerindeki Müslüman din adamlarının seçiminde son sözü söyleme, cami ve medreselerin kurulması iznini verme hakkına sahiptirler.

Çarlık İdaresi yöneticileri pek çok orta seviye Müslüman din adamının, siyasi ve iktisadi yönden önemli bölgelerin imamlarının tayini ve atamasında müdahil olmuştur. Rus Ortodoks kilisesi mensupları da camii inşaatları konusunda sınırlı müdahale hakkına sahip olmuşlardır ama Müslüman din adamlarının seçiminde kesinlikle karışma hakları yoktur.²⁷

Görüldüğü gibi, bozkır bölgesine ve Kazaklara yönelik Rus devlet politikası Orenburg Müftülüğü'nün kurulmasının en önemli sebebidir. Volga-Ural Müslümanları, Rus devletinin ve onun ekonomik gücünün bozkır bölgesinde tesisi ve yayılmasına katkıda bulunmuştur. Orenburg Müftülüğü'nün de söz sahibi olduğu iki başlı idari yapı (*Bu yapının diğer tarafında ise yerel sivil ve askeri yöneticiler vardır*) Kazak bozkırının içlerine doğru kademe kademe yayılmıştır. Volga-Ural bölgesinden farklı olarak -çünkü bu bölgede yerleşik Müslüman gruplar yaşıyordu- istikralı idari yapıları vardı ve istikrar dönemi uzun zamandır da bozulmamıştı, Kazak bozkırındaki Rus hâkimiyeti oldukça hassas, değişken ve istikrarsızdır. Çoğu yerlerde ise sadece kâğıt üzerinde kalmıştır. Bu değişken yapının en önemli nedeni Kazak Hanları'nın 1740'tan sonra kendilerini Rus Çarlığı'nın vasalları olarak ilan etmiş olmalarıdır. Orta Asya Hanlıkları'nın 1860 ve 1870 yıllarında ele geçirilmelerine kadar Kazak bozkırı bir sınır bölgesi olarak kalmıştır. İşgal sürecinde Çarlık Rusyası kademeli olarak bölgeyi organize etme, yönetme, sömürme ve kolonize etme imkânı bulmuştur.

Kazak bozkırındaki toplulukların idaresi bölgenin vilayet (*guberniya*) ve bölge (*oblast*) olarak yönetilmesine göre de değişmiştir. Bu yüzden Kazak bozkırı boyunca sıralanan kasabalar Astrahan, Ufa, Orenburg, Saratov ve Sibiry vilayetleri Ufa'daki Orenburg Müftülüğü ve bölge yöneticileri ile ortaklaşa idare edilmiştir. Bu bölgeler çoğunlukla Tatarlar ve Başkırlar tarafından iskân edilmiştir ama kimi yerlerde Kazaklar nüfusun ekseriyetini teşkil etmiştir. Bu vilayetlerdeki idari düzenlemeler 1789'dan 1917'ye kadar hemen hemen hiç değişmeden kalmıştır.

SONUÇ

Kazak bozkırındaki Rus hakimiyetinin en önemli sonuçlarından birisi Bozkır bölgesinde kompleks ve çok etnisiteli Müslüman ve Türk ağırlıklı bir toplumun ortaya çıkmasıdır. İslami kurumlar, uygulamalar ve duyarlılığın Kazaklar arasında köklü bir şekilde yerleşmesi kademe kademe olmuştur. Fakat çok köklü bir şekilde olmuştur. Yine bu olgu Volga-Ural bölgesi üzerinden Kazakların Rus ekonomik yapısına entegre olmasını da sağlamıştır. Bunun sonucunda da bozkırın kuzey sınırında kalan ve çoğu Rus idaresi tarafından birer sınır garnizonu şeklinde kurulan şehirlere iktisadi faaliyetlerin de gelişmesiyle yoğun göçler yaşanmıştır. Göç sonucunda farklı yerlerden ve coğrafyalardan gelen göçmenler kendi İslami anlayış ve yaşam tarzlarını, Rus sistemi ile entegre olmuş ve uyumlulaşmış idari yapılarını da bozkır bölgesine taşımışlardır. Bu olayın sonucu ise her iki taraf için kültürel yönden karşılıklı etkileşimdir. Çarlık Rusyası Müslümanları arasında

27 Frank, *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia*, 120-124.

reform hareketine ilk katılan ve bozkır bölgesi gibi geri bir bölgeye bu düşünceleri taşımayı kendilerine bir borç olarak gören Volga-Ural bölgesi kökenli eğitimciler ve sufiler tarafından kurulan eğitim ağı ile Kazaklar gerek yerleşik oldukları yerlerdeki medreselerde gerekse konar-göçer yaşadıkları yurtlarında aydınlatılmışlar ve kendi kimliklerini bulmalarına yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Ayrıca reform hareketi için önemli merkezlerden birisi haline gelen Volga-Ural bölgesinde yoğunlaşan kitap basım faaliyeti Kazak lehçesi ile yazılmış çok sayıda dini içerikli kitabın ucuza basılmasını ve Kazakların kullanımına sunulmasını sağlamıştır. Bu kitaplar buradan da Orta Asya'ya ulaşmış ve öncülüğünü Tatarların yaptığı Reform ve yenileşme hareketinin biraz geç de olsa Orta Asya'ya da ulaşmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak Rusya'nın Kazakları daha kolay kontrol ve kendi bünyesine entegre etmek için geliştirdiği Kazakların daha da dindarlaşması bir süre sonra kontrolden çıkmış, 1500'lü yıllardan beri Çarlık sistemi içinde izole olan ve bir çıkış yolu arayan Volga-Ural bölgesi ahalisinin de çabalarıyla Çarlık idaresi tarafından hiç de istenmeyen bir noktaya doğru evrilmiştir. Fakat şu da bir gerçektir ki dini anlayış açısından Rusya'nın istediği şekilde sonuçlanmasa da iktisadi yönden Kazaklar ve Kazak bozkırı Rus iktisadi sistemine entegre olmuştur.

KAYNAKÇA

- Azamatov, Danil D. "The Muftis of the Orenburg Spiritual Assembly in the 18.th and 19.th Centuries: The Struggle for Power in Russia's Muslim Institution, Muslim Culture in Russia". *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18.th to Early 20.th Century*, Cilt: 2. International and Inter Ethnic Relations, ed. Michael Kemper, Anke von Kuegelgen, Allen J. Frank. 355-384. Berlin: Klaus Schwarz, 1996.
- Bacon, Elizabeth. *Central Asia Under Russian Rule*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.
- DeWeese, Devin. *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and the Conversion to Islam in the Historical and Epic Tradition*. Pennsylvania: University Park, 1994.
- Dobromyslov, A. *Zaboty Imperiatskiy Ekaterina II o Prosveshchenii Kirgizov*. Trudy Orenburgskoi Uchenoi Arkhivskoi Komissii 9, 1902.
- Dzhamgerchinov, B. *Ocherki Politicheskoi Istorii Kirgizii XIX veka*. Frunze(Bişkek): 1966.
- Frank, Allen J. *Islamic Histiography and Bulghar Identity Among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill Academic Publications, 1998.
- Frank, Allen J. *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and Kazakh Inner Horde*. Leiden: E. J. Brill, 2001.
- Frank, Allen J.- Usmanov, Mirkasym Abdulakhatovich. *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two Manuscripts by Ahmed Wali al-Qazani and Qurban Ali Khalidi*. ANOR 12. Berlin: Das Arabische Buch 2001.
- Halidi, Kurban Ali. *Tevarih-i Hamse-i Şarki*. Kazan: 1910.
- Karmysheva, Dzh. Kh. "Kazakhstanskii İstoriik-Kraeved i Etnograf Kurbangali Khalidi", *Sovetskaia Etnografiia*. 1: 100-110. 1971.
- Kasimbayev, Zh.- Akubayev, I. *Istorii Akmoly (Akmola Tarihi)*. Almatı: Zhetı zharghı, 1998.
- Kemper, Michael. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der Islamische Diskurs Unter Russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz, 1998.
- Khālidī, Qurban'ali. *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770-1912*. trc. Allen J. Frank ve Mirkasym Abdulakhatovich Usmanov. Leiden: Brill, Brill's Inner Asian Library, 2004.

- Martin, Virginia. *Law and Custom on the Steppe: The Kazakhs of the Middle Horde and Russian Colonialism in the Nineteenth Century*. Richmond, UK: Curzon Press, 2001.
- Mercani, Şehabeddin. *Mustafad'ül Ekber fi Ahvali Kazan ve Bulgar*. Kazan: 1900.
- Mukamethanuli, Nebizhan. *Kitaydaki Kazaktarding Koghamgig Tarihi (1860-1920 zhzh.)*. Almatı: 2000.
- Mustafina, R. M. *Predstavleniia, Kul'ty i Obriady u Kazakhov*. Alma-Ata 1992.
- Müminov, Aşırбек Kurbanoğlu. "Die Qozhas-Arabischen Genealogien in Kasachstan". *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18.th to Early 20.th Century*, Cilt: 2. International and Inter Ethnic Relations. Ed. Michael Kemper, Anke von Kuegelgen, Dmitriy Yermakov. 139-210. Berlin: Klaus Schwarz, 1996.
- Müminov, Aşırбек Kurbanoğlu. "The Veneration of Holy Sites of Mid-Syrderya Valley: Continuity and Transformation" *Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18.th to Early 20.th Century*, Cilt: 1. Ed. Michael Kemper, Anke von Kuegelgen, Dmitriy Yermakov. 355-376. Berlin: Klaus Schwarz, 1996.
- Noack, Christian. *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- Nurtazina, N. D. *İslam v İstorii Srednevekovogo Kazakhstana*. Almaty: Farab, 2000.
- Olcott, Martha Brill. *The Kazakhs*. Stanford, California: Hoover Institution Press, 1987.
- Sazanov, A. A. *Pod Stigom Rossii: Sbornik Arkhivskikh Dokumentov*, (Rus Bayrağı Altında, Arşiv Belgeleri Koleksiyonu). Moskova: Russkaia Kniga, 1992.
- Steinwedel, Charles Robert. *Invisible Threads of Empire: State, Religion and Ethnicity in Tsarist Bashkiria, 1773-1917*. Doktora Tezi, Columbia Üniversitesi, 1999.
- Valikhanov, Chokan Chingisovich. "O Musul'manstve v Stepi" (Bozkır Müslümanları), *Sobranie Sochinenii v Piaty Tomakh*. 3. Baskı. 71-76. Alma-Ata, 1985.
- Viatkin, M. P. *Zhurnal Orenburgskogo Muftiia*. Istoricheskii Arkhiv 2, 1939.
- Zimanov, S.-Öserov, N. *Qazaq Âdet-Ghurup Zhangdarina Shariatting Aseri*. Almatı: 1998.

MÂTÜRİDÎ'NİN EBU HANİFE'YE ATIFLARI ÜZERİNE

Mehmet EVKURAN*

Özet

Mâtüridilik İslam kelim geleneğinde Mutezile ve Eşarilik dışında yer alan özgün bir kelam anlayışı olarak tanımlanmıştır. Ekole adını ve temel ilkelerini veren İmâm Mâtüridî, yaşadığı dönemde ve coğrafyada ortaya çıkan ve güçlenen kelam karşıtı bir iklimde, kelam ilmine alan açmayı başarmıştır. Yaygın kabule göre İmâm Mâtüridî, Ebu Hanife'nin kelamî görüşlerini temel almış ve O'nun kelamî görüşlerini sistematik bir zemine taşıyarak büyük ve derin kelam tartışmalarına dahil olmuştur. Ebu Hanife'nin temel kelam konularına dair görüşleri ona nispet edilen beş eser üzerinden ve bir de tabakât kitaplarından tespit edilmektedir. Ebu Hanife'nin sistemli bir şekilde kelam metni yazmamış olması, görüşlerinin öğrencileri tarafından yazılarak sonradan metne dönüştürülmesi, sistematik kelam tartışmalarında onun görüşlerinin tespit edilmesini kısmen zorlaştıran etkenlerin başında gelmektedir. Yine de irâde, kader, sıfatlar, büyük günah sahibinin durumu, iman-amel ilişkisi gibi kritik konularda metinlere yansıyan görüşlerinin mantıksal ve teolojik sonuçları dikkate alınarak bir kelam söylemi inşasında bulunmak mümkündür.

Ebu Hanife'nin mirasını sürdüren İmâm Mâtüridî görüş oluştururken akla ve nasllara dayalı çıkarımlarda bulunmuştur. Ayrıca Ebu Hanife'ye göndermelerde bulunarak kelam tartışmalarındaki konumunu ortaya koymuştur. Bu çalışmada İmâm Mâtüridî'nin Ebu Hanife'ye yaptığı atıflar ele alınmış, bunlar arasında özellikle kelamî nitelik taşıyanlara yoğunlaşmıştır. Düşünürümüzün *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri öncelikli olarak incelenmiş, *Tevîlât* adlı eseri ise taranmıştır. Böylece İmâm Mâtüridî'nin Ebu Hanife'den hangi konularda yararlandığı, ne tür görüşlerini önelediği ve hangi bağlamda delil ya da atıf olarak kullandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kavramlar: Ebu Hanife, İmâm Mâtüridî, Ehl-i rey, Kelam Tartışmaları, Hanefilik-Mâtüridilik.

ON MATURIDI'S REFERENCES TO ABU HANIFA

Abstract

Maturidism is defined as a unique understanding of kalam that is outside of Mutazila and Asharism in the tradition of Islamic theology. Imam Mâtüridî, who gave the name and its basic principles to ecole, succeeded in opening a space for the science of kalam in an anti-kalam climate that emerged and strengthened in his life and geography. According to the common view, Imam Mâtüridî was based on Abu Hanifa's theological views and was involved in great and deep theological discussions by putting his theological views on a systematic basis. The views of Abu Hanifa on basic theological issues are determined from five works that are attributed to him and Tabaqat. Abu Hanifa did not systematically write the text of kalam. His views were written by his students and later converted into a text. These make it difficult to identify his views in systematic theological discussions. Nevertheless, it is possible to determine his views on critical issues such as will, destiny, attributes, the state of the owner of major sins, and the relationship between belief and deeds.

Continuing the legacy of Abu Hanifa, Imam Mâtüridî made inferences based on reason and verses while forming his opinion. He also revealed his position in the kalam discussions by making references to Abu Hanifa. In this study, Imam Mâtüridî's references to Abu Hanifa were discussed, and especially those with kalam qualities were focused on. The work of our thinker named *Kitâbü'd-Tevhîd* was primarily examined, and his work titled *Tevîlât* was scanned. Thus, it has been tried to show which subjects Imam Maturidi made use of Abu Hanifa, what kind of views he prioritized and in what context he used it as evidence or reference.

Keywords: Abu Hanifa, Imam Mâtüridî, Ahl ar-Ra'y, Kalam discussions, Hanafi-Maturidism.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mehmetevkuran@hotmail.com

Problem ve Sınırlar

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin Ebu Hanîfe (ö. 150/767)'nin kelimî görüşlerine dayanarak bir sistem inşa etmeye çalıştığı ve bunu da büyük ölçüde başardığı konusunda yaygın bir kanaat vardır. Ebu Hanîfe ile ondan yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan Mâtürîdî arasındaki bağı ortaya koymak için yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Her iki âlimin yaşadığı coğrafya ve dönemde öne çıkan akımların ele alınarak bir düşünsel bağ oluşturma bunların başında gelmektedir. Yanısıra Ebu Hanîfe'den başlayarak Mâtürîdî'ye kadar uzanan bir zincir boyunca belirli bir düşünceye bağlı âlimler silsilesi gösterilerek bu iki âlim arasındaki bağı, bir ilmî süreklilik ve gelenek bağlamında ortaya konulmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde yer alan "Mâtürîdiyye" maddesinde, Mâtürîdîlik; "Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşleri etrafında oluşan kelâm mektebi" şeklinde tanımlanmıştır.¹ Bu tanım, Ebu Hanîfe ile İmâm Mâtürîdî arasındaki bir devamlılık ilişkisine öncelikle vurgu yapmaktadır. Ardından bu ekolün basit anlamda Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin bir devamı olmaktan öte Mâtürîdî'nin de sistemin oluşmasındaki bireysel katkısında ve rolüne dikkat çekmektedir. Şu halde Mâtürîdîlik ekolü incelenirken Ebu Hanîfe'nin görüşlerinin 'bir yeniden okunması, geliştirilmesi ve temel problemlere uyarlanması'ni içeren bir yapı ile karşı karşıya olduğunun farkında olunması gerekir.

'Hanefîlik-Mâtürîdîlik' ifadesinin ne anlama geldiği ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda açıklama ve anlamlandırma çabaları devam etmektedir. Terim, sisteme ilham veren ana fikir ve görüşlerin Ebu Hanîfe'ye dayandığını, Ebu Hanîfe ile kurulan ilişkinin fıkıhtan çok kelimî ve akide karakterli olduğunu ortaya koymaktadır. Esasen mezhebî kimlikleri karakterize eden asıl unsur kelimîdir. Fikhî mezhepler ifadesi bile bir kelimî (usulu'd-dîn) arka plana dayanmaktadır. Sözelimi Mutezile, Haricîlik, Mürcie, Şîa kavramları doğrudan kelimî ve siyasî tutumlara gönderme yapar. Öte yandan fıkıh yöntemi anlamında Hanefîlik kavramının izi sürüldüğünde Mutezile, Mürcie, Zeydiyye, Kerrâmiyye, bazı Sünnî gruplar aynı kümede yer aldığı görülecektir. Mâtürîdîlik kavramı Hanefîlik ön ekinden bağımsız kullanıldığında bile farklı ve özgün bir ekole işaret etmektedir. Ancak Ebu Hanîfe'nin fikhî kişiliği yanında sönük kalan kelimîliğini öne çıkarması ve referans alması açısından Hanefîlik-Mâtürîdîlik ifadesine ihtiyaç duyulmuştur. Kavram bir yandan Ebu Hanîfe üzerinden yeni bir kelimî anlayışının özgünlüğünü ortaya koymakta, diğer yandan da ekolün Ehl-i Sünnet içindeki meşruiyetini belgelemektedir. Zira Sünnîliği temsil eden iki farklı anlayış olarak Ehl-i Hadis ve Eşarîlik, Ebu Hanîfe'nin kelimî mirasının meşruiyetini geçerli saymamaktaydı ya da en azından şüpheli bulmaktaydı.

Mâtürîdîlik, kelimî yasaklandığı bir coğrafyada Ebu Hanîfe'nin kelimî kişiliğini öne çıkararak dinî anlayışa yeni ve özgün bir ses kazandırmış, ya da zaten var olan bir birikimi ve mirası canlandırmıştır. Sistem bir açıdan Ebu Hanîfe'nin temel görüşlerinin bir teyidi, tahkimi ve tatbiki iken, diğer yandan da Hanefîliği bir kelimî okulu inşa etme iradesini taşımaktadır. Her inşa girişiminde olduğu gibi burada da belirli oranda Ebu Hanîfe'ye dair bir üst okuma söz konusu olabilir. Zira İmâm Mâtürîdî, yaptığı atıflarda tamamında Ebu Hanîfe'nin görüşlerine 'tam bir sadakat' sunumunda bulunmaktan ziyade, geleneğe bir gönderme ve konuları belirginleştirme işlemi yapmaktadır. Bu tutumu onun, basit ve yüzeysel anlamda Ebu Hanîfe mirasından beslenen bir ardıl olmadığını, 'seçen, ayıklayan, karşılaştıran, yorumlayan ve değerlendiren' aktif bir okuyucu ve kelimî olduğunu ortaya koymaktadır.

1 Yusuf Şevki Yavuz. "Mâtürîdiyye". TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye> (16.05.2021).

Bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin temel kelimeler konularındaki görüşleri ve bu görüşlerini temellendirirken Ebu Hanîfe ile kurduğu ilişki metinler temel alınarak ve karşılaştırmalar yapılarak açığa çıkarılacaktır. Böylece Ebu Hanîfe ile İmam Mâtürîdî arasındaki düşünsel/kelâmî ilişkinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın Yöntemi

Geriye dönük tüm okumalarda olduğu gibi bu okuma da belirli oranda bir inşâ içermektedir. Çünkü aynı dönemde, aynı coğrafyada yaşayan ve hatta aynı silsileden hocalardan ders alan ancak temel konularda farklı görüşler geliştiren âlim örneği az değildir. Bu nedenle ilmî gelenek ve silsile tespiti üzerinden yapılan temellendirmeler tek başına yeterli açıklamayı sunmaktan uzaktır. Metinler ve görüşler temel alınarak yapılan karşılaştırmalar daha güvenilir olacaktır.

Bu çalışmanın sınırları kelâm konuları ile ilgili görüşlerdir. Ebu Hanîfe'nin ve İmam Mâtürîdî'nin görüşleri, aralarındaki benzerlik ya da etkileşim ele alınırken konular kelâm, inanç ve düşünce ile ilgili tartışmalarla sınırlı tutulacaktır. Mâtürîdî'nin Ebu Hanîfe'ye yönelik kelâmî atıfları daha çok *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Akâid* adlı eserlerinde yer almaktadır. *Tevîlât*'taki göndermelerin neredeyse tamamı fıkıh konuları ile ilgilidir. Özellikle *Kitâbu't-Tevhîd*'de önemli kelâm konularında Ebu Hanîfe'ye yapılan açık atıflar üzerinde durulacaktır. Atıfın yapıldığı bağlam ve yapılan kelâm tartışması, kelâm geleneği bağlamında sistematik olarak incelenecek, Ebu Hanîfe'ye nispet edilen görüş analiz edilecektir. Ayrıca yapılan atıflar Ebu Hanîfe'nin elimizdeki eserlerindeki görüşleri ile karşılaştırılarak benzerlik, devamlılık ve farklılıklar ortaya konulacaktır.

Ebu Hanîfe'nin görüşlerini tespit etmenin ilk yolu doğrudan eserlerine başvurmaktır. Ancak bir ya da iki mektup niteliğinde metin dışında doğrudan kendisinin kaleme aldığı bir eser söz konusu olmadığı için Ebu Hanîfe'nin imlâ yoluyla öğrencilerinden aktarım yoluyla gelen metinlere bakmak gerekmektedir. Günümüze kadar ulaşan beş eser hakkında geleneğe ve günümüzde çalışmalar yapılmıştır. Bu konuyu başka bir çalışmaya bırakıyoruz. Ancak konumuzla ilgisi açısından şu kadarını belirtmek gerekir ki; eserleri arasında temel alınmayı hak edecek düzeyde farklı, özgün ve tutarlı olan eser, *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı metindir.

1. Atıf: Kudret Yönlendirilmiş Midir?

Kelâm geleneğinde insanın özgürlüğü problemi son derece pratik ve özel bir konu üzerinden tartışılmıştır. İnsan fiillerinin ortaya çıkmasında iradenin rolü ve etkisinin olup olmadığı problemidir bu. Müslüman kelâmcılar 'kulların fiilleri' konusunu tartışırken fiilin ortaya çıkış süreci ve mekanizmasını ayrıntılı olarak ele almışlardır. Mutezile kelâmcıları açısından konu, insanın kendi fiilini ortaya çıkarması (ihdâs, ca'l, halk) niteliğiyle ele alınır ve onlar için insan kendi fiilinin fâilidir. Bir yandan Allah'ın adaleti diğer yandan ise insanın sorumluluğu bakımından fiiller konusuna yaklaşan Mutezile kelâmcıları, sorumluluğun (teklîf) zorunlu olarak özgürlük ve irâdeyi gerektirdiğini, bunun da insanın fiillerinin yegâne fâili olduğunu gösterdiğini savunmuşlardır. Mutezile açısından insan, yaratışında Allah'ın kendisine verdiği kudret ve irâdeyi kullanarak fiilini gerçekleştirmektedir.

Fiilin, ayrılmaz iki bileşeni sayılan irade ve kudret ile olan ilişkisi problemin en kritik noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan sorular şunlardır:

- ✓ İrade ile kudret arasında nasıl bir ilişki vardır?
- ✓ İradenin fiil üzerinde nasıl bir etkisi vardır?
- ✓ Kudret fiil anında mı oluşur, yoksa fiilden önce de bulunur mu?
- ✓ Kudret farklı yönlere elverişli bir imkân mıdır, yoksa tek bir eyleme özgü olarak yönlendirilmiş midir?

- ✓ Kudret tek bir fiile yönelik olarak özelleştirilmiş ise iradenin fiil üzerindeki etkisi kesintiye uğramış olmaz mı?
- ✓ İrade-kudret-fiil bağlantısı oluşmadığında insan sorumluluğu (teklîf) fikri boşla çıkmış olmaz mı?

Bunlar insanın fiillerinin nasıl ortaya çıktığını ortaya koyan teo-mekanik problemlere doğrudan gönderme yapmasının yanında teolojik sorumluluğu mahiyetini de temellendiren son derece kritik sorulardır. Öyle ki İslam kelimeleri bu sorulara verdikleri cevaplara göre özgür irade ya da cebr görüşünü benimsemiş olmaktadır. Mutezile ekolü kelamcıları genel olarak, insanda sürekliliği bulunan ve kesintiye uğramayan bir irade, kudret ve fiil yetisini savundu ve bunların aralarında başka bir dışsal gücün icbar ve yönlendirmesinin etkide bulunmadığı bir nedensellik ilişkisini benimsedi. Cebriye ekolü, insan fiillerinin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve insanın fiilde hiçbir etkisi ve rolünün bulunmadığını ileri sürdü. Eşarîlik atom destekli bir sürekli yaratma fikrine dayanarak insandaki irade, kudret ve fiilin araz olduğunu, Allah tarafından sürekli olarak yaratıldığını, bir arazi iki anda bulunamayacağı, kesintili olduğu ve buna bağlı olarak da bir sonraki arazi etkilemesinin ontolojik ve fiziksel olarak mümkün olmadığı görüşünü geliştirdi. Cebriye'nin doğrudan ve yüzeysel bir yaklaşımla dile getirdiği cebr görüşü, Eşarî kelamcılar tarafından felsefi-teolojik temellendirmelerle ortaya konuldu. Söylenen şey, insanın kendi fiilinin fâili olmadığı, fiili üzerinde bir etkisinin bulunmadığı, sadece fiilin 'yaratıldığı mekân' olduğu için 'mükellef' sıfatı kazandığıdır. Allah insanda imanı ya da küfrü yaratmakta ve böylece insan mümin ya da kâfir niteliğini kazanmaktadır. Buna göre insan 'hür görünümlü mecbur bir varlık'tır.

Mâtürîdî ise bu iki yaklaşımın dayanaklarını dikkate alarak irade hürriyeti ile ilahî kudret ve yaratma fikirlerini birleştiren bir yaklaşım ortaya koymuştur. Buna göre insan fiilleri kesb açısından insana yaratma açısından Allah'a aittir. Mâtürîdî insan fiilleri konusunun odak noktasını oluşturan irade ve kudret ilişkisini ele almış ve kudretin mahiyeti konusu üzerine eğilmiştir.

Konuya giriş yaparken Müslümanlar arasında bu konuda öne çıkan görüşleri dile getiren Mâtürîdî, bunları ve vardıkları sonuçları analiz etmiştir. İradeye dayalı fiillerinde insana kudret nispet edenlerin, kudretin mahiyeti konusunda farklı görüşler benimsediklerini dile getiren Mâtürîdî problemi şu şekilde tanımlamıştır. İradesine dayalı fiillerinde insana kudret tanıyanlar şu soruda ayrıışmışlardır: İnsandaki kudret, hem iyilik (tâat) hem de kötülüğe (masiyet) elverişli bir mahiyette midir?

Bir kısım kelamcıya göre kudret hem iyilik hem de kötülüğe elverişlidir. Yani kudret iradeye bağlı olarak şekillenir ve bir potansiyel ve imkân olarak farklı ve karşıt fiillerin ortaya çıkmasına hizmet edebilir. Bu görüş özgür irade savunucularının kudret tasavvurlarını yansıtır. İmam Mâtürîdî, Ebu Hanîfe'nin ve bazı âlimlerin ayrıca tüm Mutezile âlimlerinin bu görüşte olduklarını söylemiştir. Ona göre kudreti iyi ve kötüye açık olarak ele almak, Mutezile açısından bir çelişkili durum ortaya koymaktadır. Oldukça kısa biçimde dile getirilen ilzâm yaklaşımında Mâtürîdî, kudret ile ilgili bu kabulün Mutezile'yi insanın güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutulması (teklîf-i mâ lâ yutâk) düşüncesini benimsemeye itmektedir. Oysa Mutezile tam da bu nedenle kudretin fiilden önce olduğu fikrini savunmuştu.²

Mutezile'ye yönelik kısa eleştirisinden sonra Mâtürîdî fiil kudretinin çok yönlü olmaması halinde, insanın işlediği fiilin zıddını (ya da başkasını) işleme kudretinin ortadan kalkacağını oysa bunun (yani insanın kudretinin dışında kalan işin) emredilen ya da yasaklanan türden bir konu olabileceğini ve haksız bir durumun ortaya çıkacağına dikkat

2 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 398.

çekmiştir. Bu nedenle insandaki kudretin hem bir işe hem de onun zıddına elverişli olmasının temel ilke olarak benimsenmesi gerektiğini dile getirmiştir. Bu nedenle insan, dinî hitaba muhatap olmakta, emir ve yasaklar da insandaki kudret sayesinde gerçekleşmektedir.³

Öte yandan bir oluş, çok yönlü kudret ve iradeye dayalı olarak gerçekleşmiyorsa, o şey iradî olarak değil de teb'an (tabiatı gereği) olan şey niteliği kazanır. Aynı şekilde insandaki kudret, iki zıt işin ortaya çıkmasına elverişli olmazsa, o zaman insan fiilleri iradî olarak değil de teb'an ortaya çıkmış olurdu. Mâtüridî bu açıklamasında insandaki irade, kudret ve fiil arasındaki ilişkinin kesilmesi ya da kudretin, çoklu durumlar için değil de tek bir fiil için sınırlandırılmış olması halinde fiilin tabii olaylar statüsünde bir şey olacağını açıklamıştır.⁴

Bu tartışmada Mâtüridî, Ebu Hanife'ye kudretin çoklu niteliğini ve karşıt işlere elverişli olduğu (yani insan bu kudreti kullanarak bir işi ya da zıddını yapabilir; ya da bir zamanda bir işi yapmışken diğer bir zamanda zıddını ya da farklısını yapabilir.) görüşünü atfetmiştir. Konunun ayrıntılarına dair farklı görüşleri tartışırken tamamen Mutezile'yi hedef almış ve görüşlerindeki çelişkileri göstermeye çalışmıştır.

2. Atıf: Kötülüklerin İlâhî İlim ve İrâde İle İlişkisi Nasıldır?

Kelam geleneğinde kötülük problemi ilâhî ilim, irâde ve kudret sıfatları bağlamında ele alınmıştır. Problem şu şekilde ortaya konulmuştur: Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmış ise kötü, çirkin ve yasaklanmış olan işleri de içermektedir. Yani Allah, şeyleri her nasıl ve ne şekilde olacaklar ise öylece bilmektedir. Esasen şeyler de O'nun bildiği gibi gerçekleşmektedir. Peki, Allah, olacak olan şeyleri bildiği gibi onları dilemiş (irâde) midir?

Mâtüridî, kader tartışmalarının en kritik noktalarından biri olan ilim ve irâde arasındaki ilişkiyi, bunların bir iş ve oluş ile olan ilgilerini ele almıştır. Özellikle kötü ve nehyedilmiş olan şeyler için düşünüldüğünde, ilâhî ilim ile irâdenin bu şeyle olan ilgisi kadar insanın özgürlüğü de göz ardı edilemeyecek ilkelerdir. Bu konuda Müslüman kelimcilerin tartıştığı temel sorular şunlardır:

- ✓ Allah olacak her şeyi önceden bilmekte midir?
- ✓ Allah'ın şeyleri önceden bilmesi, o şeyin olmasını zorunlu kılar mı?
- ✓ Allah kötülükleri de dilemiş midir?
- ✓ Eğer dilemiş ise Allah insana yasakladığı şeyi kendisi istemiş olmaz mı?
- ✓ “Allah kötülükleri bilmiştir, ancak dilememiştir.” dediğimizde sorun çözülmü mü?
- ✓ İlâhî adaleti sağlama adına kötülükleri ilmin dışına çıkardığımızda, Allaha bilgisizlik yakıştırmış olmaz mıyız?
- ✓ Kötülüğün ilâhî ilmin kapsamına girdiği ancak iradenin konusu olmadığı söylendiğinde, irade sıfatı işlevsiz kılınmaz mı? Ve insanın iradesi mutlakaştırılmaz mı?

Bu sorular ele alınırken en çok En'âm suresi 6/148. ayetine atıf yapılmıştır: “Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: “Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tattmışlardı. De ki: “Sizin iddialarınızı ispat edecek bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.”

3 Mâtüridî, 399.

4 Mâtüridî, 399.

Putperestlerin kendi inançlarını 'Allah'ın dilemesine' bağlamaları hakkında farklı açıklamalar ortaya konulmuştur. Ayette geçen anlatımdan insanın irade ve fiil özgürlüğünün vurgulandığını ve kader/cebr inancının yerildiğini ileri sürenleri olduğu gibi, icbâr yani Allah'ın insanları bir fiile ve işe zorladığı sonucunu çıkarırlar da olmuştur. Mâtürîdî putperestlerin 'Allah'ın, kendilerinin ve atalarının şirk koşmalarını dilemiş olduğu' sözlerinin üç şekilde anlaşılmalı açık olduğunu ifade etmiştir.

Yorum: Putperestler bu (Allah dileseydi ...) söz ile ilahî emir anlamını kast etmişlerdir. Bu durumda onlar, şirk koşmanın yasaklanan değil de emredilen bir fiil olduğunu söylemiş olmaktadır.

Yorum: Putperestler kendilerini şirk koşmaktan sakındıran, tutumlarının tehlikeli olduğunu ve azap gerektireceğini söyleyen peygamberlere, azap hemen gerçekleşmeyince, kendi yollarının doğru peygamberin ise yanlış olduğunu düşünmeye başlamış ve kendilerini bu sözle savunmuşlardır.

Yorum: Putperestler peygamber ve iman edenlerle alay etmek ve onları hafife almak için bu sözü söylemişlerdir. İnanarak söylemiş değillerdir. 'Her şeyin Allah'ın iradesi ile olduğunu' dile getiren müminlere karşı bir alay ve polemik olarak bu sözü öne sürmüşlerdir.⁵

Mâtürîdî bu görüşleri sıraladıktan sonra "*Allah dileseydi...*" şeklindeki ayetlerin azabı erteleme, mühlet verme, insanları imtihan etme şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Allah'ın dilemesi ile yaratması arasındaki ilişki üzerinde duran Mâtürîdî'ye göre bir şeyin Allah'ın dilemesi dışında ya da ona rağmen gerçekleşmesi, Yüce Allah'ın o şeyi istemesi ancak yaratmaya gücü yetmemesi sonucunu doğurmaktadır. Bu sonuç ise, "*O, her şeye gücü yetendir.*" (Mâide 5/120) ilkesine terstir.

Konu kötü işler üzerinden ele alındığında daha belirgin bir hal almaktadır. Kelam ilminde argüman inşa etmek çok önemlidir. Kelamcılar bağlı oldukları sistem uyarınca bir düşünüş ve sonuç çıkarma (istidlâl) yöntemi izlemişlerdir. Mutezile'nin kesb anlayışına karşı çıkan Mâtürîdî kendi kesb teorisini geliştirirken daha çok bu ekolün görüşlerini hedef alarak bir söylem geliştirmiştir. Şöyle ki eğer Allah'a hiçbir şekilde bilgisizlik nispet edilemez. Naslarda da geçen 'Allah'ın dilemesi' düşüncesi de ilâhî ilim ve kudret ile uyumlu olarak açıklanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında Allah'ın bir şeyle ilgili bilgisi ve iradesi örtüşmektedir. Yani olgu ve olaylar ilâhî ilimde yer aldıkları şekilde ortaya çıkmaları yine ilahî irade tarafından uygun bulunmuştur. Aksi durumda şeyler Allah'ın bildiği ancak dilemediği şekilde gerçekleşmiş olur ki, bu durum hiç te Tanrısal olmayacaktır. Diğer ihtimal ise şu şekilde tanımlanmıştır: Kötülükler Allah tarafından önceden bilinmektedir. Eğer kötülüklerin bilindiği gibi ortaya çıkmasını Allah'ın dilemediği öne sürülecek olursa, yani "Allah kötülükleri bilmekte, ancak onları dilememektedir." denirse, kendi yarattığı âlemde dilemesi (irade ve meşiet) başka güçler tarafından engellenen bir varlık konumuna düşer. İlim kadar irade de Tanrısal yetkinliğin ayrılmaz özellikleridir. Ve aralarında bir çelişki olduğu düşünülemez.

Tartışmanın tam da bu noktasında Mâtürîdî, Ebu Hanife'ye atıfta bulunmakta ve onun Kaderiyye'nin görüşüne karşı geliştirdiği bir polemigi aktarmaktadır. Kaderiyye kavramının *Kitâbu't-Tevhîd* metninde Mutezile'yi anlatmak üzere kullanıldığını unutmamak gerekir. Mâtürîdî insan fiillerinin ilahî ilim, irade ve kudret ile olan ilişkisine dair kendi kesb teorisini geliştirirken karşıt görüş olarak Mutezile'yi almış ve konumlanmasını bu denkleme göre yapmıştır. Ona göre ilahî irade dışında insanların iradelerine göre kötülükleri yaptığını söyleyen Mutezile, zındıklarla aynı konuma düşmektedir. Eşarî ve Mâtürîdî metinlerde Mutezile'nin Senevîlere, Zındıklara, Mecusîlere benzetilerek kötülendiği yaklaşımlara

5 Mâtürîdî, 480, 481.

rastlanmaktadır. Bunu dönemin şartları bağlamında ortaya konulan sert ve abartılı ifadeler olarak görmek mümkün ise de, kelimeler ilmi özelinde bakıldığında, aynı yöntemi kullanan ancak farklı sonuçlara ulaşan düşünürlerin önyargıya dayanarak benzerlerini ötekileştirdikleri görülmektedir. Müslüman bir ekolü İslam dışı bir inanç ile örtüştürerek itibarsızlaştırma örneği Mâtürîdî'nin metninde de yer almaktadır.

*“...Kaderiyye'nin görüşü de buna benzer. Allah'ın kudreti mevcut olan hiçbir şerre taalluk etmez. Bu türden kötülüklerin hepsi kulların fiilidir. Mutezile şöyle demiştir: Allah kimseye kötülük dokunmasını ve kimseden kötülüğün sadır olmasını dilemez, onu şeytan ister sonra Allah dilemese de şer gerçekleşir. Tıpkı zındıkların Allah murâd etmese de şerrin şeytandan şer tanrısından zuhur ettiğini söylemesi gibi...”*⁶

Mâtürîdî Ebu Hanîfe'nin Kaderiyye ile iki noktada tartıştığını aktarır. İlki ilâhî ilmin gelecekte olanları kuşatıp kuşatmadığı problemidir. Bunu kabul etmeyen kimse Allah'a bilgisizlik isnat edeceği için küfre düşeceğini söyleyen Ebu Hanife, ilim ile irade arasındaki ilişki konusuna geçer. Ebu Hanife, Kaderiyye mensuplarına “Allah, şeylerin ezelde ilminde geçtiği gibi gerçekleşmesini dileyip dilemediği”ni sorar. Eğer hayır cevabını verirlerse, Yüce Allah'ın bilgisiz olmayı dilediğini kabul etmiş olurlar. Her ikisi de ilâhî zât ile bitişik olan ilim ve irade sıfatları arasına bir çelişki ve uyumsuzluk, Allah için düşünülemez. Allah'ın bildiği şeyi istemeyen bir varlık gibi gösterilmesi, hikmete ve yüceliğe yakışmayan bir durumdur. Eğer Kaderiyye mensupları şeylerin ilme uygun olarak ve irade uyarınca gerçekleştiği görüşünü benimserlerse bu durumda sorun ortadan kalkmaktadır. Mâtürîdî bu anlatımların tümüyle ve doğrudan Ebu Hanîfe'nin sözleri olmadığını ancak ondan yapılan rivayetten çıkardığını belirtmiştir.⁷

İlim ve irade ile ilgili önemli bir başka konuya değinen Mâtürîdî, “kötülüğün gerçekleşmesini dilemek, onların yapılmasını emretmek gibi fena ve çirkin bir iş değil midir?” sorusuyla tanımlanan problemi ele almıştır. Düşünürümüz irâde ile emretme arasında fark olduğunu, kötülüğü emretmenin kötü olduğunu ancak onu dilemenin böyle olmadığını, bir şeyin emredilmek yoluyla iyi, yasaklanmak yoluyla da kötü niteliğini kazandığını ifade etmiştir. Mâtürîdî Allah'ın masiyeti/kötülüğü emretmesi gibi bir durumun mümkün olamayacağını, zira masiyet olarak şimdilik adlandırdığımız şeyin emredilmiş olması halinde tâat ve iyiliğe dönüşmüş olacağını, emredilenin masiyet özelliğinin ortadan kalkacağını söylemiştir. Emretme ile irâde arasındaki farkı açıklarken emretmeye şeylerin niteliğini belirleme rolü tanıırken irâdeye daha soyut ve kapsamlı bir statü atfetmiştir. Emretme ve nehyetmenin Allah'ın âlem ve insan üzerindeki üstünlük ve hâkimiyetinin ortaya konulması bakımından önemli olduğunu dile getiren düşünürümüz, O'nun her şeyi kapsayan irâdesinin de âlem üzerindeki egemenliğinin ve rabliğinin farklı bir yönünü temsil ettiğini savunmuştur.⁸

Mâtürîdî'nin bu tartışmada Ebu Hanîfe'ye yaptığı atfı daha açıktır. Allah'ın ilminin irâdesi ile olan uygunluğunu, bir yandan O'nun âlem üzerindeki egemenliğine diğer yandan da ilâhî adalete gölge düşürmeyecek şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de Ebu Hanîfe'den yapılan rivayeti geliştirerek yorumlamıştır.

3. Atf: Günah Allah'a İsyan Mıdır?

Kelamcılarının iman-amel ilişkisi çerçevesinde tartıştıkları konulardan birisi günahın küfür olup olmadığı problemidir. Ameli imandan bir parça sayan Haricîlere göre günah, imanı ortadan kaldırır. Mutezile'ye göre günah, kişiyi imandan çıkarır, ancak küfre sokmaz.

6 Mâtürîdî, 160.

7 Mâtürîdî, 456.

8 Mâtürîdî, 461.

Arada bir yerde tutar. Mâtürîdî'nin Ebu Hanîfe'yi takip ettiği en belirgin konuların başında iman-amel ayrımı gelmektedir. Buna bağlı olarak büyük günah işleyen bir Müslüman, dinden çıkararak küfre düşmüş sayılmaz.

Günahın küfür olduğunu savunanların delilini Mâtürîdî şu şekilde dile getirmiştir: Allah'a karşı olan her (kötü) davranış şeytanın davet ettiği bir fiil olduğu ve işlenmesi halinde sevinç duyacağına göre neden bu (günah fiili) şeytana itaat sayılsın? Şeytana itaat eden kimse ise kâfir olur. Çünkü Allah'ın koyduğu sınırların dışına çıkan kimse başka bir din ve şeriata uymuş olur. Şeytana tapanların durumu ise açıklanmıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla Haricîlerin ve Mutezile'nin görüşünü yansıtan bu yaklaşım, küçük günahların bile küfre götürdüğünü savunmaktadır. Bu savunun ana fikrini oluşturan iddia, günah işleyen kimsenin Allah'a isyan etmiş ve şeytana itaat etmiş olduğudur. Mâtürîdî, konuyu bu iddia üzerinde ele almış ve günahın şeytana itaat olarak anlaşılamayacağını temellendirmeye çalışmıştır. Her ne kadar yaratılışı gereği şeytan işlenen günahlardan dolayı sevinse de günah işlemede ona itaat gibi bir durum yoktur. Buradaki problemi çözmek için semantik yaklaşımı deneyen Mâtürîdî, itaat ve teslimiyetin bir emre dayalı olarak gerçekleştiğini oysa günahkâr kimsenin şeytanın emri ile hareket etmediğini belirtmiştir. Şeytanın kötülüğü arzu etmesi ve ondan hoşlanması durumu değiştirmemektedir.

Mâtürîdî'nin odaklandığı ikinci konu, dinin vazgeçilmez unsurlarının amel ve davranışlar değil insanın iç dünyasından yer alan inançlar olduğu düşüncesidir. İnanç alanı her insanın kendine özgüdür ve bir başkasının baskı ve müdahalesine kapalıdır. Yani dışarıdan hiç kimse insanın inançlarını değiştiremez ve onu iradesini ve niyetini değiştiremez. Günah olarak nitelenen işler, daha çok organların işleri ve amelleridir. Bunlar dışarıdan gözlemlenebilir şeyler olmakla birlikte, insanın iç dünyası ve niyeti hakkında doğrudan bir bilgi vermez. Bu nedenle bir günahın küfür olduğunu iddia etmek, insanın imanını ve niyetini bilmekle mümkün olur ki, böyle bir ihtimal insanlar dünyasında söz konusu bile edilemez. Mâtürîdî iman kadar küfrün de ciddî bir statü ve sıfat olduğunu, kolaylıkla bunlar hakkında hüküm verilemeyeceği fikrini savunmaya geçmiştir. İman ve küfür, insanın inanç dünyası ile ilgili birer dinî statüdür. Küfrün de iman gibi bir din olduğunu söyleyen Mâtürîdî, eğer bir itaatten söz edilse bile bunun imandaki itaatten farklı bir niteliğe sahip olduğunu düşünmektedir. Bu noktada Ebu Hanîfe'ye atıf yapan düşünürümüz, imamı doğuran şeyin niyet ve kalbî yöneliş olduğu, bunlar olmadan dinden ve imandan söz edilemeyeceği görüşünü temel almıştır.

Yasaklanan işi yapan kişi, görünüşte Allah'ın emrine karşı çıkmış olur. Ancak kişiyi günaha yönelten şey O'na isyan düşüncesi olmayabilir. Dahası çoğunlukla insanları günahlara yönelten şey, o anda onlara hâkim olan beşerî arzu, öfke vb. duygulardır. Günah eğer Allah'a isyan niyeti varsa küfür olarak nitelendirilebilir. Oysa reel hayatta gözlemlenen gerçekler, insanların küfür niyet ve düşüncesi ile değil de beşerî duygu ve savrulmalarla günah işlediklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca bir açıdan Allah'a asi durumuna düşmüş ise de günah işleyen kişi doğrudan şeytana itaat etme niyet ve amacını taşımış değildir; bu nedenle de bu durum küfür olarak nitelenemez. Mâtürîdî, *el-Âlim ve'l-Müteallim* eserinde Ebu Hanîfe'nin "bir mümin nasıl olur da günah işler ve Allah'a asi olmayı göze alır?" türünden bir soruya verdiği cevaptaki düşünceleri temel almış, insanın iç dünyasına, psikolojisine ve duygularına gönderme yapan açıklamalarla görüşünü derinleştirmiştir. Öyle ki yine Ebu Hanîfe'nin sözlerine dayanarak mümin kimsenin günah işlerken bile imana sahip

olduğunu ve şeytandan nefret ettiğini, bu durumun da Allah'ın, inanan kullarına yönelik bir lütfu olduğunu dile getirmiştir.⁹

4. Atıf: İrcâ Fikrinin Kökeni ve Meşruiyeti

Mâtürîdî'nin Ebu Hanîfe'ye yaptığı en açık, kesin ve anlaşılır atıf, ircâ konusundadır. Mutezile ve diğer ekoller tarafından ircâ fikrine yönelik eleştirilere cevap niteliğinde açıklamalar geliştiren Mâtürîdî, öncelikle ircâ düşüncesinin dinî açıdan temellendirmesini yapmış ve onun meşruiyetini Ebu Hanîfe'nin ircâ hakkındaki görüşlerini aktararak savunmuştur. Ebu Hanîfe'nin ircânın nereden geldiğine dair soruya verdiği cevap ayrıntılı olarak *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de yer almaktadır. Ebu Hanîfe bu soruya cevap olarak ircanın meleklerden geldiğini, onların eşyanın isimlerini söylemeleri istendiğinde bu konudaki bilgisizliklerini itiraf ederek durumu Allah'a havale ettiklerini anlatan ayete dayandırmıştır. Büyük günah işleyenler hakkında takınılacak tavır da bu olmalıdır. Günah işleyen müminlerden öyleleri vardır ki yaptıkları güzel işler, şirk dışındaki tüm günahları temizleyecek güçtedir. Bu nedenle bu kimselerin, yaptıkları iyiliklerin sevaplarından mahrum kılınması düşünülemez. Bu konuda daha fazla bir şey söylemeksizin onun durumunu Allah'a havale etmek gerekir ki, bu ircâdır.¹⁰

Matürîdî ircâyı sadece hükmü Allah'a bırakmak olarak değil, günah sahibi müminin affedilebileceği umudu olarak açıklamıştır. Bu konuda da Ebu Hanîfe'nin günahların örtülmesi ve affedilmesi ile ilgili görüşlerine atıfta bulunmuştur.¹¹

He ne kadar ircâ fikrini eleştirse de büyük günah işleyen mümin konusunda Mutezile'nin de ircaya yöneldiğini ifade eden Mâtürîdî, onların kebîre sahibini doğrudan kâfir olarak nitelemekten kaçındıklarını buna delili olarak göstermiştir. Diğer bir ifadeyle Mutezile, günah işleyen kimseyi, mümin ya da kâfir olarak nitelememiş olmakla, bu konudaki hükmü Allah'a bırakmış (ircâ) olmaktadır. Ebu Hanîfe ve onun gibi düşünenler de benzer şekilde günah işleyen kimsenin Allah katındaki durumunu bilemediklerini söylemişlerdir. Bu konudaki hüküm, ancak nassla açıklığa kavuşabilir. Oysa nasslarda kesin hüküm vermeyi gerektiren bir açıklık ve kesinlik bulunmamaktadır. Bu durumda kesin hüküm vermektan kaçınmak yani ircâ kaçınılmaz olmaktadır.¹²

Sonuç

Eserinde ilahî sıfatların sonradan oluşunu savunan Cehm b. Safvân (ö. 128/745), Mutezile'den Nazzâm (ö. 231/845), Ebu'l- Ebu İsa Muhammed b. Hârûn el-Verrâk (ö. 247/861), İbn Râvendî (ö. 298/910), Kâsım Mahmud el-Ka'bî (ö. 319/931), Cebr görüşüne sahip Ebu Abdullah Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835) gibi isimlere ve savundukları görüşlere yer veren Mâtürîdî genellikle eleştirdiği bu âlimlere zaman zamanda katıldığını belirtmiştir. Düşünürümüz toptan ve indirgemeci bir yaklaşım yerine seçmeci ve görüş ekseninde değerlendirmeler yapmaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî'nin titiz bir sistematik kelam çözümleyicisi ve sistem inşâcısı olduğu söylenebilir. Kelam düşünce tarihine eleştirel bir gözle bakan ve ele aldığı görüşleri mantıksal sonuçlarına vardırıarak karşılaştıran Mâtürîdî, unutulmaya yüz tutmak üzere olan Ebu Hanîfe kelamını yeniden okumak ve öne çıkarmak yoluyla, Kelam düşünce tarihinde özgün bir çizgi çizmeyi başarmıştır.

Mâtürîdî'nin Ebu Hanîfe ile olan düşünsel ilişkisi ve mantıksal bağlantısını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada, Ebu Hanîfe'ye yapılan atıfların izleri sürülmüş,

9 Mâtürîdî, 557.

10 Ebu Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 11; Mâtürîdî, 577.

11 Mâtürîdî, 577.

12 Mâtürîdî, 578.

tartışmaların bağlamları ve tarafları belirlenmiş ve inşa edilmekte olan yeni kelimelerin özgün tarafları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mâtürîdî şu konularda Ebu Hanîfe'den gelen rivayetlere dayanmış ve onun görüşlerini destekleyen ve geliştiren bir tutum içinde olmuştur.

- ✓ İradeli işleri yaparken insanın kullandığı kudret, çok yönlü olup farklı ve zıt fiillerin yapılmasına elverişlidir. Bunu reddetmek teklîfi ve sorumluluğu iptal edip cebri savunmak anlamına gelir.
- ✓ İlâhî zatta ve sıfatlarda bölünme ve çelişki yoktur. Bu bağlamda şeyler, ilâhî ilme ve iradeye uygun olarak açığa çıkarlar. Kötülüğü dilemek ise onu emretmek gibi değildir. Bilen ve emreden ancak irâdeden yoksun bir varlık, Tanrılık vasfı kazanamaz.
- ✓ Günah işleyen Müslüman, imanını kaybetmiş sayılmaz. Günah işlemeyi şeytana itaat ve Allah'a isyan olarak görmek, din, akıl ve tecrübe açısından yanlıştır. İman bir sürekliliktir ve insanın iç dünyasında yer alır. Günahlar ise organlar ile gerçekleştirilen kesintili durumlardır. Bir de insanı (Allah'a inanan kimse) günah işlemeye yönelten şey, inkâr ve isyan olmayıp duygu ve arzulardır. Bu durum küfür olarak nitelendirilemez.
- ✓ İrcâ Kur'an'a ve akla uygun bir tutumdur. Ona karşı çıkanlar bile ırcaya başvurmaktadırlar. Nassların anlamı açık ve kesin olabilir; ancak hükme konu olan durumun neliği konusunda bir belirsizlik varsa, hükmü Allah'a havale etmek (ircâ) uyulacak en doğru yoldur.

Bunların dışında Mâtürîdî'nin deyim yerindeyse satır aralarında Ebu Hanîfe'nin öğretilerine ve görüşlerine örtük ancak güçlü göndermeler yaptığını söylemek mümkündür. Mutezile, Şia, Cebriyye dışında özgün ve farklı bir kelâm anlayışı inşa etmeye çalışan Mâtürîdî, sistemini karakterize etme potansiyeli taşıyan temel konularda Ebu Hanîfe'nin görüşlerini almış, vurgulamış, savunmuş ve geliştirmiştir. Geliştirdiği konuların başında Mutezile karşıtlığı söyleminin geldiği göze çarpmaktadır. Ebu Hanîfe'nin metinlerde ve rivayetlerde geçen Mutezile-Kaderiyye eleştirisi daha ince iken Mâtürîdî'nin söyleminde sert ve ötekileştirici bir üslup göze çarpmakta ve Mutezile Zındıklar, Mecusiler gibi ve hatta bazı yönlerden onlardan bile daha kötü bir grup olarak gösterilmiştir. Bu Mâtürîdî'nin içinde yaşadığı dönem ve şartlarla ilgili bir tutumdur. Zira Ehl-i Hadis'in inşa etmeye başladığı Hanefî-Selefi tasavvur, Buhara Hanefilerinin kelâm karşıtı katı fıkıhçılıkları, Bağdat Mutezilesi, Şîlik, İslâm karşıtı eksi mit ve inançlar o dönemde bölgenin dinî anlayışlarını etkileyen ve rekabet eden paradigmalardı. Bu karmaşık ortamda kelâmın kaybolan itibarını yeniden canlandırmanın yolu, Mutezile dışında bir söylem geliştirmek olarak değerlendirilmiş olmalıdır. Ayrıca farklı din anlayışlarının kendilerine mal ettikleri Ebu Hanîfe'yi ve öğretilerini kelâm üzerinden yeniden keşfetmek ve tanımak tarihsel olarak geciktirilmesi mümkün olmayan ve ileride telafi edilemeyecek bir girişimdi. İrcâ düşüncesinin meşrulaştırmasını da içeren bu projenin Mâtürîdî tarafından başarıyla gerçekleştirildiği görülmektedir.

KAYNAKLAR

- Ebu Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Çev. Mustafa Öz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Ebu Hanîfe, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: 1981.
- El-Kârî, Ali. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. 3. Baskı. Çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd- Açıklamalı Tercüme*. 7. Baskı. Trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hanîfe”. TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife#2-akaide-dair-gorusleri> (23.05.2021).

" موقف فقهاء السمرقند في الفقه الإسلامي (بيع بالوفاء نموذجاً)"

Karimberdi PAIZOV*

ملخص الدراسة:

تتناول هذه الدراسة عن الموضوع: " موقف فقهاء السمرقند في الفقه الإسلامي - بيع بالوفاء نموذجاً "، مقابلة المعاملات المالية الإسلامية في عقود المبادلات المادية المعاصرة وغيرها، لأن البيع هو: " مبادلة المال بالمال، تمليكاً وتملكاً "، لكي تعالج قضايا معاملات مالية وتطبيقاتها مهمة متعلقة بمختلف شؤون الحياة في ظل التطور الاقتصادي الإسلامي الذي يشهده العالم المعاصر اليوم.

أولاً: أن أصل الإسم "سمرأبوكرب"، ثم حُرّف الإسم إلى " سمركنت " يعني "مهرجان"، ثم عُربت إلى "سمرقند"، ومعناها " وجه الأرض". وتقع مدينة "سمرقند" في آسيا الوسطى، في بلاد ما وراء النهر. ودخل الإسلام إلى بلاد ما وراء النهر منذ عهده الأولى وفتحها سعيد بن عثمان والي خراسان من قبل معاوية عام 55 هـ، ثم غزاها قتيبة بن مسلم الباهلي في عام 77 هـ فهو كان والياً في خراسان (إنها الأرض الواقعة بين إيران وتركمانستان حالياً) من قبل الحجاج بن يوسف الثقفي.

ومع بداية القرن التاسع الميلادي كانت آسيا الوسطى كلها تقريباً تدين شعوبها بالدين الإسلامي وصار الإسلام أساس الحياة الاجتماعية ومصدر ثقافة الروح لشعوب آسيا الوسطى ومما ساهم في النهوض بالعلم والثقافة والحضارة وتطورت العلوم الطبيعية والفلسفية والاجتماعية سريعاً في صدر الإسلام. ولم يقتصر التقدم والتطور على العلوم الطبيعية والاجتماعية وحدها إمتد إلى علم الكلام والحديث والفقه خاصة في مسائل المعاملات المالية، فقد ظهر علماء فطاحل في هذا المجال منهم السمرقندي والجرجاني وابن زنجوية وغيرهم. وخاصة في بغداد قام بها ابن خوردابيه والبعقوبي والأسطرخي والمقدسي إلى الهند والصين، ثم آسيا الوسطى وبعد ذلك إلى الأناضول.

ثانياً: وفي سمرقند ينتهي العمران ويبدأ التاريخ وكأنه لا ينتهي، عندما تعبر نهر زرافشان الشهير (أوزبكستان حالياً) ستجد نفسك مباشرة على عتبات سمرقند عاصمة الدنيا - في زمن مضى - وحاضرة الشرق الجميلة ومكمن أساطيره الكبرى. وكان سمرقند مركزاً للعلم والفن والثقافة عبر التاريخ، ونظراً لكثرة القباب المزخرفة فيها، تُقَلَّب "بمدينة القباب الزرقاء"، في مشهد يبدو وكأنه متحف مفتوح. وقد كانت سمرقند مركزاً من مراكز العلم، وفيها كان يُصنع ورق الكتابة ذو الجودة الفائقة وبه اشتهرت، وقال السمعاني في صناعة الكاغد: " وهو لا يعمل في المشرق إلا بسمرقند ".

فإن مدرسة سمرقند أقل ظهوراً وحضوراً في الفقه الإسلامي في المذهب الحنفي في بداية مرحلة التدوين، حتى جاء الإمام الدبوسي ومن بعده البزدوي والسرخسي، وإعتمد مشايخ وعلماء السمرقند في بناء المسائل الأصولية الفقهية الإسلامية على علم الكلام والمعاملات المالية مثل بيع الوفاء.

ثالثاً: ظهرت مسائل الفقهية الإسلامية في المعاملات المالية عند أقوال فقهاء السمرقند عن بيع الوفاء واختلفوا بينهم ومنهم من أجازة ومنهم من منعه. والقول بجوازه يعتمد على جواز العقد المُخْرَج عليه، وقد اختلف في ذلك: فبعضهم خرّجه على البيع الفاسد، وبعضهم خرّجه على البيع الصحيح، وبعضهم

* مؤهل لدرجة الماجستير وطالب دكتوراة في تخصص الإقتصاد والمصارف الإسلامية، جامعة البرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الإقتصاد والمصارف الإسلامية ، kerimjo@gmail.com

خرَّجه على الرهن، وبعضهم جعله مركباً من العقود الثلاثة: البيع الصحيح، والبيع الفاسد، والرهن في مذهب الحنفية.

و قد وضع فقهاء السمرقند القواعد والضوابط الفقهية لضبط الأحكام العملية المتعلقة بهذا الموضوع؛ كالخراج بالضمان، كما أن من يضمن شيئاً إذا تلف يكون له نفعه، مثلاً: لو رد المشتري الشيء المبيع بخيار العيب وكان قد استعمله مدة فلا تلزمه أجرة: لأنه لو تلف في يده قبل الرد لكان من ماله. لأن بيع الوفاء، هو: " البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع " .

ذهب جمهور الفقهاء ومنهم المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية إلى أن بيع الوفاء فاسد. وذهب بعض الحنفية وبعض متأخري الشافعية إلى القول بأنه يبيع جائز مفيد لبعض أحكامه كحل الإنتفاع بالمبيع، ومنع تصرفه فيه لغيره. على أنه في حكم البيع الجائز في الفقه الاقتصادي الإسلامي المعاصر في المذهب الحنفية، بالنظر إلى إنتفاع المشتري به، وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كل من الفريقين مقتدرًا على الفسخ، وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير.

Abstract:

This study deals with the subject: "The position of the jurists of Samarkand in Islamic jurisprudence - selling with fulfillment as a model", contrasting Islamic financial transactions in contemporary material exchange contracts and others, because selling is: "exchanging money for money, ownership and ownership", in order to address issues of financial transactions And its important applications related to various aspects of life in light of the Islamic economic development witnessed by the contemporary world today.

First: The origin of the name "Shammar-Abu-Karb", then the name was changed to "Shammar-kent" meaning "festival", then it was translated to "Samarqand", which means "face of the earth". And Samarqand is located in Central Asia, in the Mesopotamia countries. And Islam entered the Mesopotamia since its first reigns and was opened by Saeed bin Othman, the governor of Khorasan by Muawiyah in the year 55 A.H, then Qutaiba bin Muslim al-Bahli conquered it in the year 77 A.H, as he was a governor in Khorasan city (present-day the land located between Iran and Turkmenistan) by al-Hajjaj bin Yusuf al-Thaqafi .

And with the beginning of the 9th century A.D, almost all of Central Asia owed its peoples to the Islamic religion, and Islam became the basis of social life and the source of the culture of spirit for the peoples of Central Asia, which contributed to the advancement of science, culture and civilization, and the natural, philosophical and social sciences developed rapidly in the breast of Islam. And progress and development was not limited to the natural and social sciences alone, it extended to theology, hadith and jurisprudence, especially in the issues of financial transactions. The most successful scholars appeared in this field, including al-Samarqandi, al-Jurjani, Ibn Zanjaweya, and others. Especially in Baghdad, it was carried out by Ibn Khordabiya, al-Yaqubi, al-Astrakhy and al-Maqdisi to India and China, then Central Asia and then to Anatolia.

Second: in Samarqand, the urbanity ends and history begins as if it does not end, when you cross the famous Zarafshan River (present-day Uzbekistan) you will find yourself directly on the thresholds of Samarqand, the capital of the world , once upon a time, and the beautiful capital of the East and the place of its great legends. Samarkand has been a center of science, art and culture throughout history, and due to its many ornate domes, the "Blue Domes City" flips into a scene that looks like an open museum. Samarqand was a center of science, where he made high-quality writing paper and became famous, and al-Sam'ani said in the paper industry: " And he does not work in the East except in Samarqand."

The Samarqand school is less visible and present in Islamic jurisprudence in the Hanafi school at the beginning of the codification stage, until Imam al-Dabousi came and after him al-Bazdawi and al-Sarakhsi, and the sheikhs and scholars of Samarqand relied in building Islamic jurisprudential issues on theology and financial transactions such as the sale of fulfillment .

Third: Issues of Islamic jurisprudence in financial transactions appeared in the sayings of the jurists of Samarqand about the sale of fulfillment, and they differed between them, and some of them permitted it and some of them prevented it. And saying that it is permissible depends on the permissibility of the contract based on it, and they differed in that: some of them took it out on the corrupt sale, and some of them took it out on the valid sale, and some of them took

it out on the mortgage, and some of them made it a composite of the three contracts: the valid sale, and the corrupt sale. And the mortgage in the Hanafi school of thought.

The jurists of Samarqand laid down the rules and jurisprudential controls to set the practical rulings related to this subject; Like the tax on guarantee, just as whoever guarantees something if it is damaged will have a benefit, for example: if the buyer returns the thing sold with the option of defect and he has used it for a period, he is not required to pay: because if it was damaged in his hand before the return, it would be from his money. Because a fulfillment sale is: "A sale on the condition that when the seller returns the price, the buyer returns the thing sold to him".

The majority of jurists, including the Malikis, Shafi'is, Hanbalis, and some Hanafis, are of the view that the fulfillment sale is invalid. And some of the Hanafis and some of the later Shafi'is went to say that it is a permissible sale that is beneficial to some of its rulings, such as the prohibition of using the sale to others. However, in the ruling on the permissible sale in contemporary Islamic economic jurisprudence in the Hanafi school, in view of the purchaser's benefit from it, and in the ruling on a corrupt sale in view of the fact that each of the two parties is able to annul, and in the ruling on mortgage, given that the purchaser is not able to sell it to others.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده تعالى ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد يحيي ويميت، بيده الخير، وهو على كل شيء قدير. وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً عبد الله ورسوله، وصيفه من خير خلقه وخليله، واللهم صل وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه وسار على نهجه إلى يوم الدين.

فإن شريعة ربنا تبارك وتعالى جاءت شاملة لجميع جوانب الحياة، بما يحقق الخير للبشرية في إطار ما أحله الله تعالى، وفي البعد عما حرمه، كما جاءت لتلبية الحاجات الصحيحة التي تستلزمها ظروف الحياة، ومقتضيات التعامل في كل زمان ومكان. وإن الله عز وجل ترك للخلق تحديد طرق المعاملة فيما بينهم؛ تيسيراً منه سبحانه وتعالى لهم، ورفعاً للحرَج عنهم، غاية ما في الأمر، ألا تتصادم تلك المعاملة مع مقاصد التشريع العامة والخاصة.

و من تلك المعاملة التي لا يمكن للخلق الإستغناء عنها ما يسمى ببيع الوفاء؛ ذلك أن المعاملة بكافة صوره قائم بين الناس، ولا شك أن ذلك بيع الوفاء يحتاج إلى بسط وتحلية وبيان؛ نظراً لخطورتها ودقة أحكامها، فمنها ما يكون سلماً، ومنها ما يكون صلحاً، ومنها ما يكون رباً، ومنها ما يكون القبض فيها لحق الشرع، وغير ذلك مما يحتاج إلى أعمال فكر وطول نظر.

يُعنى ببيع الوفاء بأنه: " البيع الذي يحتفظ فيه البائع بحقه في إسترداد المبيع خلال فترة زمنية محددة، مقابل رد الثمن، ومصروفات العقد، ومصروفات الإسترداد، وما أنفق على المبيع¹. عقد بيع

1 د. أبو الليل، إبراهيم الدسوقي: العقد غير اللازم، دراسة مقارنة معمقة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، نشر جامعة الكويت، 1994 م، ص 52.

الوفاء: " وهو البيع الذي يشترط فيه البائع وقت إنعقاده أو قبله أو بعده الإحتفاظ بخياره في إسترداد المبيع خلال مدة معينة، أو حتى رد الثمن إلى المشتري ".

بيع عقد الوفاء من إحدى المعاملات المالية، المختلف في حكمها شرعاً، حيث يعد نوعاً خاصاً من العقود يتعهد بموجبه المشتري أن يرد المبيع إلى البائع، متى رد المشتري الثمن خلال هذه المدة المتفق عليها البائعان، ويعود السبب في إختلاف حكمه إلى أمرين: يتعلق الأول: بالمصلحة والحاجة الماسة إلى هذه المعاملة في تلبية حاجة المكلفين، ويعود الثاني: إلى قوة أدلة المنع وثبوتها في المذاهب الإسلامية.

و لم يكن هذا البيع موجوداً بهذا المفهوم في الصدر الول من الإسلام، وبعد إنتشار المذاهب الفقهية، تعارف الناس على هذا النوع من البيع. وبهذا تنوع الخلاف عند علماء الإسلامية حتى ذهبوا فيه فقهاء السمرقند شتى، حيث تعددت الآراء في الفقه الإسلامي.

لذا يتضح لنا من ذلك أن معاملة بيع لبوفاء جديرة بالبحث والدراسة، نظراً لأهميتها من الناحية العملية، لكونها تمثل وسيلة ناجحة وفعالة في تنشيط حركة التجارة وتنمية الاقتصاد، لأنها تعد بديلاً عن القروض الربوية.

أهمية الموضوع وأسباب إختياره:

- 1- ملامسة هذا الموضوع لواقع الناس، وتعلقه بأسباب كسبهم ومعاشهم.
 - 2- الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي في الفقه الإسلامي الاقتصادي لبيع الوفاء، وبيان الصور المعاصرة له، خاصة مع إنتشارها وكثرة التعامل بها بين الناس بأسماء مختلفة.
 - 3- تجلية الموضوع بوضوح حتى لا يتعدى أصحاب العمل على حقوق العمال الذين يكونون دائماً في مركز الضعف ولكي يعرفها العامل ويطلب بها
 - 4- أن من تداعيات التوسع التجاري وفتح الأسواق بين الدول ظهور تعاملات جديدة مشابهة لبيع الوفاء الذي تناوله فقهاء السمرقند في مصنفاتهم.
- و مع مضى الزمان، وتطور الإنسان، جدت أنواع أخرى من البيوع لم تكن موجودة في عصر النبوة، فكان لا بد من الإجتهد فيها بإباحتها أو بمنعها وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة، ومن بين هذه البيوع هو بيع الوفاء الذي ظهر في القرن الخامس الهجري في بلاد ما وراء النهر، فكان فقهاء السمرقند دور في تأصيل هذا العقد، ولما كانت العقول مختلفة، والأفهام متباينة، إختلفت نظرتهم إلى هذا العقد. كما اهتمت ببيان أحكام هذا العقد في الفقه الإسلامي وقد تصولت الدراسة إلى ما يلي:

- 1- أن هذا العقد بصوره المعروفة عند الحنفية غير جائز شرعاً، أما صورته في البيع المقترن بشرط الخيار فيمنع إذا كان حيلة للوصول إلى الربا.
- 2- كيفية الاستفادة منه في الإقتصاد الإسلامي المعاصر، لاسيما في البنوك الإسلامية.
- 3- ليس هنالك فرق كبير بين ما أقره المقنن لبيع الوفاء من أحكام في الفقه الإسلامي، في صورته التي هي من باب خيار الشرط، ولكن يجب على المقنن أن يجعل قيوداً لهذا العقد، حتى لا يتحايل المتعاقدان فيجعلاه ستاراً لرهن، أو يتحايل للوصول إل مآل ممنوع لا يقره النظام الشرعي العام في الشريعة الإسلامي. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على نبينا وشيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول:

تعريف عقد بيع الوفاء وصوره التطبيقية:-

المطلب الأول: تعريف بيع الوفاء

بيع الوفاء مركب إضافي من كلمتين: البيع، والوفاء، ولا بد من تعريف كل كلمة على حده، ثم يتم تعريفه مركباً منهما.

فالبيع في اللغة ضد الشراء، والبيع: الشراء أيضاً، وهو من الأضداد²، قال ابن فارس: "الباء والياء والعين أصل واحد، وهو بيع الشيء، وربما سمي الشرى بيعاً. والمعنى واحد³."

و البيع في الإصطلاح هو: "مبادلة المال بالمال، تمليكاً، وتملكاً"⁴، وله تعريفات أخرى قريبة من هذا المعنى⁵.

و الوفاء في اللغة يدل على إكمال الشيء وإتمامه؛ ومن الوفاء: إتمام العهد وإكمال الشرط. ويقال: أوفيتك الشيء؛ إذا قضيته إياه وافية، وتوفيت الشيء واستوفيته، إذا أخذته كله حتى لم تترك من شيئاً⁶.

و الوفاء في الإصطلاح لا يخرج عن المعنى اللغوي. وبعد تعريف البيع والوفاء، يتم تعريف بيع الوفاء؛ وهو: "البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع"⁷.

2 أنظر: لسان العرب 23/8، المصباح المنير، للفيومي 69/1.

3 معجم مقاييس اللغة، لابن فارس 327/1.

4 المغني، لابن قدامة، 480/3.

5 أنظر: المبسوط، للسرخسي 181/12، مواهب الجليل، للحطاب 222/4، المجموع؛ للنووي 149/9.

6 أنظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس 129/6، مختار الصحاح، للرازي؛ ص 343.

7 مجلة الأحكام العدلية، ص 30.

و بيع الوفاء مصطلح خاص بالمذهب الحنفي، وله عدة مسميات في المذاهب الفقهية فيسمى عند الحنفية أيضاً: "بيع الإطاعة أو الطاعة"⁸، و "البيع الأمانة"⁹، و "بيع الجائز"¹⁰، و "بيع المعاملة"¹¹، و "الرهن المعاد"¹²، ويسمى في المذهب المالكي "بيع الثنيا"¹³، وعند الشافعية يسمى "بيع العهدة"¹⁴، والحنابلة يسمونه "بيع الأمانة"¹⁵.

المطلب الثاني: صور بيع الوفاء التطبيقية

مقتضى البيع أن يكون الملك للمشتري، ويكون حر التصرف بما يشتره، إلا أنه في بيع الوفاء أُجري تعديل على عقد البيع باستخدام الحيلة، أو المخرج الشرعي، بالإضافة شرط رد المبيع متى ما رد البائع الثمن؛ ليحقق منفعة متبادلة للمتعاقدين؛ فالبائع يحصل على القرض، والمشتري يحصل على الإنتفاع بالسلعة، مع ضمان رد القرض¹⁶، فالمشتري لا يملك حرية التصرف بما اشتراه وأصبح من حق البائع أن يرد المبيع متى ما رد الثمن للمشتري؛ فالهندسة المالية في العقد هي إجراء تعديل على العقد من كون المشتري حر التصرف في المبيع إلى مقيد التصرف فيه، فمتى ما رد البائع الثمن يرد المشتري المبيع.

على القول الذي يجيز بيع الوفاء لأنه مخرجاً شرعاً يحقق منفعة متبادلة للمتعاقدين، فالبائع يحصل على القرض، والمشتري يحصل على الإنتفاع بالسلعة، مع ضمان رد القرض¹⁷، أما على القول الراجح الذي يحرم بيع الوفاء، وسبب لتحريمه؛ لأن الأصل في القرض أن يرد المقترض القرض نفسه دون زيادة، إلا أنه في بيع الوفاء استخدمت الحيلة يتوصل إلى الزيادة على القرض ببيع سلعة صورياً ينتفع بها المقترض مدة القرض، فيحصل المقترض على القرض، ويحصل المقترض على القرض وزيادة عليه الإنتفاع بالسلعة مدة القرض، فالهندسة المالية عبارة عن قرض جر نفعاً، والبيع حيلة للتوصل للربا.

المبحث الثاني:

أحكام بيع الوفاء وأدلة الدلائل وتطبيقاته:

- 8 أنظر: حاشية ابن عابدين، 333/2، 276/5.
- 9 أنظر: تبين الحقائق، للزيلعي 184/5.
- 10 أنظر: درر الحكام، لملا خسرو 207/2.
- 11 أنظر: المحيط البرهاني، لإبن مازة 139/7.
- 12 أنظر: البحر الرقائق، لإبن نجيم 8/6.
- 13 أنظر: البيان والتحصيل، لإبن رشد 336/7.
- 14 أنظر: تحفة المحتاج، للهيتمي مع حاشية الشرواني 296/4..
- 15 أنظر: الإقناع، للحجاوي 58/2.
- 16 أنظر: عقد البيع، لمصطفى الزرقا، ص 156.
- 17 أنظر: عقد البيع، لمصطفى الزرقا، ص 156.

المطلب الأول: حكم بيع الوفاء عند جمهور العلماء:-

إختلف الفقهاء في حكم بيع الوفاء على قولين:

القول الأول: أن بيع الوفاء محرم. وهو قول بعض الحنفية¹⁸، ومذهب المالكية¹⁹، والشافعية²⁰، والحنابلة²¹.

القول الثاني: أن بيع الوفاء جائز. وهو المذهب عند الحنفية وأكثرهم فقهاء السمرقند²².

أولاً: أدلة القول الأول:-

الدليل الأول: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: " نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثنيا، ورخص في العريا ". رواه مسلم²³.

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الثنيا، وهي أن يستثنى البائع شيئاً مجهولاً من المبيع؛ لما فيه من الغرر²⁴، وفي بيع الوفاء اشترط البائع رد المبيع متى ما رد الثمن على المشتري، والمدة التي يرد فيها الثمن مجهولة؛ فهي من الثنيا الممنوعة بنص الحديث²⁵.

الدليل الثاني: ما جاء عند أبي داود والترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله وسلم: " لا يحلّ سلف وبيع "²⁶.

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الجمع بين السلف والبيع، وقد أجمع الفقهاء على المنع من ذلك²⁷، وبيع الوفاء يجمع بين السلف والبيع؛ " لأنه يكون متردداً بين البيع والسلف²⁸؛ إن جاء بالثمن كان سلفاً، وإن لم يجئ كان بيعاً "²⁹.

18 أنظر: العناية شرح الهداية، للبارتري، 236/4.

19 أنظر: مواهب الجليل، للحاطب، 373/4.

20 أنظر: تحفة المحتاج، للهيتمي مع حاشية الشرواني، 296/4.

21 أنظر: كشاف القناع، للبهوتي، 149/3.

22 أنظر: تبين الحقائق، للزيلعي، 184/5، حاشية ابن عابدين، 277/5.

23 كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، وعن المخابرة، وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، وعن بيع المعاومة وهو بيع السنين، برقم: 1536.

24 أنظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي: 10/195، تحفة الأhoodي، للمباركفوري: 426/4.

25 أنظر: المنتقى شرح الموطأ، للبايجي، 210/4.

26 سبق تخريجه ص 158.

27 أنظر: المنتقى شرح الموطأ، للبايجي، 29/5.

28 أنظر: مواهب الجليل، للحاطب: 373/4.

29 بداية المجتهد، لابن رشد: 179/3.

نوقش: بأن المراد بالحديث أن السلف يتميز عن ثمن البيع، أما في بيع الوفاء فالثمن إما يكون للبيع أو يكون سلفاً؛ فهو غير متميز، فلا يدخل في معنى الحديث³⁰.

الدليل الثالث: عن عمرو بن العاص رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم: " نهى عن بيع وشرط "، رواه الطبراني³¹.

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اقتران الشرط بالبيع، والنهي يدل على فساد المنهي عنه، وفي بيع وفاء اقترن البيع بالشرط، فدل على فساد³².

يناقش: بأن هذا الحديث ضعيف، لا يصلح للإحتجاج به³³.

الدليل الرابع: أن في بيع الوفاء شرط رد السلعة متى ما رد البائع الثمن، وهو شرط ينافي مقتضى العقد، والشرط المنافي لمقتضى العقد باطل³⁴.

نوقش: بأن هذا الكلام ليس على إطلاقه، ف " إذا كان له غرض صحيح فإن الشرط صحيح"³⁵، وإن كان يتنافى مع مقتضى العقد، وفي بيع الوفاء هناك مصلحة لأحد أطراف العقد؛ فلا ينبغي إهدارها³⁶. **يجاب:** بأن الشرط إذا كان ينافي مقتضى العقد ومقصوده، أو يخالف الشرع فهو بالطل³⁷، ولا عبره بالمصلحة المتوهمة التي يحققها أحد الأطراف في مخالفة مقصود العقد، أو مخالفة الشرع، وفي بيع الوفاء منافاة لمقصود العقد، ومخالفة للشرع؛ فالمشتري لا يملك السلعة، ولا يتصرف فيها، وللبائع أن يفسخ البيع متى ما رد الثمن، وهذا ينافي مقصود العقد، فالعقد مقصوده الملك وحرية التصرف، ويخالف الشرع في أن المعاملة تؤول إلى الربا في الإنتفاع بالسلعة مقابل القرض، وفي الجهل في وقت رد البيع، والجهالة نوع من الغرر، نهى الشارع عنه.

الدليل الخامس: أن حقيقة بيع الوفاء قرض جر نفعاً³⁸، فهو حيلة للتوصل للربا³⁹؛ قال ابن تيمية: " أما بيع الأمانة الذي مضمونه إتفاقيهما على أن البائع إذا جاءه بالثمن أعاد عليه ملكه ذلك ينتفع به المشتري بالإجارة والسكن ونحو ذلك: هو بيع باطل بإتفاق العلماء إذا كان الشرط مقترناً بالعقد. وإذا

30 أنظر: المنتقى شرح الموطأ، للباقي: 210/4.

31 سبق تخريجه: ص 80.

32 أنظر: حاشية الشلبي على تبين الحقائق، للزليعي: 184/5.

33 سبق تخريجه: ص 80.

34 أنظر: حاشية الشلبي على تبين الحقائق، للزليعي: 184/5. مواهب الجليل، للحاطب: 373/4.

35 الممتع، لابن عثيمين: 246/8.

36 أنظر: بيع الوفاء وآثاره بين الشريعة والقانون الكويتي، لخالد العتيبي، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الصادرة من جامعة الكويت، السنة 26، العدد 84، 51432، ص 632.

37 أنظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية: 156/29.

38 أنظر: المنتقى شرح الموطأ، للباقي: 210/4. مجموع الفتاوى، لابن تيمية: 334/29.

39 أنظر: حاشية ابن عابدين: 523/4.

تنازعوا في الشرط المقدم على العقد: فالصحيح أنه باطل بكل حال، ومقصودهما إنما هو الربا بإعطاء دراهم إلى أجل ومنفعة الدراهم هي الربح⁴⁰.

ثانياً: أدلة القول الثاني:-

الدليل الأول: أن عامة الناس بحاجة لبيع الوفاء، والحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة⁴¹، فهو كالإستصناع أبيح لحاجة الناس⁴².

يناقش: بأن النهي عن بيع الوفاء؛ لأنه قرض جر نفعاً؛ فهو ربا، وأما الإستصناع فالنهي عنه لما فيه من الغرر، وفرق بين الربا والغرر؛ فالحاجة لا تنزل منزلة الضرورة في إباحة الربا، وتنزل منزلة الضرورة في إباحة الغرر بشروط، فالربا لا تبيحه إلا الضرورة.

الدليل الثاني: أن حقيقة بيع الوفاء عبارة عن رهن مقابل الدين، والرهن يجوز الإنتفاع به بإذن مالكة، وقد أذن في ذلك⁴³.

نوقش: بأن الرهن يختلف عن بيع الوفاء؛ فكل منهما عقد مستقل، له أحكامه المستقلة؛ فغاية الرهن توثيقية فقط، أما بيع الوفاء فغايته توثيق الدين وإنتفاع الدائن بالعقار⁴⁴، وهو باطل؛ لأنه شرط رهناً ينتفع به زيادة على الدين فصار قرضاً جر منفعة⁴⁵.

الدليل الثالث: أن الناس تعاملوا ببيع الوفاء، والقواعد تترك بالتعامل⁴⁶، وجرى التعامل به في غالب بلاد المسلمين، وحكمت بمقتضاه الحكام، وأقره من يقول به من العلماء⁴⁷.

يناقش: بأنه لا يسلم بأن القواعد تترك لأجل التعامل، وتعامل الناس لا يبيح المحظور، وقد أنكر جمهور العلماء بيع الوفاء على مر العصور، ولم يبيحوه لجريان العادة به، بل ردوه لمخالفته للشرع؛ فالعادة محكمة ما لم تخالف الشرع⁴⁸، وبيع الوفاء مخالف للشرع.

الدليل الرابع: أن بيع الوفاء جائز قياساً على البيع بشرط الخيار المؤبد الذي أجازته الحنابلة⁴⁹.

40 مجموع الفتاوى، لإبن تيمية: 36/30.

41 أنظر: الأشباه والنظائر، لإبن نجيم: ص 67. المدخل الفقهي العام، للزرقا، 1006/2.

42 أنظر: تبيين الحقائق، للزيلعي: 184/5.

43 أنظر: تبيين الحقائق، للزيلعي 183/5. شرح القواعد الفقهية، للزرقا، ص 210.

44 أنظر: درر الحكام، لملا خسرو، 207/2. قضايا الفقه والفكر المعاصر، لوهبة الزحيليك 226/1.

45 أنظر: الحاوي الكبير، للماوردي: 246/6.

46 أنظر: تبيين الحقائق، للزيلعي: 184/5.

47 أنظر: بغية المسترشدين، للخضرمي: ص 133.

48 أنظر: شرح القواعد الفقهية، للزرقا، ص 219.

49 أنظر: إستحداث العقود في الفقه الإسلامي، لقنديل السعدني، ص 577.

يناقش من وجهين: الوجه الأول: أن البيع بشرط الخيار المؤبد مختلف فيه، ومن شروط القياس أن يكون الأصل متفقاً عليه⁵⁰.

الوجه الثاني: أن شرط الخيار المؤبد لا يصح على الصحيح من المذهب الحنبلي⁵¹، وكذلك لا يصح عند المذاهب الفقهية الأخرى⁵²، بل نقل الإجماع على منعه⁵³؛ لأنها مدة ملحقة بالعقد، فلا تجوز مع الجهالة؛ كالأجل؛ ولأن اشتراط الخيار أبداً يقتضي المنع من التصرف على الأبد، وذلك ينافي مقتضى العقد، فلم يصح⁵⁴.

الترجيح: بعد عرض القولين، وأدلتهم، ومناقشة ما يحتاج منها إلى مناقشة، أن القول الراجح هو القول الأول القائل إن بيع الوفاء محرم؛ لقوة أدلته مقابل ضعف أدلة القول الثاني أمام ما ورد عليها من المناقشة؛ ولأن حقيقة بيع الوفاء قرض جر نفعاً، والبيع صوري لا حقيقة له؛ ومما يدل على ذلك أن الباعث لهذه المعاملة ليس البيع، إنما هو حاجة الناس للقرض، ورفض أصحاب الأموال القرض إلا بمنفعة، فتعاملوا ببيع الوفاء ليحتالوا على نفع الدائن من طريق لا يعد رباً في نظرهم⁵⁵، "وهيئات لهم ذلك؛ لأن الحرام حرام من أي طريق وصلوا إليه"⁵⁶، جاء في قرار مجلة مجمع الفقه الإسلامي بشأن بيع الوفاء: "إن حقيقة هذا البيع (قرض جر نفعاً) فهو تحايل على الربا، وبعدم صحته قال جمهور العلماء⁵⁷".

المطلب الثاني: حكم بيع الوفاء في المذهب الحنفي:-

أولاً: أطلق عليه عدة مصطلحات:

-
- 50 أنظر: روضة الناظر، لإبن قدامة: 249/2. الإحكام، للآمدي: 197/3.
51 أنظر: المغني، لإبن قدامة: 502/3. الإنصاف، للمرداوي: 373/4.
52 أنظر: بدائع الصنائع، للكاساني: 174/5. مختصر خليل، ص 152.
53 أنظر: بدائع الصنائع، للكاساني: 178/5. البناية شرح الهداية، للعيني: 50/8.
54 أنظر: المغني، لإبن قدامة: 502/3.
55 أنظر: حاشية ابن عابدين: 523/4. أحكام المعاملات المالية، لعلي الخفيف، ص 432. نظرية الضرورة الشرعية، لوهبه الزحيلي، ص 266.
56 أحكام المعاملات المالية، لعلي الخفيف، ص 432.
57 أنظر: قرار مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، رقم: 68/4.

- 1- **بيع الوفاء:** وقد عليه هذا المصطلح في بلخ⁵⁸ وسمرقند⁵⁹ وهو الإسم الذي اشتهر به في الفقه الحنفي. وأطلق عليه ذلك لما تضمنه من العهد بالوفاء من المشتري برد المبيع متى رد عليه البائع الثمن⁶⁰.
- 2- **البيع الجائز:** وأطلق عليه هذا المصطلح بسمرقند؛ بناء على أنه بيع صحيح دفعت إليه الحاجة، للتخلص به من الربا؛ حتى يسوغ للمشتري الإنتفاع به⁶¹.
- 3- **بيع المعاملة:** وأطلق عليه هذا المصطلح بناء على أن المعاملة ربح الدين، وهذا المبيع يشتريه الدائن ليتفجع به في مقابلة دينه⁶².
- 4- **بيع الطاعة أو الإطاعة:** أطلق عليه هذا المصطلح في الشام لأن الدائن يأمر المدين ببيع داره مثلاً بالدين الذي عليه فيطيعه، فصار معناه بيع الإنقياد، لأن الطاعة لا تكون إلا عن أمر⁶³، كما يسمى عند أهل الشام قعيدة⁶⁴.

ثانياً: المصطلحات التي إتفق الحنفية مع غيرهم من المذاهب في إطلاقها عليه:

- 1- **بيع الأمانة:** أطلق عليه هذا المصطلح في مصر بناء على أن البيع أمانة عند المشتري كالرهن⁶⁵، وهذا المصطلح هو الذي اشتهر به في الفقه الحنبلي⁶⁶.
- 2- **بيع الخيار:** بناء على أنه من باب خيار الشرط⁶⁷. وقد أطلق عليه هذا المصطلح في الفقه الإباضي⁶⁸ والفقه الجعفري⁶⁹.

58 بلخ: بلده في خراسان فتحت في زمن عثمان، الحموي: معجم البلدان، ج 1 / ص 479.

59 سمرقند: مدينة مشهور من بلاد وراء النهر والآن في أوزبكستان، فتحها سعيد بن عثمان والي خراسان من قبل معاوية عام 55 هـ ، ثم غزاها قتيبة بن مسلم عام 77 هـ . الحموي - معجم البلدان، ج 3 / ص 246 - 250.

60 ابن عابدين - رد المحتار، ج 4 / ص 245. داماد أفندي، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: ج 3 / ص 25.

61 ابن عابدين - رد المحتار: ج 4 / ص 245. الزيلعي - تبين الحقائق: ج 5 / ص 184.

62 الزيلعي - تبين الحقائق: ج 5 / ص 184. الفتاوى الهندية: ج 3 / ص 209.

63 ابن عابدين: رد المحتار 4 / 245. وقد فسره ابن عابدين هذا التفسير بناء على معناه اللغوي، من أطاعه أي إنقاد له، وطاعه طوعاً من باب قال لغة، والطاع له أي إنقاد، قالوا: لا تكون الطاعة إلا عن أمر، كما أن الجواب لا يكون عن قول، يقال أمره فطاع: الفيومي - المصباح المنير، ج 2 / ص 450 - 451.

64 أبو غدة، الخيار وأثره في العقود، ج 2 / ص 774.

65 الزيلعي - المرجع السابق: 184/5. الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ص 182.

66 البهوتي، كشف القناع: ج 3 / ص 149.

67 ابن نجيم - الأشباه والنظائر، ص 92.

68 الشماخي - الإيضاح، ج 7 / ص 209.

69 النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 22 / ص 36.

3- **الرهن:** اشتهر بذلك عند العامة في تونس⁷⁰ وكذلك عامة أهل فقهاء سمرقند وسلطنة عمان.

ثالثاً: المصطلحات التي أطلقت عليه في بقية المذاهب:

- 1- **بيع الثنيا:** أطلق عليه في الفقه المالكي على أنه صورة من صور بيع الثنيا⁷¹.
- 2- **بيع العهدة أو العدة:** أطلق عليه ذلك عند متأخري الشافعية⁷².
- 3- **الرهن المعاد:** أطلق عليه عند الشافعية أيضاً⁷³.
- 4- **بيع الرجاء:** أطلق عليه عند الزيدية⁷⁴.
- 5- **بيع وإقالة:** أطلق عليه أيضاً عند المالكية⁷⁵ والإباضية⁷⁶.
- 6- **بيع الرهن:** صورة قريبة من بيع الوفاء عند الإباضية⁷⁷.

لم يتفق كل فقهاء الحنفية على جواز هذا المنع، بل منعه بعضهم، واختلف تأصيلهم لهذا المنع ويمكن رد هذا الاختلاف إلى أربعة أقوال هي كما يلي:

القول الأول: أنه بيع باطل قياساً على بيع الهازل.

قال الزيلعي⁷⁸: "ومن المشايخ من جعله باطلاً اعتبره بالهازل"⁷⁹، وقال الطرابلسي في معين الحكم: "وبعض الناس جعله باطلاً اعتباراً بالهازل"⁸⁰.

و لعل وجه الشبه بينهما أن كلا العقدين - عقد بيع الوفاء وعقد بيع الهازل - العاقد في كليهما لم يقصد أن يترتب على كلامه أحكامه وآثاره الشرعية، فالعلة المشتركة بينهما الصورية في كليهما، فالهازل عابث بكلامه ولم يقصد شيئاً، والبائع وفاء عند ما اشترط على المشتري إسترداد مبيعه عند إحضاره للثمن فكأنه بهذا الشرط لم يتحقق الهدف من المبيع وهو إنتقال ملكية المبيع إلى المشتري حيث

70 (و كذلك عامة أهل سمرقند) بيرم - الوفاء فيما يتعلق ببيع الوفاء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع 7، ج 3 / ص 190.

71 الخطاب: مواهب الجليل، ج 4 / ص 373. حسن - معين الحكام على القضايا والأحكام - تحقيق محمد بن قاسم: ج 2 / ص 422 - 421.

72 ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الكبرى: ج 2 / ص 153.

73 ابن نجيم: الأشباه والنظائر: ص 92.

74 العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب: ج 2 / ص 360، وفي القانون المدني اليمني تسمى الإقالة العرفية. أنظر: عبد الله العلفي - أحكام الخيارات: ص 248.

75 التسولي - البهجة في شرح التحفة - ج 2 / ص 115.

76 سعيد الخليلي، تمهيد قواعد الإيمان: ج 9 / ص 70.

77 اطغيش - شرح النيل وشفاء العليل: ج 11 / ص 119.

78 هو عثمان بن علي بن معجن من أهل زيلع بالصومال (ت: 743 هـ) فقيه فرضي ونحوي، له تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص 98.

79 الزيلعي، تبين الحقائق: ج 5 / ص 184.

80 الطرابلسي، ص 163.

إنه لم يملك إلا منافع المبيع، فالعاقدان قصدا التوثيق للدين والإنتفاع بالمبيع، ولم يقصدا حقيقة البيع فعلى هذا إنعدم الرضا بالمبيع، ويبيع الهازل يغلب على الظن فيه إنتفاء الرضا، وسلامة الرضا هو الركن الحقيقي في البيع الذي أقيم مقامه الإيجاب والقبول لخفائه، فإذا انتفى الركن إنعدم البيع أصلاً فكان باطلاً، فكذلك في بيع الوفاء قياساً عليه⁸¹.

وقيل المراد ببطلان عقد الهازل أنه كالباطل في الحكم من حيث إنه لا يفيد ملكاً بالقبض، ولكن الواقع أنه فاسد بدليل أنه لو ارتفع سبب الفساد فيه فعدل الهازل عن هزله، صح العقد ونفذ بلا حاجة إلى تجديده، ولو كان باطلاً ما انقلب صحيحاً⁸².

القول الثاني: بأن هذا العقد هو رهن حقيقة فلا يملكه المشتري ولا ينتفع به، وما أكل من زوائده يضمنه للبائع ويرده إليه عند قضاء الدين، ولو استأجره البائع لا يلزمه أجرته كالراهن إذا استأجر المرهون وانتفع به، ويسقط الدين بهلاكه⁸³. وهذا هو ما ذهب إليه أبو شجاع وابنه⁸⁴ والسعدي⁸⁵ وأبو الحسن الماتريدي والقاضي الأمير⁸⁶.

ففي معين الحكام: " وقال صاحب الفتاوى: فهذا البيع باطل وهو رهن"⁸⁷. وفي جامع الفصولين نقلاً عن فتاوى النسفي " البيع الذي تعاونه أهل زماننا إحتيالاً للربا وسموه بيع الوفاء هو رهن في الحقيقة... " قال السيد الإمام قلت للإمام أبي الحسن الماتريدي قد فشا هذا البيع بين الناس وفيه مفسدة عظيمة وفتواك أنه رهن وأنا أيضاً على ذلك، فالصواب أن نجتمع الأئمة ونتفق على هذا ونظهره بين الناس فقال: المعتبر اليوم فتوانا، فقد ظهر ذلك بين الناس، فمن خالفنا فليبرز نفسه وليقم دليله"⁸⁸.

و ما يدل على أن البائع والمشتري قصدا الرهن لا البيع قرينة الإجارة، قال صاحب الهداية: " الإقدام على الإجارة بعد البيع دل على أنهما قصدا بالبيع الرهن لا البيع فلا يحل للمشتري الإنتفاع به"⁸⁹. وإذا انتفع به المشتري وهو رهن كانت مفسده عظيمة لا تقل عن المفسدة التي تكون نتيجة القرض

81 أنظر: ابن عابدين - رد المحتار: ج 4 / ص 507. الكردي، بحوث في الفقه الإسلامي: ص 147 - 150.

82 علي الخفيف - أحكام المعاملات الشرعية: ص 320.

83 الطرابلسي - معين الأحكام: ص 182. الحسن - الفتاوى الأنقروية: ج 1 / ص 293.

84 هو محمد بن محمد بن أحمد بن حمزة؛ أحد أئمة الحنفية المشهورين في الفروع والأصول، فقه عن والده وروى عنه، القرشي، الجواهر المضية: ج 3 / ص 317 - 481.

85 هو أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السعدي فقيه حنفي (461 هـ)، ولي القضاء وتقلد الإفتاء له التنف في الفتاوى وشرح الجامع الكبير للشيباني، وشرح أدب القاضي للخصاف. اللكنوي، الفوائد البهية، 103، الزركلي، الإعلام - ج 4 / ص 279.

86 هو الفقيه صاحب عدة الفتاوى، نقل عنه الإسيحاني، قال: وقد رأيت من عدة فتاوى القاضي الأمير وفي كلها أنه رهن وثبت رجوعه عن القول بأنه بيع جائز ويوفي بالوعد. الفتاوى البزازية (على هامش الهندية) ج 4 / ص 405.

87 الطرابلسي: ج 1 / ص 182.

88 ابن قاضي سماونة: ج 1 / ص 171.

89 ابن قاضي سماونة - جامع الفصولين: ج 1 / ص 176.

الذي يجر النفع، فهنا يشترط هذا النفع منذ بداية القرض، بل هذه المفسدة أعظم⁹⁰. وكذلك مما يدل على أنه أريد به الرهن ببيع بأقل من ثمنه المعتاد⁹¹.

الرأي الراجع:

إن الرأي الراجع حرية التعاقد وذلك لقوة أدلة الموسعين في العقود، ولأن الشارع منح الإنسان حرية التصرف فيما يملك من مال أو حق واعتبر نافذاً شرعاً، وبما أن العقد نوع من التصرف فالشارع أباح له حرية التعاقد وليس لأحد ولاية الحجر على المالك فيما يملك إلا إذا أضر بغيره من الفرد أو المجتمع ضرراً فاحشاً، أو ناقض الشرع بمصادمته نصاً آخر أمراً، أو أن يتخذ من العقد وسيلة لتحليل محرم أو هدم واجب⁹².

مما سبق يتبين لنا أن للإنسان الحرية في إنشاء عقود جديدة في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، ولذا فعقد بيع الوفاء - عند من أصله أنه عقد جديد - ليس عليه إعتراض من هذه الناحية، فهو عقد جديد مركب من البيع الصحيح والرهن، لأنه ليس بيعاً صحيحاً من كل وجه، وليس رهناً من كل وجه، بل أشبه كل واحد منهما من وجه وخالفه من وجه آخر.

الإعتراضات الواردة على من جعله عقداً جديداً:

الإعتراض الأول:

و اعترض على الذين قالوا بأنه مركب من العقود الثلاثة البيع الصحيح والرهن والبيع الفاسد كالزرافة فيها صفة البعير والبقرة والنمر، بأن الصحيح أن الزرافة خلق بذاته ذكر وأنثى كبقية الحيوانات، وليست مركبة من هذه الحيوانات، وأي داع لقياس هذا البيع على الزرافة، وهل يكفي مجرد الشبه لنقل حكم من المشبه به إلى المشبه⁹³؟

الإعتراض الثاني:

كما اعترض على أنه إذا وقع التردد في إلحاقه بالفاسد أو إلحاقه بالصحيح فإلحاقه بالفاسد أولى، لأنه فاسد حقيقة لإلحاقه الشرط الفاسد به، وهو شرط الفسخ عند نقد الثمن⁹⁴ ورد هذا الإعتراض: بأنه فاسد حقيقة ممنوع لأنه يشبه بيع الثلجئة؛ وأنه صحيح عند الإمام أبي حنيفة لا عند تلميذيه محمد وأبي يوسف فأعطي له حكم الصحيح عملاً بقوله، وحكم الفاسد في بعض الأحكام عملاً بقبولهما،

90 ابن قاضي سماونة - جامع الفصولين: ج 1 / ص 171.

91 التسولي - البهجة في شرح التحفة: ج 2 / ص 115.

92 الدريني - النظريات الفقهية: ص 288.

93 التسخيري: بيع الوفاء عند الإمامية - مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 72 - ابن نجيم، البحر الرائق: ج 6 / ص

94 ابن البزاز، البزازية - هندية ج 4 / ص 410.

وحكم الرهن في بعض الأحكام عملاً بالعرف، فإذا وقع التردد في إلحاقه بالفساد أو الصحيح فإلحاقه بالصحيح أولى قليلاً للفساد، وترجيحاً لقول الإمام⁹⁵.

و أيضاً لا حاجة لذكر أنه مركب من البيع الفاسد لإعتبار النفع فيه، لأن هذا يدخل في أنه مركب من عقد الرهن في بعض الأحكام أيضاً، وقد تقدم ذلك⁹⁶.

الإعتراض الثالث:

أن بيع الوفاء هو بيع مركب تركيباً ممنوعة من كل وجه، فلا تصححه من وجه إلا وجدته باطلاً من الوجه الآخر؛ لأن هذا البيع هو متردد بين بيع وسلف - قرض - لأن الذي ينتفع بهذه العين كأنه أقرض تلك الدراهم أو الدينار لينتفع بالعين، ثم إذا رُدَّت إليه رَدَّ العين فهو من هذا الوجه بيع وسلف، ثم إنه متردد بين البيع الصحيح والبيع الفاسد، فهو بيع يمكن أن يبقى عند صاحبه فيكون صحيحاً، ويمكن أن لا يبقى فيكون فاسداً؛ وهو أيضاً متردد بين البيع وبين الرهن، فهو رهن منتفع به على خلاف سنة الرهن، فهو بيع مركب تركيباً عجيباً ومخالف لسنن العقود، فيحكم عليه بأنه بيع باطل إذ لا يترك مجالاً لتحليله من كل وجه⁹⁷.

المبحث الثالث: مناقشات آراء الفقهاء في بيع الوفاء:-

كما نرى أن الفقهاء قد اختلفوا في هذا العقد فبعضهم أجازه وبعضهم منعه لإعتبارات مختلفة.

المطلب الأول: مناقشة من كيفه بأنه عقد جديد:-

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز كل عقد يحدثه الناس ويطلقون عليه اسماً جديداً ما لم يرد دليل من الشرع يحرمه من نص أو قياس⁹⁸.

واستدلوا بما يلي:

1- قوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود "⁹⁹.

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه وتعالى أمر في الآية بالوفاء أمر عاماً وبإطلاق دون تعيين لأي عقد، فدل ذلك على أن الأصل في العقود الإباحة إلا ما ورد من الشارع نهى عنه، وعقد الإنسان وتعهدته الذي باشره بإرادته الحرة ملزم له بنتائجه ومقيد لإرادته وهذا الإلزام معناه تمام الإحترام لحرية التعاقد¹⁰⁰.

95 ابن البزاز، البزازیة - هندیة ج 4 / ص 410.

96 بيرم - الوفاء فيما يتعلق ببيع الوفاء - مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 216.

97 ابن بيه - بيع الوفاء - مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 549.

98 ابن تيمية، القواعد النورانية: ص 185 - 186. ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام: ج 5 / ص 15.

99 سورة المائدة، الآية: رقم 1.

100 الزرقا - المدخل الفقهي العام: ج 1 / ص 468.

2- إن الله تعالى جعل مناط الحل في التجارة والمعاملات هو التراضي لقوله

تعالى " إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"¹⁰¹، كما علق جواز الأكل من المال الممنوح هبة عن طيب النفس. هو الرضا لقوله تعالى: " فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً"¹⁰².

و يقول ابن تيمية: " الأصل في العقود رضا المتعاقدين ونتيجتهما هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد"¹⁰³.

الآيتان السابقتان تؤكدان أن الأصل هو الحل والإباحة في التعاقد إلا ما ثبت تحريمه، وعدم التحريم دليل الإباحة وإلا كان التحريم بغير دليل شرعي، وبالتالي يكون تحريم ما لم يحرمه الله ورسوله ولا يقول به أحد.

3- قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة¹⁰⁴؛ والمعاملات منها فالأصل في

المعاملات أنها مباحة غير مقيدة بقيد يمنعها فالأصل أنها مشروعة حتى يرد من الشارع دليل يمنعها؛ وذلك لأن أصل التعامل قائم على أساس تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم لتستقيم حياتهم، فلا يحكم على العقد بالمنع إلا إذا كانت فيه مناقضة لشرع الله ورسوله ونظامه الشرعي العام بأن يحل ما حرمه الله ورسوله أو يؤدي إلى إسقاط واجب من حيث المآل بإتخاذ العقود وسيلة أو دريعة إلى ذلك المآل الممنوع، والشارع قد حدد للعقود التي تنشئ التزامات شرعية أحكاماً عامة وخاصة قصد بها ما يأتي:

أولاً- عدم إفضاء التصرف إلى النزاع.

ثانياً- حماية المتعاقدين من الغبن.

ثالثاً- حماية المتعاقدين من الوقوع في الغرر.

رابعاً- توفر الرضا الكامل حتى لا يلزم المتصرف بنتيجة عقده على غير رضا منه واختار.

خامساً- حمايته من الإستغلال لظروف عامة أو خاصة كما في تحريم الإحتكار والربا¹⁰⁵.

المطلب الثاني: مناقشة من كيفه على أنه بيع جائز غير لازم:-

إن الذين أصلوه هذا التأصيل إتجهوا إتجاهين، فبعض فقهاء الحنفية رأوا عدم لزوم البيع بناء على وجوب الوفاء بالوعد، وإلا فالبيع قد قيد وقع صحيحاً باتاً، وأما الآخرون من فقهاء الحنفية فيرون عدم

101 سورة النساء، رقم الآية: 29.

102 سورة النساء، رقم الآية: 4.

103 فتاوى ابن تيمية: ج - 3 / ص 329.

104 مصطفى الزرقا - ملحق بشرح القواعد الفقهية لوالده: ص 481.

105 الدريني - النظريات الفقهية: ص 282.

اللزوم، لأن فيه خياراً، هذا الخيار عند الحنفية هو خيار النقد وقد تعارفه أهل البلدان التي يتعاملون به فيها، ومناقشة كل هذه الإتجاهات في الفروع التالية:

الفرع الأول: إذا أخلف الواعد وعده هل يلزم به قضاء وحكماً؟

إختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يقضي به مطلقاً، وهو مذهب القاضي سعيد بن أشوع الكوفي الهمداني¹⁰⁶، وابن شبرمة¹⁰⁷، والخليفة عمر بن عبد العزيز وابن الشاط من المالكية والمفسر ابن العربي، وقال البخاري هو رأي الصحابي سمرة بن جندب والحسن البصري وإسحاق بن راهوية، والأباضية وهذا رأي الإمام الغزالي¹⁰⁸.

القول الثاني: لا يلزم بالوفاء به، وإنما يستحب الوفاء بالوعد.

و هذا القول قال به جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وأهل الظاهر ورواية عن مالك¹⁰⁹.

القول الثالث: قالوا بالتفصيل:

- 1- ففريق من فقهاء المالكية قالوا بوجوب الوفاء بالوعد إذا عقد على سبب ودخل الموعد في السبب¹¹⁰.
- 2- وفريق آخر من المالكية قال: يجب الوفاء بالوعد إذا عقد على سبب ولو لم يدخل الموعد في السبب¹¹¹.

106 الهمداني قاضي الكوفة في زمن إمارة خالد القسري علي العراق. العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج 11 / ص 174. هو سعيد بن عمر بن الأشوع بن عمرو الأشوع

107 هو عبد الله بن شبرمة بن الطفيل بن العيني نسبة عنيه من أهل الكوفة كان ثقة فقيهاً عالي ولي القضاء على السواد، وروى عن أنس والتابعين، وروى عنه عبد الملك وسعيد وابن المبارك وآخرون. تهذيب التهذيب: ج - 5 / ص 250. العبر في خبر من غير: ج 1 / ص 197.

108 ابن الشاط، أنوار الشروق على أنواء الفروق (حاشية على الفروق للقرافي، ج 4 / ص 24). ابن العربي - أحكام القرآن ج 4 / ص 178. ابن حجر - فتح الباري: ج 5 / ص 221. ابن حزم - المحلي: ج 8 / ص 28. ابن رجب الحنبلي - جامع العلوم والحكم: ص 403.

109 ابن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية: ج 2 / ص 243. الكاساني، بدائع الصنائع، ج 5 / ص 12.

110 عليش - فتح العلي المالك: ج 1 / ص 256.

111 ابن رشد - البيان والتحصيل: ج 15 / ص 243.

3- و ذهب بعض الحنفية إلى أنه يجب الوفاء بالوعد إذا كان معلقاً الوفاء إن لم يكن معلقاً، فعندهم يلزم الوفاء بالعقود المعلقة، كما يلزم الوفاء بالوعد إذا إقتضت حاجة الناس ذلك¹¹².

الفرع الثاني: الإعتراض على إعتبار العرف الخاص:-

حيث إن الفقهاء إختلفوا في إعتبار العرف العملي الخاص على قولين:
القول الأول: ذهب بعض فقهاء الحنفية ببلخ إلى أن التعامل يخص به الأمر، ولو كان خاصاً ببلدة كما لو كان عاماً في جميع البلدان وذلك كالإستصناع¹¹³.
القول الثاني: وذهب فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة وجمهور الحنفية إلى عدم التخصيص¹¹⁴ واستدلوا بما يلي:

1- لأننا لو قلنا بإعتبار العرف العملي الخاص لخصصنا به الأدلة الشرعية كلها، ولإختلفت الأحكام من بلدة لأخرى¹¹⁵.

2- لو خصص النص بالعرف الخاص في بلدة، كان ترك ذلك العرف في بلدة أخرى يمنع التخصيص¹¹⁶.

3- و ردوا على أصحاب القول الأول: بأن العرف العام يصلح مخصصاً للأثر

ويترك به القياس فيما إذا كان عاماً من عهد الصحابة ومن بعدهم؛ بدليل ما قالوا في الإستصناع، من أن القياس عدم جوازه، لكننا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من أحد من أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من علماء كل عصر، وهذا حجة يترك به القياس¹¹⁷.
 و أساس صحة هذا التصرف أنه محقق لصالح حاجيه للناس كافة، وكانت منزلته منزلة الضرورة الخاصة، وكان في إبطال ما جرى عليه العرف مما ليس فيه نص حرج ومشقة تأبأها قواعد الشريعة السمحة الرحبة¹¹⁸.

و الذين أجازوا البيع المقترن بشرط الخيار قيّدوه بما يلي:

1- أن يقبض المشتري للمبيع قبضاً حقيقياً لا صورياً وعلى هذا يكون ضامناً له لا مؤتمناً عليه.

112 الفتاوى البزازية - هندية ج 2 / ص 131.

113 ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، مجموعة رسائل ابن عابدين، ج 2 / ص 116.

114 ابن الوكيل، الأشباه والنظائر تحقيق عادل الشويخ: ج 2 / ص 77.

115 ابن عابدين، نشر العرف، رسائل ابن عابدين: ج 2 / ص 124 - 125.

116 ابن عابدين، المرجع السابق: ج 2 / ص 124 - 125.

117 ابن عابدين، المرجع السابق: ج 2 / ص 121.

118 حامد - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ص 597.

- 2- أن لا يتفق البائع والمشتري على إجارة المبيع للبائع قبل العقد، بل للمشتري بعد العقد أن يؤجره للبائع أو لغيره بالسعر المناسب.
- 3- أن تكون نية المشتري تملك عين المبيع لا مجرد الإنتفاع به، وعلى هذا فبعد إنتهاء المدة يتملكه ملكاً تاماً.
- 4- تحديد مدة بيع الوفاء بحيث لا تزيد عن عشر سنوات في العقارات مثلاً ضماناً لإستقرار المعاملات، ويكون للبائع خلال هذه المدة إسترداد المبيع فقط.
- 5- أن يكون ثمن المبيع ثمن المثل أو أقل قليلاً بحيث لا يكون فيه غبن فاحش. فإذا أمكن تطبيق هذه الشروط جاز البيع المقترن بشرط الخيار، وإلا منع إذا صار وسيلة للتحايل على الربا والله أعلم.

المبحث الرابع:

مقومات عقد بيع الوفاء وشروطه:-

المطلب الأول: مقومات عقد بيع الوفاء:

أذكر مقومات هذا العقد وهي:

- 1- الصيغة وهي الإيجاب والقبول.
- 2- العاقدان وهما البائع والمشتري.
- 3- محل العقد وهما المبيع والثمن.

أولاً: الصيغة:-

صيغة هذا العقد تنحصر في الإيجاب والقبول كأى عقد آخر والإيجاب عند فقهاء الحنفية: هو ما صدر أولاً من أحد العاقدين بصيغة صالحة لإفادة العقد، والقبول ما صدر ثانياً من أي جانب كان. أما الإيجاب عند الجمهور فهو ما صدر من البائع سواء صدر أولاً أم آخراً، والقبول ما يصدر من المشتري، وتقدم لفظ المشتري على لفظ البائع جائز لحصول المقصود¹¹⁹.

و صيغة بيع الوفاء لا تختلف عن صيغة البيع ويشترط لها ما يشترط في البيع من موافقة القبول والإيجاب ولو على سبيل التضمن وألا يفصل بينهما فاصل، يعتبر إعراضاً عن الإيجاب أو مبطلاً له¹²⁰.

ثانياً: العاقدان:-

لا شك أن العاقدان من مقومات العقد. إذ لا يقوم عقد بدون عاقدين وهما البائع والمشتري هنا، أو من يقوم مقامها، وقد إتفق الفقهاء على صحة بيع وشراء الحر الصحيح البالغ العاقل الراشد، واختلفوا

119 الحطاب: مواهب الجليل: ج 4 / ص 228. ابن قدامة، المغني: ج 3 / ص 561..

120 علي الخفيف؛ المعاملات الشرعية، ص 369 - 370.

في صحة بيع الوفاء في عقار الصبي والمجنون، وهل لو كـيل الوقف أن يشتري للوقف بيع وفاء، وسأبين ذلك في الفرعين التاليين:

الفرع الأول:

إختلف الفقهاء في بيع عقار الصبي والمجنون، بيع وفاء، **على قولين:**

القول الأول: لا يجوز بيع الولي لعقار الصبي والمجنون، وبه قال أئمة سمرقند من الحنفية¹²¹. ورد في الفصول العمادية: " وسئل رحمه الله، الوصي هل يملك بيع عقار الصبي بيعاً جائزاً أم لا؟ أجاب: لا يملك، قال عمي نظام الدين رحمه الله: وكان شيخ الإسلام علاء الدين وغيره من أئمة سمرقند رحمهم الله على أنه لا يملك ذلك¹²² .

حجة هذا القول:

أن فيه تمليك الولي منافع عقار المولى عليه للمشتري بلا عوض، إذ مال الوفاء الذي دفعه فانتفع به المولى عليه يرد عليه بتمامه عند الفسخ، فكان تبرع بها، والولي لا يملك ذلك¹²³ .

القول الثاني: يجوز بيع الوفاء لعقار الصبي والمجنون عند إضطرار المولى عليه إلى ثمنه؛ وبه قال صاحب العدة من الحنفية¹²⁴، وكذا قال بذلك الأباضية¹²⁵ .

و حجة هذا القول:

أن ضرورة لها أحكامها، وهنا جاز للضرورة الماسة إلى بيعه في الحال، والضرورة الماسة إلى بيعه في الحال، والضرورة بقدرها فلذا يجب على الوصي المبادرة إلى الفسخ متى ما توفر لديه مال يستطيع فسخ البيع به، فيقول بيرم: " وبالجواز جرى العمل عندنا بشرطه من الضرورة، إليه وينبغي للوصي المبادرة إلى الفسخ ما وجد إليه سبيلاً¹²⁶ .

و لبيع عقار اليتيم والمجنون وفاء لا بد من أحد المسوغات لبيع عقاريهما باتا. وقد تعرضت الفتاوى الخيرية لهذه المسوغات فيما نصت عليه من القول بأن المصرح به في كتب علماء الحنفية قاطبه عدم جواز بيع عقار اليتيم لغير ضرورة نفقة، أو خوف ظالم متغلب عليه، أو بيع بضعف قيمته، أو لدين على الميت لا وفاء له إلا منه، أو كان في التركة وصية مرسله لإنفاذ لها إلا منه، أو غلاته لا تزيد على مؤنته أو خشي عليه النقصان¹²⁷ .

القول المختار:

-
- | | |
|-----|--|
| 121 | ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 175. |
| 122 | العمادي: فصول العمادي، تحقيق بشايرة: ص 474. |
| 123 | بيرم، الوفاء فيما يتعلق ببيع الوفاء: ع 7 / ج 3 / ص 223. |
| 124 | المصدر السابق: ع 7 / ج 3 / ص 222. فصول الأستروشي: ورقة 251.. |
| 125 | سعيد الخليلي: تمهيد قواعد الإيمان: ج 9 / ص 124. |
| 126 | بيرم، المصدر السابق: مجلة المجمع: ع 7 / ج 3 / ص 222. |
| 127 | الرملي: الفتاوى الخيرية: العقود الدرية، ج 2 / ص 244. |

أرى أن الراجح هو القول الثاني القائل بجواز بيع عقار الصبي بيع وفاء متى إحتاج المولى إلى بيعه، لأنه هو الذي يراعي مصالح اليتيم، فإذا رأى وجه الصلاح في بيعه باعه ويجب عليه أن يحسب حسابه في ردّه في الوقت المناسب فمتى ما وجد طريقة يفسخ بها العقد بعد ذلك فسخه ورد العقار لمالك الصبي.

الفرع الثاني: في مسائل متفرقة:-

- 1- قال فقهاء الشافعية: يجوز لقيم المسجد (وكيله) شراء دار عهده ينظر الغبطة والمصلحة ثم يكرهه بعد قبضه من البائع أو غيره، وعند إرادة الفك يفسخ القيم¹²⁸.
- 2- وقال فقهاء الإباضية من كان في يده مال مسجد أو مال المقبرة أو الأمانة أو الضالة وأراد بيعه فلا يشترط الخيار وإن اشترط له جاز¹²⁹.
- 3- قال فقهاء الإباضية والوكيل على البيع والشراء لا يشترط الخيار، لأنه لم يوكل على الإشتراط وإنما وكل أن يبيع أو يشتري هكذا، لا أن يبيع أو يشتري مع جعل الخيار لنفسه أو لموكله أو لغيرهما¹³⁰.

ثالثاً: محل العقد:-

و محل العقد في بيع الوفاء هما المثلث وهو المبيع المعقود عليه عقد البيع، والثمن المعقود به¹³¹، وسأفصل ذلك في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: المثلث وهو المبيع:-

إتفق الفقهاء القائلون بجواز بيع الوفاء على جوازه في العقار، واختلفوا في جواره في المنقول على قولين:

القول الأول: لا يجوز بيع الوفاء في المنقول وفاء وبه قال بعض فقهاء الحنفية وبعض فقهاء الإباضية. ففي جامع الفصولين: " ولو جمع في البيع الجائز بين العقار والمنقول الذي لا يجوز البيع فيه بأن لم يكن تبعاً للعقار حتى فسد البيع فيه هل يفسد في العقار؟ أجاب: لا يفسد في العقار ويبقى جائزاً، وهذا إشارة إلى أن البيع الجائز لم يجز في المنقول"¹³².

حجة هذا القول:

-
- | | |
|-----|---|
| 128 | باعلوي، بغية المسترشدين: ص 134. |
| 129 | أطفيش - شرح النيل: ج 9 / ص 268. |
| 130 | أطفيش - المرجع السابق: ج 9 / ص 268. |
| 131 | درر الحكام: ج 1 / ص 432. عيسى أبو سعدي: 1995، محل العقد في الفقه الإسلامي - رسالة ماجستير - الجامعة الأردنية، عمان. |
| 132 | ابن قاضي سماونة: ج 1 / ص 175. |

لأن العرف قد جرى في التعامل على بيع العقار فلا يصح في المنقول¹³³. فتعليل المنع هنا؛ لأن الوفاء يقتضي سلامة البدلين عند التفاسخ، والمنقول يضمحل قبله فلا يجد البائع وقت الفسخ ما يسلم له¹³⁴.

القول الثاني: يجوز بيع الوفاء في المنقول وبه، قال بعض فقهاء الحنفية¹³⁵ وأكثر فقهاء الأباضية¹³⁶. قال الأستروشي: " وقد كنت كتبت قبل هذا من مجموع النوازل إشارة إلى أنه يجوز بيع الوفاء في المنقول "¹³⁷.

و في خزانة الأختيار عند الأباضية، قال أكثر الفقهاء: " ويجوز في الأصول وفي غير الأصول من الأواني وغيرها "¹³⁸.

و في لباب الآثار: " يجوز في السفن وعلى صاحبها إصلاحها إذا تكسرت على أكثر القول، أو تسلط المشتري ليصلحها وتكون الغرامة زيادة في بيع الخيار، ولا بد للبيع من هذا وإذا أراد أن يعطي المشتري دراهمه فذلك له "¹³⁹. ويقاس على السفن - في عصرنا الحاضر - السيارات والمعدات والأجهزة والطائرات.

دليل هذا القول:

عموم الحاجة لمثل هذه المعاملة، فإذا جازت في العقار جازت في المنقول أيضاً¹⁴⁰. أرى أن الراجح هو القول الثاني؛ ولكن ليس على إطلاقه بل نقيده بالمنقول الذي لا يستهلك عينه، ويرد على أصحاب القول الأول؛ بأن العرف إذا جرى في المنقول جاز بيعه وفاء، وأما عدم سلامة البدلين فلا تعم سائر أنواعه بل تختص بما لا ينتفع به إلا بإستهلاك عينه كالثمرة والخبز واللحم دون ما ينتفع به مع بقاء العين كالدابة والسفينة وغيرها، فينبغي أن يخص المنع الأول ولا يعم الثاني، ولا يطلق القول فيهما بجواز أو منع¹⁴¹.

الفرع الثاني: الثمن:-

الثمن في بيع الوفاء ليس ديناً محضاً¹⁴² في ذمة البائع وذلك لما يلي:

-
- | | |
|-----|---|
| 133 | الفتاوى البزازية: (على هامش الهنديّة: ج 4 / ص 416. أحمد الزرقا، القواعد الفقهية: ص 74. |
| 134 | بيرم - الوفاء فيما يتعلق ببيع الوفاء - مجلة المجمع ع 7 / ج 3 / ص 223. |
| 135 | الرملي، الحواشي الرقيقة (جامع الفضولين ج 1 / ص 175). رد المحتار، ج 5 / ص 294. |
| 136 | ابن غسان: خزانة الأختيار: ج 1 / ص 24 - 52 - 89 - 91. |
| 137 | فصول الأستروشي: ورقة 251. |
| 138 | ابن غسان: خزانة الأختيار: ج 1 / ص 24. |
| 139 | لباب الآثار: ج 10 / ص 100. |
| 140 | العمادي، فصول العمادي: تحقيق بشايرة: ص 474. الرملي - الحواشي الرقيقة (جامع الفضولين: ج 2 / ص 157. |
| 141 | أنظر: بيرم - بيع الوفاء (مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 224). |
| 142 | أنظر: رد المحتار: ج 4 / ص 166. الزرقا - البيع: ص 48. |

- 1- أنه لو كان ديناً محضاً لكان المبيع رهناً فلا يملك المشتري منافعه وهنا يملكها.
- 2- أنه لو كان ديناً لما جاز البيع وفاء قبل قبض الثمن لأنه يصير رهناً بلا دين وهذا لا يجوز.
- 3- أنه لو كفل بدين فشرى الطالب به عقار المدين وفاء تبطل الكفالة ثم لا تعود بفسخهما بيع الوفاء، وهذا دليل على أن الدين ساقط عن ذمة البائع.
- 4- زكاة هذا الثمن على البائع، ولو كان ديناً محضاً لما وجب عليه¹⁴³.

المطلب الثاني: شروط عقد بيع الوفاء:

إن شرط من شروط هذا العقد أن يذكر فيه أنه: " متى ما رد البائع الثمن رد المشتري المبيع "، سواء كان ذكر ذلك في العقد أم قبله أم بعده، وسواء كان ذكر هذا الشرط على أنه شرط، أو ذكره على أنه وعد كما سبق وأن ناقشت ذلك في البحث الثاني ولكن لمن الخيار في فسخ هذا المبيع؟ هل هو للبائع أم للمشتري أم لكليهما؟ وهل يجوز أن يكون لأجنبي؟ وهل هناك مدة ينتهي إليها خيار فسخ المبيع وفاء؟ هذا ما سأعرض في فرعين:

الفرع الأول: لمن الخيار في فسخ المبيع وفاء؟

ذكر الحنفية أن لكل واحد من البائع والمشتري نقض هذا المبيع، فقد ورد في فصول العمادي: " لو أراد المشتري نقض المبيع واسترداد الثمن كان له ذلك في كل حال، لأن العقد غير لازم، ولكل واحد منهما النقض والفسخ¹⁴⁴."

و في جامع الفصولين: " وللمشتري نقض البيع في كل حال إذ العقد غير لازم فلكل منهما نقضه

145"

143 ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 178.

144 العمادي، فصول العمادي: تحقيق بشايرة: ص 436.

145 ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين ج 1 / ص 173.

و لم يتعرض فقهاء الحنفية إلى أنه هل يجوز أن يجعل خيار الفسخ هنا لأجنبي؟ بينما عند فقهاء الأباضية¹⁴⁶ والشيعية الإمامية¹⁴⁷ وكذلك الحنابلة¹⁴⁸ يجوز عندهم أن يجعل هذا الخيار للبائع أو للمشتري أو لكليهما، ويجوز أن يجعل لأجنبي بإشراطهما كما هو الحال في خيار الشرط عند الحنفية¹⁴⁹. ولكن بعض فقهاء الأباضية إستحسنوا أن يجعل الخيار فيه للبائع فقط لتنحسم مادة الخلاف.

الفرع الثاني: مدة بيع الوفاء:-

أجاز الحنفية بيع الوفاء إلى مدة، وإلى غير مدة، إلا أنه في حالة عدم تعيين المدة نتصرف إلى المدة المتعارفة وهي ثلاثون سنة كما في الإجارة الطويلة.

و في العقود الدرية: " سئل في بيع الوفاء المنزل منزلة الرهن إذا قبضه المشتري بعد ما دفع الثمن للبائع، وتوافق مع المشتري على أن يرد المبيع إذا رد له نظير الثمن في وقت كذا...¹⁵⁰ⁿ. فالظاهر أن هنالك مدة متعارف عليها إن لم تذكر.

و أرى أن التحديد بمدة في بيع الخيار أو بيع الوفاء هو ادعى لإستقرار المعاملات، وكلما كانت المدة أقل كان أفضل لئلا يتضرر كل من البائع أو المشتري بطول المدة، فالضرر مرفوع عن الجميع، لذا اقترح أن لا تطول المدة في العقارات أكثر من عشر سنوات، والله أعلم.

المبحث الخامس:

آثار عقد بيع الوفاء:-

المطلب الأول: آثار بيع الوفاء بالنسبة للعاقدين:

فإن آثار هذا البيع من إنتفاع المشتري بالبيع إجارة وزراعة وثماراً، وهل تجوز الشفعة بسببه أم لا؟ وهل يجوز بيعه؟ وعلى من تكون الزكاة فيه؟ وما هي الآثار المترتبة بعد موت أحد المتعاقدين؟ كل هذا سوف أجب عليه في الفروع التالية:

الفرع الأول: إنتفاع المشتري بالبيع وفاء:-

إن إنتفاع المشتري بالمبيع وفاء سواء أكان هذا الإنتفاع بإجارته من بائعه أم من غيره، أم بزراعته، أم بالإنتفاع بما يتجه هذا المبيع من فواكه وثمار، وذلك للأقسام التالية:

القسم الأول: إجارة المبيع وفاء:-

146 ابن غسان - خزانة الأبخار: 2 / 43.

147 الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ص 273.

148 ابن قدامة، المغني: ج 3 / ص 524.

149 قاضي خان: الفتاوى الخانية (مع الفتاوى الهندية: ج 2 / ص 178).

150 ابن عابدين: ج 2 / ص 54.

لا يجوز للمشتري أن يؤجر المبيع وفاء عند من عدّه رهناً من الفقهاء، ولا يستحق المشتري الأجرة في البيع الفاسد إذا أجره لبائعه عند من عدّه بيعاً فاسداً من فقهاء الحنفية؛ وذلك لأن الرهن ملك الراهن فلا يجب عليه الأجر، والمبيع الفاسد إذا وصل إلى البائع بأي طريق كأنه إنسخ البيع وعاد إلى ملك البائع، فلا يجب الأجر؛ ذلك لأن المستحق بجهة إذا وصل على وجه إلى المستحق يقع على تلك الجهة، والرد بحكم الفساد لازم فيقع عنه. وتجوز الإجارة على من جعل بيع الوفاء بيعاً جائزاً غير لازم أو بيعاً مركباً¹⁵¹.

ثم إن الإجارة، إما أن يؤجره المشتري لغير بائعه، وإما أن يؤجره لبائعه. واتفق الفقهاء القائلون بجواز بيع الوفاء على أن المشتري أن يؤجره لغير بائعه¹⁵² - بجواز تأجير أيضاً المبيع للبائع بعد قبض المشتري إياه.

القسم الثاني: زراعة المبيع وفاء-

اتفق الفقهاء القائلون بجواز بيع الوفاء على أن للمشتري أن ينتفع بالأرض المشتراة وفاء فيزرعها ما شاء من محاصيل موسمية وغيرها، وله أن يؤجرها من قلب المشتري الأرض للحث ليزرعها؟ وسوف تأتي هاتين المسألتين فيما يلي:

إذا تفاسخا بعد الزراعة إلا أن الزرع لم يدرك بعد فهل يجبر المشتري على تفريغ الأرض أم يترك في يده بأجر المثل؟

إختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الحنفية¹⁵³ وفقهاء الإباضية¹⁵⁴ إلى أن الزرع يبقى في الأرض إلى الإدراك، واختلف القائلون بهذا القول في كيفية بقاء الزرع بيد المشتري على قولين هما:

1- قال فقهاء الإباضية إذا زرعه المشتري ومضى على الزرع مدة فكون الزرع بعد

الفسخ للفادي - للبائع - والمفدي - المشتري، منه على حساب الأشهر بالتقسيط، ويكون

العناء فيه على قدر نصيب كل واحد منهما من الزرع، وفي حالة سقيه بالآبار يبقى الزرع

للزراعة في المدة بعد الفسخ بأجر المثل¹⁵⁵.

151 الأستروشنى، فصول الأستروشنى: ورقة 249 . العمادى، فصول العمادى بشايرة: 372.

152 التسولى، البهجة فى شرح التحفة: ج 2 / ص 116.

153 العمادى، فصول العمادى: ص 504 - 506.

154 البوسعيدى: لباب الآثار: ج 10 / ص 85 - 132.

155 ابن غسان: المرجع السابق، ج / ص 125، ج 2 / ص 103.

2- وقال فقهاء الحنفية يبقى الزرع للمشتري بأجر المثل وقاسوا هذا المسألة على مسألة الإجارة وصورتها: "إستأجر أرضاً فزرعها ثم تفاسخا والزرع بقل"، هل تترك الأرض في يد المستأجر بأجر مثله، أم يؤمر بقلعه؟
- قيل: لا يترك؛ إذ المستأجر رضي ببطلان حقه في الزرع حيث أقدم على الفسخ باختياره.

- و قيل: يترك دل عليه مسألة صورتها:

دفع أرضه مزارعة فزرع في آخر السنة، ليس لرب الأرض قلعه فيتترك بأجر مثل نصف الأرض حكماً إلى حصاده صيانة لحق الزارع، وقد رضي الزارع هنا ببطلان حقه في الزرع حيث آخر الزرع إلى آخر السنة، ومع ذلك ترك بأجر المثل¹⁵⁶.

القول الثاني: ذهب بعض فقهاء الحنفية إلى التفصيل في هذه المسألة فقالوا:

إذا كان الفسخ بطلب من المشتري فلا يبقى زرعه بل يقلعه، لأنه هو الذي بادر إلى طلب الفسخ وكان بإمكانه عدم الفسخ إلى إدراك الزرع، فيكون في هذا دلالة على رضاه بقلع الزرع بعد الفسخ¹⁵⁷.
و أما إذا كان بطلب البائع فيبقى زرع المشتري، لأن المشتري اضطر إلى الفسخ حيث لا يمكنه الإمتناع منه، وليس في هذا ضرر على البائع؛ لأن الزرع يبقى في أرضه بأجر المثل، فكان فيه مراعاة لعدم الضرر للجانبين¹⁵⁸.

القول المختار:

و الذي اختاره هو القول الأول القائل بأنه لا يقلع الزرع بل يبقى إلى الإدراك سواء بقي بأجر المثل، أم يحسب بالأشهر، لأن هذا القول يرفع الضرر عن الجانبين، ولعل المشتري احتاج للثمن ففسخ العقد إذ لا يفسخ العقد عادة في هذه الحالة إلا لسبب داع.

القسم الثاني: الإنتفاع بثمرة المبيع وفاء:

لثمرة المبيع وفاء ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون الثمرة موجودة على رؤوس الأشجار وقت العقد، ولم يشترطها المشتري لنفسه ففي هذه الحالة تكون الثمرة للبائع كما هو الحال في البيع البات. لقوله صلى الله عليه وسلم: " من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع"¹⁵⁹.

الحالة الثانية: أن تكون الثمرة موجودة على رؤوس الأشجار وقت العقد واشترطها المشتري لنفسه فتكون للمشتري واستدلوا بالحديث السابق.

156 العمادي، فصول العمادي: تحقيق البشيرة: ص 508، ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 177.

157 ابن البزاز: الفتاوى البزازية (على هامش الهندية، ج 4 / ص 419 - 420).

158 بيرم، الوفاء يتبع بيع الوفاء (مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 237).

159 أخرجه البخاري، صحيح البخاري: (فتح الباري: ج 5 / ص 38).

الحالة الثالثة: أن تكون الثمرة حدثت بعد العقد فتكون للمشتري وفاء مجاناً بحيث لا يسقط من ماله في مقابلتها شيء لأنها نزل مبيعه الوفايي¹⁶⁰.

القول المختار:

و الذي هو القول الأول الذي اختاره القائل بأن الثمرة المؤبرة للمشتري وفاء للحديث الوارد، واتباع المصطفى صلى الله عليه وسلم أولى من اتباع أقوال الفقهاء، وإذا كان في البيع البات إذا أبرت فثمرتها للبائع لأنه هو الذي أبرها بإتفاق فكذلك هنا، ولا محذور في كون بقائها على أشجار إلى أن تطيب لأن ذلك برضاه ولو لم يرض لإشراطها.

الفرع الثاني: بيع المبيع وفاء:-

و ذلك في الأقسام التالية:

القسم الأول: هل للبائع أن يبيع المبيع وفاء بيعاً باتاً؟ لهذا حالتان لأنه إما أن يبيعه باتاً لمشتريه وفاء وإما أن يبيعه لغيره:

الحالة الأولى: إذا باعه لغير مشتريه وفاء: واختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب فقهاء المالكية¹⁶¹ والشافعية¹⁶² وبعض فقهاء الإباضية¹⁶³ والشيعة الإمامية¹⁶⁴

إلى أنه لا يجوز للبائع أن يبيع المبيع وفاء بيعاً باتاً حتى يفسخ العقد ثم يبيعه بعد الفسخ.

القول الثاني: ذهب فقهاء الحنفية¹⁶⁵، وبعض فقهاء الإباضية¹⁶⁶، وفقهاء الشيعة الإمامية¹⁶⁷ إلى

أنه يجوز للبائع أن يبيعه باتاً لغير مشتريه وفاء، ولكن هذا البيع متوقف على إجازة المشتري له وفاء بالقول الصريح أو بالفعل كقبضه لثمن الوفاء¹⁶⁸.

القول المختار:

أرى أن القول الأول القائل بعدم جواز بيع الوفاء للمبيع وفاء قبل فسخه هو القول الذي تعضده الأدلة: وذلك لأن الملك قد انتقل إلى المشتري بنفس العقد، ولم يبق للبائع إلا حق استرداد المبيع، وإلا لما جاز للمشتري إستغلال المبيع والإستفادة منه، وهذا بناء على القول الذي اخترته في بيع الوفاء أنه بيع

160 بيرم، الوفاء يتبع بيع الوفاء (مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 250).

161 التسولي، البهجة في شرح التحفة: ج 2 / ص 120.

162 باعلوي: بغية المسترشدين: ص 134.

163 ابن غسان، خزانة الأختيار: ج 1 / ص 71.

164 منهاج الصالحين: ج 2 / ص 22.

165 ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 175.

166 السالمي، العقد الثمن: ج 4 / ص 79.

167 تحرير الوسيلة: ج 2 / ص 520.

168 بيرم، الوفاء يتبع بيع الوفاء (مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 271).

صحيح يأخذ أحكام البيع بشرط الخيار، والقول المختار في بيع الخيار أن الملك ينتقل إلى المشتري بنفس العقد سواء أكان الخيار للبائع أم للمشتري أم لهما وهو قول للحنابلة¹⁶⁹ وأحد أقوال الإمام الشافعي، وقول المازري من المالكية وقول بعض فقهاء الإباضية، وفقهاء الشيعة الإمامية¹⁷⁰.

الحالة الثانية: إذا باعه لمشتريه وفاء بيعاً باتاً:

ذهب فقهاء الحنفية والإباضية إلى أنه يجوز أن يبيعه لمشتريه وفاء بيعاً باتاً، ولا يتوقف ذلك على إجازة مشتريه وفاء؛ لأنه لا يتصور توقفه على إجازة من نفسه بل ينفذ في الحال، ويتضمن فسخ بيع الوفاء الذي كان¹⁷¹. أن ذلك جائز لأن حق الإسترداد له حظ من الثمن.

القسم الثاني: هل للمشتري أن يبيعه من غيره؟

إختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب فقهاء الحنفية¹⁷² وبعض فقهاء الإباضية إلى أنه لا يصح من مشتريه وفاء عقد

بيع وفاء فيه، أو بيع بات إلا بإذن البائع.

القول الثاني: ذهب فقهاء المالكية والشافعية إلى أنه يجوز لمشتريه بيعه¹⁷³.

القول الثالث: ذهب بعض فقهاء الإباضية إلى أن المشتري يجوز له أن يحيله بمثل ما اشتراه به

من بئعه على غيره¹⁷⁴.

القول المختار:

بما أن هذا البيع بيع صحيح فيأخذ أحكام البيع الصحيح فيملك المشتري عين المبيع، ولكن لا يصح التصرف فيه مراعاة لحق الغير، وإذا كان التصرف فيه لا يخل بحق الغير فأراد أنه يجوز مالاإحالة مثلاً أو البيع تولية؛ أي بمثل الثمن، بحيث لا يسقط حق البائع في الإسترداد، ولا يجوز بيعه بأكثر من ثمنه، والقولان الأخيران متقاربان عند من اعتبر الإحالة بيع تولية.

القسم الثالث: هل للبائع أن يبيع حقه في إسترداد المبيع؟

إختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

169 ابن قدامة: المغني: ج 3 / ص 511.

170 التسخيري، بيع الوفاء عند الإمامية (مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع 7 / ج 3 / ص 88).

171 بيرم، الوفاء يتفق ببيع الوفاء (مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 278).

172 ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 171.

173 الحطاب: مواهب الجليل: ج 4 / ص 374.

174 محمد الخليلي: أجوبة أبي خليل: ص 480.

القول الأول: ذهب فقهاء الإباضية إلى أنه يجوز أن يبيع البائع حقه في إسترداد المبيع، وهو الخيار الذي كان له فيجعل مشتريه منه قائماً مقامه في الإسترداد، ويبقى الخيار في المال إلى أجله¹⁷⁵.
القول الثاني: ذهب فقهاء الشافعية إلى أنه لا يجوز لأنه حق مجرد لا يقابل بالأعراض، فليس له ثمن¹⁷⁶. وقد ورد في المادة (397) من مجلة الأحكام العدلية ما يلي: " ليس للبائع ولا للمشتري بيع مبيع الوفاء لشخص آخر"¹⁷⁷.

الفرع الثالث: الشفعة في المال المبيع وفاء:

لأن الشفعة أما أن تكون للبائع في مال آخر مباع بجانب هذا المال، أو للمشتري في نفس المال إذا باعه البائع بيعاً باتاً، أو تكون لغير المشتري في المال المباع وفاء¹⁷⁸.

المسألة الأولى: هل للبائع أن يأخذ بالشفعة مالاً آخر بجوار هذا المال الذي باعه وفاء؟

إختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين

القول الأول: ذهب فقهاء الحنفية إلى أن البائع له الشفعة في المال الذي بيع بجانب هذا المال¹⁷⁹.

القول الثاني: ذهب فقهاء الشافعية وفقهاء الإباضية إلى أن البائع لا يملك الشفعة فيما بيع بجانب

هذا المال¹⁸⁰.

القول المختار:

و الذي أختاره أن البائع ليس له شفعة هنا، لأن المبيع انتقلت ملكيته للمشتري بالبيع ويعطى أحكام البيع لا الرهن كما ذكرت سابقاً.

المسألة الثانية: هل للمشتري الشفعة فيما اشتراه وفاء إذا بيع باتاً؟

إختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين أيضاً:

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الحنفية وفقهاء الإباضية إلى أنه ليس له الشفعة¹⁸¹.

القول الثاني: ذهب أمثرفقهاء الحنفية إلى أن المشتري له الشفعة إذا باعه البائع باتاً¹⁸².

القول المختار:

هو القول الأول أنه ليس له الشفعة لأنه بإمكانه أن لا يجبر البيع البات، أو أن يشتريه باتاً بنفسه،

فإذا أجازة فمعناه رضاه بالبيع البات لغيره.

175 السالمي، العقد الثمين: ج 4 / ص 79.

176 باعلوي، بغية المسترشدين: ص 133.

177 حيدر، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام: ج 1 / ص 432.

178 ابن عابدين: رد المحتار: ج 5 / ص 142.

179 ابن اليزاز: الفتاوى البزازية على هامش الهندية: ج 4 / ص 413.

180 ابن غسان، خزانة الأختيار: ج 1 / ص 97.

181 ابن قاضي سماونة، جامع الفصولين: ج 1 / ص 173.

182 الرملي: الحواشي الرقيقة على هامش (جامع الفصولين: ج 1 / ص 174).

المسألة الثالثة: هل تجوز الشفعة في المال المباع وفاء لغير المشتري وفاء؟ إختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الحنفية وبعض فقهاء الإباضية إلى أنه لا شفعة في البيع وفاء¹⁸³.

القول الثاني: ذهب بعض فقهاء الإباضية وفقهاء المالكية إلى أن في هذا البيع الشفعة¹⁸⁴.

القول الثالث: ذهب بعض فقهاء الإباضية إلى أنه إذا كان الخيار فيه للمشتري، فللشفيع أن يطلب الشفعة، وأما إذا كان الخيار للبائع أولهما فليس له طلبها¹⁸⁵.

القول المختار:

و الذي أختاره من الأقوال أن الشفعة جائزة لمن وجبت له، لأننا نعامل هذا البيع معاملة البيع الصحيح.

الفرع الرابع: الزكاة في المال المبيع وفاء وثمنه:-

عند فقهاء الحنفية زكاة ثمن مال الوفاء على البائع؛ لأنه ملكه بقبضه إياه، وعلى المشتري أيضاً؛ لأنه يعد مالاً موضوعاً له عند البائع أو ديناً عليه، وليس في هذا إيجاب الزكاة على شخصين في مال واحد إذ الدراهم لا تتعين في العقود والفسوخ، ولو كان هذا الثمن ديناً محضاً لما وجب عليه¹⁸⁶. أن زكاة الغلة على المشتري، وزكاة الدراهم على البائع، لأنه بيع صحيح فيه شرط خيار فيأخذ أحكام البيع الصحيح.

الفرع الخامس: هل ورثة كل من البائع والمشتري ينزلون منزلتهم؟ إختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الحنفية وبعض فقهاء المالكية وفقهاء الشافعية وبعض فقهاء الإباضية ففقهاء الإمامية إلأن ورثة كل من البائع والمشتري يقومون مقامهم في أحكام بيع الوفاء¹⁸⁷.

القول الثاني: ذهب بعض فقهاء الحنفية وبعض فقهاء الإباضية إلى أن ورثة كل من البائع والمشتري لا يقومون مقام مورثيهم¹⁸⁸.

القول الثالث: ذهب بعض فقهاء المالكية إلى القول بأنه إن مات البائع فوارثه بمنزلته، وإن مات المشتري المتطوع بالثنيا قبل الأخذ بها بطلب؛ كانت لأجل أو لغير أجل؛ لأنها هبة لم تقبض.

القول المختار:

183 ابن غسان، خزائن الأختيار: ج 1 / ص 98.

184 التسولي: البهجة في شرح التحفة: ج 2 / ص 121.

185 البوسعيدي، لباب الآثار: ج 10 / ص 104.

186 العمادي، فصول العمادي: تحقيق البشائرة: ص 426.

187 السالمي: العقد الثمين: ج 4 / ص 50 - 51 - 67.

188 ابن عابدين، رد المحتار: ج 5 / ص 291.

و الذي أختاره هو القول الأول القائل بأن ورثة كل من البائع والمشتري يقومون مقامهم، لأن هذه الحقوق لها قسط من الثمن فهي حقوق موروثه.

المسألة: هل ينتقل المبيع خياراً - وفاء - من مفلس لغرمائه؟ إختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الشافعية وبعض فقهاء الإباضية إلى أن هذا المبيع يتعلق به حق الغرماء فيباع بعد أن يطلب أهل الحقوق حقوقهم، فيوفى منه أولاً ثمن المبيع وفاء، ثم يجمع ما على الهالك من الديون فيسقط بينهم ما بقى من ثمن المبيع، وذلك لأن المشتري بالخيار يستوفى حقه كاملاً لأن له حق الإمتياز في المال الذي اشتراه وفاء¹⁸⁹.

القول الثاني: ذهب بعض فقهاء الإباضية إلى أن هذا المال لا ينتقل إلى غرماء البائع إن قاموا عليه قبل إنقضاء مدة الخيار، ولو دخلوا بإذن الحاكم في محاصة ماله، وإن قاموا بعد انقضاء مدته فمن باب أولى أن لا ينتقل لزواله عن المفلس، فالخيار بعد المدة منتف عن المفلس ومعدوم، فلا يوصف بالانتقال إلى غرمائه¹⁹⁰.

و الذي أراه أن يباع هذا المال بيعاً باتاً، خاصة إذا كان قد بيع وفاء من قبل بأقل من ثمنه، فإذا اشتراه المشتري وفاء، أعطى بقية الثمن ليوزع محاصة بين الدائنين وإذا اشتراه غيره أعطي هو حقه كاملاً أولاً.

المطلب الثاني: هلاك المبيع وفاء:-

إختلف الفقهاء في ضمان المبيع وفاء، وهل يسقط شرط الإسترداد بالهلاك؟ وعلى من تجب عمارة المال المبيع وفاء؟ وذلك في المسائل التالي:

المسألة الأولى: ضمان المبيع وفاء إذا هلك أو انتقص عند مشتريه من غير تعد منه¹⁹¹. وما هنا ذهبت إليه مجلة الأحكام موافق للقول من أقوال الحنفية القائل بتضمين المشتري النقص في قيمة المبيع بالغاً ما بلغ.

المسألة الثانية: هل يبقى خيار الإسترداد بعد هلاك المبيع أو يسقط؟ إختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يسقط الخيار، ويثبت أصل المبيع للمشتري، لأن مصب الخيار هو الإلزام بإعادة المبيع عند رد الثمن، وإذا تلف المبيع فلا معنى للخيار وهو قول لبعض فقهاء الإباضية والإمامية¹⁹².

189 باعلوي، بغية المسترشدين: ص 134.

190 أطفيش - شرح النيل: ج 9 / ص 273.

191 كأن يكون دار فيهدم بناؤها، أو يستأنف فيه أشجار فيهلك بعض أشجاره.

192 ابن غسان، خزنة الأختيار: ج 1 / ص 34.

القول الثاني: يبقى الخيار للبائع فله أن يسترد المثل أو القيمة حينما يرد الثمن أو بدله وهو قول آخر لفقهاء الباضية والإمامية¹⁹³.

المسألة الثالثة: عمارة المال المبيع وفاء:

و إذا هلك المال المبيع وفاء وبقي الخيار¹⁹⁴، أو هلك بعضه أو احتاج للعمارة فمن يعمره؟
 اختلف الفقهاء على من تكون عمارة المال المبيع وفاء إذا احتاج للعمارة على ثلاثة أقوال:
القول الأول: ذهب فقهاء الحنفية إلى أن البائع يعمر المال المبيع وفاء إذا أمره القاضي بذلك، على أن يرجع إلى المشتري بالمال الذي وضعه للعمارة¹⁹⁵.

القول الثاني: ذهب فقهاء الشافعية إلى أن المبيع وفاء (المال المتعهد) لا تلزم عمارته المشتري، بل لو عمّره - كأن يكون بيتاً فبناه كالأول أو دونه أو زائداً عليه - كان ما أنفق عليه يضاف إلى ثمن المبيع الذي وقع عليه البيع بشرط أن تبقى هذه العمارة إلى أن يفسخ البيع، فإذا لم تبقى فلا يضاف إلى الثمن بل يكون تبرعاً منه أو كان لمنفعته¹⁹⁶.

القول المختار:

و الذي أختاره هو الرأي الثالث من القول الثالث لعدالته، ولأنه لا بد من إحياء الأراضي وإستثمارها، وإلا صارت خراباً لا ينتفع بها، ولما كان المشتري لا يتحمل إلا ما كان لزيادة المنفعة والغلة، كان على البائع ما فيه إستبقاء للأصل لأن منفعته عند إسترداده للمبيع عائدة إليه؛ ولأنه لا بد من مقاربة التساوي في الإلتزامات بين العاقدين فلا يكلف المشتري ما يكون فيه غرر عليه، كما لا يكلف البائع ذلك، ولأن الملك انتقل إلى المشتري فهو يفعل مما يشاء فيه ما فيه مصلحة للمبيع، وليس فيه مضرّة على البائع، فإذا استقر ملكه للمشتري فقد عمل ما فيه مصلحة باقية له، والله أعلم.

المطلب الثالث: إختلاف المتعاقدين:-

إختلاف المتعاقدين قد يكون في نوع البيع وقد يكون في شروطه وقد يكون في ثمنه، وتلك في هذه المسائل فيما يلي:

المسألة الأولى: إختلاف المتعاقدين في نوع البيع:

و ذلك فيما إذا ادعى أحد المتعاقدين بيع الوفاء والآخر بيعاً باتاً. فقد اختلف فقهاء الحنفية في هذه المسألة على قولين:

193 السالمي، العقد الثمين: ج 4 / ص 51.

194 ابن قاضي سماونة - جامع الفصولين: ج 1 / ص 170.

195 العمادي - فصول العمادي، تحقيق البشايرة: ص 497.

196 باعلوي - بغية المسترشدين: ص 134.

القول الأول: ذهب بعض فقهاء الحنفية إلى أن القول من يدعي بيع الوفاء. وفي جامع الفصولين: " قال صاحب الهداية: وكنت أفتي في الإبتداء أن القول لمدعي الوفاء، وله وجه حسن، إلا أن أئمة بخارى هكذا أجابوا فوافقهم¹⁹⁷ .

القول الثاني: ذهب فريق آخر من فقهاء الحنفية إلى أن القول قول من يدعي البتات¹⁹⁸ . أن الأصل في البيوع هو البتات والوفاء خلال الأصل فيها، والأصل هو الظاهر، فمدعي البتات هو المدعي للظاهر لتمسكه بالأصل، ودائماً يكون القول قول مدعى الظاهر فيكون القول قول مدعي البتات.

القول المختار:

القول الثاني هو الذي أختاره، وقد رجع من قال بالقول الأول إلى القول الثاني لأنه أظهر دليلاً وأقوى حجة¹⁹⁹ . ولأن البائع يدعي على المشتري لزوم الثمن فيما إذا كان إختلافهما قبل قبض البائع الثمن من المشتري، وأما إذا كان الإختلاف بعد القبض، فالبائع هنا لا يدعي على المشتري شيئاً.

المسألة الثانية: إختلاف المتعاقدين في شرط البيع:-

إذا ادعى أحدهما أن تطوع المشتري للبائع برد المبيع إن جاء بالثمن كان شرطاً في أصل العقد، وأكذبه الآخر. لقد اختلف فقهاء المالكية في هذه المسألة:

و هذا مشروط عندهم - أي القول لمدعي الشرط في صلب العقد وفساد البيع بها إذا لم يكن أشهد في عقد الطوعية بإسقاط دعوى الفساد، فإذا كان قد أشهد في ذلك فلا يلتفت لدعوى مدعي الشرط والفساد ولو أثبتتها بيينة لأنه قد أكذبها²⁰⁰.

المسألة الثالثة: إختلاف المتعاقدين في ثمن المبيع وفاء (خياراً):

إذا قال البائع وله الخيار بعته بألف درهم، وقال المشتري اشتريته بألفين، فالقول قول البائع مع يمينه عند فقهاء الباضية، والبينة على مدعي الفضل والزيادة؛ لأنه ضامن تسليم الثمن للمشتري²⁰¹.

المبحث السادس:

مدى الإستفادة من بيع الوفاء في الاقتصاد الإسلامي:-

المطلب الأول: أقوال العلماء في الإستفادة منه في الاقتصاد الإسلامي المعاصر:

197 ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 178.

198 ابن قاضي سماونة: جامع الفصولين: ج 1 / ص 170.

199 بيرم، الوفاء فيما يتعلق ببيع الوفاء (مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 303.

200 التسولي - المرجع السابق: ج 2 / ص 127.

201 ابن غسان - خزانة الأخيار: ج 1 / ص 63.

نعلم يقيناً لا ينشأ علم للإقتصاد الإسلامي فعلاً إلا بعد تطبيق الإسلام في مجال الإقتصاد وسائر جوانب الحياة تطبيقاً فعلياً جاداً، إذ لا يمكن تجزئة تطبيق الإسلام فنطبق بعض جوانبه الاجتماعية، ونهمل جوانبه الاقتصادية والسياسية والتربوية، أو نطبق جانبه الاقتصادي ونهمل الجوانب الأخرى، إذ الإسلام منهج الحياة كلها بمختلف جوانبها، فهو كل لا يتجزأ، وإذا جزأنا تطبيقه فكنا عراه التي يقوم عليها.

أقوال العلماء في الاستفادة منه في الإقتصاد الإسلامي:

اختلف العلماء المعاصرون في الاستفادة منه في الإقتصاد الإسلامي على قولين:

القول الأول: ذهب الشيخ التسخيري والشيخ الفوفور إلى أنه يمكن الاستفادة من بيع الوفاء في الإقتصاد الإسلامي²⁰². رأي الشيخ التسخيري: أن هذا العقد يمكنه أن يشكل سبيلاً شرعياً للتخلص من الربا وآثاره التخريبية، فهو يحدث برغبة كل من الطرفين في الإنتفاع بما لدى الطرف الآخر.

فالبائع بحاجة للتصرف في الثمن لسد حاجة من حاجاته من جهة فيتم العقد، ولا يشعر حينئذ بأنه يدفع شيئاً لقاء حصوله على الثمن، ثم هو يحتاط كثيراً في تصرفه لئلا يفقد ما باعه ببيع الوفاء ليتمكن التسديد حين سعيه لرد العين، والمشتري بحاجة للاستفادة من العين المباعة والإنتفاع بمنافعها مع ضمان تام لعودة رأسماله المدفوع في المدة المشترطة، بل لعله أيضاً يترتب إستقرار البيع عليه عند أنقضاء تلك المدة، وهذا ما يشكل حافزاً قوياً للإقدام على التعامل.

فالدوافع متكافئة والإقدام طبيعي على مثل هذا العقد فهو يشكل بديلاً شرعياً عن الدخول في الربا المحرم، وعلى هذا فإن هذا العقد يمكنه أن يشكل أحد العقود التي يمكن للبنك اللاربوي أن يتعامل بها إلى جانب عقود المضاربة، والمزارعة، والمساقاة، والشركة، والإجارة بشرط التمليك²⁰³.

رأي الشيخ الفرفور:

يرى الشيخ الفرفور أنه يمكن الاستفادة من بيع الوفاء في الإقتصاد الإسلامي عن طريقين:

الأولى: حالة الإنتفاع منه بشكل مباشر بين المتعاقدين بلا وسيط.

202 التسخيري - بيع الوفاء عند الإمامية، الفوفور، مدى إنتفاع الإقتصاد من بيع الوفاء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع 7 / ج 3 / ص 102 - 101 - 93.

203 الإجارة بشرط التمليك: هي الإجارة المنتهية بالتمليك، وهي عبارة عن قيام مالك السلعة بإبرام عقد إجارة مع طرف آخر مستاجر على أن يدفع له مبلغاً مقطوعاً على رأس كل فترة من المدة المتفق عليها في العقد.

الثاني: حالة الإنتفاع منه بشكل غير مباشر، وذلك بوجود وسيط هو المصرف اللاربوي أو الجمعيات السكنية.

أما الطريق الأول: فيتم عن طريق التعامل التجاري بين الأفراد، ولا سيما في مجال الإسكان التي هي معضلة العصر إذ لا مانع من توظيف هذا العقد مع تطويره في مجال الإسكان والإعمار، ومحاولة إيجاد صيغ عملية مرنة لهذا العقد من خلال أحكامه الفقهية.

أما الطريق الثاني: فيتم عن طريق جعل المصرف اللاربوي وسيطاً بين البائع والمشتري، بحيث يكون بائعاً لطرف ومشترياً للطرف الآخر، وبذلك يربح المصرف ربحاً مشروعاً دون ربط الثمن بنسبة مئوية من الفائدة، أو أن يكون الوسيط هو الجمعيات السكنية مثلاً²⁰⁴.

القول الثاني: ذهب فريق من العلماء المعاصرين منهم الدكتور أنس مصطفى الزرقا، والدكتور محمد نبيل غنایم وغيرهم إلى أن هذا العقد لا يمكن أن يستفاد منه في الاقتصاد الإسلامي²⁰⁵، وذلك لما يلي:

1- أن الذين أجازوا هذا العقد صرحوا بأنهم لم يجيزوه إلا تحت ضغط الضرورة الماسة حتى لا يقع الناس في الربا الصريح، فهو حكم إستثنائي قال من قال به لضرورة وجدت في مجتمعات مسلمة في القرن الخامس فقهاء السمرقند ثم قلدتهم آخرون في مجتمعات أخرى قد تكون واقعة تحت ضغط الضرورة المشابهة لما واجهه الأولون، فلو أخذنا به اليوم تقليداً لمن سبقنا دون ترو فيما إذا كنا نحن أيضاً واقعين تحت ظروف الضرورة التي جعلتهم يقولون به ربما تقع في مخاطر كبيرة.

2- إذا كنا اجتهدنا نظرياً فيه، ورأى بعض الفقهاء جوازه فلا بد أن نجتهد في تطبيقه، ومراعاة الظروف المحتفة بالواقعة، فماذا يحصل لو قلنا بتطبيق هذا البيع في مؤسسة مصرفية؟

لنأخذ مثلاً لذلك شركة من الشركات تريد أن تحصل على تمويل، فبدل أن تزعج نفسها بالبحث عن بدائل شرعية متاحة من خلال المؤسسات المصرفية يبيعون هذا المبنى الذي تستعمله الشركة بما فيه من أفران الإسمنت، أو آلات النسيج بيع وفاء، ثم يستأجرون من المصرف ويدفعون عنه أجرة شهرية تساوي الفائدة التي يرغب ذلك المصرف في تقاضيها، ثم إذا ردوا المال شطبت الورقة التي كتب عليها أن المصرف صار مالكاً لهذا العقار.

204 الفرفور: مدى إنتفاع الاقتصاد من بيع الوفاء: مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 102 - 103.

205 أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 529 - 535.

هذا الملك العابر الذي لا أثر له بشكل عابر يعود للشركة، إذن أي مصرف - الآن - حتى لو كان من أكبر المصارف الربوية في العالم يستطيع في ليلة واحدة أن يتحول إلى مؤسسة مالية إسلامية، كل ما يقوله: من يريد أن يقترض مني بالفائدة ليكن عنده مال يقبل الإجارة شرعاً، وأنا أرتب القرض. لهذا يجب ان نتخلص من بلوى الربا في جميع أنحاء العالم وأن نخرج من حال الضرورة إلى حالة البدائل الشرعية المباحة²⁰⁶.

3- هذا العقد ليس فيه تنشيط للإقتصاد، ولا يستجيب لأي حاجات حيوية إقتصادية في التعامل، وإنما هو وسيلة ملتوية من وسائل الضمان تبدأ ستاراً برهن، وتنتهي إلى تجريد البائع مع ملكه بثمن بخس²⁰⁷.

القول المختار:

إننا إذا نظرنا إلى بيع الوفاء من زواياه المختلفة، فيمكن أن يتخذ وسيلة ملتوية للوصول إلى الربا، ويمكن في نفس الوقت أن يتخذ وسيلة للفرار من الربا، إذا ما روعيت الشروط التي يجب توافرها حتى يكون بيع الوفاء بيعاً صحيحاً غائباً عليه، ويبقى للبائع حقه في إسترداد المبيع خلال فترة محددة، ولا شك أن المصرف الإسلامي أخذ ببعض العقود للفرار من الربا وذلك كالمراوحة، والتأخير المنتهي بالتمليك، فلو أننا أخذنا بهذا العقد - عقد بيع الوفاء - في المواضع التي لا يمكن الفرار فيها من الربا إلا بهذا الطريق، لأمكننا عند ذلك حل مشاكل كثير من الناس الذين يريدون أن يتخلصوا من تعاملهم بالحرام سواء مع البنوك الربوية أم مع غيرها، وهذا خير بديل شرعي لحل أزمتهم.

المطلب الثاني: مجال تطبيق بيع الوفاء في البنوك الإسلامية:-

يتعامل ببيع الوفاء اليوم فيمكن أن يستحدث له صيغ عملية لبيع الوفاء الإقتراحات وتطبيقها في البنوك الإسلامية، ولناخذ بعض من اقتراحات التالية:

أولاً: بعض الأفراد يبيعون أراضيهم وعقاراتهم حتى يوفوا ديونهم الحالة عليهم أو لأي سبب آخر، ولكنهم لا يريدون أن يفرطوا فيها يبيعها بيعاً باتاً، فإذا وجدوا ملجأً كبيع الوفاء في أن يبيعوا أموالهم، والخيار لهم في إستردادها متى ما توفر لديهم الثمن الذي باعوها به، فإنهم لا يبيعونها باتاً، والبنك الإسلامي يشتري من هؤلاء البائعين أراضيهم الزراعية والتجارية وعقاراتهم، ثم يؤجرها على حسب الأحكام الفقهية لبيع الوفاء، فإذا إستردادها البائع خلال المدة المقررة فله ذلك، وإذا لم يستردها صارت بمنزلة البيع البات للبنك، ويستطيع البنك في هذه الحالة أن يبيعها بيعاً باتاً لأي مشتر متى ما وجد ثمناً مناسباً لها.

206 مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 529.

207 مجلة مجمع الفقه الإسلامي: ع 7 / ج 3 / ص 535.

ثانياً: بعض الشركات التجارية تعلن إفلاسها، وتبيع معداتها ووسائل النقل المتوفرة لديها، أو المصانع التي تملكها بيعاً باتاً، ولكن لو وجدت سبيلاً آخر لما باعتها بيعاً باتاً بأبخس الأثمان، ونجد في بيع الوفاء سبيلاً لها حيث يشتري منها البنك الإسلامي هذه الآلات أو المصانع ثم يؤجرها، فإذا استعادت هذه الشركات أنفاسها فربما تسترد بضاعتها وتقوم بتشغيلها، وإذا لم تستردها خلال الفترة المحددة كان للبنك بعد ذلك أن يبيعها بيعاً باتاً لمن يشاء.

أرى مناسباً هنا تكييف القانوني لبيع الوفاء للإستفادة:

التكييف القانوني لبيع الوفاء أنه بيع خيار العدول، وإعتبار العدول شرطاً فاسخاً، فإذا استعمل البائع حقه في العدول، تحقق الشرط الفاسخ وترتب على تحققه زوال كل أثر للعقد، ووجوب رد المبيع إلى البائع والتمن إلى المشتري، وإذا لم يستعمل البائع حقه في إسترداد المبيع خلال المدة المعينة تخلف الشرط الفاسخ²⁰⁸ وتأبد البيع نهائياً.

و يعلق الشيخ مصطفى الزرقا على هذا فيقول: " إن القانون العراقي والمصري قديمين الذين أصلهما القانون الفرنسي والإنجليزي قد أقر بيع الوفاء الذي عرف في الفقه الإسلامي نظراً لعادة الناس وحاجاتهم، ولكنه خرج تخريجاً أجنياً أدى مشكلة في التطبيق²⁰⁹.

و ذلك أن فقهاء الشريعة إجتنبوا هذا المحذور إذ قرروا أنه عقد جديد مركب من الرهن - لئلا يملك المشتري عين المبيع - ومن البيع البات الصحيح، ليملك منافعه فقط.

و لو عجز البائع عن الوفاء يكون حكم المبيع حكم الرهن، فيستوفي منه المشتري ثمنه، ويكون الباقي للبائع²¹⁰.

موافقة مع أستاذ الزرقا على ملاحظته بأنهم أخذوا له من أحكام الشروط من الفقه الأجنبي إذ أنه لا يوجد في الشريعة ما يسمى بالشرط الفاسخ، وإن كان بعض الباحثين أراد أن يوجد له أصلاً في الشريعة²¹¹، ولكن الصورة التي أوردها المقنن المدني هي صورة من صور خيار الشرط - وهي الصورة التي اخترتها في بيع الوفاء - وقد ذكر بعض الباحثين أن بيع الوفاء في القانون المدني المصري والعراقي

208 الشرط الفاسخ: هو الشرط الذي يتوقف على تحققه زوال الإلتزام، فإذا كان زوال الإلتزام متوقفاً على شرط بحيث إذا تحقق هذا الشرط زال الإلتزام، وإذا تخلف لم يزل، سمي هذا الشرط شرطاً فاسخاً، أو شرط الإلغاء، لأنه يتوقف عليه زوال الإلتزام وإلغاؤه. الشاذلي - نظرية الشرط في الفقه الإسلامي - ص 15.

209 مرقس - شرح القانون المدني - عقد البيع - ج 3 / ص 502.

210 المرجع السابق: ص 248.

211 الشاذلي: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي - ص 638.

القديم هما صورة من صور خيار الشرط، وتطبيقاً جديداً له، ذلك أن حق الإسترداد شرط توافرت له كل مقومات خيار الشرط، فهو شرط إرادي صادر من أحد المتاعدين وله مدة محدودة لا يجوز تجاوزها يتم خلالها إسترداد المبيع بإرادة منفردة هي إرادة البائع²¹².

المطلب الثالث: فيمن له حق الإسترداد:-

حق الإسترداد مخول أصلاً للبائع، ولكنه يجوز إستعماله لمن يقومون مقامه وهؤلاء هم:

أولاً: دائنوا البائع وهؤلاء يستعملون حق الإسترداد برفعهم الدعوى باسم مدينهم إذا كانت أمواله الأخرى لا تفي بديونهم.

ثانياً: يجوز للبائع أن يبيع حقه في الإسترداد، أي يتنازل عنه لآخر بمقابل؛ لأن حق الإسترداد حق مالي لا يرتبط بشخص البائع، ومصلحة البائع في ذلك تظهر في حالتين:

الحالة الأولى: إذا كانت قيمة المبيع أكبر من الثمن الذي دفعه المشتري وليس للبائع أموال تمكنه من إسترداده.

الحالة الثانية: إذا كان الثمن مناسباً ولكن المبيع زادت قيمته في مدة الإسترداد.

ففي هاتين الحاليتين ينتفع البائع ببيع حقه في الإسترداد، ويرى جمهور الشراح والمحاكم أن البائع لو باع العين نفسها في فترة الإسترداد وجب تاويل بيعه للعين بأنه إنما أراد التنازل لمشتريها عن حق إستردادها.

ثالثاً: ورثة البائع، وهؤلاء يحلون محل مورثهم بطبيعة الحال في حق الإسترداد كل منهم بقدر نصيبه في الإرث، دون إخلال بحق المشتري في عدم تجزئة الصفقة عليه، ويجوز أن ينوب واحد عنهم في طلب الإسترداد²¹³.

و متى انقضت مدة خيار الإسترداد فإما أن يكون البائع قد استعمل حقه قبل إنقضائها، وإما أن يكون قد ترك المدة تنقضي دون أن يعلن رغبته في الإسترداد.

212 العلفي - شرح القانون المدني - ج 3 / عقد البيع - ص 510 - 511.

213 نجيب وحامد: شرح القانون المدني - ص 498 - 500.

و في الفقه الإسلامي، أيضاً يتأبد البيع إذا لم يستعمل البائع حقه في إسترداد البيع قبل إنقضاء المدة في صورة خيار الشرط. أما إذا استعمل حقه في ذلك فيصبح البائع مسترداً ملكيته للمبيع بأثر رجعي، ولا يسترد ثمار المبيع ولا يعوض المشتري عن فسخه للبيع.

ففي هاتين النقطتين، يتفق القانون مع ما ورد في الفقه الإسلامي من أحكام في خيار الشرط، وفي عدم فسخ 'جارة المبيع المنفذة قبل استعمال البائع حقه في الإسترداد فهذا يتفق مع بعض آراء المذاهب²¹⁴.

و قد ورد في القانون المدني المصري أن البائع له ثمرات المبيع من وقت رد المبالغ الواجبة حيث ورد ذلك في المواد (486)، (487) حيث نصت على ما يلي:

المادة (486): " إذا رد البائع للمشتري ما يجب عليه رده وجب على المشتري أن يرد للبائع:

أ- المبيع وما زاد فيه من وقت البيع.

ب- ما قبضه المشتري من غلة المبيع من وقت إن رد البائع المبالغ الواجبة، أو من وقت أن أودعها خزينة المحكمة. كل هذا ما لم يوجد إتفاق يخالفه²¹⁵.

المادة (487): " إذا كان المبيع أرضاً زراعية واستعمل البائع حق الإسترداد في غضون السنة الزراعية، جاز للمشتري إذا كان قد زرع الأرض بنفسه أن يستبقى ما زرع حتى الحصاد، على أن يدفع للبائع ما يقضي به العرف عن المدة ما بين فسخ البيع والحصاد²¹⁶.
ففي هاتين المادتين يوافق القانون المدني مع ما ورد في الفقه الإسلامي من أحكام لهذا البيع²¹⁷. وهو في هذه المادة يتفق مع أحكام الفقه الإسلامي في هذا البيع.

و لا يمنع في الفقه الإسلامي مثل هذا الاتفاق في مدة إسترداد المبيع وفاء؛ إذ أن المدة تحدد على حسب ما يتفق عليه المتعاقدان، وإذا ألزم المتعاقدان بمدة فلا ينبغي تجاوزها، إذ أنها حددت مراعاة للمصلحة العامة.

214 أنظر: تقدم تلخيص ذلك في المبحث الرابع من التلخيص.

215 مجموعة الأعمال التحضيرية: ج 4 / ص 177.

216 المرجع السابق: ج 4 / ص 178.

217 أنظر: تقدم تلخيص ذلك في المبحث الرابع من التلخيص.

أما القانون المدني الأردني أيضاً فلم يبطل بيع الوفاء إذ لم ينص على إبطاله في أي مادة من مواد
كما أنه لم يقنه في أي مادة من مواد²¹⁸.

و على هذا فعدم النص الصريح على بطلانه لا يمنع تطبيق القواعد العامة عليه، وتؤخذ أحكامه
من مجلة الأحكام العدلية، فلا بد تنظيم لأحكامه إذا كان قصد المقتن إبقاءه.

الخاتمة:

النتائج التالية:-

- 1- بيع الوفاء هو البيع الذي يشترط فيه البائع وقت إنعقاده أو قبله أو بعده
الإحتفاظ بخياره في إسترداد المبيع خلال مدة معينة أو حتى يرد الثمن إلى المشتري.
- 2- هذا البيع لم يظهر إلا في أوائل القرن الخامس الهجري، وكان أول ظهوره
ببلخ وبخارى وسمرقند المعروفة ببلاد ما وراء النهر.
- 3- هذا العقد بصوره المعروفة عند الحنفية غير جائز شرعاً، أما صورته في البيع
المقترن بشرط الخيار فيمنع إذا كان حيلة للوصول إلى الربا.
- 4- لا بد من تحديد مدة ينتهي إليها الخيار ضماناً لإستقرار المعاملات.
- 5- يأخذ هذا البيع أحكام البيع الصحيح المقترن بشرط الخيار، فيصبح المشتري
مالكاً ملكاً تاماً للمبيع بعد إنتهاء مدة الخيار، وله إستغلاله أثناء مدة الخيار كما أن له استعماله،
ولكن لا يجوز أن يتصرف ببيع أو رهن إلا بإذن البائع، كما لا يجوز للبائع أن يتصرف فيه إلا
بإذن المشتري.
- 6- يتقضي عقد بيع الوفاء بإختيار الفسخ أو بمضي المدة.
- 7- يضمن المشتري المبيع وفاء؛ حاله في ذلك حال البيع الصحيح.
- 8- يمكن للبنك الإسلامي أن يوظف البيع المقترن بخيار الشرط كطريق من
طريق الإستثمار.
- 9- لا كبير فرق بين أحكام بيع الوفاء في القانون المدني وبين أحكامه في الفقه
الإسلامي.

{ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين. }

SERAHSÎ VE MOLLA HÜSREV'İN USULLERİNİN MUKAYESESİ (ŞER'Î DELİLLER ÖZELİNDE)

Recep ÇETİNTAŞ*

Öz:

Serahsî'nin *el-Usûl* adlı eseri Hanefî usûlü açısından en gözde ve en temel eserlerden biridir. Onun bu eseri ile sınıf arkadaşı Pezdevî'nin fıkıh usulüne dair eseri, bu bilim dalında daha sonra yazılan hemen bütün eserlerin göz önünde bulundurduğu iki temel klasik olmuştur. Molla Hüsrev ise Osmanlı ilmiye teşkilâtının kuruluş ve işleyişinde önemli katkılarda bulunmuş bir alimdir. Onun fıkıh ve fıkıh usulü ile ilgili eserleri uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Serahsî'ye göre şer'î delillerin asılları Kur'an, Sünnet ve icmâ olmak üzere üçtür. Bu asıllardan istinbat edilen anlam olmak üzere dördüncü asıl da kıyastır. Ona göre kesin bilgi ifade eden deliller Kur'an, Peygamber'den bizzat işitilen söz, mütevatir olarak O'ndan rivayet edilen hadis ve icmâdır. Kıyas dahil diğer delilleri amel edilmesi gereken "mücevviz deliller" diye isimlendirir. Molla Hüsrev ise böyle bir ayrıntıya girmeksizin şer'î delilleri Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört kısma ayırır. Serahsî, Sünnet'i, rivayet bakımından mütevatir, meşhur ve âhad haber diye taksim etmez. O, meşhur hadisi mütevatirin içerisinde bir bölüm olarak, haber-i vahid'i de ayrı bir başlık altında ele alır. Molla Hüsrev ise Sünneti Hanefî usulünde meşhur olan şekliyle mütevatir, meşhur ve âhad haber diye üç kısma ayırır ve her birinin kaynak değerini açıklar. Şer'î delilleri ele alış tarzları bakımından Serahsî'nin *el-Usul* adlı eseri daha mufassal iken Molla Hüsrev'in "*Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vusûl*" adlı eserinin daha sistematik olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Şer'î delil, Kur'an, Sünnet, İcmâ, Kıyas.

Comparison of the works of Serahsî and Molla Hüsrev which concerned Fiqh Methodolgy (In Special of Shar'i Evidences)

Abstract

Serahsî's work named al-Usûl is one of the most popular and basic works in terms of Hanafî fiqh methodology. His work and his classmate Pezdevî's work on fiqh methodology were two basic classics, which were considered by almost all works written later in this branch of science. Molla Husrev is a scholar who made important contributions to the establishment and operation of the Ottoman scientific organization. His works on fiqh and fiqh methodology were read as a textbook in Ottoman Madrasas.

According to Serahsî, the originals of Shari'ah evidence are three, namely the Quran, Sunnah and ijma. The fourth essential is the Qiyas, being the meaning derived from these originals. According to him, the proofs that express certain information are the Quran, the hadith heard from the Prophet himself, the hadith narrated from him as mutawatir and ijma. He names other proofs, including Qiyas, as "mucavviz proofs" that need to be treated.

Mollah Husrev, without going into such a detail, divides the evidences into four parts: Quran, Sunnah, Ijma and Qiyas. Serahsî does not divide the Sunnah as mutawâtir, famous hadith and ahad hadith in terms of narration. He deals with the famous hadith as a section in the mutawatir and the ahad hadith under a separate heading. Molla Husrev divides the Sunnah into three parts as Mutawatir, Famous hadith and âhâd hadith as the famous in Hanafî methodology and explains the source value of each. It can be said that while Serahsî's work named al-Usul is more detailed in terms of his handling of Shari'ah evidences, Molla Husrev's work named "*Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vusûl*" is more systematic.

Keywords: Shari'ah evidence, Koran, Sunnah, ijma, Qiyas.

* Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, recepchetintas2006@yahoo.com.tr

Giriş

Asıl adı Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl olan Serahsî (ö. 483/1090?) Hanefî hukukçularının en meşhurlarındandır. Ebû'l-Hasan Ali es-Suğdî (ö. 461/1068) Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz ve Şemsüleimme el-Halvânî'den (ö. 452/1060?) ders alan¹ Serahsî ikinci Şemsüleimme unvanıyla tanınmıştır. O, usulcü, kelim âlimi, münazaracı ve hüccet bir alimdir.² Keyfiyet yönünden İbn Kemal (ö. 940/1534) onu, Ebû Hanîfe (ö. 150/767)" ve Şeybânî'den (ö. 189/805) sonra Hassâf (ö. 261/875), Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952)) ve Halvânî ile birlikte üçüncü sıradaki müçtehitler tabakasına koymaktadır. Nisbesinin de gösterdiği gibi Serahsî bugün Türkmenistan-İran sınırında bir kasaba olan Serahs veya civarında doğmuştur. Onun Türk soyundan geldiğine dair açık bir delil yoksa da Buhâra'da tahsil görmüş, sonra ders vermiş olduğuna, eserlerini Özkent (Uzgend) Hapishanesi'nde yazdığına ve hayatının son yıllarını Merginân'da (Fergana) geçirdiğine bakılırsa kendisi Karahanlılar Devleti âlimleri arasında yer almalıdır. Birçok defa Türkler'den bahsetmesi onun Türk olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağını gösterir.³ Serahsî'nin *el-Usûl*'ü ders arkadaşı Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *el-Uşûl*'ü ile birlikte Hanefî fıkıh usulünün iki klasîği olarak tarihte yerini almıştır. Daha sonra bu ilim dalında kaleme alınan hemen bütün eserler bu iki eserin genel çerçevesini ve nazariyelerini hep göz önünde bulundurmıştır.⁴ Dolayısıyla Hanefî usûlü açısından en gözde ve en temel eserler bunlardır.⁵

Tanınmış Osmanlı alimlerinden biri olan Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ise Sivas ile Tokat arasındaki Kargın köyünde dünyaya gelmiş, aslen bir Türkmen boyu olan Varsak kabilesindedir. Babası vefat edince eniştesi Hüsrev'in himayesinde büyüdüğünden kendisine "Hüsrev kaynı" denilmiş, daha sonra Hüsrev lakabıyla anılmıştır. Edirne'de Teftazânî'nin (ö. 792/1390) talebelerinden Burhaneddin Haydar el-Herevî (ö.829/1426) ile Molla Yegân (ö. 865/1461) ve Şeyh Hamza'dan öğrenim görmüştür. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) oğlu, Bursa kadısı Yusuf Bâlî'den de icazet almıştır. Edirne'de Şah Melek Medresesi ve Edirne kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Daha sonra İstanbul kadılığına getirilmiş, ayrıca kendisine Galata ve Üsküdar kadılıkları ile Ayasofya Medresesi müderrisliği de verilmiştir. Bir ara Padişaha darılıp Bursa'ya gitmiş ve Emir Sultan'a yakın bir yerde arsa satın alarak kendi adıyla bir medrese yaptırmıştır. Fatih Sultan Mehmed Molla Hüsrev'i tekrar İstanbul'a davet ederek muhtemelen 878 (1473-1474) den sonra onu İstanbul müftülüğüne (Şeyhülislamlığa) getirmiştir. Molla Hüsrev vefatına kadar bu makamda kaldı. Fatih ona "zamanın Ebû Hanife'si" derdi. İstanbul'da vefat etti ve cenazesi Bursa'ya götürülerek kendi yaptırdığı Medresenin haziresine defnedildi. Molla Hüsrev'in fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri ve bunların şerhleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁶

- 1 Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: TDV Yayınları, 2014, 59.
- 2 Abdullah Yıldız, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli – I", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, 1998, 139.
- 3 Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36/544; Abdullah Kahraman, "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2(2013), 49/27; Yıldız, "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli – I", 139.
- 4 Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, 36/547.
- 5 Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007, 3.
- 6 Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 203-204.

Bu iki âlimden biri olan Serahsî Irak Hanefî usul anlayışını Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) katkılarıyla Hanefî usulcüler arasında en güçlü usul geleneği haline getirmiştir. Anadolu'da yetişen Molla Hüsrev ise Osmanlı ilmiye teşkilâtının kuruluş ve işleyişinde önemli katkılarda bulunmuş⁷ ve bizzat Fatih Sultan Mehmed tarafından “Zamanın Ebû Hanîfesi” olarak nitelendirilmiş bir alimdir.⁸ Bu çalışmada ikisi de Hanefî mezhebine mensup olan Serahsî'nin *el-Usûl* adlı eseri ile Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vusûl* adlı eserleri şer'î deliller özelinde mukayese edilmiş olup Şer'î deliller de Kur'an, Sünnet, İcmâ ve kıyas ile sınırlandırılmıştır.

1. ŞER'Î DELİLLER

Serahsî şer'î delilleri, “Şer'î Delillerin Asılları/el-usûl fi'l-huceci's-şer'iyye” başlığı altında ele alır. Ona göre bu asıllar; Kitab, Sünnet ve icmâ olmak üzere üçtür. Bu asıllardan istinbat edilen anlam demek olan kıyasın da dördüncü asıl olduğunu belirtir. Sonra şer'î delilleri kesin bilgi ifade eden ve zıddının doğruluğu da mümkün görülen (mücevviz) olmak üzere iki kısma ayırır. İkinci kısım şer'î delillere mücevviz denilmesi -kesin bilgi gerektirmese de- bunlarla amelin vacip olması sebebiyledir.⁹ Ona göre kesin bilgi ifade eden şer'î deliller dörttür. Bunlar; Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamber'den bizzat işitilen söz, Resûlullah'tan tevatür yoluyla nakledilen haber ve icmâdır. Aslında şer'î delillerin tamamı Resûlullah'tan bizzat işitmeye dayanır. Çünkü kendisine vahyolunan Kur'an'ı insanlara O duyurmuştur. Kendisinden mütevatir olarak nakledilenler de bilgi gerektirmesi bakımından O'ndan işitilen gibidir. İcmâ da böyledir. Çünkü bu ümmeti Allah'ın sapkınlık üzerinde birleştirmeyeceği Resul-i Ekrem'den işitildiği için onların icmâsı kesin bilgi ifade eden bir hüccet olur. Yalandan ve batıl sözden masun olduğuna dair delil sabit olduğu için Resulullah'tan işitilen şey de kesin bilgi ifade eder.¹⁰

Molla Hüsrev ise şer'î delilleri “Fıkıh Usulü İlminin Faydası ve Gayesi” başlığı altında ele alır. Çünkü ona göre usul-i fıkıh ilminin faydası ve gayesi şer'î delilleri ve onlardan çıkarılan hükümleri bilmektir. Şer'î deliller Kitab, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Delil de ya vahiydir ya da vahiyden başka bir şeydir. Vahiy de ya Kitap gibi metlûv olur ya da Sünnet gibi gayr-i metlûv olur. Vahiyden başka delillere gelince bir asırdaki müctehidlerin görüşü olursa bu icmâdır. Aksi halde kıyastır.¹¹ Serahsî icmâyı Peygamber'den işitilenlere dahil ederken Molla Hüsrev İcmâyı bir asırdaki müctehitlerin görüşü olarak değerlendirir. Bu bağlamda icmâyı ve icmaya dayanmayan kıyası vahiyden başka deliller kategorisinde değerlendirir.

1.1. Kitab

Serahsî, önce Kitab'ın tarifini vererek şöyle der: “Kitab, Resulullah'a indirilen mushaflarda yazılan, meşhur yedi harf üzere bize mütevatir olarak nakledilen Kur'an-ı Kerim'dir.”¹² Mütevatir olmayan, gözle görülme derecesine ulaşmaz ve böylesi rivayetle kesin olarak Kur'an sabit olmaz. Bu sebeple bir kimse İbn Mes'ûd'un tek başına rivayet ettiği lafızlarla namaz kılsa hakkında mütevatir nakil bulunmadığı için onunla namaz caiz

7 Ferhat Koca, “Molla Hüsrev”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30/252.

8 Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 203-204.

9 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/279.

10 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279.

11 Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, thk. İlyas Kablan et-Türki (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 47-48.

12 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279.

olmaz.¹³ Bu bağlamda muciz olup olmaması bakımından Kur'an lafızlarını ele alır ve normal bir ayetten ve aynı şekilde kısa bir ayetten az olan Kur'an lafızlarının muciz olmadığını belirtir.¹⁴

Bu çerçevede Ebû Yusuf (ö. 182/798) ile Şeybânî'ye göre Kur'an'ın icazının özellikle hem nazım hem de mana bakımından olduğunu, bu sebeple onların namazda Fatiha'nın Farsça okunmasının kıraat farzını yerine getirmeyeceğini söylediklerini belirtir. Çünkü onlara göre kıraatte farz olan muciz olan kelamı okumaktır. Bu mucizelik de hem nazımda hem de manadadır. Bununla birlikte Serahsî onların bu sözlerini tevil ederek maksatlarının nazım dışında mananın muciz olmadığını söylemek anlamına gelmediğini söyler. Zira mananın muciz olduğu konusundaki deliller ona göre açıktır. Bu sebeple Ebû Hanîfe namazda Farsça ile Kur'an okumayı caiz görmüştür. Ebû Yusuf ile Şeybânî de Kur'an'ı Arapça olarak okuyamayan kimse hakkında bu şekilde cevap vermişlerdir. Bu da onlara göre mânanın da muciz olduğuna delildir. Dolayısıyla kıraat farzası muciz olanın aslını okumaktan aciz olandan sakıt olur. Namaz farzı ise sakıt olmayıp Farsça ile kıraatı eda eder.¹⁵

Molla Hüsrev de şer'î delillerin dört rükne bina edildiğini belirtir ve bunlardan birincisinin Kitap olduğunu söyler¹⁶ ve onu; "Peygamber'imize indirilen ve kendisinden tevâtüren nakledilen nazımdır." diye tarif eder. Bu tanımla ilahî ve nebevî hadisler gibi münzel olmayan nazımın dışarda kaldığını ve münzel (indirilmiş) sözüyle Cebrail tarafından indirilmiş olanın kastedildiğini söyleyerek ilâhî ve nebevî hadislerin Peygamber'e Cebrail tarafından indirilmediğini ima eder. Aynı zamanda tevâtüren nakledilme ifadesiyle Kur'an dışındaki, tilaveti neshedilen ayetlerle velev ki meşhur yolla nakledilmiş olsa bile "Üç gün peş peşe oruç tutar/متتابعات أيام ثلاثة فصيام" ibaresi gibi İbn Mes'ud'un musahafına yahut "Sayılı başka günlerde peş peşe oruç tutar/متتابعات أيام من آخر متتابعات" ibaresi gibi Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654?) mushafına mahsus olan şâz kıraatlerin tamamının tanıma dahil olmadığını ifade eder.¹⁷

Bu bağlamda usulcüler arasında huruf-i mukatta harfleri ile bir veya iki kelimeye Kuran denilip denilemeyeceği tartışmalarına yer verir ve çoğunluğa göre abdestsiz olanın dokunması ve cünübün okumasının haram olması bakımından bir hükme delalet etse bile ayet haddine ulaşmayan bir veya iki kelimeye yahut daha fazlasına Kur'an denilemeyeceğini ifade eder. Burada Serahsî'nin uzunca bir ayet yahut kısa bir âyetten az olanın muciz olmadığı fakat onun kendisiyle kesin bilgi sabit olan Kur'an olduğu söylemini görüşüne delil getirir. Özetle Kur'an'dan her bir kelimenin hükmen ve örfen değil hakikat bakımından Kur'an olduğunu ve Kur'an'dan her bir kısa ayetin ise örfen değil hakikat ve hüküm bakımından Kur'an olduğunu söyler. Üç kısa ayetin ve o miktardaki kelimelerin hakikaten, hükmen ve örfen de Kur'an olduğunu belirtir.¹⁸

Değerlendirme

Kur'an'ın tanımında Serahsî ile Molla Hüsrev arasında kısmî farklılıklar olmakla birlikte Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e indirilme ve tevâtüren nakledilme özelliğinde birleştikleri görülür. İkisi de Kur'an'dan muciz olan miktarın ne olduğu konusundaki tartışmalara girmişlerdir. Serahsî açıkça Ebû Hanîfe ve İmameyn'in isimlerine yer vererek

13 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279-280.

14 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/280.

15 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/281-282.

16 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 48-49.

17 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 50-51.

18 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 50.

bunlara göre Kur'an'ın nazmına mı manasına muciz denileceği ve her birilerine göre namazda ne kadar okunmakla kıraat farızasının yerine getirileceğini beyan eder. Molla Hüsrev de aynı tartışmalara yer vererek Kitab'ın manadan soyutlanmış nazım olmadığı gibi lafızdan mücerret sırf mana da olmadığını aksine Kitab'ın manaya delalet eden nazımın ismi olduğunu ifade ederek Serahsî'den ayrılır. Hanefî üstatlara göre de Kur'an'ın hem lafzın hem de mananın ismi olduğunu belirtir. Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça ile kıraat caizdir görüşünü değerlendirirken Fâhrü'l-İslam Pezdev'i'nin Nuh İbn Meryem'e dayandırarak Ebû Hanîfe'nin daha sonra bu görüşünden vaz geçerek İmameyn'in görüşüne döndüğünü rivayet ettiğini belirtir ve sahih olanın da bu olduğunu söyler.¹⁹ Bu bakımdan da Serahsî'inin, esasında Ebû Hanîfe'nin namazda Farsça ile Kur'an okumanın caiz olduğu şeklindeki görüşüne katılmadığı görülür. İsaetli olan da onun bu görüşüdür. Zira Allah, “*Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.*”²⁰ buyurarak Arapça ile indirilen vahiyleri Kur'an olarak nitelemektedir. Kur'an'ın başka bir dile tercümesine Kur'an denilemeyeceği konusunda alimler arasında görüş birliği vardır. Buna Kur'an'ın Farsça tercümesi de dahildir. Dolayısıyla namazda Kur'an olmayan bir şeyin okunması caiz olmaz. Zira Hz. Peygamber ve sahabenin gece ibadetinden/namazlarından bahseden ayette “*Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*”²¹ buyurarak namazda Kur'an okunmasını emretmektedir. Dolayısıyla bu konuda İmameyn'nin görüşleri daha isabetli görülmektedir. Molla Hüsrev'in ifadelerinden onun da İmameyn'in görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. O, Ebû Hanîfe'nin de sonradan İmameyn'in görüşlerine döndüğünü nakletmektedir.

1.2. Sünnet

Her iki alime göre de şer'î delillerin ikincisi Sünnet olup o da Molla Hüsrev'in tanımla “Söz, fiil veya takrir olarak Hz. Peygamber'den sadır olan şeylerdir.”²² Molla Hüsrev'e göre Sünnet vahiy yoluyla sadır olur. Peygamber açısından vahiy de iki nevidir. Birincisi zahir vahiy olup bu üç kısma ayrılır. Birincisi, Hz. Peygamber'in kesin olarak bildiği melekten işittiği vahiydir. Bu da Kur'an gibi Cebrail'in diliyle kendisine indirilen şeydir. İkincisi Hz. Peygamber'in “Cebrail, kalbime, hiçbir nefsin rızkını tamamlamadıkça ölmeyeceğini üfledi. O halde Allah'tan sakının ve rızkınızı güzelce talep edin.”²³ buyurduğu gibi kelâmî olmaksızın Cebrail'in işaret etmesiyle sabit olan vahiydir. Üçüncüsü de Allah'ın ilham etmesiyle kesin bilgi olarak kalbine gelen bilgilerdir. Peygamber'den sadır olan bu üç kısım Sünnet, ümmetinin uyması vacip olan bir hüccettir.²⁴ Peygamber açısından vahyin ikinci çeşidi bâtın olan vahiydir. Bu da içtihad ve nassın hükmü hakkında derinlemesine düşünmekle elde edilen şeydir. Molla Hüsrev burada vahyin bu çeşidini reddeden Eş'arîlerle mutezilenin çoğunluğunun itirazlarına delillerle cevap verir.²⁵ Ebû Yusuf, İmam Malik (ö. 179/795)), Şâfiî (ö. 204/820) ve ehl-i hadis gibi diğer bazı alimlerin bunu caiz gördüklerini söyler ve onların delillerini açıklar.²⁶ Hanefilerce tercih edilen görüşe göre Hz. Peygamber vahyin inmesi ümit edilen süre kadar zahir vahiy bekler, belirtilen bekleme süresi dolduktan sonra içtihadıyla amel eder. Molla Hüsrev'e göre birinci şık asıldır, ikincisi ise birinciden halef olup tıpkı suyu bulma ümidi olan kimsenin onu araştırmasının vacip olması ve ümidi

19 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 54.

20 Yûsuf 12/2.

21 El-Müzzemmil 73/20.

22 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 289.

23 Ebu Bekir b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/79.

24 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 289-290.

25 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 290-291.

26 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 291.

kesilmedikçe teyemmümde acele etmemesi gerektiği gibi zahir vahyin gelmesinden aciz kalınmadıkça halefine (yani içtihadı) müracaat edilmez.²⁷

1. 2. 1. Mütevatir Haber

Serahsî kesin bilgi ifade eden delillerin ikincisinin Peygamber'den tevatüren nakledilen haber olduğunu belirtir ve mütevatir haberi şöyle tarif eder: “Mütevatir hadis, sayılarının çokluğu ve mekanlarının farklılığı sebebiyle yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri ve yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda bir topluluğun Resûlüllah'a ulaşımaya kadar bu şekilde kendileri gibi bir topluluktan naklettikleri haberdır.”²⁸ Bu haberlerde kopukluk şüphesi bulunmadığı için onlar bizzat Resulüllah'tan işitilen haberler gibidir. Bu sebeple fukahanın cumhuru göre mütevatir haber kesin bilgi (ilm-i yakîn) ifade eder.²⁹

1.2. 2. Meşhur Haber

Meşhur haberin ilim mi yoksa zan mı gerektirdiği Hanefi usulcüler arasında tartışmalıdır. Cessâs (ö. 370/981) meşhuru, mütevatir haber kapsamında ele alır ve mütevatir gibi kesin bilgi gerektirdiğini söyler. İsa b. Ebân'a (ö. 221/836) göre ise meşhur, ilm-i tuma'nine (gönülde haberin nispeti ve içeriğine karşı huzur ve güvenin oluşmasını) ifade eder. Serahsî de bu görüşü benimsemiştir. İlim ifade etme açısından durumu bu olan meşhur haber, işlevi itibarıyla aynen mütevatir gibidir.³⁰ Serahsî meşhur haberi mütevatir içerisinde değerlendirir ve onu “Sayı bakımından yalan söylemek üzere birleşmeleri mümkün olan raviler tarafından rivayet edilmekle birlikte alimlerin kabul edip kendisiyle amel ettiği hadistir.” şeklinde tanımlar. Bu hadis birinci nesilden itibaren yaygın şekilde nakledilmemesi sebebiyle âhâd, içerdiği bilgilerin mahiyetleri ve sonuçları itibarıyla mütevatir haber gibidir. Mestler üzerine mesh, mut'a nikahının ve kadının halası ile teyzesi üzerine nikahlanmasının haramlığını bildiren haberler böyledir. Ona göre bu hadislerle sabit olan bilgi kesin olsa bile mükteseb bilgi olarak isimlendirilir. Bu haberle nesh sabit olacağı gibi Allah'ın Kitabına (nassa) ziyade de sabit olur. Ancak ittifakla meşhur haberi inkâr eden tekfir edilmez. Bu sebeple meşhur haberle sabit olan bilgi, kesin bilgi değil ilm-i tuma'nînedir. Çünkü sayıca ravilerinin azlığı sebebiyle asıl itibarıyla bunda âdeten yalan olma şüphesi vardır. Kesin bilgi ise ancak kendisinde kopukluk (infisal) şüphesi kalmayacak şekilde yalandan masun olan Peygamber'e ulaşan haberle sabit olur.³¹

Serahsî'ye göre âdil râvinin rivayet ettiği haber-i vâhid ise dinin furûî konularında amel edilmesi gereken bir hüccettir fakat onunla kesin bilgi meydana gelmez.³² Çünkü şeklen ve manen şüphe içermektedir. Şekil yönünden şüphe içermesi, Hz. Peygamber'e aidiyetinin kesin olarak sabit olmaması; manen şüphe içermesi ise, haberin, bilgi ve amel açısından ümmetin yaygın kabulüne konu olmaması yönüyledir. Dolayısıyla haber-i vahidin ilim gerektirmemesi, ravisinin yanılma, hata etme, yalan söyleme ihtimali sebebiyledir; çünkü masun değildir. Yalan ihtimalinin tümüyle hertaraf edilemediği bir haberin kesin bilgi gerektirmesi ise, mümkün değildir. Bununla beraber ravi hakkında hüsn-i zan ve zahiri

27 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 291.

28 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/282.

29 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/283.

30 Çalış, Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/112, 321-322; Ayrıca bk. Halit Çalış, “Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yorumu Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2 (2013), 49/128.

31 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/292.

32 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/321-333.

verilerin adaletini ortaya koyması sebebiyle gereğiyle amel vaciptir. Fakat haber-i vahidi inkâr küfrü gerektirmez.³³

Molla Hüsrev Peygamber'e ittisalının keyfiyeti itibariyle Sünnet'i rivayet bakımından Hanefî usulünde meşhur olan şekliyle üç kısma ayırır. Birincisi, ittisali tam olan sözdür. Bunun ravileri, muteber olan her asırda âdeten yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri mümkün olmayacak bir topluluk olursa ittisali tam olan bu kısım haber, mütevatir diye isimlendirilir.³⁴ Ona göre de mütevatir haber, zaruri olarak kesin bilgi ifade eder. Kur'an, beş vakit namaz, rek'at sayıları, secdeler, zekât miktarları ve benzeri şeyleri bildiren haberler mütevatir olup bunları inkâr eden tekfir edilir.³⁵ Aynı şekilde birinci asırda değil de ikinci ve üçüncü asırdaki ravileri yalan söylemek üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluk olmakla birlikte sözün Peygamber'e ittisalinde şeklen şüphe var ise sadece mana bakımından tam olan bu kısım haber de meşhur diye isimlendirilir. Bu da tuma'niyetü'z-zan ifade eder. Bu itminan zannî olsa da onun itminan yönü hemen hemen yakîn ifade edecek şekilde zan yönüne ağır basar. Burada kastedilen de budur. Bu nevi haberi inkâr eden tekfir edilmez fakat sapkınlıkla itham edilir.³⁶ Fakat son iki asırdaki ravileri yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri aklen mümkün olmayacak bir topluluk olmadığı için sözün Peygamber'e ittisalinde şeklen ve manen şüphe varsa, ıstılahta bu kısım haber, haber-i vâhid diye isimlendirilir. Haber-i vâhid, raviler ve nakledilen haber hakkındaki muteber olan şartlarla birlikte amel ve zann-ı galip ifade eder.³⁷

Değerlendirme

Serhasî ve Molla Hüsrev'in her ikisi de Şer'î delillerin ikincisinin Sünnet olduğunu beyan etmelerine rağmen Serahsî şer'î deliller başlığı altında Sünnet tanımına yer vermediği gibi meşhur hadisi ayrı bir kısım olarak değil mütevatir hadisin içerisinde bir bölüm olarak değerlendirmiştir. Molla Hüsrev ise daha sistematik bir yöntemle rivayet bakımından Sünnet'i Mütevatir, Meşhur ve âhâd haber olmak üzere üç kısma ayırıp her birinin tanımına ve hüccet değerleriyle ilgili açıklamalara yer vermiştir. Bu bakımdan Molla Hüsrev'in hüccet olma ve rivayet bakımından Sünneti ele alış şekli Serahsî'ninkinden daha sistematiktir.

1. 3. İcmâ

Serahsî icmânın tanımına yer vermezken Molla Hüsrev icmâyı, "Herhangi bir asırda Muhammed ümmetinden olan müçtehidlerin şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir."³⁸ şeklinde tarif etmiştir. Her iki usulcüye göre de şer'î delillerin üçüncüsü icmâdır. Bu ümmetin icmâsı, makul bir mana hakkında dalâlet üzere birleşme şüphesi bulunmadığı için değil, dinde kendilerine bir ikram olması ve bu dinin koruması için kesin bilgi ifade eder.³⁹ Zira Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecûsîler sayıca bizden daha çok oldukları halde onların sapkınlık üzere icmâ ettikleri görülmektedir. İttifak bazen sonradan gelenlerin delilsiz olarak atalarına tabi olması şeklinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla bu ümmetin icmâsı dinde kendilerine bir ikram olarak şer'an hüccet kabul edilmiştir. Fukaha ve kelimcilerin

33 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/112, 321-322; Ayrıca bk. Halit Çalı, "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 2 (2013), 49/127.

34 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 292.

35 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 293.

36 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 293.

37 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 294.

38 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 314.

39 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/295; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 315, 320.

çoğunluğunun görüşü budur. Nazzâm (ö. 231/845) ile İmamiye'den bir grup icmânın hiçbir şekilde kesin bilgi ifade etmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁰

Değerlendirme

Her iki usulcünün de Allahü Teâlâ'nın bir ikramı olarak ümmetin icmâsının kat'î şer'î bir delil olduğunu söylemesi tartışmaya açıktır. Ancak bu düşünce sadece Serahsî ile Molla Hüsrev'e mahsus bir düşünce değildir. Kendilerinden önce geçen Cessâs,⁴¹ Debûsî (ö. 430/1039)⁴² ve daha sonraki birçok usulcü de bu görüşe kaildirler. Fıtrat olarak nitelendirilen bir dinin⁴³ kaynaklarından biri için "ümmetin icmâsı delildir, çünkü böyle bir ayrıcalığı Allah Teâlâ bu ümmete vermiştir." şeklindeki bir izah iknâ edici değildir. Aynı şekilde icmânın, bu ümmete verilen bir ayrıcalık olduğu iddiasının da dinin temel prensipleriyle irtibatlandırılması zor görünmektedir. Zira Kur'an dikkate alındığında herhangi bir grubun kendisinden korunmuş olduğu bir günah ya da hatanın bulunmadığı görülmektedir. Aynı durumun amelî bir konuda da mümkün olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla icmânın Muhammed ümmetine verilmiş bir lutuf olduğuna dair iddia, şerî-amelî bir konuyla ilgili olan icmânın meşruiyeti açısından tatmin edici gözükmemektedir.⁴⁴ Öte yandan icmâyı naslardan bağımsız hüküm tespit edici müstakil bir delil kabul etmek icmâyı yapan belli bir zümreyi hüküm kaynağı kabul etmek anlamına gelir. Oysa icmâ daha önce mevcut olmayan bir hükmü tespit veya var olan bir hükmü iptal edecek kuvvette bir kaynak değildir. Onun görevi nassa ya da ictihada dayalı olarak zaten mevcut olup, zannî düzeyde olan bir hükme kat'îlik kazandırmak, kat'î delile dayanan hükümleri koruyarak yorumlarda esas alınmasını sağlayıp dini sapkın yorumlardan korumaktır. Dolayısıyla icmânın müstakil bir delil sayılması, ilahî iradeyi doğrudan ve bağımsız olarak temsil eden bir kaynak olduğu anlamında değildir. Diğer bir ifadeyle icmâ bağımsız olarak, şer'î hükümleri isbât edecek güce sahip bir delil olmayıp icmâdan önce sabit bulunan bir senede (şer'î bir dayanağa) ihtiyacı vardır. Bu yönüyle icmâ yeni bir hüküm inşâ eden bir kaynak olmayıp kat'î ve zannî delillerden elde edilen hükümleri teyit ederek yapılacak yorumlarda esas alınmalarını sağlayan ve bu nitelikleri kazanmış olanları idame ettirip Kur'an ve Sünneti sapkın yorumlardan koruyarak tahrif edilmesini engelleyen bir delildir.⁴⁵ Aynı zamanda o, ümmetin birliğini sembolize eden aslî hükümlerin korunmasını sağlayarak bütün Müslümanları ortak dinî değerler etrafında toplayan ve onların birtakım problemlerine evrensel çözümler üreten bir kaynaktır.⁴⁶ Bu fonksiyonu ile icmâ ulemanın kâhir ekseriyeti tarafından İslâm hukukunun temel kaynaklarından biri sayılmış ve deliller teorisinde Kur'an ve Sünnet'in ardından üçüncü sıraya konulmuştur.⁴⁷

40 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/295.

41 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acil Câsim en-Neşmî (Beyrut: et-Türâsî'l-İslâmî, 1994), 3/257 vd.

42 Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsmâ ed-Devübûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye2007), 23.

43 er-Rûm 30/30.

44 Bk. Fatih Orum, "Serahsî'ye Göre İcmânın Meşrûiyeti", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (2017), 7/239.

45 Ebû'l-Usr Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri içindedir), (Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, ts..), 3/361,363; Şemsüleimme Serahsî, *el-Usûl*, (İstanbul: Dâru Kahraman, 1984), I: 320; Ayrıca bk. Necmettin Kızılkaya, (Bilal Aybakan), "Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16 (2000), 273.

46 Aydın Taş, "Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Diyarbakır, 2017): 375.

47 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.): 510, 599; Serahsî, *el-Usûl*, 1/279.

1. 4. Kıyas

Yukarıda geçtiği üzere Serahsî'ye göre şer'î delillerin asılları Kitab, Sünnet ve icmâ olmak üzere üçtür. Kıyas ise bu asıllardan istinbat edilen anlam olmak üzere dördüncü asıldır.⁴⁸ O, nassın hükmünün fūrularına sirayet etmesi caiz olduğu için sahabe, tabiîn ve dinin önderleri olan müçtehid imamların hükümleri nass ile sabit olan asıllar üzerine re'y ile kıyas yapmanın caiz olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir. Ona göre kıyas şer'in kaynaklarından biri olmakla birlikte başlangıçta hüküm tespit eden bir kaynak değildir.⁴⁹

Molla Hüsrev bir terim olarak kıyası "İki mezkûrdan birinin hükmünün aynısını, illetinin benzerliği sebebiyle re'y ile diğerinde açığa çıkarmaktır." diye tarif ederek onun müsbit değil muzhir bir hüccet olduğunu belirtir. Zira müsbit olan zahiren asıl delil ve hakikatte ise Allah'tır.⁵⁰

Değerlendirme

Her iki usulcü de kıyasın Kur'an, Sünnet ve icmâdan sonra başvurulacak bir kaynak olduğu ve onunla amelin vacip olduğu noktasında birleşirler. Serahsî kıyasa dair bir tanım yapmazken, zaman bakımından ondan daha sonra gelen Molla Hüsrev'in kıyası tanımladığı görülür. Her ikisi de benzer delillerle kıyasın hüccet değerini ispata ve kıyası reddedenlerin delillerini çürütmeye çalışırlar.⁵¹ İsbetli olan görüş de kıyasın hüccet olduğu görüşüdür. Zira Kur'an ve Sünnet'in teşriî içerikli nasları sınırlıdır. Artık vahiy sona erdiği için bu naslara başka nasların eklenmesi söz konusu olamaz. İnsanların karşılaştıkları ve kıyamete kadar karşılaşacakları olaylar ve ihtiyaçlar sınırsızdır. İslam dininin kaynaklarının, sadece mevcut olayların değil, dünyanın sonuna kadar ortaya çıkacak bütün olayların hükmünü bulmaya elverişli bir zenginlikte olması gerekir. Kıyas delil kabul edilmediği zaman sınırlı olan İslam'ın kaynakları sınırsız olaylar ve ihtiyaçlara cevap veremez. O zaman insanların bu ihtiyaçlarını karşılayacak bir kaynağa ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da hakkında nass bulunan hükümlerin hangi gerekçeye binaen konulduğunu tespit ederek, bu hükümleri benzer olaylara da uygulama metodudur. Böylece nasların uygulanma çerçevesi genişletilmiş olacaktır ki bu da ancak kıyas yöntemiyle mümkün olur. Kıyas, hüccet kabul edilmediği zaman bu, İslam hukukunu donmuş ve insanların ihtiyaçlarını karşılayamayan bir hukuk olduğu şeklindeki ithamlara açık hale getirir. Bu ise İslam'ı, ilahî dinlerin sonuncusu kılan ilahi hikmetle bağdaşmaz.⁵²

Sonuç

Serahsî *el-Usûl* adlı eseriyle Molla Hüsrev de dahil kendisinden sonraki hemen bütün Hanefî usulcülerini etkilemiş bir alimdir. Zira Hanefî fıkıh usulüne ilişkin daha sonra kaleme alınan hemen bütün eserler Serahsî ile sınıf arkadaşı Pezdevî'nin eserlerinin nazariyelerini ve genel çerçevesini göz önünde bulundurmışlardır. Bunlardan birinin de Molla Hüsrev olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira Molla Hüsrev zaman zaman isim vererek zaman zaman da isim vermeden Serahsî'nin görüşlerini paylaşır. Bazen de Serahsî'den ayrıldığı görülür. Mesela, Kitab delilinden bahsederken Serahsî Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyerek namazda Farsça kıraatın cevazını savunur. Molla Hüsrev ise İmameyn'in

48 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/279.

49 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/118.

50 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 322-323.

51 Serahsî, *el-Usûl*, 2/124, 125, 128, 129-136; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*, 322-323.

52 Krş. Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018),176-177.

görüşünü benimseyerek Ebû Hanîfe'nin de bu görüşünden İmameyn'in görüşüne döndüğüne dair bir rivayet paylaşır. Serahsî Kur'ân'ın nazmı gibi manasının da muciz olduğunu savunurken Molla Hüsrev muciz olanın nazımla birlikte mana olduğunu ve bu ikisinin muciz olma bakımından birbirinden ayrı düşünülmemeyeceği görüşünü savunur.

Serahsî'ye göre şer'î delillerin asılları Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üçtür. Kıyasın ise bu asıllardan istinbat edilen anlam olmak üzere dördüncü asıl olduğunu kabul eder. Bu delillerden kesin bilgi ifade edenleri Kitap, Peygamber'den bizzat işitilen söz ve mütevatir haber olmak üzere dört kısım kabul eder. Molla Hüsrev ise böyle bir ayrıntıya girmeksizin şer'î delilleri Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört kısım kabul eder. Hanefî usulüne göre rivayet bakımından Sünnet; mütevatir, meşhur ve âhad haber olmak üzere üçe ayrılırken Serahsî böyle bir taksimata yer vermeksizin meşhur haberi mütevatirin içinde bir bölüm olarak ele alır. Molla Hüsrev ise Hanefî geleneğinde geçerli olan yöntemle Sünneti rivayet bakımından mütevatir, meşhur ve âhad haber olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Her ikisi de icmânın dinde delil kabul edilmesinin Allah tarafından bu ümmete verilmiş bir ikram olduğunu kabul ederler. Ancak onların bu görüşlerine katılmak mümkün gözükmemektedir. Zira Kur'an'a göre hatadan masun bir toplum mevcut değildir. Dolayısıyla ümmet'in icmâsı hüküm inşa eden bir delil değil, kat'i ve zannî delillere dayanan hükümleri teyid ederek bu dini sapkın yorumlardan koruyan ve ümmetin birliğini sembolize eden bir delil olarak görülmesi daha isabetli bir yaklaşım olur. Kıyasa gelince her iki alime göre de o, furûî konularda amel edilmesi vacip olan bir delildir. Zira kıyas, Kur'an ve Sünnet'in sınırlı olan naslarında mevcut olan hükümleri kıyamete kadar ortaya çıkmış ve çıkacak benzer olaylara tatbik etmek suretiyle insanlığın bütün sorunlarına cevap verilmesini sağlayacak en doğru yöntem olarak gözükmemektedir.

Kaynakça

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Razî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Acil Câsim en-Neşmî. Beyrut: et-Türâsî'l-İslâmî, 1994.
- Çalış, Halit. "Serahsî'de İlim-Zan Bakımından Şer'î Deliller ve Yoruma Yansımaları". *Diyanet İlmî Dergi*, 2(2013).
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. îsâ. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Hamîdullah, Muhammed. "Serahsî, Şemsüleimme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Kahraman, Abdullah. "İmam Serahsî'nin Hayatı ve Helal Kazanca Dair Bazı Görüşleri". *Diyanet İlmî Dergi*, 2(2013).
- Kızılkaya, Necmettin. (Bilal Aybakan). "Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 16 (2000).
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vüsûl*. thk. İlyas Kablan et-Türkî. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Orum, Fatih. "Serahsî'ye Göre İcmânın Meşrûiyeti". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (2017).
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali. *Usûlü'l-Pezdevî* (Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eseri içindedir). Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taş, Aydın. "Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali el-Pezdevî'nin İcmâ Anlayışı". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. Diyarbakır, 2017.
- Yıldız, Abdullah. "Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Hadislerle Ameli – I". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Şanlıurfa, 1998.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2007.

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN TANRI TASAVVURU BAKIMINDAN HİRİSTİYANLIĞA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ*

Recep ÖNAL*

Özet

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre Hıristiyanlık temelde vahiy kaynaklı olup tektanrıcılığa dayalı iken, çeşitli nedenlerden ötürü tevhid çizgisinden uzaklaştırılarak tahrif ve tebdile uğramış bir dindir. Bunun en önemli göstergesi de Hıristiyanlar arasında “teslis” dogmasının yaygın bir şekilde benimsenmesidir. Hıristiyanlığa derç edilen bu inanca göre, Tanrı üç unsurdan oluşmuştur. Bu “üçlü birlik öğreti”si, Hıristiyan inancının temelini oluşturmaktadır. Bu tanrı tasavvuru Kur'an'da da tevhid inancından bir sapma olarak değerlendirilip eleştirilmiştir (Nisâ 4/171-172; Mâide 5/73, 116). Mâtürîdî'nin Hıristiyanlık eleştirisinin temelinde de Kur'an'ın bu yaklaşımı yer almaktadır. Mâtürîdî, konuyu Hıristiyanların Allah'a çocuk isnad etmeleri, İsâ'ya rablik nisbet etmeleri, İsâ'nın mucizelerini ilahlığına delil saymaları şeklinde ön plana çıkan inançlarını tevhid inancına aykırı görüp, bu inançtan bir sapma olarak değerlendirip eleştirmiştir.

Bu tebliğde Mâtürîdî'nin ulûhiyet bağlamında Hıristiyanlara yönelttiği temel eleştirileri tespit edilmeye ve sistematik olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: İslamiyet, Hıristiyanlık, Tevhid, Teslis, İsâ Mesih, Mâtürîdî.

The Critique Of Imam Mâturîdî On Christianity, in the Context of the God

Abstract

Mâtürîdî (d. 333/944) according to Christianity, while it is mainly caused by revelation and based on monotheism, it is a religion that has been falsified and disguised by being removed from the line of monotheism for various reasons. The most important indicator of this is the widespread adoption of the trinity doctrine among Christians. According to this belief, which is derived from Christianity, God is composed of three elements. This doctrine of tripartite unity forms the basis of the Christian faith. This concept of God, which Mâtürîdî noted, was also considered and criticized in the Qur'an as a deviation from the belief in monotheism. Mâtürîdî's Critique of Christianity is based on this approach of the Qur'an. In this communicate, Mâtürîdî's main Critique of Christians in the context of ulûhiyyah will be identified and systematically evaluated.

Keywords: Islam, Christianity, Tawhîd, Trinity, Jesus Christ, Mâtürîdî.

Giriş

Kur'an'da Hıristiyanlık semavî dinlerden biri olarak kabul edilmiş, Hıristiyanlar da Ehl-i Kitap statüsü içinde değerlendirilmiştir. Ehl-i Kitap'ın en temel özelliği ise ilahî vahiy kaynaklı bir kitaba sahip bulunmalarıdır. Buna göre onların öncelikle özü tevhide dayalı bir tanrı inancını benimsemiş olması gerekmektedir. Çünkü ilahî dinlerin temel özelliği tek tanrı inancına (tevhid) sahip olmalarıdır.¹ Günümüzde Hıristiyanlığın iman esasları denilince akla ilk gelen “Teslis” inancıdır. Hıristiyanlığa sonradan giren bu inanca göre, Tanrı üç unsurdan

* Bu tebliğ, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler” adlı çalışmamızdan istifade edilerek hazırlanmıştır.

* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, onal1975@gmail.com

1 Mustafa Sınanoğlu, “Kelamcıların Ehl-i Kitaba Yaklaşımları”, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap Sempozyumu*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 335-336.

oluşmuştur ki bunlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Bu üçlü birlik öğretisi, Hıristiyan inancının temelini oluşturmaktadır.² İslam'da ise Allah'ın birliği, tevhid olarak tanımlanmış ve bu inanç İslam'ın temeli olarak kabul edilmiştir. Bu nedenle Kur'an'da Hıristiyanlığın teslis akidesi, tevhidden bir sapma olarak değerlendirilip eleştirilmiştir. Hatta bu akidenin açıkça küfür olduğu, küfre düşenlerin ise cennete giremeyeceği açıkça belirtilmiştir.³ Hiç şüphesiz Kur'an'ın bu yaklaşımı, Müslüman âlimlerin Hıristiyan inançlarına olan bakış açılarının temelini oluşturmuştur. Öyle ki birçok İslam bilginleri Hıristiyanlıktaki teslis inancına işaret etmişler, eleştirilerini daha çok bu yönde yapmışlardır.

İmam Mâtürîdî de eserlerinde Hıristiyanlıktaki teslis anlayışına işaret etmekte, onu tevhid inancından bir sapma olarak değerlendirmektedir. Ona göre Hıristiyanlar varlık açısından tek Allah'ı benimsemekte, fakat asıl açısından üçlü görüşü (teslisi) savunmaktadırlar. Bu yüzden Hıristiyan Tanrı anlayışı, tekli değil üçlü monoteist bir yapıya sahiptir.⁴ Ayrıca Mâtürîdî, Hıristiyanların İsa'nın ilah ve Tanrı'nın oğlu olduğuna inandıkları için de Allah'tan başkasına ilahlık ve rabliği nispet ettiklerine ve bu suretle dinde konulan sınırları ihlal edip, tevhid inancından uzaklaştıklarına dikkat çekmektedir.⁵

Mâtürîdî'nin Hıristiyanların ulûhiyet anlayışlarına yönelik getirdiği eleştirilerine bakıldığında, onun eleştirilerinin Teslis inancı, Allah'a çocuk isnad edilmesi, Hz. İsa'nın ve din adamlarının rab edinilmesi gibi konular üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Fakat konunun sınırlandırılması bakımından bu tebliğde Mâtürîdî'nin eleştirileri Hıristiyanların İsa'nın rabliği ve Tanrı'nın oğlu oluşu ve mucizelerinin ilahlığına delaletine dair inançlarıyla sınırlı tutulacaktır.

1. Mâtürîdî'nin Teslis Doktrini Bağlamında Hıristiyanların Tanrı Anlayışlarına Genel Yaklaşımı

Mâtürîdî'ye göre tevhid inancı, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilen bütün peygamberlerin tebliğ ettiği temel bir ilkedir.⁶ Çünkü tarihin çeşitli dönemlerinde insanlar, tevhidden ayrılıp, bu inancı bozduklarında Allah, insanlığın yeniden tevhide dönmesi için peygamber göndermeye devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Hz. Muhammed'in gönderiliş sebeplerinden birinin de, tevhid inancından sapma olarak değerlendirilen teslis akidesinin ortaya çıkması olduğu söylenebilir. Çünkü peygamberlerin en önemli fonksiyonu insanları Allah'ı birlemeye, ortağı ve çocuğu olmadığına ve ibadetleri sadece O'na has kılmaya davet etmeleridir. Onlardan hiçbiri, insanları "Allah, üçün üçüncüsüdür"⁷ şeklinde bir inanca davet etmemişlerdir.⁸

Mâtürîdî'nin özellikle teslis hakkında getirmiş olduğu sistematik eleştirilerini *Kitâb-ı Tevhîd*'de Hıristiyanlar için açtığı özel bölümde görmekteyiz. Burada konu ele alınırken eleştiriler daha ziyade Hıristiyanların teslisin ikinci unsuru olarak kabul ettikleri İsa'nın tabiatı hakkındaki inançlarına karşı yöneltilmektedir.⁹ Bununla birlikte Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında da konuyla ilgili ayetleri yorumlarken de teslis akidesini tenkit etmektedir.

2 Wayne Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı: Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, çev. Levent Kınran (İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2005), 109; Carlos Madrigal, *Üç Tanrı mı, Tek Tanrı mı: Tevhidde Teslis* (İstanbul: Bütün Dünya Kitaplığı Yay., 2002), 45-46.

3 Bk. Nisâ 4/171-172; Mâide 5/73, 116.

4 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yay., 2009), 151.

5 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2004-2010), 4/117-120, 283-284; 6/329, 340, 344-345.

6 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/106; 12/175.

7 Nisâ 4/171.

8 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/120.

9 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 266 vd.

Mâtürîdî, teslis hakkında Hıristiyanların farklı mezheplere ayrıldıklarını belirtmektedir, ancak herhangi bir mezhep, kaynak ya da şahıs ismi zikretmemektedir.¹⁰ Daha ziyade söz konusu mezheplerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermektedir.¹¹ Bu bağlamda özellikle İznik Konsülü'nde karara bağlanan Hıristiyan Kredosu'nu gündeme getirerek, Hıristiyanların baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesinden oluşan teslise inanmaları ve Allah'a oğul isnad etmeleri ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini de inkâr etmeleri sebebiyle tevhid inancından saptıklarını ve küfre düştüklerini, bu yüzden ahirette kurtuluşa eremeyeceklerini söylemektedir. O, bu kanaate Allah'ın peygamberleri ve kitapları arasında ayırım yapılamayacağı ilkesinden hareketle varmaktadır. Çünkü mümin olmanın temel şartı bütün peygamberlere ve kitaplarına inanmaktır. Peygamberlerden birini veya kitaplardan birini ya da o kitaplardan birinin bir harfini inkâr edenler Allah'ı inkâr etmiş olurlar.¹² Bununla birlikte her bir peygamber, bütün yaratılmışları Allah'a, O'nun bütün peygamberlerine ve kitaplarına iman etmeye davet eder. Dolayısıyla onlardan birinin inkâr edilmesi, Allah'ı ve gönderdiği bütün peygamberleri inkâr edilmesi anlamına gelir.¹³ Mâtürîdî, Bakara 2/136'ya¹⁴ istinaden Allah'ın müminleri peygamber ve kitaplar arasında ayırım yapmadan peygamberlerin ve kitapların hepsine iman etmeye davet ettiğini ve onlara bunu emrettiğini belirtir. Çünkü bu ayet Allah'a imanın nasıl olması gerektiğini gösteren bir ifadedir.¹⁵

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanlardan her kim: “Allah ancak Meryem oğlu Mesih'tir.” derse, Mâide 5/72'de de belirtildiği üzere kâfir olmuştur. Çünkü böyle bir ifade Hz. İsa'yı inkâr etmektir. Onu inkâr eden ise küfre düşer. Kaldı ki Hz. İsa, onları (Hıristiyanları) kendisinin Allah'ın oğlu şeklindeki sözlerini: “Ey İsrailoğulları! Yalnız, benim de Rabbiniz, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin”,¹⁶ “Şüphesiz Allah, benim de Rabbiniz, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse ona ibadet edin. İşte bu, doğru yoldur.”¹⁷ ve “Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı.”¹⁸ diyerek yalanlamıştır. Dolayısıyla İsa, bu söyledikleri ile kendisinin hem ilah hem de Allah'ın oğlu olmadığını, aksine O'nun kulu olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁹ Bununla birlikte Mâtürîdî, Hıristiyanların Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmadığını bilmelerine rağmen sırf akılsızlıklarından dolayı böyle bir iddiada bulduklarına dikkat çeker. Zira ona göre, Hıristiyanlar, onun Meryem'in oğlu olduğunu biliyorlardı ve hatta onun için “Meryem'in oğlu İsa” diyorlardı. Buna rağmen “İsa, Allah ve Allah'ın oğludur” demişlerdir.²⁰ Ayrıca Hıristiyanlar, yerleri, gökleri ve kendilerini yaratanın Allah olduğunu, O'ndan başka bir ilahın olmadığını da bilmekteydiler. Fakat bu konuda inatlaşıp kibirlendiler. Sonuçta bu

10 Ancak, Mâtürîdî'nin söz konusu eleştirilerinin genel olarak Hıristiyanlığın o dönemde Ortadoğu'da mevcut Melkâniyye, Ya'kubiyye ve Nestûriyye adlı Hıristiyan mezheplerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü onun eleştirilerinde görülen temel hususlar ve değerlendirmeler daha çok bu mezheplerin tevhid anlayışını yansıtan değerlendirmeler ve anlayışlarla benzerlik arz etmektedir. Bk. Musa Koçar, “Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışına Yöneltiği Eleştiriler”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2007): 25.

11 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/118-119; 9/136-137; 13/263; a.mlf., *Kitâb-ı Tevhîd*, 266.

12 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/332; Ayrıca bk. a.mlf., *Te'vilât*, 1/252-253; 4/71; 6/329.

13 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/95; 4/71.

14 Ayetin meali şöyledir: “Deyin ki: “Biz Allah'a, bize indirilene (Kur'an'a), İbrahim, İsmail, İshâk, Ya'kûb ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ ve İsa'ya verilen (Tevrat ve İncil) ile bütün diğer peygamberlere Rab'lerinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz ona teslim olmuş kimseleriz.”

15 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/252-253.

16 Mâide 5/72.

17 Âl-i İmrân 3/51.

18 Meryem 19/30.

19 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/279.

20 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/279-280.

gerçekleri bilmelerine rağmen “Allah için üçüncüsüdür”²¹ dediler ve bu sözleriyle kâfir oldular. Mâtürîdî’ye göre şayet Hıristiyanlar bu iddialarından vazgeçmezler ise elem verici bir azaba uğrayacaklardır.²² Bu noktada Mâtürîdî, onlara kurtuluş yolu olarak tevbe etmelerini göstermekte ve şirki çağrıştıran bu iddialarından vazgeçmelerini tavsiye etmektedir.²³ Dolayısıyla Mâtürîdî, tevhid inancına sahip olmayan, teslis gibi şirk içerikli inancı benimseyen, Allah’a oğul isnadında bulunan ve Hz. Muhammed’e iman etmeyerek peygamberler arasında ayırım yapan kişiler için kurtuluş imkânı tanımamaktadır.²⁴

Mâtürîdî, Hıristiyan teolojisinde problemleri gördüğü teslis akidesini *Kitâb-ı Tevhîd*’de etraflı bir şekilde ele almakta ve bu hususta Hıristiyan ilahiyatının çıkmazlarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Özellikle Hz. İsa’nın tabiatı konusuna ayırdığı özel bölümde, ilk iki Hıristiyan konsilinde kabul gören, “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh” şeklindeki üçlü ilahlık anlayışını tartışmaya açar ve bu meseleyi İsa’nın Rab ve Tanrı’nın oğlu kabul edilmesi olmak üzere iki ayrı kategoride inceler.²⁵ Nitekim o, bununla ilgili şu açıklamayı yapar: “İsa meselesinde bize göre aslolan, fikir ayrılıklarının iki noktada toplanmış olmasıdır. Birincisi ona rubûbiyetin nisbet edilmesidir...²⁶ İkincisi de İsa’nın Allah’ın oğlu olması ihtimalidir.”²⁷ Çünkü Hıristiyanlar, Kur’an’da belirtildiği üzere²⁸ İsa’nın gerçek manada hem rab hem de Allah’ın oğlu olduğuna inanmaktadırlar.²⁹ Bu yüzden Mâtürîdî, eleştirilerinin çoğunluğunu “Rablik” ve “oğulluk” meselesiyle ilgili yöneltmektedir.

Mâtürîdî’ye göre, Hıristiyanlar İsa’nın Rabliği ve oğulluğu hakkında farklı gruplara ayrılmışlardır. İlk grup, İsa için iki ruh kabul etmiştir. Bunlardan biri yaratılmış olup insanların ruhuna benzeyen nâsûtî ruhtur. Diğeri ise yaratılmamış (kadîm) olup bedende bulunan ve Allah’tan bir cüz olan lâhûtî ruhtur. Ayrıca onlar, Tanrı’nın “Baba, Oğul ve Ruhu’l-Kudüs”ten oluştuğunu benimsemişlerdir.³⁰ Dolayısıyla bu gruba göre İsa, biri ilahî

21 Bk. Mâide 5/73.

22 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/280.

23 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/280.

24 Detaylı bilgi için bk. Recep Önal, “Mâtürîdî’ye Göre Dinlerarası Diyalog: Ehl-i Kitabın Kurtuluşu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013): 139-180.

25 Mâtürîdî, ‘Rablik’ ve ‘oğulluk’ konularını bu şekilde birbirinden ayırması oldukça dikkat çekici bir husustur. Çünkü o böyle bir ayırma giderek hakiki manada Rablik iddiası ile dildeki mecazî oğulluk kullanımı arasındaki farklılığa işaret ederek önemli bir hususa dikkat çekmiştir. Bu ayırım tarihî bir vakıa olarak İsa’nın takipçileri arasında ona Rablik özelliği atfetmeksizin mecazî anlamda oğul olduğunu kabul edenlerin olduğu gerçeğiyle de örtüşmektedir. Nitekim bu noktada akla ilk gelen isim monoteist görüşleriyle bilinen İskenderiyeli Hıristiyan din adamı Arius (ö. 336)’tur. O, teslis ilkesini kabul etmekle birlikte teslisi oluşturan unsurlardan sadece Baba’nın gerçek manada Tanrı olduğunu, Oğul olarak nitelenen İsa’nın ise Tanrı olmayıp bilakis yaratılmış olduğu ve Tanrı tarafından elçi ve aracı olarak seçildiğini, dolayısıyla İsa’nın ancak mecazen oğul ve ilah kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir (Salime Leyla Gürkan, “Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî’nin Teslis İnancını Tenkidi”, *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2009), 70).

26 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 270.

27 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 271.

28 Mâtürîdî’nin delil gösterdiği ayetin meali şöyledir: “İsa Mesih Allah’ın oğludur’ dediler. Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler.” (Tevbe 9/30-31).

29 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/346-347.

30 Mâtürîdî *Te’vilât*’ında bu ilk grup hakkında, onların İsa’yı üçün üçüncüsü olarak kabul ettiklerini, bu üç ilahın da, Rab (Baba), Mesih (Oğul) ve İsa’nın Annesi (Meryem) olduğunu belirtir. (Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/118; 13/263). Burada dikkatimizi çeken husus şudur: Her ne kadar Mâtürîdî’nin verdiği bilgiler çelişkili gibi görünse de günümüzde yapılan dinler tarihi araştırmaları onun bu görüşlerini destekler niteliktedir. Şöyle ki; Günümüzde teslisin unsurları denilince akla Baba, Oğul ve Ruhu’l-Kudüs akla gelir. Bununla birlikte Hıristiyan mezhepleri arasında teslisin üçüncü unsuru olarak Ruhu’l-Kudüs yerine Meryem’i kabul edenlerin de olduğunu çağdaş araştırmalar ortaya koymuştur. Dolayısıyla Mâtürîdî, burada teslisin üçüncü unsuru olarak hem Meryem’i hem de Ruhu’l-Kudüs’ü benimseyen iki farklı Hıristiyan mezhebinin olduğuna işaret etmiştir ki günümüzdeki verilerle kıyaslandığında bu tespitinde oldukça isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuya ileri de tekrar temas edilecektir.

ve kadîm diğeri de beşerî ve hâdis olmak üzere iki ruha/tabiiata sahiptir. İkinci grup, cüzün değil, Mesih'teki ruhun Allah olduğunu iddia etmiştir.³¹ Buna göre İâ'nın ruhu bütün olarak ilahtır ve bir bedene girmiştir. Yani Mesih'te tek bir ilahî tabiatın varlığı söz konusudur. Üçüncü grup ise Allah'tan bir cüzün Mesih'e ulaştığını, diğer bir cüzün de Mesih'ten ayrıldığını ileri sürmüşlerdir.³²

Mâtürîdî'nin bu tasnifinde dikkat çeken husus, Hıristiyanlığın ilk asırlarından itibaren ortaya çıkan ve teolojik manada en önemli Hıristiyan gruplaşmasına karşılık gelen Diyofizit-Monofizit yani İâ ile bağlantılı çift ve tek tabiatlılık şeklinde tasnif yapılmasıdır.³³ Mâtürîdî, Hıristiyanların İâ Mesih'in tabiatı hakkında farklı mezheplere ayrıldıklarını belirtmiş ama herhangi bir isim veya şahıs ismi zikretmemiştir. Ancak onun vermiş olduğu bu bilgiler ve yaşadığı bölgenin inanç coğrafyası göz önüne alındığında³⁴ genel olarak Hıristiyanlığın Doğudaki temsilcileri³⁵ olarak kabul edilen Melkânîyye,³⁶ Nestûriyye³⁷ ve Ya'kubiyye³⁸ adlı Hıristiyan mezheplerinden söz ettiği anlaşılmaktadır.

31 Yani Hz. İâ bir şeyin başka bir şeyin içinde olması gibi bedededir.

32 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 266.

33 Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi", 68.

34 Bilindiği gibi Mâtürîdî'nin doğup büyüdüğü Mâverâünnehir bölgesinin üzerinden geçen ticaret yolu vasıtasıyla dini inançlarını bu bölgelerde yaymaya çalışan dini gruplardan biri de Hıristiyanlar olmuştur. Ancak bölgede Hıristiyanlık daha çok Doğu kilisesi mensupları tarafından temsil edilmekte idi. Bu çerçevede Ortodoksluk (Bizans kilisesi) birinci sırayı almaktadır. Bununla birlikte Orta Asya söz konusu olduğunda Bizans kilisesinden ziyade Nestûrîlik ön plana çıkmıştır.

35 Hıristiyanlık temelde doğu ve batı kiliselerine ayrılmakla birlikte en meşhurları doğuda (İslam dünyasında) olup üç mezhep tarafından temsil edilmiştir. Bunlardan Biri Yakubiler (Süryani Ortodoks veya Batı Süryani Kilisesi olarak da bilinir) olup, Mısır ve Habeşistan'da yayılmıştır. İkincisi Melkânîyye (Roma İmparatorluğunun resmî mezhebi, daha sonra Katolik ve Ortodoks diye iki ayrılacaktır) olup Batı Afrika'da, Sicilya, Endülüs ve Şam'da yayılmıştır. Üçüncüsü Nestûrîlik (Doğu kilisesi veya Doğu Süryânî kilisesi olarak da adlandırılır) olup, Musul'da, Irak ve Orta Asya'da yayılmıştır. İslâmî kaynaklarda da genel olarak bu üç Hıristiyan mezhebinden söz edilmektedir. Nitekim Hıristiyanlara karşı yazılmış ilk reddiyeler incelendiğinde bu üç mezhep muhatap alınmış ve onlara eleştiri getirilmiştir (Bk. Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslam*, çev. Ahmed Serdaroğlu (Ankara: Kılıç Kitapevi, ts.), 202-203; Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜİFAV Yay., 1995), 1/545-546; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: TDV Yay., 1998), 35-184; Mustafa Sinanoğlu, *İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık: Kelâm Açısından Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yay., 2001), 75-137).

36 Melkânîyye mezhebi, Diyofizit inanca sahiptir ve İâ'nın iki tabiiata sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Yani onlara göre İâ'nın biri ilahî diğer insanî olmak üzere iki tabiatı vardır. Tabiatlardan her biri kendi özel varlığını korur, birbirine karışmaz. (Bk. Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 1/127-128; Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık* (Ankara: TDVY, 2005), 60).

37 Bazı Hıristiyan gurupların İâ'nın iki tabiatlı olduğunu iddia ettiklerini aktarır ki bunların da Nestûrîler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nestûrîler, ilahî ve beşerî tabiatlardan her ikisinin de İâ'da tam olarak mevcut olduğunu savunarak onun iki tabiatlı, iki uknumlu bir varlık olduğunu savunmuşlardır. Diyofizit olarak bilinen Nestûrîler de Mâtürîdî'nin görüşlerini aktardığı birinci gruba dâhil edilebilir. (Nestûrîler'in görüşleri için bk. Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı*, 257-258; Kadir Albayrak, "Nestûrîlik", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/315-317; Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 102-103).

38 Yâkübîler monofizit bir anlayışa sahiptir. Onlara göre, kadim ilah cevheriyle insan cevheri birleşerek tek cevher, tek uknum veya tek bir tabiat haline gelmiştir. İâ'nın insanî tabiatının ilahî tabiatının içinde kaybolduğunu ve İâ'da tek bir ilahî tabiatın var olduğunu kabul ederler ki bu da ikinci gruba karşılık gelmektedir. Yâkübîler hakkında geniş bilgi için bk. Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 1/131-132; Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı*, 258; Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, 104-105).

2. Hz. İsa'nın Rab ve İlah Kabul Edilmesine Yönelik Tenkitleri

Mâtürîdî'ye göre İsa, Hıristiyanlar tarafından beşer konumundan çıkartılarak ilah konumuna yükseltilmiş, onun Allah'ın kulu ve peygamberi olduğu kabul edilmemiştir. Bu nedenle onlar, İsa'nın hayatının başlangıcı ve sonuyla (yaratılışı ve öz yapısı) ilgili iddialarında dengesiz bir tutum sergilemişlerdir.³⁹ Bu anlamda İsa adına yalan uydurmuşlar, onun dinini ve mesajını değiştirmişler; beşer olan İsa'yı hem Allah'ın oğlu olarak kabul etmişler⁴⁰ hem de gerçek anlamda ilah ve rab edinerek⁴¹ ona ibadet etmişlerdir.⁴²

Mâtürîdî'ye göre İsa'nın dünyaya gelişini ve varlığını bir mucize olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü o babasız olarak yaratılmıştır. Bu bağlamda Hz. İsa'nın mucizevî yaratılışına dikkat çeken Mâtürîdî, Allah'ın, İsa'yı babasız olarak dünyaya gelişini, beşikte insanlarla konuşmasını ve kendisinde olan diğer fevkaladelikleriyle insanlara bir mucize kıldığını söyler.⁴³ Hıristiyanların, babasız yaratılmasından ötürü İsa'ya oğul ve rablik nispet etmelerine karşılık, onun beşer olduğunu ısrarla vurgular, bu anlamda Hz. Âdem'in yaratışı ile İsa'nın yaratılışı arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Çünkü İsa da tıpkı Âdem gibi Allah'ın "ol!" emriyle babasız yaratılmıştır.⁴⁴ Hıristiyanlar, İsa'nın babasız dünyaya gelmesini kavrayamadıkları için ona rablik nisbet ederek küfre düşmüşlerdir.⁴⁵

Mâtürîdî, Hıristiyanların bu iddialarına Âl-i İmrân 3/59'u delil getirerek çeşitli açılardan itiraz eder. Bu bağlamda ayette geçen: "*İsa'nın Allah katında durumu Âdem gibidir.*" ifadesi üzerinde durarak iki noktaya dikkatimizi çeker. İlki şudur: Allah, Âdem'in suretini çamurdan şekillendirmiş, sonra da onda ruhu yaratmıştır. Bu nedenle suretinin varlığından hareketle Âdem'in kendi kendine can kazandığını söylemek mümkün değildir. Mâtürîdî, bu tespiti yaptıktan sonra Hıristiyanların İsa'nın çamurdan kuş yarattığı, bu nedenle onun rab olduğu iddiasına cevap olarak şu soruyu sorar: "(Bu gerçek karşısında) Allah'ın herhangi bir müdahalesi olmaksızın onun çamurdan bir kuş yapıp, ona can verdiğini nasıl söyleyebiliyorsunuz?" Diğer taraftan Hıristiyanların, İsa'nın Allah'ın oğlu olma gerekçesini babasız olarak doğmuş olmasına dayandırmaları da geçersizdir. Çünkü bu gerekçeye göre Hz. Âdem'in de Allah'ın oğlu olması gerekir. Bu noktada Mâtürîdî, onlara cevap mahiyetinde şu soruyu yöneltir: "Hz. Âdem de annesiz ve babasız yaratıldığı halde, 'O, rab ya da ilahdır' demiyorsunuz da Hz. İsa hakkında nasıl olur da 'İsa babasız yaratıldığı için ilahdır' diyorsunuz. Ayrıca babasız yaratılmak Hz. Âdem'in rabliğini gerektirmiyor ise, nasıl oluyor da Hz. İsa'nın rabliğini ve ilahlığını gerektiriyor?"⁴⁶ Buradan hareketle diyebiliriz ki Mâtürîdî'ye göre, Hz. Âdem annesiz ve babasız yaratıldığı halde, Hıristiyanların onu değil de sadece babasız dünyaya gelen Hz. İsa'yı ilahlaştırmaları kendi iç mantığında bir çelişkidir. Çünkü babasız yaratılmış olmak rab ve ilah olmayı gerektirmiş olsaydı hem anasız hem de babasız yaratılan Hz. Âdem'in, Hz. İsa'dan daha öncelikli olmasını gerektirdi. Dolayısıyla Hz. İsa'nın babasız yaratılması ona kesinlikle ilahlık atfedilmesini gerektirmez. Buna ilaveten "*O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen olur.*"⁴⁷ ayetinin "Allah evlat edindi" diyenlere karşı bir delil olduğunu ifade eden Mâtürîdî, yerleri ve gökleri örneksiz ve sebepsiz yaratmaya kadir olanın İsa'yı da babasız yaratabileceğine dikkat çekerek karşı tarafın

39 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 270-271.

40 Tevbe 9/30.

41 Tevbe 9/31.

42 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/346-347.

43 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/307-308; 9/128.

44 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/3119-320.

45 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/320.

46 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/320.

47 Bakara 2/117.

iddialarına karşılık şu soruyu yöneltir: “Size göre harflerin en azıyla (“ol” kelimesiyle) sizin gözünüzde zor ve büyük olan bir şeyi yaratmaya kudreti olanın İsâ’yı dünyaya babasız getirmeye gücü nasıl yetmesin?”⁴⁸

Mâtürîdî, İsâ’nın yaratılmış olduğunu ispatlamak için ayrıca Mâide 5/75’i⁴⁹ delil göstererek onun yemesi ve içmesi gibi sadece yaratılmışlara has olan özellikleri üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda İsâ’nın diğer insanlar gibi yemek yeme ihtiyacı duyduğu, yemediği takdirde takatsiz düşeceği; ayrıca yenilen yemeğin kendisinde yemekten dolayı meydana gelen sıkıntıdan kurtulup onu defetmesine ve yerlerin en kötü ve en kirli yerinde kalmasına (def-i hacette bulunmaya) mecbur bırakması gibi hususların altını çizerek İsâ’nın beşerî özelliklerine dikkat çekmektedir. Buradan hareketle o, bu tür beşerî özelliklere sahip bir kişinin rab ve ilah olamayacağını belirtir. Yine mezkûr ayete (Mâide 5/75) dayanarak İsâ’nın Meryem’in oğlu olduğu, oğul olanın ise ilah olamayacağı tespitinde bulunan Mâtürîdî, İsâ’nın bir peygamber olduğunu, ondan önce de kendisi gibi ayetler ve delillerle (mucizelerle) birçok peygamberin geldiğini fakat onlardan hiç birinin ilahlık ve rablik iddiasında bulunmadığının altını çizer. Mâtürîdî’ye göre Hıristiyanlara karşı Kur’an’da bu ayet kadar, onların iddialarını geçersiz bırakan başka bir ayet ve daha açık bir delil bulunmamaktadır.⁵⁰

Mâtürîdî’nin konuyla bağlantılı olarak dikkat çektiği bir diğer husus da Hz. İsâ’nın bizzat kendisinin Hıristiyanların iddialarının aksine kendisinin Allah tarafından yaratılan bir beşer ve O’nun kulu olduğunu söylemesidir. Ona göre inkârcılar (Hıristiyanlar) peygamberi (İsâ’yı) inkâr ederken ona çeşitli nitelermelerde bulunmuşlardır. Şöyle ki; bunlardan bir kısmı, peygamberin beşer olduğunu gördüğü halde onu ilah edinmiş; bir kısmı “İsâ, Allah’ın oğludur” demiş; bir kısmı da onun melek olduğunu söylemiştir. Halbuki İsâ, kendisinin Allah’ın kulu olduğunu biliyordu ve bu nedenle “*Ben Allah’ın kuluyum.*”⁵¹ diyerek Meryem’in oğlu ve Allah’ın kulu olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, kendisine ilahlık ve rablik nispet edilmemesi için bu sözü söylemiştir.⁵² Bunun yanında Mâtürîdî, İsâ’nın kavmine: “*Şüphesiz Allah, benim de Rabbin, sizin de Rabbinizdir. Öyleyse O’na kulluk edin, işte bu doğru bir yoldur.*”⁵³ demesini delil göstererek Kur’an’da Hıristiyanların iddia ettiklerinin aksine İsâ’nın Allah’ın kulu olup ilah ya da ilahın oğlu olmadığını açıkça belirtildiğini söyler.⁵⁴

Mâtürîdî’nin Hıristiyanların İsâ ile ilgili görüşlerine eleştiri yöneltirken temas ettiği bir diğer önemli husus da İsâ hakkında Kur’an’da yer alan “Allah’ın kelimesi” ve Allah’tan bir ruh” gibi bir takım ifadelerle dikkat çekilmiş olmasıdır. Bunun temel sebeplerinden biri Kur’an’da, “Mesih”, “kul”, “nebi”, “resul” gibi terimlerle birlikte “Allah’ın kelimesi”, “Allah’tan bir ruh” diye de söz edilmesidir.⁵⁵ Mâtürîdî de Kur’an’ın bu yaklaşımını devam ettirmekte, söz konusu ifadeleri İsâ ile ilgili ileri sürülen iddiaları çürütme bağlamında ele almaktadır.⁵⁶

48 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/220. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/119.

49 Ayetin meali şöyledir: “Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilah olabilirler?) İki de yemek yerlerdi. Bak, onlara ayetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktan) çevriliyorlar.”

50 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/182.

51 Ayetin meali şöyledir: “Bebek şöyle konuştu: ‘Şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. Bana kitabı (İncil’i) verdi ve beni bir peygamber yaptı’ (Meryem 19//30).

52 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 7/165; 9/135; a.mlf., *Kitâb-ı Tevhîd*, 270.

53 Zuhuf 43/64.

54 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 13/268.

55 Bk. Âl-i İmrân 3/45; Nisâ 4/171.

56 Bilindiği gibi İsâ için kullanılan kelime ve ruh terimleri Hıristiyan ilahiyatında önemli yer tutar. Hatta teslis inancının temelini bu iki terimle atıldığı söylenebilir. Şöyle ki; Hıristiyanlar, İncil’de geçen bazı ifadeleri

Mâtürîdî, Hıristiyanların İsâ ile ilgili Kurân'da geçen “*O, Allah'tan bir kelime*”⁵⁷ ve “*O'ndan bir ruhtu*”⁵⁸ ayetlerini “O'nda bir ruh” yani İsâ'nın hakiki anlamda “Allah'ın bir kelimesi ve ruhu” olarak yorumladıklarını, buna binaen İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Diğer bir ifadeyle o, Hıristiyanların Müslümanları kastederek: “Siz Kutsal kitabınız olan Kur'an'da İsâ'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olarak isimlendirildiği halde onun Allah'ın oğlu olduğunu neden kabul etmiyorsunuz?” şeklinde bir itirazda bulunabileceklerine işaret etmektedir. Mâtürîdî açısından böyle bir itirazın cevabı oldukça açıktır. Çünkü ayetlerde geçen Allah'ın ruhu ve kelimesi gibi ifadeler, Hıristiyanların anladıkları şeklinde zahirî anlamda değil mecazî anlamda İsâ'yı yüceltmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla Kur'an'daki bu tür ifadeler, Hıristiyanların ileri sürdükleri görüşlerini desteklememektedir.⁵⁹ Ayrıca Mâtürîdî, “*O'nun kelimesi*”⁶⁰ ayetini şöyle yorumlar: “İsâ, Meryem'e ilga edildiğinden dolayı Allah'ın kelimesi olarak adlandırılmıştır. Fakat Allah'ın ilga ettiği kelimelerden hangisi olduğunu bilmiyoruz. Ancak Allah İsâ'yı Meryem'e ilga ettiği kelimeyle yarattığı için bu adı almıştır. Toprakten yaratıldığı için Âdem'in toprağa,⁶¹ Âdem'in omurga kemiğinden yaratıldığı için Havva'nın Âdem'e nisbet edilmesi,⁶² tüm insanların da nutfeden yaratıldığı için ona nisbet edilmesinde de durum böyledir.”⁶³ Dolayısıyla Allah'ın emriyle Meryem, İsâ'ya hamile kalınca İsâ'ya kelime adı verilmiştir. Bunun bir diğer sebebi de İsâ'nın henüz beşikte iken insanlarla konuşmasıdır.⁶⁴ Buna göre denilebilir ki Kur'an'da İsâ'nın Allah'tan bir kelime olarak tavsif edilmesi, onun babasız olarak sadece “ol” emri ile yaratılmış olmasından ve henüz beşikteyken insanlarla konuşup onlara Allah hakkında tanıklıkta bulunmasından dolayıdır. Yoksa kelime Allah'tan bir parça değildir. Dolayısıyla İsâ'nın bu şekilde nitelendirilmesinin onun oğulluğu ile bir ilgisi bulunmamakta, bu nedenle de Hıristiyanların konu ile ilgili iddiaları geçersiz olmaktadır.

Mâtürîdî, Hz. İsâ için kullanılan “*Allah'tan bir ruh*”⁶⁵ ifadesini de bu bağlamda yorumlamaktadır. Çünkü benzer ifadeler: “*Ona ruhumuzdan üfleştik.*”⁶⁶; “*Sana emrimizle*

esas olarak, Allah'ın İsâ'da cisimleştiğini yani tanrının İsâ şeklinde tezahür ettiğini iddia etmişlerdir. Diğer ifadeyle İsâ'yı ilahlık mertebesine yükseltmişlerdir. Bu iddialarını da temellendirmek için de Yuhanna (1/1-4) incilinde geçen: “Söz/kelam başlangıçta var idi ve kelam Tanrı nezdinde idi ve kelam Tanrı idi.” ifadesini delil olarak kullanmışlardır. Çünkü onlara metinde geçen “kelam”dan kastedilen İsâ Mesih'tir. Bu ayet de onun tam Tanrılığını açıkça ortaya koymaktadır (Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı*, 112-114; Madrigal, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı? Tevhit'te Teslis*, 25, 37-38). Dolayısıyla Hıristiyanlarda İsâ'nın ilahlığı inancının temellendirilmesinde kullanılan en kuvvetli delillerden birinin bu olduğu söylenebilir. Hıristiyan ilahiyatçılarına göre “Allahın kelamı” yani kelime, kelam ve nutuk (logos) (Allah'ın fikri yahut aklıdır) anlamlarına gelir. Bu kelime Allah'ın zatıdır, beşer cesedine girmiştir. Yani İsâ ile bedenleşmiş, etc, kemiğe bürünmüştür. Tanrı nasıl ki sözünü (nefsî kelamını, ses ve harfler biçimini vererek bir kitaba (Kutsal kitaba) yüklediyse, aynı şekilde sözünü, kişilik ve beden biçimini vererek bir insana (İsâ'ya) yüklemiştir. Kutsal kitap, tanrısal bir niteliğe sahip olduğu gibi, yaşayan kitap da (İsâ), tanrısal niteliğe sahiptir. İsâ Tanrının yaşayan vahyi (kelamı)dir. Bu nedenle İsâ doğum itibariyle bir insandır, fakat ezelden beri yaşayan söz olması nedeniyle Tanrı'dır. Beden insan bedenidir ama ruhu Tanrı'nın ruhu ve sözüdür (Madrigal, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı? Tevhit'te Teslis*, 37, 41-42). İşte bu noktadan hareketle Hıristiyanlar, Allahın kelamının İsâ'nın varlığında ifade bulduğuna, ruhunun da İsâ'ya hulul ettiğine inanmışlardır. Böylece İsâ'yı tanrı olarak benimsemişlerdir.

57 Âl-i İmrân 3/45.

58 Nisâ 4/171.

59 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/295.

60 Nisâ 3/171.

61 Âl-i İmrân 3/59.

62 Nisâ 3/1; Zümer 39/6.

63 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/119.

64 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/304.

65 Nisâ 4/171.

66 Tahrîm 66/12.

*bir ruh vahyettik*⁶⁷ ayetlerinde olduğu üzere, yaratıp can verme manasında hem İsa ve Âdem için hem de kalpleri manevî anlamda diriltilip canlandırması manasında Kur'an için kullanılmıştır. Dolayısıyla burada da İsa'yı ayırt etmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.⁶⁸ Diğer taraftan İsa'nın ruhunun Allah'a izafe edilmesini, tazim ve üstünlük olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü Allah'a izafe edilen her özel isim izafe edilen için bir üstünlük vesilesi olur. Ancak bu temel ilke sadece İsa'ya has olmayıp diğer peygamberler için de söz konusudur. Nitekim üstünlük ve tazim vesilesi olması için İsa'ya Allah'ın ruhu denirken, yine aynı anlamda Hz. Musa'ya Allah'ın kelimesi, Hz. İbrahim'e de Allah'ın dostu denmiştir.⁶⁹ Dolayısıyla "Allah'ın ruhu" ve "O'nun kelimesi" gibi ifadeler, tıpkı "Allah'ın sevgilisi, Allah'ın dostu, Allah'ın kurbanı ve Allah'ın kelimesi gibidir. Bu ifadeler, yaratılmışlığın anlamını ortadan kaldıran rububiyet ve oğulluk manasında yorumlanamaz. Aynı şekilde Allah'ın evine ve dinine Allah'ın nuru, farzlarına da Allah'ın sınırları denmesi, bunların yaratılmış olmaları manasından çıkarılmaları anlamında değildir. Aksine kendi cinslerine oranla faziletleriyle ilgili bir tahsisi ifade eder.⁷⁰

Bunlara ilaveten Mâtürîdî, Hz. İsa ile Hz. Meryem arasında ilahlık hususunda bir kıyaslamada bulunarak Hıristiyanlara cevap vermeye çalışır. Bununla ilgili olarak Nisâ 171'in⁷¹ yorumunda özetle şöyle der: "Allah, bu ayetle onların İsa ile ilgili görüşlerini yalanlamış ve Allah'ın elçisi ve Meryem'in oğlu olduğunu bildirmiştir. Şayet İsa'nın kendisi ilah olsaydı annesi buna daha çok hak sahibi olurdu. Çünkü annesi ondan önceydi. Zira önce olan sonra gelenden daha çok hak sahibidir."⁷² Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre, İsa'nın annesinin de ilah olması mümkün değildir.⁷³ Zira anneliği sabit olanın ilah olması imkânsızdır. Aynı şekilde oğulluğu sabit olanın da ilahlığı söz konusu olamaz. Bu nedenle İsa, Meryem'in oğluydu ki bunu kabul ediyorlar, ilah olması mümkün değildir. Çünkü ilah olan başkasının oğlu olamaz. Buradan hareketle Mâtürîdî, Hıristiyanların Meryem'i İsa'nın annesi olarak isimlendirdiklerini dolayısıyla anneliğinin sabit olduğunu, buna rağmen hem İsa'yı hem de annesini ilah edinerek çelişkiye düştüklerini, bu nedenle de onların akılsız bir toplum olduklarını belirtir.⁷⁴ Ayrıca Hıristiyanların önce İsa'yı Meryem'in oğlu olarak kabul ettiklerine, daha sonra da onun ilah olduğunu iddia ettiklerine dikkat çekerek oğul durumunda bulunan birinin, ilah olmasındaki çelişkilerini ortaya koymaya çalışır. Çünkü İsa'nın, Meryem'in oğlu olması durumunda annesi ondan büyük olur. Kendinden büyük olana küçüğün ilah ve rab olması ise mümkün değildir.⁷⁵ Buna göre annesi İsa'dan daha önde olmasına rağmen ilahlığı hak etmiyorsa, kendinden sonra olan oğlu nasıl ilah olabilir ki? İşte bu çelişkiler, Hıristiyanların akılsızlıklarını göstermektedir.⁷⁶

67 Şûrâ 46/52.

68 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/119. Ayrıca bk. Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi", 77.

69 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/173.

70 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/298.

71 Söz konusu ayetin meali şöyledir: "Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryemoğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah ancak bir tek ilahdır. O çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. Vekil olarak Allah yeter."

72 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/118.

73 Mâtürîdî'nin vermiş olduğu bu bilgilerden Hıristiyanlar arasında böyle düşünen mezheplerin olduğunu anlıyoruz. Nitekim o, burada teslisin üçüncü unsuru olarak Hz. Meryem'i kabul eden bazı Hıristiyan mezheplerin olduğuna işaret etmiş, onlara da bu noktada eleştiri yöneltmiştir. Hz. Meryem'in teslisin üçüncü unsuru olarak kabul edilme meselesiyle ilgili olarak bk. Recep Önal, *Ebü Mansûr Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yay., 2013), 319-322.

74 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/377.

75 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/187.

76 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/279-280.

3. Hz. İsa'nın Tanrı'nın Oğlu Kabul Edilmesine Yönelik Tenkitleri

Mâtürîdî'nin Hıristiyanlara eleştiri yönelttiği ikinci husus Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna dair iddialardır. Onun verdiği bilgilere göre Tanrı'ya çocuk isnat edilmesi şeklinde ortaya çıkan bu tür inançları benimseyenleri üç grupta değerlendirmek mümkündür. İlki, İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden Hıristiyanlar; ikincisi Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanan Yahudiler; üçüncüsü de meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen Arap müşrikleridir.⁷⁷ Mâtürîdî'ye göre “Şüphesiz Allah ve Resulünü incitenlere, Allah dünya ve ahirette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır.”⁷⁸ ayeti bu üç grup hakkında inmiştir.⁷⁹

Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanların bu tür iddialarına temel teşkil eden üç alternatif söz konusudur. Bunlardan ilki İsa'nın Allah'tan doğduğunun kabul edilmesi; ikincisi İsa'nın üstünlüğü nedeniyle oğul oluşa nispet edilmesi, üçüncüsü de karşılaştığı her musibette Allah'ın İsa'ya sığınak oluşmasıdır.⁸⁰

Mâtürîdî, bu alternatiflerden her birini detaylı olarak ele alır ve çeşitli açılardan tenkit eder. Onun tenkitlerine geçmeden önce şu hususu ifade etmekte fayda vardır. Bilindiği gibi “oğul” ifadesi Hıristiyan teolojisinin temel kavramlarından. Öyle ki temel akide olan tanrı inancı ifade edilirken telaffuz edilen üç kavramdan biri “oğul” olmuştur. Hıristiyanlar tarafından İsa'ya verilen “Tanrı'nın oğlu” unvanının kaynağını ise İncil metinleri oluşturmaktadır. Bu deyim İncillerde çeşitli şekillerde kullanılmış ve bu yüzden yaygınlık kazanmıştır.⁸¹ Fakat Hıristiyanlar oğul kelimesinin mahiyeti hakkında farklı görüşleri benimsemişlerdir. Örneğin kimi Hıristiyanlar için İsa Mesih hakkında kullanılan oğul kelimesi, Tanrı ile İsa arasında biyolojik bir ilişkiyi ifade ederken kimilerine göre de İsa'nın faziletini ve değerini ifade eden statüsü anlamında gelmektedir.⁸² Diğer taraftan günümüzde mevcut olan İncillerde İsa'nın “Ben, Allah'ın oğluyum” ifadesine rastlanılmaması⁸³ da bu inancın sıhhatini tartışmaya açmakta, kutsal metinlerle temellendirilememesi problemini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla günümüz Hıristiyan toplumunun kanonik addettiği İncillerde, oğul ifadesi oldukça sık geçmekle birlikte söz konusu bu ifadeyle neyin kastedildiği konusunda Hıristiyanlar arasında ittifak sağlanabilmiş değildir.⁸⁴ Mâtürîdî de

77 Mâtürîdî'nin konuyla ilgili Yahudilere yönelik eleştirileri için bk. Önal, *Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, 145-153.

78 Ahzâb 33/57.

79 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/162; 11/381-382. Ayrıca bk. a.mlf., *Te'vilât*, 13/129-130.

80 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhid*, 271-272.

81 İncillerde ve özellikle oğul temasını işleyen Yuhanna ve Pavlos'un yazılarında fazlasıyla yer aldığı görülmektedir. Bk. Yuhanna 3/16-18; 5/19-29; 17/1-2; Pavlos'un Romalılara mektubu 1/1-4. Ayrıca bk. Matta 8/29, 11/27, 16/16; Markos 1/1, 3/11, 5/7, 12/6, 13/32; Luka 4/41, 8/28, 10/21-22, 20/13.

82 Günümüzde Hıristiyanlar; bu unvanı kullanmak suretiyle, Allah'ın fiziksel olarak İsa'yı çocuk edindiğini düşünmemektedirler. Örneğin günümüz Hıristiyan teologlarından Thomas Michel, Hıristiyanlar tarafından İsa için kullanılan “Tanrı'nın oğlu” unvanının İsa'nın tanrı tarafından fiziksel olarak tevli edilmediğini, aksine tanrının İsa ile benzeri olmayan, içten bir ilişki oluşturduğu, ezeli ve yaratılmamış mesajının İsa'da var olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Bk. Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, s. 60. Buna benzer yaklaşımlar için ayrıca bk. Madrigal, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı? Tevhit'te Teslis*, 38-39.

83 Bugün elimizde mevcut olan İncillerde her ne kadar “Ben Allah'ın oğluyum” ifadesi geçerse de “Allah'ın oğlu” tabiri çeşitli şekillerde geçmektedir. Örneğin; “Sevgili oğlum” (Matta 3/17; Markos 1/11; Luka 9/35); Hayy olan Allah'ın oğlu Mesih” (Markos 3/15); “Babanın kucağında biricik oğul” (Yuhanna 1/18) şeklinde geçmektedir.

84 Müslüman ve Hıristiyanların oğul kelimesine yükledikleri anlamlar için bk. W. Montgomer Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, çev., Turan Koç (İstanbul: İz Yay., 2002), 214-217; Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı*, 119-120; Madrigal, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı? Tevhit'te Teslis*, 38-39, 43-44.

eleştirilerini yöneltirken bu konuya temas etmekte, onların içine düştükleri bu çelişkileri gündeme getirmektedir.

İlk olarak Mâtürîdî, teslis akidesini tartışmaya açar ve soru-cevap şeklinde bir metod takip ederek eleştirir. Bu bağlamda İsâ'nın oğulluğu ile ilgili Hıristiyanlara şöyle bir soru yönelir: "Mesîh'teki ruh kendisinin bir parçası iken kadîm olduğuna göre ruh, bedeninin diğer parçasına sirayet etmeden Mesîh nasıl oğul olabilmiştir?" Mâtürîdî'ye göre karşı taraf bu soruya eğer "Ruh bedenin küçük bir parçası olduğu için" şeklinde cevap verirse, tabiatın bütün küçük parçalarının büyüklerinin oğulları olarak kabul edilmesi gerekir ve yine bu iddiayı ileri sürene Mesîh'ten geride kalan her bir parçayı da aynı şekilde oğul konumuna getirmesi lâzım gelir. Bu durumda da onun bedeninin tamamı oğullar haline dönüşür.⁸⁵ Dolayısıyla Hz. İsâ'daki ruh hem ezeli hem de Allah'tan bir parça ise diğer parçalar ona ulaşmadan oğul olamaz. Bu yorum aynı zamanda, dünyadaki bütün parçaları bütünlerine oğul yapma anlamına gelir ve parçadan arta kalan her kısmın parçasını da müteselsilen böyle kabul etmek gerekir.⁸⁶ Mâtürîdî'nin bu eleştirisi, tesliste yer alan unsurların öz olarak birbirine eşit olup olmadığını; şayet birbirine eşit ise hangisinin baba hangisinin oğul olduğuna kimin karar verdiğini ya da teslisin bu unsurlarının neye göre belirlendiği meselesini gündeme getirmektedir. Bu da Mâtürîdî'nin Hıristiyanlık tarihinde birbiriyle ilişkisi noktasında ortaya çıkan iki farklı teslis anlayışına işaret ettiğini göstermektedir.⁸⁷ Daha açık bir ifadeyle Mâtürîdî, bu eleştirisinde, Augustin'e dayanan ve Latin kilise babalarının benimsediği, ilahlığın unsurları arasında tam bir eşitlik öngören anlayışa atıf yapmış olmaktadır. Diğer taraftan da, Yunan kilise babalarının kabul ettiği şekliyle, Baba ile diğer iki unsur arasında belli bir hiyerarşiyi esas alan anlayışa gönderme yapmaktadır.⁸⁸

Mâtürîdî'nin tartışmaya açtığı diğer bir husus da hem babanın hem de oğulun nasıl kadîm olduğunu sorgulamasıdır. O, bu bağlamda şu soruyu yönelir: "Oğul babadan küçük olur, şu halde her ikisi de nasıl kadîm olabilmiştir?" Yani oğul, babadan doğduğuna göre babadan sonra olan oğul nasıl olur da baba gibi kadîm olur? Mâtürîdî, karşı tarafın bu soruya, "lâhûfî ruhun tamamı bedendedir" şeklinde bir cevap verebileceğini, şayet böyle bir cevap vermesi durumunda kendisine "Bedenin hangi parçası oğuldur?" şeklinde bir soru yöneltebileceğini belirtir. Ona göre, eğer karşı taraf bu soruya da "Bedenin tamamı oğuldur" şeklinde cevap verirse, bu durumda onlar bütünü hem oğul hem de baba konumuna getirmiş olacaklardır ki böyle bir anlayışta aynı zamanda babayı yine kendisine oğul yapmak gibi bir çelişki söz konusu olmaktadır.⁸⁹

Diğer taraftan Mâtürîdî, çocuğun ilah olması durumunda iki ilahın varlığının söz konusu olacağını ve bunun neticesinde de evrende bir kaosun olacağına da dikkat çeker.⁹⁰ Bu bağlamda özetle şu argümanı kullanır: "Şayet Allah çocuk edinmiş olsaydı, o da ilah olurdu. Zira çocuk babasından farklı bir cins ve öze sahip değildir. Aksine çocuk, babasının cinsinden, suretinden ve özünden meydana gelir. Çocuğun ilah olması durumunda da iki tanrının varlığı söz konusu olur ki bu durumda her bir tanrı birbirine üstünlük kurmaya çalışacaktır. Bunun neticesinde de düzensizlik meydana gelecektir. Realiteye bakıldığında

85 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 266.

86 Mustafa Can, *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 135.

87 Gürkan, "Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İncancını Tenkidi", 73.

88 Hıristiyanlık tarihinde ortaya çıkan farklı teslis anlayışları hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2007), 49-54.

89 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 266-267.

90 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*'de bu konuyu müstakil bir başlık altında ayrıntılı olarak ele almış, kâinatın yaratıcısının bir olduğunu nakli ve akli delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca âlemde birden fazla ilah olması durumunda ortaya çıkacak ihtimallere de dikkat çekerek bunun imkânsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır. *Kitâb-ı Tevhîd*, 31-36.

ise bu durum tam aksinedir. Dolayısıyla yaratmanın ve eşyanın bir düzen içinde seyretmesi birkaç tane değil tek bir ilahın varlığına, ortağının ve çocuğunun olmadığına delalet etmektedir.”⁹¹ Mâtürîdî'ye göre bu gibi nedenlerden dolayı Allah, kendisine çocuk nisbet edilmesini ulûhiyette şerik alternatifini gündeme getireceğinden ve bu suretle de tevhid ilkesini ortadan kaldıracığından bunu büyük bir suç olarak ilan etmiştir.⁹²

Mâtürîdî, “oğul” kelimesinin nasıl anlaşılması gerektiğine de yer vermekte ve bu anlamda Hıristiyanların İsâ hakkında oğul kelimesini hangi anlamlarda kullandıklarını tespiti çalışmaktadır. Bu anlamda “oğul” kelimesinin kullanımını hakiki ve mecazî anlam olmak üzere iki açıdan değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre “Allah bir çocuk edindi”⁹³ ifadesiyle Nahl 16/57 ve Tevbe 9/30'da belirtildiği üzere ya hakiki anlamda oğul edinme ya da mecazî anlamda çocuğun mertebesi ve üstünlüğü kastedilmektedir.⁹⁴ Hakiki anlam kastedilmişse bu Allah için imkânsızdır. Çünkü Allah her bakımdan çok zengindir, göklerde ve yerdeki her şey onundur. O hiçbir şeye muhtaç değildir. O, kimseyi doğurmamış, kimseden de doğmamıştır.⁹⁵ İsâ'nın, doğum yoluyla hakiki anlamda Allah'ın oğlu olması da imkânsızdır. Çünkü bu durum Allah hakkında doğum ile ilgili birtakım beşerî özellikleri gerekli kılar. Oysaki kâinatı yaratıp yöneten Allah, zürriyet ihtiyacına maruz kalmaktan, şehvete mağlup olmaktan ya da yalnızlık korkusuna kapılmaktan münezzehtir. Evlât sahibi olma arzusunun sebepleri de bunlardan ibarettir.⁹⁶ Kaldı ki bütün yaratıklar çift konumunda bulunmaya veya alternatifli olmaya müsaittir, neslin üremesi de bu yolla olur. Allah ise bundan münezzehtir.⁹⁷

Oğul kelimesinin mecazî anlamda kullanılmasına gelince; Hıristiyanlar, İsâ'nın bir takım özel ayrıcalıklara ve üstün özelliklere sahip olduğunu, bu yüzden ona mecazî anlamda oğulluk nispet edilebileceğini ileri sürmektedirler. Mâtürîdî, onların bu iddialarını da reddetmektedir. Ona göre Hıristiyanlar, İsâ Mesih'in neseben değil de evlat edinme konumunda Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmişler, buna örnek olarak da Hz. Peygamber'in eşlerinin müminlerin annesi olarak isimlendirilmelerini ve bir kimsenin, nesebinden olmayan bir başkasına “oğlum, yavrucuğum” demesini delil olarak ileri sürmüşlerdir. Yani onlar, Hz. İsâ hakkında kullanılan “oğul” kelimesinin Allah'ın sulbünden gelme (doğurma) şeklinde hakiki anlamda değil de mecazî olarak evlat edinme (tebennî) anlamında kullanıldığını iddia etmişlerdir.⁹⁸

91 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/57-58.

92 Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtul-Kur'an'dan Tercümeler* (İstanbul: Acar Mabaacılık, 2003), 97.

93 Ayetin tam anlamı şöyledir: “Allah bir çocuk edindi” dediler. O, bundan uzaktır. O her bakımdan sınırsız zengindir. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. Bu konuda elinizde hiçbir delil de yoktur. Allah'a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?” (Yûnus 10/68).

94 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/85-86.

95 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/85. Ayrıca bk. Topaloğlu, *Te'vilâtul-Kur'an'dan Tercümeler*, 97.

96 Mâtürîdî başka bir yerde bu görüşe paralel olarak evlât sahibi olma arzusunu dört sebebe bağlar ve şu yorumda bulunur: “Görünür âlemde dört sebepten dolayı evlat edinilir; ya kendisine isabet eden bir yalnızlıktan onunla kurtulmak için yahut kendisine arız olan bir ihtiyacı onunla gidermek için veyahut kendisini bozgun uğratması ve yenmesinden korktuğu bir düşmana karşı ona yardım etmesi için veyahut ölümünden sonra malına varis olması için evlat edinilir. Eğer göklerin ve yerin hükümlerine Allah'a aitse bu durumlardan biriyle karşılaşmaktan yücedir. Bu durumda nasıl oluyor da siz; “Allah çocuk edindi.” diyorsunuz? Bütün yaratılmışlar O'nun kulu ve kölesiyken –ki sizler kölelerinizi evlat edinmiyorsunuz- kullarından evlat edindiğini nasıl iddia edebiliyorsunuz?” Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/508.

97 Topaloğlu, *Te'vilâtul-Kur'an'dan Tercümeler*, 99.

98 Onun bu tespiti oldukça yerinde ve doğru bir tespittir. Nitekim gerek geçmişte gerekse günümüzde oğul terimini mecaz anlamda yorumlayan birçok Hıristiyan teologlar mevcuttur. Oğul terimine getirilen mecazî yorumlar için bk. Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş* (İstanbul: Ohan Basımevi, 1992), 60; Madrigal, *Üç Tanrı mı? Tek Tanrı mı? Tevhit'te Teslis*, 38-39, 43-44; Watt, *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*, 214-217; Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı*, 119-121.

Mâtürîdî'ye göre, onların bu iddiaları kendi içinde problemlili olup geçersizdir. Bu noktada Mâtürîdî, Hıristiyanların, “oğul” kelimesine yükledikleri mecazî anlamları tartışmaya açar ve bunları tek tek eleştiriye tabi tutar.

Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanların “İsâ, kendisinin evlat edinilmesi, dost kabul edilmesi, değerinin yüceltilmesi ya da kendisine saygınlık bahşedilmesi anlamında Allah'ın oğludur” şeklindeki iddiaları geçersizdir.⁹⁹ Temel ilke olarak Mâtürîdî, velâyet, muhabbet ve benzeri sebepler açısından bazı hakların oluşmasında olduğu gibi, muhabbet ve velâyetin farklı türler arasında düşünülebileceğini; Allah'ın yarattıkları arasından dost edindiğini¹⁰⁰ ve sevdiği varlıkların bulunabileceğini kabul eder. Ancak oğullarının olmasını mümkün görmez. Bu yüzden Hz. İsâ'ya değer verme açısından “oğlum” denebileceği şeklindeki görüşü kabul etmez.¹⁰¹ Çünkü ona göre, dostluk kavramı Allah ile kul arasında mecazî anlamda kullanılması mümkün olduğu halde, oğulluk kavramına mecazî bir anlam yüklenemez. Zira oğulluk kavramı sadece aynı cins ve türden olanlar arasında kullanılabilir. Bu yüzden mesela bir insan eşeğe veya köpeğe “sevgili oğlum” demez. Aynı durum yaratan ile yaratılanlar arasında da söz konusudur. Dolayısıyla cins ve türleri farklı olması sebebiyle Allah ile insan arasında oğul ifadesi kullanılmaz.¹⁰² Ancak dostluk kavramı kullanılabilir. Çünkü dostluk, dostun özünden ve türünden farklı olan bir başkası için kullanılabilir.¹⁰³

Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanların “Allah çocuk edindi”¹⁰⁴ ifadesiyle hakiki anlam değil de mecazî anlamda “çocuğun mertebesi ve üstünlüğü kastedilmiştir” şeklindeki iddiaları da geçersizdir. Çünkü çocuk edinmesi mümkün olmayan, çocuğu derecesinde kimseye bir mertebe vermeyeceği gibi hiçbir kimseye de çocuğu olacak ölçüde üstünlük tanımaz.¹⁰⁵ Bir de şu var; Allah'a dost olabilmenin yolu yapılan amellere ve davranışlar bağlıdır. Çünkü bu sayede o kişinin derecesi ve mertebesi yükselir ve bu yaptıklarının karşılığı olarak dostluğu hak etmiş olur. Çocuk ise yaptığı bir şeyden dolayı dünyaya gelmez. Aksine çocuğun doğumu çalışarak hak ettiği bir işin sonucu olmaksızın meydana gelir. Allah kendisinden meydana gelebilecek doğumu ise En'âm 6/101'de kendisinden nefyetmiştir. Diğer bir husus da dostlukta bu isimlendirmeyi hak etme sözkonusudur. Bunda oğul şeklinde isimlendirmeyi hak etme söz konusu olmadığı gibi bu ismin verilmesiyle ilgili bir izin de gelmemiştir.¹⁰⁶

Mâtürîdî'ye göre “oğul” kelimesi sevgi gösterme ve değer verme gibi mecazî anlam kastedilerek İsâ'ya nispet edilecekse bu da kendi içinde çelişkili ve geçersizdir. Bu bağlamda Mâtürîdî, oğul kelimesinin İsâ'nın Mesihliğine delaleti konusunu ele alır. Oğul ifadesinin

99 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 269; a.mlf., *Te'vilât*, 4/51; 7/86. Semerkandî, Hıristiyanların Kur'an'da Hz. İbrahim için “Allah'ın dostu” denilmesine benzetilerek İsâ'ya Allah'ın oğlu denilebileceğine dair iddialarını nakleder. Bu iddiaya göre onlar şöyle demişlerdir: “Şayet Allah, Nisâ 4/125. ayetinde belirttiği gibi İbrahim'i dost, Muhammed'i de sevgili edindiye ve insanlar da bu ifadelerin (Allah dostu, Allah'ın sevgilisi gibi) kullanılmasında görüş birliğine varmışsa Allah'ın evlat edinmesi neden mümkün olmasın? Diğer bir ifadeyle İsâ'ya Allah'ın oğlu denilmesi neden mümkün olmasın? Aynı zamanda kendilerine bu sıfatlar, sahip oldukları üstünlüklerinden dolayı verilmiştir ki İsâ da tıpkı onlar gibi aynı üstünlüklere sahiptir. İşte bu nedenle kendisine evlat ve oğul sıfatı verilmiştir.” Semerkandî onların bu iddialarını naklettikten sonra karşı taraf şöyle cevap verir: “Âlimlerin tamamı dost, sevgili ve benzeri isimlerin (insanlara) verilmesini uygun görürken, oğul ismini verilmesini caiz görmezler. Dolayısıyla onların bu görüşüne göre, mecaz üslubuyla da olsa İsâ'ya Allah'a nispet edilerek oğul ve evlat isminin uygun görülmesi geçersiz olmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/218'deki 1. dipnot (Semerkandî'den naklen).

100 Bk. Nisâ 4/125.

101 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 269-270.

102 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 269.

103 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/218.

104 Yûnus 10/68.

105 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/86.

106 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/218.

farklı kullanım alanlarını değerlendirirken, bunun İsa için bir “iltifat” ya da “imtiyaz” olduğunu iddia eden Hıristiyanlara karşı, bunun bir iltifat olduğu kabul edilse bile İsa'nın Mesihliğine kanıt olamayacağını belirtir. Nitekim Mâtürîdî, karşı tarafın, Allah'ın Hz. İsa hakkında “Sevgili oğlum!” demekten daha büyük bir iltifat olmadığını ileri sürerek itirazda bulunan kimseye şu şekilde cevap verilebileceğini söyler: “Ey babam!” demek daha büyük bir yüceltmedir. Ne var ki karşı taraf, ‘Ey babam!’ sözünün babanın oğlundan önce bulunmasını gerektirdiğini kabul ederse, ileri sürdüğü tazim manasını ortadan kaldırmış olur. Çünkü takaddüm anlamı nazar-ı itibara alındığı zaman tâzim kastedilmiş olamaz. Diğer bir deyişle babanın oğlundan önce bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda yüceltme kastedilmiş olmaz. Şu da var ki Allah'ın, İsa'ya ‘Sevgili oğlum!’¹⁰⁷ dediği sabit olsaydı, O'nun başkalarına da aynı şekilde hitap etmiş olması imkân dahilinde girerdi.”¹⁰⁸ Mâtürîdî'nin burada dikkat çektiği husus, oğul ifadesiyle İsa'ya iltifat edildiği ya da değer verildiği anlamında kullanıldığında diğer peygamberlerin de Allah'ın oğlu olması gerekeceğidir. Çünkü bu hususta İsa'nın hiçbir ayrıcalığı yoktur. Bu yüzden Mâtürîdî, Allah'ın yarattığı varlıklar arasında değerli insanların bulunması nedeniyle O'nun Hz. İsa'dan başkasına da “oğlum” iltifatında bulunmasının ihtimal dahilinde olabileceğine, bu nedenle de İsa'ya yapılan bu iltifata havarilerin ve diğer peygamberlerin de dahil edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁹

Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak eleştirisini yöneltirken dikkat çektiği bir diğer husus da İsa'ya oğul isnadında bulunmanın baba ile oğul arasında hükümdarlık ve veraset durumlarını gerekli kılacağı meselesidir. Çünkü her evlat sahibi ortaklığa adaydır ve eninde sonunda hükümdarlık hükümdarın çocuğuna geçecektir. Bu bakımdan zâtı itibarıyla evreni yaratıp yöneten (rab), rakipsiz bir hükümdarlığa sahip bulunan (melik) ve her şeye gücü yeten bir varlık (Allah) için böyle bir şey (ortaklık) düşünülemez.¹¹⁰

Mâtürîdî, İsa'ya oğulluk nispet edilme gerekçelerinden bir diğeri olarak da her önemli işinde ve karşılaştığı musibetlerde Allah'ın İsa'ya sığınak olmasını gösterir. Mâtürîdî, ileri sürülen bu iddiayı kabul etmez. Çünkü karşılaşılan sıkıntı ve musibetlerde Allah'ın sığınak olarak görülmesi bütün insanlar için geçerlidir. Yani bu durum sadece Hz. İsa'nın gösterdiği davranış biçimi değildir, aksine bütün insanların gösterebileceği ortak bir davranıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın, “hâviye”yi¹¹¹ oraya gireceklerin, “arz”ı da orada yaşayanların “ana”sı¹¹² diye isimlendirmesini sığınma olayına örnek gösterir. Buradan hareketle o, yaratıklara “Allah'ın oğlu olma” niteliğinin nispet edilmesini, O'nun (bir baba gibi) kendilerine sığınak ve merci anlamında anlamak gerektiği, fakat bu ifadelerin kullanılmasının nasslarda yer alacak olan ilahî bir izne bağlı olduğuna işaret eder.¹¹³

Mâtürîdî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında İncillerde yer alan baba ve oğul kelimelerine gerek hakiki gerekse mecazî anlam verilerek Allah ve İsa hakkında kullanılmasını tasvip etmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte her iki eserinde de İncillerde bu kelimenin yer almasına dayanarak İncillerin tahrif olduğuna dair herhangi bir eleştiri getirmemektedir. Onun bu konuya neden yer vermediği kapalılığını korumakla

107 Bugün elimizde mevcut olan İncillerde Allah'ın oğul tabiri çeşitli şekillerde geçmektedir. Bk. Matta 3/17; Markos 1/11, 3/15; Luka 9/35; Yuhanna 1/18.

108 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 269.

109 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 269.

110 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 271.

111 Bk. Kâria 101/8-9.

112 Bk. Şûrâ 42/7.

113 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 272.

birlikte genel bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda İncilin tahrif olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür.¹¹⁴

4. Hz. İsa'nın Mucizelerinin İlahlığına Delil Kabul Edilmesine Yönelik Tenkitleri

Mâtürîdî'nin Hıristiyanların İsa ile ilgili iddialarına cevap verirken önemle üzerinde durduğu bir diğer konu da Hz. İsa'da ortaya çıkan mucizelerin Mesihliğe delalet edip etmediği meselesidir. Konuyla ilgili görüş ve eleştirilerine geçmeden önce şunu belirtmekte fayda vardır: Mâtürîdî, temel ilke olarak İsa'yı diğer peygamberlerden ve insanlardan farklı kılacak ve onun oğul olmasını gerektirecek herhangi bir ayrıcalığının söz konusu olamayacağını kabul eder. Dolayısıyla eleştirilerinin neredeyse tamamını bu ilkeden hareketle yönelttiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu temel ilke, Mâtürîdî'nin İsa'nın mucizeleri ile ilgili ileri sürülen görüşlere yönelttiği eleştirilerinin temel dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi Hıristiyan inancına göre Hz. İsa kendi tanrısallığını özellikle mucizeleriyle ispat etmiştir. Örneğin Hz. İsa'nın tabiatüstü doğumu, öldükten sonra dirilişi, ölüleri diriltmesi, a'na ve alacayı iyileştirmesi¹¹⁵ gibi mucizeleri kendisinin ulûhiyetine ispat için kullanılanların başında gelir.¹¹⁶ Mâtürîdî de Hıristiyanların delil olarak ileri sürdükleri söz konusu bu mucizelere temas etmekte, konuyla ilgili iddialarını tutarsız bularak mucize telakkilerini çeşitli açılardan eleştirmektedir.

Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanların İsa'ya ilahlık ve oğulluk nispet etmelerinin sebeplerinden biri onun göstermiş olduğu mucizeleridir.¹¹⁷ Nitekim Mâtürîdî, bununla ilgili Necranlı Hıristiyanlardan bir grubun bir gün Hz. Peygamber'e gelerek; "Sen sahibimiz İsa b. Meryem'e hakaret ediyor ve onun kul olduğunu iddia ediyorsun. Oysa o, ölüleri diriltiyor, körün gözünü açıyor, alaca hastalığını iyileştiriyor ve çamurdan kuş yaratıyor idi. Allah'ın yarattıkları arasından onun yaptıklarını yapan biri var mı? Şayet var ise bize onu göster" dediklerini naklederek mucize telakkilerini tespit etmeye çalışır.¹¹⁸ Buradan hareketle Mâtürîdî, onların bu yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde ele alır ve delil olarak ileri sürülen mucizeleri diğer peygamberlere verilen mucizelerle mukayese ederek, bu mucizelerin Hz. İsa'nın tanrı ya da oğul olmasını gerektirmediğini çeşitli açılardan ortaya koymaya çalışır.

Mâtürîdî'ye göre mucizelerin İsa'da zuhur etmesi, kendisine oğulluk ya da ilahlık nispet edilmesini gerektirmez. Çünkü görünür âlemde oğulluğun bilinme yöntemi mucizeler değildir.¹¹⁹ Aksine mucizeler, peygamberliğin ve kul oluşunun birer ispatıdır.¹²⁰ Bu yüzden birçok peygamber mucize göstermiştir. Kaldı ki, Hz. İsa, Allah'ın kulu oluşunu samimiyetle ifade etmiştir ki kendisinde görülen mucizelerin de amacı kul oluşunu ispatlamaktır.¹²¹ Bu bakımdan İsa'nın babasız dünyaya gelmesi, ölüleri diriltmesi, körü ve alacayı iyileştirmesi, insanlarla beşikte iken konuşması gibi Kur'an'da zikredilen bütün mucizeleri peygamberliğinin ve Allah'ın kulu olduğunun ispat edilmesine yöneliktir.¹²²

114 Detaylı bilgi için bk. Önal, *Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, 356-364.

115 Mevcut İncillerde mucizelerle ilgili bilgilere bakıldığında, Kur'an'ın vermiş olduğu bilgilerden bazen farklılık arz ettiği görülmektedir. Örneğin Kur'an'da yer alan a'na mucizesi, İncillerde cüzzam hastalığını iyileştirme olarak anlatılır. Bk. Matta 8/1-4; Luka 5/12-16.

116 İncillerde geçen söz konusu mucizeler için bk. Matta 9/18-31, 14/15-21, 15/32-38, 28/1-10; Markos 5/35-42, 6/34-44, 48, 8/1-9; Luka 7/11-16, 9/12-17, 24/1-12; Yuhanna 2/1-11, 6/1-14, 11/38-44.

117 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/319-320.

118 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/319.

119 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 271.

120 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/264, 266; Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/307-308; 4/369-371.

121 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 271.

122 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/264, 266.

İsâ'nın mucizeleri ile ilgili Hıristiyanların iddialarını geçersiz ve tutarsız bulan Mâtürîdî, bu görüşlerini desteklemek için diğer peygamberlerin gösterdikleri mucizelerini delil olarak kullanılır. Bu bağlamda mucizeler nedeniyle İsâ'ya isnad edilen oğul ve ilahlığın neden bir başka peygambere de isnat edilmediğini sorgular. Hıristiyanların, söz konusu mucizeleri onun Allah'ın oğlu olmasına delil olarak göstermeleri durumunda diğer peygamberlerin de pek çok mucizeler gösterdiklerini dolayısıyla aynı durumun bunlar için de söz konusu olduğu üzerinde önemle durur. Bu konuda birçok peygamberle ilgili örnekler sunarak Hıristiyanların mucize anlayışlarındaki çelişkilere dikkat çeker.¹²³ Dolayısıyla Mâtürîdî, mucize olayını sadece Hz. İsâ'ya has bir olgu olarak değerlendirmez. Diğer bir ifadeyle mucize gösterme bakımından İsâ ile diğer peygamberler arasında bir fark olmadığı kabul eder. Mâtürîdî'ye göre, oğulluğu hak etmeye dair ileri sürülen mucize gerekçesi kabul edilirse, aynı gerekçe diğer peygamberlerin de Allah'ın oğlu olmasını gerekli kılacaktır. O halde İsâ'da mucizelerin meydana gelmesi kendisine oğul nispet edilmesini gerektirmez.

Sonuç

Mâtürîdî'ye göre, ilahî dinlerin temelini tevhid merkezli inanç esasları oluşturmuştur. Bu inançları Allah'tan geldiği şekliyle koruyan din sahipleri “Hanif” veya “Müslüman”; koruyamayan ve tahrif eden din sahipleri ise “Ehl-i Kitap (Yahudi ve Hıristiyanlar) ismini almaktadır. Hıristiyanlık temelde tektanrıcılığa dayalı iken, çeşitli faktörlerin etkisi sonucu zamanla tevhid inancından uzaklaştırılarak tahrif ve tebdîle uğramış bir din haline gelmiştir. Bunun en önemli göstergesi de Hıristiyanların teslis inancına sahip olmalarıdır. Bu inançları gereği onlar, Hz. İsâ'yı beşer konumundan çıkartarak ilah konumuna yükseltmişler, onun Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu inkâr etmişlerdir. Bu itibarla Hıristiyanlar, İsâ adına yalan uydurmuşlar, onun dinini ve mesajını değiştirmişler; beşer olan İsâ'yı Allah'ın oğlu kabul ederek gerçek anlamda ilah ve rab edinmişlerdir. Bu inançları sebebiyle küfre düşmüşlerdir.

Mâtürîdî, onların bu inançlarını reddetmek amacıyla Kur'an'a referansla Hz. İsâ'nın Allah'ın kulu ve peygamberi olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda İsâ'nın yeme ve içme¹²⁴ gibi beşerî özelliklere sahip olduğuna, diğer insanlar gibi doğup büyüdüğüne;¹²⁵ Allah'a itaat, dua ve niyazda bulunduğuna,¹²⁶ insanları Allah'ın birliğine ve O'na kulluğa çağırdığına,¹²⁷ Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelediğine¹²⁸ ve bütün peygamberlere iman ettiğine¹²⁹ ve kendisi için kulluk ve peygamberlikten başka bir şey iddia etmediğine¹³⁰ dair ayetlere dikkat çekmiştir. Bu anlamda İsâ'nın bir insan ve peygamber olduğunu, insanlara daha önceki peygamberlerin getirdiği dini tebliğ ettiğini, böylece onları ilahlığı ve rubûbiyeti yalnızca Allah'a has kılmaya davet ettiğini belirtmiştir. Ayrıca İsâ'nın babasız dünyaya gelmesi, ölülere diriltmesi, körü ve alacayı iyileştirmesi, insanlarla beşikte iken konuşması gibi onlara gösterilen mucizelerin tamamının İsâ'nın peygamberliğinin ve Allah'ın kulu olduğunun ispat edilmesine yönelik olduğunu söylemiştir. Ona göre tüm hususlar, Hz. İsâ'nın kendisi hakkında kulluk ve risâletten başka bir iddiada bulunmadığına, dolayısıyla ona tanrılık ya da oğulluk izafe etmenin anlamsız olduğuna delalet etmektedir.

123 Mâtürîdî, *Kitâb-ı Tevhîd*, 267-268, 271.

124 Mâide 5/75.

125 Meryem 19/29; Âl-i İmrân 3/46.

126 Nisâ 4/172.

127 Mâide 5/72.

128 Saff 61/6.

129 Âl-i İmrân 3/81.

130 Meryem 19/30.

Kaynakça

- Albayrak, Kadir. “Nestûrîlik”. *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*. Ankara: TDV Yay., 1998.
- Aydın, Mehmet. *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*. Ankara: TDV Yay., 2005.
- Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2007.
- Emin, Ahmed. *Fecrû'l-İslâm*. Çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitapevi, ts.
- Can, Mustafa. *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvet Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Grudem, Wayne. *Hıristiyan İlahiyatı: Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*. Çev. Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yay., 2005.
- Gürkan, Salime. Leyla. “Dogmaya Karşı Akıl: Mâtürîdî'nin Teslis İnancını Tenkidi”. *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2009): 63-86.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yay., 1995.
- Koçar, Musa. “Mâtürîdî'nin Hıristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler”. *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2007): 15-26.
- Madrigal, Carlos. *Üç Tanrı mı, Tek Tanrı mı: Tevhidde Teslis*. İstanbul: Bütün Dünya Kitaplığı Yay., 2002.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr. *Kitâb-ı Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yay., 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2004-2010.
- Michel, Thomas. *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*. İstanbul: Ohan Basımevi, 1992.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yay., 1999.
- Önal, Recep. *Ebû Mansûr Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yay., 2013.
- Önal, Recep. “Mâtürîdî'ye Göre Dinlerarası Diyalog: Ehl-i Kitabın Kurtuluşu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2013): 139-180.
- Sinanoğlu, Mustafa. *İslâm Kaynaklarında Hıristiyanlık: Kelâm Açısından Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yay., 2001.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Kelamcılarının Ehl-i Kitaba Yaklaşımları”. *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitab Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Ed. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. *Te'vîlâtul-Kur'an'dan Tercümeler*. İstanbul: Acar Mabaacılık, 2003.
- Watt, W. Montgomery. *Günümüzde İslam ve Hıristiyanlık*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yay., 2002.

MÂVERÂÜNNEHİR İLİM MİRASININ KÖK METİNLERİ: İMÂM-I ÂZAM'IN AKÂİD RİSALELERİ

Mustafa Selim YILMAZ*

Öz:

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İslâmî ilimlerin mayalandığı bir ortamda sözün gücüne dayanan bir metodoloji ile Müslüman düşüncenin ürettiği bir medeniyetin en önde gelen bânilerinden biridir. O, fıkhıtan kelâma geniş bir skalada/alanda aslı bir bakış açısının temellerini belirleyen ilmî bir şahsiyettir. Bu itibarla Ebû Hanîfe, gerek takipçileri gerekse de karşıtları tarafından “Ehl-i Re’y’in imâm”ı şeklinde anılır olmuş, çağını aşan nadir ilim adamlarındandır. Böylesine haklı bir şöhretin arka planında yatan temel etmen ise sadece düşüncelerini serdeden bir ilim adamı olmaktan öte onun, hakikati keşfi ön plana çıkaran bir bakış açısını, geçmişten günümüze uzanan bir düşünce okulu olarak tesis etmesinden kaynaklanmaktadır. Yetiştirdiği öğrencileri Müslüman coğrafyanın dört bir tarafına yayılmışlar ve onların gayretleriyle özellikle de Mâverâünnehir’de ciddi bir ilmî mirasın teşekkülüne vesile olmuşlardır. Ayrıca bu miras, Anadolu’nun Müslüman kimliğini de inşa eden en temel unsurdur. Bu mirasın temellerinin takip edilebileceği kaynak metinler, Ebû Hanife’ye nispet edilen akâid risaleleridir ki bunlar; *el-‘Âlim ve ‘l-müte‘allim, el-Fıkhü ‘l-ebsat, el-Fıkhü ‘l-ekber, er-Risâle ve el-Vasiyye*’dir. Kelâm ilminin normatif ve kurucu bir bilim ve dolayısıyla İslâm düşüncesinin seyrini belirleyen temel unsur olduğu düşünüldüğünde bu risalelerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira söz konusu ilmî mirasın metinleri tetkik edildiğinde bu risalelerde verilmek istenen mantalitenin/zihniyetin derin izleri görülecektir. Bu bakımdan bu risalelerin evvel emirde dikkate alınması, söz konusu ilmî mirasın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu itibarla bu tebliğde, adı geçen risalelerin muhteva açısından tahlili yapılacak olup, bunlarda vurgulanan ilkelerin düşünce tarihimiz açısından önemi tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Şariat, Müslüman Düşünce, İlim, İman, Toplum Sözleşmesi, Ebû Hanîfe.

THE SOURCE TEXTS OF THE SCHOLARLY HERITAGE OF TRANSOXIANA: THE ARTICLES OF FAITH BY AL-İMÂM AL-A‘ZAM

Abstract:

Al-Imâm al-A‘zam Abû Hanîfah (d. 150/767) is one of the foremost founders of a civilization created by Muslim thought, with a methodology based on the power of speech in an environment where the disciplines of Islamic science are formed. He is a scholarly figure who sets the foundations of a fundamental point of view on a wide scale from fiqh to kalâm. In this respect, Abû Hanîfah was mentioned by both his followers and opponents as the "Imam of the Ahl al-ra'y (advocates of common sense)", and he is one of the rare scholars who exceeded his era. The main factor underlying such a righteous reputation is not only being a scientist who speaks his thoughts, but also because he established a point of view that emphasizes the discovery of the truth/wisdom, a school of thought from the past to the present. His students spread across the Muslim world and with their efforts, they have been conducted to the formation of a serious scientific heritage, especially in Transoxiana. In addition, this heritage is the most fundamental element that builds the Muslim identity of Anatolia. The source texts in which the foundations of this heritage can be followed are the articles of faith attributed to Abû Hanîfah and these are *al-‘Âlim wal-muta‘allim, al-Fiqh al-absat, al-Fiqh al-akbar, al-Risâlah* and *al-Waşiyya*. When the science of kalâm is being considered as a normative and

* Doç. Dr., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, msyilmaz@karabuk.edu.tr

founding science and as the basic element that determines the course of Islamic thought, the importance of these booklets will be better understood. Because, when the texts of the mentioned scientific heritage are examined, the deep traces of the mentality desired to be given in these booklets will be seen. In this respect, taking these booklets into consideration in the order will provide a better understanding of the mentioned scientific heritage. Therefore, the booklets which are mentioned in this paper will be analysed in terms of their content, and the importance of the principles highlighted in them will be discussed in terms of our history of thought.

Keywords: Religion, Sharī'ah, Muslim Thought, Science, Faith, Social Contract, Abū Hanīfah.

Giriş

Hz. Peygamber'in fikrî kabiliyet ve zekasına şahit olduğu amca oğlu Abdullah hakkında şöyle dua ettiği aktarılır: “اللهم فقهه في الدين”:¹ “Allah'ım dine dair kavrayışını keskinleştir.” Bu rivayetin bir diğer varyantında ise dua, şu şekilde verilir: “اللهم علمه الكتاب”:² “Allah'ım ona kitabı öğret.” Bu iki varyant karşılaştırıldığında “fıkıh” ve “ilim” kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Muhtemelen Hz. Peygamber'in duasına verilen önemden olsa gerek Müslümanlar, ilk dönemlerde bütün ilim faaliyetleri için “fıkıh” kavramını kullanıyorlardı. Dolayısıyla bu dönemde henüz ilmî disiplinler belli sınırlar dahilinde birbirinden ayrı birer yapıya dönüşmemişti. Bu noktayı Ebû Hanîfe'nin “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi” şeklinde ifade ettiği fıkıh tanımında da görmek mümkündür. Bu itibarla fıkıh, bütün ilimleri kapsar. Böylesine küllî bir tanım koyan Ebû Hanîfe'nin, ilmin sistematik teşekkülünde kurucu bir rol oynadığını ve örneğin kelâm ilmini “fikh-ı ekber” olarak nitelendirdiğini görüyoruz.³

Bu çerçevenin, özellikle Ebû Hanîfe'nin ilmî kişiliğine ilişkin bazı değerlendirmelerde gözden kaçırıldığını söylemek gerekir. İsmi zikredildiğinde bilimler skalasındaki bir ilmî disiplin olarak ona dair fıkıhla ilişkili bir intiba oluşmaktadır.⁴ Hâlbuki

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1423/2002), Buhârî, “Vudû”, 10 (No. 143).

² Buhârî, “İlim” 17 (No. 75); a. mlf., “Fedâ'il-ü Ashâbi'n-Nebî” 24 (No. 3756); “İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne” 96 (No. 7270).

³ Bk. Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû'at-ü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1282. Bu anlamda fikhî, kişinin eşyanın ruhunu okumayı bilmesi ve kuvvetli bir kavrayış geliştirmesi olarak değerlendirmek gerekir. Başka bir ifadeyle bunu, dünya görüşü olarak da nitelendirmek mümkündür. Bu itibarla bu kavram, bir şeyin arkasında yatan gerçekliği, vakıyı ve nedenleri görebilme yeteneğini ifade eder. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Mehmet Zeki İçsan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (Yaz-2004), 60.

⁴ Bu noktada Ebû Hanîfe'nin fikhî yönünün incelenip kelâmcı kimliğinin araştırmalara konu olmaması ile ilgili yorumlar dikkat çekicidir. Örneğin bir değerlendirme için bk. Hasan Kurt, “İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 90-91. Esasında onun, düşünsel bir sistem âlimi olduğu perspektifi dikkate alınırca olayın farklı boyutları olduğu daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Tarihi süreçte onun, fikhî kimliğiyle ön plana çıkarılmasıyla ilgili birtakım tartışmaların olduğu bilinmektedir. Ancak bu tartışmaların ardında, onun herhangi bir ilme aidiyetinin gösterilmesinden öte farklı endişelerin yattığı görülecektir. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bk. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/643-658. Bu konuda öncelikle şunu söylemek gerekir: Mezhep veya fırkaların onu, bir meşruiyet temeli olarak kendilerinden veya başka grupları eleştirmenin bir zemini görmeleri açısından söz konusu tartışmalar dikkat çekmektedir. Örneğin Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe'ye ilişkin algısı bağlamındaki konjonktürel çetnli yaklaşımlar, bu noktada zikredilebilir. Bu yaklaşımlar arasında en dikkat çeken ise onu sahiplenen görüşün daha ziyade onun fakih kimliğini ön plana çıkardığı şeklidir. Geniş bir değerlendirme için bk. Fatmanur Alibekiroğlu Eren, “Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanîfe'nin Mezhebî Kimliği”, *Turkish Studies* 14/5 (2019), 1957-1971. Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952), Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) ve Ebû Abdullah

o, Müslüman düşüncenin daha ilk zamanlarına şahitlik etmekle birlikte küllî bir anlamda sistematik bir düşünme biçimi ortaya koymaya çalışan bir âlimdir. İçinde bulunduğu şartlar dikkate alındığında onun bu çabasının ne kadar anlamlı olduğu görülecektir. Zira bu dönem, Müslüman toplumun teşekkül ettiği ve kimliğini kazandığı bir dönemdir. Bu itibarla o, herhangi bir yanlı yaklaşımı ima ettirmeyecek ve objektif bir temelde herkese hitap edebilecek bir din söylemi oluşturma çabasına girmiştir.⁵ Düşüncesinin merkezinde Kur'an vardır ve metodolojisi aklî yorum biçimidir.⁶ Dolayısıyla onun, ilim serüvenini bu çerçevede okumak gerekir. Aksi yaklaşımlar, Ebû Hanîfe'nin ilmî şahsiyetinin anlaşılmasında birtakım problemlere neden olacaktır. Örneğin onun, kelâm ilmi ile uğraşmayı terk ettiği, hatta bu ilimle ilgilenmeyi yasakladığı şeklinde birtakım rivayetlerin olduğu bilinmektedir. Aslında burada işleyen/işletilen mantığa bakıldığında, Ebû Hanîfe'nin ilmî perspektifinin doğasına aykırı bir şekilde değerlendirildiği görülecektir. Konuyu şöyle açıklamak mümkündür: Sa'deddîn Teftâzânî (öl. 792/1390), meşhur eseri *Şerhu'l-makâsîd*'in mukaddimesinde Hz. Ali'den nakledilen şu söze yer verir: “رحم الله امرءا اخذ لنفسه، واستعد لرسمه، وعلم من اين وفي اين والى؟”⁷ “Azığını alana; toprağın altına hazırlanana; nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gittiğini bilene Allah rahmet etsin.” Bu sözdeki son üç soru, insanın anlam arayışının temel niteliğini yansıtmaktadır. Din, bir anlamda bu sorulara cevap veren bir sistemdir. Ebû Hanîfe'nin de düşüncesinin merkezinde bir sistem olarak dini anlama hedefi olduğu düşünülürse onun ilmî kişiliğini bu çerçevede düşünmek gerekir. Bu itibarla onun, evvel emirde dinin asıllarının anlaşılma usûlünü tespit ettiği, böylece ilkesel duruşunu belirleyip sonrasında da dinin fûrûunu bu metodolojik zeminden hareketle ele almış olduğunu söylemek mümkündür.⁸ Sonuç itibarıyla Ebû Hanîfe, kendisinden sonra şekillenen kelâm ve fıkıh gelenekleri başta olmak üzere Müslüman düşünce sisteminin temellerini inşa eden ve çerçevesini belirleyen figürlerin başında gelmektedir.

Bu bilgilerden hareketle, geniş bir çerçevede birbirine karşıt grupların gündeminde tarih boyunca Ebû Hanîfe'nin yer alması, daha net anlaşılmalıdır. Bundan öte onun, değişen ölçeklerde her türlü grubu etkilediğini ve Müslüman toplumların sosyal

el-Basrî (öl. 369/979-80) gibi Irak Hanefiliğinin önde gelen âlimleri, Ebû Hanîfe'nin Mu'tezilî olduğu kanaatiyle akâid risalelerinin ona nispetinin doğru olmadığını iddia etmişlerdir. Buna karşın Semerkand Hanefileri ise onun Sünniliğini ispat etmeye çalışmışlardır. Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Âlemiyye, 1405/1985), 2/141; Şükrü Özen, “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 232; Ramazan Altıntaş, “Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 185-205; İlyas Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi”, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 188; İbrahim Aslan, “Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/1 (2016), 78-89. Bu eleştiriler üzerine Ebu Hanife'nin Hz. İbrahim'e benzetilmesi dikkat çekicidir. Nitekim Hz. İbrahim'i, Yahudiler, Hristiyanlar ve dahi herkes sahiplenir ama o hiçbirinden değildir. Bk. Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/141.

⁵ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. İşçan, “Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği”, 59, 61. Ayrıca bk. Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto, 2017), 137 vd.

⁶ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Zeki İşçan, “İmam Maturidi'ye Göre Ebu Hanife”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/277.

⁷ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 2/158.

⁸ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Galip Türcan, “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelâmının Oluşumuna Katkısı”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy ve Nejdet Durak (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2007), 492 (491-501); Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı”, 186-187.

muhayyilelerinde derin izler bıraktığını da söylemek gerekir. Ayrıca gerek onu sevenlerin gerekse ondan hoşlanmayanların, Ebû Hanîfe'nin şahsiyetinin anlatılması noktasında aşırıya kaçtıkları da olmuştur.⁹ Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe, düşünce yapısı bakımından farklı renk ve tonlardaki Müslüman fikir hayatını önemli ölçüde etkilemiştir. Öyle ki tarihte kendisini Hanefî kimliğiyle nitelendiren birçok kesimin olması gerçekten dikkat çekicidir.¹⁰ Bununla birlikte onun etkilerini, en yoğun şekliyle Mâtürîdî düşünce geleneğinden takip etmek mümkündür. Bu geleneğin kurucusu ve çerçevesinin belirleyicisi olarak kabul edilen Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî¹¹ (öl. 333/944) özellikle itikâdî bağlamla ilişkilendirilen görüşleri bakımından Ebû Hanîfe'nin şârihi olarak görülür. Mâtürîdî, Ebû'l-Mu'în Neseî'nin (öl. 508/1115) tabiriyle “اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة”¹² “Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen”dir. Daha ötesi o, eserlerini Ebû Hanîfe'nin fikirlerini açıklamak ve delillendirmek için kaleme almıştır. Neseî'ye göre başka hiçbir âlim olmasaydı bile Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayılması açısından yeterli olurdu.¹³ Dolayısıyla bu düşüncenin merkezinde yine Ebû Hanîfe vardır. Zira Neseî ve Ebû'l-Yüsr Pezdevî (öl. 493/1100) gibi âlimler, her ne kadar Mâtürîdî'yi Ebû Hanîfe'nin en güçlü şârihi ve düşüncelerinin sistemleştiricisi olarak görseler de bölgedeki kelâmî bakış açısının kurucusu olarak Ebû Hanîfe'yi görüyorlardı. Zira Mâtürîdî'nin ortaya çıkışı, Ebû Hanîfe tarafından belirlenen öğretilerin yeni birer paradigmaya dönüştürülmesi değildir.¹⁴

Ebû Hanîfe, Kûfe mescidindeki ders halkasıyla birlikte düşünsel bir geleneğin ilk muallimi olmuştur. Onun görüşleri genel itibariyle nesilden nesile öğrencileri aracılığıyla aktarılmıştır. Aşağıda da zikredileceği üzere kendisine nispet edilen akâid risaleleri olsa da günümüze kadar bir eser bırakmamıştır. Görüşlerinin bu şekilde aktarılması, tam anlamıyla

⁹ Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1997), 13 vd. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Abdullah Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 171-172; a.mlf., “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 1/643 vd. Ayrıca bk. Çelebi, “Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı”, 189-191. Diğer taraftan örneğin Ehl-i Hadîs'in özellikle Mürcilik ve halku'l-Kur'ân üzerinden Cehmîlik suçlamaları temelinde Ebû Hanîfe'ye getirdikleri sert eleştiriler bağlamında bir değerlendirme için bk. Muhyettin İğde, “Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2/90-98.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi ve örnek bir değerlendirme için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik ve Maturîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 78, 122-128, 159 vd.

¹¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik ve Maturîdîlik İlişkisi*, 79 vd.

¹² Ebû'l-Mu'în Neseî, *Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/210.

¹³ Bk. Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1/210-211, 470, 473. “Mâtürîdî kendi adıyla anılan akaid ekolünün asıl kurucusu olmayıp, hocalarının hocası olan Ebu Hanife'nin yolunu takip etmiştir. Ancak mezhep Mâtürîdî sayesinde uygulama alanından akide ve düşünce alanına dönüşerek sistemleşmiştir.” Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî”, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002), XXII. “Maturîdî, gerek fıkhîta gerekse itikadî konularda Ebu Hanife'yi tartışmasız bir imam olarak kabul etmekle kalmamış, onun görüşlerinden anlaşılması zor olanları açıklamış, daha yeni delillerle güçlendirmiş ve bu zemin üzerinde akılcı-hadari bir din ve dünya görüşü oluşturmayı başarmıştır.” Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: kitâbiyât, 2003), 22. “Mâtürîdîlik, kelâm ilminin önemli ve gerekli olduğunu düşünen mütekelim Hanefîler'in gayretleri sonucunda teşekkül etmiş itikadî bir mezheptir. Bu ekolün ortaya çıkmasına fakih Hanefîler'in yeterince katkı sunmadığı hatta, engel bile oldukları söylenebilir.” Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 1/655.

¹⁴ Bk. Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 18-19, 21-22. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin Sünnî kelâm geleneğine olan etkileri ile ilgili genel bir değerlendirme için bk. Mustafa Göregen, “Ebu Hanife'nin Sünnî İslam Kelâmının Oluşumuna Etkisi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/27-32.

bir Ebû Hanîfe portresinin çıkarılmasını güçleştirmektedir. Diğer taraftan zaman-mekân ve algı çerçevesini düşündüğümüzde Muhammed Ebû Zehrâ'nın belirttiği üzere bazı görüşlerini tam olarak ortaya koyma imkânımız bulunmamaktadır. Örneğin kendisi, zamanının önemli bir siyasi figürü olmasına rağmen bu konudaki duruşuna dair net bilgiler elde edemiyoruz. Kaldı ki en parlak öğrencileri Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ile Muhammed Şeybânî (öl. 189/805) onun muhalif olduğu Abbâsî idaresinin kâdîları idiler. Muhtemelen ders halkalarındaki cari düzen ve anlayışa karşı olabilecek görüşleri nakledilmemiş olabilir.¹⁵

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen beş adet akâid risalesi¹⁶ vardır: *el-Âlim ve'l-müte'allim*,¹⁷ *el-Fıkhü'l-ebzat*, *el-Fıkhü'l-ekber*,¹⁸ *er-Risâle* ve *el-Vasiyye*. İlk ikisi, hoca-öğrenci diyalogu şeklinde ilerleyen bir yapıya sahipken en meşhur risalesi olarak kabul edilen *el-Fıkhü'l-ekber* bir nevi kelâm ilminin konularının panoramasını ortaya koyar. *er-Risâle* ise Basralı âlim ve yakın arkadaşı olan Osman Bettî'ye (öl. 143/760 [?]) hitaben yazdığı bir mektuptur.¹⁹ *el-Vasiyye* de adından anlaşılacağı üzere öğrencilerine ve yakınlarına bir vasiyetname niteliğindedir.²⁰ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (öl. 1098/1687), Ebû Hanîfe'nin imla ettirdiğini söylediği bu risâlelerin dinin inceliklerini ortaya koyması açısından, onun, bütün bir kelim geleneğinin kimliğini belirleyen en önemli isim olduğunu vurgular.²¹ Dolayısıyla bu risâleler, her ne kadar otantikliğine ilişkin birtakım endişeler olsa da²² önemli ölçüde bir sistem düşünürü olarak Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını takip edebileceğimiz eserlerdir. Bu itibarla onun bu yönünü yansıtan din, iman ve Allah-insan ilişkisine dair görüşleri genel hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

¹⁵ Bk. Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 16, 18-19.

¹⁶ Ebû Hanîfe'nin akâid risalelerindeki plan, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin düzeninde de görüleceği üzere epistemoloji hariç "usûl-i selâse" çerçevesinin birleştirilmiş bir temelini ortaya koymaktadır. Geniş bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 85.

¹⁷ Bu metin, Mâverâünnehr kelâm sisteminin merkezinde yer alan bir eser olup Ebû Hanîfe'nin söyleminin içeriksel süreğenliğini yansıtan bir etkiye her zaman sahip olmuştur. Ulrich Rudolph'un, *el-Fıkhü'l-ebzat* için de geçerli olabilecek benzer bir durumla birlikte bu esere ilişkin şu kanaati dikkat çekicidir: Bunların, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ile bir diyalog hâlinde bir düzene sahip olması ve onların rivayeti, bir anlamda konuya kendilerini de katma ihtimali bakımından bu öğrencilerin eserleri olarak değerlendirilebilir. Esasında bu metinler, sonraki dönemlerin yorumlarıyla ortaya konulan metinlerdir. Bununla birlikte bunlar, Ebû Hanîfe'nin eserleri olarak değerlendirilmiş ve Ebû Mukâtil es-Semerkandî (öl. 208/823) ve Ebû Mutî' el-Belhî (öl. 199/814), bu eserlerin birer ravileri olarak kabul edilmişlerdir. Bk. Rudolph, *Mâtürîdî*, 75-80, 98-99, 54-55. Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 85.

¹⁸ Ebû Hanîfe'nin akâide dair en meşhur risalesidir. Bk. Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 173.

¹⁹ Bizâtihi Ebû Hanîfe tarafından yazılan tek ve en otantik eser olarak kabul edilir. Bk. Rudolph, *Mâtürîdî*, 55; Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 178.

²⁰ Ebû Hanîfe'nin akâid risaleleri üzerine özellikle Osmanlı döneminde şerh, hâşiye ve tâlik gibi yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 169-226.

²¹ Bk. Kemâleddin Ahmed Beyâzî, *İşârâtü'l-merâm 'an 'ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdurrezak (Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004), 18.

²² Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerin ona aidiyeti noktasında genel bir kabul olmakla birlikte bunun aksi bir bakış açısı da ağırlığını hissettirmektedir. Söz konusu nispet, önemli oranda kabul edilse bile bazı konular, Ebû Hanîfe'nin bilinen bakış açısına aykırıdır. Örneğin Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye öncelenmesi, keramet, istidrac ve ihanet gibi konulara dair ifadeler sonradan dahil edilmiş olabilir. Zira bu konuların tartışılması daha sonraki yüzyıllara aittir. Özellikle tasavvufun ortaya çıkmasından sonra gündeme gelen tartışmalardır. Geniş bilgi için bk. Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 193-194; Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 173, 176 vd.

1. Din Tasavvuru

Ebû Hanîfe'nin bir sistem düşünürü olduğunun en önemli göstergesi, ortaya koyduğu din tanımıdır. Zira bu tanım, onun Allah-insan ilişkisini açıklamasının temel mihrini ifade etmektedir. Bu tanım, bir yanda dinin yegâne vazedici otoritesi anlamında Allah'ı vurgularken diğer tarafta bunun muhatabı olan insanın konumunu ve işlevselliğini ortaya koyan bir tarifdir: “Din; imanın, İslâm'ın ve şeriatların gerçekleşmesini ifade eden bir isimdir.”²³ Bu tanımdaki “iman” bireysel boyutu, “İslâm” ahlâkî ve eylemsel boyutu, “şeriatlar” ise ilkesel olarak toplumsal boyutu açıklamaya çalışan küllî bir bakış açısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu tanımdan hem dinin sabitelerinin hem de onların insan tecrübesine konu olmasının ifade edilmek istendiğini söylemek mümkündür.

Bu noktada Ebû Hanîfe'nin yaptığı en önemli şey, dini anlamada kategorik bir ayrıma gitmesi ve metodolojisini buna göre inşa etmesidir. “Dinde fıkıh” “ahkamda fıkıh”tan daha üstündür. Zira kişi, Rabbine nasıl kulluk edeceğini bilmeden hayatı inşa edecek şeyleri isabetli olarak bilemez. Rabbe nasıl kul olacağını bilmek birçok ilim biriktirmekten daha hayırlıdır. Bu bir anlamda kişinin ümmetin ittifak veya ihtilaf edeceği noktaları bilmesidir.²⁴ Aslında din-şeriat ayrımı insanın temel faaliyeti olan düşünme ameliyesinin de zeminini oluşturmaktadır. Şeriat bir anlamda, dinin ilkelerinden hareketle insanın da kendiliğini ifade etmesi bakımından hüküm verebilme yetisini işletmesine imkân vermektedir. Burada da esas olan sağlam bilgiye dayalı hareket etmektir. “Organların göze tâbi olması gibi, ameller de ilme tâbi olmalıdır.” Eğriyi doğrudan ayırmak için ilim gereklidir. Hz. Peygamber zamanında birçok konunun tartışılmaması, sahabenin dayanacağı ortak bir zemin olarak peygamberin bizatihi hayatta olması nedeniyle idi. Ebû Hanîfe'nin zamanında ise şartlar değişmiş ve toplum çeşitlenmişti. Bu zamanda, hakikat iddiasında olan birçok farklı düşünce bulunmaktadır. İnsanların zihinlerini çelebilmek kabiliyetine sahip art niyetli kimseler çoğalmıştır. Dolayısıyla doğruya ulaşmak için ilme dayanmak ve sağlam bir metodoloji oluşturmak zorunludur.²⁵

Ebû Hanîfe dini, insanların buluşacağı ortak bir zemin olarak temellendirir. Buna göre peygamberler, farklı dinler değil tek bir din üzereydiler ki o dinin adı da İslâm'dır. Bu da tevhid olup, ayrımcılık yapmamaktır.²⁶ Fakat peygamberlerin şeriatları farklıydı. Dolayısıyla din, bütün insanları birleştiren ortak noktadır. O, evrensel sabiteler bütünüdür. Onda herhangi bir değişiklik olmaz. Ancak şeriatlar, peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumların gerçekliklerine göre değişebilir. Dolayısıyla bunlar din değildir. Eğer bu şeriatlar din olsaydı ki bunlar, bir anlamda yerelliklerin sabiteler hâline dönüştürülmesi olacaktı. Ayrıca toplumların sosyal muhayyilesi ve şartlarının farklılığı da dikkate alınırsa insanlar, dini özümseyemeyecek ve bu nedenle de kafir olacaklardı. Bu da dinin ruhuna aykırıdır. Dolayısıyla din değişmezi, şeriat ise değişkeni ifade eder. Ancak bu değişkenin

²³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 75.

²⁴ Ebû Hanîfe bu bağlamı, Cibrîl hadisi üzerinden açıklar. Buna göre hadiste bahsedilen iman, ona konu olan sabiteleri ifade etmektedir. İslâm ise Müslüman kimliğini ortaya koyacak ibadetleri nitelemektedir. Son olarak ihsan ise bunlardan hareketle doğru bir tecrübenin ortaya konulmasının metodolojisidir: Allah'ı görüyormuşçasına hareket etmek. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 44-46. İhtilaf ahlakına ilişkin bir değerlendirme için bk. Mehmet Evkuran, “Kelâm İlmi: Kavram, Tanım ve Tarihçe”, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 31 vd.

²⁵ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 13-14 vd.

²⁶ Bazı insanlar, peygamberin takipçisi olduğunu söyler ama tam tersini savunabilir. Dolayısıyla ortaya koydukları sahiplenme ile ayrılık çıkartırlar. Oysa Hz. Peygamber, insanları ayırtırmak için değil birleştirmek maksadıyla gönderilmiştir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 15.

dayandığı temel, makâsıttır. Bunların birbirinden farklı olduğu da bizâtihi dinin vazedicisi tarafından vurgulanır. Önce dinin ikrarı, sonra ilgili peygamberin şeriatının ifadeleri olan farzlara riayet gelir. Farzlar iman değildir. İnsanlar amelleri işlemeleri nedeniyle değil, dinin sabitelerini ikrar/tasdik etmeleri sebebiyle mümin olarak nitelendirilirler.²⁷

Ebû Hanîfe'nin bu açıklamalarından hareketle iman-amel ayrımının da bir anlamda din-şeriat ayrımının doğal sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre Ebû Hanîfe, Bakara 2/25, 82, 277 ve Talak 65/11 gibi ayetlerden hareketle iman ve amelin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Esas olan iman ismidir, o kaybedildiği zaman din de ortadan kalkar. Ancak amelin yokluğu, dinin yokluğu değil kişinin eksikliği anlamına gelir. Diğer taraftan imanın, sabiteleri de nitelediği düşünüldüğünde o, müminlerin birleştiği temeli, amel ise bu temelden hareketle her bir ferдин nevi şahsına münhasır tecrübesini nitelemektedir.²⁸

2. İman ve İlişkili Konular

Ebû Hanîfe iman kavramını, tek bir gerçekliğe indirgeyip açıklamak yerine Allah-insan-toplum ilişkisinin mahiyetini dikkate alan farklı boyutlarıyla temellendirmeye çalışmaktadır. Bir anlamda bu çaba, her hakikati gerçekliğine hürmetle açıklama ve konumlandırma girişimidir. Bu itibarla temel hareket noktasının Kur'ân olduğunu söylemek gerekir. Nitekim sistematik olarak bakıldığında Kur'ân'ın konuyu karakterler üzerinden temellendirmesine²⁹ benzer bir üslubun, Ebû Hanîfe tarafından da ilmî bir metot olarak benimsendiği ve akâid risâlelerinin söylemine bunun yansıtıldığını söylemek mümkündür. Esasında bu konu da bir açıdan, Allah-insan ilişkisinin ele alındığı “insan fiilleri” üst başlığının bir parçasıdır. Bu üst başlığa ilişkin çerçeve, tebliğin ilgili başlığında işlendiği için burada kısmen değinilerek geçilmiştir. Tercihe konu fiiller olması itibarıyla iman-küfür, Allah'ın belirlediği ölçü temelinde insanın asıl eylemleridir. Bu, ana vurgudur.³⁰

İlk olarak Ebû Hanîfe'nin imanı, potansiyelden aktifliğe uzanan bir süreç olarak açıkladığını söylemek mümkündür. Zira o, imanı; tasdik, mârifet, yakîn, ikrar ve İslâm olarak tanımlar. Bunlar farklı kelimeler olmakla birlikte hepsi insanın kendisini gerçekleştirmesi bakımından birdir. Tasdik inanma, mârifet bilişsel ve yakîn özümleme boyutunu niteler. İkrar toplum nezdinde kimliğin beyan edilmesini, İslâm da bütün bu düşünsel-eylemsel süreci ifade eder. Bir anlamda Ebû Hanîfe, bu süreç açıklamasıyla konunun bireysel-toplumsal ilişkisinin nasıl kurulacağını göstermektedir. Buradan hareketle insanları üç kısımda değerlendirmek mümkündür: (1) Kalbi ve lisanıyla Allah'tan geleni tasdik eden hem Allah hem de insanlar nezdinde mümindir. (2) Diliyle ikrar edip kalbiyle

²⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 16-17.

²⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *Risâlet-ü Ebi Hanîfe ile 'Osman el-Bettî*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 81-84. Ayrıca iman-amel ayrımını Ebû Hanîfe, bazı amellerin muvakkaten insandan kalkması fikriyle izah eder. Buna göre hayızlı bir kadından namazın, takati olmayan veya özel bir durumu olan kimseden orucun ve fakirden zekâtın kalkması, ondan imanın kalkması değildir. Aksine birtakım nedenlerden ötürü o kişiden o amelin kalkması veya tehir edilmesidir. İlgili şartlar yerine geldiğinde kişi, o amelleri, kaza eder veya yerine getirmeye devam eder. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. ve çvr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde (İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019), 87.

²⁹ “Kur'ân'da ontolojik bir seçilmişliğin aksine karakterlerin ve vasıfların ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bireysel veya toplumsal varlıkların tarihinin anlatılmasının aksine zaman, mekân, tarih, kişi vb. ayrıntılara girilmeksizin ‘mümin’, ‘kâfir’, ‘müşrik’, ‘münâfik’ vb. karakterler, yaşamın içinden Hz. Muhammed'in tevhid mücadelesi örneğinde çizilir.” Mustafa Selim Yılmaz – Recep Önal, “Ahit Geleneğin Vahiy Tasavvuru”, *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2020), 260.

³⁰ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72-73.

tekzib eden, insanlar nezdinde mümin Allah katında kafirdir.³¹ (3) (Can tehlikesi vb. nedenlerle) diliyle inkâr edip kalbiyle tasdik eden, insanlar nezdinde kâfir Allah katında mümindir. Ebû Hanîfe'nin "Allah ve toplum nezdinde" şeklinde bir açıklamayı benimsemesi gerçekten dikkat çekicidir. Zira Allah-birey-toplum ilişkisini açıklama çabası olması itibariyle her şeyden öte onun, bir toplum teorisi ortaya koyduğunu belirtmek mümkündür.³²

Bu bilgilerden hareketle kişi, imanını zan değil kesin bilgi üzerine inşa etmelidir. Kişinin kendi imanında kesinlikle şüphe etmemesi gerekir. Zira imanda şüphe, küfrü gerektirir.³³ Ebû Hanîfe burada, iman-küfür kavramlarını karşılaştırarak temel itibariyle semantik bir değerlendirme yapar. Burada iman-amel ilişkisini de söz konusu ettiğini söylemek gerekir. Esasında iman ve küfür terazinin iki kefesinde tartılan bir ilişki değildir. Biri azaldığında diğeri artıyor şeklinde bir anlama biçimi, iman ve küfrün manasını kavrayamamaktır. Bu itibarla iman ve amel birbirinden ayrı şeyler olarak düşünülmesi de aynı şeyler de değildir. Mümin, imanıyla mümin, kâfir de küfrüyle kâfirdir.³⁴ İman, sabiteleri³⁵ bakımından değil tasdik ve yakîn boyutuyla artar veya eksilir. İnsanın içsel tecrübesinin bir tezahürü olması, yani sabitelerin özümlenme ölçüsü bakımından iman artar veya eksilir.³⁶

Ebû Hanîfe, kişinin sağlam bilgi temelinde imanını inşa etmesini açıkladığı gibi başkalarının imanının kişinin bilgisine konu olup olmamasını da toplumsal ilişkinin zeminini belirleme açısından ele alır. Öncelikle o, imanın merkezinin kalp olduğunu söyler.³⁷ Kalplerde olanı ancak Allah bilir. Dolayısıyla insanlar hakkındaki hükmü verecek tek merci O'dur. Biz ise ancak insanların beyanlarına göre hareket ederiz, onların kalplerinde olanlar hakkında herhangi bir sorumluluğumuz yoktur. Allah böyle bir sorumluluğu insanlara yüklememiştir. Böyle bir sorumluluk yüklenmediği halde bu yönde bir tasarruf ortaya koymak, kişinin kendisini Allah'ın yerine koyması olur ki bu yapılabilecek en büyük hatadır.

³¹ Münafıkları münafık kılan şey, hakikatleri dilleriyle ikrar etmeleri değil dilleriyle izhar ettikleri şeyleri kalpleriyle yalanlamalarıdır. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 28.

³² Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 18-19; a.mlf., *Risâlet-ü Ebî Hanîfe*, 87. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin akâid sosyolojisi kavramsalı bağlamında bir değerlendirmesi için bk. Hilmi Demir, *Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe: Adil Toplumun Temelleri* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021).

³³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 51, 53, 62-63.

³⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 87. Küfür, bizâtihi gerçekliği inkardır. Dolayısıyla bir farzın gerçekliğini inkâr etmeksizin bir mümin hata işlese bu, onun kâfir olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Semantik olarak bakıldığında inkârcı inkârıyla münkir, inanan tasdiğiyle musaddık, hatalı hatasıyla hatalı, iyilik yapan ihsanıyla muhsin olarak nitelenir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 26. Diğer taraftan insanlar, Allah'ı bilmekle ve O'nun Rabliğini tasdik etmekle mümin ve buna karşın bunu inkâr etmekle kâfir olurlar. Esas olan niteliktir. Kişi fiili olarak imanı yerine getirirse, buna karşın iman ve küfür kavramının ne olduğunu bilmesede yine mümindir. Bu kişi ancak iman ve küfür kavramlarını bilmeyen bir kimse olarak nitelendirilebilir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 38; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 46.

³⁵ İman, sabiteleri nitelenmek için de kullanılır ki o, inanmaya konu olan şeyler itibariyle hakikat birliğini ifade etmektedir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 45. Yani melekler ve peygamberler, diğer taraftan insanlar da aynı hakikatlere iman ederler. Bu bakımdan hepsinin imanı aynıdır. Bu, imanın konusu açısından, bir anlamda objektif bir zemini ifade etmektedir. Peygamberlerin farkı, yakîni olarak bu konuları daha iyi bilmeleri ve hakkın yanında korkusuzca durmaları itibariyledir. Onlar, asla yollarından dönmazler. Bu itibarla önderdirler ve üstündürler. Bu yönüyle onlar, diğer insanlardan farklılaşırlar. Buradan hareketle şunu da söylemek mümkündür: İlim ve eyleme bakımından imanın kuvvetlendirilmesi noktasında peygamberler önderdirler. İnsanlar da imanlarında bu örneği kendi tecrübelerinde ne kadar aktif hâle getirirlerse o ölçüde karşılığını alırlar. Bunun tam tersi de küfür için geçerlidir. Zira o da hakikatleri inkâr demektir. Bu itibarla kâfirlerin küfürleri her ne kadar çeşitli olursa olsun mahiyet itibariyle hepsi birdir. O da Allah'ın hakikatinde hüremetsizlik yapmak itibariyledir. Bu noktayı da Ebû Hanîfe Yahudilerin, Mecûsîlerin ve Hıristiyanların tanrı tasavvurları üzerinden ayrıntılı bir şekilde açıklar. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 19-22, 24, 39-41.

³⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 75.

³⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 64.

Zira “vahiyy olmaksızın kalplerdekini bildiğini iddia eden kimse âlemlerin Rabbinin bilgisine sahip olduğunu iddia etmektedir.”³⁸ Dolayısıyla insanın bilebileceği gibi bilemeyeceği şeyler de vardır. İnsan kesin bilgi sahibi olduğu hususa ilişkin, bir tasarrufta bulunmalıdır. Çünkü tasarruf sorumluluktur. Bilmeden veya zan üzere hareket etmek insanı yanlış şeyler yapmaya götürebilir. Bu bakımdan insanları değerlendirirken dikkat etmek gerekir. Herkesin hatası olabilir. Hatta insanların birbirlerine hasımlıkları, gerçekleri görmelerini de engelleyebilir. Bu nedenle insanlar hakkında kesin konuşmamak, beyanlarına göre hareket etmek gereklidir. Bu çerçevede insanları üç grupta değerlendirmek mümkündür: (1) Cennetlik olduğunu bildiğimiz peygamberler ve onların cennetlik olduğunu haber verdiği kimseler. (2) Cehennemlik olduğunu bildiğimiz müşrikler. (3) Cennetlik veya cehennemlik olduğunu bilme imkânımız olmayan muvahhidler, yani müminler. Çünkü bunların hükmünün kesin bilgisi ancak Allah'ındır. Sonuç itibarıyla biz, insan olarak “şu cennetliktir veya cehennemliktir” diyemeyiz. Aksine bunu ancak nas söyler.³⁹

Ebû Hanîfe konuya ilişkin çerçeveyi böyle çizdikten sonra mürtekb-i kebîre⁴⁰ ve büyük günah hususunu da ele alır. Buna göre herhangi bir insan, bir mümini hiçbir şekilde tekfir edemez. Bir mümine kâfir denilmesi, insanın uhdesinde olmayan bir şeydir. Günah işleyen kâfirdir denilemez. Hz. Yunus ve Hz. Muhammed ile Hz. Yusuf'un kardeşleri⁴¹ için günah kavramı kullanılmış ama asla müteradifi olarak küfür kavramı kullanılmamıştır. Diğer taraftan bir Kıptî'yi öldüren Hz. Mûsâ'nın durumu da bu çerçevede değerlendirilebilir.⁴² Bu da açıkça günah işleyen bir müminin küfürle itham edilemeyeceğinin en kuvvetli delilidir.⁴³ Dolayısıyla bir insan, o günahı helal görmedikçe, işlediği günah nedeniyle kâfir olarak nitelendirilip Müslüman toplumun dışına itilemez.⁴⁴

Mümin, büyük günah işlemekle Allah'ın düşmanı olmaz. Çünkü düşmanlık, karşı taraftan mutlak anlamda nefret etmek demektir. Mümin, her ne kadar günah işlese de Allah, onun için her şeyden evladır. Bu hususu Ebû Hanîfe, anasına babasına isyan eden çocuğun durumu üzerinden açıklar. Her ne olursa olsun arada sevgi bağı vardır, birtakım işgalara aldanılsa da bu sevgi her zaman galip gelir. İnsan azaba uğrayacağını bilse de yanlış yapabilir. Çünkü bağışlanma umudu ve tevbe imkânı vardır.⁴⁵ Bu noktada Ebû Hanîfe, düşüncesinin “iman varsa günah zarar vermez”⁴⁶ mantığından farklı olduğunu göstermesi bakımından “havf” ve “recâ” kavramlarına ayrı bir önem verir. Havf ve recâ mümin olmanın özelliklerindedir. Bu, Allah'a karşı ubudiyeti ifade eder. Kişi ancak Rab olarak tanıdığından ümitkâr olur veya ondan korkar. Bu noktada da iki durum söz konusudur: (1) Kişi, Allah'tan gayrısından hayrın ve şerrin sahibiymiş gibi korkarsa veya ondan ümit ederse

³⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 29-30; a.mlf., *el-Fıkhu'l-ebzat*, 58. Benzer bir durum, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şeylerle de ilgili söylenebilir. Şunu kesin olarak biliyoruz ki Hz. Peygamber, Kur'an'ın aksine bir şey söylemez. Aslında ondan rivâyetle bir şey söyleyen, kendi görüşünü söylemektedir. Dolayısıyla bu görüşü reddetmek, Hz. Peygamber'i değil o görüşün sahibinin sözünü kabul etmemektir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 32-33.

³⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 30-31.

⁴⁰ Mürtekb-i kebire ve dolayısıyla iman-küfür tartışmalarına neden olan ilk dönem olayları ağırlıklı olarak *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta işlenir. Geniş bilgi için bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 49-54.

⁴¹ Enbiyâ 21/87; Yûsuf 12/97; Fetih 48/2.

⁴² Kasas 28/15-17.

⁴³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ebzat*, 62.

⁴⁴ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 73. Burada aynı zamanda imanın-amelle olan ilişkisi de dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu iki kavram birbirinden ayrılmaya da aynı şey değildir. Her şeyden öte amel, imanın meyvesidir. Ağaç olmadan meyveden bahsetmek mümkün değildir. Meyvesiz ağaç, kuru bir ağaçtır. Asıl olan şey, kişinin vefat ederken iman üzere ölmesidir. Bu, o kişinin mümin niteliği kazanması için yeterlidir. Ancak, meyvenin çokluğu ve azlığı örneğinde olduğu gibi kullar arasında alacakları karşılıklar bakımından mutlaka farklar olacaktır. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 74-75.

⁴⁵ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 24-25.

⁴⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 74.

bu küfürdür. (2) Kişinin Allah'tan gayrısından korkusu veya umudu, Allah'ın o şeyle bela veya menfaat cinsinden imtihan etmesinden kaynaklanıyorsa bu küfre neden olmaz. Sonuç itibariyle havf ve recâ durumu, bir kişinin ahlâkını inşa etmesi ve vicdanına göre hareket etmesini sağlayacak en önemli kavramlardır. Bu, bir anlamda oto kontrol mekanizmasını oluşturur. Zira Allah dışında hiçbir otorite, insanı gözetemez.⁴⁷

Burada Ebû Hanîfe'nin yaptığı şu ayrıma da dikkat çekmek gerekir. Bilindiği üzere, mürtekeb-i kebîre tartışmalarını tetikleyen husus, ilk dönem siyasî ihtilaflardır. Bu nedenle esmâ ve ahkâma ilişkin tartışılan bu konu, tam anlamıyla siyasetten ayrı olarak ele alınamamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin toplumsal hayatta bozgunculuk çıkarıcılarla küfürlerinden değil toplumu kaosa sürükleyen isyancı olmaları nedeniyle savaşılmaması gerektiği yaklaşımını ortaya koyması, onun bu noktada önemli bir ayırım yaptığını göstermektedir.⁴⁸

Ebû Hanîfe, tevbe etmeksizin ölen günahkarın ahiretteki durumunu da Kur'an'dan hareketle ele alır. Buna göre Allah, şirk⁴⁹ dışındaki bütün günahları affedebilir. Ancak Allah'ın neyi affedip affetmeyeceği tamamen kendi uhdesindedir. Böylesi bir bakış açısı, Ebû Hanîfe'nin sistematik duruşunun ifadesidir. Esas olan Allah'ın koyduğu sınırlara hassasiyetle riayet etmektir. Çünkü bu noktadaki tek karar merci Allah'tır. Diğer taraftan Kur'an'da vurgulanan adalet ilkesi gereği günahların arasındaki farklar da anlaşılabilir. Örneğin adam öldürmek, harama bakmaktan daha ağır bir günahdır. Diğer taraftan söz konusu günahkâr mümin, iman üzere ölmesi itibariyle ona imanının faydası olur. Azap edilse bile iman, küfrün karşılığı olan en şiddetli azaptan onu korur. Zira bu mümin, bazı hatalar işlemiştir ancak küfre girmemiştir. Ayrıca işlediği neyse onun karşılığını alır, işlemediği bir şeyden ötürü cezalandırılmaz.⁵⁰ Sonuç itibariyle günahkâr mümin yaptıklarından dolayı azaba duçar olur, iman vesilesiyle ateşten çıkarılır. Ayrıca belirtmek gerekir ki tercihe dayalı iman-küfür dünya hayatı için söz konusudur. Hükmün kesileceği yer ahirettir. Ahirette bütün gerçekler aşikâr olduğundan herkes inanacaktır. Ancak dünyada inanmayanlara ahiretteki imanları fayda vermeyecektir.⁵¹

3. Allah-İnsan İlişkisi

Bu bağlamın doğru anlaşılabilmesi için ilk önce Ebû Hanîfe'nin ilkesel çerçevede baktığı Allah tasavvuruna odaklanmak gerekir. Buna göre Allah bir olan ve hiçbir şeyle kıyas götürmeyen en ulvi gerçekliktir. Bu noktadaki ilke nettir. Allah hiçbir şeye benzemez, varlığa gelmek için O'na muhtaç olan O'nun dışındaki mevcûdat da hiçbir şekilde O'na benzemez. Ancak bu hususu tüm gerçekliğiyle ifade edebilmek, insanın sınırlarını aşmaktadır. Burada en üst düzeyde söylenebilecek en mümkün şey, O'nunla gayrisi arasında hiçbir benzerlik ilişkisinin kurulamayacağı hususudur. İnsanı aşan bu bağlamı, daha sonra haberî sıfatlar diye kavramsallaştırılan ilâhî niteliklerin yorumunda Ebû Hanîfe'nin tefviz

⁴⁷ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 36-38.

⁴⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 54.

⁴⁹ Zira şirk en büyük hakikate hürmetsizlik olduğu için en büyük zulümdür. Burada da görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, hakikate hürmeti mümin bir bilincin en önemli özelliği olarak temellendirmektedir. Ona göre hakikate iki tür hürmetsizlik vardır: (1) Allah'a karşı yapılan şirk. (2) İnsanların birbirlerine karşı yaptıkları haksızlıklar. Bir mümine yapılabilecek en büyük haksızlık onu küfürle itham etmektir. Böylesine hürmetsizlik yapana aynı şekilde hürmetsizlik yapmak da doğru değildir. Çünkü bir insanın iman veya küfrüne hükmedecek tek merci Allah'tır. Biz, bu kişiye ancak yalancı diyebiliriz. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 24, 35 vd.

⁵⁰ Bk. *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 22-23, 38-39. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin istiğfar kavramına da özel bir önem atfettiğini söylemek gerekir. Zira istiğfar, müminlerin birbirlerine karşı sorumluluklarıdır. Açıkça istiğfar edilmesi yasaklanan veya (beni öldürme gibi) Allah'ın koyduğu ölçüye aykırı olan durumların dışında birbirine dua etme, müminleri değerli kılan bir haslettir. Bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 22-23.

⁵¹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, 52-53.

yöntemiyle ve “بلا كيف” kavramı temelinde açıklamaya çalıştığını söylemek gerekir. Bunlar, kemâli ifade etmektedir ancak keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Her ne kadar bu bağlamda insan için böyle bir tahdit olsa da aklının sınırları dahilinde Allah'a dair kişinin kendisini kâmil kılacak bir tasavvur geliştirmesi mümkündür. Sonuç itibariyle Ebû Hanîfe'nin ilâhî zâta ilişkin vurgusu tevhid ve Allah ile gayrısı arasında hiçbir benzerlik ilişkisinin kurulamayacağı (ki bu dilin imkanları içerisinde ancak selbî olarak ifade edilebilir) hususudur.⁵²

Esasında Ebû Hanîfe'nin düşünsel sisteminin Allah-insan ilişkisini, doğru ve ilkesel bir zeminde açıklamaya matuf olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun “zâtî” ve “fiilî” şeklindeki sıfat ayrımı böyle bir kanıyı güçlendirmektedir. Onun zâtî nitelikler olarak ifade ettiği sıfatlar, tedvininden sonra kelâm geleneğinde “sübûti” kavramıyla nitelenir olmuştur. Bu sıfatlar, özellikle Allah'ın âlemle ilişkisinin söz konusu olduğu sıfatlardır. Dolayısıyla bunlar, en çok tartışılan sıfatlar olmuştur. Ona göre bu sıfatların; ilâhî zâtın âlemi belirleyen, ona etki eden gücünü ve tayin ettiği düzenin süreğenliğini ifade ettiğini belirtmek mümkündür. Özellikle fiil ve kelâm sıfatlarına ilişkin açıklamaları dikkat çekicidir. İlâhî sıfat ile ona söz konusu olan şeyin arasını, ontolojik anlamda kesin hatlarla ayırmakta ve hiçbir şekilde özdeşleştirmemektedir. Yani bu sıfatlar, müteallıkları itibariyle varlığa konu olan sıfatlar değildir. Aksine ezelden ebede Allah'ın gayrısına yansıyan ve mücerret olmayan ilişkisini yansıtan niteliklerdir. Örneğin bu noktada Ebû Hanîfe, kelâm sıfatının kendi gerçekliğini ifade eden kısmını, hiçbir şekilde yaratılmış veya sonradan olmuş olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Buna karşın bu sıfatın (kelâm-ı lafzî örneğinde olduğu gibi) insana yansımalarının sonucunu ise mahluk olarak nitelendirmektedir. Buradan hareketle bu sıfatların insana yansımaları aklın sınırlarını aşarken, bu yansımaların sonuçları aklın sınırları dahilindedir. Dolayısıyla bu zemin üzerinden insan hem Allah'ın kemal ve azametini görebilir hem de kendisine verilen anlamı ortaya çıkarabilir. Bu, aynı zamanda insanın Allah ile kuracağı ilişkinin mahiyetine dair önemli bilgiler vermektedir. İnsan Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin, bizâtihi hakikatleri itibariyle değil onların aleme varlık verme ve sürdürme şeklindeki yansımalarından hareketle doğru bir bilişsel süreç ortaya koyabilir.⁵³ Bu mantık örgüsünü daha sonra insan fiiline yansıyan yönlerinden de göreceğiz. Zira bir gergefin ayrılmaz bir şekilde birbirini tamamlaması suretiyle külli bir anlamda Allah'tan genel itibariyle âleme özelde ise insana, ondan da Allah'a olan bir düzlemde gerçekleşen bir süreç söz konusudur. Bu nokta, “imkanlar skalası” kavramsalı üzerinden açıklanabilir.

İmkanlar skalasının açıklanabilmesi için ilim, irâde, kudret ve fiil sıfatlarının birlikte değerlendirilmesi gerekir. İlmin müteallık; vâcibât, mümkünât ve müstehilâttir. Kudret ve irâdenin müteallık ise mümkünâttir.⁵⁴ Fiili de bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Bu noktada ilim, evvel emirde dikkat çekmektedir. Bu sıfatın müteallıklarıyla ilişkisini anlatırken Ebû Hanîfe, bunun hiçbir şekilde değişmediğini, ancak bu niteliğe söz konusu olan şeylerin ise değiştiğini belirtir. Zira Yaratıcı ile yaratılan arasındaki en temel ayrım noktası, değişim kavramıdır. Değişmemek ilâhın, değişmek yaratılanın şanıdır. Esasında Allah, bu değişenlerin bütün ihtimallerini değişmez bilgisiyle belirlemiş, kudreti bu ihtimallerden aktif olabileceklerin dayandığı zemini nitelemiş, iradesi bunların var olabilme yönünü ve dolayısıyla tercihi ortaya koymuş ve yaratma/fiil de bunların varlık sahasına çıkmalarını ifade etmiştir.⁵⁵

⁵² Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 70-71, 75; a.mlf., *el-Fıkhu'l-ebzat*, 63.

⁵³ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 70-71.

⁵⁴ Bk. Muhammed b. Yûsuf Senûsî, *Ummu'l-berâhîn*, nşr. ve çvr. Mustafa Selim Yılmaz, *Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme* içinde (İstanbul: Köprü Kitap, 2020), 63.

⁵⁵ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72; a.mlf., *el-Fıkhu'l-ebzat*, 47-48, 59-61.

Mukaddem çerçevenin insanla olan ilişkisine bakıldığında yine bu mantık örgüsünün doğal bir sonucu olarak insana, tıpkı Allah gibi ontolojik anlamda bir tercih ve var kılma anlamında olmamakla birlikte insanın anlamını özgürce ortaya çıkarabileceği bir alanın tahsis edildiğini görmek mümkündür. Şöyle ki; Ebû Hanîfe, Allah'ın mevcûdâtı hiçbir şeyden yarattığını söyleyerek başlar. Allah, her şeyin varlık yasasını bütün ayrıntıları ile belirlemiştir. Her bir şey de varlığa çıkarken bu yasaya göre çıkmaktadır. Bu yasayı, bir anlamda yukarıda bahsettiğimiz imkanlar skalası olarak da nitelendirmek mümkündür. Dolayısıyla dünyada ve ukbâda hiçbir şey bu yasanın dışında gerçekleşemez. Başka bir ifadeyle bu, Allah'ın koyduğu ölçünün dışında aynı O'nun gibi başka bir ölçü koyacak bir gücün olmaması demektir. İmkanlar skalası olan bu yasanın belirlenmesi, ortaya çıkması ve süreğenlik kazanması tamamen Allah'ın garantisi altındadır. Bunu da ifade eden temel zemin "levh-i mahfûz" vurgusudur. Ebû Hanîfe'nin nihaî anlamda şu cümlesi, anahtar niteliğindedir: "Hüküm olarak değil, nitelik olarak" belirlemiştir.⁵⁶ Yani belirlenen varlığa çıkarma değil, o çıkarmanın dayandığı kriterler ve ihtimallerdir. Bunların ortaya çıkması için uygun zemin oluşunca o şey, imkanlar skalasında neye denk geliyorsa ona göre varlık kazanır veya bir hâlden başka bir hâle geçer.

Bu çerçevede insanın konumuna bakılınca şunları söylemek mümkündür: Daha önce de belirtildiği gibi Ebû Hanîfe, iman kavramını birçok veçheden ele alır. Bu bağlamda onun imana fitrat anlamını da yüklediğini söylemek gerekir. Bu manada iman, insanın belirlenmiş doğasını ifade eder. İnsanın tercihe yazgılı olduğu iman-küfür çerçevesinden farklı olarak onun nötr hâlini ifade eder bu bağlam. Bu tercihin hangi kurallara bağlı olacağı da açıklanmış ve Allah, insana her türlü şeyi beyan etmiş ve ona özgürlük alanı açmıştır. Bu özgürlük alanı, bir anlamda insanın kaderidir.⁵⁷ Ona atfedilen akâid metinlerinin birçok yerinde insanın özgürlüğünün vurgulanmasıyla birlikte bu çerçeveyi temin eden yegâne gücün Allah olduğu, söz konusu sıfatlar üzerinden temellendirilmeye çalışılır. Aslında insanın bütün fiilleri; Allah'ın ilim, dileme, kaza ve takdir sıfatlarıyla gerçekleşmektedir. Bu çerçeveyi, ontolojik anlamda yegâne belirleyici güç olarak nitelendirmek mümkündür. Bununla birlikte insanın iyi fiillerinin gerçekleşmesinde Allah'ın emri, rızası ve muhabbeti söz konusu iken kötü fiillerinin ortaya çıkmasında bunların yansması söz konusu değildir. Diğer taraftan tercihe konu olan iman ve küfür noktasında insanın tavrının sonucu belirleyeceği vurgulanırken "hızlân" ve "tevfik" kavramları üzerinden de Allah'ın bütün bu sürecin gerçekleşmesini sağlayan yegâne güç olduğu bununla birlikte zikredilir.⁵⁸ Kaldı ki insana verilen kudret anlamındaki istitâat, bizâtihi iyi veya kötü olsun her türlü fiili işleyebilecek bir yapıdadır. Ancak Allah'ın kuluna emri, bunu kötülük için değil iyilik için kullanmasıdır.⁵⁹ Sonuç itibarıyla bu çerçeve, Allah'ın âlemlerle, özellikle de insanla ilişkisini açıklamaya çalışan küllî bir yaklaşım geliştirme çabasıdır. Nitekim bu çerçeve, özellikle "halk" ve "kesb" kavramları üzerinden Mâtürîdî söylemde karşılığını bulduğu şekliyle küllî irâde-cüz'î irâde kategorik ayrımının ilham kaynağı olmuştur.⁶⁰

Sonuç

Ebû Hanîfe, din ve onun muhatabı olan insanla ilişkisinin nasıl kurulacağı noktasına odaklanmış ve bütün sistemini bunu açıklamaya hasretmiş bir âlimdir. Bu bağlamda onun temel hareket noktası Kur'ân, dayanağı ise akıl olmuştur. Öncelikle bu çerçeveyi, ortaya

⁵⁶ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72.

⁵⁷ Konuyla ilişkili bir değerlendirme için bk. Şaban Ali Düzgün, "Kader/Takdir", *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2003), 269-278.

⁵⁸ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72-73, 76; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-eksat*, 65.

⁵⁹ Bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-eksat*, 48.

⁶⁰ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası: Kelam II* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 182-183.

koyduğu din tasavvuru üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Temel hareket noktasını, din-şeriat ayrımı oluşturmaktadır. Din, değişmeyen evrensel sabiteleri ifade etmektedir. Şeriat ise insanın şartlarına göre değişebilen içeriği nitelendirir. Şeriat her ne kadar değişse de bu değişimin açıklanmasının dayandırıldığı temel, dinin makâsıdır. Aslında bu ayrım, insanın dini nasıl anlayacağına dair metodolojiyi de vermektedir. Din, bütün insanları buluşturacak ortak, objektif ve ilkeleri veren zemindir. Bu ortak noktadan hareketle ve öğrenilen ilkelerle din içselleştirilir ve şeriata konu çerçeve, zamanın ruhunu yakalayan bir üslupla yorumlanır ve tecrübe alanına aktarılır.

Ebû Hanîfe'nin düşünsel sisteminin ikinci önemli noktasını iman ve ilişkili konular oluşturur. O neredeyse *el-Âlim ve'l-müte'allim* ile *el-Fıkhu'l-ebsat*'ı bu bağlamın açıklanmasına hasretmiştir. İman ve ilişkili konuların, ilk dönem ortaya çıkan siyasi ihtilaflarla irtibatı düşünülürse *el-Fıkhu'l-ebsat*'ta bu ihtilafların ürettiği travmayı rehabilite etmeye çalışmıştır. *el-Âlim ve'l-müte'allim*'de ise söz konusu meseleleri, tüm yönleriyle ilkesel çerçevede ve sistematik bir zeminde açıklamaya gayret etmiştir. Diğer taraftan onun içinde bulunduğu zaman diliminin Müslüman toplumun temellerinin atıldığı ve nasıl teşekkül ettirileceğinin tartışıldığı bir dönem olduğu düşünülürse Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu çabanın ne kadar önemli olduğu görülecektir. Bu bakımdan onun söz konusu eserlerini, birer toplum sözleşmesi olarak nitelenebilir. O, güven temelinde iman kavramını hem dünya hem de ahiret açısından Müslümanların kardeşliğini vurgulayan bir toplum sözleşmesinin kaynağı olarak açıklamıştır.

Ebû Hanîfe, Allah ve insan tasavvurunu ortaya koyarken her birinin gerçekliğine riayetle her ikisi arasındaki ilişkiyi sistematik ve doğru bir şekilde temellendirmeyi amaçlamıştır. Her zaman bu ilişkinin açıklaması ön plandadır. Bunun en net görülebileceği yer onun sıfat tasnifidir. Bu ilişkide Allah mükemmel, müstağni, iyi olan ve bahşedendir. İnsan ise nakıs ve özel anlamda Allah'ın hidayetini ve yardımına muhtaç olandır. Allah tarafından onun kaderi, özgür bir iradeyle hayatını anlamlandırabilen bir varlık olmak şeklinde çizilmiştir.

Sonuç itibarıyla böylesine sistematik ve geniş ufuklu bir bakış açısını bir tebliğe sığdırmak zordur. Konu, araştırmacılarını her zaman beklemektedir. Kısaca değerlendirilmeye çalışılan bu çerçeve, belli bir ilmi çerçeveyi imleyecek şekilde bir fıkıhçı veya kelâmcı olarak Ebû Hanîfe'yi nitellemenin mümkün olamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla o, külli bakış açısını yansıtan bir sistem düşünürdür. Bu itibarla Ehl-i Re'y'in önderi olmuş ve geçmişten günümüze düşünce tarihine damgasını vurmuştur.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci. Ankara: Otto, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. "Ebû Hanîfe'nin Kelâm Metodu ve 'el-Fıkhu'l-Ekber' Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar". İslâmî Araştırmalar Dergisi 15/1-2 (2002), 185-205.
- Aslan, İbrahim. "Mu'tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine". İslâmî Araştırmalar Dergisi 27/1 (2016), 78-89.
- Beyâzî, Kemâleddin Ahmed. İşârâtü'l-merâm 'an 'ibârâti'l-İmâm. thk. Yusuf Abdurrezak. Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Şahîhu'l-Buhârî. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1423/2002.
- Çelebi, İlyas. "Ebû Hanîfe'nin Kelâmcılığı, İtikada Dair Risaleleri ve Bunların Otantik Olup Olmadıkları Meselesi". İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]. ed. İbrahim Hatiboğlu. 185-196. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.

- Demir, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 14/28 (2016), 169-226.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Demir, Hilmi. Ehli Sünnetin Kurucu Öznesi Ebû Hanîfe: Adil Toplumun Temelleri. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kader/Takdir". İslâm İnanç Esasları. ed. Şaban Ali Düzgün. 269-278. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı, 2003.
- Ebû Hanîfe. el-‘Âlim ve'l-müte'allim. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 11-42) (çev. s. 7-32). İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. el-Fıkhu'l-ekber. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 69-77) (çev. s. 53-58). İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. el-Fıkhu'l-ebzat. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 43-67) (çev. s. 33-52). İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. Risâlet-ü Ebî Hanîfe ile 'Osman el-Bettî. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 78-85) (çev. s. 59-63). İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Hanîfe. el-Vasiyye. nşr. ve çvr. Mustafa Öz. (s. 86-91) (çev. s. 65-69). İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Baskı, 2019.
- Ebû Zehra, Muhammed. Ebu Hanife. çvr. Osman Keskiöglü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Eren, Fatmanur Alibekiroğlu. "Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanife'nin Mezhebî Kimliği". Turkish Studies 14/5 (2019), 1957-1971.
- Evkuran, Mehmet. "Kelâm İlmi: Kavram, Tanım ve Tarihçe". Kelâm Tarihi ve Ekolleri. ed. Mehmet Evkuran. 16-32. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Göregen, Mustafa. "Ebu Hanife'nin Sünnî İslam Kelâmının Oluşumuna Etkisi". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 1/27-32. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- İğde, Muhyettin. "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne Adlı Eseri Ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife Tasavvuru". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 2/90-98. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği". EKEV Akademi Dergisi 8/20 (Yaz-2004), 59-78.
- İşcan, Zeki. "İmam Maturidi'ye Göre Ebu Hanife". IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâturîdîlik). ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç ve Yusuf Koçak. 1/272-280. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Maturidilik İlişkisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kurt, Hasan. "İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin Beş Eserinde İmanla İlişkili Temel Kavramlar". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2011), 89-118.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî". İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Madelung, Wilferd. "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı". İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 79-87. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'in. Tabşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn. thk. Hüseyin Atay. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.

- Özen, Şükrü. “İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”. İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 203-242. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Rudolph, Ulrich. Mâtürîdî. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Senûsî, Muhammed b. Yûsuf. Ummu'l-berâhîn. nşr. ve çvr. Mustafa Selim Yılmaz. 62-71. Muhammed b. Yûsud es-Senûsî ve Akâidine Dair Bir İnceleme içinde. İstanbul: Köprü Kitap, 2020.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ. Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Âlemiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. Şerhu'l-makâsîd. thk. Abdurrahman 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1419/1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. Mevsû'at-ü keşşâf-i ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. “Ebû Mansûr El-Mâtürîdî”. Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi. XVII-XXXIV. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri”. İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. ed. Sönmez Kutlu. 177-202. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Türcan, Galip. “Ebû Hanife ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı”. Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu. ed. İsmail Hakkı Göksoy ve Nejdet Durak. 491-501. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Yılmaz, Mustafa Selim – Önal, Recep. “Ahit Geleneğin Vahiy Tasavvuru”. Sistematik Kelam. ed. Mehmet Evkuran. 255-277. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Yılmaz, Mustafa Selim. Kavram Atlası: Kelam II. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ'NIN HADİS RİVAYET USÛLÜ

Faslu'l-Hutâb Adlı Eseri Bağlamında

Fatih Bayram*

Özet

Araştırmamız, medrese ve tekkenin ürünü ve temsilcisi konumundaki müderris-mutasavvıf Muhammed Pârsâ özelinde bir geleneğe istinat edebilen ehl-i tasavvufun hadis ilmine ve hadis rivayetine dair yaklaşımlarını ele almaktadır. İslam geleneğinin tüm boyutlarıyla bütünlüğünden ve bu bütün içerisinde yer alan tüm alanların tamamlayıcı birer unsur olarak kabul edilmesi gerekliliğinden hareket etmektedir. Bu vesileyle konu edindiğimiz Muhammed Parsa 749/1348 yılında Buhara'da doğmuş, gençliğinde iyi bir medrese eğitimi almıştır. Aynı zamanda Bahauddin Şah-ı Nakşibend'in halifesidir. Yani hem bir mutasavvıf hem de bir müderris ve muhaddistir. Zira Hadis İlmi ile bilhassa ilgilenmiştir. İrşad görevini ifa ederken medrese hocalığı yapmaya da devam etmiştir. *Faslu'l-Hutâb* adlı eseri tasavvufî konulara dairdir. Ancak içerisinde kendisi tarafından nakledilen 346 hadis yer almaktadır. Mezkur çok sayıdaki rivayetin tamamına yakını muteber hadis kaynaklarından aktarılmıştır. Hem hadislerin hem de diğer alıntılarının kaynakları mutlaka verilmektedir. Genel olarak rivayetlerin yer aldığı kitaplar, babları, sahabe ravileri ve lafız farklılıkları gibi hadise dair hususiyetlerin özenle dikkate alındığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhammed Pârsâ, *Faslu'l-Hutâb*, Tasavvuf, Rivayet

HADITH NARRATIVE METHOD OF MUHAMMAD PARSA

In the Context of *Fasl al-Khitab*

Abstract

Our research deals with the approaches of the people of Sufism, who can rely on a tradition specific to the muderris-mystic Muhammad Parsa, regarding the science of hadith and hadith narration. It acts from the integrity of the Islamic tradition with all its dimensions and the necessity of accepting all areas within this whole as a complementary element. Muhammad Parsa was born in 749/1348 in Bukhara and had a good education in madrasah in her youth. He is also the caliph of Bahauddin Shah-ı Nakshbend. He is both a sufist and a madrasah teacher, At the same time he is a hadith scholar. Because he was particularly interested in Hadith Science. While he was fulfilling his duty as a sheikh, he also continued to teach at the madrasah. His book *Fasl al-Khitab* is about sufism. However, there are 346 hadiths reported by him in the book. Almost all of the many hadiths mentioned in the book are quoted from reliable hadith sources. The sources of both hadiths and other quotations are definitely stated. In general, it is seen that the characteristics of the hadith such as the books, chapters, Companion narrators, and word differences in which the narrations take place are carefully taken into account.

Keywords: Hadith, Muhammad Parsa, *Fasl al-Khitab*, Mysticism, Narrative

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Doctor Lecturer, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Hakkari, Turkey, fatihbayram@hakkari.edu.tr, orcid.org/0000-0001-7745-0964

Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hadis Rivayet Usûlü

Faslu'l-Hitâb Adlı Eseri Bağlamında

Giriş

Bu bildiri, medrese ile dergahın müşterek ürünü ve temsilcisi konumundaki müderris/muhaddis-mutasavvıf Muhammed Pârsâ özelinde bir geleneğe istinat edebilen ehl-i tasavvufun hadis ilmine ve hadis rivayetine dair yaklaşımlarını konu edinmektedir. İslam geleneğinin tüm boyutlarıyla bütünlüğünden ve bu bütün içerisinde yer alan tüm alanların tamamlayıcı birer unsur olarak kabul edilmesi gerekliliğinden hareket etmektedir.¹

Bu bağlamda tasavvufun da diğer alanlar ve özelde hadis ilmi için sunabileceği imkanların bulunduğu kanaatindeyiz. Böyle bir imkanın kullanılabilir hale gelmesi da ancak ehl-i tasavvufun diğer ilim dallarına ait yaklaşımlarının, yorumlarının ve telifatının bilinip tanınmasıyla temin edilebilecektir.

Araştırmamız zikrettiğimiz amaca Hâce Pârsâ'nın tasavvufi konulara dair eseri *Faslu'l-Hitab* özelinde yaptığımız değerlendirmeler ile küçük de olsa bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu minvalde toplamda 442, kendisi tarafından nakledilen ise 346 rivayet dikkate alınmış ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Muhaddislerden yapmış olduğu nakillerin tümünü mesâdir-ı asliyeden olup olmadığına bakılmaksızın kaynak vererek yaptığı nakiller kabul ettik. Mutasavvıfların eserlerinde yer alan hadisleri ise kendi rivayeti olarak değerlendirmedik.

Hayatına ve eserlerine ise konumuzun anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz kadarıyla yer verdik.

1. Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı Ebü'l-Feth Celaleddin Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfîzî el-Buhârî olup Hâce Muhammed Pârsâ diye meşhurdur. Neslinin Cafer-i Tayyar'a dayandığı kabul edilmektedir.² 749/1348 yılında Buhara'da doğmuş, gençliğinde iyi bir medrese eğitimi almıştır. Şah-ı Nakşibend'e intisabı da talebelik yıllarına tekabül eder. "Dindar, zahid" anlamlarına gelen "Pârsâ" lakabı kendisine şeyhi tarafından verilmiş ve "Bizim geliş gayemiz onun varlığıdır" iltifatına mazhar olmuştur. Henüz yirmi iki yaşındayken halife tayin edildiği anlaşılmaktadır.³

Ancak kendisi, Şah-ı Nakşibend'in 791/1389'da vefat etmesi üzerine onun diğer halifesi ve damadı Alaeddin Attar'a (ö. 802/1400) intisap eder. Onun da ahirete irtihali akabinde irşad görevini üstlenir. Cami vaazlarıyla halkı, medrese dersleriyle talebeleri, tekke sohbetleriyle de müridleri eğitmeye devam eder.⁴ Zira kendisi dini ilimlerin, bilhassa da hadis ilminin öğretimini irşad göreviyle paralel olarak devam ettirmiştir. Vakıf sicillerinde Buhara'daki zengin bir kütüphaneye sahip olan hankabın yanında bir medreseyi de yönettiği görülmektedir. Kendisinin vefatından sonra da büyümeye devam eden bu kütüphaneye malesef XIX. yüzyılın ikinci yarısında Buhara kadısı tarafından el konulmuş ve ihtiva ettiği

¹ Bu minvalde geniş bir değerlendirme için bkz. Ahmet Davutoğlu, "Takdim", *İslam Düşüncesi Tarihi*, haz. Mian M. Şerif, 2. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 14-17.

² Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı Görüşleri Tarikatı*, 1. Basım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 120.

³ Hamid Algar, "Muhammed Pârsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 563.

⁴ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 121.

kitaplar XX. yüzyılın başlarına kadar parça parça satılmıştır.⁵ Aşağıda görüleceği gibi *Faslu'l-hutâb*'ın telifinde kullanmış olduğu kaynaklar da kütüphanedeki bu zenginliğe işaret eder niteliktedir.

Kendisinin mutasavvıf kimliği yanında hadis ilmine de vukufiyetine delalet eden ve kaynaklara geçmiş tarihi bir vakıayı burada zikretmek istiyoruz. Timur'un torunu Uluğ Bey döneminde kiraat ve hadis alimi, Daru'l-Hadisi'l-Eşrefiyye'nin de şeyhliğini yapmış, 805-808/1402-1405 yılları arasında Buhâra-Semarkant bölgesinde bulunmuş olan Ebu'l-Hayr İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429)⁶ Maveraünnehir alimlerinin rivayet ettiği hadislerin sıhhatini araştırmak ister. Muhalifleri, İbnü'l-Cezeri'ye Muhammed Pârsâ'nın çok sayıda hadis naklettiğini söyleyip bunları incelemesi ricasında bulunmuştur. Kurulan mecliste İbnü'l-Cezeri, Hâce'den senedleriyle birlikte hadis nakletmesini ister. Müzakere esnasında onun naklettiği bir senedi bilmediğini söyleyince Pârsâ başka senedler zikretmiş, İbnü'l-Cezeri bunları da kabul etmeyince Hâce, bir kitap adı vererek bunu muteber sayıp saymayacağını sormuş, olumlu cevap alınca da Semerkant kadısına dönüp kitabın kütüphanesindeki yerini, cildini, sayfasını bildirmiş ve söylediklerinin doğru olduğu anlaşılmıştır.⁷ Bu vakıanın tarihi gerçekliği ne olursa olsun kendisinin aşağıda zikredeceğimiz hadis rivayet usulüyle uyumlu olduğu kesindir. Ayrıca vefatından üç yıl önce müridlerinden Süleyman Ferketî'ye hadis rivayeti için icazet vermesi Muhammed Pârsâ'nın ilim ve irşad faaliyetini birlikte sürdürdüğünün bir başka göstergesidir.⁸

Vefat ettiği 822/1420 senesinde hastalığına rağmen ikinci hac yolculuğuna çıkmış Mekke'den sonra geldiği Medine'de Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretinin ertesi günü vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Muhammed Pârsâ, telif ettiği eserlerle henüz taşralı olan bu dini tecrübenin şehrli bir tarikat haline gelip Nakşibendiyye'ye dönüşmesinde önemli rol oynamış, ancak Hâcegân silsilesi onunla değil Alaeddin Attar'la devam etmiştir.⁹

Kısaca ifade etmek gerekirse o, hem tasavvuf terbiyesi alarak seyr-i sülûkunu tamamlamış ve Şah-ı Nakşibend'den sonra irşad makamına layık görülmüş bir mutasavvıf hem de üst seviyede medrese tahsili görmüş bir alim, müderris ve muhaddistir. Onu değerlendirmenin bu iki kimliğinden bağımsız olamayacağı aşikardır.¹⁰ Bu bağlamda İslami

⁵ Algar, "Muhammed Pârsâ", 30: 563.

⁶ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 552.

⁷ Algar, "Muhammed Pârsâ", 30: 563; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 121-122.

⁸ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 121.

⁹ Algar, "Muhammed Pârsâ", 30: 564.

¹⁰ Nitekim Arap Dili, Tefsir, Hadis gibi ilimlerle iştigal edenlerin durumlarını ve konularını üçlü tasnifle ele aldığı hem tenkid hem de medh ihtiva eden değerlendirmeleri kendisinin mutasavvıf ve müderris kimliğini ortaya koyan örneklerdendir. Biz burada muhaddisler hakkındaki değerlendirmelerine kısaca temas etmek istiyoruz: "Bazı muhaddislerin tüm gayretleri ve en büyük arzuları haberleri dinlemek ve bununla iftihar etmektir, dikkat ettikleri yagane şey, isand ve isnadın âli olmasıdır. Elbette isnad sahih olmayınca hiçbir şey olmaz. Ancak kulluğun gayesi bundan ibaret değildir. Bunun akabinde hadisin metnini dinleyip ona nüfuz etme, hayatına kamil bir şekilde tatbik etme vardır. Bu nedenle 'ilim için ilim okuyanlar, ilmin mukaddimesinin esiridirler. Yani mukaddimededen öte geçemezler ve asıl ilme ulaşamazlar.' Muhaddislerin bazıları da kendilerini rical ilmine vermiştir. Hadislerin sahihini sahih olmayanından, mürselini münasibinden ayırma yollarını öğrenirler. Ömürlerini bununla geçirirler ve bununla iftihar ederler. Önemsiz şeyleri münakaşa meselesi haline getirirler. Halbuki hadis dinlemekten gaye öğrenmek, onunla amel etmek ve Allah'ın rızasını kazanmaktır. Zira sarf edilen tüm bu emeklerin gayesi Allah rızası olmazsa her şey boşa gitti demektir. Muhaddislerin üçüncü kısmı da bu ilmin kemal derecesinde olanlardır. Bütün himmetlerini kitap telif ve tasnifine vermişlerdir. Ancak akabinde bunlardan niceleri kendini beğenme ve böbürlenme afetine mübtela olmuştur. Hak yolunun salıklarının yaşadıkları yüksek ruhi hayattan nasip alamamışlardır. Halbuki kişinin, nefsinin ve hevasının oyunlarına nasıl geldiğini, ayaklarının nerede

ilimlere ya da zahir ilimlere ait değerlendirmelerine dikkat çekmek istiyoruz: “Kıraat ilmine ya da tarih ve rical ilmine vakıf olmak tatavvudur yahut farz-ı kifayedir. Ancak gıybetten, hasedden, nemimeden temizlenmek, öğrenilen ilimlerin gaye olmadığını bilmek, terettüp eden farz-ı aynı ihmal etmemek, helal ve haramı bilmek farz-ı ayndır.¹¹ Zira ilimlerin en şerefli, malumu yani mevzuu en şerefli olandır. Bilinenlerin (malumun) en şerefli de Allahu Teâlâ’dır. Bu nedenle “marifetullah” en üstün ilimdir. Zahir ilimleri bilmek ise Allah’ı bilmeye yardımcı oldukları nispette şereflidir.”¹² Bu yaklaşımı özetleyen belki de en güzel ifade henüz yazma haldeki Arapça eseri *el-Fusûlü’s-sitte*’nin hamdele-salvele kısmındaki şu duasıdır: “أعوذ بالله من حيرة الجهل ومن فتنة العلم – Cehaletin şaşkınlığından ve ilmin fitnesinden Allah’a sığınırım.”¹³

1.2. Eserleri

Başlıca eserleri arasında Risâle-i kudsiyye, Makâmât-ı Hâce Alaeddin Attâr, Tefsir-i suver-i semâniyye, Tefsir-i Sûre-i Fâtiha, Şerh-i Fusûsü’l-Hikem, Risâle-i keşfiyye, Risâle der-beyân-ı zikr-i cehrî, Şerh-i Hakka’l-Yakîn, Tuhfetü’s-sâlikîn, Risâle-i mahbûbiyye, Risâle fi’l-mezârât, Erbeûne hadisen, Risâle muntehâbe min Akideti Ebi’l-Kasım es-Semerkandi yer almaktadır. Bir de Abdurrahman-ı Câmî tarafından Muhammed Pârsâ’nın sözlerinden derlenen Sühânân-ı Hâce Muhammed Pârsâ adlı bir eser bulunmaktadır ve matbudur.¹⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan hadis ilmiyle ilgili iki eseri hariç eserlerinin tamamı Farsça’dır. Çoğunluğu tasavvufa dair olmakla birlikte Tefsir, Hadis ve Fıkhi meselelere dair olanlar da bulunmaktadır.

Biz burada iki eseri üzerinde durmak istiyoruz. Arapça eserlerinden bir tanesi kırk hadis derlemesi, diğeri ise *el-Fusûlü’s-sitte*’dir.

1.2.1. el-Fusûlü’s-Sitte

Tahkikini tamamlamak üzere olduğumuz bu eser farklı araştırmalarda “hadise dair”, “hadislerden hüküm çıkarmanın usullerine dair”¹⁵ ve *Hediyyetü’l-ârifin* müellifi Bağdatlı İsmail Paşa’dan (ö. 1920) nakille “hadis derlemesi”¹⁶ olarak tanıtılmaktadır.

Hadise ve hadislerden hüküm istinbat etme usullerine dair olduğu doğrudur, ancak onun bir hadis derlemesi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. İsminden de anlaşılacağı üzere eser “fasl” adı verilen altı bölümden oluşur. Birinci bölümde esas itibariyle bazı hadis usulü konuları ele alınmaktadır. İkinci bölüm, hadis edebiyatına yani temel hadis kaynaklarının tanıtım ve belli oranda kritiğine dairdir. Üçüncü bölüm, mutlak içtihat ile bir mezhepte içtihat konularını inceler. Dördüncü bölüm, İmam Ebû Hanife’nin hayatı ve menâkıbı hakkındadır. Beşinci bölüm, sahih hadislerden fıkhi hükümlerin çıkarılması ile fer’i meselelere dair fetvaların usul kaideleri üzerine bina edilmesini ele alır. Altıncı ve son bölüm ise bir önceki bölümde ele alınan konulara dair “usul ve yöntem” meselesini inceler.¹⁷

kaydığını iyi görebilmesi gerekir.” Hâce Muhammed Pârsâ, *Tevhide Giriş Faslu’l-Hutâb Tercümesi*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 317-333.

¹¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 332-333.

¹² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 52.

¹³ Hâce Muhammed Pârsâ, *el-Fusûlü’s-sitte* (İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 538) 2a.

¹⁴ Tüm eserleri ve kayıtlı oldukları kütüphaneler hakkında geniş bilgi için bkz. Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, 123-125.

¹⁵ Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*, 124.

¹⁶ Hasan Kamil Yılmaz, “Muhammed Pârsâ ve Eserleri”, Hâce Muhammed Pârsâ, *Tevhide Giriş Faslu’l-Hutâb Tercümesi*, çev. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 10.

¹⁷ Pârsâ, *el-Fusûlü’s-sitte* (Hacı Selim Ağa, 538), 1a-153b.

1.2.2. Faslu'l-Hitâb

Faslu'l-hitâb; tasavvufun temel konularını talim ve tebyin etmek amacıyla yazılmış, va'z u nasihat üslubunu muhtevi, didaktik nitelikli derleme bir eserdir. Farsça olarak telif edilmiş olup on dokuz bölümden oluşmaktadır. Müellifin nakilleri kendi beyanlarından fazladır. Matbudur ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Araştırma konumuzla bağlantılı olmak üzere eser; tespitlerimize göre kudsi, merfu, mevkuf ve maktu olmak üzere 442 rivayet ihtiva etmektedir. Bunlardan 96 tanesi yaptığı alıntılar içerisinde geçmektedir. 346 rivayeti ise bizzat kendisi nakletmiştir.

2. Hâce Muhammed Pârsâ'da Hadis İlmi ve Hadis Rivayeti

2.1. Farklı İlim Dallarına Ait Kaynakları

Bu bölümde hem tasavvufi eserler hem de –araştırma konumuzun hususiyeti gereği ayrı bir başlıkta ele alınacak olan Hadis İlmi hariç- diğer İslami ilimlere dair kullandığı kaynak eserler, ait oldukları ilim dalına işaret edilerek ve müelliflerinin vefat tarihleri esas alınarak bir arada verilmiştir. Dipnotlarda da kitap içerisinde kaynak olarak kullanıldıkları ve kendilerinden alıntı yapılan yerlerin sayfa numaralarına örnekler zikredilmiştir.

Maturidî (ö. 333/944) - *Te'vilât* – Tefsir ve Kelam.¹⁸

Kelâbâzî (ö. 380/990) - *et-Taarruf* ve onun Farsça şerhi (*e-Taarruf Şerhi*) – Tasavvuf.¹⁹

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) - *Kütü'l-kulûb* - Tasavvuf.²⁰

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi (ö. 412/1021) - *Hakâiku't-tefsir* ve *Tabakâtu's-sûfiyye (Târihu meşâyihî's-sûfiyye)* – Tefsir ve Tasavvuf²¹

Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) - *Letâifu'l-işârât, Risale-i kuşeyriyye* ve *Nahvu'l-kulûb* – Tefsir ve Tasavvuf.²²

Ebü'l-Hasen el-Hücvîrî (ö. 465/1072) - *Keşfu'l-mahcûb* - Tasavvuf.²³

Abdullah Herevî (ö. 481/1089) - *Menâzilu's-sâirîn* ve Afifüddin et-Tilimsânî'ye ait şerhi- Tasavvuf²⁴

İmam Gazali (ö. 505/1111) – *İhyâu ulûmi'd-din, el-Munkızu mine'd-dalâl, İlcâmu'l-avâm, el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillahi'l-husnâ* ve *Mişkâtü'l-envâr* – Tasavvuf ve Kelam.²⁵

Necmuddin en-Nesefî (ö. 537/1142) - *et-Teyisîr fi't-Tefsir* ve *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an* – Tefsir ve Kelam.²⁶

¹⁸ “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin reisi” diyerek nakillerde bulunur: Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 29.

¹⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 60, 85, 87, 88, 90, 141, 144, 174, 188, 198, 201, 266, 273, 456, 457.

²⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 77, 89, 95, 174, 184, 201, 208, 221, 222, 226, 280, 297, 363, 366, 368-369, 498-499, 514.

²¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 22, 33, 79, 80, 84, 162, 175, 216, 245, 308, 404, 450, 456, 467, 472.

²² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 65, 76, 81, 88, 117, 124, 144, 145, 171, 232, 239, 356, 397, 451.

²³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 15, 45, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 63, 80, 86, 87, 125, 162, 185, 191, 228, 239, 386, 392, 471, 515.

²⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 157, 417-418.

²⁵ İmam Gazâlî eserlerinden en çok iktibasta bulunulan isimlerdendir. Kitap boyunca kendisine ait farklı eserlerden çok sayıda ve geniş alıntılar yapılır. Bazen kitap ismi verilir, bazen de verilmez. Bkz. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 13-14, 26, 35-36, 51, 52, 87, 99, 124, 131, 142, 150, 157, 163, 168, 215, 228, 240, 247, 266, 281, 292, 508.

²⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 22, 29.

Zemahşeri (ö. 538/1144) - *Keşşâf* ve Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Şerhu/Hâşiyetu'l-Keşşâf*²⁷ - Tefsir.

Ebü'l-Kâsım Nâsırüddîn es-Semerkandî (ö. 556/1161) *el-İhkâk* - Fıkıh.²⁸

Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (ö. 560/1165) - *Aynu'l-meânî, Hadâiku'l-hakâik* - Tasavvuf.²⁹

Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 562/1166) - *el-Ensâb, el-Muvâfaka beyne ehli'l-beyti ve's-sahabe* - Tarih ve Tabakat.³⁰

Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1167) - *Âdâbu'l-mürîdîn* - Tasavvuf.³¹

Ebu'l-Mehâsin İmamzâde (ö. 573/1177) - *Şir'atü'l-İslam* - Fıkıh.³²

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) - *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem* - Tarih.³³

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) - *Mefâtihu'l-gayb, el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* - Tefsir, Kelam ve Felsefe.³⁴

İzzeddîn İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) - *el-Kâmil fî't-Tarih* - Tarih.³⁵

Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 632/1234) - *A'lâmu'l-Hüdâ ve akîdetü erbâbi't-tükâ, er-Resf, Avârifu'l-maârif* ve Sadreddin Şîrâzî'nin yazdığı tercümesi *Zeylü'l-ma'ârif fî tercemeti'l-'Avârif* - Tasavvuf.³⁶

Necmeddîn Dâye (ö. 654/1256) - *Mirsâdu'l-ibâd* - Tasavvuf.³⁷

Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) - *Envâru't-tenzîl* - Tefsir.³⁸

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) - *Umdetü'l-akâid* - Akaid.³⁹

İmam Yâfî (ö. 768/1367) - *Mür'âtü'l-cinân* - Tarih.⁴⁰

Ayrıca ihtiyaç duyuldukça kıraat ilmindeki farklı okuyuşlara temas edildiği görülür.⁴¹

Bazı fiki meselelerin beyanında dört mezhep imamının görüşleri de nakledilmektedir. Özellikle Hanefî fıkıhına dair görüşler, kaynaklar ve şerhleri müellifin de Hanefî olması hasebiyle daha ayrıntılı yer almıştır. Mesela şöyle denilir: “*Hidaye* şerhi *el-Kâfi* ve diğer şerhlerinde, *Mebhut* şerhlerinde ve diğer fıkıh kitaplarının şerhlerinde...” Nakilde bulunan şerhlerden bazen sadece müellifleri zikredilerek alıntılar yapılır.⁴² Ayrıca

²⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 25, 143, 449.

²⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 25.

²⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 22, 25, 468.

³⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 80, 83, 144, 176, 193, 194, 202, 424, 476, 512.

³¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 415.

³² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 208.

³³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 194.

³⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 24, 46, 279, 451.

³⁵ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 195, 196, 201.

³⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 30, 34, 52, 53, 86, 140, 151, 163, 196, 238, 343, 390, 422, 504.

³⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 189, 258, 333.

³⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 24.

³⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 51, 128.

⁴⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 93, 106, 107, 195, 269, 279, 399, 462, 470, 476, 478.

⁴¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 100, 103.

⁴² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 102, 103, 104, 105, 188, 207, 209, 228.

Hanefî fakihî Ebû Bekir el-Hassâf'ın (ö. 261/875) İslâm muhakeme usulüne dair eseri *Edebü'l-Kâdî*'den ve Debûsi'nin *Takvîmu'l-Edille*'sinden hususi olarak nakilde bulunur.⁴³

Aynı şekilde kelami meselelerde Mutezile de dahil farklı mezheplerin yaklaşımlarına, hatta önde gelen imamlarının görüşlerine yer verilir.⁴⁴

Yukarıda sıraladığımız eserler, kendisinin hem İslami ilimlere vukufiyetini ve sahip olduğu kaynak zenginliğini hem tüm görüş ve mezhepleri dikkate aldığını hem de tasavvufi meseleler hakkında da kitabi bilgilere başvurduğunu ve esas itibariyle tecrübeye dayalı hal ilmi olan tasavvuf üzerine dahi ehil olarak gördüğü imamların eserlerini kaynak göstererek konuştuğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum iyi bir medrese tahsili almasından ve “müderres-mutasavvıf” diyebileceğimiz kimliğinden bağımsız olmasa gerektir.

Ayrıca hem buradaki eserler, hem de aşağıda gelecek olan hadislere dair kaynakları büyük çoğunlukla, yetiştiği ve hayatını geçirdiği bölgenin yani Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinin alimlerine aittir.

2.2. Hadis Rivayetinde Başvurduğu Kaynaklar

Buhari ve Müslim'in *Sahih*'leri başta olmak üzere Kütüb-i Sitte'yi oluşturan kitaplar temel hadis kaynaklarıdır. Ancak ona göre Kütüb-i Sitte'deki altıncı kitap İbn Mâce'nin *Sünen*'i değil, İmam Malik'in *Muvatta*'dır.⁴⁵ Ancak İbn Mâce'yi de kaynak olarak kullanmaktadır.⁴⁶ Çok az olmakla beraber Hakim'in *Müstedrek*'inden de nakilde bulunmuştur.⁴⁷

Bu kitapları müstakil olarak kullanmakla beraber daha ziyade onlardan, Mecduddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) Kütüb-i Sitte'deki hadisleri bir araya toplayan eseri *Câmi'u'l-Usûl li Ehâdîsi'r-Rasûl* vasıtasıyla nakilde bulunur. Üstelik bu kitabın sağladığı kolaylıktan istifade ederek hadisin Kütüb-i Sitte'de hangi kitapta yer aldığını mutlaka belirtmiştir.⁴⁸ Ayrıca İbnü'l-Esîr de altıncı kitap olarak *el-Muvatta*'ı kabul etmektedir.

Bunların akabinde “Beşeri vasıflarından fani olmuş büyük şeyh, kamil veli, arif imam” diye tavsif ettiği Hakim et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-Usûl* adlı eseri hem hadis hem de hadis şerhinde en çok nakilde bulunduğu kaynakların başında gelir. Burada da hadisin; kitabın hangi bölümünde (Asl) geçtiğine, en azından sahabi ravisine veya senedinin tamamına yer verilir. Nadir olarak Hakim et-Tirmizî'nin *Tarihu Meşâyih*'ini de hadis kaynağı olarak kullandığı görülmektedir.⁴⁹

Muhyissünne Ebû Muhammed el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Şerhu's-Sünne*'si⁵⁰ ile yine bir hadis kaynağı ve şerh gibi kullandığı *Meâlimu't-Tenzil* adlı tefsiri ve nadiren de olsa

⁴³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 103, 128.

⁴⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 129, 131, 135.

⁴⁵ *el-Fusûlu's-Sitte* adlı eserindeki beyanı da bu minvaldedir Pârsâ, *el-Fusûlü's-sitte* (Hacı Selim Ağa, 538), 16a.

⁴⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 18-19, 33, 55, 106, 206, 306, 353, 370, 371, 415, 461, 505-506.

⁴⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 462.

⁴⁸ Örnekler için bkz. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 36-37, 55-56, 226-227, 245, 308, 309-310, 337, 393, 433-435, 436, 437, 475-476, 485.

⁴⁹ Çok sayıdaki alıntı ve atıflara ait örnekler için bkz. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 19, 29, 73, 74, 93, 101, 112, 154, 197, 199, 276, 394, 431-433, 435-436, 437, 438, 440-446, 489. Bir sûfi olan Hakim et-Tirmizî'nin hadisçiliği hakkında geniş bilgi için bkz. Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakîm et-Tirmizî Örneği* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 27-153.

⁵⁰ İhtiva ettiği hadislerin büyük bir kısmı İmam Mâlik'in *Muvatta*'ından, Abdullah b. Mübârek'in *Kitâbü'z-Zühd*'ünden, Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın *Muşannef*'inden, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'lerinden, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ile bunlar üzerine yazılmış müstahreclerden, ayrıca Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve Dârimî'nin *Sünen*'lerinden derlenmiş olup muhaddislerin ittifakla reddettiği

hadis kaynağı olarak kullandığı *Tuhfetü'l-berara fi ecvibeti'l-mesâili'l-aşera* adlı eseri yine onun kaynaklarındanır.⁵¹

Aynı şekilde Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) işâri hadis şerh geleneğinin başlangıç eseri kabul edilen kitabı *Meâni'l-Ahbâr (Bahru'l-Fevâid)* hem hadis rivayeti hem de hadis şerhi için kullanılmıştır.⁵²

Hadis hafızı Ebü'l-Abbâs el-Müstağfirî en-Neseî'nin (ö. 432/1041) *Delâilu'n-Nübüvve ve'l-Mu'cizât*'ı da başvurduğu eserlerdendir.⁵³

Müfessir ve dil alimi Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) ile Ebû İshâk es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî'nin (ö. 427/1035) *Tefsir*'leri de müelliflerinden yapılan senedli nakillerle birer hadis kaynağı olmuştur. Şöyle ifadeler görülmektedir: “Bu ayetin tefsirine dair müfessirler birtakım hadisler nakletmişlerdir...”⁵⁴ Aynı şekilde Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ının da hadisin ve şerhinin kaynağı olarak gösterildiği olmuştur.⁵⁵ Benzer durum İbnu'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi't-Tarih*'i için de geçerlidir.⁵⁶

Buhârî'nin Sahih'ine Farsça bir şerh yazdığını haber verdiği Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî et-Tilimsânî (ö. 690/1291)⁵⁷ Ayrıca İbnu'l-Cevzi'nin *Keşfu Müşkili's-Sahihayn*'i⁵⁸ ile Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (ö. 676/1277)⁵⁹ de kaynakları arasındadır

İlk dönem Şii hadis ve fıkıh alimi Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr el-Kummi'den (ö. 290/903) de hadis nakleder. Onu kaynak göstererek “Mehdi Aleyhisselam” konusu içerisinde bir tanesi doğrudan Hz. Ali, bir tanesi de İmam Ali er-Rıza vasıtasıyla Hz. Peygamber'den iki rivayete yer vermiştir.⁶⁰

Tarih kitapları ile Buhârî'nin *Tarih*'ini⁶¹ muhaddisleri ve müellifleri tanıtmak için kullanmaktadır.

2.3. Konu ve Kaynak İtibariyle *Faslu'l-Hitâb*'da Yer Alan Rivayetler

Kendisinin nakletmediği, yaptığı alıntılar içerisinde yer alan rivayet sayısı 96'dır. Bunlardan 3 tanesi kudsi, 62 tanesi merfu, 27 tanesi mevkuf ve 4 tanesi de maktu rivayettir.

Mutasavvıflardan ve eserlerinden nakillerinde yer alan rivayetler içerisinde ise genel olarak sahih, zayıf ya da hadis tekniği açısından uydurma kabul edilenler bulunabilmektedir. Bu noktada ifade edilmesi gereken, mezkur rivayetlerin tamamına yakının tasavvuf ehli nezdinde meşhur rivayetler olduğudur. Bu da uydurma kabul edilenler ayrı tutulmak kaydıyla bir yönden Hanefilerin -hadis tekniği açısından ve hadisçiler nezdinde zayıf olsa dahi- kendi fukahası nezdinde meşhur olan rivayetlere itibar etmesine benzemektedir. Bu tür rivayetler genellikle “Bazı din büyükleri buyurmuşlardır ki...” ya da “büyüklerimizin

hadislere yer verilmemiştir. İbrahim Hatiboğlu, “Şerhu's-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 569.

⁵¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 23, 75, 94, 95, 206, 207, 217, 218, 219, 229, 307, 308, 326, 348, 397-398, 409.

⁵² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 200, 429-431, 499, 512.

⁵³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 372-382, 482-485.

⁵⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 449-450, 498.

⁵⁵ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 225, 467.

⁵⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 462.

⁵⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 382.

⁵⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 488.

⁵⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 194, 460, 463.

⁶⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 489, 490.

⁶¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 470.

buyurdularına göre bu mana şu hadis-i şerifte daha açık görülür...”, “Meşâyih-i kiram demişlerdir ki...” diyerek yaptığı alıntılarının içerisinde söz konusu olmaktadır.⁶²

Ehl-i tasavvuftan yaptığı alıntılarının kimlere ya da hangi kitaplara ait olduğunu açıkça beyan ettiğinden kendisi tarafından nakledilmeyen hadislerin kimler tarafından ya da hangi kitaplarda zikredildiği kolayca tespit edilebilmektedir.⁶³ Bu noktadaki tek zorluk, yapılan alıntılarının nerede bittiğinin her zaman net bir şekilde tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır.

Bölümlerde yer alan toplam rivayet sayıları ve kendisine ait nakiller aşağıdaki gibidir:

NO	KONU	TOPLAM	KUDSİ	MERFU	MEVKUF	MAKTU
1	Giriş	7		3		
2	Müteşâbihât	9		6		
3	Fenâ ve Bekâ	9	2	7		
4	Dereceler-Makamlar-Haller	8	2	2		
5	Fütüvvet	14		12	1	
6	Sırat-ı Müstakim	10		9	1	
7	Tevhid	4			1	
8	İttihad	14	1	5		2
9	Hac	52		39	4	
10	Müşahede	19		9		
11	Tefekkür	42	1	33	1	
12	Marifetullah	6	4	2		
13	Ricâl-i Gayb	5		3		
14	İslam Dininin Esasları ve Bütünlüğü	0				
15	Peygamber Efendimiz (s.a.)	30		11	13	2
16	Sufiyye Hazeratının Sahabeden Olan İmamları	38	1	14	5	

⁶² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 16-17, 398.

⁶³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 360.

17	Rasûlullah'ın Ehl-i Beytini ve Ashabını Sevmek	85		60	5	
18	Mehdi Aleyhisselam ve Kıyamet Eşrâtı	59		52	5	2
19	Aktâb-ı Muhammediyyûn	31		21	4	1
	GENEL TOPLAM	442				
	KENDİ NAKLİ	346	11	288	40	7

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, en çok rivayet ihtiva eden bölümün “Hz. Peygamber’in Ehl-i Beytini ve Ashabını Sevmek” konusu olduğudur. Bu rivayetlerin 65 tanesi kendisine ait olup büyük çoğunluğu Kütüb-i Sitte menşelidir. Bu bölümden sonra en çok hadis “Mehdi Aleyhisselam ve Kıyamet Eşrâtı” başlığı altındadır.

On dördüncü başlık birkaç sayfalık kısa bir bölümdür ve hiç rivayet ihtiva etmez.

“Aktâb-ı Muhammediyyûn” başlıklığını taşıyan son bölüm ise imamet meselesi, imama/yöneticiye itaat ve benzeri konuları ele almaktadır.

Diğer hadis türlerinden beş kat daha fazla olan merfu rivayetlerin kullanımı ön plandadır.

2.4. Hadis Rivayet Usûlü

Her ne kadar Hz. Peygamber’i⁶⁴ ve sahabeyi⁶⁵ tasavvuru geleneksel anlayıştan ciddi manada bir farklılık arz etmese de konu bütünlüğü açısından bu hususlar da ayrıca incelenmelidir. Ancak bu bildirinin sınırlarını aşacak olması hasebiyle konu burada ele alınmamış, kaynak göstermekle yetinilmiştir.

Kendisi hadis naklinde kitap merkezli hadis rivayetini esas almış ve bunu başarılı bir şekilde uygulamıştır. Temel prensibi, “genel üslup ve usulü” denilebilecek oranda kaynak göstererek yani kaynak kitaba atıf yaparak rivayette bulunmasıdır.⁶⁶

Buna ilaveten nakilde bulunduğu şahısların, müelliflerin, muhaddislerin terceme-i hallerini aktarıp onları tanıtmayı da bir yöntem haline getirmiştir. Bu sayede hem *Faslu'l-Hitâb* hem de *el-Fusûlü's-Sitte* adlı eserlerine aynı zamanda birer tabakat kitabı hüviyeti kazandırmıştır.⁶⁷ Bu eserinde daha ziyade, alıntı ve atıf yaptığı sufilere ait tabakat bilgilerine yer verirken hadis ve fıkıhla ilgili konuları ele aldığı *el-Fusûlü's-Sitte*'de ise aynı uygulamayı raviler ve muhaddisler için yapmıştır. Hatta mezkur uygulaması bağlamında bazı tenkidlerini zikrettiği de olmuştur. Mesela Davud ez-Zâhiri'nin Hallâc-ı Mansur'un katline fetva verdiğine dair rivayetin açık bir iftira olduğunu ve aslının bulunmadığını söyler. Gerekçe olarak öncelikle Davud ez-Zahiri'nin büyük fakih ve zamanının hadis imamı

⁶⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 11, 20, 45, 58-60, 119-120, 352, 370-371, 454-455.

⁶⁵ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 11, 387, 407, 421-422, 423, 429, 463.

⁶⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 75, 190, 197.

⁶⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 80, 89, 95, 125, 129, 163, 191, 195, 217, 272, 279, 309, 372, 384, 428, 470.

olduğunu hatırlatır. Akabinde ise tarihi kritik yaparak Davud ez-Zahiri'nin Hallac'ın katlinden on iki sene önce vefat ettiğini beyan eder.⁶⁸

Doğal olarak hadise dair olmayan böyle bir eserde rivayetler hakkındaki sıhhat değerlendirmeleri de kitaplar üzerinden olacaktır. Zikrettiği rivayetin akabinde “Bu hadis, sıhhatinde ittifak edilmiş bir hadis-i şerif olup Müslim rivayet etmiştir” gibi ifadelere yer verir.⁶⁹

Yaptığı nakillerde kaynak, kitap ve bab isimleri ile hadislerin sahabe ravilerini zikretmeye, rivayetler arasındaki lafız farklılıklarını⁷⁰ beyan etmeye özen göstermektedir. Mesela merfu bir rivayetin Tirmizi'de mevkuף olarak rivayet edildiğinin beyanı bu türdendir.⁷¹ Aynı şekilde “Sahih-i Buhârî'de ‘Bir alime “insanların hangisi en alimdir” diye sorulduğunda ilmi Allah'a nispet etmesinin müstehab olduğu’ babında Übeyy b. Ka'b'ın Rasulullah'tan (s.a.) rivayetine göre...”, “Sahih-i Buhârî'de bu babdan başka ‘İlim öğrenmek niyetiyle sefer etmek’ babında yine Übeyy b. Ka'b rivayetinde Übeyy ‘Rasulullah'tan işittim’ diyor ve şöyle anlatıyor...” ve “Hadisi Buhârî, Müslim ve diğer muhaddisler rivayet etmiştir. İkinci rivayet Buhârî ve Müslim'in dışında kalanların lafızdır” gibi kullanımları görmek mümkündür.⁷²

Buhârî'den yaptığı nakillerde hadisin yer aldığı kitap ismini vermenin yanında rivayetin senedini zikrettiği, sonrasında ise Buhârî şerhlerine atıflar yaptığı da görülür.⁷³ Tüm bu usulü yansıtan bir örnek şöyledir: Buhârî'deki “Kitâbu'l-Menâsik'te ‘Rükneyn-i Yemânî'yi istilâm ve Hacer-i Esved'i öpmek’ bâbında rivâyet olunur ki; Sâlim, Abdullah İbn-i Ömer'den rivâyet ettiğine göre Abdullah ibn-i Ömer, ‘Rasûlullah'ın Beytullah'tan Rükneyn-i Yemânî'den başka bir yeri meshettiğini görmedim’ demiştir. Bu hadisin sıhhatinde ittifak vardır. Bunu Buhârî ve Müslim rivâyet etmişlerdir. Müslim demiştir ki ‘Ehl-i ilmin ekserisine göre Beyt'de Hacer-i Esved'den ve Rükneyn-i Yemânî'den başkası istilâm olunmaz.’ Muâviye'den gelen rivâyete göre Rasûlullah (s.a.) cümle rükünleri mesheder ve ‘Beyt'in hiçbir tarafı terkedilmeyecektir’ derdi. Abdullah İbn-i Zübeyr'den gelen rivayete göre de Rasûlullah (s.a.) bütün rükünleri meshederdi. Birinci rivayet sünnete daha uygundur.”⁷⁴ Ya da beyan ettiğimiz usul üzere yaptığı nakillerden sonra şöyle diyebilmektedir: “*Câmiu'l-Usûl*'de yukarıdaki hadis merfu olarak zikrolunduktan sonra hadisi Tirmizî'nin rivayet ettiğini söyler. Yine hadisin İbn Ömer'den merfu olmayarak da rivayet edildiğini söyler.” *Câmiu'l-Usûl*'den yaptığı nakillerdeki tavrı *Şerhu's-Sünne* için de geçerlidir.⁷⁵

Az da olsa bazen “Hz. Ali'den Rasulullah'a (s.a.) isnad edilen merfu bir hadiste...” ya da sadece “Yine Rasûlullah.....buyurmuştur”, “Hadis-i şerifte varit olmuştur ki...” gibi ifadelerle rivayetler zikretmektedir. Bu kullanımların bazısında sahabe ravi de

⁶⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 92.

⁶⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 308, 326.

⁷⁰ Mesela “Her ayetin bir zahrı, bir de batnı, her harfin bir haddi bir de matlavı vardır” rivayetinin hem Hz. Ali tarafından nakledildiğini hatırlatarak sahabe ravisine işaret eder, hem de merfu ve mevkuף versiyonlarının bulunduğunu zikreder. Ayrıca rivayetin “Kur'an'ın zahrı, batnı, haddi ve matlavı vardır” şeklindeki lafızlarla da nakledildiğini beyan eder. Ayrıca rivayetin farklı sahabilerden gelen tarikalarını ihtiva ettikleri lafız farklılıklarına da atıf yaparak sıralar. (Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 28, 55.) Bazen de “Sizden öncekiler çok soru sormalarından dolayı helak edildiler” manasındaki hadisi zikrettikten sonra yaptığı gibi sadece “hadisin değişik lafızlarla rivayeti hadis mecmualarında mevcuttur” demekle yetinir. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 39.

⁷¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 106, 122, 123, 206, 207, 212, 217, 219, 221, 306-308, 320, 340, 341, 348, 370, 400, 415, 429, 459, 461, 481-482, 485-487, 495-497, 505-506.

⁷² Örnekler için bkz. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 18, 19, 106, 353.

⁷³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 33.

⁷⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 218.

⁷⁵ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 308, 337, 479-481.

zikredilmektedir. Hatta bazen bu tür bir rivayetin sıhhati hakkında konuştuğu olur: “Nebi'den (s.a.) rivayet edilen sahih hadiste...”, “Sahihi hadiste.....buyurulmuştur.” Görebildiğimiz kadarıyla kaynak belirtilmeyen bu minvaldeki rivayetler çoğunlukla sahih olarak bilinen, meşhur hadislerdir.⁷⁶

Bir başka hususiyet ise hadislerin akabinde bazen kaynak zikredilip bazen zikredilmeden, ancak nakilde bulunulan alimin ismi beyan edilerek şerhlerden yapılan alıntılara yer verilmesidir. “Allâme Nesefî bu hadisin şerhinde der ki...” gibi.⁷⁷

Bir konunun muhtevası içerisinde zikrettiği rivayetleri sıralayıp tasavvuf ehli nezdinde meşhur olanlar için “Bu, *et-Tearruf* şerhinde de mezkurdur” gibi atıflarla kaynak gösterebilmektedir.⁷⁸

Geçmiş peygamberlere ait nakiller söz konusu olabilmektedir. Bunlar birer kıssa gibi aktarılır ve herhangi bir sened zikredilmez: “Musa (a.s.) Rabbine fütüvveti sordu...” Bu tür nakillere hadis denilmez ve “Rivayet olduğuna göre” ya da “Eser’de gelmiştir ki...” gibi ifadelerle zikredilir.⁷⁹ Benzer durum tarihi vakıalarla ilgili nakillerde de söz konusudur: “Seyyidü’ş-Şüheda, Kerbela şehidi Hüseyin b. Ali’nin (r.a.) kederli kıssasını nakledenler demişlerdir ki...”, “Ömer b. Hattab’ın kıssasını işitmedin mi ki...”⁸⁰

Halk arasında meşhur olan bazı bilgiler de benzer şekilde “haberde varit olduğuna göre”, “haberde gelmiştir ki”, “eserde varit olmuştur ki” gibi ifadelerle nakledilir: “Haberde varit olduğuna göre sırat kıldan ince, kılıçtan keskindir.”⁸¹

Bazen hadisler konu bütünlüğü içerisinde ya da vakıanın anlatımını tamamlayıcı unsur olarak atfen yer almaktadır: “...şu hadis-i şerifte beyan olunan hal onun üzerinde noksansız olarak görülmekteydi...” Ya da “Küçük gördüğün günah ve ayıplarını, büyük gördüğün marifetlerinle beraber yak ki ‘Günahından tevbe eden, günah işlememiş gibidir’ sırrı tahakkuk etsin.” Böyle durumlarda doğal olarak kaynak zikredilmemiştir.⁸²

“Ka’b(u’l-Ahbâr)dan mervidir ki...” ya da “Vehb b. Münebbih’in *Ahbar*’ından naklolunur.....” denilerek nadiren de olsa israiliyat türü rivayetlere de yer verilmiştir.⁸³

Tasavvuf ehli nezdinde hadis olarak meşhur olsa da *من عرف نفسه فقد عرف ربه* ve benzeri metinleri kendisi zikrettiğinde hadis olarak nakletmez. Anlam yüklü bir söz ve kelam-ı kibar olarak zikreder. Üstelik daha önce Şihabuddin es-Sühreverdi’den yaptığı bir alıntıda hadis olarak geçmesine rağmen.⁸⁴

Mevkuf rivayetleri çoğunlukla Hz. Ali, Abdullah İbn Mes’ud ve Hz. Ebubekir’ dendir.⁸⁵

⁷⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 104, 105, 115, 116, 122, 198, 219, 220, 225, 235, 326, 337, 339, 347, 361, 362, 395, 410.

⁷⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 19.

⁷⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 60, 208, .

⁷⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 98, 100, 101, 235, 397, 499.

⁸⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 98, 114, .

⁸¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 120, 221, 222, 225, 226, 338.

⁸² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 109, 113, 122, 137, 182, 190, 260, 294, 313, 351, 358, 494.

⁸³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 112, 280.

⁸⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 163, 347, 349.

⁸⁵ Bazı örnekler için bkz. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 17, 113, 225, 227, 322, 371, 373, 375, 384, 387, 388, 407, 408, 429, 462.

Aksini yaptığı bazı istisnalar bulunmakla beraber⁸⁶ genelde kendisinin nakletmediği, yaptığı alıntılar içerisinde yer alan rivayetler hakkında bir değerlendirmesi ya da onların hadis kaynaklarını göstermesi söz konusu olmaz.

2.5. Hadislere ve Hadis İlmine Dair Değerlendirmeleri

Hz. Peygamber “ariflerin serveri” olarak tavsif edilir. Onun beyanı yanında başkalarının ifadeleri bir engel, onun keşif ve izahı yanında diğerlerinin keşfi bir perdedir.⁸⁷ Ayrıca herkesin anlayışı gözünün temizliği ve manevi hastalıklardan uzak olması nispetindedir. Hz. Peygamber ise bütün peygamberlerden daha alimdir. Zira gönlü hepsininkinden daha safi ve sırrı da hepsininkinden daha muarrâdır.⁸⁸

Sahih olarak nakledilen hadisleri Hz. Peygamber’in mucizelerinden sayar: “Onun bize kadar en emin simalarca rivayet edilegelen kelimât-ı tâmmesi de onun mucizeleri cümlesindedir.” “Dinin ayakta durması ve hükümlerinin bekası kıyamete kadar onun mübarek hadis-i şerifleriyle. Çünkü Kur’an’ı en iyi anlayanlar ve yaşayanlar onun sünnetlerini en iyi zapt edip de yaşayanlardır.”

Yine Hz. Peygamber’in çocukluk ve gençlik dönemleri de dahil hayatı boyunca sergilediği yüksek ahlakı, fiilleri, tavırları da “alışlagelmiş bir adetin devamı olmayıp” ona mahsus bir hayat tarzı olması yönünden mucizeleri cümlesindedir. Hâce Pârsâ bu mucizelere Hz. Peygamber’in “suretinin letafeti”ni de dahil eder. Yani ehl-i hadisin “hadis tanımı” içerisine dahil ettiği Hz. Peygamber’in “halki vasıfları” da söz ve fiilleriyle beraber onun mucizelerinden sayılmıştır.⁸⁹

Hz. Peygamber’in kevnî mucizelerinin tevatür derecesinde olduğunu ifade eder. Bunlar içerisinde çok meşhur olmayanların da bulunduğu örnek verir ve tevatür derecesine ulaşmadıklarını söyler.⁹⁰

Peygamberlerden sonraki en büyük insan Hz. Ebubekir’dir.⁹¹ Bu nedenle sahabe içerisinde de başta o gelir. Faziletleri saymakla bitirilemez. “Ömer ve Osman da öyledirler. Ali’ye gelince onu Rasûlullah’a nasıl nispet edersen et. Hepsi yüksek şahsiyetlerdir. Fakat onun (Ali’nin) Rasûlullah’a olan manevi yakınlığı, akrabalık yakınlığından daha ekmeldir.” Efdaliyet sıralaması da bu şekildedir.⁹²

Cüneyd-i Bağdadi’den yaptığı nakille “Usulde ve belada şeyhimiz Aliyyu’l-Murteza’dır” sözünü aktarıp “Yani tarikatın malumat ve muamelatında yol Ali’nin (r.a.) yoludur” der.⁹³ Yine Nevevi’yi kaynak göstererek şöyle der: “Rasûlullah’tan (s.a.) Hz. Ali hakkında beş yüz kadar hadis-i şerif rivayet olunmuştur. Bunlardan seksen altısında Buhârî ve Müslim ittifak etmişlerdir.”⁹⁴

Ehl-i beyte ait değerlendirmeleri de bu minvaldedir. “Bir mahbubu sevmek onun sevdiğilerini de sevmeyi gerektirir. Sahabe ve ehl-i beytin bazısı Hz. Peygamber’e hem zahiren hem batınen yakındır. Bazısı ona sadece manen mensuptur. Manevi mensubiyet sûri mensubiyetten daha kamildir. Ehl-i beytin yakınlığı sadece akrabalık yönünden olsa bile onlara muhabbet etmek vacip olur. Halbuki onların yakınlığı hem akrabalık yönünden hem

⁸⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 197, 222.

⁸⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 17.

⁸⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 32.

⁸⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 370-371.

⁹⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 371-372.

⁹¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 387.

⁹² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 423, 429.

⁹³ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 407.

⁹⁴ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 463.

de manevi yöndendir.” Sahabe arasında vaki olan ve bazıları tarafından onların adaletini zedeleyen unsurlar olarak görülen tartışma, anlaşmazlık ve çatışmaları “Niceleri mukteza-i beşeriyet olarak vuku bulan arizi halleri delil göstererek pek çok kimsenin zihnini bulandırıp perişan etmiştir. Hz. Peygamber’e açıktan bir şey diyemeyen onun ashabını ta’n ederek ortalığı karıştırır. Halbuki onların vehimleri, fehimleri ve beşeri sıfatları çok nadir olarak kalbi sıfatlarına galebe eder.” diyerek değerlendirir. Ancak her şeye rağmen son noktada Hz. Peygamber’i gerçekten sevmenin alameti Allah’ın sevdiği ahlak ile ahlaklanmış olmak ve salih ameller işlemektir.⁹⁵

Ona göre sadece bir hadise ve de anlamadan saplanıp ileri geri hüküm vermeğe cüret etmek hatalı ve tehlikelidir.⁹⁶ Özel olarak Allah’ın sıfatlarına dair hadisler için kaynaklarına müracaat lazımdır. Bu konudaki bazı hadisleri, tamamından ve ilgili oldukları konulardan ayrı olarak ele almanın hatalı ve de tehlikeli olduğunu beyan ederek kendisinin böyle bir şey yapma sebebini “konunun nezaketi hakkında fikir vermek” olarak izah eder.⁹⁷

Sebeb-i vürudun ehemmiyetini de vurgulamaktadır. Buna göre bir hadise vuku bulunduğu anda Hz. Peygamber’in ağzından dökülen ifadeleri doğrudan işitenler doğru manayı anlamışlar ve doğru amel etmişlerdir. Kişi sadece rivayetleri bir araya getirerek, hadisenin vuku bulma, sözün söylenme sebeplerini ve şartlarını dikkate almadan mütalaa ve nakilde bulunursa işin zahirinde kalır. Batınına, ruhuna nüfuz edemediği hüccet olarak kullanmaya kalkışır. Böylece meseleleri birbirine karıştırıp hakka perde yapmış olur.⁹⁸

Ayet ve hadislerin müteşabihatı hakkında da değerlendirmelerde bulunur. Dini metinlerin bazı lafızlarında müteşabihat kokusu bulunmaktadır. Bu lafızlardaki mana insandaki anlayış kıtlığı sebebiyle ilk bakışta lafzın zahirine muhalif görünür.⁹⁹ Hatta lügat kitaplarından böyle lafızların manaları tespit edildiğinde ciddi tutarsızlıklar tespit edilir, Yapılan izahlar da umumiyetle murad-ı ilahiye muhalif düşer ve maksadın anlaşılmasına yardımcı olmaz. Bu şekilde çaresiz kalanlar pek çoktur. Bu tür çaresizliklerden kurtulmak yakın ve mükâşefe ehli olmakla mümkündür. Zira bu esrar, onların hakkıdır.¹⁰⁰

Hz. Peygamber’den gelen yasaklar “şeriat” olarak adlandırılmakta ve “şeriatın yasak koyması” kabul edilmektedir: “...Kul Cenab-ı Hakk’ın sıfatları ve fiilleri üzerinde düşünsün, zatı üzerinde düşünmesin. Çünkü bunu şeriat yasaklamıştır. ‘Allah’ın nimetleri ve eserleri üzerinde tefekkür ediniz. Allah’ın zatı üzerinde tefekkür etmeyiniz’ (denmiştir.) Allah’ın zatı üzerinde düşünen perişan olur...”

İsnada ehemmiyet vermek ilmin mukaddimesi yerindedir, ancak kendi ifadesiyle “isnad sahih olmayınca hiçbir şey olmaz.”¹⁰¹

Amel etme noktasında sünnet-farz ayırımına karşı çıkar. “Bir muhaddis şayet bir an kendine güvenip kendisini baş ve örnek görürse, Allah’ı bir an unutursa Cenâb-ı Mustafa’nın (s.a.) âsâr ve ahbârını hıfz etmekle ucbe düşer, fahre kapılır. ‘Sünnet farzdan sonradır ve farz kadar ehemmiyeti yoktur’ deyip sünnet ile farz arasında fark görürse, kendi halinin zahiriyle batını arasında fark varsa, bir de kendini beğeniyorsa yuvarlandığı tuzak büyük olur.”¹⁰²

⁹⁵ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 421-422.

⁹⁶ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 37.

⁹⁷ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 37.

⁹⁸ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 44.

⁹⁹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 292.

¹⁰⁰ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 46, 49.

¹⁰¹ Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 324.

¹⁰² Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 326.

Sonuç

Daha geniş araştırmalara konu olması gereken Muhammed Pârsâ'nın hadis ilmi ve hadis rivayetinde, medrese ilimlerinde, İslami ilimlere dair kaynaklara vukufiyette ve kaynak kullanımında bilhassa sufiler içerisinde seçkin bir konumda olduğu görülmektedir.

Kendisinin de bir müderris olması, irşad göreviyle beraber medrese hocalığını da bırakmaması onun zahir ilimleri asla küçümsemediğini ya da gereksiz görmediğini ortaya koymaktadır. Ancak ısrarla vurguladığı husus, ilmin bununla sınırlı kalmaması gerektiğidir. Bu noktada manevi bir eğitimin gerekliliğini vurgulamakta, aksi halde ilmin kişi için bazı manevi hastalıklara kapı aralayabileceğini, uhrevi bir kayba dönüşebileceğini hatırlatmakta ve bu hususlarda uyarılarda bulunmaktadır. Yaptığı ikazlarla zahir ilimlere ve ilim sahiplerine “irfani bir boyut” kazandırma arzusunda olduğu anlaşılmaktadır.

Faslu'l-hutâb; tasavvufun temel konularını talim ve tebyin etmek amacıyla yazılmış, va'z u nasihat üslubunu muhtevi, didaktik nitelikli bir eserdir. Bir hadis kitabı olmamasına rağmen müellifi, hadis rivayetinde kaynaktan nakilde bulunma ve sahih kaynaklara istinat etme noktasında geleneksel dönem muhaddislerinin tavrını yansıtmaktadır ve onlardan aşağı bir konumda görünmemektedir.

Tasavvuf ehlinde yaptığı alıntılarda yer alan rivayetler bilhassa mutasavvıflar nezdinde genel olarak meşhur rivayetlerdir. Bu da uydurma olduğu tespit edilenler müstesna ehl-i hadis tarafından tenkide uğramasına rağmen ehl-i re'yan (Hanefilerin) “ashabımız nezdinde meşhurdur/maruftur” diyerek itibar ettiği rivayetlerin durumunu anımsatmaktadır. Eserin bir hadis kitabı olmaması mazereti saklı kalmak kaydıyla, yaptığı alıntılarda yer alan rivayetleri tenkide tabi tutmaması hadis ilmi açısından bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Kaynakları arasında farklı fıkhi ve ameli mezheplere mensup müelliflere, hatta Şii bir alime ait eserlerin bulunması “kaynaklardan istifade etme” hususunda objektif bir tavır içerisinde olduğunu göstermektedir. Yaşadığı dönemlerde sünni-şii gerginliğini gösteren büyük çaplı herhangi bir tarihi vakıa tespit edemedik. Buna rağmen ehl-i beyt sevgisine olan vurgusu, Şii bir muhaddisten hadis nakletmesi ve bunlarla birlikte Rafizilerle ilgili menfi beyanları¹⁰³ bölgesel bazı gerilimlerin yaşanmış olabileceğine işarettir.

Araştırmamızı tamamlarken bir müellifin, üstelik müderris-mutasavvıf bir müellifin en azından hadis rivayet usulünü dahi bilmemenin nelere sebep olabileceğinin güzel (!) bir örneğini *Nakşibendiliğin Oluşum Tarihi*¹⁰⁴ adlı kitapta birkaç sayfa içerisinde görmenin mümkün ve son derece üzücü olduğunu ifade etmek istiyoruz. Müstakil bir tenkidi hak etmekle (!) beraber yazarın, Muhammed Pârsâ'nın hadis ilmi ve rivayetindeki konumundan ve usulünden bihaber olması maalesef kendisini, Pârsâ'yı “hadis uydurmakla” ve bağlantılı olarak “ehl-i beyti İslam dairesinden çıkarmaya çalışmakla”, “Sünnileri Şii'lere karşı kışkırtmakla”, “Yahudileri cennete sokmakla” itham edecek noktalara sürüklemiştir. Eserlerine ve usulüne bütüncül, önyargısız ve dikkatli bir bakış meselenin bu minvalde olmadığını görmek için yeterli olacaktır.

Kaynakça

- Algar, Hamid. “Muhammed Pârsâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 30/563-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü'l-Cezeri”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

¹⁰³ Bkz. Pârsâ, *Tevhide Giriş*, 377, 429.

¹⁰⁴ Rauf Memmedov, *Nakşibendiliğin Oluşum Tarihi* (Ankara: İcmal Yayınları, 2016), 294-296.

- Davutoğlu, Ahmet. "Takdim". İslam Düşüncesi Tarihi. haz. Mian M. Şerif. 1/13-18. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Şerhu's-Sünne". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/569-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2010).
- Köktaş, Yavuz. İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakîm et-Tirmizî Örneği. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Memmedov, Rauf. Nakşibendiliğin Oluşum Tarihi. Ankara: İcmal Yayınları, 2016.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. Tevhide Giriş Faslu'1-Hıtâb Tercümesi. çev. Ali Hüsrevoğlu. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. el-Fusûlü's-sitte. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, 538, 1a-153b.
- Tosun, Necdet. Bahâeddin Nakşbend Hayatı Görüşleri Tarikatı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Muhammed Pârsâ ve Eserleri". Hâce Muhammed Pârsâ, Tevhide Giriş Faslu'1-Hıtâb Tercümesi. çev. Ali Hüsrevoğlu. 7-10. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.

COMMENTS AND NOTES ON MARGINS OF ZIJ HAQANI

ABDULLAEV Botirjon*

KEYWORDS:

"Ziji Haqani", Qazizoda Rumi, Ulugbek Guragon, Jamshid Kashi, Mu'iniddin Kashi, Ali Kushchi, Istanbul, Samarkand, London, Hagia Sophia, India Office Records, manuscript, commentary, border.

ANNOTATION

During the Timurids, science and culture developed at a high level. As a result, important scientific works, including two famous works on astronomy - "Ziji Haqani" and "Ziji jadidi Guragoniy" were published during this period.

Although Ziji Jadidi Guragoniy has been studied well by scholars, Ziji Haqani has not yet been fully studied. Its text has not been published, nor has it been translated into any language of the world. Therefore we think that there is a need to study this work.

We are on the verge of preparing and publishing a scientific-critical text of the work "Ziji Elkhaniy" by Giyosiddin Jamshid Kashi. There are three ways to involve its other copies to do this: the first is Manuscript No. 2692 in the Hagia Sophia Library in Istanbul, the second is Manuscript No. 2232 in the Indian Office Library of the British Museum in London, and the third is Manuscript No. 6198 in the National Library Council in Tehran.

In the study, we intended to use some of the information on the front pages and margins of the three manuscripts to identify some historical figures, to find differences and similarities between the manuscripts, and to determine whether Zij had commentaries and margins.

And as a result of the research, it should be noted that Jamshid Kashi's work "Ziji Haqani" quickly gained fame and reached the hands of famous and well-known astronomers of his time. For this reason, comments and notes on margins were written on it.

The scholar Nizamiddin al-Birjandi (d. 1525), who wrote a commentary on Ziji Ulugbek, also wrote a commentary on the work, which is called "Sharhi Ziji Haqani". There is a copy of "Ziji Haqani" in the library named after Mahdavi (281/3). In the same copy (Mahdavi (281/4)) Nizamiddin al-Birjandi's "Sharhi Ziji Haqani" is given. The work contains notes on margins by the author himself and such scholars as Mirzo Ulugbek, Mu'iniddin Kashi, Muhammad Kabir. We have already described this in our article.

“ЗИЖИ ХОҚОНИЙ”ГА БИТИЛГАН ШАРҲ ВА ҲОШИЯЛАР

КАЛИТ СЎЗЛАР: “Зижиди Хоқоний”, Қозизода Румий, Улуғбек Гурагон, Жамшид Коший, Муъиниддин Коший, Али Қушчи, Истанбул, Самарқанд, Лондон, Аё София, Индия оффис, қўлёзма, шарҳ, хошия.

Темурийлар даврида илм-фан ва маданият юксак даражада ривожланди. Империя пойтахти Самарқандга дунёнинг турли тарафларидан ирқи ва тилидан қатъий назар турли соҳа вакиллари – диний уламолар, дунёвий илмда кўзга кўринган машҳур олимлар, хунарманд ва меъморлар йиғилдилар. Айниқса, Султон ва олим Мирзо Улуғбек ўзи тузган академиясига 100 га яқин алломаларни жамлаган эди. Қозизода Румий, Ғиёсиддин Жамшид Коший, Муъиниддин Коший, Али Қушчи каби олимлар шулар жумласидандир. Бу нарса Исломдаги иккинчи ренессансни вужудга келишига замин яратди. Натижада, илм-фан соҳасида муҳим асарлар, жумладан

* Junior Researcher at the al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, domlabotirali@gmail.com Junior Researcher fellow at the Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies, Uzbekistan Academy of Sciences. He has been conducting research on Jamshid Kashi's work "Ziji Hakani" is the first astronomical source in the Timurid period ”.

астрономияга оид иккита машхур асар – “Зижи Хоқоний” ва “Зижи жадиди Гурагоний” шу даврда дунё юзини кўрди.

“Зижи жадиди Гурагоний” асари илм-фанда ўрганилган бўлса-да, бироқ, “Зижи Хоқоний” ханузгача тўлиқ ўрганилган эмас. Унинг матни ҳам нашр этилмаган, дунёнинг бирорта тилига ҳам таржима қилинмаган. Илмда уни тадқиқ қилишга зарурат мавжуд.

Биз Гиёсиддин Жамшид Коший қаламига мансуб “Зижи Хоқоний дар такмили “Зижи Элхоний” асарининг илмий-танқидий матнини тайёрлаб, нашр этиш арафасидамиз. Бу ишни амалга ошириш учун учта: биринчиси, Истанбулдаги Аё София кутубхонасида сақланаётган 2692 рақамли қўлёзма, иккинчиси, Лондондаги Британия Музейининг Индия оффис кутубхонасида 2232 рақамли қўлёзма, учинчиси, Техрондаги “Кутубхонаи мажлиси шуровийи миллий”да 6198 рақами остида сақланаётган қўлёзма нусхаларини жалб этганмиз. Тадқиқотда “Жамшид Кошийнинг “Зижи Хоқоний” асари Темурийлар давридаги илк астрономик манба” мавзусидаги PhD илмий даражасини олиш мақсадида қилаётган ишимиз учун фойдаланаётганимиз учта қўлёзманинг титул варақлари, форзацларидаги ва ниҳоят хошияларида битилган маълумотлардан фойдаланиб, баъзи тарихий шахсиятларни аниқлаш, қўлёзмалар орасидаги тафовут ва ўхшашликларни топиш, “Зиж”нинг шарҳ ва хошиялари бор ё йўқлигини аниқлашни ният қилдик.

Бу учала нусханинг аввалгиси Истанбулнинг Аё София кутубхонасида №2692 рақам остида сақланаётган “Зижи Хоқоний” қўлёзмасининг форзац варағидаги қайдларга изоҳлар.

Варақ тепа қисмининг чап тарафи бурчагида عدد الاوراق ١٧٢, яъни “варақлари сони 172 та”, деган ёзув бор.

Варақнинг тепа қисмининг ўртасида китобнинг асл номи кўрсатилган. Лекин, китобнинг хатоси бўлса керак, форсча “дар” сўзининг ўрнига арабча “фий” калимаси ишлатилган ва охирида “фи-н-нужум” ибораси ортиқча ёзилган:

زيج خاقانى فى تكميل زيچ ايلخانى فى النجوم

Бу ёзувнинг тагида ушбу қайд бор:

مولانا شروانيدن النان كتابدر

Яъни, “Мавлоно Ширвонийдан олинон китобдур”, деган қайд келтирилган.

Ширвоний ким? Машхур аллома Жалолиддин ас-Суютий ўзининг “Назм ал-ақоён” асарида Мавлоно Ширвоний тўғрисида қуйидагиларни ёзиб қолдирган:

الشروانى، شمس الدين محمد بن ابراهيم.

محمد بن ابراهيم الشروانى الشافعى الأستاذ العلامة شمس الدين. أحد أفراد الدهر فى علوم المعقولات وقرين شيخنا العلامة محيى الدين الكافيجى فى ذلك، مع التصوف والإنجماع عن بنى الدنيا، لا يتردد الى أحد مطلقا. ولد سنة ثمان وسبعين ومات مستهل صفر سنة ثلاث وسبعين وثمانمائة

“Ширвоний Шамсиддин Муҳаммад ибн Иброҳим. Муҳаммад ибн Иброҳим аш-Ширвоний аш-Шофъий устоз, аллома Шамсиддиндир. У зот маъкул (ақлий) илмларда замонасининг яктоларидан бири эдилар, шайхимиз аллома Муҳйиддин ал-Кофиячи билан бу борада яқин эдилар. Шу билан бирга у зотда тасаввуф ва дунё фарзандлари билан борди-келди ҳам бор эди. Бироқ, ҳеч кимга мутлақо тараддуд

килиб ўтирмасди. 778 йилда туғилганлар, 873 йилнинг сафар ойи охирида вафот топганлар” [3: 135].

Жалололиддин ас-Суютийнинг асаридан олинган мазкур иқтибосдан Мавлоно Ширвоний 1376-1468 милодий йилларда яшаганлигини билиш мумкин. Демак, “Зижи Хоқоний” ёзилганидан сўнг 50 йиллар ўтмасданоқ унинг қўлига қўлёзма нусхаси келиб тушган. Бу эса “Зижи Хоқоний”нинг шуҳрати тезда Ислом оламига ёйилиб улгурганини англатади. Бу иқтибосда тилга олинган Мухйиддин ал-Кофиячи (1386-1474) асли румлик бўлиб, Мисрда яшаганида Жалололиддин ас-Суютий унинг хузурида 14 йил таҳсил олган. У Мавлоно Ширвонийни илмда ана шу устози билан тенглаштирмоқда.

Мирзо Улуғбекнинг устози, буюк олим Қозизода Румий (тахминан 1360-1430 йй) Истанбулда Мавлоно аш-Ширвонийнинг зиёратига боради. У зот ёнбошлаб ётган эди. Қозизода Румий: “Мен Сиздан турли илмларга оид 30 та савол сўрайман, деб тайёрланиб келгандим”, деганида, Мавлоно аш-Ширвоний: “Саволингни беравер, Аллоҳга қасамки, ана шу 30 та саволингга жавоб бермасдан ёнбошимни ердан кўтармайман!”, деб жавоб беради. Қозизода Румий саволларини бера бошлайди. Аллома аш-Ширвоний ҳар бир саволга ҳеч қандай тараддудларсиз, иккиланишларсиз, китобларга мурожаат қилмасдан, балки жуда қониқарли ва исбот-далиллар билан жавоб берар, Қозизода Румий эса жавобдан қониққани ва қабул қилганини айтиб, дарҳол ёзиб олар эди. “Хулосат ал-асар”да мазкур воқеа 1036/1626 йили вафот этган Муҳаммад Амин ибн Садриддин аш-Ширвоний билан содир бўлган, деб, янглиш зикр қилинган [2: 475-476]. Аслида, бу воқеа 1376-1468 йилларда яшаган Мавлоно Ширвоний билан содир бўлган.

Унинг пастида Усмонлилар сулоласи ҳукмдори Султон Маҳмудхон I-чининг муҳри мавжуд. Муҳрдаги ёзув бизнингча қуйидагича:

الحمد لله الذى هدينا لهذا وما كنا لنهتدى لو لا ان هدينا الله واقف الملك العثماني سلطان بن سلطان محمود خان

Ёзувнинг таржимаси: “Бу (тўғри йўл)га ҳидоят қилган Аллоҳга ҳамд бўлсин! Агар Аллоҳ бизни ҳидоят этмаганида ҳидоятга (ўзимизча ҳеч) эриша олмаган бўлардик! Вақф қилувчи Усмонли подшоҳ Султон ибн Султон Маҳмудхон”.

Муҳрнинг ўнг-тепа-ён тарафидаги арабча ۲۶۹۲ сони китобнинг кутубхонада сақланиш номерини билдиради.

Варақ ўрта қисмининг чап тарафида мана бу қайд мавжуд:

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان ابن السلطان الغازى محمود خان وقفا صحيحا شرعيا حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
غفر لهما

Таржимаси: “Ушбу буюк нусхани улуғ султонимиз, муаззам хоқон, икки қуруқлик ва икки денгиз эгаси, икки шарофатли Ҳарам ходими Султон ибн Султон ибн Султон ғозий Маҳмудхон саҳиҳ ва шаръий вақф қилдилар. Уни фақир, икки шарофатли Ҳарамнинг тафтишчиси Аҳмад Шайхзода ёзиб қўйди, иккаласини (гуноҳларини Аллоҳ таоло) мағфират қилсин”.

Қўлёзманинг мазкур ўзига хос вақфномаси матни буюк муҳаддис олим Муҳаммад ибн Исмоил ал-Бухорий (810-870йй)нинг “ат-Таърих ал-кабир” асари қўлёзмасида ҳам айнан келтирилган. Мазкур манба нашр қилинганда, унинг нашр хотимасида тўлиқ кўчириб, кўрсатиб ўтилган [8: 3].

Мазкур қайдлар яна Ибн Ҳажар ал-Асқалоний қаламига мансуб “Тағлиқ ат-таълиқ ʼала Саҳиҳ ал-Бухорий” асарига қўлёмасининг илк варақларида ҳам мавжуд [6: 236].

Улар яна “Тафсири Табарий” номи билан машҳур бўлган “Жомеъ ал-баён” асари қўлёмасининг илк варақларида ҳам мавжуд [1: 78].

Мазкур қайдлар яна “Масолик ал-аброр” асари қўлёмасининг илк варақларида ҳам мавжуд [5: 82].

Умуман, мазкур китобларнинг воқифи – вақф қилувчиси Усмонлилар сулоласи хукмдори Султон Маҳмудхон I-чи (хукмронлик даври 1730-1754) бўлиб, у “Аё София”да илк бор кутубхона ташкил этиб, унга юзлаб китоблар вақф қилган эди. “Зижи Хоқоний”да ҳам унинг муҳри ва туғроси акс этган. Демак, бу пайтда қози бўлиб турган Аҳмад Шайхзода китоблар вақфини расмийлаштириб берган ва унинг муҳри ҳам акс этган.

Бу ерда тилга олинган Аҳмад Шайхзода ҳақида кўп маълумот йўқ. У Усмонлилар саройида икки Ҳарамдаги вақф ишлари бўйича идора қозиси Аҳмад Илмий бўлиши керак. У Усмонлилар саройининг аъёнларидан бири, Миср волийси Абу Бакр пошшо ибн Иброҳим (ваф. 1757) нинг Икки Ҳарамга қилган 1734 йилдаги вақфномасини ҳам расмийлаштириб, ўз муҳрини урган [10].

Ёзув тагидаги муҳр тафтишчи Аҳмад Шайхзоданинг муҳридир. Афсуски, муҳрдаги ёзувни ўқишнинг ҳозирликча иложи бўлмади. Муҳрнинг чап-паст тарафида куйидаги ёзув битилган:

من كتب افقر عباد الله الغني شيخ محمد بن ابراهيم الشرواني المتطبب

Таржимаси: “Ғаний Аллоҳнинг бандаларининг энг фақири Шайх Муҳаммад ибн Иброҳим аш-Ширвоний ал-мутатоббиб китобларидан”.

Пастроқда эса у зотнинг овал шаклидаги муҳри туширилган. Бу ерда “ал-мутатоббиб” сифати унинг тиббиёт билан фаол шуғулланганини ва табиб бўлганлигини билдиради. Чунончи, Имом ас-Саховий (1427-1497) “аз-Завъ ал-ломеъ” асарида уни табиб сифатида тилга олган ва Жалолиддин ас-Суютий (1445-1505)нинг Қоҳирада унинг ҳузурида тиббиётга оид иккита рисолаи ўқиганлигини ёзиб қолдирган [9: 66].

Иккинчи қўлёмалондон шаҳридаги Индия Офис кутубхонасида №2232 рақам остида сақланаётган “Зижи Хоқоний” қўлёмасининг форзац варағидаги қайдларга изоҳлар.

Қўлёманинг илк форзац варақларининг тепа қисмидаги ёзув: زيچ الغ بيك (“Зижи Улуғбек”), унинг тагидаги қаторда زيچ خاقاني (“Зижи Хоқоний”) деб ёзилган. Бошқа жойларда бўлгани сингари¹ бу ерда ҳам “Зиж”нинг номи чалкаштириляпти.

¹ “Кутубхонаи марказий”да (шумораи китоб – 3053) рақами остида “Зижи Хоқоний дар такмили зижи Элхоний” деб белгиланган китобнинг муаллифини Улуғбек деб келтирилган ва у асар аслида “Зижи Улуғбек”. Унинг Лекин титул варағида: “*Зижи жадиди Улуғбек*” бо ҳавошии аллома Биржандий ва баъзий дигар аз мунажжсимийн монанди Тафҳими мавлоно Мазҳар ва гоӣриҳи” деб ёзилган қоғоз бор. Яна мазкур кутубхонада 4461 рақами остида “Зижи Хоқоний дар такмили зижи Элхоний” деб белгиланган китобнинг муаллифини “Улуғбек писари Шоҳрух” деб келтирилган ва у асар ҳам аслида “Зижи Улуғбек”. “Кутубхонаи мажлиси шуровийи миллий”да 6198 рақами остида сақланаётган нусханинг номини “Зижи қўҳнаи қадимий, Зижи Гўрагоний”, муаллифини эса Жамшид ибн Масъуд ибн Маҳмуд ибн ат-Табиб ал-Кошоний деб кўрсатилган. Ваҳоланки,

Ўртасида инглизча ёзувда: 2 nd Edition of Ulugbegs Tables by Jamshid Gaias addeen, яъни Жамшид Коший Улуғбек жадвалларининг иккинчи нашри. Бу ерда ҳам тепадагига ўхшаш: Жамшид Коший томонидан ёзилган Улуғбек Зижи (?) деб аталапти. Шу ерда бир нарсага эътибор бериш керак деб ҳисоблаймиз: нега фақат Эрон ва у ердан бошқа жойларга, масалан, шу Лондонга олиб кетилган нусхада (унинг ҳам Эрондан олиб кетилганлик эҳтимоли катта) шунақа чалкашликлар бор? Бизда сақланаётган “Зижи Улуғбек” нусхаларининг биронтасида бунақанги ноаниқликлар топилмайди. Баъзан интернет саҳифа ва тармоқларида кишини хафа қиладиган, асли йўқ, инсонни шубҳага соладиган мантиқсиз маълумотлар, масалан, “Жамшид Кошийни тўғриси ўзлиги учун Улуғбек ўлтириб юборган”, “у томонидан ёзилган астрономияга оид асарни Улуғбек зўрлик ва зулм билан ўзиники қилиб олган”, деган мазмундаги гаплар ўша даврларданок мерос бўлиб қолган кўринади.

Тепа қисмининг чап томонида қуйидаги, бошқа нусхаларда топилмайдиган, қимматли маълумотлар бор:

توفى المولى المخدوم الاعظم غياث الملة والدين جمشيد طيب الله مضجعه وطاب ثراه وجعل الجنة ماواه ومثواه وهو مصنف هذا الزيج فى صباح يوم الاربعاء تاسع عشرين رمضان سنة ٨٣٢ هجرية خارج بلدة سمرقند بموضع رصد

Таржимаси: Улуғ махдум Ғиёсул-милла вад-дин Жамшид, ётган жойини Аллоҳ ёқимли қилсин, ерни унга юмшоқ қилсин, қўним ва масканини жаннатдан қилсин, у зот ушбу “Зиж”нинг мусаннифидирлар, ҳижрий 832 йилнинг ромазон ойининг 29 куни тонгида Самарқанд шаҳридан ташқарида, расадхона мавзёсида вафот этдилар.

Бу ердаги маълумотлардан алломанинг вафоти расадхонада амалий-кузатув ишлари бошланмасидан олдин, 1429 йилнинг 2 июлида содир бўлганини билиб оламиз.

Пастки ўрта қисмида (“Индия оффис”ники бўлса керак) лотин ёзувида қандайдир битикли кутубхона муҳри бор.

Кейинги форзац варағидаги ёзувлар қуйидагича:

تاريخ ولادت مقرون سعادت ما شب يكشنبه 7 رجب المرجب سنة 1048 بعد از انقضاء دو ساعت بيست و نه دقيقه تخميناً طالع اول سرطان موافق 29 ابانماه جلالى سنة 560 موافق (ملاحق) 4 تشرين الآخر سنة 1950 مصادق 28 فروردينماه قديم سنة 1008 فى بلده اصفهان شمس الراصد ركانه بتاريخ اسم روز جمعه 4 شعبان بعد از ظهر بطالع ثور قمر در دلو بنظر شبي بيشمسي ابه كر مبارك برد

Маъноси:

Бизнинг туғилган саодатли асримиз тарихи 1048 йилнинг Ражаб (ойи)нинг 7-кунининг якшанба кечаси соат 2 дан тахминан 29 дақиқа ўтганидир. У Саратон аввали кирганидаги Жалолий 560 санасидан Абонмоҳнинг 29-кунига мувофиқ келади. У эса 1950 санадаги тишрини охирнинг 4-кунига, 1008 сана фарвардинмоҳининг 28-нчисига мувофиқ келади. Исфаҳон шаҳрининг Шамс ар-росид Рукона исм тарихи шаъбоннинг 4-нчиси жума куни пешиндан сўнг далвда савр ойи тулуъ қилганида кечасининг назарида. Бас, шамсий ... муборак келди.

Бу ердаги маълумотлардан китоб эгаси ниҳоятда олим эканини сезамиз. Чунки у ўзининг туғилган вақтини дақиқаларигача айтяпти. Бундан яна бир нарса ҳам аниқ айтиш мумкинки, олимнинг отаси ё онаси ҳам ҳатто илми нужумда олим бўлишган.

қўлёзманинг 18(96)- бетигача “Зижи Улуғбек”дан бир нечтагина варақ бор, 19(10а) бетдан бошлаб “Зижи Хоқоний” матни бошланган.

Акс ҳолда бунчалик саналар аниқлиги, бўлиб ҳам 4 та тарих санасида баён этиш ҳар кимнинг қўлидан келмайди.

Ундан кейинги бетидаги битиклар:

زیح خاقانی تصنیف جمشید ابن مسعود من مملکات الغ

Маъноси: Улуғ(бек) мамлакатидан Жамшид Кошийнинг “Зижи Хоқоний”си.

Шу ёзув тугаган жойидан чап томонда салгина пастрокда:

محمد طاهر المنجم اليزدی (1)

Муҳаммад Тоҳир ал-мунажжим ал-Яздий.

Бу зот Аштархонийлар саройида ишлаган Саййид Муҳаммад Тоҳир ибн Абул-Қосим Балхий бўлса керак. Чунки Нодир Муҳаммад Хон (1642-1645) даврида у Бухорода яшаган [7:605]. Буни сал пастрокдаги мана бу ёзувлардан биламиз:

شهر ربيع ال اول سنة 1039

1039 ҳижрий сананинг рабиъул-аввал оyi.

У милодий 1630 йилга тўғри келади. Бу эса айнан шу Нодир Муҳаммад Хоннинг султонлик давридир.

Шу (1) ёзувнинг остида овал шаклидаги муҳр бор ва ундаги ёзувлар қуйидагича:

ابو الظاهر الزكى

Абу аз-Зоҳир аз-Закий.

Бу ерда зикри келган зот турк олими, мунажжимбоши унвони (ёки лақаби) билан шуҳрат қозонган астроном Закий Мустафо Афанди бўлса ажаб эмас. У ўз даврида Жамшид Кошийнинг “Сулламус-само” асарини турк тилига таржима этиб, унга шарҳ ҳам битган [7: 608].

Китоб бир муддат шу зотнинг ҳам қўлида бўлган.

Муҳр тагида қуйидаги жумлалар бор:

وبعد انك صار من مملکات البعيد محمد على المنجم وبعد محمد على اصفهانی المنجم يزى

Шундан кейин узоқ мамлакатдан келган мунажжим Муҳаммад Али ва кейин мунажжим Муҳаммад Али Исфаҳоний Яздий.

Яъни китоб кетма-кет шу олимларнинг қўлида бўлган.

Сўнги Муҳаммад Али дегани балким Исфаҳонда сафавий шоҳи Сулаймон 1 нинг саройида ишлаган астроном ва географ Муҳаммад Иброҳим Ҳусайн Мударрис Ходимдир?! [7: 607].

وقوع مولود عافير محمود محمد شفيح طول الله عمره در آخر شب جمعه بيست وسوم شهر ربيع الاول سنة 1039 بهم

پيو ست اميد كى در عمر ممتع شده بسعادت دارين فايز كردد بمحمد وآله طالعش برج ميزان به بيست درجه تخميناً

Маҳмуд Муҳаммад Шафиъ (Аллоҳ унинг умрини узун қилсин!)нинг туғилган куни 1039 йилнинг рабиъул-аввал ойининг йигирма учинчи, жума кечасининг охирида пайваста бўлди. Умид борки, умридан икки олам саодатини ҳосил қилиш учун фойдаланса. Муҳаммад алайҳиссалом ва оилалари ҳурматидан! Толеъси тахминан, Мезон буржининг йигирманчи даражаси.

Бу битикдан китоб кейинчалик сафавий шоҳ Аббос 2 нинг саройида ишлаган астроном олим Мирзо Муҳаммад Розий ибн Муҳаммад Шафиънинг қўлига бориб етгани билинади [7: 615].

تاريخ ولادت مقرون سعادت قره يعنى محمد على ساعات روز دوشنبه هشتم شهر ربيع الاول سنة 1037 سبع وثلاثين والف بعد از حادی عشر بدو ساعت وده دقیقه ب ی طالع مظهر ط وودر بلده سلطانیه واقع شد موافق چهار دهم آرمهه جلالی سنة 546 ملاحق به تشرین الآخر 1936 دهم اردیبهشتمه سنة 997 سنة 189

Бу ердаги битикларда Муҳаммад Али деган зотнинг туғилган жойи (Султония) ва санаси ҳижрий, румий ва жалолӣ тарихлари бўйича аниқ-тиниқ кўрсатилган.

Унинг тагида китоб географиясини чизишимизга ёрдам берадиган қуйидаги битик бор:

ثم انتقل بالبيع الصحيح ببلده قندهار الى الفقير سنة 1168

Кейин бу 1168 йили байъи саҳиҳ билан Қандаҳор шаҳридаги мен фақирга келиб тушди.

Бу битикнинг чап-тепа тарафида қуйидаги анча жойи чапланиб-ўчиб кетган битиклар кўзга ташланади:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير موفق ومعين والصلوة والسلام على ملائكته وانبيائه ورسله اجمعين خصوصا على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين وهذه من كتب احوج العباد وجعل التولية لارشاد اولاده

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Охирида Бақара сурасининг 181-оятдаги калималардан парча келтирилган. Лекин буни котиб оят сифатида эмас, балки бир эслатма маъносида келтирган, ё янглишиб, бошқа оятнинг охирига ёзиб юборган бўлиши мумкин.

Бунинг остида киши исми ёзилган, уни икки хил ўқиш мумкин:

محيى الدين

ررفيع الدين

Энг пастки чап бурчакда қуйидаги хаттотлик маҳорати билан битилган жумла бор:

من من من من على عبده محمد ابن حبعلى الاصفهاني

Бандаси Муҳаммад ибн Хубби Али ал-Исфажонийга

Бу ердаги тўртта бир хил ёзувдаги сўзларни “ман манна мин ман” деб ўқиса бўлади. Лекин зикри келтирилган шахснинг кимлигини тополмадик.

Варақнинг энг пастки чап тарафида тўртбурчак муҳр бор-у, уни ўқишнинг имкони бўлмади.

Лондон нусхасининг хошиясида жуда кўплаб маълумотларни топиш мумкин бўлди.

Жумладан, қуйидагилар ёзилган [4: 1726]:

حاشیه لحضرت السلطان بن السلطان الغ بیک کرکان خلد الله تعالی ملکه و سلطانه مولانا اعظم حکیم محقق وخیر (حب)
مدقق مکمل علوم المتقدمین استاذ

Улуғ мавлоно, муҳаққиқ ҳақим, дақиқ олим, ўтган буюк зотлар илмларини камолига етказувчи, кейинги олимлар устози Ҳазрат Султон ибн Султон Улуғбек Гурагон (Аллоҳ у зотнинг мулки ва салтанатини боқий қилсин!) ҳошияси.

Бу жумлалардан жуда муҳим бир нарса аён бўлади – бундан Улуғбек Жамшид Коший вафотидан сўнг “Зижи Хоқоний”га ўзи ҳошия битганлиги ойдинлашади. Буни қуйидаги жумлалардан ҳам англаб олса бўлади – Улуғбек қуйидаги сўзларни ишлатади: “Аллоҳ руҳини муқаддас қилсин, *Фиёс ал-милла вад-дин Жамшид*”. Шундан кейин у Жамшид Кошийнинг осмон сферасида жойлашган икки юлдуз ўрни ва уларнинг кенглик ва узунликларини топиш, орасидаги масофаларни аниқлаш ҳақидаги фикрларига муносабат билдиради.

Бир қарашда “Зижи Хоқоний”нинг бу нусхаси ҳали Улуғбек ҳаётлик давридаёқ кўчирилган, деган фикрни пайдо қилади. Аммо нусха 213 варағининг охиридаги мана бу жумлалар буни рад этади:

تم الكتاب بعون الملك الوهاب في شهر سنة ٨١٦ الهجرية وقد وقع الفراغ عن الكتابة في شهر سنة ٩٠٥

Маъноси: Китоб ал-Малик ва ал-Ваҳҳоб ёрдами билан ҳижрий 816 йилнинг ойларида тамомига етди. Нусха кўчириш ишидан эса, 905 йилнинг ойларида фориг бўлинди [4: 2136].

Бундан асар ҳижрий 816 йили (милодий 1413-1414 йй), яъни Жамшид Коший Самарқандга келиши биланоқ ёзилганлиги билинади. Қўлёзма кўчирилган сана эса, милодий 1500 йилга тўғри келади.

Лондон нусхасини олим одам кўчирганлиги кўриниб турибди. Чунки бу нусха ҳошиясидаги маълумотлар бошқаларникига нисбатан жуда кўп. Буни яна 79 рақами қўйилган бетдаги ҳошияда битилган сўзлардан ҳам билса бўлади. Жумладан у шундай ёзади: устозим ва маҳдумим росид Муъинулҳақ вад-дин раҳимаҳуллоҳ ҳошияси... демак, Муъиниддин ал-Кошийнинг шогирдларидан бири бу нусхани ўз қўли билан ёзган...

Учинчи нусхамиз Эрон нусхасидир.

Афсуски, бизнинг ҳузуримиздаги “Зижи Хоқоний” нинг Эрон нусхаси титул варақлари мавжуд эмас.

Биз Эрондаги кўп кутубхоналардаги каталогларда чалкашликлар борлигига шохид бўлдик. Баъзи кутубхоналардаги ходимлар китобни тепадаги мавжуд рақамлар орқали қидириб, топиб бера олишмади. “Зижи Хоқоний” деб қайд этилган нусхалари ҳам бошқа китоб бўлиб чиқди. Масалан, “Кутубхонаи марказий”да 454-рақам (шумораи китоб - 454) остида сақланаётган 185 варақдан иборат “Зижи Улуғбек” чинданам шу асар бўлсада, худди шу кутубхонада (шумораи китоб – 3053) рақами остида “Зижи Хоқоний дар такмили зижи Элхоний” деб белгиланган китобнинг муаллифини Улуғбек деб келтирилган ва 88 варақдан иборат у асар ҳақиқатдан ҳам “Зижи Улуғбек” эканлиги маълум бўлди. Унинг 4-мақоласи назарий қисмининг матни йўқ. Лекин титул варағида: “*Зижи жадиди Улуғбек*” бо ҳавоший аллома Биржандий ва баъзий дигар аз мунажжимин монанди Тафҳими мавлоно Мазҳар[8] ва гоёриҳи” деб ёзилган қоғоз бор. Демак, Аллома Биржандий ва Мазҳариддин ал-Қори[9] каби олимлар бу асарга ҳошия битган эканлар. Яна мазкур кутубхонада 4461 рақами остида “Зижи Хоқоний дар такмили зижи Элхоний” деб белгиланган китобнинг муаллифини

“Улуғбек писари Шоҳрух” деб келтирилган ва 85 варақлик у асар ҳам “Зижи Улуғбек” бўлиб чиқди. “Кутубхонаи мажлиси шуровийи миллий”да 6198 рақами остида сақланаётган нусханинг номини “Зижи кўхнаи қадимий, Зижи Гўрагоний”, муаллифини Жамшид ибн Масъуд ибн Маҳмуд ибн ат-Табиб ал-Кошоний деб кўрсатилган. Ваҳоланки, қўлёзманинг 18(9б)- бетигача “Зижи Улуғбек”нинг тартибга солинмаган бир нечтагина варақлари берилиб, 19(10а) бетдан бошлаб “Зижи Хоқоний” матн бошланган. Матн бошланишидан олдинги 18(9б)- варағида қуйидаги қайдлар мавжуд: *“Мен бу “Тасҳил ал-қамар” китобини Ас-Софдар Алихондан сотиб олдим. Мазкур мунажжим Пешоварийга 1150 йилда етди ва эвазига “Зижи Элхоний” етказилди”*. Негадир сотиб олувчи асарнинг номини “Тасҳил ал-қамар” деб номлаган. Сотиб олувчини 14-бет бошида қизил рангда ёзилган “Амали тасҳилил-қамар” ёзуви чалғитган кўринади. Китоб варақлари мутахассис бўлмаган, аниқроғи форс тили ва фалакиёт илмидан беҳабар “сахҳоф” томонидан тартибсиз равишда реставрация қилинганлиги кўриниб турибди.

Бу уч нусха орасидаги фарқлар қуйидагилардан иборат:

Истанбул нусхаси 164 варақдан иборат ва унда 95 та чизма бор. Биз ўрганаётган учта нусханинг энг тўлиғи шу нусхадир.

Лондон нусхаси 213 варақдан иборат ва унда 94 та чизма бор.

Эрон нусхаси эса 100 варақдан иборат ва унда 4 та чизма бор. Бетларининг тартиб рақами илмсиз сахҳофдан кейин илмли шахс томонидан номерланган. Номаълум киши тарафидан қўйилган саҳифа рақамига кўра 1-бетда (асли -1а) “Зижи Улуғбек” нинг биринчи мақоласи берилган. 35-бетдан кейин 38-бет қўйилган. Оралиқдаги 36 ва 37 бетлар 41 ва 46 бетлар оралиғига тушиб қолган. 42, 43, 44, 45 бетлар тартиб билан 47 ва 48 бетлар оралиғига жойлашган. 67 ва 70 бетлар орасига жойланиши керак бўлган 68 ва 69 бетлар 71 ва 72 бетлар оралиғига, 121 бет эса нотўғри жойлаштирилган 130 ва 140 бетлар орасига, 126, 127, 128, 129 бетлар 140 бетдан кейинга қўйилган 131 бетдан кейин келган. 140 номерли бет иккита бўлсада, иккаласида бошқа маълумотлар берилган. 132 бетдан то 217 бетгача саҳифалар тўғри жойлаштирилган. 217 бет охиридаги пойгирга 218 бетдаги биринчи сўз тўғри келмайди, яъни нотўғри қўйилган ва шу ерда китоб тугаган. Жадвалларнинг баъзилари чизилсада, сонлар билан тўлдирилмаган, масалан, 161 бетдаги жадвалнинг ярми тўлдирилмаган, 162 бетдаги жадвал эса, умуман бўм-бўш. 41-бетдан кейин келтирилиши керак бўлган жадвал 48-бетдан кейин келтирилган.

Пойгирларни кўпини сахҳоф беътиборлик билан бекитиб ташлаган.

Китобат услуби: эгаларининг муҳри – Истанбул нусхасида 4 та муҳр бор, Лондон нусхасида битта муҳр бор, Эрон нусхасида эса - муҳр йўқ;

Хати: Истанбул ва Эрон нусхаси ё бир-биридан кўчирилганлиги бир неча ўринларда билиниб туради, ёхуд Жамшид Кошийнинг ўзи шунақа тартибда ёзиб кетганлиги сабабидан шундай кўчиришган. Лекин Лондон нусхаси унақамас. Истанбул нусхаси таълиқ хатида ёзилганига қараганда бошқа нусхалардан олдинроқ ёзилганга ўхшайди, Эрон ва Лондон нусхалари настаълиқ хатида ёзилган. Истанбул нусхасида мавзулар ва муҳим жойлари қизил ранг билан берилган, Эрон нусхасида эса, худди ўша жойларининг усти қизил қалам билан чизиқ чизилган. Бундан, ё бу иккала нусха оригинали битта китоб бўлган, ёхуд Жамшид Кошийнинг ўзи шундай рангли қилиб ёки бошқача услуб билан ажратиб ёзган, деган хулоса чиқариш мумкин. Лондон нусхаси фотонусха бўлгани сабабидан рангли ё рангсиз ёзилганлигини билишнинг имкони бўлмади;

Учала нусхада ҳам қолиб кетган сўзлар, жадваллар ва иборалар мавжуд;

Учала нусхада ҳам котиблар томонидан баъзи қолиб кетган сўзлар ва иборалар ҳошияга чиқарилган;

Учала нусхада ҳам котибларнинг исмлари ёзилмаган ва натижада ким томонидан, қачон ва қаерда кўчирилгани ҳам, афсуски номаълум, фақат Лондон нусхасида китобнинг кўчирилган санаси 905/1500 йил деб кўрсатилган ва ҳошиядаги қуйидаги иборалардангина шарҳловчи, ва ҳатто эҳтимол хаттот ҳам Муҳаммад ибн Кабир экани маълум бўлади [4: 326]:

متقدماً طريقة نيافته اند که مطلقاً جيب ثلث قوس معلوم الجيب استخراج توان کردد طريقة استنباط کردیم ودر شرح آن رساله علی حده نوستیم جیب یکدرجه بآن طریق بیرون آوردیم بود ا ب مط مج با مد نوبط بو تاسعه هذه حاشیه لمصنفه رحمه الله غالباً توفیق اتمام آن رساله نشد بعد از وفات مصنف علیه الرحمة این ضعیف کتابتی ایشان دید که استخراج این جیب یکدرجه بطریق جبر ومقابله بغير مسائل سنه فرموده بودند وبر حاشیه آن نوشته که هذا جیب درجه واحده استخراجناه بالقوة الالهامية عن الحضرة الصمدية مولانا معین الدین الراصد این فقیر حقیر محمد کبیر بعد از شهادة سلطان شهید الغ بیک در جزودان آن قصر جزول بخط مولانا مغفور

Олдингилар тополмадилар, мутлақо синус синуси маълум ёйнинг учдан бир қийматини чиқара олмадилар, (биз уни топиши) йўлини истинбот (исбот) қилдик, ва унинг шарҳида алоҳида (рисола) ёздик, синуснинг бир даражасини шу йўл орқали чиқарган бўлдик. У: 1^p2¹49¹¹43¹¹¹11^{1v}14^v44^{v1}59^{vii}19^{viii}16^{ix}. Бу ҳошия катта эҳтимол билан мусанниф (Жамиид Коший) раҳимаҳуллоҳниқидир. У рисола ни тугатиши насиб этмади. Мусанниф алайҳирраҳма вафотидан сўнг бу заиф у зотнинг ёзувини кўрдим, унда синуснинг бир градуси (қийматини) чиқаришида ал-жабр вал-муқобала усули билан, сана масалаларисиз ... бажарган экан. Ва унинг ҳошиясида “Бу синуснинг бир даражаси (қиймати)дир, уни Ҳазрати Самадийянинг илҳомий қуввати (илоҳий мадади) билан чиқарганмиз”, деб ёзилган эди. Мавлоно Муъиниддин ар-росид.

Бу ҳақиру фақир Муҳаммад Кабир Султон шаҳид Улугбекнинг шаҳид бўлганидан сўнг у мустаҳкам қасрнинг сандигидан² раҳматлик мавлононинг хатти билан...

Бу иқтибосдан Муъиниддин Коший “Зижи Хоконий”га ҳошия ёки шарҳ ёзгани, Муҳаммад Кабир ҳам ҳошия битгани ва бу олим Муъиниддин Кошийнинг шогирди экани ҳам маълум бўлади. Бу фикримизни бошқа бетдаги битиклар ҳам қўллаб-қувватлайди [4: 138-139]:

حاشیه لاستادی ومخدومی معین الحق والدين الراصد

Маъноси:

Бу ҳошия устозим ва маҳдумим Муъиниддин ар-росидниқидир.

Бу ерда ҳошия соҳиби Муҳаммад Кабир Муъиниддин Кошийни ўзининг устози деб очиқ-ойдин тан оляпти.

Яна бир бошқа жойдаги ҳошияда бундай ёзув бор [4: 286]:

ترجمه آخر لمولانا معین الدین راصد غفره الله

Маъноси:

² Жузвдон - маҳсус Қуръон жуз'лари ва бошқа китобларни, ёзувларни сақлаш учун тайёрланган сандиқча, қалб маъноси ҳам бор.

Бошқа бир таржима (сарлавҳа) мавлоно Муъиниддин росидники, Аллоҳ мағфират қилсин!

Бу ердаги жумлада ҳам Муъиниддин Кошийнинг “Зижи Хоқоний”га битган шарҳ ёхуд хошияси ҳақида гап боряпти.

Хулоса ўрнида шуни айтиш жоизки, Жамшид Кошийнинг “Зижи Хоқоний” асари тез фурсатда шуҳрат топиб, ўз даврининг машҳур ва таниқли астроном олимлари қўлларига етиб борди. Шу сабабдан унга шарҳ ва хошиялар битилди. Асарга “Зижи Улуғбек”га шарҳ битган аллома Низомиддин ал-Биржандий (ваф. 1525) ҳам шарҳ ёзган эди, у “Шарҳи зижи Хоқоний” деб аталади. Маҳдавий (281/3) номли кутубхонада “Зижи Хоқоний” нусхаси мавжуд. Шу нусханинг ўзида (Маҳдавий (281/4)) Низомиддин ал-Биржандийнинг “Шарҳи Зижи Хоқоний”си берилган. Асарга мусаннифнинг ўзи, Мирзо Улуғбек, Муъиниддин Коший, Муҳаммад Кабир сингари олимлар хошия битишган. Буларни бақадри ҳол мақоламизда баён этдик.

Адабиётлар рўйхати

- Абу Жаъфар ат-Табарий. Жомеъ ал-баён. 1-жилд. – Қоҳира: Дор Ҳажар, 2001. – Б. 78.
Ал-Муҳиббий. Хулосат ал-асар фи аён ал-қарн ал-ҳоди ашар. 3-жилд. – Миср: Ваҳбия, 1867. – Б. 475-476.
Жалолиддин ас-Суютий. Назм ал-ақоён фи аён ал-аён. – Нею-Йорк: Сурия-Американ-пресс, 1927. – Б. 135.
Жамшид Коший. “Зижи Хоқоний” дар такмили “Зижи Элхоний”. Лондон, Индия оффис, № 2232. Б.
Ибн Фазлуллоҳ ал-Умарий. Масолик ал-абсор. 1-жилд. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 1971. – Б. 82.
Ибн Ҳажар ал-Асқалоний. Тағлиқ ат-таълиқ. 1-жилд. – Уммон: ал-Мактаба ал-илмий, 1985. – Б. 236.
Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII-XVIIвв). Книга 2. – Москва: Наука, 1983. – С.
Муҳаммад ибн Исмоил ал-Бухорий. Ат-Таърих ал-кабир. 8-жилд. Хотимат ат-таъ. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 1986. – Б. 3.
Шамсиддин ас-Саховий. Аз-Завъ ал-ломеъ ли-аҳл ал-қарн ат-тосеъ. 4-жилд. – Байрут: Дор ал-Жийл, 1992. – Б. 66.
drive.uqu.edu.sa/ Вақфия ал-Вазир Аби Бақр бошшо.

Horasan'da Yetişmiş İyi Bir Ebû Hanîfe Şârihi Olan Muhammed b. Kerrâm'ın Zühd Tasavvurunun Anadolu Halk İnançları Üzerindeki Etkisi

Hüseyin DOĞAN*

Öz

Ortaçağda Horasan ve Mâverâünnehir'de dinî, itikâdî, felsefî ve ilmî düzeyde varlık gösteren hareketlerden birisi de Kerrâmiyye'dir. Temel esin kaynağını Ebû Hanîfe'nin Kûfe Okulu'ndan alan bu *kelâmî-mezhebî ve tasavvufî yapılanma*, benimsemiş olduğu inanç, görüş ve düşünceleriyle bir süre (H. III.-VII. yüzyıllarda) bu bölgede faaliyetlerde bulunmuştur. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere, bu kelâm sisteminin önemli unsurlarını ve metaforlarını kendi öğretileriyle daha da uyumlu ve sistematik bir hale getiren Kerrâmiyye, Horasan ve Mâverâünnehir'de ezilen, dışlanan ve ötekileştirilen insanların hayat kaynağı ve önemli başvuru merkezi olmuştur. Onlar, İslâm toplumunda sadece ezilen ve ötekileştirilenlerin değil; aynı şekilde *zimmî ve mevâlinin* de kendisine sığınacakları muhkem bir liman olmuşlardır. Geliştirmiş oldukları *samimi ve hoşgörülü bir üslupla*, birçok gayr-i müslimin ve Ehl-i Kitâb'ın da sempatisini kazanarak onların İslâm'a girmelerini temin etmişlerdir.

Bu araştırmayla, tarihin belli bir yer ve zamanında teşekkül etmiş olan Kerrâmî söylemin, itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünmesinden sonra İslâm kültüründe sarsılmaz ve kapanmaz önemli izler açmış olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Tarihi süreçte benimsemiş olduğu temel inanç öğretisi, görüş ve düşünceleriyle çığır açan, fırsatlar ve imkânlar yaratan, insana değer ve önem atfeden İslâm'ın bu ılımlı yüzü, tarihin arşivlerine kaldırıldığı gibi durmamaktadır. Ebû Hanîfe'den aldığı imân anlayışını ve bu anlayışla ilgili kavramları yeniden biçimlendiren Kerrâmiyye, bugün Anadolu Müslümanının dinî ağzının da oluşmasında doğrudan müsebbiptir. Başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere İslâm Tasavvufu ve Orta Asya-Türk kültür inancıyla şekillenerek varlık bulmuş olan Alevî-Bektâşî kültüründe de, uygulama açısından önemli bir figür olarak yaşatılan Kerrâmiyye, İslâm'ın ve Türk toplumunun adil, eşit, insancıl, hoşgörülü, medenî, diğergam, sempatik ve ılımlı yönünü temsil etmektedir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Kur'ân'ın ve İslâm'ın ana ruhundan uzaklaşarak radikal, aşırı ve otoriter görünen hatta dini de bu minvalde yaşamaya gayret edenlere söyleyecekleri olduğu gibi bugün için, tahammül ve hoşgörü sloganlarını ağızlarından eksik etmeyenlere de anlayış, duruş, felsefe ve ilişkiler açısından sağlayacağı büyük kazanımları bünyesinde barındıran önemli bir teşekkül ve aksiyondur.

Anahtar Kavramlar: Ebû Hanîfe, Muhammed b. Kerrâm, Kerrâmiyye, Anadolu, Alevî-Bektâşî, İnanç.

1. Giriş: Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, 190/805 yılında Sicistân'ın merkezinde Zerenc'e¹ bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir.² İbn Kerrâm'ın, "Benî Tûrâb"lı olduğunu söyleyenler olmuşsa da, onunla ilgili genel kanaat kendisinin "Benî Nizar"lı olduğu yönündedir.³ İbn Kerrâm çocukluk dönemini Zerenc'te geçirdikten sonra Horasan'a gitmiş ve özellikle de Nişabur'da, dönemin ünlü ve yetkin âlimlerinden birisi olan Mürcîî 'Ahmed b. Harb'den (ö.234/848) dersler almıştır.⁴ Ayrıca ünlü âlimlerden 'Ali b. İshâk el-

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com).

¹ Zerenc, Herat'ın güney kesiminde yer alan, münbit ve bereketli topraklara sahip bir kasabadır. Bkz.: Ebu'l-Me'âlî Muhammed el-Huseynî, *Kitâbu Beyani'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, tah. 'Abbâs İkbâl, Matbaatu Meclis, Tahran, 1312, s. 11.

² er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır, 1906, c. VI, s. 250.

³ Takıyyüddîn 'Ahmed es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., c. II, s. 302.

⁴ el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 251.

Hanzalî es-Semerkindî'den de tefsîr dersleri okumuştur.⁵ Diğer taraftan Belh'te, Mürcîî âlim İbrahim b. Yûsuf el-Mâkiyânî'den (ö.275/889); Merv'de 'Ali b. Hacer'den (ö.244/858); Herat'ta Mürcîî 'Abdullâh b. Mâlik b. Süleymân'dan ve Nişabur'da 'Atîk b. Muhammed ve Muhammed b. el-Ezher'den eğitim almıştır.⁶

Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, bilge kişiliği ve temel öğretisi hakkında bilgi veren ana kaynaklarda “*kerrâm*” kelimesinin okunuşundan kaynaklanan bazı tartışmaların yaşandığı gözlenmektedir.⁷ Bunlardan ilkinde göre, onun lakabı “*kerrâm*” diye talaffuz edilmiş, yani “*kâf*” harfinin fethası ve “*râ*” harfinin şeddesiyle okunmuştur.⁸ Bununla Muhammed b. Kerrâm'ın, çok cömert ve saygın bir kişiliğe sahip olduğu anlatılmak istenmiştir.⁹ Diğer taraftan “*kâf*” harfinin esre ve “*râ*” harfinin fethalı okunmasıyla telaffuz edilen “*kirâm*” lakabı da, yine İbn Kerrâm hakkında kullanılmıştır.¹⁰ Bu lakabla İbn Kerrâm'ın, âbid ve zâhid bir şahsiyet olduğu vurgulanmak istenmiştir. Daha açık bir deyişle İbn Kerrâm, sahip olduğu ilmî ve fikrî derinlik ile taşımış olduğu ahlâkî ve vicdanî anlayışı gereği, ilmini ve mistik öğretisini kullanmada hiç gizemli kalmamış tam aksine, kendisinden istifade etmek isteyenlere ve çevresindekilere karşı hep aşîkâr hareket etmiştir. Dolayısıyla göstermiş olduğu kerametlerinin fazlalığı ve bâtinî olaylara keşfiyeti nedeniyle “*çok keşif ve kerâmet sahibi*” manasına gelmek üzere kendisine “*kirâm*” lakabı takılmıştır.¹¹ Zira kaynaklarda bu lakabın, daha çok kendi mezhep müntesipleri tarafından dillendirildiği ve kasıtlı olarak İbn Kerrâm'a nispet edildiği de ifade edilmektedir.¹²

Kerrâmî söylemin müdavimi ve önemli temsilcilerinden İbn el-Heysam, İbn Kerrâm'ın lakabı söz konusu olduğunda “*kirâm*” lakabını kullanmış olup, “*kerrâm*” lakabını kullananlara şiddetle karşı koymuştur. O, “*kirâm*” lakabını kullanmakla, gerçekte Kerrâmîyye'nin mistik ve teosofik bir yapılanmayı simgelediğini ve İbn Kerrâm'ın da takvâ ve zühd ehli bir şahsiyet olduğunu vurgulamak istemiştir.¹³ Ayrıca kaynaklarda “*kirâm*” lakabının, bir başka açıdan o dönemde (H. III. ve IV. Yy.) Horasan ve Maverâünnehir çevrelerinde çokça kullanılan, daha çok fersah fersah dolaşarak uzak memleketlere yolculuk edip oralarda dinî ve tasavvufî irşad faaliyetlerinde bulunan kimseler hakkında kullanılmış olabileceği söylenmektedir.¹⁴ Hatta bu insanların, kendilerini diğer insanlardan ayırt edebilmek adına “*baştan ayağa kadar bütün bedenlerini kaplayan bir kaftan (elbise)*” ile “*başlarında beyaz renkli yuvarlak biçiminde bir şapka*” kullandıkları da ifade edilmektedir.¹⁵ Şayet böylesi bir çıkarsamanın kullanıldığı dönem itibariyle geçerliliği varsa, bu yaklaşımı dikkate almakta yarar vardır. Nitekim yaptığımız araştırma ve gözlemlerimize göre günümüz itibariyle de Azerbaycan, Türkmenistan, Afganistan ve İran'ın kuzey

⁵ Necmüddîn 'Ömer b. Muhammed b. 'Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fi Zikri'l-'Ulemâ-'i Semerkad*, tah. Nazar Muhammed el-Fâreyânî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan, 1412/1991, s. 48; el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 251.

⁶ Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, tah. İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1973, c. III, s. 233; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye-*, Beyrut, 1376/1957, c. IV, s. 132.

⁷ Muhibbuddîn Ebi'l-Feyz es-Seyyid ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1306/1980, c. IX, s. 42.

⁸ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. IX, s. 42.

⁹ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. IX, s. 43.

¹⁰ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. IX, s. 43.

¹¹ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. IX, s. 43.

¹² Mehmed Şerafettin Yaltkaya, “Kerrâmîler”, Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası (Tarihî, İçtimâî, Dinî, Felsefî), Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi, İstanbul, 1929, s. 1-2.

¹³ Erol Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikâdî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1994, s. 10.

¹⁴ Margaret Malamud, “The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur”, International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis, 1994, s. 40.

¹⁵ Malamud, *a.g.m.*, s. 41.

kesimlerinde (Tebriz, Kum vs.), halen bu modelde giyinen ve örfi olarak bu tarz elbiselere ve giyinme biçimine irtibar eden insanlar bulunmaktadır.

Hanbelî âlim ‘Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, İbn Kerrâm'ın, kör (âmâ) olduğunu, okuma-yazma bilmediğini hatta kendi söz ve beyanlarını yanında bulunan müntesiplerine (öğrenciler) yazdırmış olduğundan bahsetmektedir.¹⁶ Ancak ne var ki, bu tespiti doğrulayacak ikinci bir kayıta ulaşmak mümkün değildir. İbn Kerrâm'ın görüş ve düşünceleri dikkate alındığında, bir de buna Nişabur'daki başarılı ve hatırı sayılır çalışmaları eklenince, fikirsel ve düşünsel açıdan kitleleri etkileme ve bu etki sayesinde büyük bir cemaat oluşturabilme kabiliyetine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kerrâm'ın babası da, eski sufilerdendir. Bu nedenle o, babasının açtığı çığırını daha da genişletmiş ve kendi döneminde aslında bir mezhep lideri olmaktan öte tam bir tarikat şeyhi olmuştur.¹⁷ İbn Kerrâm, benimsemiş olduğu âbidâne ve zâhidâne hayat anlayışının bir gereği olarak, genç yaşta bütün malını ve servetini ilim ve irfan yolunda harcamış ve Zerenc'ten sonra ömrünün beş yılını geçirdiği Mekke'ye gitmiştir.¹⁸ Daha sonra tekrardan ömrünün büyük kısmını geçirdiği Nişabur'a geri dönmüştür.¹⁹ İbn Kerrâm, yukarıda işaret edildiği üzere Nişabur'dayken kendisinin sufi (münzevî) ve bir hukukçu olarak yetişmesinde önemli derecede etkili olan sufi vâiz ve Mürciî ‘Ahmed b. Harb’le arkadaşlık etmiştir.²⁰ Bu nedenle İbn Kerrâm'ın, ‘Ahmed b. Harb’in arkadaşı olması hususu çok önemlidir ve İbn Kerrâm'ın ilerideki yaşantısı hatta ortaya koyacağı kelâmî teolojisinin de temelini teşkil etmektedir. Çünkü İbn Harb, İslâm'ın yayılması için enerjisini sarf eden ve Müslümanları onurlu davranmaya davet eden ilk Müslüman vâizler ve sufiler geleneğine müntesip bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Bu nedenle o, her şeyden öte kentliliği veya kentselliği takip eden bir gelenekçi idi.²¹ Mürciî olan ‘Ahmed b. Harb²², Mürciî görüş ve düşüncelerin (teoloji) İbn Kerrâm'a aktarılmasında da doğrudan belirleyici olmuştur.

Muhammed b. Kerrâm, hocası ve arkadaşı ‘Ahmed b. Harb’in mesaj ve yöntemini daha da genişletmiştir.²³ Onun en meşhur görüşlerinden birisi imân konusunda olmuştur. İbn Kerrâm, imânın, “*kalbin tasdiki olmasa bile sadece sözle (ikrâr) geçerli olabileceği*” fikrini ortaya atmıştır.²⁴ O, bu esnada bir yandan kendi kelâmî doktrinini veya teolojisini yaymaya çalışırken öte yandan da, bölgede bulunan diğer kelâmî doktrin ve teolojilerle de ciddi ve hatırı sayılır mücadeleye girişmiştir.²⁵ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun en önemli ve kayda değer müntesipleri genel olarak şehir merkezi ve metropollerin dışında kırsal kesim ile köylerde yaşayanlardan oluşmuştur. Bu nedenle İbn Kerrâm, daha çok işçi sınıfı ile üreten kesimlerden, yani köylü ve ezilen kesimlerden rağbet görmüştür. Bu kesimin diğer bir ismi de, “mevâlî” ya da “zimmî”dir.

Mekke'den sonra tekrar Horasan'a dolayısıyla da Nişabur'a dönen İbn Kerrâm Belh, Merv ve Herat gibi şehirlere seyahatler düzenleyerek irşad faaliyetlerinde

¹⁶ ‘Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, nşr. Halil ‘Ahmed İbrâhîm el-Hâc, Beyrut, 1425/2004, s. 20.

¹⁷ es-Seksekî, *el-Burhân*, s. 20.

¹⁸ el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 251; Yalçkaya, *a.g.m.*, s. 2.

¹⁹ es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 303.

²⁰ es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 303; Aron Zysow, “Two Unrecognized Karrâmî Text”, *Journal of The American Oriental Society*, 1988, s. 584.

²¹ Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre Dame, Indiana, Second Edition, 1954, s. 264.

²² Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara, 2012, s. 231.

²³ Şemsuddîn Ebî ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Ahmed el-Makdîsî el-Beşşârî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, tah. Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübî'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 234.

²⁴ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2002, c. XXV, s. 295.

²⁵ Kutlu, “Kerrâmiyye”, c. XXV, s. 295.

bulunmuştur.²⁶ İbn Kerrâm, bu seyahatleri sırasında Belh'te İbrâhîm b. Yusûf el-Mâkiyânî'den, Merv'de 'Ali b. Hacer'den ve Herat'ta da 'Abdullâh b. Mâlik b. Süleymân'dan hadîs dersleri almıştır.²⁷ Sicistân Valisi, bu durumun farkına vararak kendi otoritesini sarsacağı korkusuyla, önce bir grup âlim tarafından onun sorgulanmasını ve hesaba çekilmesini talep etmiştir.²⁸ İbn Kerrâm hareketinin büyümesinden, yayılmasından ve diğer çevrelere etki etmesinden çekinen Vali, onu, Sicistân'dan uzak tutmanın ve yaklaştırmamanın yollarını aramıştır.²⁹ Aslen Sicistânlı olan Muhammed b. Kerrâm, buradan sürülmesinin sonrasında Merv, Herat, Gûr ve Gazne şehirleri arasında orta bir yer olan Garcistân'a gitmiştir. O, Garcistân'dayken âbid ve zâhid görünümüyle Şûmin ve Afşinli pek çok kimsenin sempatisini kazanmıştır.³⁰

İbn Kerrâm, Tâhirîler zamanında Muhammed b. 'Abdillâh b. Tahir'in (248-259/862-873) iktidarında Nişabur'a yerleşmiştir. Buradaki faaliyetleri ve çalışmaları sonucunda, Nişabur'un kırsal kesimleri ile köylerinden orta tabakayı oluşturan, çok bilgili olmayan ancak, devamlı olarak dışlanmış ve horlanmış olan kimseler onun fikirlerini ve kelâmî teolojisini sempatik bularak çok rahatlıkla benimsemişlerdir.³¹ O, özellikle de imân ve amel gibi temel itikâdî konularda bu kesimde bulunan insanların sempatisini kazanarak, gerçekte onlara rahat bir nefes almanın imkânını yaratmıştır.³² Böylelikle o, sufi ve gelenekçi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilâhiyatçı (teolog) olmuştur.³³ İbn Kerrâm'ın, Nişabur'da kendi düşüncelerini ve teolojisini genişletmiş olması, kimi zaman savunduğu görüş ve inançlarının başkalarınca yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Muhtemelen onun muhalifleri böylesi bir fırsatı kollamış ve bu durumu bir şikâyet nedeni olarak iktidara karşı kullanmış da olabilirler. Çünkü onun, 'Abdullâh b. Tâhir tarafından hapsediliş nedenleri göz önüne alındığında tıpkı Sicistân'da yaşadıklarına eşdeğer bir tabloyla karşı karşıya kaldığı anlaşılmaktadır. Süheyr Muhtâr'ın verdiği bilgiye göre İbn Kerrâm'ın hapsedilme nedenleri arasında, kendisinin bir müneccim olduğu dolayısıyla da Tâhirî iktidarı için tehdit oluşturduğu iddiası ile yine onun, geleneksel bütün kabul ve ön görülerin dışında imânı "soyut bir ikrâr" olarak algılaması yaklaşımı gösterilmektedir.³⁴

İbn Kerrâm, Tâhirîler'in son hükümdarı olan Muhammed b. Tâhir zamanında, âlimlerin de destek ve teşvikiyle Nişabur'da yaklaşık sekiz yıl kadar hapiste tutulmuştur. İbn Kerrâm'ın hapiste tutulması ve baskı altına çalışılması, dışarıdaki müntesiplerinin ve hayranlarının sayısını daha da artırmış ve Horasan ve Maverâünnehir topraklarında, Kerrâmî

²⁶ es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi 'iyyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 304.

²⁷ Ebu'l-Kâsım Sikatuddîn 'Ali b. Hasan b. Âsâkir ed-Dîmeşkî, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fîmâ Nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1416/1995, c. II, s. 362; a.m.f.; *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, tah. Sekîne eş-Şihâbî, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk, 1982, c. V, s. 623.

²⁸ Kutlu, *a.g.e.*, s. 231.

²⁹ Erdem, *a.g.e.*, s. 36; Kutlu, *a.g.e.*, s. 231.

³⁰ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'n-Fırkati'n-Nâciye 'an Fıraki'l-Hâlikîn*, tah. Zâhid el-Keversî, Beyrut, 1403/1983, s. 111.

³¹ Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, tah. Tâhâ 'Abdilra'ûf Sa'd-Mustafâ el-Havârî, Kahire, 1398/1978, s. 101.

³² W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay., 1998, İstanbul, s. 189-192. Kerrâmî teolojinin pozisyonu ve etkileri hakkında bkz.: Von Wilfred Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, 1988, s. 40-43; Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1991, s. 160-169; Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1317, c. I, s. 104-118.

³³ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 43.

³⁴ Süheyr Muhtâr, *a.g.e.*, s. 57-58. Massignon'a göre Muhammed b. Kerrâm, Tâhirîler döneminden önce de hapis hayatı yaşamıştır. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 265.

söylem ve teoloji hızlı bir biçimde yayılmıştır.³⁵ Kerrâmiyye, özellikle de Karahanlılar ve Gazneliler dönemindeki taraftar gruplarının fazlalığı ve zâhidane bir yaşamı tercih etmesi sebebiyle zaman zaman ortaya koymuş olduğu münzevî ve sufi geleneğe uygun olan siredinden ötürü Gûr, Sicistân, Nişabur, Şûmin, Afşin ve Garcistân yöresinde binlerce topluluğu yönlendirir olmuştur.³⁶ Nitekim İbn Kerrâm'ın, sadece Kudüs'te 20.000'i aşan taraftar grubundan bahsedilmektedir.³⁷

Hicrî 230/845 yılında hapisten çıkan İbn Kerrâm, bir süreliğine Suriye'ye gitmişse de tekrardan Nişabur'a dönmüştür. İbn Kerrâm, Nişabur'da görüşlerini yeniden yaymaya devam etmiş ve taraftar grubunu hızlıca artırmıştır.³⁸ Kerrâmî söylem ya da doktrin kabul görmesinden ve yayılmasından endişe eden diğer Tâhirî hükümdarı Tâhir b. 'Abdillâh, tekrardan onu hapse attırmıştır.³⁹ Nihayetinde İbn Kerrâm, Tâhirî devlet yöneticilerinin baskısı ve sıkıştırması özellikle de İbn Huzeyme ve ona bağlı bir grup âlimin yönetime destek tutan açıklama ve teşvikleri sonucunda Nişabur'dan Kudüs'e geçmek zorunda bırakılmıştır.⁴⁰ Kudüs'te Hz. İsâ'nın makamı olarak kabul edilen yerde halka dönük vaaz ve sohbetlerde bulunmuştur. Muhammed b. Kerrâm'ın, Remle'de 255/869 yılında dâru'l-fenâdan dâru'l-bekâyâ irtihal eylediği kabul edilmektedir. Onun naşı, tekrardan Kudüs'e getirilerek Eriha'da Hz. Zekeriyâ'nın kabrinin yakınlarına defnedilmiştir.⁴¹ Onun ölümü, arkadaşları tarafından bir süre gizlenmiş ve hemen etrafa duyurulmamıştır.⁴²

2. Orta Asya Tasavvuf Kültürünün Kökenleri ve Kerrâmî Din Anlayışının Bölgede Yayılışı

Kelâm ve Fıkhî çok iyi bilen *Ebû Hanîfe*, Tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamış; aksine temkinli ve ihtiyatlı hareket etmiştir. *Ebû Hanîfe*'ye göre zühd ve takvâ dinî hayatın bir tezahürü durumundadır. *Ebû Hanîfe*'de ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği Kufe Hanefî-Kelâm okulundan Horasan ve Maverâünnehir topraklarına sirayet etmiştir.

Horasan ve Maverâünnehir'de bu anlayışın ilk temsilcileri *Ebû Hanîfe*'yi teosofik ve mistik anlamda yorumlamaya çalışan Kerrâmîler özellikle de *Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî* olmuştur. Onların savunduğu zühd ve takvâ anlayışının bütün kökleri *Ebû Hanîfe*'de gizlidir. Horasan ve civar bölgesinde teşekkül eden bu teosofik ve mistik cereyan bir zaman sonra bu coğrafyada neşet etmiş olan diğer tasavvufî yapılanmalara da etkilerde bulunmuştur. Bunların başında da *Melâmetîler* gelmektedir. *Melâmetîler*'in benimsediği ve savunduğu zühd ve takvâ anlayışı *Ebû Hanîfe*'ye kadar uzanmaktadır.

Muhammed b. Kerrâm'ın önderlik ettiği Kerrâmiyye, dinî-itikâdî bir oluşum olmakla birlikte başta kurucusu ve taraftarların zâhid kimlikleri bu hareketi tasavvufla ilintili kılmıştır.⁴³ Şöyle ki 'Ahmed b. Harb (öl.234/848), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (öl.258/872), İbrâhîm b. 'Ahmed el-Havvâs (öl.291/904), Ebû Mûti' Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve

³⁵ er-Râzî, *a.g.e.*, s. 101.

³⁶ er-Râzî, *a.g.e.*, s. 101.

³⁷ ed-Dimeşkî, *Târihu Medîneti Dimaşk*, c. V, s. 623-624.

³⁸ ed-Dimeşkî, *a.g.e.*, c. V, s. 621.

³⁹ Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)*, c. V, sayı: 2, 2007, s. 42.

⁴⁰ Karadaş, *a.g.m.*, s. 42; Erdem, *a.g.e.*, s. 38.

⁴¹ es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi 'iyyeti'l-Kübrâ*, c. II, s. 53; Karadaş, *a.g.m.*, s. 42.

⁴² Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehirde Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2015, s. 38-119.

⁴³ Muhammed Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyin*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut, 1984, s. 8. (*Yayına hazırlayanın Mukaddimesi*).

Memşâd ed-Dîneverî (ö.299/911) gibi zühd ve riyâzet sahibi şahsiyetlerin İbn Kerrâm'la olan ilişkileri ve hukuku nazarı dikkate alındığında bu bağlantının çok güçlü olduğundan bahsetmek gerekir. Öyle ki İbn Kerrâm'ın, Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî ile ilişkisi tam bir hoca-öğrenci ilişkisidir. Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin, daha sonraları Nişabur'da güçlü bir tasavvufî anlayışı benimsemiş ve savunmuş olmasının ardında, hocası İbn Kerrâm'la olan yakınlığı ve irtibatı yer almaktadır. Bu açıdan Kerrâmiyye'nin tasavvufî ilişkisi başlı başına bir inceleme ve değerlendirme konusu olmakla birlikte, tarihî süreçte onların tasavvufî ve mistik tarafları hep ihmal edilmiş; buna karşılık itikâdî-mezhebî yönleri inceleme konusu yapılarak yanlı ve subjektif saptamalarda bulunulmuştur.

Kerrâmiyye'nin tasavvufî ilişkisinde hankâhların önemli bir payı olmuştur. Ortaçağ Horasan'ında Kerrâmiyye ile başlayan bu zikrî ve mistik yolculuğun yansımaları, belli bir dönemden sonra neşet etmiş olan tasavvuf ve tarîkat sistemine de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu manada Kerrâmiyye için başlangıçta bir tarîkat yolu, yani seyr u sulukun temaşa edildiği mistik ve teosofik bir yolculuk olduğundan da bahsetmek gerekir. Onların Horasan'da başlattıkları ve geliştirdikleri zikir ve sohbet meclisleri, İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Nitekim bu bağlamda İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir tarîkat kurumu olan ve klasiklerden kabul edilen Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye ile sıkı bir gönül ve zihin bağı bulunmaktadır.⁴⁴

Melâmetiyye, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda dini daha derin, içten, samimi ve huşu içerisinde yaşama arzusunda olan zâhid ve tasavvuf ehli kimselerin⁴⁵, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde özellikle de Basra, Bağdat, Şam, Nişabur şehirleri ile Hindistan'ın kuzey kesimlerinde teşekkül ettirmiş oldukları bir harekettir.⁴⁶ Bu teşekkül ve faaliyetler, gitgide örgütsel bir nitelik kazanmaya başlamış ve bölge zamanla bu akımın kendine has görüş ve uygulamalarıyla anılır olmuştur.⁴⁷ İslâm tasavvufunun yavaş yavaş kurumsallaşmaya başladığı bu dönemde, aslında kavramların içeriklerinin yeni yeni doldurulmaya ve biçimlendirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Bu anlamda Kerrâmiyye'nin de bu bölgede, aynı tarihlerde ortaya çıkmış olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu bağlantı iyice kuvvetlenmektedir. Zira İslâm düşüncesinde ilk dönem itikâdî mezheplerce kullanılan bazı kavram ve söz dizgelerinin, bilhassa hicrî III. ve IV. yüzyıllarda içerik ve kapsam açısından Kerrâmîler tarafından yeniden biçimlendirilmeye çalışıldığı malumdur. Öyle anlaşılıyor ki, Kerrâmiyye'nin dinî-itikâdî bir yapılanma olarak bölgede popüleritesini artıran en önemli etkenlerden birisi de, İslâm düşünce ve kültürüne ait kimi kavramlara anlam ve muhteva açısından yeni bir boyut kazandırmıştır.

Kerrâmiyye'nin bir mezhep olarak teşekkülünden önceki durumu ve bölgedeki dinî-irşadî çalışmaları nazarı dikkate alındığında, Melâmetiyye'nin ilk haliyle bir ilişki kurmak söz konusu olabilir. Çünkü Melâmetiyye'nin ilk dinî-irşadî çalışmaları, Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu din politikasıyla aynı paralelde seyretmiştir. Kerrâmiyye'nin itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünüşünden önceki durumu, muhtemelen Melâmetiyye'nin ilk görünümü olsa gerektir. Melâmetiyye'nin ortaya çıkışından sonra sürece paralel olarak Irak, İran ve Hindistan'ın kuzeyine doğru yayılması, Kerrâmî teolojinin sağlamış olduğu imkânlarla izah edilebilir. Çünkü İran'ın doğusu ile Horasan'ın

⁴⁴ 'Abdurrahîm b. 'Ali b. Maksûd, *Risâle fî Beyani Hakîkati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no: 927, vr. 108a; Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", çev.: Salih Çift, İstanbul: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: IV, sayı: XI, (Temmuz-Aralık 2003), s. 457-460.

⁴⁵ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 108a.

⁴⁶ Komisyon, "Melâmetiyye", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2004, c. XXIX, s. 25.

⁴⁷ Ekrem Işın, "Melâmîlik", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, c. V, s. 381.

Nişabur'unda temerküz etmiş bir Melâmetiyye, ilk dönemlerde varlığını Kerrâmî din anlayışıyla sürdürebilmiştir.

Çeşitli dinî akımların çok yoğun olduğu bu alanda Melâmetîliğin zuhurundan evvel İbrâhîm b. Edhem, 'Abdulâh b. Mübârek, Fudayl b. 'ÿyâz, Şakîk el-Belhî (öl.164/780), Hâtemu'l-'Asamm (öl.237/851), 'Ahmed b. Hadraveyh (öl.240/854), Ebû Hafs Haddâd (öl.260/883), Bâyezîd-i Bistâmî (öl.261/875) gibi tanınmış ve meşhur olmuş birçok zühd ve riyâzet ehli insanlar yetişmiştir.⁴⁸ Bir başka rivayete göre Melâmetîlik, Horasan'da özellikle de Hanefîler ile Şâfi'îler arasında yaşanan düşmanlık ortamından yararlanarak bölgede geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Ancak bu rivayeti doğrulayacak kesin belge ve kayıtlar elimizde mevcut olmadığından, bu tarz beyan ve açıklamaları ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Şâfi'îlik, Horasan'da belli bir dönemden sonra dinî ve siyasî gücü elinde bulundurmak istemiştir. Bu durum, Kerrâmîyye'nin iyiden iyiye güçlendiği ve bölgenin tamamına yayıldığı hicrî V. ve VI. yüzyıllarda açıkça gün yüzüne çıkmıştır. Bizler, Hanefîlikle Şâfi'îlik arasındaki bu çatışma ve gerilimin⁴⁹, ancak hicrî V. ve VI. yüzyıllarda gerçekleşmiş olduğunu düşündüğümüzden ilk dönemlerde, yani Melâmetîliğin zuhurunda böylesi bir kargaşa ve düşmanlığın olabileceğini ihtiyatla karşılamaktayız.

Melâmetîler, halk arasında vaaz ve sohbetlerle insanların dikkatini çekmeye çalışan, daha çok "mahzûnîn" diye anılan, kınayanın kınamasından kesinlikle gocunmayan; temel insanî ve vicdanî ilkeleri olması hasebiyle halkın beğenisini kazanabilmek için dış/zâhirî görünüşlerini süslü göstermeye gayret gösteren ve en önemlisi de toplum içinde ayırt edilmelerini temin açısından görünüşe önem veren bir tasavvuf okuludur.⁵⁰ Melâmetîlik'te gönül ve sırlara dayalı dünya görüşü ön plandadır.⁵¹ Melâmetîler'in iç/bâtınlarında hiçbir iddia bulunmadığı gibi, dış/zâhirlerinde de riyaya asla rastlanmaz.⁵² Melâmetîlik sırta ve hikmetlere çok büyük önem vermiştir. Onlar, Allah ile kul arasında hiçbir beşer ve mahlukâtın mutlak suretle ayırđına varamayacağı bir gönül köprüsünün olduğunu düşünmektedirler.⁵³ Onlarda asıl olan, Kaderiyye'nin "korkusu (havf)" ile Mürcie'nin "ümidi (recâ)" üzere olmaktır.⁵⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere Kerrâmî teolojinin ana kırılma noktasını oluşturan halka açık olma, halkla aynı dili konuşma ve halkın dertleriyle birebir alakadar olma felsefesi, aynen Melâmetîlik'te de benimsenmiştir.⁵⁵ Melâmetîler'in, dış görünüş ve zâhire önem verme gelenekleri, aslında ilk dönem Kerrâmîler'ince de aynen benimsenmiş ve tavizsiz uygulanmıştır. Zâhire bağıllık ve dışsal olanla yetinme, Kerrâmî teolojinin temel hareket noktası olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kerrâm, dış görünüş ve şekle çok önem veren; ibâdet, itaat, takvâ, zühd ve riyâzetiyle sürekli anılmayı isteyen üstelik de, kendisi için hankâhlarda düzenlenen önemli ilmî sohbetlerindeki beyan ve açıklamalarının "ilham" ve "kerâmet" ürünü olduğunu deklare eden bir tipolojiye sahiptir.⁵⁶

Öte yandan Kerrâmîyye'nin benimsemiş olduğu "imân nazariyesi" de zâhir ve dışsal olanla ilgilidir. Bilindiği üzere Kerrâmîyye'nin benimsediği ve savunduğu imân

⁴⁸ Komisyon, "Melâmetiyye", c. XXIX, s. 25.

⁴⁹ Margaret Malamud, "Sûfi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", International Journal of Middle East Studies, c. XXVI, no: III, (Ağustos, 1994), s. 429-440.

⁵⁰ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 109a; Komisyon, "Melâmetiyye", c. XXIX, s. 25-26.

⁵¹ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 109a.

⁵² İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a; Komisyon, "Melâmetiyye", c. XXIX, s. 26.

⁵³ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a.

⁵⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a; Komisyon, "Melâmetiyye", c. XXIX, s. 26.

⁵⁵ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 110a.

⁵⁶ Malamud, "Sûfi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", s. 438.

anlayışı “*dil ile ikrâr*”a istinat etmekteydi. Dolayısıyla tasdik dışında soyut olarak dilde gerçekleşen ikrâr da, ilk etapta zâhirîdir ve mutlak suretle dışa dönüktür.

Melâmetîlik'te ibâdet ve taatlerin büyük bir önem ve değeri vardır.⁵⁷ Bu nedenle Melâmetîler, günlerinin önemli bir bölümünü tarikatlerinde Allah'a ibâdetle geçirerek içsel, ruhî ve derûnî (vicdanî) arınmanın gayretine düşerlerdi. İbâdet ve itaat bağlamında bunu yaparken çarşıda, pazarda ve sokakta halk ile iç içe olmanın mücadelesini vermişlerdir.⁵⁸ Melâmetîler'in bu yaşam modeli ile Kerrâmîler'in benimsemiş olduğu din anlayışı arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Kerrâmîler de, hankâhlarında uzun süre ibâdet, itaat ve riyâzette bulunarak mistik ve teosofik bir temaşaya koyulmuşlardır. Bu nedenle Horasan'daki Melâmetîlik ve diğer tasavvuf okullarının ilk tekke ve zâviyelerini, gerçekte Kerrâmîler'in ilk zâviyeleri ya da hankâhları olarak değerlendirmek mümkündür.

Diğer yandan Kerrâmiyye'nin savunduğu ve teolojisinin temelini oluşturan hoşgörü (tahammül) ve insaniyet duygusu, Melâmetîlik'te büyük ölçüde kendini göstermiştir. İnsanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği⁵⁹, hem Kerrâmiyye'de hem de Kerrâmiyye'nin bir tarikat olarak müdavinliğini oluşturan Melâmetiyye'de çok renkli olarak yaşamıştır.⁶⁰ Kerrâmiyye'ye göre tasavvuf, dinî hayatın bir tezahürüdür. Kelâm ve fikhî çok iyi bilen Kerrâmîler, tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamışlar; tam aksine her zaman temkinli ve ihtiyatlı hareket etmişlerdir.

'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm* isimli eserinde Kerrâmiyye'yi, “*tasavvuf ehlinin selefieri*” olarak nitelendirmektedir.⁶¹ Yukarıda beyan edildiği gibi Kerrâmiyye'nin varlık bulduğu ve teşekkül ettiği dönem dikkate alındığında, İslâm tasavvufunun kurumsallaşmasının en yüksek düzeyde yaşanmış olduğu bir dönemdir. Bu nedenle Horasan'da Kerrâmî vizyonla başlayan bu dönüşüm, bir dönem sonra Melâmetîlikle devam etmiştir. Burada haklı olarak şöyle bir soru yöneltilebilir: Gerçekten de Kerrâmiyye, başlangıçta bir zühd ve riyâzet hareketi idiyse, bu duruşunu niçin sonuna kadar devam ettirmemiştir ya da niçin tasavvufî ve mistik çizgide kalmaya devam etmemiştir? Bu soruya verilecek en açık yanıt, öyle sanıyorum ki, Kerrâmiyye'nin İslâm düşünce ve kültür tarihinde üstlenmiş olduğu rolle ifade edilebilir. Daha açık bir deyişle, Kerrâmiyye'nin, ilk dönemlerinde bir zikir ve riyâzet okulu olduğu hatta bu konularına göre kendilerine yakışır mahiyette elbiseler ile dergâhlarının bulunduğu bir gerçektir. Ancak dinî, siyasî, sosyal ve kültürel ortam ve koşullar, zamanla Kerrâmiyye'yi tasavvufî ve mistik yapılanmanın dışına iterek itikâdî ve mezhebî bir teşekkül haline dönüştürmüştür. Bölgedeki mevcut itikâdî-dinî sorunlara eğilen ve insanlara yeni bir inanç coğrafyası takdim etmenin mücadelesine koyulmuş olan Kerrâmiyye, arenada var olan ve geçerli itikâdî-mezhebî diğer teşekkülleri de ikna etme ve susturmanın çabası içerisinde olmuştur. Dolayısıyla bu durum, Kerrâmiyye'yi, tasavvufî kimliğinden biraz sıyrılarak itikâdî-mezhebî bir istikamette yürümeye zorlamıştır. Bu nedenle de, Kerrâmiyye'nin tasavvufî ve mistik yönü hep ihmal edilerek veya kasıtlı olarak ötelenerek bu teşekküle mutlak bir itikâdî firka görüntüsü kazandırmıştır.

2.1. Tasavvufun Alevî-Bektâşî İnançlara Etkisi

Kerrâmî din anlayışının Alevî-Bektâşî kültüre en önemli etkisi, hiç şüphesiz ki imân anlayışı noktasında olmuştur. Kerrâmî teolojide imân, *dil ile ikrâra* dayanmaktadır. Her ne

⁵⁷ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 111a.

⁵⁸ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 111a.

⁵⁹ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 112a.

⁶⁰ İbn Maksûd, *Risâle*, vr. 112a.

⁶¹ 'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1967, s. 78.

kadar Alevî-Bektâşî din geleneğinde (erkân), dille söylenen imânın (ikrâr) gönülden tasdiki talep edilmişse de, esas olan dil ile yapılan ikrârın yeterli ve belirleyici olduğu hususudur. Buna göre hem Alevîler hem de Bektâşîler, imânlarını ikrâr ederler ve bu kayıt, o kişinin şahsiyetinden eksilmeyen önemli bir parça haline gelir. Alevî-Bektâşîlik'te, özellikle de tarîkate girişte aranan ve talip/sufiden mutlaka yerine getirilmesi talep edilen ana unsur, “ikrâr” ve “imân”dır. Alevî-Bektâşî erkânda olmazsa olmaz bir ilke olarak kabul edilen “dört kapı kırk makam” nazariyesinin temeli de, yine “ikrâr” ve “imân”dır.

Bilindiği üzere Alevîlik-Bektâşîlik'te, “dört kapı-kırk makam” felsefesinin önemli bir yeri ve değeri vardır. Bu felsefede “dört kapı-kırk makam” olarak bilinen şerî'at, tarîkat, ma'rifet ve hakikat mertebelerinden her biri onar makamdan oluşmakta ve inanç, ibâdet, ahlâk ve takvâ konularında önemli bilgiler işlenmektedir. Öyle ki şerî'at makamı, kişinin kat etmesi gereken ilk mertebedir.⁶² Şerî'at makamındaki teklîflerden herhangi birisini kabul etmeyen ma'rifet makamına yükselemez ve “tâlîp” ya da “sufî” olamaz.⁶³ Çünkü Alevî-Bektâşî gelenekte gönülden (kalple) imân etmeyen ve diliyle ikrâr getirmeyen kişi gerçek bir mü'min olamaz. Bu kişi, samimi olmadığı ve tasdik edip ikrâr etmediği için doğrudan “münâfik”⁶⁴ olarak kabul edilir.

Alevî-Bektâşî inancında önemli bir yeri olan “dört kapı-kırk makam” anlayışının önemli bir aşamasını oluşturan tarîkat kapısı, işte sözünü ettiğimiz bu “ikrâr” ve “imân”la alakalıdır. “İkrâr”, tâlîp ya da sufînin, tarîkate girişte Mürşîdi/Pîri önünde mutlak suretle beyan etmesi gereken bir sözdür. Bu söz çok önemlidir; çünkü Şeyh veya Pîrin huzurunda yapılan bu beyan, Alevî-Bektâşî anlayışta “mîsâk” (söz) olarak algılanmaktadır. Tâlîp/sufî, bu sözünden asla dönemez ve vaz geçemez. Bu söz, onun hayat felsefesi, karakteri ve şahsî kimliğidir. Zira bu beyan sırasında tâlîp, “inandım, imân ettim; hak erenler şahidim olsun” dedikten sonra Mürşid ya da Pîr, huzura gelen ve ikrârda bulunan tâlibe el verip bel kuşar.⁶⁵ Bu bakımdan tarîkat içinde dervîşlik veya sufîlik iddiasında bulunup “yol oğluyum” diyen kişiye ilk lazım gelen şey bir Şeyh ve Mürşid bulmaktır. Bu aşamadan sonra tâlîp/sufînin beyanı mürşîd-i huzurda talep edilir ve o da, bu talebi yerine getirmekle sorumlu

⁶² Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 2), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 8a/68; *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 7), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2012), s. 30. (*Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi*); Hüseyin Bal, *Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), s. 174.

⁶³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1958), s. 79; Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul: Yükselen Matbaası, 1963), s. 126-138.

⁶⁴ Alevîliğin “münâfik” kavramına bakışı Sünnî çevrelerde benimsenenden çok farklıdır. Şöyle ki; “Münâfik diye, bir kimseyi başka bir kimseye karşı kıskırtan kişiye diyorum. Bu kimse, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine tanıklık eder, namaz kılp, oruç tutar, peygamberlerin hepsine inanır. Allah dostlarını, öleceğini ve öldükten sonra dirileceğini kabul eder. Fakat tarîkatı, ma'rifeti, hakikati, tasavvuf ilmini ve mürşidleri inkâr eder. Allah'ı ananları ayıplar, onlardan nefret eder. Bir kimse bu dediklerimden birisini inkâr ediyorsa, ben ona “münâfik” derim.” Bu hususta bkz.: *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 10b/117; Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 8a/68.

⁶⁵ Bizler, Alevî-Bektâşî erkân ve kültür çok yaygın olarak kullanılan “el verip bel kuşama” görüşünün patentinin de yine Horasan olduğunu düşünmekteyiz. Zira bu inancın temeli, Kerrâmî söylemdir. Çünkü “el verip bel kuşama” inancında, insanın “bel”ine vurgu yapılmakta hatta onun özüne ve ilk yaratılış felsefesine işaret edilmektedir. Öyle ki, zerr-i evvelde insandan alınan mîsâk da, onun halk edilişi ve sulbüyle ilgilidir. Bu sulbün ve yaratılışın ana merkezi de, kuşkusuz “bel”dir. Alevî-Bektâşî anlayışta değişmeyen bir ahlâk kuralı olan “eline-beline-diline” hâkim olma, her türlü hâl ve durumda yerine getirilmektedir. İkrâr verme anında, tâlib veya sufînin beline bağlanan yünden örülme *tiğ-bend* adlı kuşağa üç düğüm vurulur. Bunlar, “Hak-Muhammed-Ali”yi sembolize ettikleri gibi aynı şekilde, “eline-beline-diline” sağlam olmanın, kısacası insan olarak kendine olan güven ve inancın da bir simgesidir.

olmuş olur. Bu sorumluluğun en önemli boyutu da, kuşkusuz “ikrâr”dır; çünkü “ikrâr”, “imân”dır.

“Mürşide ikrâr vermek ve teslim ve rızasında olup gidince durmak manası budur ki, her aşk-ı sâdıkın Mürşidi geli görüne [Mürşidine gelip görüne], emâneti teslim eyleye ki ikrâr verdiği gibi ezelde canın dahi teslim eyleye, el ele Hakk'a gide. Murat budur ki, Muhammed, Ali ve On İki İmâm katarına katılıp ikrâr vermek ecel vaktine dahi emâneti Mürşidine tapşurmak gerek ol vakit mutlak Muhammed Ali ve On İki İmâm ve çarde-i masûm pâk [On Dört Masûm] ve hak erenler ervâhına katılıp ve ebedî zayi olmaz. Ve yine âdem sıfatına mutlak olur. Yoksa şimdi ikrâr verip ve dem-i âhirde ecel vaktinde maazallâh mürşidini şaşırıp emâneti teslim eyler olur ise, ervâh-ı esfele katılır. Zira “gelme gelme, dönme dönme, gelenin malı, dönenin canı gider.” Maazzallâh hak erenler cümlelerinizi şaşırma.”⁶⁶

Alevî-Bektâşî klasiklerden *Erkânâme*'de, tarîkattaki ikrârın önemi şu şekilde anlatılmaktadır:

“Şeyh Sâfi (k.s.) şöyle buyurmuştur: Kim ki evliyâ yoluna tâlip olup, rehber önünde ikrâr verip, kendi benliğinden geçip, rızâ makamına kul olup, önünü Hakk'a teslim edip, iyiliği emir kötülükten de sakındırmayı ilke edinirse, öncelikle ikrârın temiz olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), “İmân ikrâr, kalp ile tasdik etmektir” buyurmuştur. Bir kimse diliyle, “Lâ ilâhe illallâh Muhammed Resûlüllâh” dediği halde gönlünde şirk olsa, o kimsenin Müslümanlığı hakiki olmaz, taklîdî olmuş olur. O kişi, diliyle kabul etmiş, gönlüyle inanmamış olur.”⁶⁷

“Tarîkatte bir kişi ikrârına aykırı davransa ve Mürşidinin emrini yerine getirmese, o da diliyle inanıp gönlüyle inkâr eden gibi olur. Hem yalancı ve yüzü karadır hem de emeği boştur. Nitekim Yüce Allah, “O gün yalancıların vay haline!”⁶⁸ buyurmuştur. Yani, veyl cehennemini yalancılar için yarattım der. Hz. Peygamber de, “Yalancılar, ümmetinden değildir” demiştir... Yine Hz. Peygamber, “Ahdi olmayanın dini de yoktur” diye buyurmuştur. Çünkü verdiği sözü tutmayanın (ahde vefâ), dini de olmaz. Yalan, Allah'ın sevmediği bir illettir. Bundan kaçınmak gerekir ki, imâna bir zararı dokunmasın.”⁶⁹

“Hz. Resûl (a.s.), “Dostlarını dost edinirim, sözlerinden uzak dururum” demiştir. Dolayısıyla evliyânın dostuna dost, düşmanına da düşman olmak gerekir. Evliyânın, rehberin emrettiğini yapmak, yasakladığından da kaçınmak gerekir. Eğer tâlip böyle yapmazsa, ikrârını bozmuş olur. İkrârını bozanın da dini, imânı kalmaz, yüzü kara olur, o halde ölse –Hakk saklasın- dünyadan âhirete imânsız gider. Hz. Muhammed (s.a.v.), “Mürebim (Cebrâil) olmasaydı, Rabbimi bilemezdim.” demiştir. Yani Mürebisinden yüz çeviren, Rabbinden yüz çevirmiş olur. Rabbinden yüz çeviren de Mürted olmuş olur. Bu davranışlardan vaz geçmeyen kişinin bütün yaptıkları Allah'a ortak koşmak gibi olur. Böyle bir kişi bununla Mürted olur. Çünkü önce söz verip, sonra da sözünden dönüp vefâsızlık etmiş olur...”⁷⁰

Alevî-Bektâşî klasiklerden *Dil-Güşâ*'da, ikrâra şu beytle göndermede bulunmaktadır:

⁶⁶ Buyruk, *Hacı Bektâş II*, der. Sefer Aytekin, (Ankara: Emek Basın-Yayınevi, 1958), s. 250.

⁶⁷ *Erkânâme I*, haz. Doğan Kaplan, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 5), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 35a.

⁶⁸ Tûr: 52/11.

⁶⁹ *Erkânâme I*, s. 150-154/35b-36a.

⁷⁰ *Erkânâme I*, s. 36a-36b; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 252-253.

*Âdem suretlü hayvân olma zinhâr,
Eger kıldun ise Ahmed'e ikrâr,
Bu duzakdan özün kurtarı görgil,
Yârı kıl yâr olana yârı görgil.⁷¹*

Anlaşıldığına göre Alevî-Bektâşî erkânda dil ile yapılan ikrârın büyük bir ehemmiyeti vardır. Sözü ve beyanı ana unsur olarak kabul eden Alevî-Bektâşî erkân, bu anlamda Kerrâmî söylemin izlerini aynen devralmıştır. Kerrâmiyye de, içte karar kılınmış ve kesin niyeti yapılmış (yani tasdik edilmiş) içsel imânı (fitrat imânı) dil ile beyan etmeyi, bir kişinin mü'min sayılabilmesi için yeterli ve geçerli addetmiştir. Burada dikkati çeken bir diğer benzerlik de, Alevî-Bektâşî erkânda tâlibin yapmış olduğu ikrârına, hiçbir şekilde aykırı davranmaması hususudur. Alevî-Bektâşî erkân bu anlayışıyla, “kişi zerr-i evveldeki sözü (mîsâk) üzere kalırsa, sâfiyetini ve fitratını bozmazsa; varlık nedenini, yaratılış gayesini ve özünü hatırlarsa kesinlikle imânı bozulmaz” diyen Kerrâmî din anlayışına mirasçı olmuşlardır. Bu nedenle Alevî-Bektâşî imân anlayışında “ikrâr”ın önemli bir yeri ve değeri vardır. Çünkü kişinin asliyyetini, duruşunu, samimiyyetini ve vefâsını ilk ortaya koyduğu organı onun dilidir. Alevî-Bektâşî erkânda geçerli “ikrâr”, aynı zamanda tövbeyi de kapsamaktadır.⁷² Kişi tövbesini yaparken aynı şekilde ikrârını yinelemiş ve özünü hatırlamış olur. Bu öz, onun nefsidir; çünkü “nefsini bilen, Rabbini bilir.”⁷³ Bu açıdan tıpkı Kerrâmiyye’de olduğu gibi, Alevî-Bektâşî anlayışta da insanın bu ilk aslına, özüne ve fitratına vurgu yapılmış hatta gülbang ve deyişler nazmedilmiştir:

*Bilesün sen nesün kendü hâlünü,
Âhir eylesün kıl ü kâlünü,
Özüni bil ki bilesün nedür Hakk,*

⁷¹ Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, haz. Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 10), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2009), s. 55b; Abdülbâki Gölpinarlı, *Pir Sultan Abdal –Hayatı, Sanatı, Şiirleri-*, (Türk Klasikleri), (İstanbul: Varlık Yay, 1963), s. 49, 63, 85; a.mlf.; Kaygusuz Abdal, *Hatayi ve Kul Himmet – Hayatı, Sanatı, Eseri-*, (Türk Klasikleri), (İstanbul: Varlık Yay, 1962), s. 50-51.

⁷² Kaplan, *Alevilik*, s. 167-169. Tâlip veya sûfi ikrâr cem’inde aynı zamanda şu duâ ve yakarıшта bulunur: “...Mürşidini Pîr’in vârisi ve gerçek baban, rehberini gerçek anan bil. Yalan söyleme. Harâm yeme. Gıybet etme (arkadan dedi-kodu etme). Şehvetperest olma. *Eline-beline-diline* sahip ol. Kibir ve kin tutma. Kimseye haset etme. Garaz, buğz, inat etme. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme. Elinle koymadığın şeye ilişme. Elinin vermediği yere el uzatma. Sözüün geçmediği yere söz söyleme. İbretle bak, yumuşaklık (hil) ile söyle. Küçüğe izzet, büyüğe hürmet ve hizmet eyle. İkrârını sâf eyle. Hakk’ı kendi özünde mevcut bil. Erenlerin esrarına âgâh ol. Özünü, bu yolda böylece sâbit kadem eyle...” Bedri Noyan, “*Bektâşî ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşünlük)*”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ayı Basım, (Ankara: 1976), s. 191-192.

⁷³ Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, s. 226/254a. Kaygusuz Abdal, “nefsini bilen, Rabbini bilir” sözü hakkında şu kaydı düşer: “O halde Ey Tâlip! Senin istediğin nedir? Yoksa kendini mi bilmiyorsun? Eğer kendini tanımak/bilmek istiyorsan, kendini boş sayma. Çünkü bütün âlem, Hakk’tır. Yerden göğe kadar bütün kâinat, Mutlak Varlığın zâtıdır. Senin söylediğin şey, hayâl ettiğin şeydir. O halde, Ey Tâlip! Gözünün önündeki perde senin hayâlidir. Eğer bu hayâlden vaz geçersen, her şeyin sen de olduğunu bilirsin/anlarsın. Eğer bu söze inanmıyorsan araştır, doğru olduğunu göreceksin ve hayâlden de kurtulacaksın. Ey Talip! Senden önceki tâlipler de, kâinatın sırrını aradılar ve kendilerinden başka bir şey olmadığını haber verdiler. “Ben, kendimi bildim” diyen insan, “*Hakk Teâlâ’nın kendinde olduğunu*” anlamış demektir. Yüce Allah, eşsiz ve benzersizdir. O’nu tasavvur etmek aklın kârı değildir.” Daha detaylı bilgi için bkz.: *Dil-Güşâ*, s. 226/254a. Bilindiği üzere Kaygusuz Abdal tarafından sözü edilen “nefsini bilen, Rabbini bilir” şeklindeki sözü, Muhyiddin İbnu’l-‘Ârâbî hadis olarak kabul eder. Bkz.: İsmâ’il b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, (Beyrut: 1351), II, s. 262. Bu ifade, ilk dönemlerde Ebû Hanîfe tarafından da sıkça kullanılmış olup dinî literatürümüze eklenmiştir. Tasavvuf tarihinde bu ifadeyi ilk kullanan sûfnin de, ‘Ahmed b. Hadraveyh olduğu kabul edilir.

*'Ayân ola sana bu sırr-ı muğlak.*⁷⁴

Özüne gel haber anla sözünden,

Tâ kim haberdâr olasın özünden,

Hakk'ı sen kendözünden ayru görme,

*Özüni gayrı, Hakk'ı gayrı görme.*⁷⁵

İmân-ikrâr konusu, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö.833/1429) ele aldığı ve işlediği konular arasındadır. Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*'ında zerr-i evvelde Elest Bezmi'yle yapılan mîsâkı daha farklı aktarmakta ve "dille yapılan ikrârın kişinin Müslümanlığına delil olduğunu" tespitte çalışmaktadır. Hacı Bektâş-ı Velî, zerr-i evvelde dille yapılan ikrârın, insanın Müslümanlığına en büyük delil olduğunu düşünmektedir:

"...Yüce Allah, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"⁷⁶ dedi. Hakk'a layık olanlar işittiler. Kulaksızlar işitmediler, dilsizler cevap vermediler. Bir kısmı "Evet, Rabbimizsin" dediler; Bir kısmı da "Hayır" dediler. Bir kısmı da ses çıkarmadılar. Noksan sıfatlardan münezzeh Yüce Allah iki kez, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi. "Evet" diyenlerin bir kısmı "Hayır" dediler. Cevap vermeyenlerin bir kısmı "Evet, Rabbimizsin" dediler. Bir kısmı yine cevap vermedi. İki kez "Evet, Rabbimizsin" diyenler, Müslüman olarak doğdular, Müslüman olarak yaşadılar. Ve Müslüman olarak öldüler. İki kez "Hayır" diyenler, kâfir olarak doğdular, kâfir olarak yaşadılar ve kâfir olarak öldüler. Önce "Hayır", sonra "Evet, Rabbimizsin" diyenler, kâfir olarak doğup Müslüman olarak yaşadılar ve Müslüman olarak öldüler. İki kez sesini çıkarmayanlar ise, hayvanlardan fenâdır, azgındırlar. Cenâb-ı Hakk şöyle buyurmuştur: "İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha aşağıdadırlar."⁷⁷

Fütüvvetnâme'de, insanın yaratılış öyküsü bağlamında Allah'ın ruhlâr âleminde aldığı mîsâktan bahsedilmektedir:

"Allah'tan gelen, "Âdem, ben senin üzerinden ahd u mîsâk aldım, sen de zürriyetinden gelenlerden ahd u mîsâk al. Beni bilsinler ve bana ita 'at etsinler, bana ibâdet etsinler ve emrime muhâlif kalmasınlar!" çağrısına Hz. Âdem de, "Âlemlerin Rabbi fenâ benim zürriyetim." Allah da, "Ey Âdem, senin soyun arkadadır." Bunun üzerine Allah, Hz. Âdem'in arkasını kudret eliyle sığamış, daha sonra da Hz. Âdem'in zürriyeti sâf sâf O'nun karşısında durmuştur. Daha sonra Allah'tan şu hitap gelmiştir: "Elestu birabbiküm, kâlû belâ" (Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Evet, Rabbimizsin). "Nefsimiz üzerinde şahit olduk dediler." Bu sözleşmeyle ilgili Kur'ân şöyle demiştir: "Ey Âdemoğulları! Size Şeytân'a tapmayın; çünkü o, sizin apaçık düşmanınızdır" demedim mi? "Ve bana kulluk ediniz, doğru yol budur demedim mi?"^{78,79}

⁷⁴ Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, s. 26a.

⁷⁵ Kaygusuz Abdal, *Dil-Güşâ*, s. 25b.

⁷⁶ A'râf: 7/172.

⁷⁷ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 20b; a.mlf.; *Velâyetnâme*, Bas. Y. Y., trz., s. 50. Hızırnâme'de, tâlibin ikrârsız olması veya bunu dillendirmemesi, nikahsız avrada benzetilmektedir. Bkz.: Buyruk, *Hızırnâme*, haz. Baki Yaşa Altınok, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 8), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 75/10b-256/56a. Bektâşîlik'te, Âyin-i Cem ve ikrâr, tarikatın en eski temel âyinleri olma özelliğini taşımaktadır. Âyin-i Cem, tarikat mensuplarının bir araya gelerek beraberce icra ettikleri bir törendir. İkrâr âyini ise, tarikata kabul edilmesi uygun görülen kişilerin "yola giriş" merasimidir. Bkz.: Nuri Özcan, "Bektâşî Müsikisi", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), V, s. 371.

⁷⁸ Yâsîn: 36/60-61.

⁷⁹ 'Abdulgâni Muhammed b. 'Alâuddîn el-Hüseynî er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, haz. Osman Aydın, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 12), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 85/7b-87/8a.

Bu satırlardan da anlaşılıyor ki insanın yaratılış gayesi, Allah'ın zerr-i evvelde yani ruhlar âlemindeyken onlardan aldığı sözle (mîsâk) ilgilidir. Bu da, ikrârdir. İnsan bu sözü/ikrârı üzere kalmalı, Allah'a ita'at ve ibâdet etmeli, emrine uymalıdır.

Cabbâr Kulu da, soru-cevap usûlünü kullanarak ikrâr, şehâdet, i'tikâd ve hidâyet kavramları arasında ilişki kurmakta ve anlaşılmayı kolaylaştırmaktadır:

“Dervîş Hz. Ali *Soru: İmân nedir? Cevap: İkrârdır. Soru: İmânın gövdesi nedir? Cevap: İkrârdır, Şehâdetdir. Soru: İmânın cenahı nedir? Cevap: İ'tikâddır. Soru: İ'tikâdun cenahı nedir? Cevap: Hidâyetdir. Soru: Hidâyetin bekçisi kimdir? Cevap: Allah'dır. Soru: İmânın dişi nedir? Cevap: Kur'an'dır. Soru: Kur'an'ın başı nedir? Cevap: Bismillâh. Soru: İmânın elbisesi nedir? Cevap: Edeptir. Soru: İmânın kuşağı nedir? Cevap: Fukarâyı, Sülehâyı sevmektir.*”⁸⁰

Klasiklerden *İlm-i Câvidân*'da, imân konusu işlenmekte ve imân, “taklîd” ve “tahkîk” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Vîrânî Baba'ya göre kişinin inancına şüphe karışmışsa, onun imânı “dürüst”, yani “tâm” (kâmil) değildir. İmân ile amel arasında sıkı bir bağ vardır. Kalbinde bulunan şüpheden dolayı imânı tam olmayan kişi, nefesine düşkün olur. Taklîdî imândan kurtulmanın yolu ise, Pîrlere erişmektir. O, şöyle demiştir:

“İmdi kişi aslını bilmese ve bilmeye tâlib olmasa ve Pîrlerin sikke sıfâtını kabul eylemese, ehl-i şehvet ve ehl-i dârât olsa, nefs-i hevâsında gezse ve sıfât-ı zâta devşirmese, mukalliddir ve mukallidin imânı sahîh değildir.”⁸¹

Aynı şekilde Hacı Bektâş-ı Velî de, gerçek ve en doğru imânın akıl üzere olması gereken imân olduğundan bahseder. O şöyle der: “İmâna şüphe katmak olmaz. Çünkü imân, akıl üzeredir ve akıl sultandır ve beden içinde vekili şeytândır. Ne zaman ki sultan gitse, vekil kalır. İmân bir hazinedir, Şeytân ise, bir hırsız...”⁸²

Vîrânî Baba'ya göre bir zâhiren imân, bir de ma'nen imân vardır: “İmdi, Ey Tâlib! Allah'ın ve Muhammed'in ve Ali'nin sözlerine iltifât etmeyüp, şerr-i şehâdet eyleyüp, ma'nâda imân getürmeyen, bu delil ile ehl-i nâdır”⁸³ demektedir. Onun bu görüşüne delil ise Kur'an'da geçen, “İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlar, işte onlar da ateşliklerdir, orada temellidirlir...”⁸⁴ âyetidir.

Vîrânî'nin söylediği zâhirî imân, dil ile yapılan ve ikrâr edilen imân olmalıdır. Ma'nen dediği de, ruhlar âleminde Allah'ın kullarından aldığı ve kalplerine ilkâ ettiği “fitrat imânıdır.” Bunlar, Kerrâmîyye'nin dillendirdiği ruhlar âlemindeki imân (*ikrâr*) ile kişinin dünyevî ve ahlâkî hayatta söz konusu bu öz ve asliyyetine dönüşünü ifade eden diğer imânıdır (*niyet-karar*). Bütün bu söylemler, imânın kişinin kalbine yerleştirilen bir asliyyet ve öz taşıdığını ortaya koymakla birlikte aynı zamanda, tarîkate girişte ve Alevî-Bektâşî erkânındaki seyr u sülûkda belirleyici olanın dil/lisanla ile yapılan “ikrâr” olduğunu ortaya koymaktadır⁸⁵:

Sun'ı görüb Sâni' bilmek için,

İnsan öz ilmün hâsıl kılmag için.

⁸⁰ *Kitâb-ı Cabbâr Kulu*, s. 359/69b-360/70a.

⁸¹ Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 9), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2008), s. 48-49/32a.

⁸² Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, s. 68/8a. Hacı Bektâş-ı Velî, imânın, ten ya da can üzere değil, akıl üzere olduğunda ısrarla durur. Bkz.: Hacı Bektâş-ı Velî, *Velâyetnâme*, s. 10-11.

⁸³ Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, s. 49/21a.

⁸⁴ Teğâbûn: 64/10.

⁸⁵ Vîrânî Baba, *İlm-i Câvidân*, s. 49/21a.

*Budur iş insan dimegün maksûdı,
Ki bile özünü bula ma'bûdı.*

*Özünü insanda ma'lûm eyledi,
İnsanı cümleye hâkim eyledi.⁸⁶*

Bilindiği üzere Anadolu Alevîliği ve Bektâşîliği, “fütüvvet” kavramına özel bir yer açmış ve önem vermiştir. Çünkü Fütüvvet ve Ahîlik kurumları sayesinde Anadolu’da dinî, iktisâdî ve ekonomik anlamda örgütlenme sağlanmış ve devlet geleneği oluşturulmuştur.⁸⁷ Fütüvvetnâmeler, görgü kurallarından, insan haklarından, eşitlik ve adaletten, edepten, takvâdan; kısacası insanı insan yapan bütün değerlerden bahseden kitaplardır.⁸⁸ Bu uygulamalar Anadolu’da Alevî-Bektâşî erkânda aynen benimsenmiş ve tavizsiz uygulanmıştır. İslâm düşüncesindeki Fütüvvet ve Ahîlik kurumları ve bunların icra ettiği fonksiyonlar, İslâm tasavvuf geleneğiyle daha doğrusu Melâmetîlik’le ilişkilidir. İslâm tasavvuf okulu Melâmetîliğin, köken ve doğuş coğrafyası itibarıyla Kerrâmîyye ile olan yakınlığı ve ilişkisi göz önüne alındığında, Alevî-Bektâşîlik’teki “fütüvvet” kavramının ana ocağının da yine Kerrâmîyye olduğu anlaşılacaktır.

Fütüvvetnâme-i Tarikat’in mukaddimesindeki şu cümleler, Kerrâmîyye-Melâmetîyye ve Alevîlik-Bektâşîlik ilişkisini çok net biçimde ortaya koymakta ve yukarıdaki tespitlerimizi desteklemektedir:

“Fütüvvet, Horasan’dan Orta Doğu’ya, Bağdat’a, Selçuklular kanalıyla gelmiş fütüvvet teşkilâtı çok canlı olarak yaşamıştır. Türk beylikleri devrinde, fütüvvet çok ayrı bir gelişme göstermiştir. Ahî ismiyle, bir ayrışma görülmüştür. Bölgedeki sosyo-ekonomik dengeleri sağlamak, çalışma ve yaşantılara katkı yapmak amacıyla ortaya çıkan Ahîlik kurumu, göçebelikten yerleşik hayata geçişi, sanat ve ticaret hayatına katılımı, Türk esnaf ve sanatkârların şehir ekonomisine katılımını sağlamıştır. Bu dönemde koyu bir sufi karakter söz konusudur. Bektâşîlik ve Mevlevîlik izleri vardır. Ahî fütüvveti, XII. ve XIV. yüzyıllarda parıltılı bir dönem geçirmiştir. Bektâşî törenlerini içine alan nefes ve gülbanglar ile süslenen fütüvvetnâmeler de, fütüvvet teşkilâtına ait fütüvvetnâmelerden önemli oranda etkilenmiştir.”⁸⁹

Anadolu Alevîliği ve Bektâşîliğinde geçerli “fütüvvet kurumu”yla da bağlantısı açısından İbrâhîm b. Edhem Destânî’nin, klasikler arasında yerini almış olmasından hareketle Alevî-Bektâşî kültürün temellerinin tâ Horasan’a dolayısıyla da Kerrâmî din anlayışına kadar uzandığını kestirmek mümkündür.⁹⁰ Aşağıda sıralanan

⁸⁶ Kaygusuz Abdal, *Saray-nâme*, haz. Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 11), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2010), s. 132/6a.

⁸⁷ Kemal Turan, *Ahîlikten Günümüze, Meslekî ve Teknik Eğitimin Tarihî Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1996, s. 48-65; Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, s. 259-260.

⁸⁸ Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvetnâme”, TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), XIII, s. 264-265.

⁸⁹ er-Radavî, *Fütüvvetnâme-i Tarikat*, (Yayına Hazırlayanın Mukaddimesi), s. 19. Bu konuda ayrıca bkz.: Neşet Çağatay, “Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları”, Belleten, XL, no: 159, Ankara: 1976, s. 433’(den naklen).

⁹⁰ Anonim, *Kitâb-ı Dâr*, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 3), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2007), s. 106/19a; Anton Josef Dierl, *Anadolu Alevîliği*, çev. Fahrettin Yiğit, (İstanbul: Ant Yay, 1991), s. 38-44; Muhammed Mustafa el-Hilâlî, “el-Fütüvve ve'l-Furûsiyyetü'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye”, (el-Mevrid: Bağdat, 1983), c. XII, sayı: IV, s. 28-33; Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye’de Alevîlik-Bektâşîlik*,

nefesler, bahsedilen bağlantının boyutlarını ve çok kuvvetli olduğunu ispat etmesi açısından önemi hâiz ve kayda değerdir:

*Horasan'da bir padişâh var idi,
Hükmü şarkdan garbdan geçer idi,
Adı anın İbrâhîm Edhem idi,
Horasan'da ol melik sultân idi,
Adına derlerdi İbrâhîm Edhem,
Malı mülkü hadden ziyade idi hem,
Horasan'da ol melik sultân idi,
Gayet ile fazl ehlinden idi.⁹¹*

Diğer taraftan Fütüvvetnâmeler'de işlenen konularda hep insan faktörü ön plana çıkartılmıştır. İnsanın imânı, ahlâkîliği, edebi, hürmeti, saygısı, kazancı ve yaşantısı daima öncelenen ve üzerinde yoğunlaşılın hususlardandır.⁹² Bu anlayışın kökleri, Ebû Hanîfe'ye dolayısıyla onun görüş ve yöntemini mistik ve teosofik bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan ve Kelâm sistemine uygulayan İbn Kerrâm'ın insana bakışında gizlidir. O, bütün insanlığı kucaklayan ve İslâm'la tanıştıran bir anlayışı temsil ettiğinden, en aşırı muhalifi 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye⁹³ inat 72 milleti bir görmüştür. İbn Kerrâm'ın nezdinde bütün insanlar eşittir ve özlerine sadık kaldıkları müddetçe de ehl-i imândırlar. Bu bakımdan aynı anlayış ve temayülün kendilerinden çok sonra Anadolu Alevîlik ve Bektâşîliğinde de yaşatılıyor olması, onların irtibatını sağlamlaştıran başka bir delil olsa gerektir. Nitekim bu husus, Alevî-Bektâşî geleneğin din anlayışını yansıtan yazılı literatürde şu şekilde işlenmektedir:

“Yetmiş iki milletin tamamı da Allah'ın cemâlini görmek isterler, ancak Hakk Teâlâ, mü'min kullarını kendine yakın eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), “Mü'minin kalbi, Allah'ın evidir; Mü'minin kalbi, Allah'ın arşıdır” buyurmuştur.”⁹⁴

2.2. Tasavvufun Anadolu Halk İnançlarına Etkisi

Kerrâmî söylemin Anadolu halk inançlarına etkisini, Alevîlik-Bektâşîlik inancından ayrı olarak ele almamak lazımdır. Kuşkusuz Alevî-Bektâşî din anlayışına sirayet etmiş olan Kerrâmî söylem, zamanla Anadolu'da halk inancı üzerinde etkisini göstermiş ve hala da göstermeye devam etmektedir.

Bilindiği üzere milâdî XI. yüzyılda Moğollar'ın Horasan ve Mâverâünnehir'i işgal etmesinden sonra Oğuz ve Uygur boylarının yanı sıra pek çok kentli ve köylü Türkmen kitleleri Anadolu'ya doğru yol almışlardır. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi dinî, kelâmî ve mezhebî birçok teşekkülün kol gezdiği bir alan olduğundan, buradan göç eden insanlar doğal olarak bu yöreye özgü inanç, örf, âdet ve hayat telakkilerini de doğrudan Anadolu'ya

(Ankara: Selçuk Yay, 1996), s. 114-117; İsa Doğan, *Türklük ve Alevîlik*, (Samsun: Kardeşler Matbaası, 1997), s. 146-153.

⁹¹ *Destân-ı İbrâhîm Edhem, Destân-ı Fâtıma, Destân-ı Hâtun*, haz. Mehmet Mahfuz Söylemez, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 6), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay, 2011), s. 21/1b.

⁹² el-Hilâlî, “*el-Fütüvve*”, c. XII, sayı: IV, s. 35.

⁹³ el-Bağdâdî'nin, “*el-Fark beyne'l-Fırak*” isimli kitabını, Hz. Peygamber'in “*Benden sonra ümmetim 73 fırkaya ayrılacak, bunların 72'si cehenneme gidecek; ancak birisi ise, cennete gidecektir ki o, fırka-i nâciyedir*” (Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmîzî, *es-Sünen*, “*Kitâbu'l-İmân*”, (Kahire, 1962), II, s. 107) hadîsine istinaden yazdığını belirtmek gerekir.

⁹⁴ *Erkânâme I*, s. 173/40b.

taşımış oldular. Bu insanların inancı ve düşüncesi, sadece Orta Asya Türk kültürü ile de sınırlı değildi. Onların inanç ve düşünceleri, Horasan başta olmak üzere Mâverâünnehir, Doğu Türkistan, Hindistan, İran ve Mezopotamya'dan kendilerine aktarılan değişik unsurlardan oluşmuştur. Bu inanç ve görüşler içerisinde gayet sade, İslâm'ın ve Kur'an'ın doğrudan ruhuyla örtüşenler olduğu gibi, bunun dışında daha spesifik inanç ve düşünceler de yaşamıştır. Bu süreçte, Orta Asya Türk-İslâm inancına uygun inanç ve düşünceler mümkün mertebe canlı tutulduğu gibi, bunlara alternatif hatta nakzedici olanlar da yine değişik milletler arasında yaşatılmaya devam etmiştir.

Moğollar'ın, Orta Asya'da yapmış oldukları dinî, siyasî, sosyal ve kültürel tahribattan sonra Anadolu'ya kaçıp gelen bu insanlar arasında Hanefî-Sünnî esasları muhafaza edenler olduğu gibi, bunların tamamen dışında İran kültür ve medeniyetini içselleştirmiş olan gruplar da vardı. Bu nedenle bunlardan bir kısmının Anadolu'nun değişik yer ve bölgelerinde yerleşik hayata geçmeleri kolay ve rahat olmuşken, bazıları bu süreci ya çok geç tamamlamışlar ya da adapte sorunu yaşayarak sürecin dışında kalmışlardır. Dolayısıyla bir kısmı şehir ve merkezlerde yaşarken diğer bazıları da, dağ ve yayla hayatı yaşamaya devam etmiştir. İslâmiyeti kabul ettikleri halde, İslâm adına çok az bilgileri olan, kendi millî örf, âdet, inanç ve yaşam felsefelerini önemseyen Türkmenler, Anadolu'nun Süryânî, Hıristiyan, Ermeni ve Yahûdî kültüründen de yararlanarak geliştirdikleri Alevî-Bektâşî inanç ve yaşam biçimi içerisinde daha çok kendi örf, âdet ve uygulamaları ile eski Türk inancı ve törelerini yansıtmışlardır.

Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi bu göçmenlerden Anadolu'ya gelen Hanefî-Sünnî etiketli din anlayışına sahip olanlar, genelde Horasan ve Mâverâünnehir merkezlidirler. Zamanla Horasan, Mâverâünnehir ve Orta Asya'da şekillenen sufi-din anlayışı, etkisini geniş bir yelpazeye yayarak Orta Asya Türk illerinde de göstermiştir. Buradaki sufi-din anlayışının köklerinin Melâmetiyye'ye, doğal olarak da Kerrâmî din anlayışına kadar uzandığını dikkate alırsak, Orta Asya'da şekillenmiş olan sufi-din anlayışının Moğol istiasının ardından sonraları göçler yoluyla Anadolu'nun içlerine kadar geldiğini söylememiz gerekir.

Bilindiği gibi Tasavvuf'un, Türkler'in İslâmlaşma sürecinde çok derin etkileri olmuştur. Suriye'den başlayan tasavvuf geleneği zamanla İran ve Doğu Türkistan'a varıncaya kadar etkisini gösterince, Orta Asya'da yaşayan Türkmenler bu gelenekten önemli ölçüde istifade etmişler ve kendi inanç, örf, âdet ve törelerini bu anlayışa iliştiyerek eklektik bir yaşam felsefesi oluşturmuşlardır. Bu anlayışın Anadolu'daki yansımaları, Melâmetîlik ve onun bir başka açılımı Yesevîlik olarak varlık bulmuştur. Yesevîlik, bir tarikat görünümünde olduğundan Orta Asya Türk inancıyla doğrudan örtüşmektedir. İşte Kerrâmiyye, bir tasavvuf-tarikat anlayışını yansıtmış olduğundan, Horasan'da zamanla bu söylemi benimseyen ve ona sadık kalan Kerrâmîler bu anlayışlarını Türkmenler üzerinde de göstermişler ve onların dinî anlayışlarının şekillenmesinde belirleyici olmuşlardır.

Kerrâmî din nazariyesi, Alevî-Bektâşî inançları üzerinde etkisini gösterdiği gibi aynı şekilde, Yesevî tarikatı ve onun dine bakışında da başat etken olmuştur. Buna göre Melâmetiyye ve Yesevîlik'te geçerli olan insan anlayışı, yani bütün insanlara eşit ve âdil davranma, onları koruma ve sahiplenme; dünyayı önemsememe, riyâzet ve takvâ ehli olma mantığının kökenleri, hiç kuşkusuz Kerrâmî söylemde saklıdır. Bu bakımdan Kerrâmî din algısında saklı ve gizil kalan insanın irâdesini ve isteklerini sınırlaması, nefsinin tezkiye etmesi, riyâzet ve zühde yönelmesi, fitrat ve doğal yaratılış gayesine ters düşen her şeyden sakınması, bütün insanları bir ve aynı görmesi, gönüllü yoksulluk ve fakirliği incelemesi

gibi birçok dinî telakkinin, daha sonraları Anadolu halk inançlarında varlığını göstermiş olduğunu kabul etmek gerekir.⁹⁵

Aynı şekilde Anadolu halk inançları arasında çok yaygın olarak kullanılan “bütün insanları bir ve aynı görme” doktrininin yıllar sonra Anadolu erenleri ve Pîrleri tarafından tekrar edilmesi ve yinelenmesi, Kerrâmî din anlayışıyla olan bağlantıyı ve etkiyi gösteren başka bir ayrıntıdır. Bu felsefe Anadolu’da Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (ö.672/1273), Yûnus Emre (ö.720/1320) ve Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî (ö.833/1429) kanalıyla, “özü de sözü de bir olan insan” inancı/felsefesiyle yüzyıllar boyunca yaşatılmaya ve insanlara ilham kaynağı olmaya devam etmiştir. Milyonlarca insan bu dinî ve insanî telakki ile İslâm’a bakmışlar ve bir olma, beraber olma, diri olma sadakatini; kısacası ümmet olma şuurunu edinmişlerdir. İslâm düşünce geleneği söz konusu olduğunda bu farkındalık ve şuurun en aktif biçimde yaşandığı Ramazan ayında, yeni doğan çocuk da dâhil olmak üzere her Müslümanın vermekle mükellef olduğu “fıtır sadakası”nın dinî meşruiyetinin devamlılığı Kerrâmî din vizyonu ile devam ettirilmiştir. Amelî mezheplerce vâcib hükmünde bir uygulama biçimi olarak kabul edilmiş olan “fıtır sadakası”nın temelinde, insana verilen değer ile onun kişiliği ve haysiyeti ön planda tutulmuştur. Bu dinî emir, Kerrâmîyye’nin insan “fıtrat”ına olan bakış açısıyla doğrudan alakalıdır.

Kerrâmî din algısının Anadolu halk inançları üzerindeki diğer bir etkisi de, klasik din eğitimi konusunda olmuştur. Kerrâmî söylemin kendisine istinat etmiş olduğu “kâlû belâ” (*zerr-i evvel*) inancı ve insana bakış, Anadolu halk kitleleri tarafından yüzyıllardır yaşatılmaya devam etmiştir. Şöyle ki, Anadolu halk inançları arasında çok büyük anlam ifade eden “Kimin Zürriyetindensin?” Hz. Âdem. “Kimin Millet(din)indensin?” Hz. İbrâhîm. “Kimin Ümmetindensin?” Hz. Muhammed (s.a.v.). “İlk Yararılış Sözü’nün (beyan) Nedir?” ya da “Özüm de Sözü’m de Kâlû Belâdır” gibi bütün soruların ana ocağı ve merkezi Kerrâmîyye’dir. Bugün, ülkemizin din eğitimi veren bütün camilerinde hatta eğitim-öğretim süresince okullarımızda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde, yukarıdaki temel dinî-itikâdî anlayış çocuklarımıza ve genç nesillere aktarılmaya devam etmektedir. Bu araştırma göstermiştir ki bu dinî-itikâdî etkileşimin ve kültürün kaynağı Kur’ânî, Peygamberî, tarihî ve Kerrâmîdir.⁹⁶

Sonuç

Ortaçağda Horasan ve Mâverâünnehir’de dinî, itikâdî, felsefî ve ilmî düzeyde varlık gösteren hareketlerden birisi de Kerrâmîyye’dir. Temel esin kaynağını Ebû Hanîfe’nin Kûfe Okulu’ndan alan bu *kelâmî-mezhebî ve tasavvufî yapılanma*, benimsemiş olduğu inanç, görüş ve düşünceleriyle bir süre (H. III.-VII. yüzyıllarda) bu bölgede faaliyetlerde bulunmuştur. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere, bu kelâm sisteminin önemli unsurlarını ve metaforlarını kendi öğretileriyle daha da uyumlu ve sistematik bir hale getiren Kerrâmîyye, Horasan ve Mâverâünnehir’de ezilen, dışlanan ve ötekileştirilen insanların hayat kaynağı ve önemli başvuru merkezi olmuştur. Onlar, İslâm toplumunda sadece ezilen ve ötekileştirilenlerin değil; aynı şekilde *zimmî* ve *mevâlinin* de kendisine sığınacakları muhkem bir liman olmuşlardır. Geliştirmiş oldukları *samimi ve hoşgörülü bir üslupla*, birçok gayr-i müslimin ve Ehl-i Kitâb’ın da sempatisini kazanarak onların İslâm’a girmelerini temin etmişlerdir.

Bu araştırmayla, tarihin belli bir yer ve zamanında teşekkül etmiş olan Kerrâmî söylemin, itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünmesinden sonra İslâm kültüründe sarsılmaz ve kapanmaz önemli izler açmış olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Tarihi

⁹⁵ Von Wilferd Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, çev. Ahmet Gündüz, (Leiden, 1971), s. 31-32.

⁹⁶ Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yay, 2015), s. 299-303.

süreçte benimsemiş olduğu temel inanç öğretisi, görüş ve düşünceleriyle çığır açan, fırsatlar ve imkânlar yaratan, insana değer ve önem atfeden İslâm'ın bu ılımlı yüzü, tarihin arşivlerine kaldırıldığı gibi durmamaktadır. Ebû Hanîfe'den aldığı imân anlayışını ve bu anlayışla ilgili kavramları yeniden biçimlendiren Kerrâmiyye, bugün Anadolu Müslümanının dinî ağzının da oluşmasında doğrudan müsebbiptir. Başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere İslâm Tasavvufu ve Orta Asya-Türk kültür inancıyla şekillenerek varlık bulmuş olan Alevî-Bektâşî kültüründe de, uygulama açısından önemli bir figür olarak yaşatılan Kerrâmiyye, İslâm'ın ve Türk toplumunun adil, eşit, insancıl, hoşgörülü, medenî, diğergam, sempatik ve ılımlı yönünü temsil etmektedir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Kur'ân'ın ve İslâm'ın ana ruhundan uzaklaşarak radikal, aşırı ve otoriter görünen hatta dini de bu minvalde yaşamaya gayret edenlere söyleyecekleri olduğu gibi bugün için, tahammül ve hoşgörü sloganlarını ağızlarından eksik etmeyenlere de anlayış, duruş, felsefe ve ilişkiler açısından sağlayacağı büyük kazanımları bünyesinde barındıran önemli bir teşekkül ve aksiyondur.

Kaynakça

- Abdal, Kaygusuz, Dil-Güşâ, haz. Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 10), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009.
- Abdal, Kaygusuz, Saray-nâme, haz. Abdurrahman Güzel, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 11), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010.
- Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed el-Cerrâhî (ö. 1162/1749), Keşfu'l-Hafâ, Beyrut, 1351.
- Anonim, Kitâb-ı Dâr, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 3), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Bal, Hüseyin, Alevî-Bektâşî Kültürü –Sosyolojik Araştırmalar-, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002.
- Buyruk, Hacı Bektâş II, der. Sefer Aytekin, Emek Basın-Yayınevi, Ankara, 1958.
- Buyruk, Hızırnâme, haz. Baki Yaşa Altınok, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 8), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Cârullâh, Zühdi, el-Mu'tezile, Kahire, 1366/1947.
- Çağatay, Neşet, "Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları", Belleten, Ankara, 1976.
- Destân-ı İbrâhîm Edhem, Destân-ı Fâtîma, Destân-ı Hâtun, haz.: Mehmet Mahfuz Söylemez, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 6), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Dierl, Anton Josef, Anadolu Alevîliği, çev.: Fahrettin Yiğit, Ant Yay., İstanbul, 1991.
- Doğan, Hüseyin, Horasan ve Maverâünnahir'de İlimli Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları, Rağbet Yay., İstanbul, 2015.
- Doğan, İsa, Türklük ve Alevîlik, Kardeşler Matbaası, Samsun, 1997.
- Erkânâme I, haz. Doğan Kaplan, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 5), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik, Selçuk Yay., Ankara, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, Alevî-Bektâşî Nefesleri, Yükselen Matbaası, İstanbul, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, Kaygusuz Abdal, Hatayi ve Kul Himmet –Hayatı, Sanatı, Eseri-, (Türk Klasikleri), Varlık Yay., İstanbul, 1962.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, Pir Sultan Abdal –Hayatı, Sanatı, Şiirleri-, (Türk Klasikleri), Varlık Yay., İstanbul, 1963.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr, Makâlât, haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş-Ali Öztürk, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 2), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr, Velâyetnâme, Bas. y. y., trz.
- Hacı Bektâş-ı Velî, Hünkâr, Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî (Vilâyet-Nâme), haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1958.
- el-Hilâlî, Muhammed Mustafa, "el-Fütüvve ve'l-Furûsiyyetü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye", el-Mevrid, Bağdat, 1983.

- Işın, Ekrem, “Melâmîlik”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994.
- İbn Maksûd, ‘Abdurrahîm b. ‘Ali, Risâle fi Beyani Hakikat i’l-Melâmiyye, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, no: 927, İstanbul, trz.
- Kaplan, Doğan, Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Kitâb-ı Cabbâr Kulu, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 7), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2012.
- Komisyon, “Melâmetiyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2004.
- Madelung, Von Wilfred, Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler, çev. Ahmet Gündüz, Leiden, 1971.
- Mahmûd, ‘Abdülkâdir, Felsefetu’s-Sufiyye fi’l-İslâm, Dâru’l-Fikr, Kahire, 1967.
- Malamud, Margaret, “Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, International Journal of Middle East Studies, c. XXVI, no: III, 1994.
- Noyan, Bedri, “Bektâşî ve Alevîlerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ayrı Basım, Ankara, 1976.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Fütüvvetnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1996.
- Özcan, Nuri, “Bektâşî Mûsikisi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1992.
- er-Radavî, ‘Abdulgânî Muhammed b. ‘Alâuddîn el-Hüseynî, Fütüvvetnâme-i Tarîkat, haz. Osman Aydın, (Alevî-Bektâşî Klasikleri 12), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2011.
- Sviri, Sara, “İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî”, çev. Salih Çift, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İstanbul, 2003.
- Şeref, Muhammed Celâl, Dirâsât fi’t-Tasavvufi’l-İslâmiyyi, Dâru’n-Nehdâti’l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- et-Tirmîzî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ (ö.279/892), es-Sünen, “Kitâbu’l-İmân Bölümü”, Kahire, 1962.
- Turan, Kemal, Ahîlikten Günümüze, Meslekî ve Teknik Eğitimin Tarihî Gelişimi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997.
- Uludağ, Süleyman, “Hankâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1997.
- Vîrânî Baba, İlm-i Câvidân, haz. Osman Eğri, (Alevî-Bektaşî Klasikleri 9), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2008

Tirmiz'den Dımaşk'a Hadis Usulünün Gelişim Serüveni

Abdulvasıf Eraslan*

Öz

Hadis usulü ilminin doğuşunu daha geriye götürmek mümkün olsa da teorik anlamda konuya dair bilgilerin hicri ikinci asrın sonları itibariyle yazılı hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir. Gelişen hadis usulü kaideleri, farklı coğrafyalarda yaşayan hadis âlimlerinin eserlerinde uzun bir süre dağınık rivayet malzemesi şeklinde yer almıştır. Hicri dört ve beşinci asırlarda hadis usulüne dair müstakil eserler yazılmıştır. Ancak bu eserlerde yer alan usul bilgileri bir sistematikten uzak, dağınık bilgiler şeklinde olmuştur. Hicri beşinci asırdan sonra teorik gelişimini hızla sürdüren hadis usulü ilmi, müteahhirun olarak da isimlendirilen bu dönemde İbnü's-Salâh ile sistematik bir hal almıştır. Ancak hadis usulü ilimlerine dair kaidelerin varlığını ilk nesil olan sahabeyle başlatmak yanlış olmayacaktır. Hz. Peygamber'den itibaren hadislerinin anlaşılması ve uygulanması gelişi güzel yani rast gele bir faaliyet olmaktan ziyade kişilerin yaklaşım ve anlayışları doğrultusunda şekillenmiştir. Bu durum, ilk yazılı kaynaklarda da belirli bir yöntem ve anlayışın takip edilmesiyle devam etmiştir. Dolayısıyla hadis usulü kaideleri her ne kadar hicri üçüncü asra doğru yazılı kaynaklarda yer almış olsa da bu tarih, söz konusu kaidenin ilk defa uygulandığı veya ortaya çıktığı zamanı göstermez. Bu çalışma, tarihsel gelişimi ve coğrafi bölge itibariyle hadis usulü ilminin merhalelerine ışık tutmayı amaçlamıştır. Bu ilme katkı sunan âlimlerin yaşadıkları yerleşim alanları dikkate alınmış ve hadis usulü ilminin yayıldığı bölgelere işaret edilmiştir. Hadis usul ilminin gelişimine katkı sunan âlimlerin hayatları incelendiğinde büyük çoğunluğunun Orta Asya'dan Anadolu topraklarına kadar uzanan coğrafyada yaşadıkları görülmüştür. Bu âlimlerin eğitim gördükleri ilim meclisleri göz önünde bulundurulduğunda sahip oldukları bilgi birikiminin de söz konusu coğrafyaya yayıldığı görülmektedir. Çalışmada aktarılan örnekler çerçevesinde tarihsel süreç itibariyle Orta Asya ile Anadolu arasında kopmaz bir ilmi bağın bulunduğu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Hadis Coğrafyası, Orta Asya, Anadolu.

Abstract

The Development Course of Hadith Method From Tirmiz to Damascus

Although it is possible to take the birth of the science of hadith method further back, it is seen that the information on the subject in the theoretical sense has been included in the written hadith sources since the end of the second century Hijri. Developing hadith method rules took place in the works of hadith scholars living in different geographies as scattered narration material for a long time. In the fourth and fifth centuries Hijri, independent works were written on the hadith method. However, the method information in these works was in the form of scattered information, far from a systematic. The science of hadith method, which continued its theoretical development rapidly after the fifth century Hijri, became systematic with Ibn Al-Salah in this period, which is also called the *Mutaakhirun*. However, it would not be wrong to start the existence of the rules regarding the sciences of hadith method with the first generation of the Companions. From the time of the Prophet Muhammad, the understanding and application of hadiths has been shaped by the approach and understanding of people rather than being a random activity. This situation continued with the following a certain method and understanding in the first written sources. Therefore, although the rules of hadith method were included in the written sources towards the third century Hijri, this date does not indicate the time when the rule in question was applied or emerged for the first time.

This study aimed to shed light on the stages of the science of hadith method in terms of historical development and geographical region. The settlement areas of the scholars who contributed to this science were taken into account and its relevance to the development of the science of hadith method was tried to be emphasized. When the lives of scholars who contributed to the development of hadith methodology are examined, it is seen that the majority of them live in a geography extending from Central Asia to Anatolia. In this study, what is emphasized is the relevance of the scientific travels of these scholars to the development of

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, abdulvasiferaslan@gmail.com, 0541 433 29 22.

hadith methodology, by citing examples from the scientific assemblies where they were educated. As a result of the study, it has been revealed that there is an unbreakable scientific bond between Central Asia and Anatolia in the historical process by giving some examples from the science centers where the scholars who contributed to the development of the science of hadith method.

Keywords: Hadith, Hadith Method, Hadith Geography, Central Asia, Anatolia.

GİRİŞ

Günümüze ulaşan hadis usulüne dair bilgilerin yer aldığı ilk çalışmalar; Şafîî'nin *er-Risâle*'si ve *İhtilâfu'l-hadis*'i, Tirmizî'nin *İlel*'i, Ebu Dâvûd'un *er-Risâle ila ehli Mekke*'sidir. Ancak bu durum ilgili eserlerin yazıldığı döneme kadar usul kaidelerinin bulunmadığı ve uygulanmadığı anlamına gelmemelidir. Zira ilk dönemlerde hadislerin korunmasına yönelik faaliyetler sahabe, tabiîn ve sonraki âlimlerin uygulamalarında hayat bulmuştur. Amelî uygulamalarda yer alan hadis usulü kaideleri, ilk yazılı metinlerle birlikte müelliflerin eserlerinde uyguladıkları metotlar üzerinden okunabilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Dolayısıyla uygulamadaki usul kaideleri yazılı kaynakların şekillenmesinde rol oynamış ve müelliflerin eserlerinde takip ettiği metot üzerinde okunmasına olanak sağlamıştır. Daha geç dönemler de ise bu bilgiler teorik olarak yazılı kaynaklarda yer edinmiş ve nihayetinde konuyla alakalı müstakil yazılı eserler vücuda getirilmiştir.

Kanaatimizce hadis usulü ilminin gelişimini, zaman zaman iç içe geçmiş dört farklı aşama üzerinden okumak mümkündür. Hz. Peygamber ve sahabeyi kapsayan birinci dönemi; sözlü rivayetler, bunların anlaşılması ve korunmasına dair uygulamalar üzerinden okumak mümkündür. Buna dair bilgiler, sonraki dönemlere rivayetler şeklinde aktarılmış ve sonraki dönemlerde yazılı eserlerde kayıt altına alınmıştır.

Hicri birinci asrın sonu ve ikinci asrın ortalarına kadar süren ikinci dönemi; hadislerin toplandığı eserlerde müelliflerinin takip ettiği metotlar üzerinden okumak mümkündür. Bu dönemde yazılan eserlerin tamamı ilim dalı farkı gözetmeksizin incelenmeli ve var olan kaideler tespiti çalışılmalıdır. Bu dönemde yazılan hadis, kelam, tefsir ve fıkıh eserlerinin çok az bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Mamer b. Raşid'in *Musannaf*'i, Ebû Hüreyre'nin, Hemmâm b. Münebbih'e yazdırdığı eş-Şahîfetü's-Şahîha Ebu Hanife'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'i, Süleym b. Kays el-Hilâlî'nin fıkıh kitabı, Katâde b. Diâme'nin *el-Menâsik*'i ve Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû*'u¹ gibi çalışmalar günümüze ulaşanlara örnek olarak zikredilebilir.

Hicri ikinci asrın ikinci yarısı, üçüncü ve dördüncü asrı oluşturan üçüncü dönemi de hadis, fıkıh ve kelam gibi ilim dalı farkı gözetmeksizin yazılan eserler üzerinden okumak gerekir. Bu döneme dair pek çok eser günümüze ulaşmıştır. Fıkhî mezhep imamları ve onların takipçileriyle birlikte Mu'tezilî kelamcılarının eserleri ve hadis edebiyatına dair pek çok eser buna örnek olarak zikredilebilir. Bu eserlerin müelliflerinin hadis usulü kaidelerinden habersiz olduğu veya takip ettikleri metot itibarıyla bunu göz ardı ettikleri düşünülemez. Her ne kadar bu dönemde hadis usulüyle alakalı müstakil eserler yoksa da buna dair bilgilerin bu eserlerde mündemiç olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu dönemde var olan usule dair bilgilerin tespiti için bu eserlere müracaat etmek gerekir. Nitekim günümüzde bu eserler çerçevesinde benzer amaçlar doğrultusunda pek çok çalışma yapılmıştır ve yapılmaya devam etmektedir.

Hicri dördüncü asırla birlikte günümüze ulaşan eserler çerçevesinde tek örneğine rastladığımız hadis usulü ilmi branş düzeyinde gelişim göstererek ilerleme kaydetmiştir. İslami ilimler fıkıyla, hadisiyle ve kelamıyla bir bütündür. Nitekim İslam âlimleri de tek

¹ Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/6. Ahmet Özel, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/15.

bir alandan ziyade dinin bütün alanlarıyla ilgilenmişlerdir. Dolayısıyla herhangi bir ilim dalıyla alakalı gelişimi, ilgili alanla alakalı müstakil eser yazıldığı döneme kadar dine dair yazılan bütün eserler üzerinden okumak gerekir. Bu çalışmamızda, ifade ettiğimiz hususlara dikkat çekmek üzere ilk dönemlerden itibaren hadis usulü kaidelerinin varlığına ve gelişimine ışık tutacak kısa bilgiler aktarılacaktır. Akabinde hadis usulü bilgilerin dağıldığı coğrafyaya dair özet bir bilgi aktarımında bulunulacaktır.

1. Tarihsel Gelişimi İtibariyle Hadis Usulü İlmî

Hadis usulünün amacı; Peygamber mesajının korunması veya hadis sened ve metinlerinin doğru bir şekilde anlaşılması, sonraki dönemlere aktarılmasıdır. Hz. Peygamber'in bi'setiyle ile başlayan² hadis usulü tarihi, sahabenin uygulamaları çerçevesinde gelişim göstermiştir. Daha Peygamber hayatta iken elçiler vasıtasıyla mesajı kendilerine ulaşan bazı sahabeler durumu teyit etmek üzere Hz. Peygamber'le iletişime geçmişlerdir.³

Hz. Peygamber'in vefatlarından sonra sahabenin Hz. Peygamber'in hadislerinin doğru bir şekilde anlaşılması için ortaya koydukları gayretlere bakıldığında; bunun rastgele bir eylemden ibaret olmadığı görülür. Nebevî mesajın anlaşılması ve korunmasına yönelik örnekler, bu dönemde uygulanan tenkid faaliyetinin belirli kriterler doğrultusunda yapıldığı göstermektedir.⁴

Hz. Ömer'in sahabeden, hadisi doğru bir şekilde ezberleyip ezberlemediklerini tespiti dair şahit isteme faaliyeti⁵ de bilinçli bir uygulamanın göstergelerindedir. Aynı şekilde fitneyle birlikte isnad sisteminin uygulanması da daha ilk dönemlerde hadis usulüne dair bilgilerin varlığına ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber'in hadislerini korumayı amaçlayan kaideler ve bunların pratikteki karşılığı, ilk dönemlerden itibaren bir usul faaliyetinin varlığını ortaya koymaktadır.

İlimler terekümlü bir şekilde gelişim gösterdiğinden diğer ilimlerde olduğu gibi hadis usulü ilimlerindeki gelişim de zamana yayılmıştır. Önceliğin pratiğe verilmesinden veya bir ihtiyaç olarak algılanmaması gibi bazı sebeplerden dolayı hadis usulü ilminin daha geç dönemlerde tedvin edildiği görülmektedir. Dahası hicri ilk üç asırda ilgili usul kaidelerinin toplanmasına yönelik bir ihtiyacın ortaya çıkmamasından kaynaklanan bir gecikme olduğu da söylenebilir. Her ne kadar usule dair müstakil eserler hicri dördüncü asırda yazılmış olsa da bu zamana kadar âlimlerin benimsedikleri ve pratikte takip edilen kaidelerin varlığı aşikardır. Dolayısıyla hadis usulü ilmine dair ilk kaidelerinin uygulamada hayat bulduğu ilk dönem hadis eserlerinde aramak gerekir. Ancak hicri ikinci asırda yazılan hadis eserlerin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Örneğin; Rabi b. Sabih (öl. 160/776), Said b. Ebi Arube (öl. 156/772) ve İbn Cüreyc (öl. 150/767) gibi müelliflerin eserleri günümüze ulaşmadığından bu eserlerde takip edilen metot ve uygulanan hadis usulü kaideleri tespit edilememektedir.

İslami ilimlerin müstakil ilim dalları halinde gelmediği hicri birinci asır, ikinci asrın ortaları ile branşlaşmada geçiş dönemi sayılabilecek olan üçüncü asrın başlarına kadar

² Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 16.

³ Bir bedevi Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed, senin elçin bize gelip senin Allah tarafından gönderildiğini iddia etti, doğru mu?" dedi. Hz. Peygamber "evet" dedi... Rivayetin uzunca metni için bk. Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabîyyi, ts.), İmân, 10.

⁴ Hz. Aişe'nin yapmış olduğu Kur'an'a arz faaliyeti bu kapsamda örnek olarak zikredilebilir. Örneğin bk. Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler*, trc. Bünyamin Erul (Ankara: OTTO Yayınları, 2012), 34 vd.

⁵ Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 28.

yazılmış olan fıkha dair eserlerde de hadis usulü kaidelerinin aranması gerekir.⁶ Dolayısıyla hadis usulü ilmine yönelik gelişimleri bu dönemde yazılan dinin uygulamadaki karşılığı olan fıkıh ilmine dair kitaplarda da aramak gerekir. Özellikle bu dönemlerde konularına göre tasnif edilen hadis eserlerinin de fikhî konulara göre tasarlandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca her bir fıkıh müdevvininin aynı zamanda ciddi bir hadis ve usulü birikimine sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunun haklılığı ortaya çıkacaktır. Nitekim asrımızda ilk dönem fıkıhçıların hadis anlayışını ortaya koymaya yönelik çalışmaların⁷ bu amaca matuf olduğu söylenebilir.

Hadis usulü ilminin gelişimine dair kaideleri aynı zamanda hicri bir ve ikinci asırda ortaya çıkan kalamî anlayışlarda da aramak gerekir. Zira her ne kadar eserleri günümüze ulaşmamış olsa da hadis üslûne dair ilk kaidelerin bu dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin; haber-i has ve haber-i amm şeklindeki haber ayırımının Vasıl b. Atâ tarafından kullanıldığına dair veriler elimizde mevcuttur. Bu kullanımlar Şâfiî'ye kadar gelişim göstermiş ve Şâfiî'de haberu'l-cemâ'a şeklinde ifade edilmiş, sonraki süreçte mütevâtir haber olarak isimlendirilmiştir. Örneğin haberin hüccet olacağı düşüncesi ilk defa Vasıl b. Atâ tarafından dile getirilmiştir.⁸ Bu durum kalamcılarının eserlerinde de hadis kaidelerinin bulunduğunu kalamcılarının hadis ilmiyle iç içe olduklarını göstermektedir.

İslami ilimler bir bütün olduğundan âlimler imkanları ölçüsünde her bir ilimi ayrı ayrı tahsil etmeye özen göstermişlerdir. Bu doğrultuda ilim meclislerinde sadece bir ilim dalı değil; tefsir, hadis, fıkıh, kalam vd. ilimlerden pek çoğu tahsil edilmeye çalışılmıştır. Örneğin hadisçi kimliğiyle ön olana çıkan âlimler fıkıh ve kalam; kalamcı kimliğiyle şöhret kazanan âlimler hadis ve fıkıh; fıkıhçı önüyle tanınan âlimler de kalam, hadis vd. ilimleri de öğrenmişlerdir. Âlimlerin ilmi yolculukları göz önünde bulundurulduğunda her birinin farklı ilimleri tahsil etmek üzere pek çok yere yolculuk yapmış olması ve farklı mezyetlere sahip hocaların rahle-i tedarisinden geçmiş olmaları bunun bir göstergesi olsa gerek.

İlim insanlığın ortak mirası olduğu gibi hadis usulü ilmi de ilk dönemden itibaren alana hizmet etmiş sahabe, tabiîn etbâu't-tabiîn ve diğer âlimlerin tamamının ortaya koymuş olduğu bir mirastır. Haddizatında İslam dini fıkıhıyla, hadisiyle, kelamıyla ve tefsiriyle bir bütündür. Hadislere ulaşmaya çalışan kişinin amacı bir taraftan inancını diğer taraftan amelini İslam'ın getirmiş olduğu anlayış doğrultusunda yaşamaya çalışmış olmasıdır. Bu kişi hadis rivayetiyle, fıkıhçı, tefsirci veyahut kalamcı kimliğiyle ön plana çıkmış olabilir. Ancak hepsinin amacının aynı olduğu söylenebilir. Yani İslamiyet'i anlamaya ve yaşamaya çalışmalarıdır. Bu yönlerden herhangi birisiyle ön plana çıkmış alimler, ortaya koyduğu anlayış veya dini metinleri yorumlama metodu birbirinden farklı olabilmektedir. Bu farklılığının ortaya çıkmasında bilgi birikimi, sosyal ve toplumsal şartlar, siyasi anlayışlar, bölgesel farklılıklar vb. hususlar etkili olmuştur. Dolayısıyla bu ilim dallarını birbirinden bağımsız bir şekilde ele almaya, bütünü görmenin önünde bir engel olarak durmaya devam

⁶ Nitekim Ebu Hanife'nin fıkıhçı kimliğinin yanı sıra kalamcı yönüyle de tanınıyor olması da hicri ilk iki asırda âlimlerin disiplinler arası bir bilgiye sahip oldukları göstermektedir. Dolayısıyla her ne kadar günümüzde İslami ilimler müstakil olarak birbirinden ayrılmış ve bağımsız bir şekilde ele alınıyor olsa da en azında hicri ikinci asrın sonlarına kadar iç içe gelişim gösterdikleri göz ardı edilmemelidir.

⁷ Örnek olarak şu çalışmalar zikredilebilir: İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012); İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008); Muammer Bayraktutar, *İmam Şafiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015); Ramazan Özmen, *Hanbeli Usulcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018).

⁸ Birbiriyle önceden iletişim kurmayanların (önceden anlaşma, yazışmanın söz konusu olmadığı ve aralarında herhangi bir haberleşme olmayanların) ittifak ettiği haberlerin bilgi değerine sahip olacağına dair görüşü için bk. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974), 234.

edecektir. Halbuki hadis usulü dediğimiz kaideler manzumesi, sadece bir şahsın veya grubun değil alana hizmet etmiş bütün anlayışların ortak paydası olması gerekir.⁹

2. Coğrafi Bölge İtibariyle Hadis Usulü İlmî

İslam'da ilk bilginler olan Hz. Peygamber'in ashabı fetihlerle birlikte farklı coğrafyalara dağılmışlardır. Hz. Ömer döneminden itibaren Orta Asya coğrafyası fethedildiği göz önünde bulundurulduğunda sahabenin yayıldığı coğrafyanın genişliği tahmin etmek mümkündür. Sahabenin İslam'ı yaşamaya çalıştığı düşünüldüğünde her birinin kendine has bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Ancak her bir sahabenin anlayışına dair elimizde bilgi mevcut değildir. Sadece belli başlı alanlarda ön plana çıkan sahabe uygulamalarına dair rivayetlere sahibiz. Bu rivayetlerin de otantığı meselesi güncelliğini korumaktadır.

Hadis rivayet coğrafyasına¹⁰ diğer bir ifadeyle ilim merkezlerine bakıldığında; çok sayıda sahabenin bir araya gelmesiyle oluşabilecek ilmi anlayıştan ziyade, daha çok fakih olan sahabenin anlayışları çerçevesinde teşekkül ettiği görülmektedir. Nitekim bazı sahabelerin isimleri bu konuda ön plana çıkmaktadır. Aynı zamanda sahabenin dağıldığı her bir bölgenin birer ilim merkezi haline dönüşmediği de görülmektedir. Çeşitli etkenlerinde bir araya gelmesiyle oluşan bölgesel ilmi merkezlerin de sünnete veya hadise dair bütün rivayetlere sahip olmadıkları ifade edilmelidir. Nitekim çeşitli rivayetlerin belli başlı bölgelerle sınırlı kalmış olması, bu durumun somut göstergelerindedir.

Akgün'ün tespitiyle hicri ilk iki asırda (hicri ilk yüz elli yıl) rivayet coğrafyasına bakıldığında Medine, Kûfe, Basra, Şâm ve Mısır hadis rivayet coğrafyası açısından ana merkezleri oluşturmaktadır. Daha sonraları Yemen, Horasân ve Vâsıt'ın da bunlara eklendiği görülmektedir.¹¹ Hicri ikinci asır aynı zamanda tasnif döneminin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu asırda Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan coğrafyanın tamamında tasnif faaliyetinin varlığı görülmektedir.¹²

Tasnif asrı olan hicri üçüncü asra bakıldığında bu coğrafyanın daha da genişlediği görülmektedir. Hicri ilk iki asra ilaveten Haleb, Dimeşk, Nişâbur, Merv, Buhâra, Belh, Sicistân, Kazvin, Rey ve Tirmiz gibi yerleşim alanları da hadis rivayet coğrafyasına dahil oldukları görülmektedir. Hadis rivayetinin sadece bu yerleşim yerleriyle sınırlı olmadığı aşikardır. Her ne kadar rivayetleri günümüze ulaşmamış olsa da sözü geçen merkezler dışında başka diyarlara hicret eden, gittikleri yerlere yerleşen ve buralarda vefat eden pek çok sahabe mevcuttur. Dolayısıyla ilim merkezleri dışındaki rivayet aktarımları daha çok şahıs eksenli olduğu söylenebilir. Örneğin, Diyarbakır'a gelen ve tespit edilebildiği kadarıyla burada medfun olan onlarca sahabeden söz edilmektedir. Bunların Hz. Peygamber'le herhangi bir anılarının olmadığı düşünülemez. Veyahut bunların herhangi bir hadis bilmedikleri ya da hayatlarını nebevi düsturla tanzim etmedikleri düşünülemez. Dolayısıyla rivayetleri kayıt altına alınmamış olsa da veyahut kayıt altına alınmakla birlikte bize ulaşmamış olsa da Orta Asya'dan Dimeşk'e kadar olan coğrafyada pek çok sahabe tabiîn ve onların takipçileri olan âlimler yetişmiştir. Bu da söz konusu coğrafyada hadis ve usulüne dair bilgilerin bu alanlara dağıldığını göstermektedir.

İlmi merkezlerin oluşmasında sahabenin dağıldığı coğrafya önem arz etmekle birlikte buraların ilim merkezi haline gelebilmesi için yeterli olmamıştır. Buna ilaveten bazı

⁹ Mevcut hadis usulünün tek bir anlayışın tezahürü olduğu ve buna dair eleştiri için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 28.

¹⁰ Bu ifade Hüseyin Akgün'e aittir. bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası* (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 13.

¹¹ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 41.

¹² Bk. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 32 vd.

siyasi ve sosyal/toplumsal etkenlerin de bunda rol oynadığını söylemek mümkündür.¹³ Örneğin az önce sözünü ettiğimiz sahabe şehri Diyarbakır'ın hadis rivayetinde ön plana çıkmış olması bu gibi sebeplere bağlamak mümkündür. Aynı şekilde Hz. Ömer döneminde fethedilen ve sahabenin uğrak noktalarından biri olan Belh şehri de ilk bir buçuk asırda hadis rivayet merkezi haline gelmemiş olması buna işaret etmektedir.

Söz konusu coğrafyada yaşayan âlimler içerisinde eser sahibi olanlara bakıldığında eser yazma faaliyetinin İslam coğrafyasının her bölgesine dağıldıkları görülmektedir. Örneğin: Basra'da Rabi b. Sabih (öl. 160/776), Said b. Ebi Arube (öl. 156/772), Hammad b. Seleme (öl. 167/784);¹⁴ Yemen'de Ma'mer b. Raşid (öl. 153/770), Abdürrezzak b. Hemmâm (öl. 211/826); Mekke'de İbn Cüreyc (öl. 150/767), Süfyan b. Uyeyne (öl. 198/814); Kufe'de Süfyan es-Sevri (öl. 161/778), Muhammed b. Fudayl (öl. 195/811); Şam'da Velid b. Müslim (öl. 194/810); Rey'de Cerir b. Abdülhamid (öl. 188/804); Merv'de Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) ve Vasıt'ta Hüseyim b. Beşir (ö. 183/799) yazılı esere sahip âlimler arasında zikredilmiştir.¹⁵

Yazılan her bir eserin hadis usulüne dair az da olsa bilgiler taşıdığı göz önüne alındığında bu alanın tamamında bu ilmin varlığından söz etmek mümkündür. Ayrıca yazılan her bir eserin de kendisine has bir amaç ve metotla yazıldığı ortadadır. Dolayısıyla Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan coğrafyada hadis usul kaidelerinin uygulamada var olduğu söylenebilir. Bu âlimlerin sabit yerleşik bir hayat sürdürmemiş olması da aynı coğrafi bölgede hadis usulü bilgilerinin yayılmasını beraberinde getirmiştir.

Eser sahibi âlimlerin yaptıkları ilmi yolculuklara bakıldığında ilk kitap tasnif eden âlim olduğu söylenen İbn Cüreyc (öl. 150/767), Mekke, Bağdat, Basra ve Yemen'de bulunmuştur. Mamer b. Raşid (öl. 153/770) Basra'da doğmuş ancak Yemen'de vefat etmiştir. Abdullah b. Mübarek (öl. 181/797) Merv'de doğmuş, Basra, Hicaz, Yemen, Mısır, Şam ve Irak'ta bulunmuş, Fırat Nehri kenarında vefat etmiştir. Buhârî (öl. 256/ 870) Buhara'da doğmuş, Mekke, Bağdat, Basra, Belh, Humus, Kufe, Mısır, Nişâbur, Merv, Buhara'da bulunmuş ve Hartenk'te (Buhara'ya yakın bir yerleşim alanı) vefat etmiştir. Müslim (öl. 261/875) Nişâbur'da doğmuş, Mekke, Medine, Basra, Belh, Bağdat, Rey, Mısır'da bulunmuş ve Nişâbur'da vefat etmiştir. Ebu Dâvûd (öl. 275/889) Sicistan'da doğmuş, Bağdat, Basra, Mekke, Kufe, Halep, Humus, Dimeşk, Horasan, Mısır, Tarsus, Herat'ta bulunmuş ve Basra'da vefat etmiştir. Tirmizî (öl. 279/892) Tirmiz'de doğmuş, Irak, Hicaz, Horasan'da bulunmuş ve Tirmiz'e bağlı Buğ köyünde vefat etmiştir. İbn Kuteybe (öl. 276/889) Kufe'de doğmuş, Bağdat, Horasan, Mekke, Basra'da bulunmuş ve Bağdat'ta vefat etmiştir. Ramehürmüzî (öl. 360/971) Ramehürmüz (Ahvez)'da doğmuş, Şiraz, Mekke, Huzistan'da bulunmuş ve Ramehürmüz'de vefat etmiştir. Hâkim en-Nîyâbûrî- (öl. 405/1014) Nişâbur'da doğmuş, Horasan, Irak, Bağdat, Rey'de bulunmuştur. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) Bağdat, Guzeyye kasabasında doğmuştur. (Mekke Medine yolu üzerinde), Bağdat (Derzican), Basra, Kufe, İsfahan, Hemedân, Rey, Nişâbur, Dinever, Dimeşk, Sûr, Hicaz, Şam, Beytulmakdis, Bağdat, Dimaşk, Sûr, Trablus, Halep'te bulunmuş ve Bağdat'ta vefat etmiştir. İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245) Şehrezur'da (Erbil'e bağlı) doğmuş, Musul, Bağdat, Hemedân, Nişâbur, Merv, Halep, Dimeşk, Harran, Kudüs'te bulunmuş ve Dimeşk'te vefat etmiştir.¹⁶ Bu âlimlerin farklı coğrafyalarda buldukları ve

¹³ Akgün, *Hadis Rivâyet Coğrafyası*, 42.

¹⁴ Ali Çelik, "Basralı Muhtelit Râviler (Hicri İlk Üç Asır)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 162.

¹⁵ Hadiste ilminde ilk musannifler için bk. Mehmet Özşenel, "Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasnifteki Rolü", *EKEV Akademi Dergisi*, 12/34 (2008), 194.

¹⁶ Sözü geçen âlimlerin ilim yolculuklarına dair bilgilerin tespitinde DİA'nın ilgili maddelerinden yararlanılmıştır.

gittikleri her bir bölgede bir müddet kaldıkları göz önüne alındığında hadis usulü ile ilgili bilgilerin geniş bir coğrafyaya yayıldığını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Hadis ilmi başta olmak üzere rihle hareketleri düşünüldüğünde âlimlerin sahip olduğu bilginin de hareket halinde olduğu açıkça görülmektedir. Zira âlimler farklı bir ilim öğrenmek için gittikleri diyarlarda hem hoca hem de öğrenci olmuşlardır. Dolayısıyla ilim talebesi gibi ilmin de farklı coğrafyalar arasında bir hareketliliğe sahip olduğu söylenebilir. Orta Aysa coğrafyasından Anadolu'ya kadar uzanan bölge hem âlim hem de ilim adına hareketli olmuştur. Hz. Peygamber dönemi ile başlayan hadis usulü kaidelerinin örnekleri zamanla İslam coğrafyasının tamamına yayılmıştır. Söz konusu hareketli alanda hadis usulüne dair kaideler, uygulamada var olmuş, hicri bir ve ikinci asırlarda farklı ilim dallarında yazılan eserlerde serpiştirilmiş, hicri üçüncü asırda bununla birlikte ayrıca teorik olarak da bazı yazılı kaynaklarda yer almıştır. Hicri dördüncü asırdan itibaren de söz konusu usule dair bilgiler, müstakil eserlerde yer almaya başlamıştır.

Ancak hicri birinci ve ikinci asra dair bütün ilmi gelişmelerin yazılı eserlerle günümüze intikal edilmemiş olması ve bazı gelişmelerin teoriye dökülmeden pratikte yaşanmış olması, ilk dönemde ortaya çıkan usul kaidelerinin ilk ortaya koyanını tespit etmeyi imkânsız hale getirmiştir. Kanaatimizce her ne kadar hadis usulü kaidelerinin mucidi veya ortaya koyanı ilk yazılı kaynakla tespit edilmeye çalışılıyor olsa da bunların pek çoğunun Müslümanlar âlimler arasında anonim olması daha isabetli görülmektedir. Zira her ilim dalı gibi terekümlü bir şekilde ilerleme kaydeden hadis usulü ilmine dair pek çok kavramın isimlendirme veya kavramsallaşma süreci tamamlamadan önce de pratik bir karşılığının var olduğunu söylemek mümkündür. Bundan ötürü hadis usulüne dair ortaya koyulan her bir kaidenin failinin tespiti imkân dahilinde görülmemektedir. Buna bağlı olarak da hadis ilminin her bir kaidesinin gelişim gösterdiği coğrafyanın tespiti de güç bir durum olduğu ifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası*. İstanbul: İfav Yayınları, 2019.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Bayraktutar, Muammer. *İmam Şafi'î'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Çelik, Ali. "Basralı Muhtelit Râviler (Hicri İlk Üç Asır)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2016), 157-181.
- Kâdî Abdülcebbar, b. Ahmed. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974.
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Keleş, Ahmet. *Hadis Tarihi ve Usulü Dersleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabîyyi, ts
- Özel, Ahmet. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/14-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özmen, Ramazan. *Hanbeli Usulcülerin Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Özşenel, Mehmet. “Hadiste İlk Musannifler ve Ebû Hanîfe'nin Tasnifteki Rolü”. *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 191-202.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Zerkeşî, Bedreddin. *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. trc. Bünyamin Erul. Ankara: OTTO Yayınları, 2012.

**ULUSLARARASI
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLÂMÎ İLİMLER SEMPOZYUMU
BİLDİRLERİ KİTABI**

ÖZET BİLDİRİLER

АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙНИНГ ТАСАВВУФИЙ ҚАРАШЛАРИ (ТАЪВИЛОТ АЛ-ҚУРЪОН МИСОЛИДА)

Abdullatif ALLOQULOV *

Кириш

Абу Мансур Мотуридий (ваф. 333/944) ҳаёти ва ижодида оид манбалар Абул Юсуф Паздавий (493/1100)нинг “Усулуд дин”, Абул Муин Насафий (508/1114)нинг “Табсиратул адилла”, Ибн Фазлуллоҳ Умарий (749/1348)нинг “Масоликул абсор фи мамаликил амсор”, Абдулқодир ибн Абул Вафо Қураший (775/1373)нинг “ал-Жавҳаратул музия фи табақотил ҳанафия”, Ибн Қутлубғо (879/1474)нинг “Тожут тарожим”, Муҳаммад Муртазо Забидий (1205/1791)нинг “Итҳофус содатил муттақин би шарҳи ихёи улумид дин” ва Муҳаммад Абдулхай Лакнавий (1304/1887)нинг “ал-Фавоидул баҳия фи тарожимил ҳанафия” асарларида учрайди. Шунингдек, замонавий тадқиқотчилардан Абдулмалик Саъдий, Шовосил Зиёдов, Сайдмухтор Оқилов, Сунмаз Қутлу, Ҳамза Бакрий, Саъд Аҳмад Даманхурий, Билқосим Голий каби мутахассислар мавзу доирасида рисола ва илмий ишлар нашр қилганлар.

У яшаган даврга келиб (IX асрнинг охири – X асрнинг биринчи ярми) Мовароуннаҳрда тўғри йўлдан адашган турли гуруҳ ва фирқалар кўпайиб, уларнинг аксарияти имон-этикод масалалари бўйича баҳсу мунозаралар туфайли вужудга келган эди. Мана шундай мураккаб шароитда аллома Абу Мансур Мотуридий этишиб чиқди ва уларнинг нотўғри фикрларига асосли раддиялар берди. У ҳанафий мазҳаби асосчиси Абу Ҳанифанинг (699–767) таълимотига суянган ҳолда ўзига хос калом мактабини яратди. У асос солган мотуридийлик таълимоти кейинчалик Самарқанд калом мактаби доирасидан чиқиб, бутун ислом оламига тарқалиб, суннийликдаги икки йирик мактабнинг бири (бошқаси – ашъария) сифатида танилди.

Тадқиқот мақсади

Тадқиқотда Абу Мансур Мотуридийнинг тасаввуфий қарашларини “Таъвилот ал-Қуръон” асари асосида очиб бериш орқали Мотуридий шахсиятини атрофлича ўрганиш мақсад қилинган. Руҳий тарбияга бағишлаган оятларни баён этишда мутафаккирнинг қарашларини таҳлил этиш орқали Мовароуннаҳр уламулари ҳаётида тариқатларнинг ўрнини аниқлаб берилади.

Хулоса

Манбаларда Имом Мотуридийни “зоҳид, Раббоний олим” деб васф этилиши, тасаввуфда уни юқори мартабаларга чиққанини англатади. Жумладан, олим ўзининг “Таъвилотул Қуръон” асарининг “Қосос сураси, 614-615”, “Аҳзоб сураси, 113”, “Ҳадид сураси, 49-50”, “Инсон сураси, 352”, “Назиъат сураси 378” ва “Моида сураси, 61” оятларида илоҳий муҳаббат, зуҳд, такво, охиратни дунёдан устун қўйиш каби тасаввуфнинг нозик қирралари ҳақида сўз юритган. Мазкур оятларнинг тафсирида келган маълумотлар Имом Мотуридийнинг тасаввуф пешвоси сифатида баҳолаш имконини беради. Хусусан, у Аҳзоб сурасининг 113-оятини шарҳида зуҳдни икки қисмга тақсимлаб, уни изоҳлаган. Имом Мотуридий ўзининг “Таъвилот ал-Қуръон” асарида: “Ер юзи набий ёки валийдан холи бўлмайди” деган.

Абул Юсуф Паздавий (ваф. 493/1100) ўзининг “Усулуд дин” асарида Имом Мотуридий ҳақида қуйидагиларни қайд қилган: “У каромат соҳиби ва аҳли сунна вал

* Head of the department for the Study of Maturidi Teaching in the Imam Maturidi International Scientific and Research Center, aalloqulov@mail.ru

жамоанинг раисларидан бўлган. Бобом Зоҳид Абдулкарим ибн Мусодан нақл қилишича, Мотуридийнинг кўплаб каромлатлари бўлган”.

Алишер Навоий ўзининг “Насоимул муҳабба” асарида ҳам Имом Мотуридийнинг кароматини зикр қилиб, у киши ҳақида шундай деган: “Шайх Абу Мансур ал-Мотуридий ўз замонининг аълам уламоси эрмиш. Ул вақт уламоси аларни “Султон ал-муиззин” дер эрмишлар. Зоҳир ва ботин улумлари била ораста эрмишлар”.

HORASAN: BİR BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ

Abdurrahim ARSLAN*

Özet

Horasan, tarihte İran'ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafi bölgenin adıydı. Günümüzde de bölgenin topraklarının en geniş kısmı İran'ın elindedir. Horasan, İslâm topraklarına katıldıktan sonra oraya bazı sahâbî ve Müslüman âlimler yerleşmiş böylece bölgede İslâm ilim ve düşüncesinin ilk nüveleri atılmıştır. Fetihlerden kısa bir süre sonra Belh, Nîşâbur ve Merv gibi şehirler birer bilim merkezine dönüştü ve İslâm tarihinde ilk medreseler buralarda inşa edildi. İlk müfessirler, meşhur muhaddisler, tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, tıp ve felsefe gibi değişik alanlarda yetişen birçok bilim adamı bu ilim merkezlerinden çıktı. İlk devir sûfilerinden Bişr b. el-Hâfî (ö. 227/841), *el-Câmi 'u 's-sahîh* adlı eseriyle tanınan meşhur muhaddis Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), şair ve filozof Ömer Hayyâm (ö. 526/1132 [?]) ve Hüccetü'l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) bu merkezlerde yetişen, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynayan ve bilgileriyle insanlığı aydınlatan bilim adamlarından bazılarıdır. Ayrıca İslâm tarihinin siyasi hayatında önemli roller üstlenen Ebû Müslim-i Horâsânî (ö. 137/755), Abbâsî vezirlerinden Fazl b. Sehl es-Serahsî (ö. 202/818) ve İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından sayılan Büyük Selçuklu veziri Nizâmülmülk (ö. 485/1092) gibi devlet ricali yine bu bölgeden çıkmışlardır. Bu hususlardan yola çıkarak bu çalışmamızda; Horasan bölgesinin fethi ve Müslümanlar açısından önemini açıklamaya, ana hatlarıyla bu bölgedeki önemli bilim merkezlerini ele alamaya ve bu merkezlerde yetişen bilim adamlarına işaret etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Horasan, Bilim, Medeniyet.

Abstract

Khorasan was the name of a very large geographical region in the northeast of Iran in history. Today, the largest part of the territory of the region is in Iran's hands. After Khorasan joined the Islamic lands, some Companions and Muslim scholars settled there. Thus, the first seeds of Islamic science and thought were planted in the region. Shortly after the conquests, cities such as Balkh, Nîsâbur and Merv became scientific centers and the first madrasas in Islamic history were built there. First mufassir, famous muhaddis, many scientists from history, geography, mathematics, physics, chemistry, medicine and philosophy were trained in these scientific centers. Bişr b. al-Hâfî (d. 227/841), the famous muhaddis Muslim b. Haccâc (d. 261/875), poet and philosopher Omer Hayyâm (d.526/1132 [?]) And Hujcetu'l-Islam Imam Gazzâlî (d.505/1111) grew up in these centers and they are some of the scientists played an important role in the development of Islamic culture and civilization and enlightened humanity with their knowledge. In addition, Abu Muslim-i Khrosani (d. 137/755), who played an important role in the political life of Islamic history, Fadl b. Sehl as-Sarahsi (d. 202/818) who was one of the ministers of the Abbasid, Great Seljuk vizier Nizamulmulk (d. 485/1092) who is considered one of the most successful statesmen of the Islamic world, were also brought up in this region. Based on these points, in this study we will try to deal with the conquest of Khorasan region and its importance for Muslims, to outline the important scientific centers in this region and to point out the scientists trained in these centers.

Keywords: History of Islam, Khorasan, Science, Civilization.

* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (abdurrahimarslan@harran.edu.tr)

EBU'L-HUSEYN EL-KUDÛRÎ (Ö. 428/1037) ve *et-TECRİD* ADLI ESERİ

Ahmet ÇETİNKAYA*

Öz

Irak Hanefiliğinin önemli temsilcilerinden olan Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî, ömrünün tamamını Bağdat'ta geçirmiş, döneminin Hanefî mezhebi riyasetini ve tedrisini üstlenmiş bir âlimdir. Eserlerinin neredeyse tamamı fıkıh alanında olup bunların en meşhuru *Muhtasar* adlı eseridir. Bunlardan tebliğimize konu olan *Tecrid*, onun, Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilaflara dair yazmış olduğu ve birçok yönden ele alınması gereken çok yönlü bir eserdir. Bu eserde, Hanefî ile Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilaflı meseleler, cedel üslubuyla ele alınmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri, Şafiî mezhebine karşı savunulmaktadır.

Abstract

Abu'l-Huseyn al-Qudûrî, one of the important representatives of Iraqi Hanafi, is a scholar who spent his entire life in Baghdad and undertook the presidency and education of the Hanafi sect of his time. Almost all of his works are in the field of fiqh, the most famous of which is *Muhtasar*. Among them, *Tecrid*, which is the subject of our paper, is a versatile work that needs to be addressed in many ways, which he wrote about the conflicts between Hanafi and Shafi'i sects. In this work, the controversial issues between the Hanafi and Shafi'i sects are handled with the *cedel* style and the views of the Hanafi sect are defended against the Shafi'i sect.

* Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı (ackaya78@gmail.com)

XIX. ASIR KAFKASYA MÜCEDDİDİLERİ VE ONLARIN SOSYAL HAYATA ETKİLERİ

Ahmet NİYAZOV*

Özet

Azerbaycan coğrafi bakımdan küçük olsa da beşer tarihine katkıları büyük olmuştur. Bunun en bariz örnekleri Türk-İslam medeniyeti bakımından olan zenginliğidir. 1817 senesinde sufi (Nakşibendi) düşünce ile başlayan müceddidi ekol Azerbaycan'dan Kafkasya'ya yayılarak bir takım yenilikler meydana getirmekle birlikte gerek Kafkasya için, gerekse de müslüman coğrafyanın büyük kısmına tarihi değerler suna bilmiştir. Medrese temelinde yayılan Nakşibendilik bölgede yüz yıla kadar etkisi olacak bir maarifçilik hareketi meydana getirdi. Deyim yerindeyse bir ıslahat hareketine dönüşen medrese faaliyeti bölgede Ahmed Faruki Sirhindi ile başlayan tecdid hareketinin uzantısı olmuştur. İsmail Siraceddin Şirvani (v.1848) ile (Azerbaycan'da) Şirvandan Kafkasya'nın büyük kısmına yayılan bu medrese faaliyeti sistemli bir medrese geleneği ile kökleşmiş ilim-irfan (tasavvuf) hareketine çevrilmeye müceddi kanadı oluşturan bu hareket her alanda ilim ehli meydana getirdi. En büyük husus şudur ki, tarikat burada bölgenin problemleri ile kökleşmiş bir takım ilmi gelenekler tevârüs ettirdi. Batılı müsteşriklerin de dikkatini çeken bu dönem bir takım eserler ve biyografileri ile meşhurdur. Bu dönemde yetişen ulemanın en büyük özelliği onların her yönü ile sosyal hayatın şekillenmesini temin etmeleridir. Takdire şayandır ki, bölge âlimlerin faaliyetleri bir ahlak hareketine dönüşmüş, özellikle bu dönem için Çar Rusiyası zulmü karşısında İslâm âleminin yardımlarından mahrum kalmış Kafkasya'nın mücadele azmini oluşturan bir dinamizm meydana getirmişlerdir. Makalemizde bu müceddidilerin biyografileri, eserleri ve sosyal hayata etkileri ele alınacaktır.

* Dr. Öğretim Üyesi, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölüm Başkanı, ahniyazov@hotmail.com

SÜNNÎ BİR DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİ OLARAK BÜYÜK DOĞU HAREKETİ

Ahmet YALÇIN*

ÖZ

Her dinin mensupları arasında farklı anlayış biçimleri görmek mümkündür. Müslümanlar arasında, tarihsel süreçte yaşanan bazı hadiseler neticesinde ortaya çıkan düşünce farklılıkları ilerleyen süreçte mezhepler şeklinde teşekkül etmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebi, Müslümanlar içerisinde en yaygın olan topluluktur. Bu topluluk içerisinde, zaman ve mekâna bağlı olarak farklı yapılar ortaya çıkmıştır. Büyük Doğu Hareketi, Osmanlı devletinin yıkılması sonrasında kurulan yeni Türkiye'nin sosyal, siyasi ve dini şartları içerisinde Sünnî İslâm anlayışının yeniden canlandırılması girişimi olarak, Necip Fazıl Kısakürek tarafından başlatılmıştır. Büyük Doğu başlangıçta bir dergi, ilerleyen zamanda bir cemiyet ismi olması yanında İslâm medeniyetinin idealize edilerek bir medeniyet tasavvuru haline dönüşmesidir. Tebliğimiz, tarihsel olaylar karşısında Sünnî din anlayışının kendi iç dinamikleri ile harekete geçerek, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine ait hafızanın yeniden diriltirme girişimi olarak nitelediğimiz Büyük Doğu Hareketini konu edinmektedir.

ABSTRACT

It is possible to see different forms of understanding among members of religions. There have been some events among Muslims in the historical process. As a result of these events, differences of thought emerged. Sects were formed in the following process. The Ahl al-Sunnah sect is the most common community among Muslims. Within this community, different structures have emerged depending on the time and space. The Büyük Doğu Hareketi/Great Eastern Movement is one of them. It emerged within the social, political and religious conditions of the new Turkey, which was established after the collapse of the Ottoman state. It is an attempt to revive the Sunni understanding of Islam. It was initiated by Necip Fazıl Kısakürek. Büyük Doğu became a magazine at the beginning and later became the name of an Association. Essentially, the Büyük Doğu is the idealized form of Islamic civilization that has been transformed into a vision of civilization. In the face of historical events, the Sunni understanding of religion has been activated. The Büyük Doğu Movement is an attempt to resurrect the memory of the Ahl-i Sunnah and the Islamic Community sect.

* Dr. Öğr Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi, (ahmetyalcin@kayseri.edu.tr)

ÇANKIRILI ABDULKADİR SADREDDİN EFENDİ: HAYATI, ESERLERİ VE İSLAM AİLE HUKUKUNA DAİR GÖRÜŞLERİ

Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI*

ÖZ

Orta Asya ve Anadolu ilim ve âlimler açısından oldukça münbit birer coğrafyadır. Bu nedendir ki her noktasında birbirinden kıymetli âlimler yaşamış ve bu âlimler ilgilendikleri ilim dallarıyla ilgili birçok mühim eserler kaleme almışlardır.

İşte böylesi isimlerden biri de aslen Çankırı'nın Koçhisar ilçesinden olan Abdulkadir Sadreddin Efendidir. Sadreddin Efendi her bir üyesi ilim sahibi olan bir sülaleye mensuptur. Kendisi de yirminci yüzyılda yaşamış ve birçok önemli vazife üstlenmiş bir isimdir.

Abdulkadir Sadreddin Efendi'nin önemli bir diğer özelliği ise nahiv, mezhepler tarihi, tefsir ve fıkıh gibi muhtelif ilim dallarına dair kıymetli eserler vermiş olan multidisipliner bir âlimdir. Ayrıca Osmanlı'nın son döneminde yapılan bir takım hukuki düzenlemelerle ilgili görüşleri hukuk tarihimizi etkileyen bir takım sonuçların ortaya çıkmasında etkili olan amillerdendir. Bu açıdan hukuk tarihimizi de yakından ilgilendiren bir isimdir.

Biz tebliğimizde Abdulkadir Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra onun 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesine yönelttiği ve Sebilürreşad Dergisinde seri yirmi makale şeklinde neşredilen ve söz konusu kararnamenin yürürlükten kaldırılmasında oldukça etkili olan eleştirileri bağlamında İslam aile hukukuna dair görüşlerini tespitte çalışacağı

* Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Öğretim Görevlisi,
yasin.kucuktiryaki@deu.edu.tr

ORTA-ASYA TÜRKİSTAN COĞRAFYASININ İSLAMLAŞMASINA ETKİSİ OLAN BAZI SÛFİLER

Ahmet YILDIRIM*

ÖZ

Orta Asya coğrafyası sadece büyük bir toprak parçası değil, aynı zamanda insanoğlunun yaşadığı en eski merkezlerin bulunduğu ve medeniyetlerin ortaya çıktığı bölgelerden birisidir. Çünkü insanlığın en görkemli sanat eserleri ile donatılan ve adlarından tarihi-coğrafi eserlerde bahsedilen o meşhur şehirler bu coğrafyada ortaya çıkmıştır. Bu coğrafyanın Müslüman olmasıyla ilgili önemli bilgilere sahip olunmakla birlikte, bölgenin İslamlaşmasında etkili olan unsurlar arasında yer alan sûfiler hakkında istenilen ölçüde bilgiye sahip değiliz. Tarihi verilere ve kaynaklara baktığımızda bölgenin İslamlaşmasına bölgede yetişen ve çeşitli sebeplerle bölgeye uğrayan, faaliyet gösteren zâhid ve sûfilerin önemli etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Zâhid ve sûfiler bu etkiyi hem yaşantılarıyla hem de düşünceleriyle ortaya koymuşlar, ayrıca bölgedeki insanların hayatlarına yön veren örnek şahsiyetler olarak kabul edilmişlerdir. Hatta bu etkinin boyutları tartışılrsa da geçici olmadığı ve bölgenin gelecek tarihi içindeki etkilerinin belirleyici bir mahiyet arz ettiği de söylenebilir. Bu etkinin en iyi şekilde tezahürlerini bölgede oluşan anlayışlar yanında bilhassa *Kutadgu Bilig*'de yer görmek mümkündür. Bunun devamı olarak görülebilecek en önemli husus, *Kutadgu Bilig*'de ki Odgurmuş'ın şahsında İslam zahid ve sûfilerinin aktüel bir görünüm kazanmasıdır. Bunu, bölgedeki tasavvufi verilere ve bu verilerin izlerini sürerek elde etmek mümkündür. Çünkü İslamlaşma sürecinde bölge, zâhid ve sûfilerin bölgeye taşıdığı İslâm düşünce ve yorumlarının muhtevasıyla ilgili unsurlarla doludur. Ayrıca bazı meşhur zâhid ve sûfilerin bu coğrafyalı olması ayrı bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Yine kaynaklara baktığımızda bölgede yetişen ve çeşitli sebeplerle bölgeye uğrayan, faaliyet gösteren zâhid ve sûfilerin sayısının azımsanmayacak kadar çok olduğu görülecektir. Sûfilerin bölgeye katkısının ve etkisinin geçici olmadığı, bölgenin gelecek tarihi içindeki etkilerinin belirleyici bir mahiyet arz ettiği de üzerinde durulması gereken mühim bir husustur.

Biz de bu tebliğimizde yukarıda bahsedilen malumat çerçevesinde bilgi vermeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Orta Asya, Türkistan, Sufiler, İslamlaşma.

* Prof. Dr. AYBÜ İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ayildirim2000@hotmail.com

BUHARA'DAN MARDİN'E UZANAN MİRAS HUKUKU: Mahmûd b. Ebû Bekr el-Kelâbâzî'nin (ö. 700/1300) İlmî Kişiliği ve Ferâiz İlmindeki Yeri

Aiitmamam KARIEV*

Öz

Hanefî fukahası arasında, özellikle feraiz ve hadis alanındaki otoritesi ile tanınan Kelâbâzî, Buhara şehrinin Kelâbâz mahallesinde 644/1246 yılında doğmuş, 700/1300 senesinde Mardin'de vefat etmiştir. Başlangıçta Buhara fukahasından ilim tahsiline başlayan Mahmûd b. Ebû Bekr, daha sonrasında Merv, Demegân, Serahs, Bağdat, Musul, Şam, Kahire, Mardin gibi şehirleri gezerek Kevâşî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed İbnü'd-Debbâb, Fahrüddin İbnü'l-Buhârî, Abdurrahim b. Abdülvâhid el-Makdisî, İbn Hamdân, Hafızüddîn el-Kebîr Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Hamidüddin ed-Darîr, Muhammed el-Hılâtî gibi alimlerden ders almıştır. Talebelerinin arasında Ebû Hayyân el-Endelûsî, Abdülkerim el-Birzâlî, Abdülmün'im b. Halef ed-Dimyâtî, Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Kutbuddîn el-Halebî, Zehebî, İbn Seyyidinnâs gibi şahıslar zikredilmektedir. Naklî ilimlerde olduğu gibi ferâiz ilminde de derin bilgiye sahip olan Kelâbâzî, daha çok "Dâvü's-sirâc", "Hallü'l-karâiz fî fennî'l-ferâiz", "Telkihu'l-efhâm fî şerhî mesâili zevi'l-erhâm" adlı Miras Hukuku alanındaki eserler telif etmiştir. Hatta, bu yönü ile tabakat kitaplarında "el-Faradî" şeklindeki lakabı ile meşhur olmuştur. Müellifimizin yukarıda zikri geçen her üç eserinde de feraiz ilminin daha detaylı bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Nitekim, mezkur eserlerde "Mevâniü'l-irs", "Ashâbü'l-ferâiz", "en-Nisâ", "el-A'sabât", "el-Hacb", "Mehâricü'l-furûd", "el-A'vl", "et-Terika", "Zevi'l-erhâm", "el-Hünsâ", "el-Haml", "el-Mafkûd", "el-Murted", "er-Redd", "Mükâsematü'l-cedd" vb. birçok spesifik terimleri görmemiz mümkündür. Leknevî'nin Kelâbâzî'nin kitapları hakkındaki "*Davü's-sirâc kitabını incelediğimde, müellifin meseleleri mezheplerin delilleriyle birlikte tetkik ettiğini, bu yöntemi ile de müellifin feraiz ilminde derin bir bilgi sahibi olduğuna şahit oldum*" şeklindeki ifadesi, Kelâbâzî'nin bu alanda büyük bir otoriteye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bildirimizde, kısaca Kelâbâzî'nin fıkıh ve hadis ilmindeki ilmî kişiliği ele alınacak, özellikle feraiz alanındaki eserlerinden hareketle, kendisinin Buhara'dan başlattığı ilmî yolculuğun Mardin'de son bulmasına kadar elde ettiği feraiz alanındaki ilmî birikiminin üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâbâzî, Buhara, Ferâiz, Mardin.

INHERITANCE LAW BETWEEN BUKHARA AND MARDIN: Mahmud b. Abu Bakr al-Kalabazi's Academical Charakter and His Authority in The Faraiz of Islamic Law

Abstract

Kalabazi had to authority in the Khanafit law school, especialy on the faraiz and hadits. He was born in the Kalabaz town of Bukhara in the 644/1246 and he was died in the 700/1300 in Mardin. After the learning of some Islamic sciences in Bukhara, he started to travel for study of Islamic sciences in the different cities. For example; Marw, Damagan, Sarakhs, Baghdad, Mousul, Sham, Cairo, Mardin. In these cities he meetted with more ulama like; Kawashi, Abu al-Fadl Muhammad b. Muhammad Ibn al-Dabbab, Fahrudinn Ibn al-Bukhari, Abdurrahim b. Abdulvahid al-Makdisi, Ibn Hamdan, Hafizuddin al-Kabir Muhammad b. Muhammad al-Bukhari, Hamiduddin al-Darir, Muhammad al-Hilati. Also, he teachted so more students like; Abu Hayyan al-Andalusi, Abdulkarim al-Birzali, Abdulmunim b. Halaf al-Dimyati, Yusuf b.

* Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, (k.aytmamat@gmail.com)

Abdurrahman al-Mizzi, Kutbuddin al-Halabi, Zahabi, Ibn Sayyidinnas. Kalabazi had to popularity in the mental and Islamic sciences as in the faraiz too. Kalabazi was so busy with inheritance law and he wrote some books titled “Dav al-Siraj”, “Hallu al-Karaiz fi Fanni al-Faraiz”, “Talkih al-Afham fi Sharkhi Masail Zavi al-Arham”. Therefore he was nicknamed “al-Faradi” in the Khanafit biographical books. We can see in his books so specifics terms like “Mavaniu al-Irs”, “Askhab al-Faraiz”, “al-Nisa”, “al-Asaba”, “al-Hajb”, “Maharij al-Furuz”, “al-Awl”, “al-Tarika”, “Zav al-Arkham”, “al-Hunsa”, “al-Haml”, “al-Mafkud”, “al-Murtad”, “al-Rad”, “Mukasamat al-Jadd”. Laknawi discussed on the Daw al-Siraj in his concept and talked about it “When investigated his book, I had to witness of Kalabazi precious knowledge about the faraiz between Islamic law schools”. This Laknawi’s sentence gived to us Kalabazi’s authority in the inheritance law. In this report, we pusposed the research on the Kalabazi’s academic authority, and his discourse impact in the area of Bukhara to Mardin, and we’ll research all these as a references his book.

Keywords: Kalabazi, Bukhara, Faraiz, Mardin.

LEXICOGRAPHY IN SCHOLAR MUTARRİZÎ' OF HÂRİZİM'S EL-İKNÂ'

Aladdin Gültekin*

ABSTRACT

With Islam, to understand Qur'an more accurately and quickly, the word containing Arabic and its curriculums were being used from the early history dates. Along with self-contained works with curriculums on all fields, there were also works compiled that contained Arabic words. Every century had scholars who had works, be it small or large scale, in this field. Scholar Mutarrizî of Hârizim who had lived centuries ago, had contributed to lexicography with his *el-İknâ' limâ hevâ tahte'l-knâ'* work without using kamus or mucem denotations. This study contains the scientific examination of lexicography contained in Mutarrizî's *el-İknâ'* work that had not been a subject of any thorough research so far. Though the work contains information that can be a resource for the literature, this symposium will only discourse on those that are about lexicography. In this work, Mutarrizî uses methods from lexicography, especially in teaching subjects and verbs regards. Besides, it provides an orderly and tidied up access to practical and accurate word usage for those who wish to learn or teach Arabic. In his work, Mutarrizî used a different method in lexicography (lexicology). The innovations he brought to the teaching of Arabic words has put more value to his writings as a literary work.

Keywords: Mutarrizî, el-İknâ', Subject, Verb, Lexicography, Lexicology

HÂRİZİMLİ ÂLİM MUTARRİZÎ'NİN EL-İKNÂ' ADLI ESERİNDEKİ SÖZLÜK BİLİM

ÖZ

İslamiyetle birlikte, Kur'an'ın daha doğru ve daha iyi anlaşılma çabası çok erken tarihlerden itibaren Arapçanın ve müfradatının bulunduğu sözlüklerin yazılmasına sebebiyet vermiştir. Her ilim dalı ile ilgili kelime müfredatları içine alan müstakil eserler verildiği gibi bir bütün olarak Arap dilinin kelimelerinin içine alan eserlerde telif edilmiştir. Her asırda pek çok âlim bununla ilgili küçük veya büyük pek çok değerli eser vermiştir. Asırlar önce yaşamış Harizimli âlim Mutarrizî de kamus veya mucem şeklinde bir isimlendirme yapmaksızın *el-İknâ' limâ hevâ tahte'l-knâ'* adlı eseri ile sözlük bilimine katkıda bulunmuştur.

Bu çalışma Mutarrizî'nin *el-İknâ'* adlı eserinde literatürde daha önce herhangi bir derinlemesine bir çalışmaya konu edilmemiş olan sözlük bilimi üzerine bir bilimsel incelemeyi içermektedir. Eserde birden fazla dil bilim dalına kaynaklık edecek bilgiler bulunmakla birlikte, bu çalışmada bunlardan sadece sözlük bilimle ilgili olanlar ele alınıp değerlendirilecektir. Mutarrizî bu eserinde özellikle isim ve fiillerin öğretilmesinde sözlük biliminin kullanmış olduğu yöntemleri uygulamıştır. Bununla birlikte özellikle Arapça öğrenmek ve öğretmek isteyenlere en işlek ve en doğru kullanıma sahip olan kelimeleri konularına ve yapılarına göre sınıflayarak yeni bir tertip ve düzen içerisinde ulaşılabilecek imkânı sunmuştur. Mutarrizî, bu eserinde sözlük bilimine (Leksikoloji) dair değişik yeni bir metot uygulamıştır. Arapça kelimelerin öğretimine yapmış olduğu yenilikler, eserin edebi önemini artırmıştır.

Anahtar kelimeler: Mutarrizî, el-İknâ', İsim, Fiil, Sözlük Bilim, Leksikoloji.

* Assoc. Dr. Aladdin Gültekin, Karabük University Faculty of Divinity, Basic Islam Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, (aladdingultekin@karabuk.edu.tr)

ANADOLU İSLAM ANLAYIŞINDA ORTA ASYA ALİMLERİNİN ROLÜ

Ali YÜKSEK*

Öz

Anadolu Türk halklarının kökenlerinin Orta Asya'ya dayandığı bilinen bir gerçektir. VIII ve IX yüzyılda başlayan Orta Asya'dan Anadolu'ya göç dalgaları XI yüzyılda Sultan Alparslan ile beraber resmi bir durum kazanmıştır. 751 Talas Savaşı sonrasında, Orta Asya'daki Türk boyları gruplar halinde İslam'a girmişlerdir. Bundan kısa zaman sonra Horasan-Maveraünnehir-Harezmi (Fergana, Merginan, Serahs, Semerkand, Buhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) İslam medeniyetinin önemli kültür merkezi haline gelmiştir. Bu bölgede İslam'ın iman, ibadet-muamelat ve ahlak alanları bölgenin toplumsal, dini ve kültürel yapısına, sosyal ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmış ve birçok kıymetli eser oluşturulmuştur. Bu dinî anlayışın fikhî cephesi Hanefilik, itikadî cephesi Maturidilik ve Tasavvufi-ahlakî cephesi Yesevîlik olarak kurumsallaşmıştır.

Maveraünnehir'den başlayıp batıda Anadolu ve Avrupa'ya kadar Allah'ın kelâmını yaymayı hedefleyen bu akılcı din anlayışı, bin yılı aşkın bir süre İslam medeniyetinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Doğudan batıya akın eden Türk boyları, beraberlerinde inanç, kültür, medeniyet ve geleneklerini de taşımışlardır.

Merginanî tarafından Fergana'da yazılan el-Hidaye adlı eser, Sivashlı İbnü'l-Hümmam tarafından Fethu'l-Kadir, Gaziantepî Bedreddin el-Aynî tarafından el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye, Bayburtlu Ekmeleddin el-Bâbertî tarafından el-Inâye Şerhu'l-Hidâye isimleriyle şerh edilmiştir. Bu kitaplar asırlar boyu Anadolu'da ders kitabı olarak okutulmuştur.

Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran gibi Anadolu'nun manevi mimarları, bir anlamla Orta Asya'lı Serahsi, Maturidi, Ahmed Yesevî'nin öğrencileri mahiyetindedir. İşte bu tebliğimizde Anadolu inanç ve kültür yapısının orta Asya'ya uzanan kökenlerini sunmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Orta Asya, Anadolu, Maveraünnehir, Fergana.

The Role of Central Asian Scholars in Turkish Islamic Understanding

Abstract

It is a known fact that the origins of Anatolian Turkish peoples are based on Central Asia. Migration waves from Central Asia to Anatolia that started in the VIII and IX centuries gained an official status with Sultan Alparslan in the 11th century. After 751 Talas War, Turkish tribes in Central Asia entered Islam in groups. Shortly after that, Khorasan-Maveraünnehir-Horezm (Fergana, Merginan, Serahs, Samarkand, Bukhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) became the important cultural center of Islamic civilization. In this region, the areas of faith, worship-practice and ethics of Islam have been reinterpreted in accordance with the social, religious and cultural structure and social needs of the region and many valuable works have been created. The juridical aspect of this religious understanding was Hanafism, the religious side Maturidism and the Sufi-moral aspect Yesevî.

This rational understanding of religion, which aims to spread the word of Allah from Maveaünnehir to Anatolia and Europe in the west, has played an important role in the development of Islamic civilization for more than a thousand years. The Turkish tribes, who flocked to the west from the east, carried their beliefs, culture, civilization and traditions with them.

Written by Merginani in Fergana, the work named al-Hidaye was written by İbnü'l-Hümmam from Sivas, by Fethu'l-Kadir, by Gaziantepî Bedreddin al-Aynî, by al-Binâye fî Şerhi'l-

* Doç. Dr. Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Bilimleri Bölümü, (ali.yuksekk@manas.edu.kg)

Hidâye, by Bayburtlu Ekmeleddin al-Bâbertî. İnâye was annotated with the names Şerhu'l-Hidâye. These books have been used as textbooks in Anatolia for centuries.

The spiritual architects of Anatolia such as Hacı Bektaş Veli and Ahi Evran are, in a sense, students of Serahsi, Maturidi and Ahmed Yesevî from Central Asia. In this paper, we will try to present the origins of the Anatolian belief and cultural structure extending to Central Asia.

Keywords: Fiqh, Central Asia, Anatolia, Maverâünnehir, Fergana

RADIYYUDDÎN EL-ESTERÂBÂDÎ VE ŞERHU'L-KÂFİYESİ

Amanmırat YAZGULİYEV*

Özet

Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, hicri altıncı asırda yaşamış Orta Asya kökenli bir âlim olarak, Arap dilbilgisi literatüründe önemli bir iz bırakmış ve nahiv bilginlerince kendisine en fazla başvuru otoritelerden birisi olmuştur. el-Esterâbâdî'nin en önemli eserlerinden biri de "Şerhu'l-Kâfiye" isimli eseridir. Orta Asya ve Anadolu medreselerinde tahsil görmüş kişilerin çok yakından tanıdığı bu eser kendisinden sonraki dil bilginlerinin, özellikle de el-Kâfiye'yi şerh eden nahivcilerin başvurdukları en önemli kaynak haline gelmiştir. el-Esterâbâdî'den etkilenip eserlerinde onun görüşlerine yer veren âlimler arasında Abdulkâdir el-Bağdâdî, İsmâuddîn el-İsferâyînî, Abdurrahman el-Câmî, Seyyid Şerîf el-Curcânî ve es-Suyûtî gibi ünlü bilginler de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: el-Esterâbâdî, Şerhu'l-Kâfiye, Nahiv, Basra, Kûfe.

Abstract

Radiyyuddîn al-Esterâbâdî, as a scholar of Central Asian origin who lived in the sixth century of the Islamic calendar, left an important mark in the Arabic grammar literature and became one of the most referenced authorities by nahiv scholars. One of the most important works of al-Esterâbâdî is his work named "Şerhu'l-Kâfiye". This work, which is very well known by those who studied in Central Asia and Anatolian madrasas, has become the most important source referenced by the language scholars after him, especially the nahiv scholars who annotated al-Kafiye. Famous scholars such as Abdulkadir al-Baghdadî, İsmâuddîn al-İsferâyînî, Abdurrahman al-Jâmî, Sayyid Şerîf al-Jurcânî and as-Suyûtî were among the scholars who were influenced by al-Esterâbâdî and included his views in their works.

Keywords: al-Esterâbâdî, Şerhu'l-Kâfiye, nahiv, Basra, Kufa.

* Dr., Türkmenistan

ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN (Ö. 539/1144) *MİZÂNÜ'L-USÛL FÎ NETÂİCİ'L-UKÛL* ADLI ESERİNDE MU'TEZİLE'NİN USÛLÎ-KELÂMÎ YAKLAŞIMLARINA TENKİTLER

Ayhan HIRA*

Özet:

Hanefî mezhebinin gelişme ve yayılma döneminde (204/840-710/1310) Irak ve Semerkant bölgesel ekolleri ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe ve birinci kuşak öğrencilerinin devamı sayılan Irak ekolünün başında Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952), Semerkant ekolünün başında ise Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) yer almıştır. Mu'tezile'nin etkilediği Irak ekolü ile sünî anlayışa bağlılığı savunan Semerkant ekolü arasında farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Hanefî usul tarihinde önemli bir çizgi farklılaşmasını gösteren bu görüş ayrılıkları esasında kelâmî ihtilaflardan kaynaklanmıştır. Irak ekolünden farklı olarak Mâtürîdî, eşyada asıl olanın ne olduğu konusunda vahyi beklemek gerektiğini, gayrimüslimlerin ibadetlerden sorumlu tutulmadığını, her müçtehidin içtihadında isabetli olmadığını, âmm lafzın itikat bakımından zan ifade ettiğini ve bu sebeple de büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalmayacağını savunmuştur. Mâtürîdî'nin yolundan giden Alâeddin es-Semerkandî, klasik Hanefî usul ve fîrû geleneğini temsil eden Irak ekolünden farklı olarak Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde bir fıkıh usulü inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla önce Mu'tezile'yi usul/itikak konularında, ehl-i hadisi ise amel konularında Hanefîler'in karşısında konumlandırmıştır. Ardından da benimsemediği fıkıh usulü telif tekniğine göre yazılan eserlerin çoğunu usulde Mu'tezile'ye ve fîrûda ehl-i hadise dayanıp hata yapmakla eleştirmiştir. Alâeddin es-Semerkandî'nin Mu'tezile'ye atıflarının konu edinildiği bu tebliğde, Mu'tezilî görüşlerin Semerkandî'ye göre yerinin ve etkilerinin tespit edilip değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla *Mizânü'l-Usûl* baştan sona taranmış ve hüküm, mahkûm, emir, âmir, me'mûrun bih, nehiy, haber, âmm, hakikat, mecaz, icmâ, kıyas, nesh gibi konu başlıklarında yaklaşık doksan yerde atıf yapılarak Mu'tezile'nin tenkit edildiği görülmüştür. Tebliğde ele alınacak olan sınırlı sayıdaki örnekler, konu başlıklarına göre tasnif edildikten sonra şekil ve muhteva bakımından incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Mu'tezile, Hanefî Mezhebi, Semerkant Ekolü, Alâeddin es-Semerkandî.

Criticisms to Methodical and Theological (Kalâm) Approaches of Mu'tazila in the *Mizân al-Usûl fî Natâic al- Ukûl* of Alâaddin al-Samarkandî (d. 539/1144)

Abstract:

During the development and expansion period of the Hanafi sect (204/840-710/1310), Iraq and Samarkand regional schools emerged. Abu al-Hasan al-Karhi (d. 340/952) was the leader of the Iraq school, which is considered to be the continuation of Abu Hanifa and his first generation students. Abu Mansur al-Mâtürîdî (d. 333/944) was the leader of the Samarkand school. There were different approaches between the Iraq school, which influenced by Mu'tazila, and the Samarkand school, which advocated devotion to the Sunni understanding. In the history of Hanafi method, these differences of opinion, which show an important differentiation of line actually originated from theological disputes. Unlike the Iraq school, the Maturidi argued: It is necessary to expect revelation as to what is essential in things, that non-Muslims are not held responsible for worshipping, that not every mujtahid always makes the correct decision in his own judgment, that the general (âmm) word expresses a suspicion in

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (aynhira@hotmail.com).

terms of belief and therefore those who commit great sins will not stay in Hell eternally. Alâaddin al-Samarkandî, following the way of Mâturîdî, aimed to construct a fiqh method in line with Hanafî-Mâturîdî, unlike the Iraq school, which represents the tradition of classical Hanafî method and fûrû. For this purpose, he first positioned the Mu'tazila in matters of method/belief and the ahl al-Hadîth in matters of practice, against the Hanafis. Subsequently, he criticized most of the works written according to the fiqh method, which he did not adopt, for making mistakes because they were based his works on the way Mu'tazila in the method and on the way ahl al-Hadîth in the furû. In this paper, in which Alâaddin al-Samarkandî's references to Mu'tazila, it is aimed to determine and evaluate the place and effects of Mu'tazili views according to al-Samarkandî. For this purpose, *Mizânü'l-Usûl* was scanned from beginning to end, and it has been observed that Mu'tazila was criticized by citing approximately ninety places in the topic headings such as judgment (hüküm), doomed (mahkûm), commandment (amir), commander (âmir), commanded (ma'mûrun bih), prohibition (nahiy), habar, âmm, fact (hakikat), metaphor (macaz), consensus (ijmâ), analogy (kıyâs), abrogation (nasih). The limited number of examples to be discussed in the paper were classified according to topic headings and examined in terms of form and content.

Keywords: Fiqh Method, Mu'tazila, Hanafî Sect, Samarkand School, Alâaddin al-Samarkandî.

САМАНИДДЕР МАМЛЕКЕТИ ДООРУНДА (875-999) ФЕРГАНА ӨРӨӨНҮНҮН ЭКОНОМИКАЛЫК АБАЛЫ

Али ЖУСУБАЛИЕВ*

Аннотация

Баарыбызга маалым Фергана өрөөнү байыркы доорлордон бери түрк элдеринин негизги журттарынан бири болгон. Аймакка мусулман араптардын келүүлөрү аркылуу ферганалыктар ислам динине көңүл коюшуп, халифанын жекече кошуунунда кызмат өтөшкөн. Алардын каарманчылыктары эл оозунда дастанга айланган. Ферганалык элдин каарманчылыктары, исламга кылган кызматтары эски арап булактарында жазылса да элибиз мындан кабарсыз.

Фергана өрөөнү эскиден болгон сыяктуу VII-X кылымдарда да экономикалык жактан Орто Азиянын маанилүү аймактарынан бирин түзгөн. Бул жер тиричилик өткөзүүгө ыңгайлуу болгон жерлерден бири эсептелген. Дыйканчылык, соода-сатык, тигүүчүлүк, кол өнөрчүлүк, атүгүл кемчилик да бул аймакта өнүккөн. Мындан улам аймак ар дайым башка элдерди жана өлкөлөрдү өзүнө кызыктырып келген. Төмөндө биз Фергана өрөөнүнүн экономикалык абалын булактардан чагылдырууга аракет жасайбыз.

Ачык сөздөр: Фергана, дыйканчылык, кол өнөрчүлүк, соода-сатык, өндүрүш, салык.

* Дин таануу адистиги боюнча философия доктору (PhD), ОшМУ теология факультети, alijusubaliev@gmail.com

HALİMÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN HADÂİKU'L-ESRÂR ADLI FARŞÇA ESERİ

Çetin KASKA*

Öz

Tarih boyunca istila, yağma, baskı ve taassup nedeniyle birçok mutasavvıf, şair ve bilgin aradıkları huzur ortamının Anadolu'da olduğunu öğrenince Maverâünnehir, Bağdat, Semerkand, İsfahân, Tus, Harizm, Taşkent ve Buhara'dan Anadolu'ya göç etmiştir. Anadolu'ya göç eden mutasavvıf şairlerden biri de Halîmî-i Şîrvânî'dir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Anadolu'ya gelen ve Trablus'ta Rüstem Çelebi'nin emri altında çalışan Halîmî, Muhammed-i Şîrvânî'nin oğlu olup, 912'de Şîrvân'da doğmuştur. İlk öğrenimini orada tamamladıktan sonra 945'te Şîrvân'dan ayrıлып, Gilân'a gitmiş, oradan da 946'da Kazvîn'e seyahat etmiştir. 947'de Kazvîn ve Kürdîstân yoluyla hac için Mekke'ye gitmiştir. Arap, Acem, Rum ve Hint diyarında bulunan ve 962'ye kadar hayatta olan Halîmî'nin ne zaman vefat ettiği belli değildir. Halîmî, Rüstem Çelebi'nin emri altında Trablus'ta bulunduğu zaman onun elinde Şemseddin Muhammed-i Tebrîzî, Mîr Kıvâmüddîn-i Sencânî ve Mîr Zeynelâbidîn-i Kâsmî'ye ait rubâîlerden oluşan bir mecmua görmüş ve Rüstem Çelebi'nin emriyle bu rubâîlere cevap vermiştir. Rüstem Çelebi'nin görüşü doğrultusunda Halîmî bu eserine *Hadâiku'l-Esrar* adını vermiştir. 30 varaktan oluşan bu eserde 420 beyit yer almaktadır. Bu çalışmada Halîmî-i Şîrvânî ve eserlerinden bahsedilecek, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan *Hadâiku'l-Esrar* adlı tasavvufî eseri ilk defa ele alınacak, eserin Farsça'sı yazılacak daha sonra bu eserde Halîmî'ye ait olan elli bir rubâînin Türkçe tercümesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halîmî-i Şîrvânî, Hadâiku'l-Esrar, Bahâristân-i Şîrvân, Trablus, Rüstem Çelebi.

Halimi Shirvani's Persian Work Titled Hadaiku'l-Esrar

Abstract

Throughout history, many mystics, poets and scholars have migrated to Anatolia from Transoxiana, Baghdad, Samarkand, Isfahan, Tus, Harizm, Tashkent and Bukhara when they learned that the peace environment they sought was in Anatolia due to invasion, looting, oppression and fanaticism. Halimi Shirvani is one of the mystic poets who migrated to Anatolia. Halimi, who came to Anatolia during the reign of Sultan Süleyman the Magnificent and worked under the command of Rustem Celebi in Tripoli, was the son of Muhammed Shirvani and was born in Shirvan in 912. After completing his primary education there, he left Shirvan in 945 and went to Gilan, and from there he traveled to Qazvin in 946. In 947 he went to Mecca for pilgrimage through Qazvin and Kurdistan. It is not clear when Halimi died, who lived in Arab, Persian, Anatolian and Indian lands until 962. When Halimi was in Tripoli under the order of Rustem Celebi, he saw a collection of quatrains in his hand, that there were quatrains belonging to Semseddin Muhammed Tebrizi, Mir Kivamuddin Sencani and Mir Zeynelabidin Kasimi and stated that he responded to these quatrain by order of Rustem Celebi. In line with the opinion of Rustem Celebi, Halimi named his work *Hadaiku'l-Esrar*. There are 420 couplets in this 30 page work. In this study, Halimi Shirvani and his works will be mentioned, and his sufi work named *Hadaiku'l-Esrar* in Suleymaniye Library will be discussed for the first time and the Persian version of this work will be written, and the Persian version of this work will be written, and later in this work, the Turkish translation of 51 quatrain belonging to Halimi will be made.

Keywords: Halimi Shirvani, Hadaiku'l-Esrar, Baharistan Shirvan, Tripoli, Rustem Celebi.

* Dr. Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi/ Edebiyat Fakültesi/ Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü,
(cetinkaska@hotmail.com)

XVIII. Yüzyılda Türkistan'da Destanlaşmış Bir Maktel Örneği: Saykalî'nin *Ravzatü 'ş-Şühedâ'* Sında İlk Dönem İslam Tarihi Algısı

Doç. Dr. Elnura Azizova*

İlk örnekleri Ebû Mihnef (ö. 157/773-774), İbnü'l-Kelbî (ö. 204/819), Nasr b. Müzâhim (ö. 202/817) vs. Abbâsiler dönemi müelliflerince, 61/680 yılında vukû bulmuş Kerbelâ Olayı'nın tarihi bir vaka olarak ele alındığı *Maktelü 'l-Hüseyn*'ler, zamanla bazı siyasî-dinî sebeplerin yanında Müslüman halkların Resûlullâh'a ve onun Ehl-i Beyt'ine olan sevgisiyle, torununun azsayılı taraftarlarıyla birlikte acımasızca katledilmesinden duydukları acıyı birleştirdikleri duygu yüklü eser özelliğine bürünmüştür. Bu süreçte pekçok destansı unsurun dahil edilmesiyle makteller tarihî-edebî eser özelliği kazanmıştır. Bunun yanı sıra makteller içinde doğduğu ortamın millî ve kültürel şartlarına bağlı olarak yazarın ve dinleyici kitlenin İslam yorumuna uygun unsurlarla donatılmış, içerik ve yorum bakımından çeşitlenmiştir. Dönemsel olarak geniş halk kitleleri tarafından okunması hasebiyle müslümanların kültürel hafızasının oluşumunda önemli rol oynamasına rağmen makteller akademik çevrelerce genellikle dilbilimsel açıdan incelenmeye tabi tutulmuş, olay kurgusu ve yorum açısından yeterli düzeyde araştırılmamıştır. Bu çalışmada Türkçe maktel edebiyatının daha az tanınan örneklerinden biri olarak, XVIII. yüzyılda Türkistan'da Sabir Saykalî (1730-1797) tarafından kaleme alınmış *Ravzatü 'ş-Şühedâ* incelenmiştir. Araştırmada içerik analizi yöntemi kullanılarak Saykalî'nin *Ravzatü 'ş-Şühedâ*'sı olay kurgusu bakımından değerlendirilmiş, ardından karşılaştırmalı analiz yöntemiyle diğer belli başlı Türkçe maktellerle mukayeseli tahlili yapılmıştır. Özellikle ilk kısımları sebebiyle Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 910/1504-1505) Türkçe maktel geleneğine önemli etkisi bulunmuş *Ravzatü 'ş-Şühedâ*'sı ile benzerlik taşımakla birlikte, Saykalî'nin *Ravzatü 'ş-Şühedâ*'sının gerek olay kurgusu, gerekse ilk dönem İslam tarihi algısı açısından bahsi geçen eserden önemli şekilde farklı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam tarihi, Hz. Hüseyin, Kerbela, maktel, Saykalî, *Ravzatü 'ş-Şühedâ*

A Legendarized Maqtal from Turkestan in the 18th Century: A Glance to the Early History of Islam in *Rawza ash-Shuhadâ* by Sayqali

The Books of Maqtal al-Husayn, which were first written by Abu Mikhnaf (d. 157/773-774), Ibn al-Kalbî (d. 204/819), Nasr ibn Muzâhim (d. 202/817) and other authors of the Abbasid period as historical sources reporting Karbala Event (61/680), gradually have taken on the features of the emotionally charged works in which the Muslim peoples combined their love towards Ahl al-Bayt of the Prophet Muhammad and the pain they felt because of the brutal murder of his grandson with his underrated supporters. During this process, with the inclusion of many epic elements, the maqtals have gained the characteristics of historical-literary works. In addition, the maqtals have been equipped with the elements suitable for the Islamic interpretation of the author and the audience, depending on the national and cultural conditions in which they emerged, as well as diversified in terms of content and interpretation. In contrast to their role in the formation of the cultural memory of Muslims as they have been periodically read by large masses of people, the maqtals were generally examined linguistically by academic circles, and were not adequately researched in terms of their content and interpretation. As one of the less-known examples of Turkish maqtals, *Rawza al-Shuhadâ* written by Sâbir Sayqali (1730-1797) in Turkestan is investigated in the paper. Using the content analysis method this study evaluates *Rawza al-Shuhadâ* in terms of the event fiction, and applying comparative analysis method it draws a parallel between *Rawza* and other major Turkish maqtals. Resembling at first glance *Rawza al-Shuhadâ* by Husain al-Kâshifi (d.

* Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Din Bilimleri Anabilim Dalı

910/1505), the famous persian maq̄tal overimpressing Turkish maq̄tals, *Rawza* by Sayqalî is significantly different especially in terms of the perception of the Early History of Islam.

Keywords: Islamic history, Husain ibn Alî, Karbalâ, Maq̄tal, Sayqalî, *Rawza al-Shuhadâ*

NASÎRUDDÎN ET-TÛSÎ'NİN “ET-TEZKİRE FÎ İLMÎ'L HEY'E” ADLI ESERİ VE ASTRONOMİ BİLİMİ AÇISINDAN ÖNEMİ*

Fatma Zehra PATTABANOĞLU**

Hakan ÇOŞAR***

ÖZ

13. yüzyılda Horasanda yaşamış olan Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 1274) kalam, felsefe, ahlak, tasavvuf, mantık, fıkıh, tefsir, matematik, astronomi, tıp vs. alanlarda pek çok eserin müellifidir. Uzmanlığı bir alanla sınırlı olmadığı için yazdığı eserler ve kurduğu rasathane ile Tûsî, dünya bilim tarihinde döneminin en aktif ve üretken matematik ve astronomi bilgini olarak da tanınmıştır. Gözlem aletlerinin zenginliği ve çalışan bilim adamlarının seçkinliği bakımından dikkati çeken Merâga rasathanesi, yalnızca rasathane işlevi görmemiş aynı zamanda devrin en mütehassıs bilgin ve filozoflarının toplanarak ilmî faaliyet, tedris ve telif yaptıkları seçkin ilim merkezi haline gelmiştir. Burada çalışan ve eser yazan âlimler, gittikleri şehirlerde ilmî anlamda çekim merkezi olmuşlardır. Kurucusu Tûsî de burada yapmış olduğu gözlemlere dayanarak çeşitli astronomi kitapları kaleme almıştır. Bunlardan *et-Tezkire fî 'İlm el-Hey'e* en önemli eserlerinden birisidir. O, bu eserde Batlamyus'un evrenle ilgili düşüncelerine eleştiri getirmiş ve hatalarını ortaya koymuştur. Ayrıca iki dairesel hareketin nasıl doğrusal bir hareket oluşturacağını ispatlamış ve matematik alanındaki bu buluşunu astronomiye uyarlamıştır. Böylece Batlamyus sisteminin aksine Dünyayı evrenin merkezinden kaydırmadan gezegen hareketlerini açıklayabilmiştir. “Tûsî çifti” olarak adlandırılan bu model, Kopernik tarafından da kullanılmıştır. Tebliğimizde Tûsî'nin mezkûr eseri incelenip, gezegen modelleri hakkında bilgi verilecek, İslâm astronomi geleneği bakımından içeriği ele alınacaktır. Ayrıca *Tezkire*'ye yapılan şerh ve haşiyeler araştırılacak, astronomi bilimi açısından önemi tespit edilmeye çalışılacak ve Batı bilimi üzerindeki tesirleri takip edilecektir. **Anahtar Kelimeler:** Nasîruddîn Tûsî, geometri, astronomi, Tezkire, Tûsî çifti

NASÎRUDDÎN ET-TÛSÎ'S WORK ENTITLED "ET-TEZKİRE FÎ İLMÎ'L HEY'E" AND THE IMPORTANCE FOR THE SCIENCE OF ASTRONOMY

ABSTRACT

Nasîruddîn et-Tûsî (d. 1274), who lived in Khorasan in the 13th century, is the writer of many works in the fields such as, kalam, philosophy, ethics, Islamic philosophy, logic, fiqh, tafsir, mathematics, astronomy, medicine, etc. Since his speciality was not limited to one field, Tûsî was also known as the most active and productive scholar in mathematics and astronomy of his period in the world history of science with the works he wrote and the observatory he established. The Maragheh observatory drawing attention in terms of the richness of observation tools and the distinguished scientists who worked here, did not only function as an observatory, but also became a distinguished center of science where the most expert scholars and philosophers of the period gathered and made scientific activity, education and compilation. The scholars who worked here and wrote books became centers of attraction in the cities they went to. Its founder, Tûsî also wrote various astronomy books based on his observations he made here. Among these, *et-Tezkire fî 'İlm el-Hey'e* is one of his most

* Bu bildiri TÜBİTAK/1003 Öncelikli Alanlar Ar-Ge Projeleri Destekleme Programı, 119K835 Nolu “Ortaçağ İslâm Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri” başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoglu@kastamonu.edu.tr

*** Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, hakancosar72@gmail.com

important works. In this work, he criticized Ptolemy's thoughts about the universe and revealed his mistakes. Moreover, he proved how two circular motions create a linear motion and adapted his discovery in the field of mathematics to astronomy. Thus, contrary to the Ptolemy system, he was able to explain the movements of the planets without shifting the Earth from the center of the universe. This model, called the " Tûsî couple", was also used by Copernicus. In our paper, Tûsî's aforementioned work will be examined, information about planetary models will be given, and its content will be discussed in terms of Islamic astronomy tradition. In addition, annotations and footnotes written to *Tezkire* will be examined, their significance in terms of astronomy will be attempted to determine and their effects on Western science will be followed.

Keywords: Nasîruddin Tûsî, geometry, astronomy, *Tezkire*, Tûsî couple

ORTA ASYA FIKHİNİ ANADOLU'YA TAŞIYAN ESER: MEHMED MEVKUFATÎ'NİN MÛLTEKÂ TERCÜMESİ VE ŞERHİ

Fetullah YILMAZ*

ÖZ

Bu tebliğde, Hanefî ulemasından İbrahim el-Halebî (956-1549)'nin *Mülteka'l-ebhur* adlı meşhur kitabının Türkçe tercüme ve şerhi olan *Mevkûfâtî Mehmed Efendi* (1065-1654)'nin *Şerhü'l-Mevkûfâtî* adlı eseri ele alınacaktır. Müellifi; ilim ve kalem erbabından ve siyasi tarafı da bulunan *Mevkûfâtî*, *Telhîsu Câmi'i'l-Kebîr* ile *Sadrü's-Şeria*'yı tercüme etmiş önemli bir kişidir. *Mültekâ* tercüme ve şerhini çok sayıdaki fazilet ve marifet ehlinin talepleri üzerine yazdığını belirtmiştir. Bu eseri önemli kılan pek çok sebep bulunmaktadır. Müellif; Hanefî mezhebinin temel metinlerinden derlenen *Mültekâ*'yı, *Hidâye*, *Nihâye*, *Mi'râcü'd-dirâye*, *Kifâye*, *Kâdîhân*, *Tatarhâniye* gibi, birçoğu Orta Asya, bir kısmı da Anadolu Hanefî ulemasına ait 25'ten fazla eserden istifadeyle şerh etmiş, hem Orta Asya'nın, hem diğer beldelerin Arapça olan fikhî mirasını Anadolu'ya Türkçe olarak taşımıştır. Kısmen mukayeseli fikhî kitabı olan eser, tabii olarak dönemin üslûbu ile yazılmış, giriş kısmında bolca Farsça terkiplere yer verilmiştir. *Mültekâ*'daki temel kelimeler lûgat ve istilâhî anlamlarıyla izah edilmiş, deliller ve ilgili fikhî kâideler zikredilmiş, bazen de ihtilaf sebepleri belirtilmiştir. Yer yer de meselelere dair sorular irad edilerek cevaplar verilmiştir. Şer'î hükümlerin mânevî yönüne de kimi zaman dikkat çekilmiş, ilginç bilgiler aktarılmıştır. Ahmed Davudoğlu tarafından sadeleştirilmiş, birkaç defa yayınlanmış, fakat bu sadeleştirmede pek çok kaideler lüzumsuz olduğu, kimi izahlar da fikhî alakaş olmadığı, okuyucuyu bıktıracağı gerekçesiyle kitaptan çıkarılmıştır. Büyük emek mahsulü olan, Osmanlı dönemi boyunca rağbet gören, matbaadan sonra defalarca basılan ve Anadolu'nun fikhî birikiminde tesirleri olan bu eserin, günümüzde hak ettiği ilgiyi gördüğü söylenemez. Eserin lisanüstü çalışmalarına konu edilmesi, orijinal dili ile yeniden basılması ve tedrisi, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınan fikhî birikimle irtibat kurma noktasında önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî fikhî, fikhî eserleri, fikhî meseleler, metin, şerh.

The Work Carrying the Central Asian Fiqh to Anatolia: Mawqufati Mahmad's Turkish translation and commentary of Multaqa al-abhur

Abstract

In this presentation, Sharh al-Mawqufati that is Mawqufati Mahmad Efendi's (1065/1654) Turkish translation and commentary of the famous book Multaqa al-abhur written by Ibrahim al-Halabi (956/1549) who is a Hanafi scholar is dealt with. Its author, Mawqufati, who is a scientist and scholar and has a political side, is an important person who translated Talkhîsu Jame al-Kaber and Sadru'sh Shari'ah. Multaqa stated that he wrote his translation and commentary due to the demands of many masters of virtue and ingenuity. There are many reasons that make this work important. The author expounded the Multaqa, which was compiled from the basic texts of the Hanafi sect, by using more than 25 works, many of them belonging to Central Asian and some belonging to Anatolian household scholars such as Hidayah, Nihayah, Mi'raj al-Dirayah, Kifayah, Kadikhan, Tatarhanyah. Thus, it carried the Arabic legal heritage of both Central Asia and other towns to Anatolia in Turkish. This work, which is partly a comparative Islamic jurisprudence book, was naturally written in the style of the period, and plenty of Persian compositions were included in the introduction. The essential words in Multaqa have been explained with their lexical and terminological meanings, the

* Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, (fyilmaz@gumushane.edu.tr)

evidences and the relevant legal scriptures were mentioned, and sometimes the reasons for dispute were stated. Sometimes answers were given by asking questions about the issues. The spiritual aspect of the Shari'a decrees has also been pointed out and interesting information has been provided. The spiritual aspect of the Shari'a decrees has also been pointed out and interesting information has been provided. It has been simplified by Ahmed Davudoğlu and published several times. However, in this simplification, many rules were removed from the book on the grounds that they were unnecessary, some explanations were unrelated to fiqh and would tire the reader. It cannot be said that this work, which was a product of great labor, was popular during the Ottoman period, was published many times after the printing press and had an influence on the legal accumulation of Anatolia, has received the attention it deserves today. Subjecting this work to postgraduate studies, reprinting it in its original language and its teaching are important in establishing contact with the legal accumulation from Central Asia to Anatolia.

Keywords: Hanafi fiqh, fiqh works, legal issues, text, commentary.

HERAT TİMURLU SARAYI HÜKÜMDAR KÜTÜPHANESİNDEN ÖNEMLİ BİRKAÇ ESERİN OSMANLI SARAYINA YOLCULUĞU

Gulzoda MAKHMUDJONOVA*

Özet:

Kitap sanatları yüzyıllar boyunca toplumun manevi-kültürel gelişimini değerli örnekleriyle ortaya çıkarması, kazanımlarını gözler önüne sererek bir sonraki nesillere aktarması açısından edebi, sanatsal ve tarihi öneme sahiptir. 9./15. yüzyılda Timuruların yeni başkenti Herat şehri ilim-fen, kültür ve sanatın yeni merkezi olmuştur. Sultan Şâhruh (öl. 851/1447) için hazırlanan ve günümüze dek ulaşan eserlerin içeriği ve tezyinatı göz önünde bulundurulduğunda bu dönem kitap kültürünün gelişimi hakkında verilere ulaşmak mümkündür. Sultan Şâhruh'un ölümünden sonra hâkimiyet, Timurlu melikleri arasında paylaşılmış, hükümdarın kitapları bir süreliğine Baysungur Mirza'dan (öl. 837/1433) olan torunu Muhammed Sultan Hüseyini (öl.856/1452) kütüphanesine geçmiştir. Özbek hükümdarı Muhammed Şeybâni Han'ın (öl. 916/1510) Horasan ve Herat merkezli Timurlu hâkimiyetine son vermesiyle Herat sarayı işgal edilmiş, Bediüzzaman Mirza (öl. 923/1517), sarayında bulunan güvendiği kişilerle, hazinesindeki değerli eşya ve kitaplarla birlikte Tebriz'e doğru hareket etmiştir. Mirza, dönemin Safevî hükümdarı Şah I. İsmail (öl.931/1524) tarafından iyi karşılanmış ve sarayında ona danışmanlık yapmıştır.

Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in (öl. 927/1520) Tebriz seferi (921/1514) sonucunda Timurlu mirzası, Herat sarayından getirdiği hazinesiyle birlikte İstanbul'a getirilmiştir. Timurlu hükümdarları ve mirzaları için telif edilmiş değerli el yazmalar, Bediüzzaman Mirza'nın vefatından sonra İstanbul'daki Osmanlı hükümdarlarının kitaplığında yerini almıştır. Günümüzde İstanbul'daki Müze ve Kütüphanelerinde Sultan Şâhruh ve Timurlu mirzaları için hazırlanan yüzden fazla eser ve mevcut eserlerden birkaç istinsahının bulunması, 9./15. yüzyıl Timurulara özgü kitap zevkini anlamamıza katkı sağlar. Böylece, bu çalışma, Osmanlı sarayında özenle korunan 9./15. yüzyıl Timurlu dönemi eserlerinden yola çıkarak, Herat sarayında hükümdarın isteği üzerine ne tür kitapların hazırlandığı ve okunduğu hakkında bilgi edinmemizi sağlayacaktır.

Anahtar kelime: Sultan Şâhruh, Timurlu mirzaları, Herat sarayında kitap üretimi, resimli tarih, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi

THE JOURNEY OF SOME SIGNIFICANT WORKS OF ARTS FROM TIMURID'S PALACE IN HERAT TO THE OTTOMAN PALACE

Abstract:

Book arts have literary, artistic and historical importance in terms of revealing moral and cultural development of society with examples throughout centuries, displaying and transferring their gain to the next generations. City of Herat, Timurid's new capital in the 15th century, became the new center of science, culture and art. By looking at the content and decoration of the books prepared for Soltan Shahrukh's (d. 851/1447) that have survived until today, we can understand the level of book culture in this period. After Sultan Shahrukh's death, sovereignty was shared among Timurid princes, and ruler's books were moved to the library of Soltan Mohammed Huseyni's (d.856/1452), the son of Baysunghur Mirza (d.837/1433).

Mohammed Shaybanid Khan (d.916/1510), the Uzbek ruler, ending the Timurid rule based in Khorasan and Herat, the palace of Herat was invaded. Badi' al-Zaman Mirza (d. 923/1517) moved to Tabriz along with the people he trusted in his palace and took all the valuable items

* Dr., gulzodam1984@gmail.com; makhmudjonovag@gmail.com. Tel: (+90) 5070499395

and books in his treasury. Mirza was welcomed by the Safavid ruler Shah Ismail I (d.931/1524) and appointed as an adviser in his palace.

In consequence of Soltan Yavuz Selim's (d.927/1520) campaign to Tabriz, Timurid princes and his treasury from Herat palace were all taken to İstanbul. Valuable manuscripts compiled for Timurid rulers and princes were brought to the Ottoman library in Topkapı Palace Treasury after the death of Badi' al-Zaman Mirza. The existence of over a hundred manuscripts and several copies of the existing manuscripts that were prepared for Sultan Shahrukh and Timurid princes in İstanbul's museums and libraries today contributes to our understanding of the 15th-century Timurid's unique book preferences. Therefore, and based on the Timurid's 15th-century work of art that is carefully preserved in the Ottoman palace, the study at hand will help us obtain information regarding the type of books that were prepared and read at the request of the ruler at Herat palace.

Key words: Sultan Shahrukh, Timurid prince, Preparing manuscript in Herat palace, Illustrated history, Topkapı Palace Library.

TEFSİR-TE'VİL AYRIMI ÇERÇEVESİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN HZ. EBÛ BEKİR'İN İMAMETİNİ DAYANDIRDIĞI AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Hadiye ÜNSAL*

Öz

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (öl. 333/944), Hanefî mezhebinin üçüncü ve/veya dördüncü kuşak âlimlerinden biridir. İmam Mâtürîdî İslam ilim tarihinde mütekellim, müfessir ve fakih kimliğiyle meşhur olmuş ve kelâma dair *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseriyle tanınmış bir âlimdir. Bunun yanında Mâtürîdî dirayet ağırlıklı tefsir literatürünün ilk örneklerinden biri sayılan *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eseriyle özellikle Türkiye ilahiyat akademiasında son zamanlarda öne çıkan bir şahsiyettir. Bu çalışma İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirinde Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) imameti/hilafetiyle irtibatlandırıldığı ayetleri tefsir-te'vil ayrımı çerçevesinde ele almayı hedeflemektedir. Bilindiği gibi tefsir-te'vil ayrımı Mâtürîdî tarafından nakledilen ifadelere dayandırılır. Buna göre tefsir sahabeye ait, te'vil ise fukahâya ait bir faaliyet olarak tanımlanır. Bu tanıma göre tefsirin “bağlamsal anlam”a, te'vilin ise “yorumlama”ya tekabül ettiği söylenebilir. Nitekim Mâtürîdî de tefsir kelimesine yüklediği anlamla Kur'an'ın nüzul ortamında ifade ettiği ilk manasına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da birçok ayeti Kur'an'ın nüzul sürecinden sonra ortaya çıkan bazı meseleler ile ilişkilendirerek izah etmekte ve böylece “te'vil” yapmaktadır. Kaldı ki eserinin adını da bu hassasiyete uygun biçimde *Te'vilât* diye isimlendirmiştir. Çalışmada Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımında ortaya koyduğu meşhur tefsir tanımı ile Hz. Ebû Bekir'in imameti/hilafetine ve/veya onun üstünlüğüne işaret ettiğini ileri sürdüğü ayetleri açıklama tarzı arasında örtüşme veya ayrışma olup olmadığı hususu ele alınacaktır. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da Hz. Ebû Bekir'in hilafetine ve/veya onun üstünlüğüne delil gösterilen ayetler taranacak ve konunun merkezinde Mâtürîdî'nin el-Mâide 5/54. ayete yönelik izahları yer alacaktır. Bunun yanında et-Tevbe 9/40, Hüd 11/84 ve el-Hadîd 57/19 gibi ayetlere de atıfta bulunulacaktır.

The Distinction Between Exegesis (*Tafsir*) and Commentation (*Ta'wil*): A Study on the Verses on Which Imam al-Mâturîdî Bases Abū Bakr's Imamate

Abstract

Abū Mansûr Muhammad b. Mahmûd al-Samarkindî (d. 333/944), the founder of the Mâtürîdiyya sect, is one of the third or fourth generation scholars of the Hanafi sect. Imam Mâtürîdî is a scholar in the history of Islamic science who became famous for a theologian (mutaqallim), interpreter (mufassir) and jurist (faqîh), and is known for his *Kitâb al-Tawhîd*. Besides that, Mâtürîdî and his commentary entitled *Ta'wilât al-Qur'an* - one of the earliest tafsir bi al-ra'y (bi-al dirayah) examples of the exegetical literature- have broadly been studied in Turkish theology academia especially in recent years.

This study aims to discuss the verses related to Abū Bakr's (d. 13/634) caliphate in Imam al-Mâturîdî's *Ta'wilât al-Qur'an* in terms of the distinction between tafsir and ta'wil. As it is known, the distinction between tafsir and ta'wil is based on Mâtürîdî's writings. According to this distinction, tafsir is the process of interpretation particularly by the companions whereas ta'wil is done by the fuqaha. Therefore it is appropriate to say that tafsir means “contextual meaning” while ta'wil stands for “commentation.” As a matter of fact, Mâtürîdî also explains the word tafsir as the first and original meaning of the Qur'an in the context of its revelation. However, he explains in his *Ta'wilât al-Qur'an* many verses by associating them with some

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, (hadiye.unsal@asbu.edu.tr)

issues that emerged after the revelation of the Qur'an, thus making "ta'wil." Moreover, he gave the title *Ta'wīlāt* to his work in accordance with this understanding. In this study, it will be discussed whether Māturīdī's well-known definition of tafsir contradicts or not with his commentation on the verses that he claims pointing to Abū Bakr's caliphate and/or his superiority. The verses considered evidence for Abū Bakr's caliphate and/or his superiority in *Ta'wīlāt al-Qur'ān* will be scanned and in this context, the way Māturīdī understands and interprets verses such as al-Maidah 5/54, at-Tawbah 9/40, Hūd 11/84 and al-Hadid 57/19 will be analyzed.

MUHAMMED UBEYDULLAH EFENDİ'NİN MEDRESE TASAVVURU: YENİ BİR YÜKSEK EĞİTİM SİSTEMİ ÖNERİSİ

Hasan Sabri Çeliktas*

Özet

Osmanlı Devleti'nin en önemli eğitim kurumları olan medreseler üzerinde yeniden düzenlenme ihtiyacı özellikle XX. Yüzyılın başlarında daha net bir şekilde dile getirilmeye başlanmıştır. Medrese ıslahı da denilen yeniden düzenlemelerle ilgili tartışmalar II. Meşrutiyet'ten sonra yoğunluk kazanmıştır. Bu dönemde görüşlerini dile getirenlerden birisi olan Muhammed Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı hakkındaki görüşleri ve bu çerçevede öne sürdüğü yeni medrese sistemi çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Ubeydullah Efendi'nin medrese yaklaşımı önem arz etmektedir. Zira o medreseyi dini ilimlerin okutulduğu bir kurumdan ziyade, bünyesinde farklı ilimlerin tahsil edildiği yüksek eğitim veren büyük bir yapı olarak görmektedir. İslâm dininin temel kaynaklarının ve Müslümanların ortak dili olan ulûm-ı Arabiye öğretiminin müstakil bir kurumda yapılmasını düşünmektedir. Tasavvur ettiği medrese sistemini de bu temel eğitimin üzerine altı şubeli yeni bir yüksek eğitim sistemi olarak inşa etmektedir. Bu noktada çalışmanın amacı, Ubeydullah Efendi'nin önerdiği yeni medrese sisteminin esaslarını ortaya çıkarmaktır. Çalışmada izlenen yöntemde, nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yolu esas alınmıştır. Ubeydullah Efendi'nin medreselerin ıslahı ile ilgili görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmasıyla, günümüzde yüksek eğitim sistemi içinde yüksek din eğitimi yaklaşımının ve yüksek din eğitimi modelinin nasıl olması gerektiği yönünde fikrî bir katkı sunması düşünülmektedir.

Anahtar kelimeler: Ubeydullah Efendi, medreselerin ıslahı, yüksek din eğitimi, ulûm-ı Arabiye

Abstract

The need to reorganize the madrasahs, which are the most important educational institutions of the Ottoman State, especially in the early 20th century, began to be expressed more clearly. The discussions on the reorganizing, also called madrasah improvement, gained intensity after The Second Constitutional Period. The views of Muhammed Ubeydullah Efendi, who was one of those who expressed his views in this period, on the improvement of madrasahs and the new madrasah system he put forward in this context constitute the subject of the study. Ubeydullah Efendi's approach to the madrasa is important. Because he sees the madrasa as a large structure providing higher education in which different sciences are collected, rather than an institution where religious sciences are taught. He considers that the basic sources of the religion of Islam and the teaching of ulûm-ı Arabiye, the common language of Muslims, should be carried out in an independent institution. It also builds the madrasa system that it envisages as a new higher education system with six branches on top of this basic education. At this point, the aim of the study is to reveal the principles of the new madrasa system proposed by Ubaydullah Efendi. In the method followed in the study, document analysis method, one of the qualitative data collection methods, was taken as basis in accordance with the qualitative research design. It is thought that Ubeydullah Efendi's views on the improvement of madrasahs are put forward in detail, and it is thought to make an intellectual contribution to how the higher religious education approach and higher religious education model should be in today's higher education system.

Keywords: Ubeydullah Efendi, madrasah improvement, higher religious education, ulûm-ı Arabiye

* Dr. Öğretim Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, (sabriceliktas@gmail.com)

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA KUR'ÂN'DAKİ TEKRARLARA BAKIŞI

Hüseyin Topal*

Öz:

Kur'ân tefsirine yönelenlerin kullandığı, anlamaya yardımcı disiplinler olan Kur'ân İlimleri'nden biri de Tekrârü'l-Kur'ân'dır. Kur'ân'da tekrarın varlığı üzerinde birbirinin zıddı görüşler bulunmaktadır. Bunun yanında lafız ve mana yönüyle Kur'ân'da yer aldıkları değerlendirilen bu tekrarlar müfessirlerin ilgisine muhatap olmuş ve haklarında çeşitli yorumlar yapılmış, görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944), itikadî mezhep imamı olmasının yanında onun tefsirciliği de büyük önem arz etmektedir. O, tefsirinde naklînin yanında akla ve aklî delillere de büyük önem vermektedir. Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan iki eserinden biri olan ve nisbeten oldukça geç dönemlerde baskısı yapılan tefsiri hakkındaki çalışmalar son zamanlarda artmıştır. Ancak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, onun Kur'ân'daki tekrarlara bakışı ile ilgili müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu niteliklere haiz ilmî bir şahsiyetin konuyla ilgili bakışının önem ettiği kanaatindeyiz. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin, tefsirinde tekrar olgusuna bakışı incelenecektir. Bu amaçla Tekrârü'l-Kur'ân kavramına kısaca değinildikten sonra müfessirin konuya ilişkin tefsirinde dile getirdiği görüşleri tespit edilecek ve elde edilen bulgular sistematik bir şekilde ortaya konulacaktır. Mâtürîdî, tekrar olgusunu kabul etmekle birlikte bu tekrarların Kur'ân'da yer almasının bir hikmete binaen olduğunu vurgular. O, tekrarlardaki nihaî gayenin ancak kelamın sahibi tarafından bilinebileceğini teslim etmekle birlikte önemi vurgulama, tekit etme, hikmeti öne çıkarma, hatırdı tutma, mesajın zihinlerde iyice yerleşmesini temin etme vb. hedeflerin amaçlandığı sonucuna varır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tekrar, Mâtürîdî, Hikmet, İ'câz.

Mâtürîdî's View of Recurrences in the Qur'ân in Ta'vîlâtü'l- Qurân

Abstract:

One of the Qur'anic Sciences that are used by those who turn to the interpretation of the Qur'ân and which are disciplines that help to understand is the Takrâr al-Qur'ân. There are opposite views on the existence of recurrence in the Qur'ân. In addition, these repetitions, which are considered to be included in the Qur'ân in terms of words and meanings, have been addressed to the attention of the commentators and various comments have been made and opinions have been put forward. Abû Mansûr al- Mâtürîdî (d. 333/944), besides being the leader of the religious sect, is also of great importance in his interpretation. In his commentary, he attaches great importance to reason and rational proofs in addition to the narration. Studies on the interpretation of Mâtürîdî's commentary, which is one of the two works that have survived to the present day and which was published relatively late, has increased recently. However, as far as we can determine, there has not been an independent study regarding his view of the recurrence in the Qur'ân. In this study, Mâtürîdî's view of the phenomenon of recurrence in his interpretation will be examined. For this purpose, after briefly mentioning the concept of Takrâr al-Qur'ân, the opinions expressed by the commentator in his interpretation on the subject will be determined and the findings will be put forward systematically. Although Mâtürîdî accepts the fact of recurrence, he emphasizes that it is based on hikmah that these repetitions are included in the Quran. Although he admits that the ultimate purpose of recurrences can only be known by the owner of the word, he concludes that goals such as emphasizing the importance, reprimand, emphasizing hikmah, remembering, ensuring that the message is well established in the minds, etc. are aimed.

Keywords: Tafşîr, Recurrence, Mâtürîdî, Hikmah, İ'jâz.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi, Birgivi İslami İlimler Fakültesi, Kur'ânı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı,
(huseyin.topal@ege.edu.tr)

Hak Dini Kur'ân Dili Çerçevesinde Cumhuriyet İlk Dönem Tefsir/Meal Çalışmaları: Toplumsal, Politik ve Entelektüel Sorgulamalar

İbrahim Hakkı İMAMOĞLU*

“Hak Dini Kur'ân Dili” yakın geçmişimizin önemli bir tefsir kaynağı ismi olmakla birlikte, müellifinin zihninde taşıdığı savunma halini ve dönemindeki Kur'ân çalışmalarıyla ilgili kaotik durumun izdüşümünü yansıtmaktadır. Meclis kararıyla yazılan eserin isminde, İslam'ın hak din olduğu, Kur'ân'ın kendine ait ilahi bir dili bulunduğu, başka bir dile tam tercüme edilemeyeceği vurgusu vardır. Aynı şekilde gerek TBMM görüşmelerinde gerekse yazılan makalelerde dönemin kaotik durumu ve çözüm bulunmaya çalışıldığını görmek mümkündür. TBMM 1925 yılı zabıtlarında ve entelektüel tartışmaların yapıldığı Sebîlu'r-Reşâd dergisinde Kur'ân meali ve tefsiri özelinde önemli tartışmaların yapıldığı görülecektir.

Hak Dini Kur'ân Dili'nin yazımını iki boyutlu düşünmek gerekir:

a. Eserin yazım serüvenindeki süreci ve eserin müellifin zihin dünyasını kuşatan tarihsel koşullar. Başka bir ifadeyle Eserin yazım serüvenini de içine alan paradigmatik rasyonel sebepler.

Eserin yazıldığı dönem imparatorluktan ulusa geçildiği, yukarıdan aşağıya, toplumsal değişim gözden kaçırılmamalıdır. Devlet eliyle topluma müdahale etme bizim tarihimizde III. Selim'e kadar götürülebilecek ıslahatlarla alışkanlık haline gelmiştir. Hak Dini Kur'ân Dili'nin yazıldığı dönemde de yaşanan aslında aynı şeydir. Yalnızca müdahalenin tercihi farklıdır. Din, dil, kültürle birlikte toplum tüm kurumlarıyla bu dönüşüm iradesinden payını almıştır.

b. Eserin yazılış serüvenini içine alan pratik sebepler. Yani zamanın akışında etki-tepki, neden-sonuç ilişkisinin oluşturduğu süreç

Hak Dini Kur'ân Dili'nin yazıldığı dönemde birkaç meal denemesi yapılmış ve kamuoyundan ciddi tepkiler almıştır. Sebîlu'r-Reşâd dergisinde Hamdi Yazır'ın tefsirine kadar iki meal çalışmasının teknik açıdan ciddi olarak eleştirildiğini görmek mümkündür. Bunların birincisi Nur'ül-Beyan adlı Kur'ân tercümesidir. Bu tercüme denemesinin müellifi “Şeyh Muhsin-i Fani” takma adını kullanmış Hüseyin Kazım Kadri'dir. (1870-1934) Bu kitap ilk defa Kütüphane-i İslam sahibi İbrahim Halebî tarafından r.1340-41 (m.1921-22) yılında basılmıştır. Kitap 2 cilt halinde yayımlanmıştır. Eserin ilk sayfasında isminin hemen altında “Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe tercümesi” yazılıdır. Yine onun hemen altında “müteaddit tefsirlere müracaatla bir heyet tarafından yazılmıştır.” ibaresi vardır. Hemen ilk sayfanın diğer yüzünde “bütün dindaşlarıma” diye bir ithaf notu yazılıdır.

Bu tercüme kitabının ilk cildi yayımlandığında Sebîlu'r-Reşâd dergisinin 1922 yılı 623. sayısında oldukça sert eleştiriler gelmiştir. Eleştiri Fatiha suresindeki tercüme hataları üzerinden yapılmıştır.

Bir diğeri ise Kur'ân tercüme denemelerinin ikincisi Cemil Said'in ‘Türkçe Kur'ân-ı Kerimi’dir. Bu kitabın ilk sayfasında bir özür niteliğinde tercümede mürettepten kaynaklanan yanlışların olduğu açıklanmakta ve kitapçılarda bu yanlış-doğru cetvelinin alınması rica olunmaktadır. Daha sonra bu doğru yanlış cetveli eserin başında yayımlanmıştır. Hemen sonraki sayfasında “Kur'ân-ı Kerim Tercümesi” yazılıken, bir sonraki sayfasında “Türkçe Kur'ân-ı Kerim” başlığı vardır. Bu son başlığın altında küçük puntolarla “yeryüzünde Türkçe'yi anlayan milyonlarca Müslümanlara yadigâr” ifadesi yazılıdır.

Tepkiler neticesinde yazımına karar verilen Hak Dini Kur'ân Dili'nde kelime çalışmaları özgül ağırlığı ve hacim açısından önemli yer tutar. Bu tefsirin özgün tarafı Kur'ânî kavramların doğru Türkçelerini vermek olmuştur. Mürselât suresi 25. ayette geçen {كفَاتَا} kelimesine karşılık, -sille değil-, hapis anlamında “tokat” kelimesini, aynı surenin 33. ayetindeki {جَمَالَات} kelimesine karşılık, devenin erkeğine Anadolu'da kullanılan “hopa” kelimesini, İnsan suresi 13. ayette geçen {أَرِيكَةَ} kelimesine karşılık, “hacele” kelimesini kullanması, Arapça-Türkçe eşleşmesinin orijinal örneklerinden birkaçıdır. Yine Kur'ân'da geçen deyimsele ifadeleri Türkçedeki deyimlerle kullanması eserin özgün dil yönünü ifade eder. Örneğin, Beled suresi 16. ayette geçen {مَتْرِبَةَ} kelimesini “toprak döşenip taş yaslanmak” deymiyle, Hümeze suresi

* Dr. Öğretim Üyesi İbrahim Hakkı İMAMOĞLU, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD.

4. Ayette geçen {حطمة} kelimesin, “fülan yere kıran girdi” deyiimiyle karşılık vermiştir. Bu yönüyle kaleme alınan tefsir kitabı içeriği açısından kendinden önceki yanlış tercümelere bir cevap niteliği taşımaktadır. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, tefsirinin mukaddimesinde Arapçayı öğrenmek için Arap memleketlerine gitmediğini, Kur'ân'ın dilini Anadolu'da öğrendiğini söyleyerek hem dil zekasını hem de Osmanlı ilim tecrübesinin sağlam öğretim temellerine dayandığını ifade etmiş olmaktadır.

THE ROLE OF THE FAQİHS OF BANU MOZA (OLİ MOZA) IN THE SOCIAL AND CULTURAL LIFE OF BUKHARA IN THE XI-XIII CENTURIES

Ilhomjon BEKMIRZAEV*

ABSTRACT

This family well-known in Bukhara and Samarkand under the names of Banu Moza and Sadrs played a great role in his growing up and becoming prominent scholar of fiqh.

In tabaqots founder of Banu Moza family is named as *as-Sadr al-kabir*, *Burhan al-kabir*, *Burhan al-a'imma*, *as-Sadr al-Moza*. Al-Kafavi stresses that 'he came from Persians; therefore, he spoke in Persian. The fatwas that he made had also been either in Persian or in Arabic.

Burhan al-kabir was the first to get the position of *Sadr* and *Qadi al-quzot* in Bukhara in 495-1101-02. The fact that Banu Moza family set up the *Hizonat al-kutub Library* in *Sikkat ad-dehqon* region in Bukhara suggests that the Banu Moza family facilitated the development of culture, science, education and science of fiqh in Bukhara. Role of Burhan al-kabir, As-Sadr ash-Shahid and his brother as-Sadr as-Sa'id in enriching this library was great. Many faqihs of Bukhara wrote their works using the resources of this library. For example, Imod ad-din Abu-l-Muhammad ibn Mahmud ibn Ahmad ibn Abi-l-Hasan al-Faryobi (died in 607/1210), who admired the Banu Moza family, wrote his work at this library. The fact that this faqih was buried in the cemetery of the sadrs shows that he had been very close to the Banu Moza family. The Banu Moza family was famous for its generosity and support to the faqih and the educated class. It is stated that Banu Moza family had supported 6,000 faqihs till the Khorazmshakh dynasty occupied Bukhara. Many legends about as-Sadr ash-Shahid's son Muhammad Sadr al-Jahon (died in 618/1221) are given in tabaqots. One of the most famous legends is given by Jalol ad-din Muhammad ibn Muhammad al-Hoshimi al-Kunavi (died in 672/1273) which states that poor learners and the needy had been begging Sadr al-Jahon on the way of 5 farsakhs¹ from the faqih's house to the madrasah. According another source, in 603-604/1207 Sadr al-Jahon together with his son went to make a pilgrimage to Mecca through Baghdad. Due to his generosity, a crowd of people from each city accompanied the faqih to the next city or village.

Different views exist on activity of Banu Moza family in Bukhara. Basically, before the Banu Moza family moved to Bukhara, the Saffori family, which was founded by Abu Ishoq Ibrohim ibn Ismo'il as-Saffor (died in 534/1139), had great status in society. As a result, the Saffori family developed into a group of local ulama, and till the end of Banu Moza family's activity in Bukhara it had been an opponent to this family.

* Doç. Dr., Özbekistan İslam Akademisi, ilhomoriant@gmail.com

1 1 farsakh is a distance of 8 kilometers (4,97 miles)

EYYÛBÎ HANEDANLIĞINDA BİR HANEFÎ: EL-MELİKÛ'L-MUAZZAM VE ETRAFINDAKİ HANEFÎ HAREKETLİLİK

İhsan Timür*

Özet

Hanefilik, erken dönemden itibaren pek çok kentte temsil edilmiş olmakla birlikte kimi bölgelerdeki temsili zayıf kalmış ve mezhebin yayılım ve kalıcılığı bir hayli zaman alabilmiştir. Şam, erken dönemden itibaren Hanefiliğin yayılımı hedeflenmesine rağmen mezhebin taban bulamadığı bölgelerden biridir.

Şam bölgesinde Hanefiliğin esas yayılımı ve kalıcılığı Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerinden gelen Hanefiler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Mezhebin bölgedeki temsili açısından oldukça önemli olan bu hadise, bir yandan bölgede kısmen varlığını sürdüren yerli Hanefilerin görünürlüğüne sağlarken öte yandan diğer bir kısım mezheplerden Hanefiliğe geçişlere yol açmıştır. Dımaşk Meliki el-Melikü'l-Muazzam İsa, Hanefiliğin güçlü şekilde temsil edildiği bu süreçte, mensubu olduğu Eyyübî hanedanlığının başından beri destekçisi ve hamileri olduğu Şafilikten Hanefiliğe geçen isimlerdendir. Dımaşk merkezli yöneticiliğinin yanında bir fakih de olan el-Melikü'l-Muazzam, özellikle hadisçi yönüyle dikkat çekmektedir. Etrafında daha çok bu niteliğiyle öne çıkan Hanefilerin bulunduğu el-Melikü'l-Muazzam, Maturidilik dışında kalan Hanefi çevrelerin kayda değer bir temsilcisi olarak da ayrıca önemlidir.

Bu çalışmada el-Melikü'l-Muazzam ve etrafından yer alan isimlere yakından bakılacak ve el-Melikü'l-Muazzam özelinde bölgedeki Hanefiliğe dair bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

A Hanafi in The Ayyubi Dynasty: al-Malik al-Mu‘azzam and Hanafi Activity Around Him

Abstract

Although Hanafism has been represented in many cities since the early period, its representation in some regions remained weak and it took a long time for the sect to spread and become permanent. Syria is one of the regions where Hanafism has aimed to spread since the early period but could not find a social base.

The main spread and persistence of Hanafism in the Syria region, was due to the Hanafis coming from Khorasan and Transoxiana. This event, which is very important for the representation of Hanafism in the region, while provided the visibility of the local Hanafis, who partially existed in the region, on the other hand, it led to the conversion from other sects to Hanafism. During this period, The Prince of Damascus, of The Ayyubid dynasty, al-Malik al-Mu‘azzam ‘İsa, is one of the names who converted from Shafiism to Hanafism. al-Malik al-Mu‘azzam, who is also a faqih besides his prince, draws attention especially with his interest in tradition (hadith). al-Malik al-Mu‘azzam, surrounded by Hanafis with these characteristics, is also important as a significant representative of non-Maturidi Hanafis.

In this study, we will take a closer look at al-Malik al-Mu‘azzam and the names around him and make some determinations and evaluations about Hanafism in the Syria region, in the case of al-Malik al-Muazzam.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, (ihstantimur@trabzon.edu.tr)

KIRAATLERİN KAYNAĞINA DAİR GÖRÜŞLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

İrfan ÇAKICI*

Özet

Kur'an-ı Kerim'le ilgili en temel kabullerden biri; onun mutlak anlamda vahiy ürünü olarak Allah kelâmı olmasıdır. İslam âlimleri geçmişten günümüze pek çok konuda ihtilaf etse de bu husus hiçbir şekilde tartışma konusu olmamıştır. Ancak Kur'an'ın lafız, mânâ gibi tüm özellikleriyle mi yoksa bazı yönleriyle mi vahye dayandığı konusu ise zaman zaman tartışılmıştır. Bu noktada âlimlerin büyük bir çoğunluğu Kur'an'ın sözü edilen tüm yönleriyle birlikte vahye dayandığı yönünde görüş belirtmişlerdir. Buna göre Kur'an hem mânâ hem de lafız olarak vahye dayanır. Bu konuda ne Cebrail (as) ne de Hz. Peygamber herhangi bir tasarrufa sahip değildir. Bu düşüncede olanlar görüşlerini pek çok akli ve nakli delile dayandırmışlardır. Bazı araştırmacılar ise bunun aksi yönde görüş beyan etmişler ve bir takım tevellilerle görüşlerini delillendirme yoluna gitmişlerdir. Mânâ ve lafız yanında kıraatlerin kaynağının nereye dayandığı meselesine gelince bu husus kıraatlerin ortaya çıktığı andan itibaren merak konusu olmuş ve zaman zaman da üzerinde bir takım tartışmalar yaşanmıştır. Âlimlerin geneli sahih senede dayanan kıraatlerin de vahiy ürünü olduğu yönünde görüş beyan ederken tarihi süreç içinde kıraatlerin Arap lehçelerine, içtihadı ya da resm-i mushafa dayandığı yönünde bazı farklı yaklaşımlarda bulunanlar da olmuştur. Biz de bu çalışmada hem kıraatlerin vahye dayandığını ileri sürenlerin hem de farklı görüşlere sahip olanların yaklaşımlarını inceleyeceğiz ve bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kıraatlerin Kaynağı, Vahiy, İctihat, Değerlendirme

An Assessment of Views on The Origin of Recitations

Abstract

One of the most fundamental agreements about the Quran is that it is the word of Allah emerging through revelation in absolute sense. Although Islamic scholars have disagreed on many issues from past to present, this issue has never been a subject of discussion. However, it has been discussed from time to time whether the Quran is based on revelation with all its features such as word, meaning or with its some aspects. In this regard, majority of the scholars suggested that the Quran is based on revelation with all its features. Accordingly, the Quran is based on revelation both in meaning and in words. Neither Gabriel nor the prophet have any savings on the features of the Qur'an. The scholars who support this view address many rational and real evidence. On the other hand, few researchers have stated the opposite of this view and have tried to prove their views with some interpretations. In addition to meaning and words, when it comes to the issue of where the source of the recitation is based, this issue has been a matter of curiosity since the emergence of the recitations and there have been some discussions on it from time to time. While scholars generally stated that the recitations based on authentic agreements are also the product of revelation, there have been some different approaches in the historical process that indicated the recitations are based on Arabic dialects, judicial opinions, or official booklet form of Qur'an. In this study, we will examine the approaches of those who claim that recitations are based on revelation and those who have different views, and we will make some evaluations on this issue.

Keywords: Recitations, Origin of Recitations, revelation, Judicial opinions, Assessment

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an'ı Kerim ve Kıraat İlmi, Öğretim Üyesi. (irfancakici@gmail.com). Bu çalışma 3-4-5 Haziran 2021 tarihlerinde Karabük Üniversitesi'nin organize ettiği "Orta Asya'dan Anadolu'ya İslami İlimler Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan "Kıraatlerin Kaynağına Dair Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı tebliğin genişletilmiş şeklidir.

TİMUR'UN SARAYINDAKİ HEKİMLER

İzzetullah ZEKİ*

Özet

XV. asır Asya fatihi Timur, Mâverâünnehir'den İran, Turan, Şam, Bağdat, Karabağ, Azerbaycan, Anadolu ve Moskova'ya kadar uzanan devlet varlığını koruyabilmek için bir takım dini, siyasi ve ilmi girişimlerde bulundu. Bilim ve sanat politikası çerçevesinde âlimler, arifler, tarihçiler, sanatçılar ve hekimleri Semerkant'a taşıdı. O, özellikle tıp ilmine çokça önem veren bir liderdi. Gerek sefer ve gerek sarayda olsun biran bile hekimlerini huzurundan ayırmazdı. Özellikle sefere çıkmadan önce gideceği bölgenin iklim şartlarına göre hazırlık yapar ve astronomların düşünceleri doğrultusunda yola çıkardı. Son seferini "müşriklere büyük bir darbe indirmek" maksadıyla Çin üzerine yapan Timur, seferin kışa denk gelmesi üzerine çok zorluklar çekmiş, Çin'in dondurucu soğuklarına karşı ciğerlerini korumak üzere türlü ilaçlar yaptırarak kendini korumaya çalışmıştır. Timur'un soğuğa karşı türlü kuru yemişlerden yaptırdığı ilacı İbn Arabşah gibi tarihçiler kasıtlı bir şekilde yanlış yorumlayarak şarap yaptırdığına işaret etmişlerdir. Timur, bilim ve sanat politikası çerçevesinde gittiği her diyardan bilgileri Semerkant'a taşımış, sarayını bilginlere açmıştır. Mevlana Ferec, Hâce Şihabeddin Abdullah Sâni, Fazlullah Tebrizî, Hüsameddin Kirmânî, Burhaneddin Nefis Kirmanî, Muhammed b. Alaeddin Sebzvârî, Gıyaseddin Muhammed, Mansur b. Muhammed, Nizameddin Abdülhay, Şemseddin Muhammed, Hekim Şah Muhammed, Muslihuddin Muhammed Lari, Alaeddin Tebrizî, Kutbuddin Acemî, Şükrüllah Şirvânî, Dilşâd Şirvânî, Kutbuddin Neseî, Hekim Şah Muhammed, Fethullah Şirvânî, Tabip Abdullah, Şam tabiplerinin piri Cemaleddin, Tabip Fazlullah, Münecim Tabip Misger Mevlânâ Ahmed, Münecim El-Hacı Ali Şirâzî, Münecim El-Hac Muhammed el-Hafız eş-Şirâzî, Münecim Mevlânâ Badraddin ve Emirek Danişmend söz konusu tabip ve hekimlerden birkaçıdır.

Anahtar kelime: Timur, Hekimler (Tıpçılar) Semerkant.

DOCTORS IN TIMUR'S PALACE

XV. century asian conqueror Timur made a number of religious, political and scientific initiatives in order to preserve the state presence extending from transoxiana to iran, turan, damascus, baghdad, karabakh, azerbaijan, anatolia and moscow. within the framework of its science and art policy, it brought scholars, scholars, historians, artists and physicians to samarkand. He was a leader who gave great importance to medical science. whether in expedition or in the palace, he would not leave his physicians in his presence even for a moment. He made preparations according to the climatic conditions of the region he was going to go to before he set out, and set out in line with the thoughts of astronomers. timur, who made his last expedition to china with the aim of "dealing a big blow to the polytheists", had many difficulties when the expedition coincided with winter, and tried to protect himself by having various drugs made to protect his lungs against the freezing cold of china. historians such as ibn arabşah have pointed out that he made wine by deliberately misinterpreting the medicine that timur had made from various nuts against the cold. timur carried the knowledge from every country he went to samarkand within the framework of his science and art policy, and opened his palace to scholars.

Mawlana Faraj, Khâja Shihabeddin Abdullah Sâni, Fazlullah Tabrizî, Hüsameddin Kirmânî, Burhaneddin Nafis Kirmanî, Muhammed b. Alaeddin Sabzvârî, Ghiyaseddin Muhammed, Mansur b. Muhammed, Nizameddin Abdulhay, Shemseddin Muhammed, Hekim Shah Muhammed, Muslihuddin Muhammed Lari, Alaeddin Tebrizî, Qutbuddin Ajamî, Shukrullah Shirvânî, Dilshâd Shirvânî, Qutbuddin Nasafî, Hâkim Shah Muhammed, Fathullah Shirvânî, Tabip Abdullah, from Sham Cemaleddin, Tabip Fazlullah, Misger Mawlânâ Ahmed, Al-Hacı Ali Shirâzî, Münecim El-Hac Muhammed el-Hafız Al-Shirâzî, Mawlana Badraddin ve Amirak Danishmand are a few of these doctors and physicians.

Keyword: Timur, Physicians (medicals) Samarkand.

* Doç. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, (izzetullahzeki@yahoo.com)

САЙИД БУРҲОНИДДИН МУҲАҚҚИҚ ТЕРМИЗИЙ ВА УНИНГ “МАОРИФ” АСАРИ

Jamahmatov Karomiddin*

Кириш

Сайид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий (1165- 1241) бетақдор илмий-ирфоний қарашлари билан тасаввуф намояндалари ичида “Муҳаққиқ”, “Ориф”, “Сайиди сирдон” номлари билан тилга олинади. Бу зот Султон ул-уламо Баҳоуддин Валаднинг¹ (1149-1232) кўзга кўринган машҳур муридларидан бири саналади. “Маориф” номи билан танилган бу асар Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийнинг турли хил сабаблар билан айтган сўзлари ва мавъизалари жамланган. Асарнинг бош ғояси тасаввуф илмига қаратилган, унда исломий ҳикмат, фикҳ, Қуръони карим оятлари, ҳадиси шариф намуналари, мавъизалари, шогирдлари ҳалқасидаги баҳслари, ҳикмат аҳлининг сўзлари, Шарқ мумтоз шоирларнинг шеърлари намуна тариқасида далил келтириб ўз илмий-ирфоний мулоҳазалари билан китоб шаклига жамланган. Шу билан биргаликда “Муҳаммад” ва “Фатҳ” сураларининг баъзи оятларининг ирофий шарҳини келтирилган. Муаллиф ўз асарида кўплаб далилларни Султон ул-уламо, Ақтор, Робияи Басрий, Жунайд Бағдодий, Ҳақим Термизий, Ҳорис Муҳосибий, Мансур Ҳаллож, Ибн Ато, Саҳл Тустарий, Ҳасан Басрий, Жаъфар Хулдий ва Усмон Мағрибийлардан келтиради. Бундан ташқари Санойи Ғазнавий адабий меросидан кўплаб ирфоний-фалсафий шеърларни далил келтиради.

Асар мавзу-мундарижаси руҳий покланишга қаратилган бўлиб, Қуръон оятлари, ҳадиси шариф намуналари, ҳикматли сўзлар ва шеърлар билан бойитилган.

Тадқиқот мақсади

Тадқиқотдан кўзланган асосий мақсад XIII-XIV асрларда фаолият олиб борган Термизий сайидларидан бири – ориф ва муҳаққиқ зот Сайид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийнинг “Маориф” асари ва унинг таркибий қисмини ўрганишдан иборат.

Хулоса

Табиики, “Маориф” тасаввуф назарияси бўйича мўътабар ва қимматли манба сифатида хизмат қилади. Бу масалага ойдинлик киритиш ҳам тасаввуф назариясини ўрганишда келажакдаги ишларидан бири бўлиши мумкин. Умуман олганда, Сайид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий – Кубравия, Муҳаққиқ Термизий – ирфон илми ва тавҳид масъаласи, Муҳаққиқ Термизий – ислом ва тасаввуф назарияси, Муҳаққиқ Термизий – руҳоний фикҳ илми, Муҳаққиқ Термизий – мавлавия каби мавзулар бўйича ҳали кўп ишларни амалга ошириш мумкин. Муҳаққиқ Термизийнинг ирфон, тафсир, ҳадис, калом, шеърият илмларига бўлган муносабати, унинг ақидавий масалаларга оид қарашлари ҳануз мукамал тадқиқ қилинган.

* Aynillo oglu Base doctoral student of Samarkand State University, researcher of Imam Termizi International Research Center, E-mail: jamahmatovkaromiddin@gmail.com, Termez, Uzbekistan

¹ Асл исми Муҳаммад Ҳусайн Хатибий бўлиб, Жалолиддин Румийнинг оталаридир.

FETİH DAİRESİNDE ÖNCÜ İKİ SAHABE, ÖNEMLİ İKİ ŞEHİR KUSEM B. ABBAS (R. A) VE EBÛ EYYÛB EL-ENSÂRÎ (R.A.), SEMERKANT VE İSTANBUL

Kemal Yavuz Ataman*

Öz:

İslam, sahâbenin seyahatleri, fetih hareketleriyle yayılmıştır. Sahâbenin çoğunluğunun Arabistan dışında vefat etmesi dikkat çekicidir. Geçmişe doğru bakıldığında önemli sahâbelerin stratejik ve küresel fetih hareketlerinde yer aldıkları görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yakınlıklarıyla bilinen iki örnek, öncü sahâbenin kuşatmasına, fethine katıldıkları iki şehir tarihin akışını değiştiren gelişmelerin odağı olmuşlardır.

Kusem b. Abbas (r. a) Hz. Peygamber (s.a.s.)'in amcası Hz. Abbas (r.a.)'ın oğludur, Peygamberimizin çok yakınında bulunmuştur. Hz. Ali (k.v.) döneminde Mekke, kısa süre Medine valiliği, hac emirliği yapmıştır, muhacirlere dendir. Emevîler döneminde Horasan seferlerine katılmış, Semerkant'ın fethinde şehit olmuştur. Ebû Eyyûb el-Ensârî (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Medine'ye hicretinde evinde misafir kalmış, aynı zamanda akrabasıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında bütün gazvelere katılmış, korumalığını yapmıştır. Dört halife zamanında seferlerde bulunmuş, Hz. Ali (k. v) bir kez Medine'de vekil bırakmıştır. Ebû Eyyûb el-Ensârî (r. a) İstanbul kuşatmasında vefat etmiştir, ensardandır. Her iki sahâbe, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e, dört halifeye yakınlıkları, Hz. Ali (k. v.) dönemindeki görevleri, Emevîler zamanı fetih seferlerine iştirakleriyle ortak özelliklere sahiptirler. Fetih seferlerine katıldıkları Semerkant ve İstanbul jeostratejik, jeopolitik özelliklere sahip, İslam Medeniyeti, Müslüman-Türk Devletleri bakımından küresel gelişmelere, değişmelere öncülük yapan şehirlerdir. Sahâbelerin Türklerin İslam'a girmelerinde, hizmet etmelerinde etkileri, özel yerleri vardır Semerkant, Türklerin İslam'ı benimsemelerinde, İslam medeniyetinin gelişmesinde, Müslüman Türk Devletlerinin kuruluşunda merkez şehirlerdendir. İstanbul ise Hz. Muhammed (s.a.s.)'in işareti, müjdesiyle fethedilen, Türklerin İslam'a hizmetlerinin zirvesini teşkil eden devirde, fethiyle çağı değiştiren bir şehirdir. İki sahâbe, iki şehir tarihin akışını etkilemişlerdir. Yeryüzünde birçok sahâbe metfundur. Ancak, bu iki öncü sahâbenin fethine katıldıkları, metfun oldukları şehirler stratejik, küresel gelişmelerin merkezi olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Fetih, İstanbul, Semerkant, Stratejik

Two Pioneer Companions, Two Important Cities in the Conquest Qutham ibn Abbas & Abu Ayyub al-Ansari, Samarkand & Istanbul

Abstract:

Islam spread via the travels of the Companions and conquest movements. It is noteworthy that the majority of Companions died outside of Arabia. When we look at the past, we can see that important companions took place in the strategic and global conquest movements. Two pioneer exemplary companions, known for their closeness to Prophet (PBUH), participated in the conquest and siege of two cities; this became the focus of the developments which changed the flow of the history.

Qutham ibn Abbas (RA) was the son of Abbas (RA) who was the uncle of Prophet (PBUH); he was very close to our Prophet. He was the hajj emir and the governor of Mecca and for a short time the governor of Medina during the time of Ali (RA) and he was from the immigrants. In the Umayyad period, he participated to Khorasan expedition and he was martyred in the conquest of Samarkand.

* Araştırmacı

Abu Ayyub al-Ansari (RA) hosted Hz. Prophet (PBUH) in his house when He immigrated to Medina and he was also His relative. He participated to all of the expeditions during Hz. Prophet (PBUH) period and he was his bodyguard. He also participated to some expeditions during four caliphs; Hz. Ali (RA) once left him in Medina as deputy. He died in the siege of Istanbul and he was from ansar.

Both companions had the common features like being very close to Hz. Prophet (PBUH) and four caliphs, their duties during Hz. Ali (RA) period, their participations to conquest expeditions during Umayyad period. There are companions' influences and special places in Turks' accepting Islam and their serving. Samarkand and Istanbul, where they participated in the conquest expeditions, are cities with geostrategic and geopolitical features, leading global developments and changes in terms of Islamic Civilization and Muslim-Turkish States. Samarkand is among the central cities in the adoption of Islam by the Turks, the spread of Islam, the development of civilization, and the establishment of many Muslim Turkish States. Besides, Istanbul which was conquered by the sign of the Prophet Muhammad (PBUH) is a city constituting the pinnacle of the Turks' service to Islam, and changing the era. There are connections between two pioneer exemplary companions and two cities changing the flow of the history.

Many Companions are buried on earth. However, the cities where these two companions were buried with their last expeditions have become the center of the strategic and global developments changing the world history.

Keywords: Companion, Conquest, Pioneer, Istanbul, Samarkand, Global, Strategic

SELÇUKLU SARAYINDA BİR FAKİH: NECMÜDDİN EN-NAKŞUVÂNÎ

Mahsum ASLAN*

Necmüddin Ahmed b. Ebübekir b. Muhammed en-Nakşuvânî/en-Nahçivânî (v. 651/1254) Hicri 7. yüzyılda yaşayan dönemin tanınmış usul âlimi, hekim, mütefekkir ve devlet yöneticisidir. Anadolu Selçuklu devletinin sultanı Celaleddin Karatay'a (ö. 652/1254) beş yıl vezirlik yaptıktan sonra Halep'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Fıkıh usulü, felsefe, mantık ve tıp alanında çeşitli eserler vermiş olan Nakşuvânî, eserlerinde genellikle itiraz ve tartışmalara yoğunlaşmıştır. Fıkıh usulüne dair yazdığı *Telhîsü'l-Mahsûl li tehzîbi'l-usûl* adlı eserinde Fahreddin er-Râzî'yi (ö. 606/1210), tıp ve felsefeye dair yazdığı *Nakzu kavâidi'l-işârât* ve *Keşfu temvihi's-şifâ ve'n-necât* ve *Hallu şukûli'l-kanûn fi't-tib* adlı eserinde İbn Sina'yı (ö. 428/1037), Mantık ilmine dair yazdığı *Lubâbu'l-mantık ve hulâsatu'l-hikme* adlı eserinde de Efdalüddin el-Hunecî'yi (ö. 646/1248) eleştirmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eseri üzerine kaleme aldığı *Telhîsü'l-Mahsûl li tehzîbi'l-usûl* adlı eseri, sonraki usul âlimleri tarafından ilgi görmüş, Takıyyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) *el-İbhâc*'ta, Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (ö. 688/1289) *el-Kâşif*'te ve Ahmed el-Karâfi (ö. 684/1285) *Nefâisü'l-usûl*'de kendisinden çokça atıf yapmışlardır.

Fıkıh usulü çalışmalarında sapmaların olmasından ve kendi döneminde yazılan usul eserlerinde bunun daha belirgin bir hal aldığından yakınmıştır. Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde bu tür sapmaların çokça bulunduğunu ve eserin yaygın olduğunu ifade eden Nakşuvânî, bu sebeple onun eserini değerlendirmeye aldığı söylemiştir. Nakşuvânî, Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserindeki görüşlerini ve ifadelerini detaylı bir inceleme ve araştırmaya tabi tutarak, Râzî'nin kullandığı zayıf delilleri tespit edip görüşlerini eleştirmekte ve sahih olarak gördüğü görüşü ortaya koymaktadır. Cedelci bir kişiliğe sahip olan Nakşuvânî, Râzî'yle birlikte Cüveynî, Gazzâlî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi âlimlerin görüşlerine de birtakım itirazlar getirmektedir. Bu çalışmada usul, felsefe, tasavvuf ve tıp gibi çeşitli ilimlerde öne çıkan, Anadolu Selçukluları döneminde kadılık ve vezirlik yapan bu âlimin fikhî bir portresi çizilecek ve fıkıh yeteneğinin ortaya çıkmasında etkili olan yaşam serüveni ele alınacaktır. Ayrıca bilhassa usul alanında Râzî gibi yetkin bir âlime yaptığı eleştirilerinin değerlendirmeye tabi tutulmasına yönelik yapılacak olan akademik çalışmalara bir kapı aralayacaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, mahsumaslan@hakkari.edu.tr

HOKAND HANLIĞI'NDA İDARÎ TAKSİMAT VE HOKAND ŞEHİRİ

Mairambek TAGAEV*

Özet

Hokand Hanlığı idarî taksimat açısından vilâyetlere, vilâyetler ise beklıklere, beklıklar ise birkaç köy veya kışıklardan oluşan aminlik ve aksakallıklardan oluşmaktaydı. En büyük vilâyetler Ura-Tepe, Hocend, Oş, Merginân, Nemengân, Endican, Taşkent ve Türkistan olmak üzere sekiz vilâyeti vardı. Hanlığın son dönemlerine doğru Rus araştırmacılar vilâyet yerine bazen Beklik (Bektsvo) tabiri kullanmışlardır. A. Kun yukarıda zikredilen vilâyetlere ilave olarak Şehirhan, Mahram, Bulak Başı, Aravan, Balıkçı, Çartak, Nevkend, Kasân, Çüst ve Baba Darhan gibi 15 beklık olduğunu zikreder.

Fergana'nın güneybatısında yer alan Hokand şehrinin etimolojisiyle ilgili birçok görüşler ileri sürülmüşse de daha kesin bir neticeye varılamamıştır. Biz bu bildiriye Hokand Hanlığı'nın idari taksimatı ve Hokand şehri hakkında bahsedeceğiz.

Anahtar kelime: Hokand Hanlığı, Hokand, Fergana, Taşkent

Administrative Division and City of Kokand in the Kokand Khanate

Abstract

In terms of administrative division, the Kokand Khanate consisted of provinces, the provinces consisted of *bekliks*, and the *bekliks* consisted of *aminlik* and *aksakalliks* which were consisted of a few villages or winter quarters. It had eight provinces, the largest of which were Ura-Tepe, Hojend, Osh, Merginan, Nemengan, Andijan, Tashkent and Turkistan. Towards the end of the Khanate, Russian researchers sometimes used the term *Beklik* (Bektsvo) instead of province. A. Kun mentions that, in addition to the above-mentioned provinces, there are 15 *bekliks* such as Shehirhan, Mahram, Bulak Bashi, Aravan, Balikchi, Chartak, Newkend, Qasan, Chust and Baba Darhan. Although many opinions have been put forward about the etymology of the city of Kokand, which is located in the southwest of Ferghana, a more definite conclusion has not been reached. In this paper, we will talk about the administrative division of the Kokand Khanate and the city of Kokand.

Keyword: Kokand Khanate, Kokand, Ferghana, Tashkent

* Dr. Öğretim Üyesi, Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dini İlimler Bölüm Başkanı, Araşan, mayrambekg@gmail.com

ORTA ASYA'NIN KADİM ŞEHİRİ: ÖZGEN

Maksatbek JUMABAEV*

ÖZ

Bu makalede, Orta Asya'nın en eski şehirlerinden biri olarak bilinen ÖZgen şehrinin Fergana Vadisi'nden Kaşgar'a giden yolda bir ticari merkeze dönüşerek, on birinci yüzyıldan on üçüncü yüz yıla kadar ilk Türk İslam devleti olarak bilinen Karahanlılar devletine başkent olması tarihi kaynaklar ışığında ele alınacaktır.

Şehir ile ilgili bilgilere 9-10 yüzyılda yazılmış Arapça ve Farsça kaynaklarda rastlanmaktadır. İlk başta Cazıkent olarak bilinen şehrin adı zamanla Yazkend, Yazken, Özkent Uzkend, Özgön gibi değişik şekilde telaffuz edilerek en sonunda günümüzde kullanılan Özgön adını almıştır. Özgön şehri Fergana Vadisi'ndeki Aksıkent, Hiva ve Oş gibi en büyük şehirlerden biri olmuştur. Özgön şehri İpek Yolu üzerinde bulunmasından dolayı 10. yüzyılda zanaatkarlık, ticaret merkezine dönüşmüştür. Daha sonra 13. Yüzyılın ikinci yarısında Moğol istilası sırasında yıkılmış olup siyasi önemini kaybetmiştir. 19. yüzyılda Kokand hanlığının yönetimine girmiştir.

Anahtar kelimeler: Orta Asya, Karahanlı, ÖZgen, mimari, şehir. Kokand.

* Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat fakültesi, Öğretim Görevlisi, majumabaev@oshsu.kg

İBNU'S-SALAH EŞ-ŞEHREZÛRÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADİS İLMİNDEKİ YERİ*

Mazhar TUNÇ**

Öz:

Hadis Usulü çalışmalarının tarihi incelendiğinde, bu alandaki en dikkate değer çalışmanın İbnu's-Salah ile başladığı görülür. H. VII. Asırda yaşamış olan bu değerli ilim adamı hadis usulü çalışmasının yanı sıra diğer hadis ilimlerinde, özellikle tefsir ve fıkıh alanındaki çalışmalarıyla dikkat çekmiştir.

Hadis ilimleri tarihi, rivayet edilen metinler kadar, bu metinleri aktaran kişilerin de geniş incelemeleri konu olduğu bir alandır. Bir anlamda hadis ravilerinin tespiti ve durumlarının araştırılması demek olan isnadın h. I. asır gibi çok erken bir devirde başlaması, bu ilim tarihinde biyografi çalışmalarının önemini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı tabakat kitapları, rical bilgisi, cerh ve ta'dil gibi çalışmalar, kısa sürede hadis ilminin bağımsız birer şubesi haline gelmiştir.

Hadis alanındaki bu çalışmalar, günümüzde de önemini korumakta ve çeşitli seviyelerde akademik araştırmalara konu olmaktadır. Bu ilimle iştigal etmiş olan alimlerin çalışmalarının aydınlatılması, günümüzde bu alanda yapılacak araştırmalara ışık tutacağı gibi, daha önce yapılmış olanlarının unutulmaya terk edilmemesi açısından da önem arz etmektedir. Hadis usulü konularını, öncekilerin aksine dağınıklıktan kurtarıp bir araya toplaması, önceki müelliflerin temas etmediği konuları ilk kez belli bir tarife kavuşturması ve öncekilerin ifadelerini kendi üslubu içinde sadeleştirilmesi, İbnu's-Salah'ın hayatını ve hadisçiliğini incelemeyi gerekli kılan diğer önemli noktalar dır.

Tebliğimizde öncelikle İbnu's-Salah'ın hayatı ve eserlerini ele aldık. Daha sonra hadis ilmindeki yeri ve hadis ilimlerine getirdiği yenilikleri ve hadis ilmine katkısını tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İbnu's-Salah, Hadis, Usulu'l-hadis, Düzenleme, İctihad.

The Life, Works and Place of Ibnu's-Salah ash-Shahrezûrî in the Science of Hadith

Abstract

When the history of Hadith Method studies is examined, it can be seen that the most remarkable work in this field started with Ibnu's-Salah. H. VII. This valuable scholar, who lived in the century, has attracted attention with his work in the field of hadith, in other hadith sciences, especially in the field of tafsir and fiqh.

The history of hadith sciences is an area where people who transmit these texts are the subject of extensive study as well as the texts narrated. The fact that the isnad, which in a sense means the identification of hadith narrators and the investigation of their situation, started as early as the 1st century of Hijr, reveals the importance of biography studies in this history of science.

Therefore, studies such as tanat books, rijal knowledge, cerh and ta'dil became independent branches of the science of hadith in a short time.

These studies in the field of hadith maintain their importance today and are the subject of academic research at various levels. Illumination of the studies of the scholars who have dealt with this science is important not only to shed light on the researches to be conducted in this field today, but also in terms of not leaving what was done before to be forgotten.

Other important points that make it necessary to examine the life and hadithism of Ibn al-Salah, which, unlike the previous authors, was to get rid of the issues of the hadith method from the mess and gather them together.

In our paper, we first discussed the life and works of Ibn's-Salah. Later, we tried to determine its place in hadith science and the innovations it brought to hadith science and its contribution to the science of hadith.

Key Words: Ibnu's-Salah, Hadith, Usulu'l-hadith, Correction, Ijtihad.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

ZEMAŞERÎ'NİN *NEVÂBİĞU'L-KELİM* ADLI ESERİ ETRAFINDA OLUŞAN ŞERH GELENEĞİ

Mehdi CENGİZ*

Tefsir alanındaki otoritesinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatına dair kaleme aldığı eserler ile tanınan Zemahşerî (ö. 538/1144), Hârizm bölgesinde bulunan Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) şehrinde dünyaya gelir. Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi dönemin önemli bilim ve kültür merkezlerinde eğitim gören Zemahşerî'nin kaleme aldığı *Nevâbiğu'l-kelim* adlı risale, Arap edebiyatını etkileyen önemli eserlerdendir. Hikmetli sözlerden oluşan ve ahlakî ilkeler bağlamında dünya hayatı ile öte dünya arasında nasıl bir ilişki kurulması gerektiğine dair çerçeve çizen bu risale üzerine Teftâzânî (ö. 793/1390) ve Hâdimî (ö. 1213/1765) gibi âlimler şerh yazmıştır. Ayrıca pek çok defa basılan bu eser, birçok batı diline de tercüme edilmiştir. Bir ahlak risalesi hüviyetine sahip olan bu risale, pek çok konu hakkında çeşitli öğütler içerir. Metnin içerdiği hikmetli sözlerin yanında yoğun olarak kullanılan teşbîh, istiâre, mübâlağa, itbâk ve cinâs gibi çeşitli edebî sanatlar, risalenin sonraki dönem edebiyatçıları tarafından kabul görmesinde ve üzerine çok sayıda şerh kaleme alınmasında etkili olmuştur. Bu doğrultuda çalışmamızın girişinde Zemahşerî'nin edebî kimliği hakkında bilgi verilecek, ardından birinci bölümde *Nevâbiğu'l-kelim*'in muhtevâsı ile edebiyat dünyasındaki etkisi üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise eser üzerine kaleme alınan şerhler tespit edilip bir şerhe neden ihtiyaç duyulduğu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Şerh, Belagat, Hârizm, Hikmet, *el-Kelimü'n-Nevâbiğ*.

Abstract

al-Zamakhsharî (d. 538/1144), known for his authority in the field of commentary on the Qur'ân and his works on Arabic language and literature, was born in the city of Taşavuz (Dashoguz), located in the Khwârezm region. The book called *Nawâbiğh al-kalim*, written by al-Zamakhsharî, who study in the important scientific and cultural centers such as Khwârezm, Bukhârâ and Baghdad, is one of the important works that influenced Arabic literature. Many scholars, such as al-Taftâzânî (d. 793/1390) and Khâdimî (d. 1213/1765) have written commentaries on this book, which consists of wise words and draws a framework for how the relationship between world and the afterworld should be established. In addition, this work, which has been printed many times, has also been translated into many western languages. This book, which is about morality, contains various advice on many topics. In addition to the wise words, various eloquence (al-Balâğhah) arts such as Analogy (Tamthîl), simile (tashbîh) and metaphor (isti'ârah) were influential in the acceptance of the book by later literati and in the penning of a large number of commentaries on it. In this direction, the introduction of our work provides information about the literary identity of al-Zamakhsharî, and the first chapter focuses on the content of *Nawâbiğh al-kalim* and its impact on the literary world. In the last part, the annotations written on the work are determined and it is discussed why a commentary is needed.

Key words: Commentary, Annotation, Eloquence, Khwârezm, Wisdom (al-Hikma), *al-kalim al-Nawâbiğh*.

* Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ORCID:0000-0001-7593-1801, mehdicengiz@artvin.edu.tr

KAFFÂL EŞ-ŞÂFÎ EL-KEBİR (Ö. 365/979): BİR FIKIHÇI OLARAK MÂVERÂÜNNEHİR'E ETKİSİ

Mehmet Bahattin ALPHAN*

Ebûbekir Muhammed b. Ali b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşi (ö. 365/979), “el-Keffâlü'l-Kebîr” olarak meşhur olmuştur. Mesleği olan anahtarcılıkla uğraşması sebebiyle kendisine Kaffâl yani kilitçi denilmiştir. Kaffâl, 15 Şâban 291'de Şaş'ta (Özbekistan, Taşkent) doğmuş ve yine Şaş'ta 365/979 vefat etmiştir. Kaffâl ilmî hayatına ilk olarak doğduğu yer olan Şaş'ta başlamış ve bölgenin ileri gelen hadis alimlerinden olan el-Hasan b. Sâhib b. Humeyd el-Hâfız Ebû Ali eş-Şâşi'den hadis dinlemiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, usûl, kelâm, Arap dili alanlarındaki vukufiyetiyle ön plana çıkmıştır. İlmî hayatının ilk dönemlerinde Mu'tezile'nin fikirlerini benimsemiştir. Daha sonra ehl-i sünnet akidesine dönmüş ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (v. 324/935-36) ders almıştır. Şâfiî mezhebi, Maveraünnehir bölgesinde onun vesilesiyle yayılmıştır.

Mâverâünnehir'in imamı olarak anılan, birçok eser sahibi Horasan alimi, fakih, usûlcü ve dil bilimcidir. Kaffâl eş-Şâşi Mâverâünnehir bölgesinin usûl alanında en bilgili ve hadis talebi uğruna en çok ilmi yolculuk yapan kişisi olarak tanımlanmaktadır. Kaffâl hadis öğrenimi için Horasan, Irak, Hicaz ve Suriye'ye yolculuklar yapmıştır. Otuzlu yaşlarında zekası ile ön plana çıkarak fıkıh ilmine ilgi gösteren Kaffâl, Ebû Zeyd el-Faşânî'den fıkıh derslerini almıştır. Kaffâl, ilmî yolculuklarından sonra memleketi Şaş'a dönerek Mâverâünnehir bölgesinde Şâfiî fikhinin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Müellifin en önemli eserleri şunlardır: 1- *Mehâsinu's-şerî'a fî furû'i's-şâfi'iyye*, 2- *Kitabun fî usûli'l-fıkıh*, 3- *Şerhu'r-risâle li'l-İmâm eş-Şâfiî*, 4- *Delâilu'l-nübuvve*, 5- *Âdâbu'l-kazâ*, 5- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 6- *el-Fetavâ*.

Anahtar kelimler: Kaffâl, Şâşi, Mâverâünnehir, Şaş, Fıkıh.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mehmetbahattinalphan@hakkari.edu.tr

İPEK YOLU ŞEHİRİ KAYALIK'TAKİ YESEVİ HANKAHI VE TÜRBELERİ

Mehmet KUTLU*

Özet:

Bir İpek yolu şehri olan Kayalık, Orta Asya'da Türk-İslam şehirciliğinin güzel örneklerinden biridir. Tarihî Yedisu bölgesinde kurulan Karluk Yabgu Devletine başkentlik yapmış olan Kayalık, ne yazık ki 14. yüzyılda Moğol hanedan üyeleri arasındaki mücadeleler sırasında tahrip olmuş ve tarih sahnesinden silinmiştir. Günümüzde Kazakistan Cumhuriyeti Almatı Vilayetinin Sarkand ilçesine bağlı Koylyk köyü yakınlarında olduğu ortaya çıkarılan Kayalık şehri harabelerinde son dönemde yapılan arkeolojik kazılar sonucu şehrinin mimari dokusu ve Türk-İslam şehri karakteri gösteren özellikleri gözler önüne serilmeye başlamıştır. Bu bağlamda Kayalık'taki Ulu cami, hamam ve kervansarayın yanı sıra bir hankah ve iki adet kümbet tarzı türbe dikkat çekici yapılar arasında yer almaktadır. Kayalık Hankahı, dört eyvanlı ve kapalı avlulu plan özelliğiyle çağdaşı olan 12.-13. yüzyıllara ait diğer tarikat yapılarına benzerdir. Kayalık Türbeleri ise kubbe örtüye sahip ve kalkan duvarlı anıtsal cephelerindeki süslemeleriyle 11.-12. yüzyıllara ait Karahanlı türbeleriyle benzerlikler taşımaktadır. Diğer taraftan tarihi el yazma eserler üzerine yapılan araştırmalar sonucunda Kayalık'ın Yesevilik yayılmasında önemli merkezlerden biri olduğu tespit edilmiştir. Özellikle 13. yüzyılda Kayalık'ta yazılan ve Yesevî şeyhlerinin şeceresini içeren "Tarihname" adlı el yazma eser, Kayalık'taki hankahın Yesevilikle ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Kayalık'taki iki türbenin ise Karluk hanedan üyelerine ait olduğu Karahanlı hanedan türbelerine olan benzerlikler nedeniyle söylenebilir. Bu çalışma kazı çalışmaları sonucu ortaya çıkan bilgi ve veriler ışığında Kayalık Hankahı ve yakınındaki iki adet türbenin mimari özellikleri ve kazı buluntularının değerlendirilmesini ve bu yapıların Orta Asya Türk-İslam mimarisi açısından yeri ve önemini belirlemesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yedisu, Kayalık, Yesevilik, Hankah, Türbeler.

The Yasawi Hankah and Turbahs of Kayalık on Silk Road

Abstract:

Kayalık, as a medieval city on Silk Road, represents one of the good examples of Turkic-Islamic urbanism in Central Asia. Kayalık, which was the capital of the Karluk Yabgu State established in the historical Yedisu region, was unfortunately destroyed during the struggles between the members of the Mongolian dynasty in the 14th century and disappeared from the history scene. The architectural characteristics of the Turkic-Islamic city have begun to be revealed as a result of the recent archaeological excavations in the ruins of the Kayalık, which has been unearthed to be near the Koylyk village of the Sarkand district in the Almaty Region of Kazakhstan. In this context, in addition to the great mosque, bath and caravanserai in Kayalık, a hankah and two turbahs with dome superstructure are among the remarkable buildings. The Hankah of Kayalık, with its four iwans and closed courtyard plan, is similar to other hankah structures belonging to the 12th-13th centuries. The Turbahs of Kayalık, on the other hand, have a dome superstructure, and monumental facades with decorative ornaments, bear similarities with the Karakhanid tombs of the 11th-12th centuries. On the other hand, as a result of the researches on historical manuscripts, it was determined that Kayalık was one of the important centers in the spread of Islam by Yasawiyyah. Especially the manuscript named "Tarihname", written in Kayalık in the 13th century and containing the genealogy of the Yasawi sheikhs, ensures that the hankah in Kayalık is associated with Yasawiyyah Sufi Order. Furthermore the turbahs of the city can belong to Karluk dynasty at Kayalık. This study aims to evaluate the architectural features and archaeological finds at Hankah and two turbahs of Kayalık in order to determine the significance of these structures in terms of Medieval Turkic-Islamic Architecture of Central Asia.

Key Words: Yedisu, Kayalık, Yasawiyyah, Hankah, Tombs,

* Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, (e-posta: mehmetkutlu@pau.edu.tr)

HANEFÎ MEZHEBİNİN ÖNEMLİ BİR MERKEZİ OLARAK BELH ŞEHİRİ

Mehterhan FURKANI*

ÖZ

Geniş anlamda Orta Asya ülkelerinden biri olan Afganistan'ın sınırları içerisinde yer alan Belh şehri İslam'dan önce Budizm ve Mecûsîlik gibi dinlere merkezlik teşkil ettiği gibi İslam dini ile tanıştıktan sonra da Müslümanlar için önemli bir merkez haline gelmiştir. Çevre bölgelerin fethi için askeri merkez olarak kullanılan bu şehir daha fütûhâtın başından itibaren şöhret bulmuş, Müslümanlar için taşıdığı önemi sebebiyle Kubbetü'l-İslâm lakabıyla anılmıştır. Fütûhâtın tamamlanması ve bunun sonucunda bölge halkının İslam dinini kabul etmesi ile de bir ilim merkezi olma şerefine nail olmuştur. Özellikle de fıkıh alanında birçok âlimin yetişmesi ve fıkıh ilminde gelişmelerin yaşandığı bir yer olması sebebiyle Dârü'l-fekâhe, Dârü'l-fikh ve Hizânetü'l-fikh gibi lakaplarla anılmaya başlanmıştır. Söz konusu bölge halkının Hanefî mezhebini tercih edip, fıkıh öğrenimi için sadece Ebû Hanife'nin bizzat kendisine veya öğrencilerine gitmeleri sebebiyle, Ebû Hanife'yi Mürcîlik ile itham eden Hanefî mezhebinin muhalifleri tarafından kendisine Mürcî-âbâd lakabı verilmiştir. Zamanla Belh şehri Hanefîlerin dört önemli merkezinden birini teşkil etmiştir. Belh âlimleri, Hanefî mezhebine olan hayranlıklarına rağmen kendi bölgelerinin şartlarına göre farklı içtihatlarla bulunmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu sebeple de Hanefî mezhebi içerisinde farklı bir ekol haline gelmişlerdir.

Bu bildiriye Belh şehrinin konumuna yer verilip, şehrin Hanefî mezhebi açısından önemi ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, mezhep, Hanefîlik, Belh Şehri.

The City of Balkh as an Important Center of the Hanafî Sect

Abstract

The city of Balkh, which is located within the borders of Afghanistan, one of the Central Asian countries, was a center for religions such as Buddhism and [Zoroastrism](#) before Islam and became an important center for Muslims after the introduction of Islam. This city, which was used as a military center for the conquest of the surrounding regions, gained fame from the beginning of the conquest and was called qubbatu al Islam (the Dome of Islam) due to its importance for Muslims. With the completion of the conquest and the acceptance of Islam by the people of the region, it gained the honor of being a center of science. It started to be known as Daar al-faqaha, Daar al-fiqh (home of fiqh) and khizanatu al fiqh (treasury of fiqh) because it was a place where developments in the science of fiqh were experienced and as a result, many fiqh scholars grew up in this city. Because the people of Balkh preferred the Hanafî sect and went only to Abû Hanîfa and his students for fiqh education, it was named Murji-abaad by the people who accused Abû Hanîfa of Murjites. Over time, the city of Balkh constituted one of the four important centers of Hanafîs. Despite their admiration for the Hanafî sect, the scholars in the region did not neglect to make different ijtihaads according to the conditions of their region. For this reason, they have a different position within the Hanafî sect. In this paper, the position of Balkh city will be included, and then the importance of the city for the Hanafî sect will be discussed and evaluated.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Sect, Hanafîs, City of Balkh

* Doç. Dr. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, mehterhan_4@windowslive.com.

OSMANLI ŞEYHÜLİSLAMLARINDAN MOLLA GÜRÂNÎ'NİN TASAVVUF ALGISI

Mesut AKDOĞAN*

ÖZ

Osmanlı şeyhülislamlarından Ahmed b. İsmail el-Gürânî (ö. 893/1488) tefsir, hadis, fıkıh ve usûlde zamanının önde gelen ulemasındandır. Irak, Şam ve Anadolu'da yaşayan Gürânî birçok talebe yetiştirmiş, zamanının çoğunu ilme, fetva işlerine ve ibadete ayırmıştır. Osmanlı uleması arasında ahlakının üstünlüğü ve ilme değer vermesiyle tanınmıştır. Gürânî birçok eser telif etmiş velud bir yazardır. Bu telifatından birisi de Tâcüddîn es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'*ini şerh eden beş ciltlik *ed-Duraru'l-levâmi'*dir. *Cem'u'l-cevâmi'*in usûl konularının yanı sıra itikadî ve tasavvufî meseleleri de ihtiva etmesine paralel olarak *ed-Duraru'l-levâmi'* de Gürânî'nin bu ilimlerdeki perspektifini yansıtmaktadır. Gürânî hakkında tasavvufî anlamda herhangi bir çalışma yapılmamış olması onun tasavvuf ilmine dair düşüncelerinin tespitinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada Gürânî'nin *ed-Duraru'l-levâmi'* adlı eseri ışığında tasavvufî görüşlerinin tespiti yapılacak, tasavvuf ilmine yaklaşımı ele alınacak ve bu düşünceleri tasavvuf ilmi açısından tahlile tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Gürânî, ed-Duraru'l-levâmi', sûfi, seyrü sülûk.*

ABSTRACT

Ahmed bin Ismael el-Gurani (d 893/1488), one of the sayhk al-Islam's of the Ottomans, was one of the prominent ulemas of his time in Tafsir, Hadith, Fiqh and Usul. He lived in Iraq, Bilad al-Sham(Damascus), and Anatolia; educated many students; and dedicated his time to ilm, fatwas, and worshipping. Among Ottoman Ulemas, he was known for his superiority of morality and value of ilm. He was also a very productive author. One of his publications was *Al-Durar Al-Lawami* which is a commentary of five volumes on *Jamul Jawami* of the author Taj al-Din al-Subki. *Jamul Jawami* discusses matters of faith, tasawwuf, and Usul; and as such *Al-Durar Al-Lawami* represents Gurani's perspective on these matters. The necessity of identifying Gurani's thoughts on tasawwuf lies in the fact that they were not studied before. This study, in the light of his work *Al-Durar Al-Lawami*, will identify Gurani's views of tasawwuf, discuss his approach to tasawwuf and analyze these notions in terms of tasawwuf. In the aforementioned work,

Key words: *Tasawwuf, Gurani, Al-Durar Al-Lawami, sufi, suluk.*

* Dr. Öğr. Üyesi, Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı,
mesutakdogan@hakkari.edu.tr

SERAHS ALİMLERİ VE İSLÂM İLİM MİRASINA KATKILARI (I.-VI. / VII.-XII. YÜZYILLAR)

Mesut CAN*

Özet

Hz. Osman döneminde düzenlenen seferler esnasında İslâm topraklarına katılan Serahs şehri, etkileri asırlar boyu süren siyasî, sosyal, kültürel vb. birçok değişim yaşadı. Bu süreçte Serahs, bir taraftan dönüşürken diğer taraftan intisap ettiği medeniyete söz konusu alanlarda katkıda bulundu. Bunlardan biri, fethinden sonra Serahs'ın İslâm ilim geleneğinde yer edinen şahsiyetlerin yetişmesindeki rolüdür. Ancak şehrin yetiştirdiği alimlerden birkaç tanesi dışında, geriye kalan büyük kısmı hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Yerli yazında konuya dair herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Bu bağlamda, Serahs'ın fethinden hicrî altıncı asrın sonlarına kadar şehrin ilmî hayatında rol almış veya Serahs'tan neşet ederek diğer İslâm coğrafyalarında ilmî çalışmalarda bulunmuş alimlerin tespit edilmesi, meşhur oldukları ilim dallarına göre kronolojik olarak tasnif edilerek haklarında bilgi verilmesi çalışmanın ana hedefidir. Kaynaklarda herhangi bir medresenin varlığına işaret edilmeyen şehirdeki eğitim-öğretim faaliyetlerinin ne şekilde yürütüldüğü, bir diğer merak konusudur. Yanı sıra, Serahs'ta özellikle İslâmî ilimlerin doğuşu ve hicrî ilk altı asırdaki gelişimine dair genel bir manzaranın ortaya çıkmasının sağlandığını da söyleyebiliriz. Serahs'a mahsus günümüze ulaşan bir şehir tarihi ve biyografi türü eseri olmaması sebebiyle Müslüman coğrafya müelliflerinin şehir ve ona bağlı yerleşimler hakkında bilgi verirken kaydettikleri, o yerin meşhur alimlerine dair bilgiler oldukça kıymetlidir. Bu eserler çalışmanın ana kaynaklarını oluşturmakta olup, ayrıca diğer bölgelerin tarih ve biyografi türü eserlerinden de istifade edilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslâm Medeniyeti, İlim, Horasan, Serahs.

Abstract

Joined into İslâmîc lands during the conquests at the Caliph 'Uthmân's time (r. 644–656), Sarakhs had experienced many political, social and cultural changes lasting for centuries. On the one hand Sarakhs had been transforming in this process, it contributed to İslâmîc civilization on the other hand. One of the contributions of Sarakhs is the role in training of personalities who gained places in İslâmîc science tradition after its conquest. However, we do not have enough information about most of the rest, except for a few of the scholars belonging to Sarakhs. In this context, the main goal of this study is to identify the scholars who took part in scientific life of the city or who originated from Sarakhs and worked in other İslâmîc geographies from the conquest to the end of the sixth century AH and to classify them chronologically according to their famous branches of science. In addition, we can say that this study sheds light on a general view regarding the birth of İslâmîc sciences and their development in the first 6th centuries AH. Since there is no historical and biographical work of Sarakhs, the information about the famous scholars recorded by Muslim geographers while giving data about the city and its settlements is very valuable. While these works are the main sources of the study, the historical and biographical works of other regions are used as well.

* Dr.Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı. İletişim: mesutcan42@hotmail.com.

FERGANA VADİSİ'NDEN MEDİNE-İ MÜNEVVERE'YE HİCRET EDEN BİR SÛFÎ: ŞEYH MUHAMMED ZEKERİYYA MERGINÂNÎ

Mesut YİĞİT*

Özet

Tasavvuf tarihinde Mâverâünnehir coğrafyası çok önemli bir yere sahiptir. Bu havza çok sayıda sûfî yetiştirmiş ve değişik tasavvufî ekolleri içinde barındırmıştır. Tarihî süreçte Mâverâünnehir bölgesinde yaşanan siyasî istikrarsızlık özellikle de Moğol istilâsının getirdiği yağma ve yıkım, halkın batıya doğru hicret etmesine sebebiyet vermiştir. Bunların içinde farklı tasavvufî meşreplere mensup sûfî ve dervişler de bulunmuştur. Asırlar sonra bu coğrafyaya Moğol istilâsının bir benzerini yaşatan Rus istilâsı, dinî ve kültürel hayatta derin izler bırakmıştır. Rus komünist rejimi, hâkimiyet sağlamaya çalıştığı bölgede Müslüman halkın din, dil ve kültürünü baskı altında tutmuştur. Rejimin katı idaresine maruz kalan halk, Moğol istilâsından sonra ikinci bir toplu hicretle karşı karşıya kalmıştır. İnanç hürriyetleri tamamen kısıtlandığı için göç etmeye mecbur kalan bu muhacir kitlenin içinde önemli sayıda ilim erbabı ve mutasavvif da yer almıştır. 1328/1910 yılında Merginân şehrinde doğan Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî de göç kervanına katılan âlim ve sûfilerden birisidir. Küçük yaşta babasını kaybeden Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî, takva sahibi olan annesinin teşvikiyle ilim tahsiline başlamış ve bir Nakşbendî şeyhine intisap etmiştir. Rus istilâsının akabinde öz yurdunda dinlerini yaşayamayacaklarını anlayan Şeyh Muhammed Zekeriyya ve annesi, Medine-i Münevvere'ye göç etmeye karar vermiştir. Zorlu bir yolculuktan sonra Medine-i Münevvere'ye varmış ve buraya yerleşmiştir. Engin ilim ve irfânî ile şöhret bulan Şeyh Efendi'nin dergâhı, muhtelif tabakalara mensup insanların yanı sıra İslâm dünyasının her yerinden tanınmış âlim ve sûfilerin de uğrak yeri olmuştur. Çalışmamızda Türkistan muhacirlerinden Şeyh Muhammed Zekeriyya'nın hayatı ve toplum terbiyesine yönelik tasavvufî anlayışı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mâverâünnehir, Merginân, Medine-i Münevvere, Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî

A Sufi From Fergana Valley To al-Madinah al-Munawwarah: Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî

Abstract

The Transoxiana region has a very important place in the history of Sufism. This region trained many Sufis and hosted different Sufi schools. The political instability experienced in the Transoxiana region in history, especially the looting and destruction brought about by the Mongolian invasion, caused the people to migrate to the west. Among them were Sufis and dervishes belonging to different Sufi schools. The Russian invasion, which brought a similar Mongolian invasion to this geography centuries later, left deep traces in religious and cultural life. The Russian communist regime suppressed the religion, language and culture of the Muslim people in this region, which it tried to dominate. The people, who were exposed to the harsh administration of the regime, faced a second mass migration after the Mongolian invasion. There were a significant number of scholars and mystics among this group, who had to migrate because their freedom of belief was completely taken away from them. Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî, born in the city of Merginân in 1328/1910, is one of the scholars and sufis who joined the immigrants. Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî, who lost his father at a young age, started his education with the encouragement of his religious mother and became attached to a Naqshbendi sheikh. Sheikh Muhammed Zekeriyya and his

* Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, (m.yigit@alparslan.edu.tr)

mother, who realized that they could not practice their religion in their homeland after the Russian invasion, decided to migrate to Madinah al-Munawwarah. After a difficult journey, he reached Madinah al-Munawwarah and settled here. Şeyh Muhammed Zekeriyya's zaviye, who became famous for his knowledge and wisdom, has been a place visited by well-known scholars and sufis from all over the Islamic world, as well as people belonging to different layers. In this study, the life of Şeyh Muhammed Zekeriyya, one of the Turkistan immigrants, and his mystical understanding of social education will be examined.

Keywords: Tasawwuf, Transoxiana, Merginan, al-Madinah al-Munawwarah, Şeyh Muhammed Zekeriyya Merginânî.

ORTA ASYA İLİM GELENEĞİNDE FIKIH, KELÂM VE TASAVVUF İLİŞKİSİ

Muhammed Ferruh ORUÇ*

Öz:

Hazreti Peygamber'in (aleyhisselam) tebliği ile Hicaz topraklarında başlayan İslam daveti gerek cihad gerek tebliğ gerekse ticari ilişkiler ile uzak diyarlara doğru genişlemiştir. Hârizm, Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri de Emevîler döneminden itibaren Müslümanlar tarafından bilinen ve ilgi duyulan topraklar arasında olmuştur.

Mezheplerin teşekkülünü tamamladığı ilk dönemde Bağdat, İslam medeniyetinin ilim merkezi görünümündedir. Kuruluşu yine bu merkezde gerçekleşen Hanefî mezhebi, Orta Asya üzerindeki etkisini giderek artırmıştır. Zira mezhebin kurucu imamlarının ders halkalarında yetişen Horasan, Hârizm ve Mâverâünnehir bölgesinden gelen âlimler elde ettikleri ilmi birikimleri beldelerine taşımışlar, ileride Mâverâünnehir okulu (Semerkant/Buhara Meşâyihî) ve Belh Meşâyihî şeklinde tanınacak söylemler inşa edilmesini sağlamışlardır. Bunun yanında bölgenin yetişen Hanefî âlimlerinin pek çoğu aynı zamanda Mâtürîdî kelamının birer temsilcileridir. Öte yandan pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî (v. 562/1166) ile şeyhi Hâce Yûsuf el-Hemedânî (v. 535/1140) gibi Orta Asya sûfilîği için önemli şahsiyetlerin Hanefî-Mâtürîdîler üzerinde etkili olduğuna dair bilgiler tabakat kaynaklarında yer almaktadır.

Araştırmanın konusu, Orta Asya Müslümanları üzerinde etkili olan bazı Hanefî âlimler örneğinde kelim-fıkıh-tasavvuf etkileşimini incelemektir. Kanaatimizce çalışma, Sünnî çizginin temsilcilerinden Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımın bir nebze daha yakından tanınmasına yardımcı olacak ve daha ileri çalışmalara kapı açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, Hanefî, Mâtürîdî, Mâverâünnehir, Orta Asya.

Relationship Between Fiqh, Kalam and Sufism in The Central Asian Scholarly Tradition

Abstract:

The invitation of Islam, which started in the lands of the Hejaz with the message of the Prophet (s.a.w.), expanded to distant lands through both jihad, trade and preaching. Khwarazm, Khorasan and Transoxiana regions, which are referred to as Central Asia, have been known and attracted attention by Muslims since the Umayyad period.

At the time when the sects completed their formation, Baghdad was the academical center of Islamic civilization. The Hanafi sect, which was formed in this center, had an impact on Central Asia. For instance, scholars from Khorasan and Transoxiana, who grew up in the lecture circles of the founding imams of the sect, helped forming a discourse that would later be known as the Transoxiana School (Mashâdyikh of Samarkand / Bukhara). In addition, most of the Hanafi scholars of the region are also representatives of the Maturidi theology. Furthermore, it is seen in the tabaqat sources that important figures for the Central Asian Sufism such as Hadrat-i Turkestan Ahmad Yasawi (d. 562/1166) and his sheikh Yûsuf al-Hamadânî (d. 535/1140) were influential on Hanafi-Maturids.

The subject of the study is to examine the influence of Hanafi scholars based in Baghdad and Kufa on Middle Asian Muslims through the interaction between kalam, fiqh and Sufism. Possible reasons that caused the Central Asian Hanafis to become the dominant voice of the sect will also be examined. It is hoped that this study will help getting a better look at Hanafi-Maturid approach and will open the door for further studies.

Keywords: Fiqh, Kalam, Sufism, Hanafi, Maturidi, Transoxiana, Central Asia

* Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: (muhammedforuc@gmail.com)

RÛHU'L-BEYÂN'DA ÖMER NESEFÎ ATIFLARI

Muhammet ÇOL*

ÖZET

Tebliğde İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsirindeki Ömer Neseî atıfları üzerinde durulmuştur. Bursevî, isimli ve isimli [dolaylı ya da doğrudan] Neseî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı tefsirine atıfta bulunmuştur. Araştırmada dolaylı atıflarından ziyade doğrudan isimli atıflarının tespiti ve tasnifi yapılarak her konudan belirli örneklerin tavihi yapılmıştır. Bu sayede Bursevî'nin en önemli kaynaklarından birinin de Neseî olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca kendisinden yaptığı atıfların tasavvuf gibi tek bir alanda toplanmaktan ziyade, çeşitli ilim dallarından oluştuğu ve tefsirinin tamamında bunların mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu meyanda *Rûhu'l-beyân*, sanıldığı aksine sadece tasavvufî bir tefsir olmayıp işârî yönü ağır basan, rivayet ve dirayet ilimlerini bünyesinde barındıran bir tefsir olduğu Neseî atıflarından hareketle ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bursevî, Neseî, *Rûhu'l-beyân*, *et-Teysîr*.

References of 'Umar an-Nasafi in *Ruh al-bayan*

ABSTRACT

In this paper, the references of 'Umar an-Nasafi in Isma'il Haqqi al-Burusawi's commentary named *Ruh al-Bayan fi Tafsir al-Quran* were emphasized. al-Burusawi was quoted from an anonymous Nasafi's commentary called *al-Taysir fi Tafsir*. Although he referred indirectly to Nasafi without naming him, he made many references by giving names directly. In the research, certain examples were made from each subject by determining and classifying them. In this way, it was revealed that one of the most important sources of al-Burusawi was Nasafi. In addition, it was determined that the references he made from him were composed of various branches of science rather than being collected in a single field such as sufism and that these were present in all of his interpretation. In this context, *Ruh al-Bayan*, contrary to what is thought, is not only a mystical interpretation but it is revealed that it is an interpretation that includes the sciences of rumor and acumen within its body.

Keywords: al-Burusawi, an-Nasafi, *Ruh al-bayan*, *al-Taysir*.

* Araşt. Gör. Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi; muhammetcol@uludag.edu.tr; 05432495767; ORCID ID: 0000-0002-7667-2722

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN SÖYLEMİNİN FELSEFİ YÖNÜ VE KAYNAKLARI

Mustafa AKMAN*

Özet

İbnü'l-Arabî, muazzam hafızası ve derin bilgisiyle geliştirdiği vahdet-i vücûd sistemini destekleyecek her kaynağı ve bu meyanda felsefeyi de ileri düzeyde kullanmıştır. Ne var ki felsefenin hemen tüm bölümleri İbnü'l-Arabî'nin eğitiminin geri planında bulunmasına rağmen onun felsefeden veya felsefeciden bahsedecek olduğu yerlerde genellikle kendisinin farkında olarak oluşturduğu bir muğlaklık söz konusudur. Bu durum özellikle, tartışmalarında hareket noktası olarak naklettiği cümlelerde olabildiği kadar belirgin olmaktadır. Mamafih sûfiler içerisinde en fazla hermetik motifler taşıyan İbnü'l-Arabî'nin çok şey borçlu olduğu Plotin ve Yeni Platonculuğun etkisi hesaba katıldığında, o ne yeni bir felsefenin kurucusudur ne de Tanrı'nın kozmostaki içkinliği, yetkin insan, sâbit arketipler gibi konuları ele alan ilk kişidir. Aksine o sadece donanımlı bir entelektüel ve nitelikli bir felsefecidir.

İbnü'l-Arabî, son derece eklektik olan sisteminde felsefi konular işlemiş, bu meyanda, sistemine İslâmî bir renk vermeyi de ihmal etmemiştir. Bu çabanın temelinde, çoğu Müslüman olan ve dolayısıyla kutsal konusunda akıllarında oluşmuş resmin yıkılmasına tahammülleri bulunmayan okuyucularına, onların her an güvende olduklarını hissettirmek gibi bir amaç olduğu düşünülmektedir.

İbnü'l-Arabî, okurlarına "felsefi kitapların hükümleri ile ilgilenmemelerini" tavsiye etmiştir. Zira onun, bilgisinin tecellilerden kaynaklandığını ve bu nedenle filozofik eserlerden faydalanmadığını ortaya koymak gibi bir iddiası bulunmaktadır. Nitekim o, her vesileyle kendisini, fazlasıyla yararlandığı bilinen filozoflardan teberrî etmiş ve onların dinî açıdan heretik düşüncelerine mesafe koyup ötekileştirmiş ve haliyle bundan istifadeyle kendi duruşunu da tecelli bağlamında "ulvî dergâh" ile irtibatlandırmak sûretiyle mevzi kazanmaya çalışmıştır. Hal böyleyken onunla ilgili bugüne kadarki tartışmalar genelde sırf dinsel bir kontekste yapılmış ve teolojisine ilişkin felsefi analizlerse pek yapılmamıştır. Bunun yerine onun söylemlerine adeta göz yumulmuş ve dahası birçoğuna hikmet isnâd edilmiştir.

Öte yandan Mezhepler Tarihi'ne müstakil itikâdî bir fırka olarak yerleşen sûfilerin çevreden ve komşulardan toplama ve fakat düzeyi yüksek kadim felsefi bilgi ile de meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, bunu fark ettirmemek ve dolayısıyla iz kaybettirmek adına söz konusu bilgiyle sarf ettikleri heretik sözlerini, adına kimi zaman şathiyât kiminde de işaret dedikleri bir kılıfla kamufle etmişlerdir. Binaenaleyh Kur'an bilgi sistemine muhalif bu felsefi birikimlerini, bir labirent (sülûk- merâtib) ile Kur'an epistemolojisi diye sunmalarını ifşa etmek gerekmektedir. Böylece onların dışarıdan topladıklarıyla oluşan sübjektif değerlendirmelerin/ felsefi tasavvufun Kur'anî bilgi ve marifet olmadığının anlaşılması sağlanmalıdır. Elbette bu, felsefeyi ve sûfi paradigmayı karalayıp sûfilerin varlık alanını tüketmeden yapılmalı ve sadece reel durumu yapıcı eleştiri ile ortaya koymaktan ibaret olmalıdır.

Bu bağlamda sûfiler zümresinin zirve ismi olarak görülen İbnü'l-Arabî'nin kurduğu sistem, felsefi açıdan değerlendirildiğinde ciddi bir sorun çıkarmazken, dinî kisveye büründürülerek ifade edildiğindeyse problemlere neden olmaktadır. İşte biz, bu çalışmamızda bir sûfi-filozof olarak gördüğümüz İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin bu felsefi backgroundunu görünür kılmayı planlıyoruz.

* Doç. Dr. Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Mezhepler Tarihi Öğretim Üyesi, (mustafaakman@hakkari.edu.tr)

FATİH SULTAN MEHMET'E İTHAFLA YAZILAN MUKADDİMÂT-I ERBAA HÂŞİYELERİ

Mustafa Bilal ÖZTÜRK*

Özet

Mukaddimât-ı Erbaa temelde hüsün-kubuh ile ilişkilendirilen insan fiillerini çözümleyen bir metindir. Yazının konusu Fatih Sultan Mehmet'in emri yerine getirmek amacıyla yazılmış *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyeleri*'dir. Bu amaçla altı farklı yazar tarafından haşiye kaleme alınmıştır. İlk yazı tasavvuf metodunu öne çıkaran Alâeddin Arabî'nindir (öl. 901/1496). İkincisi kalam sistemlerini değişik açılardan yeniden kombine eden Hacı Hasanzâde'dir (öl. 911/1506). Üçüncüsü Mâtürîdî ekolün ihya edicisi Kestelî'dir (öl. 901/1496). Dördüncüsü felsefî kelâmın taşıyıcısı Hatibzâde'dir (öl. 901/1496). Beşincisi Samsûnî'dir (öl. 901/1496). O bir yandan hüsün-kubuh bağlamında Mâtürîdî, diğer yandan insan fiilleri Eş'arî öğretiyi savunmaktadır. Altıncısı muhakeme metnini andıran yazarı meçhul bir haşiyedir. Bu yazının temel amacı ise hâşiyelerin muhtevalarındaki ana fikirleri ortaya koymaktır. Yazarlar arasındaki bağlantılarını ortaya çıkarmaktır. Kimin kime eleştiride bulunduğunu tespit etmektir. Ayrıca yazıların içerdikleri fikirlerin dayanaklarına ve yöntemlerine işaret etmektir. Haşiyelerin iki ana konusu vardır: Hüsün-kubuh ve insan fiilleri. Konu ile ilgili her bir yazarın kendine özgü bir bakış açısı vardır. *Mukaddimât-ı Erbaa* üzerine Fatih Sultan Mehmet döneminde yazılan hâşiyeler, eleştiri kültürünün yazılı vesikaları konumundadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, *Mukaddimât-ı Erbaa*, Hâşiye, Hüsün-Kubuh, İnsan Fiilleri.

HÂŞHIYA 'ALĀ MUQADDİMĀT AL-ARBA'A'S WRITTEN WITH RESPECT TO FATİH SULTAN MEHMET

Abstract

Muqaddimât al-Arba'a is basically a text that analyzes human actions associated with husn-kubuh. The subject of the paper is *Muqaddimât al-Arba'a Hâshiya's*, which was written to fulfill the order given by Fatih Sultan Mehmed. For this purpose, he wrote an annotation by six different authors. The first manuscript belongs to Alâeddîn Arabî (d. 901/1496), who brought forward the method of mysticism. The second is Hâccî Hasanzâda (d. 911/1506), who recombines the kalam systems from different perspectives. The third is Kastalî (d. 901/1496), the reviver of the Mâtürîdî school. The fourth is Hatîbzâda (d. 901/1496), the carrier of philosophical theology. Fifth is Samsunî (d. 901/1496). On the one hand he adopts the Mâtürîdî teaching in the context of husn-kubuh, and on the other hand the defends Ash'arî doctrine in the context of human actions. The sixth is an hâshiya with an unknown author, which resembles the text of the reasoning. The main purpose of this article is to reveal the main ideas in the contents of the hâshiyas. To reveal the connections between the authors. It is to determine who is criticizing whom. It is also to point out the grounds and methods of the ideas contained in the articles. Annotations have two main subjects: Goodness-badness and human actions. Each author has a unique perspective on the subject. Hâshiyas written on *Muqaddimât al-Arba'a* during the reign of Fatih Sultan Mehmed are in the position of written documents of the culture of criticism.

Keywords: Kalâm, *Muqaddimât al-Arba'a*, Hâshiya, Goodness-Badness, Human Action's.

* Dr. Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bölümü.

İMAM BUHÂRÎ VE HABER-İ ÂHÂD'IN BİLGİ DEĞERİ

Mustafa KARABACAK*

Özet

Buhârî, üçüncü asırda yaşamış, yazdığı eserlerle hadis, hadis usûlü, fıkıh, cerh ve ta'dil gibi farklı alanlarda otorite olduğunu ispatlamış bir âlimdir. O, *et-Tâhiru'l-Kebîr*'i gibi eserleri sebebiyle kendi zamanında rical ve tarih bilgisiyle, daha sonraki zamanlarda da hadisçiliği yanında kendisinin fıkıh, kalam ve usûl bilgisini de ön plana çıkararak *el-Câmiu's-Sahîh*'iyle tanınmıştır. Buhârî'nin farklı alanlardaki söz konusu eserlerinden zamanındaki kelâmî ve fikhî tartışmalardan uzak kalmadığı anlaşılmaktadır. Buhârî'nin yaşadığı zamanda tartışılan konulardan biri de haber-i âhâdın bilgi değeridir. Bilindiği gibi haber, bilgi değeri bakımından genel olarak mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki başlık altında değerlendirilir. Mütevâtir ve âhâd haberin bilgi değeri ile ilgili tartışmalar özellikle Mu'tezile kelamcıları tarafından gerçekleştirilmiş ve onlar haber-i âhâdın kesin bilgi ifade etmediğini savunmuşlardır. Hadis âlimleri ise sıhhat şartlarını taşımak şartıyla âhâd haberlerin bilgi ifade ettiklerini bu nedenle haberi; mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili ayrıma gerek görmemektedirler. Bu şekilde düşünenlerden biri de şüphesiz Buhârî'dir. O, kendisinden yaklaşık ilk hadis usûl kitabının bir asır sonra yazıldığı düşünülürse, zamanındaki tartışmalardan bigâne kalmayarak ilk defa *el-Câmiu's-Sahîh* adlı kitabına doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu belirtmek amacıyla "Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd" ismiyle 95. bölüm olarak altı bâb ve yirmi iki hadisten oluşan müstakil bir başlık açmıştır. Onun, *el-Câmiu's-Sahîh*'ine bu konuyu alarak kendisinden sonraki usûl âlimlerine de bu anlamda öncülük yaptığı görülmektedir. Çalışmada Buhârî'nin kelâmî tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde âhâd haberin delil olmayacağını savunanlara karşı, konuyu hadisçi perspektifinden ele alarak âyet ve hadisler ışığında incelemesi ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Haber-i âhâd.

Knowledge Value of Imam Bukhari and Haber-i Âhâd

Abstract

Bukhari is a scholar who lived in the third century and proved that he was an authority in different fields such as hadith, hadith method, fiqh, cerh and ta'dil with his works. He was known for his knowledge of rical and history in his time due to his works such as *et-Tâhiru'l-Kebir*, and for his work *el-Jâmiu's-Sahîh* thanks to knowledge of jurisprudence, kalam and procedural knowledge in addition to his hadithism in later times. It is understood that Bukhari did not stay away from the theological and fiqh discussions of his time from his works in different fields. One of the issues discussed in the time of Bukhari's lifetime is the information value of the news. As it is known, news is generally evaluated under two headings as mutawatir and âhâd in terms of information value. The discussions about the information value of mutawatir and âhâd news were carried out especially by Mu'tezile theologians and they argued that the haber-i âhâd news does not express definite information. Hadith scholars, on the other hand, say that news of âhâd express information on the condition that they meet the conditions of health; and They did not see the need for dual distinction between mutawatir and âhâd. One of those who think this way is undoubtedly Bukhari. He opened a separate title with the name of "Kitâbu Ahbârî'l-Âhâd" as the 95th chapter, consisting of six bab and twenty two hadiths, considering that the first hadith method book was written a century after him, by not being cured by the arguments of his time for the first time, to indicate that the news given by a person whose accuracy is trusted in his book called *al-Jâmiu's-Sahîh* is evidence in religion. It is seen that *al-Jâmiu's-Sahîh* took this issue and pioneered the scholars after him in this sense. In this study, Bukhari's examination of the subject in the light of verses and hadiths will be dealt with from the perspective of the hadith against those who argue that in a period when theological discussions are intense.

Keywords: Hadith, Bukhârî, *el-Jâmiu's-Sahîh*, Haber-i âhâd.

* Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Ana Bilim Dalı, (karabacakm67@hotmail.com)

MEŞAHİR-İ MEÇHULEDEN BİR OSMANLI KADISI HASAN SIDKI EFENDİ VE ESERLERİ

Mustafa ÖZGÜR*

Öz

Son devir Osmanlı ulemasından olan Hasan Sıdkı Efendi'nin tam adı es-Seyyid Hasan Sıdkı İbni's-Seyyid Osman b. Hasan ez-Zeynî el-Hüseynî Dârendevî'dir. Soyu Yıldırım Bayezid zamanında yaşamış Anadolu mutasavvıflarından Abdurrahman Erzincani'ye dayanan Hasan Sıdkı Efendi Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde kadılık vazifesinde bulunmuş ve en son 1897 yılında Halep kadısı iken vefat etmiştir. Kırka yakın eseri olan Hasan Sıdkı Efendi'nin *Vezaifü'l-kudat*, *Risale-i Bey* ve *Şira*, *Şevahidü'l-ecille fi şerh-i kavaidi'l-Mecelle* isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan *Vezaifü'l-kudât* ve *Risâle-i Bey*' ve *Şirâ* isimli eseri matbu olup *Şevâhidü'l-ecille* ise İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde yazma ve tek nüsha halinde bulunmaktadır. *Şevahidü'l-ecille* Mecelle'nin külli kaidelerinin şerhi olup müellifimizin Ma'muratü'l-Aziz'de kadı olarak görev yaparken İdadi mektebinde girmiş olduğu Mecelle derslerinde öğrencilerin tutmuş olduğu notlardan oluşmaktadır. *Vezaifü'l-kudât* isimli eserini Yemen'de kadı iken Arapça kaleme almıştır. Eseri kaleme alma sebebini; Yemen'deki kadıların Hanefi mezhebini tatbik etmekle memur olduklarını ancak kendilerinin Hanefi olmamaları ve orada Hanefi kitaplarının da mütedavel olmaması sebebiyle onların faydalanabilecekleri Hanefi mezhebini esas alan bir yargılama usulü kitabı yazması gerektiği şeklinde ifade etmektedir. Eser Yemen'de bulunan Hint ulema arasında şöhret bulmuş ve Hindistan'a götürülüp orada basılmıştır. Bilahare müellifin kendisi tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Müellif *Risale-i Bey* ve *Şira* isimli eseri yazma sebebi olarak da Türkçede itikat ve ibadete dair birçok risale olmasına rağmen muamelata dair bir risale olmadığını bu alandaki boşluğu doldurmak için mezkûr risaleyi kaleme aldığını yazmaktadır. Hasan Sıdkı Efendi, yazdığı eserlere bakınca, tarihin tozlu rafları arasında kendisine mercek tutulmayı hak eden bir alimdir. Bu çalışma ile Hasan Sıdkı Efendi hakkında sınırlı malumatı zikrettikten sonra eserlerini ele alıp tanıtmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı müellifi, Hasan Sıdkı Efendi, Şevahidü'l-ecille, Vezaifü'l-kudat, Risâle-i Bey' ve Şira.

AN UNKNOWN FAMOUS OTTOMAN JUDGE HASAN SIDKI EFENDI AND HIS WORKS

Abstract

The full name of Hasan Sıdkı Efendi, who is one of the last Ottoman scholars, is as-Sayyid Hasan Sıdkı İbni's-Sayyid Osman b. Hasan ez-Zeyni is al-Hüseyni Darendevi. The Anatolian sufist Abdurrahman Erzincani's descendant Hasan Sıdkı Efendi served as a judge in many parts of the Ottoman geography and died in 1897 when he was Aleppo's judge. Some of his works whose number is about forty are *Vezaifü'l-kudat*, *Risale-i Bey*' ve *Şira*, *Şevahidü'l-ecille fi şerh-i kavaidi'l-Mecelle*. *Vezaifü'l-kudat* ve *Risâle-i Bey*' ve *Şirâ* is in print while *Şevahidü'l-ecille* is available as manuscript. Its' single copy in Istanbul Mufti Library. *Şevahidü'l-ecille* is the annotation of the basic rules of Mecelle and consists of the grades taken by his students in the Mecelle's lessons when he entered in the Idadi school while he was working as a judge in Ma'muratu'l-Aziz. He wrote his work named *Vezaifü'l-kudat* in Arabic while he was a judge in Yemen. The reason of writing the work as; he states is that the judges in Yemen are civil servants who have to apply the Hanafi sect. However there was no Hanafi and Hanafi's boks. This book became famous among Indian scholars in Yemen and was taken to India and published there. It was translated later into Turkish by the author himself. According to there are many treatises on creed and worship in Turkish but -there is no any works about action- it can to fill the gap in this field. By the looking at his works, Hasan Sıdkı Efendi is a scholar who deserves taking the closer look. With this study, we aim to introduce the works of Hasan Sıdkı Efendi after mentioning the limited information.

Keywords: Ottoman author, Hasan Sıdkı Efendi, Şevahidü'l-ecille, Vezaifu'l-kudat, Risâle-i Bey' ve Şira.

* Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZGÜR, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı.

KULLANDIĞI RİVAYETLER VE KAYNAKLARI AÇISINDAN KERDERLİ MAHMUD'UN NEHCÜ'L- FERÂDÎS ADLI ESERİ

Mustafa YÜCEER*

Öz

Harezmi'nin Kerder veya Altın Ordu devletinin başkenti Saray'da yaşadığı var sayılan Kerderli Mahmud'un (ö. 761/1360) eseri *Nehcü'l-Ferâdîs*, mensur kırk hadis, siyer-i nebi ve bu ikisinin dışında büyük orijinal bir telif kabul edilmiştir. Kanaatimizce üçüncü görüş daha isabetli olup eserin kurgusu ve muhtevası da bunu destekler mahiyettedir. Dört bölüme ayrılan eserde açılan kırk fasıldan her birinin başında önce bir hadisin Arapça metni ardından Türkçe tercümesi verilmiştir.

Bu çalışmada Altın Ordu ve Harezmi bölgesinde yazılan en eski dini metinlerden biri olan *Nehcü'l-Ferâdîs*'in fasıl başlarındaki metinler, hadis ilmi kurallarına göre değerlendirilerek müellifin hadis kaynakları tespit edilmiştir. Çalışmanın neticesinde kullanılan 40 rivayetten onunun mevzu, dördünün zayıf, geri kalanlarının da sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca VIII. asırda kullanılan rivayetlere ve hadis kaynaklarına dair veriler ortaya konulmuştur. Şimdiye kadar tenkitli neşir, dizin, dil ve edebiyat gibi konularda üzerine pek çok akademik çalışmalar yapılan eserin hadis muhtevasına dair bir kanaat dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kerderli Mahmud, *Nehcü'l-Ferâdîs*, Kırk Hadis, Nasihatnâme

Kerderli Mahmud's Book *Nahj al-Farâdîs* in Terms of Narratives Used by Him and Sources

Abstract

Nahj al-Farâdîs, the book of Mahmud of Kerder (d. 761/1360) who is assumed to have lived in Kerder of Khorezm or in Saray the capital of Golden Horde, is claimed to be prose forty hadiths, siyar al-Nabi or a great original work. As for us, the third view is more accurate and the framework and content of the work support this. At the beginning of each of the forty parts in the work, divided into four parts, first the Arabic text of a hadith and then its Turkish translation are mentioned.

In this study, the texts at the beginning of the parts of *Nahj al-Farâdîs*, one of the oldest religious texts written in the region of Golden Horde and Khorezm, were evaluated according to the hadith science rules and the hadith sources of the author were determined. As a result of the study, it was concluded that ten of the forty narrations used were fabricated, four were weak, and the rest were sound. In addition, information on the narrations and hadith sources used in the eighth century are presented. An opinion has been expressed regarding the hadith content of the work on which many academic studies have been prepared on subjects such as criticism, index, language and literature.

Key words: Hadith, Kerderli Mahmud, *Nahj al-Farâdîs*, Forty Hadith, Nasihatnâme.

* Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yüceer, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, mustafayuceer@gmail.com

TİMURLU RÖNESANSININ BAŞKENTİ: HERAT

Muhammed Naim NAİMİ^{1*}

Özet

Şehirler, jeopolitik, demografik, iklimsel vb. açılardan değerlendirilerek tesis ve tercih edilir. Bu duruma, bazı şehirlerin teşekkül ve tesisinde bir grup insan tarafından yerleşim yeri olarak tercih edilirken bazı şehirler için ise bu durumun bir siyasi iradenin tercihi şeklinde tebarüz ettiği vaki olmuştur. Bununla birlikte şehirlerin, başkent olarak tercih edilmesi veya önemli merkezi şehir olarak görülüp seçilmesi yine o şehrin konumu, demografik yapısı, kültürel durumu, iklimsel özelliklerine bağlı olarak gelişir. Bugün Afganistan'ın batısında bulunan Herat şehri, gerek konumu gerek sosyo-kültürel durumu ve gerek verimli zemin ve havasıyla tarih boyunca birçok site devlet, büyük devlet ve medeniyete başkentlik etmiştir. Aynı şekilde dünden bugüne birçok devletin ve medeniyetin merkezi şehri ve başkenti olma konumunu muhafaza etmiştir. Bu bağlamda Herat, Timurlular döneminin ilk yıllarında merkezi bir vilayet konumundayken Şahruh Mirza ile birlikte Timurlu Devleti'nin başkenti olarak tercih edilmiştir. Şehir, merkezi konumdayken ve başkent seçildikten sonraki süreçte ilim, fen, kültür, edebiyat, âlim ve sanatçının tercihi ettiği; tercih ve tergiş edildiği konuma ve duruma gelmiştir. Çalışmamızda konu edindiğimiz bu dönemin başkenti Herat, ilim, fen ve sanatın merkezi; ilme, fene ve sanata dair güzide ve eşsiz eser ve âlim ile sanatçılar yetiştirmesiyle ön plana çıkmıştır. Bu sayede Timurlu Rönesansı olarak bilinen devrenin, bir döneminde layıkıyla bu mirasın başkentliğini yapmıştır. Bu çalışmada, Timurlu Devleti'nde Herat'ın siyasi, ilmi ve kültürel hayatına ışık tutmak amaçlanmıştır. Bilhassa Timurlular döneminde başkent Herat'ın, ilme ve âlime verdiği katkı ve değerinin üzerinde durulması çalışmanın ana amacını oluşturmuştur. Bu doğrultuda dokümantasyonel yöntemle, çalışmada amaç edinilen konular izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Herat, Timurlu Devleti, Timurlu Rönesansı.

HERAT; IS THE CAPITAL OF TIMURI'S IN RENAISSANCE

Abstract

So that cities are preferred and instituted as geopolitics, demographic and climatic way. Some cities are founded as a residential area by some group of people, some other cities are preferred by political power. However, the cities which preferred and elected as a capital or central city is deal with that city's location, demographic quality, cultural situation and climatic qualifications. Now, Herat city that located west side of Afghanistan, was capital city of; City States, Big States or Civilizations through it's location, socio-cultural situation and productivity. From past to today Herat keep to being central city of many states and civilizations. In this sense, in the first years of Timuri's Herat the central city then with the period of Sahruh Mirza it was done as a capital. In the period of being a central city and after being a capital, it preferred about science, culture and literature from scientists and artists. Herat, which the subject of this study, is the major city and capital that come into prominence at that time about science, art and knowledge. By this means, Herat was a adequately capital city the that known Timuri's Renaissance heritage. The aim of this study is, highlight of Herat's politic, academic and cultural life. The major point of this study is: Especially in Timuri's period there was subscription of science and scientists at that time in Herat. In this direction, there will explanations that aimed in this study with the documentarial method.

Key words: Herat, Timuri's State, Renaissance of Timuri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, (naimnaimi@karabuk.edu.tr)

HADİSLERİN KUR'AN'A ARZINA V. ASIR BUHARA HUKUK OKULU'NUN BAKIŞI

Nazım BÜYÜKBAŞ*

Öz

İslam Hukuk tarihi iki ana akım etrafında oluşmuştur denilebilir: Ehl-i rey ile ehl-i hadis. Bu iki fıkıh anlayışının arasında en çok tartışma konusu olan meselelerden birisi ise hadislerin Kur'an'a arzıdır. Kur'an'a arz rivayeti ve bu rivayetin benzerleri ehli hadis tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Buna rağmen Peygamberimiz sözüne Kur'an'dan delil getirmiş, Haberlerin Kur'an'a arzına dair başta Hz. Aişe ve Hz. Ömer olmak üzere önde gelen sahabelerden de pek çok rivayet gelmiştir. Bu anlayışın temsilcisi olan Hanefî İmamlar Kur'an'a arz hadisine önem verir. Ehl-i rey'in imamlarından Ebû Yûsuf, Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî bu rivayeti eserlerinde kullanır. İlk iki imam Irak Hanefiliğini temsil ederken diğer üç imam ise Buhara Hanefiliği'nin üç sac ayağıdır. Bu imamlar, ahad haberlerin Kur'an ve Sünnete arz edilmemesinden bidatlerin doğduğunu söyler.

Bu tebliğde Irak Hanefiliği'nin devamı niteliğinde olan Orta Asya Hanefiliği'nin V. Asır Buhara Ekolünün en büyük imamlarından Debûsî, Pezdevî ve Şemsül'eimme Serahsî'nin rivayetlerin Kur'an'a arzı konusunda nasıl bir yol izlediğini örnekleriyle ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kur'an'a arz, Debûsî, Serahsî, Pezdevî

V. Century Bukhara Law School's View on the Comparing Hadith to The Qur'an

Abstract

It can be said that the history of Islamic Law is formed around two mainstreams: Ehl-i rey and ehl-i hadith. One of the most controversial issues between these two intellectuals is the comparing Hadith to The Qur'an. The narratives of comparing to the Qur'an have been subjected to serious criticism by the Ehl-i Hadisth. However, our Prophet brought evidence from the Qur'an to his word, and the ahbar were initially reported to the Qur'an. Aisha and Hz. Omar have also been many rumors from leading companions, including Omar. Hanefi Imams, who are representatives of this understanding, attach importance to the hadith of comparing to the Quran. Abu Yûsuf, Cessâs, Debûsî, Pezdevî and Serahsî, who are imams of Ehl-i rey, use this narrative in their works. The first two imams represented the Iraqi Hanafies, while the other three imams were the three pillars of the Bukhara Hanafies. These imams suggest that some bid'at and hevas are also due to the fact that the ahbar revelations are not presented to the Book and the famous Sunna. In this communiqué,

We will consider and evaluate with examples the supply of Debûsî, Pezdevî and Shamsül'imme Serahsî, one of the biggest imams of the V. Century Bukhara School of the Central Asian Hanafies, which is the continuation of the Iraqi Hanafies, to the Qur'an and how the narratives follow if they are exchanged with the Koran.

Key Words: Fiqh, Comparing to the Quran, Debûsî, Serahsî, Pezdevî

* Doç. Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, (nazimbuyukbas@kayseri.edu.tr)

KUTEYBE B. MÜSLİM VE TÜRKLERİN İSLAMLAŞMASI

Nevzat SAĞLAM*

Öz

Mâverâünnehir bölgesinde gerçekleştirilen fetihler Türklerin İslam'la tanışmalarında ve Müslüman olmalarında önemli bir vasıta olmuştur. Bu fetihlerde Kuteybe b. Müslim'in önemli bir payı olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim Kuteybe Mâverâünnehir bölgesinin gerçek fatihi ve Emevîler döneminin en büyük komutanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kuteybe b. Müslim el-Bâhilî'nin Horasan valisi tayin edildiği 86/705 yılına kadar geçen süreç akınlar, valiliği dönemi, fetih ve hakimiyet dönemi olarak isimlendirilmiştir. Mâverâünnehir bölgesinde gerçekleştirilen fetihler sonucunda Buhara ve Semerkant gibi şehirler Orta Asya'da büyük İslam merkezi haline gelmiştir. Bu çalışmada Kuteybe b. Müslim'in askeri faaliyetleri ilk dönem kaynaklar ışığında ele alınmıştır. Kuteybe'nin bu faaliyetler sırasında zâlimâne uygulamalarda bulunduğu, bunun Türklerin Müslüman olmasını geciktirdiği yönündeki iddialar da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuteybe b. Müslim, Emeviler, Mâverâünnehir, Türkler, İslamlaşma,

Qutayba ibn Muslim and the Islamization of the Turks

Abstract

The conquests carried out in the Transoxiana region have been an important means for Turks to meet with Islam and to become Muslims. It is an undeniable fact that Qutayba ibn Muslim had an important share in these conquests. As a matter of fact, Qutayba is regarded as the true conqueror of the Transoxiana region and one of the greatest commanders of the Umayyad period. The period until 86/705, when Qutayba ibn Muslim al-Bahilî was appointed as the governor of Khorasan, was named the period of raids, governorship, conquest and domination. As a result of the conquests carried out in the Transoxiana region, cities such as Bukhara and Samarkand became major Islamic centers in Central Asia. In this study, the military activities of Qutayba ibn Muslim are discussed in the light of early sources. The allegations that Qutayba carried out cruel practices during these activities and that this delayed the conversion of Turks to Islam were also discussed.

Key Words: Qutayba ibn Muslim, Umayyads, Transoxiana, The Turks, Islamization,

* Doç. Dr. Karabük Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, (nevzatsaglam@karabuk.edu.tr)

“DİVAN-I HİKMET”İN HOKAND’DA BULUNAN BAZI NÜSHALARI ÜZERİNE

ABOUT SOME OF THE "DIVAN-I HİKMAT" COPIES IN HOKAND

Nadirhan HASAN^{1*}

Özet

Maveraünnehir'in Fergana vadisindeki Hokand bölgesi nice yüzyıllardan bu yana Orta Asya'nın önemli ilim, medeniyet, marifet ve edebiyat merkezlerinden biri haline gelmiştir. Tarihte Karahanlı, Çağatay, Hokand gibi büyük devletlerin hükümlerlik yaptıkları bu bereketli topraklarda Ahmed Ferganî, Burhaneddin Merginani, Burhaneddin Kılıç, Siraceddin Oşî gibi ilim ve marifet simaları yetişmiş, halka aydınlık yollarını göstermişlerdir. Hokand aynı zamanda tasavvufî hareketlerin de canlı faaliyet gösterdiği bölge olmuştur. Yesevilik, Nakşibendilik, Kadirilik gibi sufi ekollerin Nizami Hokandî, Azim Hacı, Hazini-Hokandî gibi önemli temsilcileri hem irfan çalışmalarıyla hem de ilmi, edebi, tasavvufî eserleriyle halkı irşad etmişlerdir. Osmanlı devletiyle en çok diplomatik ilişkiler kurup alakasını devam ettiren yine Hokand hanlığı olmuştur. Yazıda bu bölgede istinsah edilen bazı Divan-ı Hikmet nüshalarından bahsedilecektir.

Anahtar kelimeler: Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Tasavvuf, Tarikat, Hokand, Kitap

Summary

The Hokand region in the Fergana valley of Transoxiana has become one of the important centers of science, civilization, ingenuity and literature in Central Asia for many centuries. In these fertile lands, where great states such as Karahanlı, Chagatay and Hokand ruled in history, scientific and ingenuity figures such as Ahmed Fergani, Burhaneddin Merginani, Burhaneddin Kılıç, Sirajeddin Oshiy have grown and showed the people their enlightened paths. Kokand has also been the region where Sufi movements are active. Important representatives of Sufi schools such as Yesevilik, Naqshbandiyya, Kadirilik, such as Nizami Hokandiy, Azim Hoja, Hazini-Hokandî, have guided the people both with their studies of lore and with their scientific, literary and mystical works. It was again the Khanate of Hokand that established and maintained the most diplomatic relations with the Ottoman state. In the article, some copies of Divan-i hikmat that were copied in this region will be mentioned.

Keywords: Ahmed Yesevi, Divan-i hikmat, Sufism, Order, Hokand, Book

* Prof. Dr. Özbekistan İlimler Akademisi Özbek Dili, Edebiyatı ve Folkloru Enstitüsü.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN YOZGAT'IN ÖNEMİ

Orhan YILMAZ*

ÖZ

İç Anadolu Bölgesi'nin kuzeydoğusunda yer alan Yozgat şehrinin tarihi, milattan önce 3000 yıllarına kadar uzanmaktadır. Tarihi ticaret yollarının kesiştiği bir mevkide, Bozok yaylalarının eteklerinde, engebeli bir arazi üzerine kurulmuş olan şehir, 1071 Malazgirt zaferinden sonra bazı Türkmen boylarının yerleşmesi ile Türk yurduna dönüşmüştür. Yıldırım Bayezid (ö. 805/1403) tarafından Osmanlı topraklarına katılan Bozok bölgesi Türkiye Cumhuriyeti kuruluncaya kadar Osmanlı Devleti'ne bağlı bir yerleşim birimi olmaya devam etmiştir.

Kırıkkale, Kırşehir, Kayseri, Sivas, Tokat ve Çorum illeri ile çevrili Yozgat Türkiye'nin ilk milli parkı Çamlık, Çapanoğlu Cami, Etnoğrafya Müzesi, medreseler, zaviyeler, saat kulesi ve tarihi konaklarıyla bir tarih ve kültür şehridir.

Osmanlı Devleti döneminde Ankara vilayetine bağlı bir kasaba olduğu halde; 18 camii, 5 medrese, 2 kütüphane 1 rüşdiye ve 3 iptidaiye mektebi ile Yozgat, eğitim alanında önemli hizmetler sunmuştur. Özellikle Demirci, Köseyusuflu, Camii Kebir ve Ali Efendi medreseleri 1924 yılına kadar hem Bozok hem diğer bölgelerden gelen öğrencilere önemli eğitim hizmeti sunmuştur. Buralardan icazet alan öğrenciler Cumhuriyet Dönemi'nde de ilmi faaliyetlere devam etmiş, toplumun ihtiyaç duyduğu eğitim, öğretim, irşat ve tebliğ vazifelerini devam ettirmiş, yöre halkının eğitim ve ahlaki gelişiminde söz sahibi olmuşlardır.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti döneminde Yozgat'ta yetişen ve topluma din hizmeti sunan önemli şahsiyetler araştırılmış, Osmanlı eğitim sistemi ile yetişmiş ancak bir kısmı Cumhuriyet Dönemi'ni de yaşamış olan bu ilim ehlinin biyografileri ve toplum üzerindeki etkileri araştırılmıştır. İlim, irfan, eğitim ve ahlak konularında eser yahut fikir sahibi şahsiyetleri araştırmak ve genç kuşaklara tanıtmak hem ecdadımıza karşı bir saygı, hem de yakın tarihimizin eğitim ve ahlak anlayışına ışık tutma adına önemli bir hizmet olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yozgat, Tarih, Din eğitimi, Alim

Abstract

The history of the city of Yozgat, located in the north east of the Central Anatolia Region, dates back to 3000 BC. The city, which was founded on a rugged land at a location where historical trade routes intersect, on the foothills of Bozok plateaus, turned into a Turkish homeland with the settlement of some Turkmen tribes after the 1071 Malazgirt victory. Bozok region, which was annexed to the Ottoman lands by Yıldırım Bayezid (d. 805/1403), continued to be a settlement under the Ottoman State until the establishment of the Turkish Republic.

Surrounded by Kırıkkale, Kırşehir, Kayseri, Sivas, Tokat and Çorum provinces, Yozgat is a history and culture city with Turkey's first national park, Çamlık, Çapanoğlu Mosque, Ethnography Museum, madrasahs, lodges, clock tower and historical mansions.

Although it was a town affiliated to Ankara province during the Ottoman period; Yozgat provided important services in the field of education with 18 mosques, 5 madrasahs, 2 libraries, 1 junior high school and 3 primary schools. Especially Demirci, Köseyusuflu, Camii Kebir and Ali Efendi madrasahs provided important educational services to students from both Bozok and other regions until 1924. Students who got their approval from these cities continued their scientific activities during the Republic period, continued their education, education, guidance and notification duties required by the society, and had a say in the education and moral development of the local people.

In this study, important figures who grew up in Yozgat in the last century and provided religious services to the society were investigated. The biographies of these scholars who grew up with the Ottoman education system but also lived in the Republic period and their effects on the society are discussed. Researching works or intellectuals on science, wisdom, education and ethics and introducing them to young generations will be an important service both to respect our ancestors and to shed light on the understanding of education and morality of our recent history.

Key words: Yozgat, History, Religious education, Scholar

* Doç. Dr. Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, orhanyilmaz04@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-5251-241X

ИМОМ БУХОРИЙНИНГ ИСЛОМ ҚОНУНШУНОСЛИГИДАГИ МАВҚЕИ

Otabek BAXRIEV *

Кириш

Ҳозирги кунгача бутун дунё мусулмонлари Имом Бухорийни ҳеч иккиланмасдан ҳадис илмининг пешвоси, қолаверса ҳадис илмида мўминларнинг амири ва устозларнинг устози бўлганлигини эътироф этиб келмоқда. У кишининг ҳадис илмида пешволигига ҳадис илми борасида кенг қамровли ёзган китоблари далил-исбот бўлади. Имом Бухорийнинг фақиҳлиги борасида хорижлик уламолар тамонидан жуда кўплаб тадқиқотлар амалга оширилган ва бу тадқиқотлар асосида бир қанча китоблар, рисоалар ва илмий ишлар ёзилган. Ачинарли ҳолат шуки, имом Бухорийнинг ватани бўлмиш Мовароуннаҳрда имом Бухорийнинг фақиҳлиги борасида жуда кам тадқиқот ишлари қилинган. Илгарилари турли сабаблар, жумладан, араб тилини билмаслик тўсиқ бўлган эди. Энди эса бу тўсиқлар олиб ташланиб, Аллоҳ хоҳласа, илм аҳллари имом Бухорийнинг ўрганилмаган қирраларини забт этиб, халқимизга етказадилар.

Тадқиқот мақсади

Тадқиқотдан қўзланган асосий мақсад, Имом Бухорийнинг ҳадис илмидаги даражаси юксак ва пешво бўлгани сабабли фикҳдаги пешволигининг баъзи тарафлари билинмай қолган. Зеро, халқ орасида Имом Бухорийнинг фикҳдаги пешволигига жуда кам эътибор берилади. Улар орасида, у кишини фақат ҳадис тўплаган, фикҳ борасида ижтиҳод қилмаган, деб даъво қилувчилар ҳам топилади. Бу мақоланинг аҳамиятли тарафи шундаки, Имом Бухорий ҳадис тўплаш билан биргаликда фикҳда ҳам ижтиҳод қилганини ёритиб беради.

Хулоса

Уламоларнинг ижмоси шуни кўрсатадики, Имом Бухорийнинг саҳиҳ ҳадисларни ажратиб, танлагандан кейинги мақсади ҳадис матнларидан кўпгина маъноларни чиқариб олиш бўлган. Айнан мана шу йўл у кишининг фикҳи ҳисобланади. Ҳозирги кунда ҳам аҳли илмилар тарафидан буюк аждодларимиз қолдирган бой мероси, жумладан, бобомиз имом Бухорийнинг ҳаёти ва ижоди ҳар тарафлама тадқиқ қилинмоқда. Келажакда ҳам бу борада янада кўпроқ ишларни амалга ошириш ва уларни халқимизга етказиш биз тадқиқотчиларнинг вазифаси бўлиб қолаверади

* Scientific fellow of the Imam Bukhari International scientific research center, baxriyev77@gmail.com

ANADOLU'DAKİ HANEFÎ GELENEĞİNİN ŞEKİLLENMESİNDE BUHARALI MAHBÛBÎ AİLESİ FAKİHLERİNİN ETKİLERİ

Ömer Faruk ATAN*

ÖZ

Fıkıhın gelişiminde kişi ve eserlerin yanı sıra, bölge ve şehirlerin de önemli etkileri olmuştur. Bu kentlerden biri olan Buhara, idarî ve siyasî karışıklığa rağmen tarihinin birçok döneminde Orta Asya'nın önemli kültür merkezlerinden biri olmuştur. Buhara'nın bu denli bir şehir olmasının altında yöneticilerin katkıları büyük olmuş, kurdukları saray kütüphanesinden pek çok âlim yararlanmış ve yetişmelerinde katkıda bulunmuştur. Şehir, siyasî ve hukukî bürokrasisinin başı anlamında olan "sadr" ile yönetilmiş, farklı dönemlerde bu görevi belli aileler üstlenmiştir. Bunlardan biri Mahbûbî ailesi olup, sadece siyasette değil aynı zamanda Orta Asya Hanefî mezhebi tarihinde etkin olmuştur. Bölgede yaşanan savaş ve işgalden dolayı Kirman'a göç etmek zorunda kalan Mahbûbîler, eğitim faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Ailenin fakihleri tedrisat ve telifle şöhret bulmuş, günümüze ulaşan eserleri, Hanefî literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur. Bu eserler, ders ve fetva kaynağı olarak kullanılmış, başta Anadolu olmak üzere çeşitli coğrafyalarda pek çok çalışmaya konu olmuştur. Osmanlı hukuk düşüncesinin şekillenmesinde etkin bir rol oynayarak padişah fermanları ile ders kitabı listesinde yerini almış ve bir nevi yarı resmi hukuk kodu olarak rağbet görmüştür. Tebliğimizde Buharalı Mahbûbî ailesi fakihlerinden Burhânüşşerîa, Tâcüşşerîa ve Sadruşşerîa es-Sânî ile onlara ait *Vikâye*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserler hakkında bilgi verilecek ve bunların kaynaklık ettiği teliflerle Anadolu'daki Hanefî geleneğinin şekillenmesindeki rolü incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Vikâye Şerhu'l-Hidâye, Nükâye, Burhânüşşerîa, Tâcüşşerîa, Sadruşşerîa, Mahbûbî, Hanefî Literatürü, Fıkıh, Buhara, Orta Asya, Anadolu.

The Effects of the Faqih of the Bukhara Mahbubi Family on the Hanafi Tradition in Anatolia

ABSTRACT

Despite many administrative and political confusion, Bukhara has been one of the important cultural centers of Middle Asia. The administrators and they called "sadr"- made important contributions to the city being such an important center and certain families undertook this duty in different periods. The Mahbubi family was active not only in politics but also in the history of the Middle Asian Hanafi sect. Due to the war and the change of administration in the region, the family, the people of Kutlughan settled in Kirman and continued their education services here. The jurists of the family were famous for their education and royalty; also, their works that have survived to the present day have an important place in the Hanafi literature. These works have been used as a source of lessons and fatwa, and have been the subject of many studies in many geographies, especially in Anatolia. It took its place in the textbook list with the Sultan's edicts and thus, it became popular as a kind of semi-official legal code and played an active role in shaping the Ottoman legal thought. In our paper, information will be given about Burhanushsharia, Tacushsharia and Sadrushsharia as-Sani, who are the scholars of the Mahbubi family of Bukhari, and their works named Wikaye, Sherhu'l-Hidaye, Nuqaye and Sherhu'l-Wikaye and also the role of the copyrights that they originate from in shaping the Hanafi fiqh in Anatolia will be examined.

Keywords: Wiqaye, Sherhu'l-Hidaye, Nuqaye, Burhanushsharia, Tacushsharia, Sadrushsharia, Mahbubi, Hanafi Literature, Fiqh, Bukhara, Middle Asia, Anatolia.

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (omeratan@sdu.edu.tr).

SELÇUKLU YÜKSELİŞ DÖNEMİ MÂVERÂÜNNEHİR FAKİHLERİ VE FIKİH İLMİNE KATKILARI

Ömer MENEKŞE*

Öz

Orta Asya'nın en önemli ilim ve kültür merkezi olan Mâverâünnehir'de şekillenen fıkıh anlayışı, günümüze kadar akan bir nehir olmuştur. Genel olarak fikhın özel olarak Hanefî fikhinin gelişme tarihinde, özellikle XI. ve XII. asırlardaki Mâverâünnehir fıkıh faaliyetleri mühim bir yere sahiptir. Hanefî fıkıh doktrininin geliştirilmesinde hem de onun İslâm âleminde en büyük ve en yaygın ekol haline gelmesinde özellikle Mâverâünnehir fakihlerinin katkıları büyük olmuştur. Nitekim Selçukluların siyasî yönden olduğu kadar ilim ve kültür bakımından da en parlak devri olan Sultan Alparslan ve Melikşah zamanını içeren Yükseliş Dönemi'nde Mâverâünnehir'de yetişen âlimler, kendi zamanları başta olmak üzere ortaya koydukları eserlerle asırlar boyu adlarından söz ettirmişlerdir. Mâverâünnehir'de gelişen ilimlerden biri olan fıkıh, Buhara, Semerkant, Fergana, Şaş ve Nesef gibi yerlerde fıkıh havzaları oluşturmuş, bu havzalar yetiştirdiği Suğdî, Serahsî, Pezdevî, Hâherzâde ve Hucendî gibi fakihler ve onların ortaya koyduğu sonraki asırlara temel teşkil eden eserler ile taçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mâverâünnehir, Orta Asya, Selçuklular, Fakih

Mâverâünnehir Faqıhs and their contributions to Fiqh Science in rising era of Seljuks Empire

Abstract

The understanding of fiqh, which took shape in Mâvarâ' al-Nahr (Transoxiana), the most important scientific and cultural center of Central Asia, has been a flowing river until today. In the history of the development of the fiqh-in general-and Hanafi Fiqh -in special- especially Mâvarâ' al-Nahr fiqh activities in XI. and XII. centuries have an important place. Mâverâünnehir faqıhs made great contributions in the development of the doctrine of Hanafi fiqh and in becoming it the largest and most widespread school in the Islamic World. As a matter of fact, the scholars who grew up in Mâvarâ' al-Nahr in the Ascension period, which included the time of Sultan Alparslan and Melikshah, which was the brightest period of the Seljuks in terms of science and culture as well as politically, have mentioned their names for centuries with their works, especially in their own time. Fiqh, one of the sciences that developed in Transoxiana, created basins of Islamic laws in places such as Bukhara, Samarkand, Farghana, Shâsh (Tashkent) and Nasaf, and these basins were crowned with the jurists such as Suğdî, Sarakhsî, Pazdawî, Hâherzâde and Khujandî, and their works which are the basis, and/or from which it has been inspired for next centuries.

Keywords: Islamic Law, Transoxiana, Central Asia, Seljuks, Faqih

* Doç. Dr. Ömer Menekşe, Diyanet İşleri Başkanlığı, Başkanlık Müşaviri, (omeneke@gmail.com)

SAİDÜDDİN EL-FERGÂNÎ VE ANADOLU TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ

Ömer ÖZGÜL*

Öz

Fetihlerle birlikte Orta Asya Türk kültürünün Anadolu ile ilk temasları başlamıştır. Zaman içerisinde birçok ilim, sanat ve tasavvuf erbabının da Anadolu'ya gelişiyle iki coğrafya arasında bir ilim ve kültür köprüsü oluşmuştur. Bu köprünün önemli kilit taşlarından biri de Mâverâünnehir'in Fergâna vadisinde dünyaya gelen Saîdüddin el-Fergânî (ö. 699/1300)'dir. Fergânî, Anadolu'ya gelerek Sadreddin Konevî'nin irfan sohbetlerinden nasiplenmiştir. İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen Ekberîyye mektebinin fikirlerinin yayılmasında önemli rolü olmuştur. Fergânî'yi çağdaşlarından ayıran en önemli özelliği, vahdet-i vücûd terimini varlık mertebeleri içerisinde başarıyla yerleştirerek açıklamış olmasıdır. İbnü'l-Fârîz'ın meşhur kasidesi *Tâiyyetü'l-Kübrâ*'ya yazdığı Arapça ve Farsça şerhler sonraki nesiller için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Vahdet-i vücûd ile klasik seyr-i sülûk anlayışını birleştiren Fergânî, tamamen ilâhî aşk muhtevalı bu kasîde'yi vahdet-i vücûd teorisi ekseninde şerh etmiştir.

Bu tebliğde, Saîdüddin el-Fergânî'nin vahdet-i vücûd teorisinin kavramsallaştırılması ve geliştirilmesindeki rolü çerçevesinde Ekberîyye mektebindeki yerine vurgu yapılarak Anadolu ile Orta Asya tasavvuf kültürü ve İslam düşüncesine etkisi ve katkıları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Saîdüddin el-Fergânî, Orta Asya, Anadolu, Ekberîyye mektebi.

Abstract

With the conquests, the first contact of Central Asian Turkish culture with Anatolia started. In time, with the arrival of many scholars, artists, and Sufis to Anatolia, a science and culture bridge has been formed between the two geographies. One of the keystones of this bridge is Saîd ad-Dîn al-Farghani (d. 699/1300), who was born in the Farghana valley of Mâ Warâ' an-Nahr (Transoxiana). Farghani came to Anatolia and took advantage of Sadr ad-Din Qunawî's conversations of knowledge. He played an important role in spreading the ideas of the Akbariyya school, which was attributed to Ibn al-Arabi. The most important feature that distinguishes Farghani from his contemporaries is that he explained the term wahdat al-wujûd by placing it within the levels of existence successfully. His Arabic and Persian commentaries on Ibn al-Farid's famous ode, *al-Tā'īya al-kubrā*, became an indispensable source for the next generations. Farghani, who combines wahdat al-wujûd with the classical understanding of spiritual journey (sayr u sülûk), explained this ode, which is completely love-based, in the axis of the theory of wahdat al-wujûd.

In this paper, within the framework of the role of Saîd ad-Dîn al-Farghani in the conceptualization and development of the theory of wahdat al-wujûd, his place in the Akbariyya school will be emphasized, and its effects and contributions to the Anatolian and Central Asian Sufism culture and Islamic thought will be examined.

Keywords: Tasawwuf, Saîd al-Din al-Farghani, Central Asia, Anatolia, Akbariyya school.

* Dr. D.İ.B. Atama 1 Daire Başkanı, (ozgulomer@hotmail.com)

ALİ KUŞÇU'NUN ŞERHU TECRİDİ'L-KELÂM'ININ KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Özkan TEKİN*

Öz

Ali Kuşçu lakabıyla tanınan Alaaddin Ali b. Muhammed (öl. 1474), daha çok matematik ve astronomi alanındaki eserleri ve başarılarıyla tanınmakla birlikte Nasîruddin Tûsî'nin (öl. 1274) *Tecrîdü'l-İtikâd*'ına yazdığı *Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm* onu kelâm ilminde önemli bir konuma getirmiştir. Timurlu hükümdarı Uluğ Bey'in himayesinde astronomi çalışmalarına katılmış olan Ali Kuşçu, onun ölümünden sonra önce Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanına gitmiş, ardından elçilik görevi sebebiyle iletişim kurduğu Fatih Sultan Mehmed'in davetiyle İstanbul'a gitmiştir. 1474'te vefatına kadar İstanbul'da tedaris ve telif çalışmaları yapmıştır.

Biz bu bildiriye Ali Kuşçu'nun meslekten mütekellem ve filozof olmamasına rağmen yazdığı *Tegrîd* şerhi (*eş-Şerhu'l-Cedîd*) ile kelâm ilmine ne gibi katkılarda bulunduğunu, eserinin kelâm literatürü açısından önemini tespit etmeye çalışacağız. Ali Kuşçu bu eseri Sultan Ebû Saîd Mîrzâ Han'a ithaf etmiş, o da buna karşılık kendisine elli bin dinar hediye etmiştir. *Tegrîdü'l-İtikâd* üzerine *Şerh-i Cedîd*'den önce İbnü'l-Mutahhar Hillî (öl. 1326) tarafından *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd* ve Şemseddin İsfahanî (öl. 1349) tarafından *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tegrîdi'l-akâid (Şerh-i Kadîm)* gibi iki önemli şerh yazılmıştır. Ali Kuşçu'nun kaynakları arasında bu iki şerhe ilaveten Teftazânî'nin (öl. 1390) *Şerhu'l-Mâkasid*'i ve Cürcânî'nin (öl. 1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'i yer almaktadır.

Bildiride *Şerh-i Cedîd*'in kaynakları yanında eserin telifinde izlenen yöntem ve eserin etkileri de ele alınacaktır. Ali Kuşçu'nun çağdaşı olan Devvânî (ö. 1501) *Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm*'a bir hâşiye yazmış, Sadreddin Şîrâzî de onun bu hâşiyesine itirazlar yönelttiği *Hâşiye alâ Şerhi Tegrîdi'l-Kelâm*'ı yazmıştır. Devvânî ile Şîrâzî arasındaki karşılıklı hâşiye yazımı peş peşe devam etmiştir. Neticede Devvânî dört hâşiye, Şîrâzî üç hâşiye yazmıştır. Onun ölümü üzerine Devvânî'nin son hâşiyesine oğlu Gıyâseddin Mansûr hâşiye yazarak cevap vermiştir. Bildirimizde Ali Kuşçu'nun Osmanlı coğrafyasındaki etkilerini de ortaya koymaya çalışacağız. *Şerh-i Cedîd*'in ilâhiyat ve semiyât bahislerine de yer verdiği, ancak umûr-i âmme bahislerinde daha çok derinleştiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-Kelâm*, *Tegrîdü'l-İtikâd*, *Şerhu'l-Mekâsid*, *Şerhu'l-Mevâkıf*

THE IMPORTANCE OF ALI QUSHJI'S *SHARHU TAJRİD AL-KALÂM* IN TERMS OF SCIENCE OF KALÂM

Abstract

Known as Ali Qushji, 'Alâ' al-Dîn 'Alî b. Muhammed (d. 1474) is mostly known for his works and achievements in mathematics and astronomy. However, *Sharhu Tajrîd Al-Kalâm*, which he wrote on Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî's (d. 1274) *Tajrîd Al-I'teqâd*, brought him to an important position in the science of Kalâm. Ali Qushji, who participated in astronomy studies under the auspices of the Timurid ruler Ulugh Beg, first went to the Aq Qoyunlu ruler Hasan the Tall after Ulugh Beg's death, and then went to Istanbul at the invitation of Emperor Maḥmad The Conqueror, with whom he communicated due to his embassy duty. Until his death in 1474, he carried out teaching and copyright studies in Istanbul.

In this paper, we will try to determine what kind of contributions Ali Qushji made to the science of Kalâm with the *Tajrîd* commentary (*al-Sharḥ al-Jadîd*) that he wrote, although he is not a professional Kalâm scholar or philosopher, and the importance of his work in terms of Kalâm literature. Ali Qushji dedicated this work to Mîrzâ Sulṭân Abû Sa'îd Khan, who in return gave

* Dr., MEB Öğretmen, ozkantekin36@gmail.com

him fifty thousand dinars. Before *al-Sharḥ al-Jadīd*, two important commentaries were written on *Tajrīd Al-I'teqād*, named *Kashf al-Murād fī Sharhi Tajrīd Al-I'teqād* by Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. 1326) and *Tasdīd al-Qawā'ed fī Sharhi Tajrīd Al-'Aqāed (al-Sharḥ al-Qadīm)* by Shams al-Dīn al-Iṣfahānī (d. 1349). In addition to these two commentaries, Ali Qushji's sources include al-Taftāzānī's (d. 1390) *Sharḥ Al-Maqāṣed* and al-Jurjānī's (d. 1413) *Sharḥ Al-Mawāqef*.

In the paper, besides the sources of *al-Sharḥ al-Jadīd*, the method followed in the copyright of the work and the effects of the work will also be discussed. al-Dawwānī (d. 1501), a contemporary of Ali Qushji, wrote an annotation (*Ḥasheya*) to *Sharḥu Tajrīd Al-Kalām*, and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī wrote *al-Ḥasheya 'alā Sharhi Tajrīd Al-Kalām*, in which he objected to this annotation. The mutual annotation writing between al-Dawwānī and al-Shīrāzī continued one after the other. As a result, al-Dawwānī wrote four annotations and al-Shīrāzī wrote three. Upon al-Shīrāzī's death, his son Ghiyāṣ al-Dīn Manṣūr replied to al-Dawwānī's last annotation by writing an annotation. In our paper, we will try to reveal the effects of Ali Qushji in the Ottoman geography. It is seen that the *al-Sharḥ al-Jadīd* also includes the theology and sam'iyāt issues, but it goes deeper in 'umūr al-'amma.

Key Words: Kalām, Ali Qushji, *Sharḥu Tajrīd Al-Kalām*, *Tajrīd Al-I'teqād*, *Sharḥ Al-Maqāṣed*, *Sharḥ Al-Mawāqef*

TÜRK DİLİNİN ÜSTADI ALİ ŞİR NEVAYÎ'NİN İLİM HAMİLİĞİ

Saidbek BOLTABAYEV*

Özet

Ali Şir Nevayî, Türk dili ve edebiyatı tarihinde müstesna bir şahsiyettir. Şair, düşünür, edip, dil bilimci, musikişinas, mutasavvıf, hattat, nakkaş, devlet adamı gibi kimliklerinin yanı sıra eğitim, sanat ve ilim hamisi olarak eşsiz hizmetleri olmuştur. Siyasi faaliyet ve görevlerine rağmen şiir, tarih, dil, tezkire, aruz, musiki, ahlak, biyografi, hatıra gibi çeşitli alanlarda birçok eserin müellifi olan Nevayî aynı zamanda ilim adamları, sanatkârları desteklemiş, hamilik etmiştir.

Varlıklı bir ailenin üyesi olan Nevayî aile mirası ve devlet adamı olarak kazandıklarının tamamını ilim ve hayır yolunda vakfetmiştir. Tarihi kaynaklarda kaydedildiğine göre 1480 yıllarında Ali Şir Nevayî, Herat'ta *İhlaşiyye*, *Nizamiye* medreseleri, *Halasiye* tekkesi, *Şifaiye* darüşşifası, Darü'l-Huffaz, Merv'de *Husreviye* medresesi gibi önemli müesseselerin de bulunduğu 52 han, 17 cami, 10 tekke, 9 hamam, 16 köprü, 19 havuz kurdu muştur. Ali Şir Nevayî aynı zamanda bu müesseselerin masraflarını karşılamış, tesislerin işleyişi, medreselerin müfredatı, talebe ve müderrisleriyle da bizzat ilgilenmiştir.

Bütün bunların yanı sıra Ali Şir Nevayî alimleri etrafına toplamış, ilmî faaliyetlerinin yürütebilmeleri için onlara hamilik etmiştir. Hem Hüseyin Baykara'nın hem Nevayî'nin ilme ve alimlere hamilik etmesi Herat'ın o dönemde ilim merkezi olmasını sağlamıştır. Bunun neticesinde Herat'ta yaşayan birçok alim, edip, şair ve sanatçı eserlerini Nevayî'ye ithaf ederek kaleme almışlardır. Bildiride ilim hamisi olarak Nevayî'nin faaliyetlerine değinilmiş, onun himayesinde ve ona ithafen yazılan çeşitli eserler hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Şir Nevayî, Herat, Hüseyin Baykara, İlim, Tefsir.

Abstract

Ali Shir Navai is an exceptional figure in the history of Turkic language and literature. In addition to his personalities such as poet, thinker, linguist, musician, sufi, calligrapher, miniaturist, statesman, he did unique services as a sponsor of education, art and science. Despite his political activities and duties, Navai was the author of many works in various fields such as poetry, history, language, biography, prosody, music, ethics, biography, memoirs, and also supported and patronized scholars and artists.

Navai was a member of a wealthy family and devoted all of his family heritage and what he earned as a statesman, in the way of science and charity. According to historical sources he had built 52 inns, 17 mosques, 10 lodges, 9 hammams, 16 bridges, 19 pools. Among them were *Ihlaşiyye* and *Nizamiye* madrasahs, *Halasiye* lodge, *Şifaiye* hospital and *Daru'l-Hafiz* in Herat, and *Husreviye* madrasah in Merv. Ali Shir Navai also covered the costs of these institutions, took care of the operation of the facilities, the curriculum of the madrasahs, and the students and their teachers.

In addition to all these, Navai gathered scholars around him and he patronized them so that they could carry out their scientific activities. Both Husayn Bayqara's and Navai's patronage of science and scholars made Herat a center of science at that time. As a result of this, many scholars living in Herat wrote their works by dedicating to Navai. In the paper, the activities of Navai as the sponsor of science were mentioned, and information was given about various works written under his auspices and in honor of him.

Keywords: Ali Shir Navai, Herat, Husayn Bayqara, Science, Tafsir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (saidbekboltabayev@gmail.com)

ORTA ASYALI BİR MÜFESSİR OLAN EBU'L-BERAKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'AN

Salih ERYİĞİT^{1*}

Özet

Ebu'l-Berakât en-Nesefî, Maveraünnehr bölgesinde yetişmiş önemli bir âlimdir. Her ne kadar Fıkıh alanında öne çıkmış olsa da yazmış olduğu Medâriku't-tenzil isimli tefsiri asırlarca medreselerde okutulmuş değerli bir eserdir. Moğol istilası sebebiyle kütüphanelerin yakıldığı, birçok kitapla birlikte tefsirlerin de yok olduğu bir dönemde Mâverâünnehr bölgesinde Ehl-i Sünnet'in Matüridî ekolünün görüş ve düşüncelerini ele alan ve bunları Kur'an'la temellendirecek, ayrıca Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin Keşşâf'ında yer alan Ehl-i Sünnet karşıtı fikirlere cevap verecek nitelikte bir tefsire ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu ihtiyacı gidermek üzere tefsirini kaleme alan Nesefî bu eserde başta Fıkıh ve Kelam olmak üzere pek çok konuyu ele almıştır. Ulûmu'l-Kur'an'a dair bilgiler ilk dönemlerde genellikle tefsirlerin mukaddimelerinde ve tefsir içerisinde yer almıştır. İlerleyen zamanlarda ise alana dair müstakil eserler telif edilse de diğer müfessirler gibi Nesefî de tefsirinde, Kur'an tefsiri için önemli bir yer tutan bu ilimlere kayıtsız kalmamıştır. Tefsirin mukaddimesinde bu ilimlere dair herhangi bir bilgi aktarmayan Nesefî, ayetleri tefsir ederken yeri geldiğinde Ulûmu'l-Kur'an'la ilgili konuları ele almıştır. Bu konuları bazen bu ilmin ıstılahlarını ifade ederek ele almış, bazen de ıstılahları kullanmadan yalnızca uygulamaları göstermek suretiyle dolaylı olarak temas etmiştir. Bu çalışmada Nesefî'nin tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an'a dair görüşleri tespit edilmeye çalışıldı. Bunun için öncelikle Nesefî'nin dolaylı olarak değil doğrudan kullandığı, alana dair ıstılahlar belirlendi. Ardından tefsirin farklı yerlerinde yer alan bilgiler bir araya getirilerek Nesefî'nin Ulûmu'l-Kur'an'a dair görüşleri bütüncül olarak tespit edildi.

Abstract

Ebu'l-Berakât en-Nasafi is an important scholar who grew up in Transoxiana. Although he stood out in the field of Fiqh, his commentary named Medâriku't-tenzil is a valuable work that has been taught in madrasas for centuries. In a period when libraries were burned down due to the Mongol invasion and many books and commentaries were destroyed, he discussed the views and thoughts of the Maturidi school of Ehl-i Sunnah in the region of Transoxiana, and he will base them on the Qur'an. There was a need for an interpretation that would respond to the ideas against the Ahl al-Sunnah. Nesefî, who wrote his commentary to fulfill this need, dealt with many issues, especially Fiqh and Kalam, in this work. Information on Ulûmu'l-Qur'an was generally included in the preliminary and exegesis of commentaries in the early periods. In later times, although individual works on the field were compiled, Nasafi, like other commentators, did not remain indifferent to these sciences, which occupy an important place in the interpretation of the Quran. Nasafi, who did not give any information about these sciences in the preliminary of the tafsir, discussed the issues related to Ulûmu'l-Qur'an when he was interpreting the verses. He sometimes dealt with these issues by expressing the terms of this science, and sometimes he touched indirectly by showing only the applications without using the terms. In this study, it was tried to determine Nasafi's views on Ulûmu'l-Qur'an in his interpretation. For this, first of all, the terms Nasafi used directly, not indirectly, were determined. Then, by bringing together the information in different parts of the tafsir, Nasafi's views on Ulûmu'l-Qur'an were determined in a holistic manner.

* Dr.Eğitim Görevlisi, Kayseri Dini Yüksek İhtisas Merkezi, (salihgeduk2@gmail.com)

OSMANLI'DA TİMUR ETKİSİ; NAKKAŞ ALİ ÖRNEĞİ

Süheylâ DİKİLİ*

Ankara Savaşı'ndan sonra siyasi gelişmelerin yanı sıra kültürel ve sanatsal etkileşimin de yaşandığı bilinmektedir. Ankara Savaşı'nın ardından Orta Asya ve Anadolu arasında elçilik heyetlerinin yanı sıra, bilim adamları ve sanatçıların da etkileşimde buldukları ve bunların; bilim, edebiyat, minyatür, mimari gibi birçok alanda, Timurlu ve Türkmen siyasi oluşumlarının hâkim oldukları bölgelerde ortaya çıkan üslupların Osmanlı üzerindeki etkisi belirginlik kazanmıştır. Buna en güzel örnek Ankara Savaşı'ndan sonra Timur tarafından Semerkand'a götürülen sanatçı Nakkaş Ali, Timur'un ölümünden sonra da beraberinde Tebrizli sanatçılar ile Bursa'ya dönmüş ve Semerkand'da öğrendiği Timurlu çini teknik ve üslubunu Osmanlı topraklarına taşımış ve burada uygulamıştır. Osmanlı mimarlığına bir yenilik olarak gelen Timurlu üslubunda yapılan çinilerle süslü olan yeşil külliye bu sanatçıların eserlerinden biridir. Sonuç olarak; Ankara savaşı sonrası yaşanan siyasi gelişmeler doğrultusunda şekillenen bilim, kültür ve sanat alanındaki yenilikler döneme damgasını vurmuştur. Nakkaş Ali ve beraberindeki birer kültür ve sanat elçisi diyebileceğimiz yetenekler, Timur sayesinde öğrendikleri tüm hüneleri Bursa Yeşil Külliye'de sergilemişlerdir.

Çalışmamızda; Osmanlı üzerindeki mimari ve sanatsal faaliyetlerde Timur etkileri, bu bağlamda Nakkaş Ali ve Yeşil Külliye üzerinde durulacaktır. Timur etkisini yapıların büyük, son derece süslü ve alanda kullanılan yeni teknik ve motifler Tebrizli sanatçıların etkilerini kuvvetlendirmeye yetmektedir.

Anahtar kelimeler: Timur, Nakkaş, Bursa, Ankara Savaşı, Külliye

TİMUR EFFECT ON OTTOMAN; NAKKAŞ ALİ

It is known that after the Ankara War, cultural and artistic interaction took place as well as political developments. After the Ankara War, in addition to the embassy delegations, scientists and artists interacted between Central Asia and Anatolia and these; In many fields such as science, literature, miniature and architecture, the influence of the styles that emerged in the regions where Timurid and Turkmen political formations were dominant on the Ottomans became evident.

these were science, literature, miniature, architecture and so on. Significance of the Genres (üslup) which appeared in the places under Timur and Turkmenian (Türkmen) control, gained prominence on Ottomans. After Ankara War, not only embassy members but also scientist and artist came and went between Middle Asia and Anatolia. One of the most convenient example for this is Nakkaş Ali, who has been taken to Semerkand by Timur after Ankara war, after Timur's death turned back to Bursa with the artists who were from Tebriz and implemented the ceramic (Çini) techniques (which are special for Timur term) of which he learned in Semerkand, in Ottoman. Covered with the ceramics (çini) 'Green Külliye' (Islamic-Ottoman social complex) which was built in Timur genre and a new voice in Ottoman architecture is a work of one of these artists. In our study; Timur's effects on the architectural and artistic activities on the Ottoman Empire, and in this context, Nakkaş Ali and Yeşil Külliye will be emphasized. The large, highly decorated structures of Timurid influence and the new techniques and motifs used in the area are enough to strengthen the effects of Tebriz artists.

Key words: Timur, Nakkaş, Bursa, Ankara War, Külliye

* Bilim Uzmanı, suheyla.dikili@tedu.edu.tr

GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİNİ KURMADA BİR ROL-MODEL OLARAK EBÛ HANİFE ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR OKUMA

Şaban ERDİÇ*

Özet:

Modernleşmenin dışardan bir baskı unsuru olarak bilinç üzerinde bıraktığı etkiler gelenek karşısında yeni bir tavır yaratmıştır. Modernite; bireysellik, çoğulculuk, rekabet, öteki üzerinde baskı gibi yeni değerlerle bireyler için geleneği oldukça sıradanlaştırırken diğer taraftan da bu felsefenin ortaya çıkardığı süreç bireyi sosyalizasyon ve yabancılaşma sorunlarına karşı daha fazla savunmasız kılmıştır. Sorun, değişimin kendi içindeki bir durum olarak değerlendirilebilirse de günümüzdeki görüntüsü hiç de masum değildir. Anlam arayışı bugünün insanı açısından sadece sosyokültürel değil; aynı zamanda biyolojik bir gerekliliğe dönüşmüştür. Bu bildiri gelenek-modernlik ilişkisini kurmada bir rol-model olarak Ebû Hanîfe'nin tavrını sosyolojik bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu konuda söz konusu tavrı bir öneri olarak sunma hedefinde olmuştur. Çalışmada Ebû Hanîfe'nin geleneğe akılcı ve olgu merkezci, dinamik ve sistematik, bilgi merkezlilik ve ahlakilik ilkelerinden yaklaştığı ve sonuçta onunla cesaret ve kendine güven, değişim ruhu, hukuka saygı, sorumluluk ekseni pozitif dünya tasarımı üzerinden bir ilişki kurduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanife, Rol-Model, Gelenek ve Modernlik İlişkisi.

Abstract:

The effects of modernization on consciousness as an external pressure factor created a new attitude towards tradition. While modernity has made tradition quite ordinary for individuals with new values such as individuality, pluralism, competition, pressure on the other, on the other hand, the process created by this philosophy has made the individual more vulnerable to socialization and alienation problems. Although the problem can be regarded as a state of change in itself, its present image is not innocent at all. The search for meaning is not only sociocultural for today's people; it has also turned into a biological necessity. This paper has subjected the attitude of Abû Hanîfa to a sociological evaluation as a role-model in establishing the relationship between tradition and modernity, and aimed to present the attitude in question as a suggestion on this issue. In the study, it has evaluated that Abû Hanîfa approached the tradition from the principles of rational and fact-centered, dynamic and systematic, knowledge-centered and morality and ultimately established a relationship with its through courage and self-confidence, the spirit of change, respect for law, and a positive world design based on responsibility.

Keyword: Abû Hanîfa, Role-Model, Relationship between Tradition and Modernity.

* Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

MÂTURÎDÎ'YE NİSBET EDİLEN “FÎ MÂ LÂ YECÛZU'L-VAKFU ALEYHI” İSİMLİ RİSALEYE DAİR

Tuğrul TEZCAN*

Öz

Ebû Mansur el-Mâturîdî (h.333)'ye nisbet edilen risalede, Kur'an'ı tilavet ederken özellikle imamet vazifesini icra eden kimseler tarafından bilinmesi gerekli olan elli iki adet *vakfi ve ibtidâsı uygun olmayan yerden* bahsedilir. Buralarda sehven durulması halinde namazın bozulacağı, kasten yapılması halinde de inkara düşüleceği önemle vurgulanır.

Konuyla ilgili risalesinden yalnızca Fuad Sezgin bahseder. İsmi, ilk satırlarından çıkarıldığı şekliyle “*Risale fi mâ lâ yecûzu'l-vakfu aleyhi*” şeklinde olan risalenin 24 yazma nüshası vardır. Ancak bu çalışma Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesindeki yazma nüshalar dikkate alınarak yürütülmüştür.

Bir kiraat âlimi olmamasına rağmen bu kadar hassas bir konuda keskin bir hüküm vermesinin gerekçesini sorgulamak için onun Te'vîlat isimli eserine döndüğümüzde ise Kur'an tilavetinde anlama arız olan veya başka anlam alanlarına imkân veren kiraat veya tilavet türlerine yer verdiğini gördük. Fakat bu türlerin ifade ettiği anlamın kişinin küfrüne sebebiyet verebileceğine dair bir açıklama ile karşılaşmadık. Bu durum risalenin on ait olup olmaması konusundaki kuşkularımızı artırmıştır.

Netice itibarıyla bu çalışma ile, İmam Maturidî'ye nisbet edilen ve yazma eser durumunda olan bir risaleyi tanıtmak ve risalenin muhteva ve üslubu açısından ona aidiyetini sorgulamak amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: İmam Maturidî, Vakıf ve İbtida, Kabih Vakıf, İnkâr, İfsad, Aidiyet

REGARDING THE TREATISE TITLED ATTACHED TO AL-MATURIDI ‘FI MA LA YAJUZ AL-WAQF ALAIH’

Abstract

In the treatise attributed to the Abu Mansur al-Maturidi (d.333 AH) is speaked of 52 spots unsuitable for *waqf* (pause) or *ibtida* (resumption), of which every reader of the Qur'an , particularly those leading the prayer (salaat) should be aware when reciting. He urges upon a very important point that while praying, anyone unintentionally paused reading in one of these spots the prayer (*salaat*) is broken and when an intentional pause in such a spot is the case the person is considered to have abandoned the religion of Islam.

Fuad Sezgin is the only one to mention Maturidi's treatise on this subject. There are twenty-four manuscripts known for this treatise titled ‘*Risala fi Ma La Yajuz al-Waqf Alaih*’, but in the present study is conducted through an examination of the manuscripts found in library of the presidency of religious affairs.

When we have looked through *Tawilat al-Qur'an*, another work of Maturidi, in order to question why Maturidi forms a sharp judgment in such a sensitive issue despite the fact that he is a scholar of *qiraat* (the recitation of the Qur'an) we have seen that he also includes kinds of recitation (*qiraat*) which may be understood differently along with the others. However we have been unable to find any explanation that the meaning of these types of recitation may lead the reader to the disbelief (*kufir*). This situation increased our doubts about whether the epistle belongs to ten or not.

This paper aims to introduce a treatise in manuscripts which is attributed to al-Maturidi and indicate his precision with regard to the recitation of the Qur'an by means of the treatise and to question its belonging to the treatise in terms of its content and style.

Keywords: Maturidi, *Waqf* (Pause) and *Ibtida* (Resumption), Unseemly *Waqf*, Denial (of Islam), Breaking (Ifsad), Belonging

ORTA ASYA'DAN ANADOLUYA GÖÇ EDİP ALİMLER YETİŞTİREN AİLELER (EBU SAİD el-HADİMÎ VE AİLESİ ÖRNEĞİ)

Yakup KOÇYİĞİT*

Özet

Anadolu Hz. Ömer döneminde Müslümanların akınlara sahne olmuş, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde kalan bazı iller belirli sürelerle Müslümanların hakimiyetinde kamıştır. Ancak genel anlamda Müslümanlaşma süreci tarihçilerin ittifakıyla 1071 Malazgirt zaferinden sonradır. Selçuklu Devleti'nin siyaseti gereği Orta Asya'dan Anadolu'ya göç başlatılmış ve kısa sürede Müslümanlar Anadolu'yu yurt edinmiştir. XI. Yüzyılın sonlarında başlayan fetih ve göç hareketi bütün unsurlarıyla Anadolu'yu dönüştürmüştür.

Bir bölgenin fethedilmesi kılıçla olur ancak kalıcı kılınması kültür öğelerinin yerleşmesi ile mümkündür. Camiler, medreseler, çarşılar, mezarlıklar, kervansaraylar gibi dini ve sosyal yapılar bir taraftan hayatı kolaylaştırırken diğer taraftan toprağı vatan kılmaktadır. Göçebe gelen aileler yerleştikleri bölgelerde kendi geleneklerini yaşatırken ihtiyaç duydukları ibadethaneler, eğitim ve sosyo-kültürel kurumlar inşa etmeye, bunları deruhte edecek alimleri yetiştirmeye özen göstermişlerdir. Daha sonraları devletleşme döneminde sultan ve devlet adamlarının himayelerinde ana yurttan alimler davet edilmiş ve bu kurumların tesis ve idamesinde görevlendirilmişlerdir. Ulema göçü çeşitli sebeplerle sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Hâdimî ailesi de Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmiş Alim yetiştiren ailelerdendir. Buhârâ'dan Anadolu'ya göç edip Toros dağlarının eteklerinde bir köye yerleşmişler, Hadim'de kurdukları medresede memleketin her yanından gelen binlerce genci eğitip yüzlerce alim yetiştirmişler. İki yüz yıla yakın devam eden sürede memleketin ilim ve irfan hayatına katkı sunmuşlardır. Osmanlı devleti nezdinde en önemli ilmi faaliyetlerden kabul edilen Huzur Dersleri'ne katılan bir çok alim Hâdimî nisbesini taşımaktadır. Bölgenin dini ve ilmi insan kaynağını karşılamak bakımından öneme sahip bu ve benzeri aileler doğunun irfanını batıya taşıyan köprü işlevini görmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Anadolu, Hadim, Ebu Saîd el-Hâdimî, Alim

FAMILIES WHO MIGRATED FROM CENTRAL ASIA TO ANATOLIA AND RAISED MANY SCHOLARS IN THERE (EXAMPLE OF EBU SAID AL-HADIMI AND HIS FAMILY)

Abstract

During the reign of Omar, there were Muslim raids into Anatolia, and some provinces in the Southeastern Anatolia Region were under the rule of Muslims for certain periods. However, the process of Islamization in general is after the victory of 1071 Malazgirt according to most of the historians. As a result of the policy of the Seljuk Empire, migration from Central Asia to Anatolia was started and in a short time, Muslims made Anatolia their home. The conquest and migration movements that started at the end of the XI. century transformed Anatolia with its all elements.

The conquest of a region is possible with military forces, but this conquest becomes permanent only by the settlement of cultural elements. Religious and social structures such as mosques,

* Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.
yakupkocyyigit@karabuk.edu.tr.

madrasahs, bazaars, cemeteries and caravanserais make life easier as well as make the land home for the settlers. The immigrant families kept their traditions alive in the regions they settled, they also took care to build the places of worship, educational and socio-cultural institutions they needed, and to train scholars who would undertake the activities of these institutions. Later, during the statehood period, under the auspices of the sultan and statesmen, scholars from the homeland were invited and assigned to the establishment and maintenance of these institutions. Immigration of scholars continued in the following periods for various reasons.

The Hadimi family is one of the families who migrated from Central Asia to Anatolia and raised many scholars in there. They migrated to Anatolia from Bukhara and settled in a village at the foot of the Taurus Mountains. In the madrasah they established in Hadim, they trained thousands of young people from all over the country and trained hundreds of scholars. They have contributed to the scientific and intellectual developments of the region for nearly two hundred years. Many scholars who participated in the Huzur lessons, which are considered one of the most important scientific activities in the Ottoman state, belong to the school of Hadimi. Those immigrant families, which are important in meeting the religious and scientific human resources of the region, have served as a bridge that carries the wisdom of the east to the west.

Key words: Central Asia, Anatolia, Hadim, Ebu Said al-Hâdimî

ORTA ASYA'DA HİKMET ANLAYIŞI ve HAKÎM GELENEĞİ (HAKÎM ES-SEMERKANDÎ ÖRNEĞİ)

Yunus ERASLAN*

Özet

Hikmet kavramı İslam düşüncesinde felsefeden kelama birçok disiplinde değişik anlamlar kazanmış olmakla birlikte, genellikle dini metinlerin derin anlamları ve maksatları olarak tanımlanabilir. Orta Asya ilim çevrelerinde kelimenin kazandığı en önemli anlamlar, dinde derin kavrayış ve isabet olarak öne çıkmaktadır. Hanefî-Mâtürîdî düşüncede fıkıh ve kelâm disiplinlerinin henüz birbirinden ayrılmadığı süreçte bu anlamlar her iki disiplin açısından da söz konusu olmuş, buna bir de zühd anlayışına dayalı tasavvufî derinlik eklenmiştir. Bu bağlamda her üç disiplin açısından da yetkin isimler genellikle “hakîm” olarak adlandırılmışlardır. Bunun en önemli örneklerinden birisi Hakîm es-Semerkandî'dir. Devrin resmi akâid risalesini yazmış olması, uzun yıllar Semerkant kadılığı yapmış olması ve tasavvufî bağlantıları ona bu adın verilmesinde etkili olmuştur.

Abstract

Although the concept of wisdom has gained different meanings in many disciplines from philosophy to kalâm in Islamic thought, it can generally be defined as the deep meanings and purposes of religious texts. The most important meanings of the word in the Middle Asian scientific circles stand out as deep understanding and accuracy in religion. In the period when the disciplines of fiqh and kalam in Hanafi-Mâtürîdî thought were not yet differentiated from each other, these meanings were mentioned in terms of both disciplines, and a mystical depth based on zühd understanding was added to this. In this context, people who are competent in terms of all three disciplines are often called "hakîm". One of the most important examples of this Hakîm es-Samarkandî. The fact that he wrote the official belief book of the period, that he was a Qadi of Samarkand for many years and his Sufi connections were effective in giving him this name.

* Dr. Öğretim Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, (aslanyunus@hotmail.com)

Turkey Republic within the framework of the True Religion Qur'an Language First Period Tafsir/Meal Studies: Social, Political and Intellectual Inquiries

While "Hak Dini Qur'an Language" is an important source of exegesis in our recent past, it reflects the defensive state of its author and the projection of the chaotic situation regarding the Qur'anic studies of its time. In the name of the work, which was written by the decision of the Assembly, there is an interlinear emphasis that Islam is the true religion, that the Qur'an has its own divine language, and that it cannot be fully translated into another language. In the same way, it is possible to see the chaotic situation of the period and the efforts to find a solution both in the parliamentary meetings and in the articles written. It will be seen that important discussions were made on the translation and interpretation of the Qur'an in the 1925 Parliamentary officers and in the journal *Sebilu'r-Resâd*, where intellectual discussions were made.

It is necessary to consider the writing of the Hak Dini Qur'an Language in two dimensions:

a. The process of the writing adventure of the work and the historical conditions surrounding the intellectual world of the author of the work. In other words, paradigmatic rational reasons including the writing adventure of the work. In the period when the work was written, the transition from empire to nation, from top to bottom, should not be overlooked. Intervention into society by the state is in our history, III. It has become a habit with the reforms that can be taken as far as Selim. It is actually the same thing that happened in the period when Hak Dini Qur'an Dili was written. Only the preference of the intervention is different. The society, together with religion, language and culture, has taken its share of this transformation with all its institutions. If a tafsir is to be written, it should be decided by the state.

b. Practical reasons including the writing adventure of the work. In other words, the process formed by the effect-reaction, cause-effect relationship in the flow of time.

During the period when Hak Dini Qur'an Dili was written, several translation experiments were made and received serious reactions from the public. It is possible to see that two translations of Hamdi Yazır's translations were seriously criticized in the journal *Sebilu'r-Reşâd* from a technical point of view. The first of these is the translation of the Qur'an called *Nur'ül-Beyan*. The author of this translation essay is Hüseyin Kazım Kadri, who used the pseudonym "Sheikh Muhsin-i Fani". (1870-1934) This book was first published by İbrahim Halebî, the owner of the Library of Islam, in r.1340-41 (m.1921-22). The book has been published in 2 volumes. On the first page of the work, just below his name, "Turkish translation of the Qur'an" is written. Again, just below it, "it was written by a committee with reference to numerous commentaries." has the phrase. Immediately on the other side of the first page is a dedication note saying "to all my co-religionists".

When the first volume of this translation book was published, the 623rd issue of the journal *Sebilu'r-Reşâd* received harsh criticism. The criticism was made over the translation errors in *Surah Fatiha*.

Another is Cemil Said's 'Turkish Qur'an', the second of his Qur'an translation attempts. On the first page of this book, as an apology, it is explained that there are mistakes in the translation caused by the crew, and it is requested that this wrong-correct table be taken from the bookstores. Later, he published this true-false table at the beginning of the work. On the next page, "Quran Translation" is written, while on the next page there is the title of "Turkish Qur'an". Under this last title, the phrase "a relic to millions of Muslims on earth who understand Turkish" is written in small print.

In Hak Dini Qur'an Language, which was decided to be written as a result of the reactions, word studies have an important place in terms of its specific weight and volume. The original aspect of this tafsir was to give the correct Turkish of the Qur'anic concepts. The word {كفانا} in the 25th verse of the *Murselat Sura*, the word "slap" in the sense of imprisonment, the word {جمالانت} in the 33rd verse of the same sura, the word "hopa" used in Anatolia for the camel's man, {أريكة} in the 13th verse of the *Human Surah*. His use of the word "hacele" as opposed to the word "hacele" are some of the original examples of Arabic-Turkish pairing. Again, using idiomatic expressions in the Qur'an with idioms in Turkish expresses the original language aspect of the work. For example, he responded to the word {مترية} in the 16th verse of *Beled*

sura with the phrase "laying the earth and leaning on a stone", and the word {حطمة} in the 4th verse of the Humeze sura with the phrase "the one who broke the ground". With this aspect, the tafsir book written in terms of its content is an answer to the previous wrong translations. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır states in the introduction of his commentary that he did not go to Arab countries to learn Arabic and that he learned the language of the Qur'an in Anatolia, expressing that both his linguistic intelligence and Ottoman science experience were based on solid teaching foundations.

ŞAHKERİM HÜDAYVERDİOĞLU'NUN “MÜSLÜMANLIK ŞARTI” ADLI İLMİHAL ESERİ

Yergali ALPYSBAYEV*

Nurzhan SMAGULOV*

ÖZET

İslami ilimler, edebiyat ve tarih alanlarında eserler kaleme alan Şahkerim Hüdayverdioğlu 1858 – 1931 tarihleri arasında yaşamış Kazak aydını ve din alimidir. Şahkerim Hüdayverdioğlu'nun yaşadığı dönem Çarlık Rusya yönetiminin gerek siyasi gerek sosyal açıdan Kazak toplumu üzerinde uyguladığı baskının arttığı, ruslaştırma ve hristiyanlaştırma politikasının hızla sürdürüldüğü bir döneme denk gelir. Şahkerim Hüdayverdioğlu Çarlık Rusya'sının sürdürdüğü politikaya karşı Kazak toplumunu aydınlatma faaliyetinde bulunmuş ve bu doğrultuda Kazak Türklerinin dinlerini ana dillerinde kolayca anlamaları ve öğrenmeleri amacıyla İslami ilimlerin ana temaları olan akaid, ahlak, ibadet ve muamelat konularını içeren “Müslümanlık şartı” adlı ilmihal eserini kaleme almıştır. Eserin temel özelliği İslami ilimlerin ana temaları olan akaid, ahlak, ibadet ve muamelat konularını ihtiva eden ilk kazakça eser olmasıdır. Bu çalışmada adı geçen eserin metot ve muhteva açısından incelenmesi amaçlanmaktadır.

* Dr., Nur-Mübarek Mısır İslam Kültürü Üniversitesi, Öğretim üyesi, ergalialpysbay@gmail.com
* Nur-Mübarek Mısır İslam Kültürü Üniversitesi, Öğretim üyesi, nurzhan.smagulov.88@mail.ru

ON TWO DIFFERENT APPROACHES TOWARDS AL-HIDĀYA

Zafar NAJMIDDINOV*

'Alā' ad-Dīn ar-Rūmī (d. 841/1437) is an Ottoman Hanafite jurist who is a good example on how Central Asian traditions transferred to Anatolia. Ottoman biographer Taşköprüzâde's information on the scholar is limited to mentioning his masters Taftāzānī (d. 792/1390) and as-Saiyid aš-Şarīf (d. 816/1413). It is suggested that the scientific meeting between the master and the disciple took place in the Timurid court in Samarqand.

Rūmī's legal views have reached us through Molla Hüsrev's (d. 885/1480) *Naqd al-afkār fī radd al-intizār* (otherwise called *Ağwibat 'alā as'ilat 'Alā' ad-Dīn ar-Rūmī*). The work is preserved in three manuscript copies in Turkey (Giresun 92, Esad Efendi 91/24 and Kayseri Râşit Efendi 309). This unedited book has significance for elucidating the role of Central Asian authors in debates regarding different issues of Islamic law among the Ottoman *ulema*. Rūmī's opinions on Islamic law are criticized and answered by Molla Hüsrev in the third chapter of *Naqd al-afkār (fī-mā yata'allaqu bi-'ilm al-fiqh wa l-Hidāya*, MS Râşit Efendi 309 fol. 21v-26v). Preliminary analysis of the text leads us to the conclusion that 'Alā' ad-Dīn ar-Rūmī was a defender of Marġīnānī's views while Molla Hüsrev tried to show error conclusions by the commentators of *Hidāya*.

Naqd al-afkār also shows that the Timurid scholar Taftāzānī's views are sometimes a source of controversy between the Ottoman and Central Asian jurists.

As a part of the paper, an original Arabic text and translation of the relevant chapter will be prepared for publication.

* PhD., Namangan Institute of Engineering and Technology, znajmiddinov@yandex.ru



**ULUSLARARASI
ORTA ASYA'DAN ANADOLU'YA
İSLÂMÎ İLİMLER
SEMPOZYUMU BİLDİRLERİ KİTABI**

“Uluslararası Orta Asya’dan Anadolu’ya İslâmî İlimler Sempozyumu” Karabük Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi, Kazakistan Nur-Mübarek Mısır İslam Medeniyeti Üniversitesi, Özbekistan Uluslararası İmam Buhârî Araştırma Merkezi ve Uluslararası İslam Akademisi ve Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü işbirliği ile 3-4-5 Haziran 2021 tarihleri arasında çevrimiçi olarak Karabük’te düzenlenmiştir. Sempozyum bildirileri kitabı Karabük Üniversitesi Yayınları tarafından elektronik olarak basılmıştır.

Karabük-2021