

SAYI • ISSUE

53

YIL • YEAR

2025

ISSN 1301-3289

E-ISSN 2822-2903

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

مركز البحوث الإسلامية

CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

SAYI / ISSUE 53 · YIL / YEAR 2025

Yayıncı/Publisher TDV İslam Araştırmaları Merkezi / Centre For Islamic Studies (İSAM) adına
Prof. Dr. Murteza BEDİR

Editör/Editor-in-Chief Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (Boğaziçi Üniversitesi)
Kitâbiyat Editörü / Review Editor Prof. Dr. Asım Cüneyd KÖKSAL (Marmara Üniversitesi)
Yayın Sekreteri/Assistant Editor Şirin AKİBA ULUÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi)

İcadiye Bağlarbaşı Caddesi 38, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
isad.isam.org.tr

Yayın Kurulu Prof. Dr. Jonathan BROWN (Georgetown University)
Editorial Board Prof. Dr. Mesut KAYA (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemil AYDIN (University of North Carolina)
Prof. Dr. Lejla DEMİRİ (Universität Tübingen)
Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (Boğaziçi Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ (George Mason University)
Doç. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniversitesi)
Dr. Samy AYOUB (University of Texas at Austin)
Dr. Yakooob AHMED (İstanbul Üniversitesi)
Dr. İsmail YAYLACI (Marmara Üniversitesi)
Dr. Ertuğrul ÖKTEN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Dr. Ayşe POLAT (Boğaziçi Üniversitesi)
Dr. Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Mutez al-KHATIB (Hamad b. Khalifa University)

Yayın Danışma Kurulu Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Advisory Board Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN (İstanbul Medipol Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi)
Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Hamad b. Khalifa University)
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Maribel FIERRO (Spanish National Research Council)
Prof. Dr. Frank GRIFFEL (Yale University)
Prof. Dr. Ayman SHIHADDEH (SOAS University of London)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Tayfun DEMİR
Managing Editor

Dil Editörleri/Language Editors Dr. İsa KAYAALP (İSAM) (Türkçe), Brandon JOHNSON (İngilizce),
Dr. Münzir ŞEYHHASAN (İstanbul Üniversitesi) (Arapça)

Bibliyografya Editörü/ Abdulkadir ŞENEL (İSAM)
Bibliography Editor

Tasarım/Graphic Design Ender BOZTÜRK, Ali Haydar ULUSOY, Hasan Hüseyin CAN

Baskı/Printed by TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
Sertifika No. 48058

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı
(Ocak ve Temmuz) yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database,
ATLA Religion Database, Index Islamicus, ERIH Plus ve Scopus tarafından taranmaktadır.

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 53 • Yıl / Year 2025

MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

İslam Şehrinin Mekân Anlayışı Olarak Tevhit Kavramı / The Concept of Tawhid
As the Spatial Understanding of Islamic Cities 7

Mustafa Tutar – Sadettin Ökten

Exploring a New Link to the *Tabaqât* of Exegetes: The Literature of *Thabat*
- with Special Focus on Ibn ‘Aqilah al-Makki’s Life Story / İbn Akile el-Mekki’nin
Hayat Hikâyesi Örneğinde Tefsir Tabakat Geleneğine Yeni Bir Halka: Sebet
Literatürü 29

Zakir Demir

İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) Önerdiği Doğru Tefsir Yöntemi / The Correct
Method of Tafsîr as Proposed by Ibn Al-Wazîr (d. 840/1436) 57

Enes Büyük

The Issue of Immunity (*Serbestiyet*) and the Clash of Property Claims Between
Waqf and *Mîri* / “Serbestiyet” “Serbestiyet” Meselesi Vakıf ve Mîri Arasında
Mülkiyet Haklarının Çatışması 81

Ayşegül Çimen

Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevîl Ayırımının Yeniden
Yapılandırılması / Critique of the Discourse of Certainty in *Tafsîr* and the
Reconstruction of the *Tafsîr-Tawîl* Distinction 117

M. Taha Boyalık

السُّنَّة النَّبَوِيَّة وَأَثَرُهَا فِي ظَاهِرَةِ الْمُثَنَّى عَلَى التَّغْلِيْبِ، جَمْعًا وَدِرَاسَةً وَتَحْلِيلًا / The Prophetic tradition
and its impact on al-muthanna ‘ala al-taghleeb in Arabic morphology: A collection,
study, and analysis. 155

Hüseyin Yusuf

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

Dijitalleştirme alıŐmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi –eScriptorium Programı rneĐi– / Deciphering Manuscript Texts with the Assistance of Artificial Intelligence in Digitization Studies – The Case of the eScriptorium Program– **189**

Rahime KarayıĐit

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Aasim I. Padela, ed., *Medicine and Sharia: A Dialogue in Islamic Bioethics* **199**

Jibril Swalleh Mawejje

Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmî (Hicri VII-VIII. Asır)* **205**

Ayşe Nur Yamanus

İslam Şehrinin Mekân Anlayışı Olarak Tevhit Kavramı

MUSTAFA TUTAR*
SADETTİN ÖKTEN**

Öz

Bu makale, tevhit kavramının mekân ile ilişkisini Küfe ve Bağdat şehirlerinin kuruluşu üzerinden incelemektedir. Oryantalizm etkisiyle İslam şehri üzerine yapılan çalışmalarda, şehrin düzeni genellikle cami, çarşı, hamam ve mahalle üzerinden ayrıştırılmış, şehirler çoğunlukla faydacı veya bölgesel açıdan ele alınmıştır. Ayrıca son yüzyıllarda müslüman toplumların karşılaştığı iktisadi ve siyasi sorunlar, inancın mekâna etkisinin yeterince araştırılmasına imkân vermemiştir.

İnsanların inşa ettikleri ile inançları arasındaki yakın etkileşim göz önüne alındığında aslında mimari, inanca ait değerlerin mekândaki doğal bir ifadesi olarak karşımıza çıkabilmektedir. İslam şehrinin sahip olduğu değerler, ilahî bir bütünlüğü görünür kılmayı amaçlamaktadır. Makale, İslam şehrinin ilahî bütünlüğünü ortaya koyan mekân anlayışının müslüman toplumun şehir ve mimari anlayışında temel bir konu olması gerektiğini savunmaktadır.

Çalışmanın özgün katkısı, tevhit kavramının mekân anlayışı olarak biçimlenmeye etkisini kavramsal bir bütünde anlaşılır kılma çabasıdır. Tevhit kavramının İslam şehrinin planlamasını ve mimari kararlarını nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır.

Bu araştırma, İslam şehrinin mekân anlayışı ile tevhit kavramı arasındaki kavramsal ilişkiyi değerlendirmekte, İslam şehirlerinin tasarımı için yeni bakış açıları sunmaktadır. Bu yaklaşım, İslam şehirlerinin kavramsal bir model ile anlaşılmasına katkıda bulunurken, aynı zamanda İslam şehrinin biçimlenmesine etki eden kavramları değerlendirmek için bir çerçeve oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tevhit, İslam şehri, mekân, Küfe, Bağdat, şehir planlama, İslam mimarisi.

* Dr./ PhD İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0001-8781-5840; e-posta: mustafatutar@gmail.com

** Prof. Dr. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı Bölümü/Prof. Dr. İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Architecture, Department of Interior Architecture and Environmental Design. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0003-0419-5290 e-posta: omer.okten@izu.edu.tr

The Concept Of Tawhid As The Spatial Understanding Of Islamic Cities

Abstract

This article examines the relationship between the concept of *tawhid* and space through the establishment of the cities of Kufa and Baghdad. In Islamic city studies influenced by Orientalism, the urban order has generally been examined through mosques, bazaars, baths, and neighborhoods, whereas cities have been mostly considered from utilitarian or regional perspectives. Additionally, the economic and political challenges faced by Muslim societies in recent centuries have not allowed for sufficient research on the impact of belief on space.

Considering the close interaction between what people build and their beliefs, architecture emerges as a natural expression of the values inherent in faith. The values possessed by the Islamic city aim to make divine unity visible. This article argues that the spatial understanding that reveals the divine unity of the Islamic city should be a fundamental topic in the urban and architectural understanding of Muslim society.

The original contribution of this study makes comprehensible, in a conceptual whole, the effect of *tawhid* as a spatial understanding on the formation of the Islamic city by demonstrating how this concept influenced the planning and architectural decisions of Islamic cities. This research establishes the conceptual relationship between the spatial understanding of the Islamic city and *tawhid*, offering new perspectives for Islamic city design through its own conceptual framework. This approach not only deepens our understanding of Islamic cities but also provides a robust framework for evaluating how religious concepts shape urban formation.

Keywords: *Tawhid*, Islamic city, Space, Kufa, Baghdad, Urban planning, Islamic architecture

Giriş

XV. yüzyıl öncesi düşünce sistemlerinde mimari, bulunduğu toplumun inancı ile yakından ilişkili olarak, toplumun değerlerinin ve inançlarının doğru bir yansımasıdır. Ancak XV. yüzyıl sonrası gelişen Batı düşünce sistemleriyle oluşan pozitivist bilimsel anlayış, insan aklını önelemektedir.

Bu dönüşüm, aslında Antik Yunan'da başlayan bir düşünce geleneğinin Rönesans ile yeniden canlanması ve güçlenmesi olarak görülebilir. Sokrat'ın düşüncesindeki gibi kentli insanı bilginin kaynağı kabul etme anlayışı, XV. yüzyıldan sonra Batı'da yeniden ön plana çıkmış ve gelişmiştir. Bu yaklaşım, bilginin kaynağını inanç olarak gören klasik geleneklerden açıkça ayrılarak, modern Batı düşüncesinin temelini oluşturmuştur.¹

İslam şehirlerinin merkezindeki caminin konumu, şehirdeki yaşamın da merkezinde olduğu için, mekânda inancı önceleyerek XV. yüzyıl sonrası

1 Kotkin, *The City*, s. 46.

gelişen Batı düşüncesinden farklılaşmaktadır.² Oryantalist araştırmalar, İslam şehirlerindeki cami merkezli mekân anlayışının ortaya koyduğu biçimlenme, Antik Yunan veya Batı'daki Ortaçağ ve Rönesans şehirleriyle kıyaslamıştır.³ Bu kıyaslamalar sonucunda, İslam şehrinin merkezden cami ile başlayıp etrafında çarşı, hamam ve evlerin bulunduğu mahalleler ile birleşerek meydana getirdiği merkezîyetçi bütünlüğün organik ve düzensiz biçimlenmesi, Batı şehirlerindeki gridal veya radyal düzenli göze hitap eden bir mekân anlayışı ile çelişmiştir.⁴ Bazı araştırmalarda, İslam şehrinin merkezinde yer alan caminin yerine katedral konulmasının şehrin mekânsal ilişkilerinde bir değişiklik olmayacağı savunulmuştur ve İslam şehri kavramını kabul etmemiştir.⁵ Ayrıca İslam şehrindeki merkezîyetçi fakat düzensiz biçimlenmeler, Rönesans şehirleri gibi insanı etkileyen ve anıtsal pitoreskleri gerçekleştirmemiştir.⁶

Bu sebeplerden dolayı, insan aklını önceleyen Batı düşünce dünyasının kabul ettiği şehir tipiyle uyuşmayan İslam şehri, medeniyetten uzak, kültürel boşluktaki ilkel yerleşmeler olarak genel ve yanlı bir tanım zeminine oturtulmuştur. Ayrıca Weber'in değerlerden bağımsız şehir tanımları da müslümanların kurduğu şehirlerin şehir olmaktan uzak olduğu iddia edilmiştir.⁷ İslam şehirleri, oryantalistler tarafından faydacı bir bakış açısıyla Batı düşünce dünyasına ait kavramlarla tanımlanmış ve genellenmiştir. Bazı araştırmalar ise İslam şehri kavramını kabul etmemiştir.⁸ Bu yaklaşımlar, müslümanların kendi inanç sistemlerine dayalı olarak kurdukları şehirlerle aralarındaki kavramsal ve inançsal ilişkileri gölgelemiştir. Bunun sonucunda, İslam şehirlerinin temelindeki özgün düşünce yapısını ve bu bağlamı anlamak zorlaşmış, İslam şehrinin kendine has özelliklerini açığa çıkarmak güçleşmiştir.

Batı düşünce geleneğinde, özellikle modernite döneminde, mekân kavramı sıklıkla fiziksel ve görsel özellikleri üzerinden ele alınmıştır. Bu yaklaşım, mekânı çoğunlukla nesnel ve estetik bir unsur olarak değerlendirme eğilimindedir. Söz konusu düşünce yapısı, mekânın inanç sistemleriyle olan ilişkisini büyük oranda ihmal etmiştir.⁹

İslam şehirlerinin fizikî yapısı, alışıl gelmiş Batı perspektifli nesnel ve estetik kriterlere uymadığı için bazı araştırmacılar tarafından bu şehirler

2 Kotkin, *The City*, s. 46; Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, s. 5.

3 Raymond, "İslam Şehri Kavramı", s. 449-51.

4 Grunebaum, "The Structure of Muslim Town", s. 97-99.

5 Abu-Lughod, "The Islamic City", s. 156.

6 Raymond, "İslam Şehri Kavramı", s. 449-51.

7 Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 51.

8 Can, "İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fizikî Yapısı", s. 15.

9 Belting, *Floransa ve Bağdat*, s. 23.

“gelişmemiş” olarak nitelendirilmiştir. Bu araştırmacılar İslam şehrini, belirli bir mekân anlayışından yoksun biçimsel yığınlar olarak değerlendirmişlerdir. İslam inancına özgü bir mekân anlayışının varlığına dair temel kavramsal çerçeve, Batı akademik çevrelerinde yeterince ele alınmamıştır.¹⁰ Bazı çalışmalarda, İslam şehirlerindeki mekân anlayışının, yapılan fetihler sırasında karşılaşılan kültürlerden alındığı ve çölden gelen müslümanların kültürel bir boşluk içinde oldukları varsayımı öne sürülmüştür.¹¹

Batı merkezli yaklaşımlar bir kenara bırakıldığında, şehirlerin her toplumun kendi düşünce anlayışına göre geliştiği görülmektedir. Müslümanlar VI. yüzyıldan itibaren yaşadıkları yerlerde şehirler kurmuşlardır. İslam inancının kendine özgü bilgi ve düşünce anlayışının müslümanlar tarafından kurulan bu şehirlere yansması önem arz etmektedir. Ancak son 300 yıldır İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasî ve iktisadî koşullar, müslümanları İslam inancının özgün bilgi ve düşünce dünyasından ve bu inancın vazettiği kavramsal düşünceden uzaklaştırmıştır.

Aklı ön planda tutan Batı düşünce dünyasının geliştirdiği teknolojilerin üstünlüğü, İslam inancının çevre ve toplumsal hayat üzerindeki biçimlenmelere olan etkisini azaltmıştır. Bunun bir sonucu olarak, İslam inancına ait kâinat anlayışını ortaya koyan tevhit kavramının şehir ve mimariye olan etkisini günümüz şartları içinde gerçekleştiremeyen müslüman toplumlar, bu alanlarda anlamlı sonuçlar elde etmekte zorlanmıştır.¹²

Şehir, bir düşünceye ya da inanca ait mekân anlayışının ortaya koyabileceği en büyük biçimlenme ve organizasyondur. Müslüman toplumlar tarafından kurulan şehirlerin kuruluş sebeplerini anlamak için, akli önceleyerek düşünce ve bilgi üreten Batılı kaynaklar yerine, aşkın kaynaktan bilgi üreten İslam inancının kavramları üzerinden ele almak, şehirleri anlamlandırma ve yeniden kurulmasına yeni bakış açıları sağlayabilir.

Tevhit Kavramı: Tek ve Bir Yapma

İslam inancı, kutsal kitabı Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti olmak üzere iki temel kaynağı referans alır ve her ikisinin ana çerçevesini tevhit kavramı oluşturmaktadır.¹³ Kavram, Arapça *vahd* kökünden türemiş olup, “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamına gelerek İslam inancında kâinatın tek yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah'ın birliğini ve tekligini niteler.¹⁴

10 Burckhardt, *Art of Islam*, s. VIII.

11 Allawi, “Some Evolutionary and Cosmological Aspects”, s. 57.

12 Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 47.

13 Kounsar, “The Concept of Tawhid in Islam”, s. 95.

14 Özler, “Tevhid”, s. 18-20.

Tevhit kavramı; niteliğini “bir yapma” veya “birleştirme” üzerinden “yeryüzünde bir olmak, tek olmak, münferit olmak” anlamını birlik oluşturarak, ittifak ederek, mutabık kalarak, ortak düşüncede olarak ifade etmektedir ve müslümanların eylemlerini aynı kapsamda birleştirerek, tek yaparak, toplayarak, standartlaştırarak gerçekleştirmektedir.¹⁵

Müslüman bireyin bütün eylemlerine bir yapma niteliğini vererek gerçekleştiren tevhit kavramı, sadece teorik değil aynı zamanda eylemi nitelediği için pratik ve uygulamaya dönük olarak değerlendirilir.¹⁶ Düşünceye etki ederek, bireyin çevresini birlik, teklilik ve bütünlük üzere biçimlendirmesine olanak tanır.¹⁷

Tevhit kavramı, birlik ve bütünlüğü gerçekleştirebilmek için öncelikle insanın Allah’tan başkasına olan bütün bağlılığını ortadan kaldırır. Bu, Allah’ın iradesi dışındaki bütün otoritelerin reddedilmesini sağlayarak insana özgür irade ile eylem imkânı sunar.¹⁸

İslam inancının tek Allah inancıyla birlikte tevhibi zihnen kavrayan müslüman birey, sosyal yaşamını ve çevresini yeniden özgür irade ile biçimlendirebilir.¹⁹ Tevhit sayesinde, kâinattaki her şey tek bir yaratıcının iradesine bağlanır ve bu anlayış, müslüman bireyin çevresini inancına uygun olarak şekillendirmesini destekler.²⁰

Ardalan’a göre (1973) İslam inancının ortaya koymaya çalıştığı her biçimlenme, entelektüel netlik adına sayısal veya geometrik özelliklerin atandığı daha büyük bir bütünlüğün parçası olarak görülmektedir. Böylece tek tek parçalar birleştiğinde tekil anlamından daha büyük ve daha anlamlı bir bütünlük ortaya çıkmaktadır. İslam inancında tek başına ele alınan biçimlenmeler veya kavramlar İslam’ın ifade etmeye çalıştığı birlik anlayışına aykırıdır.²¹

Bammat’a göre (2015) İslam mimarisindeki bütüncül oluşum, müslüman toplumun bir araya gelip kendini gösterdiği, yek vücut olarak dayanışmasının bilincine vardığı en üstün seviyede organik bir bütünü tanımlamaktadır. Bu anlayışın devamında, İslam mimarisi mekânsal bütünlüğü elde edebilmek için mimarideki her unsuru ayrışımolar olmadan gerçekleştirme

15 Demirkol - Yılmaz, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid”, s. 664.

16 Özler, “Tevhid”, s. 18-20; Kounsar, “The Concept of Tawhid in Islam”, s. 94.

17 Ar - Aydın, “İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet”, s. 5-18.

18 Kounsar, “The Concept of Tawhid in Islam”, s. 94-95.

19 Ar - Aydın, “İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet”, s. 14.

20 Ar - Aydın, “İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet”, s. 14.

21 Ardalan - Bakhtiar, *The Sense of Unity*, s. 48.

idealindedir. Bunun sonucu olarak şehirdeki her yer, kesintisiz ve boşluk-suz olarak kuşatılmış tek bir bütün olarak ele alınmaktadır. Bu bütüncül ve kuşatıcı anlayış, tevhit kavramının özünden kaynaklanmaktadır. İslam inancı, sahip olduğu tevhit anlayışıyla, mimari ve şehir organizasyonundan sosyal yaşama kadar tutarlı ve bütüncül bir dünya görüşü sunarak, müslümanların hayat anlayışını anlamlı bir bütünde tevhit kavramının rehberliğiyle şekillendirmektedir.²² Mesela bu anlayış İslam şehirlerinde, cami etrafında organik olarak gelişen ve birbiriyle uyum içinde olan çarşı, medrese, yönetim binaları, evler ve mahalle yapılanmasında somut olarak gözlemlenebilir. Her bir unsur, bir sonrakinin devamı olarak şehirdeki aynı kavramsal bütünlüğün devamlılığını topluma görünür kılar. gayretindedir.

İslam inancının ortaya koyduğu tevhit kavramı, yeryüzünde yaratılmış olan her şeyin tek ve bir olan Allah'ın varlığına işaret etmesini sağlar. Bu yaklaşım, yaratıcının kim olduğunun toplum tarafından bilinmesine imkân tanır. Müslümanlar için, Allah'ın birliğinden toplumsal birliğe ve beraberliğe sistemli bir şekilde geçiş yapabilmek, vahdeti (ilahî bütünlüğü) her alanda gerçekleştirebilmeye imkân sağlar.²³

Tevhit kavramı, Kur'an-ı Kerim'in müminleri teşvik ettiği ilahî birliğin beyanı ve Allah'ı zikir prensiplerini, insanın bütün kabiliyetlerine hitap ederek, mekân ve zaman boyutlarını kapsayan bütüncül bir yaklaşım sunar. İslam şehri, bu bağlamda tevhidin fiziksel tezahürü olarak değerlendirilebilir. Şehirdeki her unsur, ilahî birlik ve bütünlük anlayışını yansıtmayı hedefler, böylece fiziksel mekân, tevhit inancının somut bir ifadesi haline gelir. İlahî bir yasa ile kurulan bir şehrin bütün kurumları da bu temel kavram ile ilişkilidir.²⁴

Tevhit kavramı, İslam mimarisinde ve şehirciliğinde katı, kutsal veya standartlaşmış biçimleri topluma dikte etmez. Aksine, bu kavram toplumsal davranışları ve mekân algısını oluşturan temel bir prensip olarak işlev görür. Bu yaklaşım, farklı coğrafyalarda ve kültürlerde İslamî prensiplere uygun, ancak yerel şartlara ve ihtiyaçlara cevap verebilen çeşitli mimari ifadelerin ortaya çıkmasına imkân tanır. “Tek ve bir yapma” prensibi, katı bir biçimsellikten ziyade, esneklik ve yerele uyulanabilirlik sağlayan bir çerçeve sunar. Böylece İslam inancı, mimari ve şehircilik alanlarında zengin bir çeşitlilik ve özgünlük geliştirme imkânı bulur.

22 Tutar, *Şehirlerin Mekânsal İlişkilerinin Arkasındaki Mekânsal Kurgu*, s. 77.

23 Bolay, “Âlem”, s. 357-60; Ar - Aydın, “İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet”, s. 14.

24 Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 13-22.

Kavramının özünü yansıtan bu çok yönlü ve dinamik mekân anlayışı, müslüman toplumların yaşamın bütün yönlerinde uygulayabilecekleri bir prensip haline gelir. Bu yaklaşım İslam medeniyetinin özgün karakterinin kapsamlı bir şekilde biçimlenmesini sağlar, tek tip bir mimari dayatmak yerine kültürel çeşitliliğe alan açar.

İslam Şehrinin Kavramları

İslam inancının tevhit anlayışını kavramsal bütünde aktaran ilk biçimlenme Kâbe'dir. "Küp" anlamına gelen Kâbe, merkez fikriyle bağlantılıdır ve bütün uzayın kristal bir sentezi olarak her yüzü birincil yönlerden birine karşılık gelir.²⁵ Aynı zamanda müslümanlar için dünyanın merkez noktası kabul edilmektedir.²⁶

İslam şehri ve mimarisinde Mekke'deki Kâbe arketipinin merkezî önemi oldukça açıktır.²⁷ Bu yapıdan ilham alan birçok şehir ve mimari biçimlenme ortaya çıkmıştır.²⁸ Müslümanlar, İslam şehrinin Kâbe merkezli olan bu anlayışına göre şehirde Kâbe'yi temsil eden bir merkez seçmiş ve şehri bu simgesel merkez etrafında tasarlanmıştır.²⁹

Kâbe'yi temsil eden anlayışın İslam şehrine nasıl etki ettiğini ve tevhit kavramının mekâna etkisini değerlendirebilmek için örneklem olarak seçilen İslam şehirlerinden birisi Kûfe'dir. Şehir kurulurken, halifenin temsilcisi önce merkez noktayı belirlemiş ve buraya bir okçu yerleştirmiştir. Okçu, ilki kible yönü olmak üzere dört yöne ok atmıştır. Okların kuşattığı alan, Kâbe örneğinde olduğu gibi "harem" olarak ilan edilmiştir.³⁰

Diğer örneklem olan Bağdat şehri kurulurken Halife Mansûr'un, çeşitli araştırmalar ve incelemeler sonucunda şehrin kurulması için yaptığı ilk eylemi İbnü'l-Fakih aktarmaktadır: Ebû Ca'fer el-Mansûr, şehrin kurulacağı yerin merkezine bir kazık çaktırmış, bu kazığa bağlanan ip gerdirilerek şehrin merkez alanını belirleyen tam bir daire çizilmiştir. Ardından ip kısaltılarak ikinci bir daire çizilmiş, iki dairesel alan arasına hendek yapılmıştır. Merkezde hendeklerle korunaklı ilk dairesel alanda cami ve halifenin sarayı yer almıştır. Şehrin kible yönelimi astronomi bilgisiyle hesaplanmıştır. Dairesel merkezin hendeklerden sonraki çevresine kabile ve ırk farklılığına göre birleştirilerek mahalleler eklenmiştir.³¹

25 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 2.

26 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 2.

27 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 1.

28 Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects", s. 58.

29 Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects", s. 58.

30 Avcı, "Kûfe", s. 339-42.

31 Dündar, "Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat", s. 16.

İki şehrin kuruluşunda farklı teknikler uygulanmasına rağmen hem Kûfe hem de Bağdat, tek bir noktadan başlayan İslam şehri mekân anlayışını farklı coğrafi bölgelerde uygulamıştır. Bu yaklaşım, tek bir merkez noktadan yayılan birleştirici ve bütünleştirici düzen anlayışının şehirdeki başlangıcını simgeler. İki yöneticinin de şehir kurarken başlattığı organizasyon süreci, İslam'ın birlik, bütünlük ve yönelim ilkeleri tevhit kavramını mekânsal düzlemde somutlaştırma girişimidir. Her iki şehrin kuruluşu da tevhit anlayışının şehir organizasyonundaki yansımaları göstererek, İslam inancının temel kavramlarının nasıl mekânsal bir ifadeye dönüştüğünü ortaya koyar.

Kible: Referans

Kûfe ve Bağdat şehirlerinin kuruluş süreçleri, kible yönünün şehir organizasyonuna etkisini açıkça göstermektedir. Bu iki önemli İslam şehrinin kuruluş aşamalarında kible referansının kullanımı ve şehir dokusuna etkisi, İslam şehir planlamasında kavramların rolünü ortaya koymaktadır.

Kûfe'nin kuruluşunda, merkez noktadan atılan ilk ok kible yönünü belirlemiş ve şehrin planlanmasına Kâbe referansı ile başlanmıştır. Şehrin merkezine mahallelerin ve dışarıdan gelenlerin ulaşması için dört ana yol açılmıştır.³² Bu yolların ilkinin kible yönüne açılmış olması, şehrin yöneliminin Kible'ye olması kavramsal ilişkisini kuvvetlendirir. Ancak Kûfe'nin organik şehir yapısı sebebiyle, kible aksına açılan yol, plan düzleminde bakıldığında bir Rönesans şehrindeki gibi lineer değil, bulunduğu şartlara uyum sağlayan organik bir form almıştır fakat yolun kible ilişkisi gözlemlenebilmektedir.

Bağdat şehrinin kuruluşunda ise şehir organizasyonunun kible ile olan ilişkisi dönemin astronomi teknikleriyle hesaplanarak belirlenmiştir. Kûfe'de olduğu gibi, şehrin kuruluşunda dairesel Bağdat'ın merkezine ulaşan dört ana yol aksı tasarlanmış ve yolların ilki Mekke istikametine yöneltilmiştir. Bağdat şehrinin plan düzlemine bakıldığında, şehrin ana yolunun kible ile olan ilişkisi Kûfe'ye göre daha net gözlemlenebilir.

Bammat'a göre, İslam inancında bir cami ya da şehrin merkez noktasının kible aksına yönelimi bir kuruluşun ziyade bir yönelim ya da teveccüh olarak maddi olandan manevi olana geçişi temsil eder ve maddeye olan bu karşıtlık aslında mekâna aittir.³³ Bu yaklaşım, fiziki bir yerin aşkın kaynak olan İslam inancının mekânsal ilişkilerini başlatmasını sağlar.³⁴

Burckhardt, kible kavramını müslümanlar için yeryüzünde bulunan ve tekliği itibarıyla her alemin merkezine benzeyen tek bir noktaya yönelmek olarak açıklar. O, bu fikri Kur'an'ın (3/109); "Göklerde ve yerde ne varsa

32 Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fizikî Yapısı*, s. 53.

33 Bammat, "İslam'da Mekân Anlayışı", s. 47.

34 Bammat, "İslam'da Mekân Anlayışı", s. 47.

Allah'ındır. İşler, dönüp dolaşıp Allah'a varır" âyetiyle destekler.³⁵ Müslümanların kibleye olan yönelimi sadece ibadetlerinin değil, yeryüzündeki her yerin doğrudan Mekke'deki merkeze bağlı olduğu anlamına gelir ve bütün yeryüzünü ibadethaneye çevirerek oluşturduğu evrensel mabette namaz kılan mümin, bir an için bütün mesafelerin ortadan kalktığını düşünerek mekânı hissedebilmektedir.³⁶

Kible kavramı, İslam şehrine bir referans üzerinden istikamet vererek şehri İslam ile niteler ve coğrafi bir yeri aşkın bir referansla İslam inancına bağlar. Müslüman toplumu ve şehri Kâbe referansında birleştirerek insanlar arasında dayanışma, ortak dil ve birlik oluşturur.³⁷ Bu yaklaşım, İslam şehri ve mimarisinin mekân anlayışına etki ederek her yeri tek bir bütün içinde düşünmenin başlangıcını sağlar. Bu bütüncül yaklaşım, İslam şehirlerini diğer medeniyetlerin şehir anlayışlarından ayırır.

Bu ayrımı daha net görmek için, Antik Yunan, Roma ve Rönesans şehirlerinin yol akslarına bakmak yeterlidir. Bu şehirlerde yol aksları doğu, batı, kuzey, güney yönleriyle ilişkilendirilirken, İslam şehirlerinde ilk ana aks kabledir ve şehrin yönelimi Mekke'ye doğrudur. Bu yönelim, İslam şehri kavramsal olarak Batı düşüncesine ait şehirlerden ayırır. Bu kavramsal anlayış, Batı düşüncesindeki ikili kâinat anlayışından farklılaşır.³⁸ Batı düşüncesinde kâinat anlayışı, mekânı aşağı-yukarı, doğu-batı veya yer-gök gibi zıtlıklar ve gerilimler içinde ele alıp bu gerilimlerden bir düzen elde etme eğilimindedir. Buna karşılık İslam inancının kâinat anlayışı, mekânda ikiliklerin oluşturduğu zıtlıklar üzerinden oluşturulan bir düzen yerine, mekândaki her şeyi bütünleştirici bir yaklaşımla ele alıp, giderek kâinatı tek bir bütünde değerlendiren bir düzen kurar.³⁹

Bu anlayışa göre Kible, İslam şehrinin tevhidî mekân anlayışını başlatarak, şehrin merkezindeki bütünlüğü Kâbe'ye eklemeler. Bu yaklaşım, şehri yalnızca cami merkezli statik bir nokta olarak görmek yerine, onu Kâbe'ye bağlayarak daha geniş dinamik bir bütünün parçası haline getirir. Böylece kible, tevhit kavramının "tek ve bir yapma" anlayışının mekânsal ilişkilerine zemin hazırlar. Şehir kible referansı üzerinden kendinden daha büyük bir bütünlüğe dahil edilerek anlam bulur.

Kûfe ve Bağdat örneklerinde görüldüğü gibi, kible yönelimi sadece bir ibadet yönü değil, aynı zamanda şehirdeki mekânsal ilişkileri başlatarak

35 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 4; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Meâli*, s. 70.

36 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 4.

37 Bammat, "İslam'da Mekân Anlayışı", s. 47.

38 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 20.

39 Burckhardt, *Art of Islam*, s. 20; Ögün, "Mimar Nasıl Eyler, Ne İnşa Eder?".

şehrin kuruluşunu ve biçimlenmesini etkileyen temel bir kavramdır. Her iki şehirde de kible yönünün belirleyici ana rolü açıkça görülmektedir. Küfe'nin kuruluşunda atılan ilk okun ve Bağdat'ın geometrik formunda ana yolun kible istikametinde olması, İslam şehir planlamasının kavramsal yaklaşımını yansıtır. Bu yaklaşım, şehrin fiziksel organizasyonunun yanı sıra kavramsal ilişkilerini de açığa çıkarır. İslam şehirlerindeki kible referansı, bu şehirlerin yalnızca coğrafi veya sadece ibadet amaçlı bir yönelime dayanmadığını gösterir. Aksine, bu şehirlerin İslam inancının temel kavramlarıyla tasarlanarak biçimlendiğini ortaya koyar.

Harem: Merkez

Küfe ve Bağdat şehirlerinin kuruluşu incelendiğinde, şehrin merkez alanı farklı teknik yöntemler kullanılarak belirlenmiştir. Küfe'de ok atılarak kare şeklinde, Bağdat'ta ise merkeze bağlı ipe dairesel olarak belirlenmiştir. Bu uygulama, Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine'nin harem sınırlarını çizmesiyle başlamıştır.⁴⁰ İki şehrin kuruluşunda belirlenen harem sınırları içinde, aynı Kâbe örneği gibi, bu alan korunarak özel mülkiyete ve başka inançlara ait ibadethanelere izin verilmemiştir.⁴¹

Harem “yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz” anlamına gelir.⁴² İslam şehrinin merkezi olan harem, tevhidî birliği ve bütünlüğü koruyarak İslam dinini temsil eder. Harem içinde inanç, kültür, iktisat ve sosyal hayat tek bir bütünlük oluşturur, böylece İslam'ın tevhit anlayışı korunur.⁴³ Mekke'deki Kâbe alanının harem kabul edilmesi, bütün dünyayı güvenilir bir merkez olarak konumlandırmıştır.⁴⁴ Allah'ın her şeyin yaratıcısı ve her şeyin O'na döneceği inancı, haremi manevi bir çekim merkezi haline getirir.

Harem, ırk, dil veya din farkı gözetmeksizin bütün insanların Allah'a yönelmesi için güvenli bir sığınaktır. Tevhit kavramının biçimlendirdiği bu mekânda, inancın birliğini, teklifini, bütünlüğünü bölebilecek başka bir tanrıya, inanca ya da otoriteye izin verilmez. Haremin dokunulmazlığı, şehir merkezinin güvenliğini ve manevi önemini vurgular, tehlikede olanlar için sığınak işlevi görür.⁴⁵

40 Allawi, “Some Evolutionary and Cosmological Aspects”, s. 59.

41 Dündar, “Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat”, s. 38-42; Kan, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat*, s. 61; Yiğit, “Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerinde Bir Değerlendirme”, s. 49.

42 Ögüt, “Harem”, s. 127-32.

43 Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 211-12.

44 Nasr, “Foreword”, s. XII.

45 Allawi, “Some Evolutionary and Cosmological Aspects”, s. 58; Nasr, “Foreword”, s. XII; Ögüt, “Harem”, s. 127-32; Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fiziki Yapısı*, s. 40.

Genel olarak İslam şehrinde harem, şehrin ortak alanıdır ve cami, yönetim, çarşı bulunur. Kûfe şehrinin bu alanında başlangıçta sadece cami ve dârülimâre yapısı bulunmaktadır; çarşı ise caminin etrafında semt pazarları gibi sabit değildir, ancak ilerleyen dönemde bu alana sabit çarşı yapılarak ekonomik ve sosyokültürel faaliyetlerin gerçekleştiği bir merkeze dönüşmüştür.⁴⁶ Bağdat şehrinin ilk zamanlarında ise surlarla çevrili harem alanının tam merkezinde aynı Kûfe de olduğu gibi cami ve dârülimâre yapısı bulunmaktadır.⁴⁷ Harem alana girişi sağlayan dört kapıda çarşı bulunuyordu, ancak ilerleyen dönemde çarşı bu alanın dışına taşınarak merkez alan sadece camiye, yönetime ve halifeye ayrılmıştır.⁴⁸ İki şehirdeki özel yapılar, mahalleler harem etrafında dizilmiş ve merkeze eklenmiştir.

Cami: Sabite

Kûfe ve Bağdat şehirlerinin kuruluşunda, harem sınırları belirlendikten sonra merkeze cami ve yönetim binası inşa edilmiştir.⁴⁹ Müslümanların, Kâbe'yi örnek alarak şehrin merkezinde inşa ettikleri cuma camileri, İslam şehir teorisinin de merkezindedir.⁵⁰ Merkezdeki cami, şehri kendi etrafında toplayarak tek bir noktaya birleştirerek bütünler.⁵¹

İslam şehrinin merkezi, Kâbe gibi güçlü bir cazibe merkezi olan camiye merkezde simgeleştirerek harem alanını amacını tanımlar ve korur.⁵² Merkezdeki camiler, tevhit kavramının mekân anlayışını şehirde biçimlendirebilmek için, önce bulunduğu yeri, çarşısını, yönetimi, etrafındaki mahalleleri, evleri ve sonra bir bütün olarak şehri kendisinde cemedir, sonra bir bütün olarak şehri kible kavramı ile Kâbe'ye eklenir. Yeryüzündeki bütün camilerin kibleye olan yönelimi ile ortaya çıkan mekân anlayışı, Allah'ın varlığı ve birliği olan tevhidin yeryüzündeki birliğinin çarpıcı bir simgesi olmaktadır.⁵³

İslam inancının namaz kavramının birliğe ve bütünlüğe ait mekânsal ilişkisi camide gerçekleşir. Namazın kılınması için gerekli olan temizlik, vakit, caminin yeterli genişliği gibi şartlar şehrin yapısını da etkilemiştir. Bu gereklilikler, hamamların ve gözlem evlerinin inşasını teşvik etmiştir.⁵⁴

46 Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 68.

47 Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fizikî Yapısı*, s. 53.

48 Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fizikî Yapısı*, s. 47; Dürî, "Bağdat", s. 425-33.

49 Avcı, "Kûfe", s. 339-42; Dünder, "Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat", s. 38-42.

50 Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, s. 117.

51 Bammât, *İslam'da Mekân Anlayışı*, s. 44.

52 Öğüt, "Harem", s. 127-32.

53 Bammât, *İslam'da mekân Anlayışı*, s. 46; Corbusier, *Le Voyage*, s. 76-78.

54 Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 29-30.

Böylece cami, sadece ibadet değil her yönüyle tevhit anlayışının gündelik yaşamdaki somut bir tezahürü olur.

Ancak günümüzde camiler sadece ibadet işlevine indirgense de aslında klasik İslam şehrinde sosyal ilişkilerin en yakın olduğu ve toplumsal ilişkilerin geliştiği ana merkez ya da bir nevi forumdur.⁵⁵ Merkezdeki cami, İslam şehrinin kamusal alanını klasik Batı şehir düzeninden ayırarak, şehir yaşamının merkezinde inancın önceliğini belirginleştirir.⁵⁶

Ferdiyet: Özgünlük

İslam inancında *ferdiyet* kavramı, temel bir ilke olarak karşımıza çıkar. Her fert, Allah'ın özenle yarattığı yegâne ve değerli bir varlıktır. Bu değerli olma durumu Arapça “tek, yegâne, eşi benzeri olmayan” anlamına gelen *ferd* kavramıyla karşılık bulmaktadır.⁵⁷ Fertler çevreyi, kendisini yaratana ve inancının kurallarını idrak ederek değer kazanır.⁵⁸

Açık'a göre, ferdiyet ilkesini koruyan ve uygulayan temel mekanizma İslam fıkhdır. Fıkıh, İslam şehrindeki her ferdin haklarını koruyarak şehrin fiziksel ve sosyal yapısını biçimlendirir. Mesela komşu haklarına dair fikhî hükümler, bina yüksekliklerinin sınırlandırılması, mahremiyet ilkelerinin gözetilmesi ve ortak kullanım alanlarının düzenlenmesi gibi konularda yol göstericidir. Bu sayede fıkıh, ferdiyet ilkesini pratiğe dökerek hem bireylerin özgünlüklerini korur hem de toplumsal düzeni koruyarak çevrenin bir düzen içinde biçimlenmesini sağlar.⁵⁹

İslam şehrinde, tevhit kavramının mekân anlayışı, her biçimlenmenin bağımsız ve değerli bir fert olarak kabul edilmesini sağlar. Bu yaklaşım, Batı şehirlerinden farklı olarak şehirdeki her unsurun özgünlüğünü koruyarak var olmasına imkân tanır. Batı şehirlerinde biçimlenmeler merkezi bir odağın tahakkümü altındayken, İslam şehrinde her biçimlenme, kâinattaki her şey gibi, kendi şahsiyetini korur ve tevhit anlayışı içinde özgünlüğünü kaybetmeden var olabilir.⁶⁰ Bu fark, gündelik yaşamda da kendini gösterir: İslam şehrindeki mahalleler daha özerk ve kendine has karakterlere sahipken, Batı şehirlerinde daha homojen ve tek tipleşmiş yapılar görülür.

55 Serjeant, *İslâm Şehri*, s. 30.

56 Kotkin, *The City*, 46.

57 Polat, “Ferd”, s. 368-69.

58 Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 170.

59 Açık, “Osmanlı Şehri Neresi?”, s. 77-106.

60 Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 170.

İslam şehrinde her fert, Allah'ın yarattığı ve Mekke gibi güven duyulan örnek bir şehre emanet edilir. Şehrin yöneticisi, Mekke örneğini takip ederek bu fertleri korumakla yükümlüdür. Böylece fertler, İslam şehrinin kurallarına uyarak kendi ahenklerini ve özgünlüklerini koruyarak güven içinde yaşayabilirler. Bu yaklaşım, şehirde organik biçimlenmeleri mümkün kılar ve ahenkli bir bütünlük oluşturur.

Kûfe ve Bağdat şehirlerinin kuruluşu ve gelişimi, İslam şehrindeki ferdiyet ilkesinin uygulanışına önemli birer örnek teşkil eder. Bu şehirlerde harem sınırları dışına farklı kültürlerden ve kabilelerden topluluklar yerleşmiş, böylece çeşitliliği barındıran ve bir arada yaşamayı başaran bir şehir dokusu ortaya çıkmıştır.⁶¹ Mahallelerle merkez arasında bağlantı yolları yapılmış, şehir bu mahalleler etrafında büyüyerek zaman içinde gelişmiştir. Farklı grupların bir arada güvenle yaşayabildiği bu iki şehirde, İslam inancının, ferdiyet kavramına uygun, bununla beraber çeşitliliğe de imkân tanıyan yapısı açıkça görülmektedir. Bu sayede Kûfe ve Bağdat, farklı kültürlerin ve toplulukların kendi özgünlüklerini koruyarak bir arada yaşayabildikleri, güvenli ve dinamik şehirler olarak büyümüşlerdir. Bu çeşitlilik, şehirlerin ekonomik ve kültürel hayatını zenginleştirmiş, farklı zanaat ve ticaret kollarının gelişmesine imkân sağlamıştır.

Salah: Düzen

İslam şehrinin mekân anlayışını ortaya koyan tevhit kavramı, şehirdeki her ferde değer vererek bir düzen oluşturmaya çalışır. Batı düşüncesi, fertleri kontrol ederek ya da ayırıştırarak bir düzen elde etmeye çalışırken, İslam düşüncesi her şeyi fıkıh kuralları içinde dengeleyerek ya da uzlaştırarak bir araya getirmeye ve bütünlüğe çalışır. Böylece şehirde bir tipleştirme olmadan herkesin özgünlüğü korunurken aynı zamanda bütüncül bir barış düzeni kurulmaya çalışılır.

Bu barış düzeninin temelinde *salah* kavramı yatar. “İyilik, barış, huzur içinde olma” gibi anlamları kapsayan bu kavram, uyumu ve düzeni ifade eder.⁶² Salah her ferdin sahip olduğu özgünlüklerin birbirlerini destekleyerek güçlendirdiği var olma halini ifade ederken, kavramın zıddı olan *fesad* “farklılıkların birbirlerine karşı çatışması” anlamına gelir.⁶³ İslam inancından gelen hukuk ve ahlak sistemi, salah kavramının içeriğini doldurarak toplumun biçimlenmesini sağlar.⁶⁴

61 Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fiziki Yapısı*, s. 53

62 Topaloğlu – Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 2651.

63 Görgün, *Klasik Türk Düşüncesinde Şehir Üzerine Birkaç Not*, s. 23.

64 Görgün, *Klasik Türk Düşüncesinde Şehir Üzerine Birkaç Not*, s. 23.

İslam şehirlerindeki bu yaklaşım, toplumsal uyum ve birliği teşvik eder. Her fert kendi varlığını korurken, şehirdeki bütünle selamet ve sulh içinde var olabilir. Bu yaklaşım, Batı şehirleri gibi lineer ya da radyal sıralı biçimsel bir düzen kurmak yerine, barış içinde ahlak temelli bir düzeni tercih eder. Sulh içindeki fertlerin birbirlerini desteklemesi ve dayanışmasıyla oluşan toplumlar, varlıklarını daha yüksek bir varoluş biçimine tamamlayarak, kâinat anlayışının bir parçası olarak sürdürürler.⁶⁵

Salah kavramı İslam şehirlerinin görünüşteki organik yapısının altındaki ahlakî düzeni oluşturur. Bu düzen, toplumsal uyumu ve birliği ön plana çıkararak, İslam'ın bütüncül kâinat tasavvurunu şehirdeki geometrik oluşumun önüne geçirerek yansıtır. Batı düşüncesi mekânı düzenlemek için geometrik formlara önem verirken, İslam anlayışı, geometrik biçimlenme yerine ahlakî biçimlenmeye odaklanır.

Kâbe örneği, yalın küp şeklindeki geometrik formuyla müslüman toplumlara belirli bir mimari ya da şehir formu dikte etmek yerine, topluma hukuk ve ahlak temelli bir düzen sunar. Bu düzen, şehirlerin organik gelişimine izin verirken, aynı zamanda manevi bir merkez etrafında, formları kutsallaştırmadan hukukî ve ahlakî bir birlik oluşturma prensibini yansıtır.

Bu yaklaşıma göre şehirdeki her biçimlenme fert olarak kabul edilir ve şehir toplumsal bir uzlaşma içinde tanımlı bir geometriye gerek duymadan form alır. Bağdat ve Kûfe'nin harem dışındaki fertlerin oluşturduğu organik mahalleler bu yaklaşımın somut örnekleridir.

İslam şehir anlayışının temelindeki salah kavramı Bağdat şehrinin ismine ve tasarımına etki etmiştir. Halife Mansûr, şehrin tasarımında dairevi formu tercih ederek herkese eşit mesafede olma amacını göstermiştir.⁶⁶ Ayrıca halife, şehre Kur'an-ı Kerim'de cennet için kullanılan "huzur yeri" anlamındaki *dârüsselâm* ifadesinden esinlenerek Medinetüsselâm (barış şehri) adını vermiştir.⁶⁷

Vahdet: Bütünlük

İslam'ın temel niteleyicisi olan tevhit kavramı, coğrafi bir yerde kible ile mekânsal ilişkileri başlatarak cami merkezli harem ile bir birlik ve bütünlüğü salah içindeki bir düzen ile oluşturur. Bu bütünlük, şehirdeki bütün biçimlenmeleri ferdiyet ilkesiyle camiye eklemeyerek daha büyük bir bütünlük elde eder.

65 Görgün, *Klasik Türk Düşüncesinde Şehir Üzerine Birkaç Not*, s. 23.

66 Dündar, "Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat", s. 29; Yiğit, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", s. 48.

67 Yiğit, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme", s. 51.

İslam şehirlerinde merkezden yayılan bütünlük anlayışı, her biçimlenmenin diğerleriyle yapısal yakınlıklar kurarak devamlılık sağlayan merkeziyetçi birliği oluşturur. Bu yapısal bütünlük, İslam'ın tevhit kavramına karşılık gelerek şehri biçimlendirir. Merkeziyetçi bütünlük, her biçimlenmenin kendi merkezine doğru çevrilmesiyle yatay bölümlenmeler oluşturur, böylece organik bir yapı ve denge kurulur.⁶⁸

İslam inancının bütünlük anlayışı, şehirde ayrıştırmayı ortaya koyacak herhangi bir sınır öngörmez. Kâbe merkezli ideal İslam şehri kurgusunda, harem alanı haricinde bir sınır oluşturabilecek surlara ihtiyaç yoktur.⁶⁹ Bu anlayış, farklı etnik gruplara ve inançlara kendi mahallelerinde yerleşme imkânı vererek şehirde tek ve bütüncül bir yapı oluşturarak yerleşme sağlar.

İslam şehri, Antik Yunan ya da Rönesans'ın surlarla ya da hendeklerle çevrili kapalı ve sınırlı şehir yaklaşımının aksine, her şeyi merkeze eklemleyerek bütünleyen ve dışarıda bırakmayan, ötekileştirmeyen bir yaklaşım sunar ve şehir merkezî bir noktadan başlayarak mahallelerin harem etrafına dizilmesiyle kümeler halinde genişler. İslam inancında Allah her şeyin sahibidir ve bu anlayış İslam şehrinde bütün insanlara yaşam alanı sağlayarak tezahür eder. İslam şehrinin tek bir merkez etrafında birleşmesiyle tevhit anlayışı şehirde somutlaşır.

Bu bütünleştirici anlayış, İslam şehri üzerine yapılan araştırmalarda da vurgulanmıştır. Allawi, İslam şehrinin her şeyi kendine eklemleyen ve kümeler halinde büyüyen "açık model" olarak tanımlar. Benzer şekilde Cansever, evlerin mahallelerde birleşerek şehrin haremine bağlı genişlemesini "açık bütünlük" kavramıyla ifade eder.⁷⁰

Bu araştırma, şehirdeki ilahî birliği, tekliği ve bütünlüğü ifade etmek için "açık model" ya da "açık bütünlük" tanımları yerine *vahdet* kavramını tercih eder.⁷¹ İslam şehrinde ortak özelliklere sahip haneler birer fert olarak bir araya gelerek kendi mahallelerini oluşturur ve şehirler, farklı toplulukların meydana getirdiği tevhidî bütünlüklerdir. Tevhit kavramı, müslüman toplumların kurdukları şehirlerde benzersiz bir çeşitlilik ve farklılaşmayı gerçekleştirirken aynı zamanda şehirdeki her ferdin uyum içinde şehre eklemlediği salah düzeni vahdet kavramının ortaya çıkmasını sağlar. Bu yaklaşım, her ferdin özgünlüğünü korurken, herkesin şehirde bir arada ve uyum içinde yaşamasını mümkün kılar.

Bağdat ve Küfe şehirleri, tevhit anlayışının mekânsal tezahürü olarak, açık ve esnek bir şehir planlamasını örneklemektedir. Bağdat tarım, ticaret,

68 Bianca, *Urban Form In The Arab World*, s. 44-49.

69 Allawi, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects", s. 58.

70 Cansever, *Kubbeyi Yere Koymamak*, s. 366.

71 Durusoy, "Vahdet", s. 430-31.

ulaşım ve sanayi üretimi gibi çeşitli sektörlerdeki gelişmeler sayesinde zenginleşerek göç almış ve dairesel merkez etrafında oluşan yeni yerleşim birimleriyle, herhangi bir sınır ya da tahakküm olmadan organik bir şekilde büyümüştür. Benzer şekilde Kûfe de ordunun şehirden ayrılmasıyla farklı kabilelerin yerleşmesine imkân tanıyarak gelişmiştir. Bu anlayış, her iki şehrin de hızlı büyümesine imkân sağlamıştır: Kûfe otuz yıl gibi kısa bir sürede 100.000 kişilik bir nüfusa ulaşırken, Bağdat kırk yıl içinde 2 milyonluk bir metropole dönüşmüştür.⁷² Bu şehir modeli, tevhit anlayışının bir yansıması olarak, şehirlerin zaman içindeki çeşitli faktörlere bağlı olarak esnek bir şekilde büyümesine veya küçülmesine olanak tanımıştır.

Manzume: Şema

İslam şehrinin kavramsal temeli, tevhit ilkesine dayalı bir şehir oluşumunu öngörür. Bu yaklaşımın sebebi, müslüman toplumun ve bütün İslam şehirlerinin varoluş amacının, tek ve bir olan Allah'a ibadet etmek olmasıdır.⁷³

Allawî'ye (1988) göre, İslam şehirlerinin açık bir yapı içinde oluşan organik biçimlenmesinin arkasında geometrik bir düzen olmasa bile, şehir ve mimarinin kuruluşunu organize eden bilinçli bir yaklaşım bulunmaktadır. İslam şehir ve mimarisine ait biçimlenmeler, bir merkez etrafında bir şema içinde gerçekleşmektedir. Kûfe ve Bağdat şehirlerinin organik biçimlenmesinin arka planında Kâbe'yi örnek alan pratik bir işleyiş bulunmaktadır.⁷⁴

Bu işleyişe göre, İslam şehirleri, Kâbe'yi sembolize eden merkez cuma camisinin oluşturduğu harem etrafında beşli, yedili ya da on ikili mahalleler şeklinde yerleşmektedir. Ancak bu dönemde Arap toplumunun sahip olduğu kısıtlı imkânlar sebebiyle, bu geometrik düzen sadece ordugâh yerleşiminde ve sanatta kullanılmaktaydı.⁷⁵

Arap yarımadasında yeni şehirlerin kurulması pratiğinin kısıtlı kalmasının tarihsel sebebi, Roma İmparatorluğu'nun deniz ticaret yollarını ele geçirmesiyle başlayan ekonomik gerileme sürecidir. Bu süreç, İslam'ın ortaya çıkışı ve ilk fetih hareketlerine kadar devam etmiştir. Bu gerileme döneminde Arap toplumu, Roma öncesi sahip olduğu iktisadî gücünü kaybetmiş ve bu sebeple yeni şehirler kurma kapasitesi sınırlanmıştır. Bununla birlikte, Arap toplumu şehir kurmak için kullandıkları merkezîyetçi organizasyon şemalarını, bir gelenek olarak ordugâh ve kabile yerleşimlerinde sürdürmeye devam etmiştir.⁷⁶

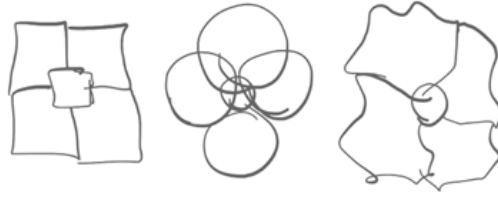
72 Serjeant, *İslâm Şehri*. s. 15.

73 Serjeant, *İslâm Şehri*. s. 35.

74 Allawî, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects", s. 58-65.

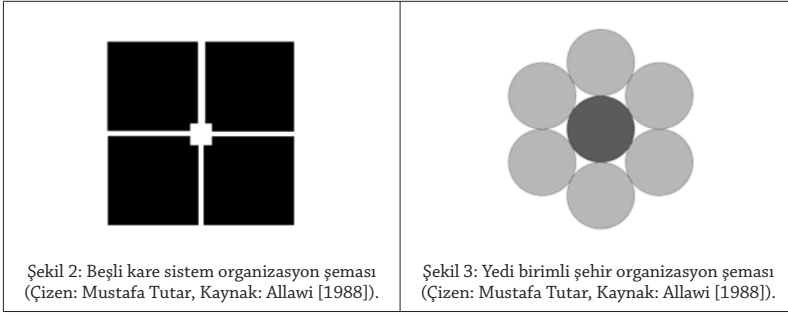
75 Allawî, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects", s. 58.

76 Zychowicz-Coghil, "Ideals of the City", s. 123-50; Allawî, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects", s. 58-59.

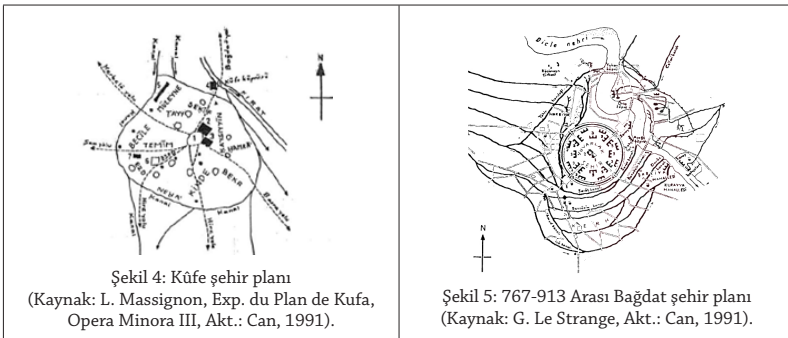


Şekil 1: İslam şehri organizasyon şeması eskizi
(Çizen: Mustafa Tutar, Kaynak: Allawi [1988])

Bu işleyiş, bütünde beş, yedi ya da on iki birimden oluşan iki boyutlu plan düzleminde şematik olarak ifade edilebilmektedir. Şemaya göre İslam şehrindeki harem, şemanın ilk merkez birimi kabul edilmekte ve merkez birim etrafına dört, altı, on bir adet çevresel birim olan mahalleler eklenerek şehir pratik bir uygulama ile harem etrafına dizilerek biçimlenmektedir.



Çevredeki birimlerin arasından merkeze doğru ulaşımı sağlayan ışımsal yollar açılarak merkezle olan ilişkisi kurulmaktadır. Küfe şehrinin merkezine on beş adet yol bulunmaktadır.⁷⁷ Bağdat şehrinin haremine dört adet yol açılmıştır.⁷⁸



77 Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fiziki Yapısı*, s. 40.

78 Can, *İslâm Şehirlerinin H.I-III. (M.VII-IX) yy. Fiziki Yapısı*, s. 53.

Müslümanlar mekân kavramını İslam inancından gelen ilkeler, özellikle de tevhit kavramı üzerinden tasarlamaktadır. Bu yaklaşım, şehir planlamasına kavramsal bir alt yapı sağlamaktadır. İslam şehir anlayışı, düzensiz veya rastgele bir yığın olarak değil, bilinçli ve şematik bir dizilim ile organize edilmektedir. Şehirdeki fertler olan evler, medreseler, çarşılar, mahalleler âdeta bir manzume gibi cami etrafına dizilerek birbiriyle kaynaşmakta ve aynı şemadan hareketle sürekli yeni alanlar üretmektedir.

İslam inancının fıkıh kuralları ile şekillenen kavramsal bir imar ve kamusal anlayış içinde, her ferdin kendi özgünlüğünü korurken, ötekinin haklarına da riayet ettiği bir şehir anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış, tek bir elden planlanan bir Rönesans şehrinin lineer düzeni içinde değil, fıkıh kurallarına bağlı olarak ortaya çıkan “salah” içinde bir araya gelen bir şehirde; esneklik, uyum yeteneği ve estetik bir ahenk oluşturmaktadır.

Müslümanlar için şehir kurmak, belirli kurallar içinde oluşan zihinsel bir süreç olmakla birlikte, aynı zamanda İslam inancına bağlı kavramsal unsurların boyut kazanmasıdır. Bu yaklaşım, İslam şehir şemasının gelişiminin iki boyutlu bir planlamadan daha çok boyutlu olmasını sağlar. Şehir sadece yapıların geometrik düzeni ve planlama ile alınan sabit kararlarıyla değil, aynı zamanda kavramsal boyutlarıyla ahlaki ve estetik içinde ahenkle gelişir.

Böylece şehrin tek bir yaratıcının varlığını kabul ederek harem etrafına güven içinde dizilerek gerçekleşmesi, her şehirde bir manzume gibi yeni anlamlar kazanır; görünen yapısal unsurların arkasında kavramsal kurallara bağlı şehir organizasyonu pratik olarak ortaya çıkar. İslam şehri, merkezi bir cuma camisinin etrafında yıllar içinde kelimeler gibi dizilerek âdeta bir manzumeye dönüşür. Şehir pratik ve manzum işleyişini zaman içinde tamamlar. Farklı dönemlerde inşa edilen yapılar, birbirini bütünleyerek ve öncekinin devamlılığını sağlayarak salah içinde bir araya gelir. Fertler, tevhit kavramının mekânsal ilişkilerini kavrayarak, sezerek ve ölçerek şehrin ahengine katılır. Böylece İslam şehri, tevhit kavramının mekân anlayışını biçimlendiren özgün bir yaşam alanına dönüşür.

Sonuç: Tevhit Kavramının Mekân Anlayışı

Mekân bir inancın biçimlenmelerde tecessüm ettiği zemindir.⁷⁹ İslam inancının temel kavramı olan tevhit, mekân anlayışında bütüncül ve merkeziyetçi bir yaklaşımı ifade eder. Kavram, etki alanındaki bütün biçimlenmeleri önce kendi çekim merkezi etrafında bir araya getirerek bütünler, ardından kible ile başka bir bütünlüğün parçası yapar.

İslam şehri, tevhit kavramının mekânsal bütünlüğünü *kible, harem, cami, ferdiyet, vahdet* ve *salah* ilkeleriyle gerçekleştirir. Şehirdeki bütünlük, cami merkezli *harem* kavramıyla sınırlanan güvenli bir merkezde başlar, mahallî merkezlerde devam eder ve son olarak kible istikametiyle Kâbe'ye bağlanarak aşkın bir referansa kavuşur.

Tevhidî mekân anlayışı, birlik ve bütünlüğün *salah* içinde gerçekleştiği, her şeyin iç içe geçtiği bir kavramsal yaklaşım sunar. Bu sebeple İslam şehirlerinin bir Batı şehri gibi lineer ya da radyal geometri ile planlanması kavramsal olarak mümkün değildir.

Tevhit kavramı, bütün biçimlenmeleri bir merkez etrafında konumlandırırken, aynı zamanda bu biçimlenmelerin özgünlüklerini yok etmeden, onları sınırlamadan, ötekileştirmeden ve kalıplaştırmadan, ferdiyet ilkesiyle merkeze eklemektedir. Ortaya çıkan merkezîyetçi ama organik bütünlük, kible kavramı aracılığı ile Kâbe'ye bağlanarak ilahî bir bütünlük halindedir. Şehir kâinatın sürekli hareket halinde olduğu tasavvurunun bir yansıması olarak, organik bir biçimlenme sergiler.

Araştırmanın ortaya koyduğu kavramsal ilişkiler, tevhit kavramının mekân anlayışının İslam şehirlerini kible, harem, cami, ferdiyet, vahdet ve *salah* kavramlarına bağlı bir manzume halinde ahenk içinde biçimlendirdiğini göstermektedir. Bu bulgular, İslam şehrinin oryantalist araştırmaların iddia ettiği gibi düzensiz ve plansız bir yerleşim olmadığını ortaya koymaktadır.

Araştırma sonucunda, iki İslam şehri olan Kûfe ve Bağdat'ın kuruluşlarında, merkezî bir cami etrafında şekillendikleri ve bu caminin devamındaki unsurlarla birleşerek İslam şehrinin tek bir bütün olarak tevhidî ortaya koyduğu görülmüştür. Şehrin merkezinde yer alan cami, tevhidî mekân anlayışının başlangıcı olarak konumlandırılmıştır.

Sonuç olarak, bu çalışma İslam şehirlerinin tevhit kavramına bağlı mekân anlayışını tanımlamak için yeni bir teorik çerçeve sunmaktadır. Bu perspektif, geçmişteki İslam şehirlerini anlamanın yanı sıra, gelecekteki müslüman toplumların şehirleri tasarlaması için de değerli katkılar sunabilir. İslam inancının tevhit kavramına dayalı mekân anlayışı, günümüz şehircilik sorunlarına yeni ve özgün çözümler üretme potansiyeline sahiptir.

Bibliyografya

- Abu-Lughod, Janet, "The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies*, 19/2 (1987): 155-76.
- Açık, Turan, "Osmanlı Şehri Neresi?: Fıkıhın Şehri Tanımlamada ve Finâ'nın Şehrin Sınırlarını Belirlemedeki Yeri", *Kadim*, 6 (2023): 77-106.
- Ağaçlı, Ömer, "Tevhid Nedir? Tevhidin İzafileştirme Formülü Üzerine", *Kırmızılar*, <https://kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar/2548-tevhid-nedir-tevhidin-izafilestirme-formulu-uzerine> (Erişim: 11.12.2024).
- Allawi, İbrahim, "Some Evolutionary and Cosmological Aspects to Early Islamic Town Planning", *Theories and Principles of Design in the Architecture of Islamic Societies*, ed. Margaret Bentley Ševčenko, Cambridge: Aga Khan Program for Islamic Architecture, 1988, s. 57-72.
- Ar, Merve - Mahmut Aydın, "İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2016): 5-18.
- Ardalan, Nader - Laleh Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Avcı, Casim, "Küfe", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufe> (erişim: 11.12.2024).
- Bammatt, Necmüddin, "İslam'da Mekân Anlayışı", çev. Sadık Kılıç, *İlim ve Sanat*, 12 (1987): 41-50.
- Belting, Hans, *Floransa ve Bağdat: Doğu'da ve Batı'da Bakışın Tarihi*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Bianca, Stefano, *Urban Form in The Arab World: Past And Present*, London: Thames, and Hudson, 2000.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem> (erişim: 11.12.2024).
- Burckhardt, Titus, *Art of Islam: Language and Meaning*, Bloomington: World Wisdom, 2009.
- Can, Yılmaz, *İslâm Şehirlerinin H. I-III. (M. VII-IX) yy. Fiziki Yapısı* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
- Cansever, Turgut, *Kubbeyi Yere Koymamak: Konuşmalar*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Çakmak, Fikrullah, "Kur'an'da Tevhidin İnşa Süreci", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 49 (2018), s. 83-103, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/497113> (erişim: 12.12.2024).
- Corbusier, L., *Le Voyage d'Orient*, Paris: Éditions forces vives, 1966.
- Demirkol, Nihat - Hasan Yılmaz, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2021), s. 661-89, <https://doi.org/10.31121/tader.963451> (erişim: 12.12.2024).
- Durusoy, Ali, "Vahdet", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet> (erişim: 12.12.2024).
- Dündar, Abdulhamit, "Bir Mezopotamya Şehri Olarak Bağdat: Dairevi Şehrin Kuruluşu ve Mimari Özellikleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 46 (2021): 1-58.
- Dûri, Abdülaziz, "Bağdat", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bagdat> (erişim: 12.12.2024).
- Görgün, Tahsin, "Klasik Türk Düşüncesinde Şehir Üzerine Birkaç Not", *Düşünce Dergisi*, 7 (2017): 19-23.
- Grunbaum, Gustave Edmund von, "The Structure of Muslim Town", *Islam: Essays in The Nature and Growth of A Cultural Tradition*, London: Routledge & Kegan Paul Limited Press, 1961, s. 141-158.
- Kan, Kadir, *Abbâsîlerin Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)* (doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2010.
- Kayaoğlu, İsmet, *İslam Kurumları Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Kotkin, Joel, *The City*, New York: Modern Library, 2006.
- Karaman, Hayrettin, v.dğr., *Kur'an Yolu Meâlî*, Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kounsar, Asma, "The Concept of Tawhid in Islam: An Overview of the Perspectives of Some Prominent Muslim Scholars", *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 6/2 (2016): 95-110.

- Nasr, Seyyed Hossein, "Foreword", Ardalan, Nader - Laleh Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago: University of Chicago Press, 1973, s. XI-XV.
- Öğün, Mehmet - Emine Öğün, "Mimar Nasıl Eyley, Ne İnşa Eder?", Söyleşi program adı: Samsunda Mayıs Tasarım Haftası, Samsun Üniversitesi, 21 Mayıs 2024.
- Öğüt, Salim, "Harem", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/harem--mekke--medine> (erişim :12.12.2024).
- Özler, Mevlüt, "Tevhid", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1> (erişim: 12.12. 2024).
- Polat, Salahattin, "Ferd", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ferd> (erişim: 12.12.2024).
- Raymond, Andre, "İslam Şehri Kavramı", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehri#3-islam-sehri-kavrami> (erişim: 12.12.2024).
- Serjeant, R. B. - Elif Topçugil, *İslâm Şehri*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Şentürk, Rıdvan, "İnsan ve Şehir", *Düşünce Dergisi*, 7 (2017): 12-14.
- Topaloğlu, Ahmet - İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Tutar, Mustafa, "İslam Şehrinin Temel Kavramları Üzerinden M.S. 7. yy. Küfe ve M.S. 8. yy. Bağdat Şehirlerinin Günümüz Metropollerine Açısından Değerlendirmesi", *Uluslararası İslâm'da Sanat ve Estetik Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Ankara: İlahiyat Yayın, 2024, s. 187-200.
- Tutar, Mustafa, *Şehirlerin Mekânsal İlişkilerinin Arkasındaki Mekânsal Kurgu ile Temel Değerler Manzumesi Arasındaki Kuramsal Çerçeve: m.s. 8. yy. Bağdat ve m.ö. 4. yy. Priene Şehirlerinin Değerlendirmesi* (doktora tezi), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022.
- Yiğit, İsmail, "Bağdat'ın Kuruluşuyla İlgili Rivayetler Üzerinde Bir Değerlendirme", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selâm Uluslararası Sempozyumu)*, İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, I, 39-54.
- Zychowicz-Coghill, Edward, "Ideals of the City in the Early Islamic Foundation Stories of Kufa and Baghdad", *Rome and the Colonial City: Rethinking the Grid*, ed. Sofia Greaves - Andrew Wallace-Hadrill, Havertown : Oxbow Books, 2022, s. 123-50.

The Concept of Tawhid as The Spatial Understanding of Islamic Cities

Extended Summary

This study examines the spatial organization and formation of Islamic cities through the concept of *tawhid* (the oneness of God). Orientalists claim that Islamic cities are disorganized and unplanned settlements, but this research reveals that Islamic urban planning is deeply rooted in the conceptual foundation of *tawhid*, which is the fundamental principle of the Islamic faith.

The research primarily focuses on the early Islamic cities of Kufa and Baghdad, analyzing their spatial organization and the principles behind their establishment. This study posits that the concept of *tawhid* serves as the primary factor shaping the spatial organization of Islamic cities, influencing not only their physical structure but also their social and cultural fabric.

Islamic cities are characterized by a unique spatial configuration organized around a central mosque, forming an open and divine entity called *wahda* rather than a closed and limited structure. This openness allows for continuous expansion and change while reflecting the unity and wholeness principles of the *tawhid* concept.

This study also identifies the fundamental concepts of *tawhid* that determine the spatial understanding of the Islamic city:

1. *Qibla* (Direction): This concept provides a spatial reference point, connecting the city to Mecca and, by extension, to the broader Islamic world.
2. *Haram* (Sacred Center): The central public area of the city, often surrounding the main mosque, represents the sacred and protected space.

3. Mosque (Foundation): More than just a place of worship, the central mosque serves as the focal point organizing the social, economic, and cultural life of the city.
4. *Fardiyah* (Uniqueness): This principle ensures that each element in the city maintains its uniqueness.
5. *Salah* (Order): This principle guides the harmonious arrangement of city elements in peace.
6. *Wahda* (Unity): This concept promotes the integration of all elements into a cohesive whole.
7. Composition (Scheme): This is a scheme to develop Islamic cities through a harmonious blend of practical design composition and a poetic sensibility called *manzume*.

The spatial organization of Islamic cities maintains a balance between *fardiyah* and *wahda*, allowing each element to preserve its uniqueness while being part of the whole. This balance is evident in the organic growth pattern of Islamic cities, where various elements are integrated into a unified structure without strict geometric constraints.

The research also discusses the organizational schema of Islamic cities, which typically follows a five, seven, or twelve unit circular or square pattern radiating from the central mosque. This radial schema provides a practical application of the *tawhid* concept in urban planning, allowing for organic growth while maintaining a sense of unity and order.

Compared to Western cities, which often prioritize linear or radial geometric layouts, Islamic cities embrace a more fluid and organic spatial organization. This approach reflects the Islamic understanding of the universe as an interconnected whole, where every element has its place within the greater unity.

This study contends that this spatial understanding, rooted in the concept of *tawhid*, offers a unique perspective on urban planning. It promotes a balance between individual expression and communal harmony, between sacred and private spaces, and between planned structure and organic growth.

The study has some scientific limitations. First, the research examined the early Islamic cities of Kufa and Baghdad. Therefore, the findings need to be extended to cities established in later periods or those that eventually came under Islamic rule. Second, this study covered the fundamental concepts of *tawhid*; the conceptual content of spatial understanding could be expanded to include other concepts of Islamic faith that may affect the city. Moreover, while the study presents a theoretical framework, further research is needed on how this theoretical model can be adapted to contemporary urban practices.

In conclusion, this study presents a new theoretical framework to define the spatial understanding of Islamic cities based on the concept of *tawhid*. By analyzing urban form through the concept of *tawhid*, it offers insights not only into the physical structure of Islamic cities but also into the thought system underlying their development. This perspective has potential implications beyond historical analysis. The spatial understanding based on the Islamic concept of *tawhid* could offer new and unique solutions to contemporary urban planning challenges. It suggests an approach to city planning that values unity in diversity, balances individual and communal needs, and sees the city as an integrated divine whole rather than a collection of linear geometric forms.

By highlighting the deep philosophical and conceptual foundations of the Islamic city, this study contributes to a more nuanced understanding of Islamic civilization's approach to urban planning. It challenges simplistic views of Islamic cities and opens up new avenues in urban studies and planning. Future research could explore the application of these principles in modern urban design and investigate their relevance to sustainable and culturally sensitive urban development.

Exploring a New Link to the *Ṭabaqāt* of Exegetes: The Literature of *Ṭhabat* - with Special Focus on Ibn ‘Aqīlah al-Makkī’s Life Story*

ZAKİR DEMİR**

Abstract

Numerous genres of writing have emerged in the tradition of Islāmic thought including *ṭabaqāt*, *ṭhabat*, *ta’rifāt*, *mufradāt*, and *muṣṭalaḥāt*. The present study delves into the possibility that the genre of *ṭhabat* is a new field within the tradition of *ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. By ascertaining the works written in the genre of *ṭhabat*, one can obtain comprehensive information about the life stories of scholars including such details as their lineage, family, birth, patronymic-teknonymic and toponymic names, cultural background, scholarly personality, intellectual journeys, masters, pupils, contemporaries, works, denomination, and time of death. Unlike bio-bibliographical works, details such as the dates when the polymaths were students of which teachers, what books they read, the curriculum of their training periods, and where and for what purpose they travelled on which date can be commonly determined by referring to the *ṭhabat* literature. Therefore, the tradition of *ṭhabat* is an important referential source for finding out the biographies of the commentators, particularly those specialized in ḥadīth narratives. In the final analysis this study elucidates that the tradition of *ṭhabat* is convenient for being a subsidiary link to the tafsīr *ṭabaqāt*, inferring from its possibility of providing comprehensive information about the life stories, erudite personalities, travels, and works of exegetes like Ibn ‘Aqīlah al-Makkī, who was also an authority in the science of ḥadīth and proved his knowledgeable maturity in other fields particularly tafsīr.

Keywords: Tafsīr (Qur’ānic Exegesis), *al-Mufasssīr* (Exegete), *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (the Literature of Historiography of Tafsīr), the Tradition of *Ṭhabat* (Intellectual Autobiography), Ibn ‘Aqīlah al-Makkī.

* This study was supported by Siirt University Scientific Research Projects (SIU-BAP) Commission (Project No: 2022-SİÜLH-043).

** Assistant Professor, Siirt University Faculty of Theology, Department of Tafsīr, Siirt, Türkiye. / Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
ORCID: orcid.org/0000-0003-3620-7233. e-mail: zakirdemir42@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1505801 • Gelis/Received 27.06.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atif/Citation Demir, Zakir, "Exploring a New Link to the *Ṭabaqāt* of Exegetes: The Literature of *Ṭhabat* - with Special Focus on Ibn ‘Aqīlah al-Makkī’s Life Story", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 29-55.

İbn Akile el-Mekki'nin Hayat Hikâyesi Örneğinde Tefsir Tabakat Geleneğine Yeni Bir Halka: Sebet Literatürü

Öz

İslam düşünce geleneğinde *tabakat*, *sebet*, *ta'rifat*, *müfredat* ve *mustalahat* gibi birçok telif türü bulunmaktadır. Bu çalışma mezkûr telif modellerinden sebet yazım türünde kaleme alınan çalışmalara yoğunlaşmakta ve bunların tefsir tabakat geleneğine yeni bir alan olmasının imkânını irdelemeyi amaçlamaktadır. Zira sebet türünde kaleme alınan eserlerin muhtevâsından hareketle ilim adamlarının nesebi, ailesi, doğumu, kültürel birikimi, ilmî şahsiyeti, seyahatleri, hocaları, talebeleri, meclis arkadaşları, çağdaşları, eserleri, mezhebi, vefatı gibi hayat hikâyelerine dair kapsamlı malumatlar, ilgili döneme dair belirgin kanıtlar elde edilebilir. Bir diğer ifadeyle biyo-bibliyografik türde kaleme alınan eserlerin aksine sebet edebiyatına başvurularda ilim adamlarının hangi tarihte hangi hocaların rahle-yi tedrisinde buldukları, hangi kitapları okudukları, kendi dönemlerinin eğitim müfredatı, hangi tarihte nereye ne maksatla seyahat ettikleri gibi ayrıntılı veriler yaygın olarak saptanabilmektedir. Dolayısıyla sebet geleneği, başta hadis yönü bulunan müfessirlerin kartografyasını çıkarmada önemli kaynak olma niteliği taşımaktadır. Son tahlilde bu çalışmada İbn Akile el-Mekki gibi hadis ilminde otorite olup başta tefsir olmak üzere diğer ilimlerde de yetkin kabul edilen müfessirlerin hayat hikâyeleri, ilmî şahsiyetleri, entelektüel ilişkileri, yolculukları ve eserlerine dair kapsamlı malumatları tespit etmenin imkânından hareketle sebet geleneğinin tefsir tabakatına yeni bir halka olduğu kanaatine ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, müfessir, tefsir biyografi edebiyatı (tabakâtü'l-müfessirîn), sebet geleneği, İbn Akile el-Mekki.

Introduction

There are parallels between a polymath's life story and his/her developing ideas, as well as between traces of his/her personal life experience and the period in which s/he lived. In other words, a nexus exists between ideas and events, namely the influence of social, communal, and political events on the thoughts and works of most scholars, is generally acknowledged. From this point of view, bio-bibliographical literary works such as *ṭabaqāt al-mufasssirin*, *ṭabaqāt al-fuqahā'*, *ṭabaqāt al-naḥwīyīn*, *ṭabaqāt al-muḥaddithīn*, *ṭabaqāt al-awliyā'*, *ṭabaqāt al-shu'arā'*, and *tarājim aḥwāl* are the most noteworthy sources of reference for understanding the thought world of Muslim scholars and their works in terms of content and scope. When the case is the tafsir tradition, there is a distinct literature that incorporates information about the life stories, works, and especially the commentaries of exegetes. In this regard, the expression *ṭabaqāt al-mufasssirin* usually includes in the title system of the relevant works. In this context al-Suyūṭī (d. 911/1505), al-Dāwūdī (d. 945/1539), Adirnawī (d. after 1095/1684), Sirri Pasha of Crete (d. 1313/1895), Aḥmad Jawdat Afandi of Pergamon (d. 1344/1926), 'Umar Naṣūḥī Bilman (d. 1391/1971),

Muḥammad Ṭāhir al-Banjabīri (d. 1407/1986), Muḥammad al-Fāḍil Ibn 'Āshūr (d. 1390/1970) and 'Ādil Nuwayhid (d. 1417/1996) are some of the authors whose works are found in the relevant literature. In these works, which are kindred and similar to biographies, the alphabetical method is generally adopted, and the life stories of the commentators are analyzed in a concise and categorical manner.

In the prominent sources in the tradition of *ṭabaqāt al-mufasssīrīn* there exists quite limited data on the life stories of Qur'ān commentators. By way of illustration, al-Suyūṭī gives a brief descriptive information on 136 exegetes; al-Dāwūdī, 704; Adirnavī, 644; Sirrī Pasha, 54; Jawdat Afandī, 98; Bilman, 709; Banjabīri, 688; Ibn 'Āshūr, 10, and Nuwayhid about 2000.¹ However, based on the data mentioned in these works, the lineage, family, birthdate, birthplace, cultural background, scholarly personality, intellectual journeys, teachers, students, contemporaries, works, denomination and time of death of exegetes cannot be determined sufficiently. The same is true for the works written under titles such as *mu'jam al-mufasssīrīn*, *al-tafsīr wa-al-mufasssīrīn*, *manāhij al-mufasssīrīn*, and *tāriḫ al-tafsīr*, which are used in a close sense to the term *ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Accordingly, such works written exclusively for the literature of historiography of tafsīr are inadequate due to containing restricted biographical information, and this literature has not progressed adequately regarding content and scope, and it remains scrawny and undeveloped in terms of method, quantity, and quality. Based upon this motive, my thesis is that in order for this field to enhance, it is indispensable to add alternative types and models of bio-bibliographical writing encountered in genres different from the tradition of *ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. The present study argues that *thabat* and its equivalents, supplying detailed data for both transmitters (*muḥaddithūn*) and exegetes' lifespan, is a new subsidiary link to the literature of historiography of tafsīr.²

- 1 Some of the recent studies on the literature of *ṭabaqāt* of exegetes are as follows: Abay, "Yeni Bir Tabakātü'l-Müfesssīrīn Denemesi", 275-288; Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic", 6-40; Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü", 33-65; Özcan, "Tefsir Tabakāt Eserleri", 66-87; Deliser, "Tarihsel Arka Planlı Yüzyıl Okumaları-I", 298-329.
- 2 There are also a number of works entitled *al-fihrist*, *al-fihris*, *al-fahrasah*, *al-mu'jam*, *al-mashyakhah*, and *al-barnāmaj* which are equivalent to the term *thabat*. For example, Abū Bakr Muḥammad b. 'Abd al-Bāqī b. Muḥammad al-Anṣārī's (d. 535/1141) *al-Mashyakhah al-kubrā* and Badr al-Dīn Ibn Jamā'ah's (d. 733/1333) *al-Mashyakhah*, are some of them. All of these works, which are equivalent to the term *thabat*, contain important biographical data on the historiography of tafsīr. Therefore, I believe that the literature that includes all the works on the subject of *thabat* and its equivalents, is a field that complements the deficiencies in the *ṭabaqāt* of exegetes. However, as my aim is to add a new link to the *ṭabaqāt* of exegetes with the example of Ibn 'Aqilah al-Makki, and biographical data on him can be found in

The works written in the genre of *thabat*, in a way resembling autobiographical literature, are the most basic referential sources when it comes to comprehending the life story, world of thought, intellectual personality, activities, scholarly journeys, and works, if any, of the relevant author. *Thabat* also provides comprehensive information on the life stories of the teachers, contemporaries, and students of its author, and the educational curriculum of that period. Therefore, essential historical data and some clues such as the places where the polymaths settled, their erudite positions, and the dates on which their lectures began and ended are found in *thabat*. In other words, since the relationship between teacher and pupil is observed in *thabats*, the author of the *thabat* is an eyewitness or primary source for himself/herself as well as for the scholar s/he addresses. In this respect, these works are like court records, containing detailed findings and diegetics about scholars with many facets, particularly exegesis, narration, and mysticism. Based on the fact that the tradition of *thabat* comprises encyclopedic biographical information and is important in determining the life stories of the commentators, this study reveals that it is a subsidiary field to the literature of historiography of tafsir.

In addition to making up for a deficiency in the historiography another motivation that prompted me to prepare this study is the fact that the tradition of *thabat* and its relationship with the literature of *ṭabaqāt al-mufasssırın* has not been sufficiently represented as the subject of any academic study, explicitly or implicitly.³ This study, therefore, begins to fill the desideratum and gap caused by the lack of information and material on this subject. In this regard, this methodological research which queries whether the tradition of *thabat* is either an alternative or a new link to the literature of historiography of tafsir is original. As from the example of Muḥammad b. ‘Aqilah al-Makki (d. 1150/1737)—one of the towering figures in the history of Islāmic thought as well as a versatile and prolific scholar who wrote works in almost every field of Islāmic sciences including exegesis, ḥadith narrations, jurisprudence, mysticism, theology, history and prophetic biography (*siyar*)—the relationship

works on the subject of *thabat* literature, I have preferred to confine the whole of my article to the genre of *thabat*. For terms used in a close sense with *thabat*, see Muwaffaq ‘Abd Allah, *‘Ilmu al-athbāt*, 15–22.

- 3 The Spanish scholar José María Fórneas Besteiro (1926-2003) wrote a doctoral thesis on Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī’s (d. 541/1147) *al-Fihrist* in 1970. See Besteiro, *Elencos Bibliográficos Arábigoandaluces*. A summary of this thesis was published in 1971. For a detailed evaluation on this subject, see Celia del Moral Molina, “José M^a Fórneas Besteiro (1926-2003),” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe-Islām (MEAHI)* 52 (2003), 276; Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 11. In the aforementioned work, Besteiro may have established a relationship between the literature of *fahrasah* and *ṭabaqāt al-mufasssırın*. However, I did not have access to the study.

between the tradition of *thabat* and *ṭabaqāt al-mufasssirin* is examined and elaborated in this study.

The reason for choosing Ibn 'Aqilah al-Makki as an illustration is that although he is the author of *al-Ziyâdah wa-al-ihsân fî 'ulûm al-Qur'ân*, which is kind of the encyclopedia of Qur'anic sciences and one of the most comprehensive work produced in this field, he is not sufficiently recognized, and his work is not adequately referred to by the tafsîr chairs of academia in various parts of the Islâmîc world. This observation is supported by the fact that he and his work are neglected in the most important works on Qur'anic sciences written in the modern period. For instance, in Muḥammad 'Abd al-'Azîm al-Zurqânî's (d. 1367/1948) *Manâhil al-'irfân fî 'ulûm al-Qur'ân*, Muḥammad Abû Shuhbah's (d. 1403/1982) *al-Madkhal li-dirâsat al-Qur'ân*, Şubḥî al-Şâlih's (1926-1986) *Mabâhith fî 'ulûm al-Qur'ân* and Mannâ' al-Qaṭṭân's (1925-1999) *Mabâhith fî 'ulûm al-Qur'ân*, it is observed that they do not mention Ibn 'Aqilah's work in their considerations of '*Ulûm al-Qur'ân* literature and do not refer to him in the integrity of their books.⁴ Therefore, since Ibn 'Aqilah's life story and works have not been sufficiently studied, he is chosen as an example for the *thabat* literature to be a new field to the literature of historiography of tafsîr.⁵

In this direction the basic questions of the present study are as follows: What are the meanings attributed to the term *thabat* or its equivalents in Islâmîc thought? What are the works written in the tradition of *thabat*? In the case of Ibn 'Aqilah al-Makki—specifically is it possible to figure out an exegete's lineage, family, birth, cultural background, scholarly personality, educational journeys, masters, students, contemporaries, works, denomination, and time of death? Answering these and similar questions is an endeavor to understand the tradition of *thabat* as an alternative field to the tafsîr *ṭabaqât*. To answer these questions in this study, firstly, the etymological structure and terminological meanings of the word *thabat* are determined. Subsequently, the authors of *thabat* and their works in this genre are identified. Then, Ibn 'Aqilah's birth, his scholarly journeys, his intellectual personality, and his works are anatomized based on the genre

4 The majority of the authors who wrote works in the genre of '*Ulûm al-Qur'ân* in the modern period tried to comprehensively scrutinize the literature of Qur'anic sciences in their works. For the classifications in which Ibn 'Aqilah is not mentioned, see Zurqânî, *Manâhil al-'irfân*, I, 29-36; Abû Shuhbah, *al-Madkhal*, 27-43; Şâlih, *Mabâhith*, 117-287; Qattân, *Mabâhith*, 5-11.

5 Some of the academic studies on Ibn 'Aqilah al-Makki's life story, scholarly personality, and works are as follows: Birişik, *Muhammed b. Akile*, 2-48; Birişik, "İbn Akile", 304-6; Şener, *Haneî İbn Akile el-Mekki'nin el-Cevherü'l-Manzûm'da Ukûbât Âyetlerini Tefsirde Rivâyet Yöntemi*, 5-13; Demir, "İbn 'Akile el-Mekki'nin Kur'ân Lafızlarının İlahîliğine Yaklaşımı", 602-19.

of *thabat*. And along the way important points that constitute a problem regarding his life story are scrutinized. Finally, on the basis of the example of Ibn ‘Aqilah, it is discussed whether *thabat* can be a subsidiary field for the science of exegesis or a new link to it.

1. A Descriptive Analysis of the Term *Thabat* and the Historical Development of the Related Literature

1.1. The Etymological Structure and Terminological Meaning of *Thabat*

In early dictionaries the word *thabat*, which derives from the root “th-b-t,” means “to stand firm, to be stable, to be constant, to be fixed, to be reliable, to hold out; to establish, to make fast; to prove; to pursue something.”⁶ By way of illustration, in the Arabic language, there is an expression *lā aḥkum bikdhā illā bi-thabatin*, which means, “I judge this only on the basis of evidence.” Therefore, as a noun, *thabat* means “witness, testimony, proof, and evidence.” Moreover, the statement *rajulun thabatun/thabitun fī al-ḥarb* refers to “a person who is resistant in war.” The phrase *athbatahu al-suqmu* is an instrumental to express “illness haunted the person.”⁷ Six forms of this root occur in the Qur’ān, totaling eighteen uses with meanings such as “to hold firmly, to stand firm, to make firm; to confirm; to consolidate; to hold fast, to persevere; to leave, to resist; being steadfast, firm, fixed, sure; act of confirming, affirming.”⁸ For example, in the twenty-seventh verse of Sūrah Ibrāhīm, the phrase *al-qawl al-thābit* occurs with the meaning “firmly rooted, steadfast, sure, firm saying/word.”⁹

In ḥadīth terminology, when the *sukūn* diacritic (consonant stop) followed the letter “b”, i.e., the technical term *al-thabt* (الثَّبْتُ), is defined as ‘a reliable, trustworthy, and sound narrator (al-rāwī) in terms of his ability to memorize, transmit and ground narratives. The narration of a narrator who is identified with *al-thabt* is taken as valid evidence. Therefore, the term *al-thabt* is authoritatively used in the sense of “a reliable narrator who possesses the qualities of morality and competence” and is one of the most superior qualities in the way of degree among the phases of *ta’dīl* (narrator criticism). In this context when it is used in a singular form as

6 Ibn Durayd, *Jamharah al-lughah*, I, 252; Jawharī, *al-Sihāh*, I, 245; Zamakhsharī, *Asās al-balāghah*, I, 103-104; Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, II, 19. See also Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 101-102.

7 Jawharī, *al-Sihāh*, I, 245; Zamakhsharī, *Asās al-balāghah*, I, 103-104; Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, “thbt,” II, 19; Zabīdī, “thbt,” *Tāj al-‘arūs*, IV, 472.

8 Isfahānī, “thbt,” *Mufradāt*, 171; Ḥalabī, “thbt,” *Umdat al-huffāz*, I, 273. See also Badawi - Abdel Haleem, “thbt,” *Arabic-English Dictionary of Qur’ānic Usage*, 140-41.

9 Demir, “Kur’ān’ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavrl/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti”, 920.

thabtu, it refers to the third level of *ta'dil*; and when it is used repeatedly as *thabtu-thabtu*, it signals the second phase of it. Accordingly, the narration of a narrator who is described as *thabtu* or *thabtu-thabtu* is considered reliable and acceptable.¹⁰

When the *fatḥah* diacritic (a small diagonal line placed above a letter) followed by the letter "b", namely the term *al-thabat* (الثَّبَات) is used to refer to the indexes, catalogues and works in which an intellect recorded the ḥadīths, the people who heard the ḥadīths, their teachers, their narrations, and the books they read together.¹¹ Thereby, in ḥadīth terminology, *thabat* is a separate genre in which a polymath writes his own intellectual autobiography stemming from a long-phased learning and training period. As far as I can determine, the first scholar to define the word *thabat* in this technical and terminological meaning was Shams al-Dīn Muḥammad al-Sakhāwī (d. 902/1497).¹² After him Zakariyā b. Muḥammad al-Anṣārī (d. 926/1520) explained this term in *Faṭḥ al-Bāqī bi-sharḥ Alfīyat al-'Irāqī*; Muḥammad al-Murtaḍā al-Zabīdī (d. 1205/1791), in *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs*; and Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī (1886-1962), in *Fihris al-fahāris wa-al-athbāt*.¹³

Across the Muslim world, ḥadīth scholars also used the terms *al-fihrist*, *al-fihris*, *al-fahrasah*, *al-mu'jam*, *al-mashyakhah*, and *al-barnāmaj* in a close sense with the term *thabat*.¹⁴ While in the eastern Islāmic world the *thabat* type was widespread, in the West Andalusian *muḥaddithis* generally preferred the word *barnāmaj* as the equivalent of this term.¹⁵ The genres of *thabat*, *fihrist*, *fihris*, *fahrasah*, *mu'jam*, *mashyakhah*, and *barnāmaj* are employed in terms of recording the ḥadīths heard by a *muḥaddith* in various geographies. These terms, which proved the scholarly maturity in a sense and reflected the intellectual background of polymaths are used in a close sense with each other.¹⁶

10 Ibn al-Athīr, "thbt," *al-Nihāyah*, I, 205-206; Irāqī, *al-Taḥqīd*, 133-134; Sakhāwī, *Faṭḥ al-Mughīth*, II, 279; Suyūṭī, *Tadrīb al-rāwī*, I, 516-517. See also Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 353-354.

11 Sakhāwī, *Faṭḥ al-Mughīth*, II, 279; Zabīdī, "thbt," *Tāj al-'arūs*, IV, 477; Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, 68.

12 Sakhāwī, *Faṭḥ al-Mughīth*, II, 279.

13 Anṣārī, *Faṭḥ al-Bāqī*, I, 344; Zabīdī, "thbt," *Tāj al-'arūs*, IV, 477; Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, 68.

14 For comprehensive analyses of the terms associated with *thabat*, see Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, 67-71; Pellat, "Fahrasa", II, 743-744; Kandemir, "Fehrese", 297-299; Reynolds, *Interpreting the Self*, 42; Eren, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Mesyaha Türü Kitaplar", 19-28.

15 For far-reaching evaluations of the term *barnāmaj*, see Ahwānī, "Kutub barāmij", 91-120.

16 For detailed evaluations on the *thabat*, see Sakhāwī, *Faṭḥ al-mughīth*, II, 279; Zabīdī, "thbt," *Tāj al-'arūs*, IV, 477; Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, 68.

1.2. The Historical Development of *Thabat* Literature

In the history of Islāmic thought the catalogues and tractates written by a well-known scholar to record the names of those who participated in a learning activity with him, his masters, and the names of the works they studied together are generally known as *thabat*. There is a broad literature on this subject dating back to the classical period. Among the bio-bibliographical sources ‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī provided a wide coverage on the literature of *thabat*. In his work *Fihris al-fahâris wa-al-athbât* he stated that he had identified 112 *thabats* written by different authors from the Mashriq and Maghreb regions.¹⁷ In relation to the literature of *thabat*, *al-Fihrist* by the commentator and narrator Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī (d. 541/1147) is considered to be the first work of this genre in which the name “al-Fihrist” appears in the title of the book.¹⁸ However, this work is different from the genre of *thabat*.¹⁹

As far as I have been able to ascertain, the work of Abū Ja‘far Aḥmad b. ‘Alī al-Balawī al-Wādīāshī (d. 938/1532), called *al-Thabat*, is one of the earliest works of this genre surviving until modern times.²⁰ Likewise, Shams al-Dīn Muḥammad b. ‘Alā’ al-Dīn al-Bābili’s (d. 1077/1666) *thabat*, titled *Muntakhab al-asânid fī waṣli al-muṣannafât wa-al-ajzâ’ wa-al-masânid*, is one of the earliest examples of this genre.²¹ Bābili was the master of Abū al-Mawāhib Muḥammad al-Ḥanbalī (d. 1126/1714), one of Ibn ‘Aqīlah al-Makki’s teachers. This indicates the existence of *thabat* tradition at least two generations before Ibn ‘Aqīlah.

It is fairly hard to allege that neither al-Balawī nor al-Bābili were the initiators of the genre of *thabat*. As previously stated, the fact that Shams al-Dīn al-Sakhāwī was the first to define the term *thabat* means that literature about it existed at least before the 8th/14th century. Despite all these findings, this study does not aim to analyse the term genealogically, that is according to when the *thabat* first appeared and all the corresponding secondary literature on this subject. In other words, it is beyond the scope of this research to identify the individual authors who wrote works in the literature of *thabat*. Wherefore, it is circumscribed to mentioning the works of Ibn ‘Aqīlah himself, his masters, and his students with the title of *thabat* in the relevant literature. In this context, it should be noted that Ibn ‘Aqīlah, who has been chosen as the sample

17 Kattānī, *Fihris al-fahâris*, I, 51.

18 Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 7-15, 18, 45, 117.

19 Ibn ‘Aṭīyah, *Fihris Ibn ‘Aṭīyah*, 60-142.

20 Balawī, *al-Thabat*, 104-473.

21 Bābili, *Muntakhab al-asânid*, 33-164.

in this study, wrote a work in the genre of *thabat* in which he defined and introduced himself, entitled *al-Mawâhib al-jazîlah fî marwîyât al-faqîr ila Allah Muḥammad b. Aḥmad 'Aqîlah*.²² He also bears another work, which he calls *Thabat ṣaghîr*. One of Ibn 'Aqîlah's students, Abû al-Ḥasan 'Alî b. Aḥmad b. Mukarram al-Şa'îdî al-'Adawî al-Mâlikî al-Azhari (d. 1189/1775), summarised his master's work *Thabat ṣaghîr* and entitled *Mukhtaşar thabat al-Sayyid Muḥammad b. Aḥmad 'Aqîlah*.²³

Abû al-Baqâ' Ḥasan b. 'Alî b. Yaḥyâ b. 'Umar b. Aḥmad al-'Ujaimî al-Ḥanafi al-Makki (d. 1113/1702), one of Ibn 'Aqîlah's masters, also wrote two works in the genre of *thabat*, namely *Khabâyâ al-zawâyâ* and *Isbâl al-satr al-jamil 'alâ tarjamat al-'abd al-dhalîl*.²⁴ In these two books al-'Ujaimî included the biographies of his teachers. Likewise, another master of Ibn 'Aqîlah, Abû Muḥammad Shihâb al-Dîn Aḥmad b. Muḥammad al-Nakhlî al-Makki al-Şâfi'î (d. 1130/1718) wrote a *thabat* treatise called *Bughyat al-ṭâlibîn li-bayân al-mashâyikh al-muḥaqqiqîn al-mu'tamadîn*.²⁵ As a final example, another of his masters, Jamâl al-Dîn 'Abd Allâh b. Sâlim b. Muḥammad al-Başrî al-Makki (d. 1134/1722), also wrote a *thabat* entitled *al-Imdâd bi-ma'rifat 'ulûw al-isnâd*.²⁶ Al-'Ujaimî, al-Nakhlî, and al-Başrî are considered to be three famous scholars whose the vast majority of the scholars living in al-Ḥijâz, Yemen, Egypt, al-Şâm, and other places in their time narrated ḥadîth and on whom the *isnad* of ḥadîth is based (*al-musnid*).²⁷

22 Ibn 'Aqîlah, *al-Mawâhib*, 41-583.

23 Saîdî, "Mukhtaşar thabat", 587-610. For a detailed evaluation on al-Şaîdî as a student of Ibn 'Aqîlah, see Murâdî, *Silk al-durar*, III, 206; Kattânî, *Fihris al-fahâris*, II-712; Ziriklî, *al-A'lâm*, IV, 260; Kahhâlah, *Mu'jam al-mu'allifîn*, VII, 29-30.

24 Ibn 'Aqîlah includes Ḥasan b. 'Alî al-'Ujaimî among his teachers in his famous work called *al-Fawâ'id* and narrates sixteen *al-musalsal* ḥadîth through his attribution there. See Ibn 'Aqîlah, *al-Fawâ'id*, 102, 108, 110-111, 115, 117, 120, 122-123, 125, 131, 135, 144, 169, 174, 177, 184, 187, 190. For more detailed information on al-'Ujaimî as Ibn 'Aqîlah's master, see Murâdî, *Silk al-durar*, IV, 30; Ahdal, *al-Nafs al-yamânî*, 70-71; Abû al-Khayr, *al-Mukhtasar min Kitâb Nashr*, 171, 462; Kawtharî, *Fiqh ahl al-'Iraq*, 75; Muallimî, *A'lâm al-Makkiyîn*, II, 690; Hilah, *al-Târikh wa-al-mu'arrikhûn*, 393.

25 In the sixty-first chapter of *al-Ziyâdah wa-al-ihsân fî 'ulûm al-Qur'an*, Ibn 'Aqîlah, while transmitting the narrations of *al-musalsal* ḥadîths from the Qur'an, identifies one of his teachers as Aḥmad b. Muḥammad al-Nakhlî. As far as I have been able to ascertain, he makes five direct references to him in the entire of *al-Ziyâdah*; see Ibn 'Aqîlah, *al-Ziyâdah*, III, 152, 155-157.

26 As Ibn 'Aqîlah states in his book, *al-Mawâhib al-jazîlah*, one of his masters was 'Abd Allâh b. Sâlim al-Başrî. See Ibn 'Aqîlah, *al-Mawâhib al-jazîlah*, 43-44. In this regard, see also Murâdî, *Silk al-durar*, IV, 30; Abû al-Khayr, *al-Mukhtasar min Kitâb Nashr*, 462; Kattânî, *Fihris al-fahâris*, II, 607; Muallimî, *A'lâm al-Makkiyîn*, II, 690; Hilah, *al-Târikh wa-al-mu'arrikhûn*, 393.

27 Abû al-Khayr, *al-Mukhtasar min Kitâb Nashr*, 167.

After Ibn ‘Aqilah his pupils carried on the tradition of *thabat*. One of his learners, Abū al-Fidā’ Ismā’īl b. Muḥammad b. ‘Abd al-Hādī al-‘Ajlūnī al-Dimashqī al-Shāfi’ī (d. 1162/1749), wrote a *thabat* entitled *Hilyat ahl al-faḍl wa-al-kamāl bi-ittiṣāl al-asânîd bi-kummali al-rijâl*.²⁸ Similarly, another of his disciples, ‘Abd al-Karīm b. Aḥmad b. ‘Ulwān b. ‘Abd Allāh al-Sharābātī al-Shāfi’ī al-Ḥalabī (d. 1178/1764), who received the license or permission denoting the authorisation of various sciences (*al-ijāzah*) from him in Aleppo, wrote a *thabat* entitled *Inālah al-ṭālibîn li’awālī al-muhaddithîn*.²⁹ It is self-evident that when al-Sharābātī returned to Aleppo after his last pilgrimage, he joined the teaching circles of Ibn ‘Aqilah, who was a resident there, and was awarded a ḥadīth *ijāzah* by him.³⁰ While Ibn ‘Aqilah stayed in Aleppo, Abū ‘Abd Allāh ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd Allāh b. Aḥmad al-Ba’lī al-Dimashqī al-Khalwatī al-Ḥanbalī (d. 1192/1778) was another of his students who attended his lectures and received a ḥadīth *ijāzah* from him; he has written a *thabat* treatise called *Manār al-is’ād fī ṭuruq al-isnād*.³¹ His last pupil, Muḥammad Sa’īd b. Muḥammad Amīn Safar al-Madanī al-Ḥanafī al-Atharī (d. 1194/1780), wrote a poetic *thabat* in which he mentioned the names of his masters.³²

All things considered, it is taken for granted that the tradition of *thabat*, which certainly existed two generations before Ibn ‘Aqilah, was spread and developed through his works and the treatises of his students. Therefore, the fact that Ibn ‘Aqilah himself, his masters, his teachers’ teachers, and his students wrote works in the field of *thabat* indicates that a tradition regarding this literature became widespread at that time. It can be seen that some scholars, especially those specialising in ḥadīth and other Islāmīc disciplines, have written works in the genre of *thabat* in the past decades, aiming to continue this tradition. In this regard, Muḥammad Zāhid

28 ‘Ajlūnī mentions Ibn ‘Aqilah among his ḥadīth teachers in his *thabat*, *Hilyat ahl al-faḍl*. According to him, Ibn ‘Aqilah gave him the license/permission of various sciences (*al-ijāzah*), including tafsīr, ḥadīth and mysticism twice, once in 1133/1721 in Mecca and once in 1143/1730 in Damascus. See Ajlūnī, *Hilyat ahl al-faḍl*, 108-110. See also al-Murādī, *Silk al-durar*, I, 259-260; Baghdādī, *Hadīyah al-‘arīfīn*, I, 220-221; Abū al-Khayr, *al-Mukhtasar*, 462; al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, I, 98-100.

29 Sharābātī, in his book *Inālah al-ṭālibîn*, claimed that he attended the lectures of Ibn ‘Aqilah while he was in Aleppo and received *al-ijāzah* from him; see Sharābātī, *Inālah al-ṭālibîn* (Süleymaniye Library, Hafid Efendi, 23), 60^b-61^b. See also al-Murādī, *Silk al-durar*, III, 63-64; al-Kattānī *Fihris al-fahāris*, II, 1076-1077.

30 Murādī, *Silk al-durar*, III, 63-64; Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 1076-1077.

31 Al-Ba’lī, in his a *thabat*, *Manār al-is’ād*, clearly explains that he attended Ibn ‘Aqilah’s lectures; see Ba’lī, *Manār al-is’ād*, 87-90. See also Murādī, *Silk al-durar*, II, 305; al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 737.

32 Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 986; al-Muallimī, *A’lām al-Makkīyīn*, VI, 140; Kakhālāh, *Mu’jam al-mu’allifīn*, X, 37.

al-Kawthari's (d. 1371/1952) *al-Tahrir al-wajiz fimâ yabtaghihi al-mustajiz*, Abû 'Ali Hasan b. Muḥammad al-Mashshât al-Makki's (d. 1399/1979) *al-Thabat al-kabir* and *al-Thabat al-saghir* and 'Umar b. al-Jilani b. 'Umar al-Shibli al-Tunisi's *Thabat al-Shaykh al-'Allamah al-Imam Muhammad Tahir b. 'Ashûr* are examples of *thabat* in modern times.³³

The vast majority of those who have written works in *thabat* literature are scholars whose ḥadīth background predominates. Additionally, the relevant scholars have also penned works on the science of tafsīr as well as other sciences in their *thabat* and mention the list of tafsīr classics in alphabetical order. This is because *thabats* arranged in keeping with sciences usually begin with the Qur'anic sciences, followed by ḥadīth, siyar, ansāb, fiqh, uṣūl al-fiqh, kalām, lexicon, grammar, literature, and poetry. In this context, the *thabat* literature is a subsidiary field to the biography of the tafsīr.

2. Ibn 'Aqilah al-Makki's Life Story in the Context of the *Thabat* Literature

2.1. His Family and Birthdate

Ibn 'Aqilah's full name, which incorporated his sobriquet, patronymic-teknonymic, toponymic, and pedigree names, was Abû 'Abd Allāh Jamāl al-Dīn Muḥammad³⁴ b. Aḥmad b. Sa'īd b. Mas'ūd al-Ḥanafi al-Makki.³⁵ In the introduction to *al-Ziyādah wa-al-iḥsān fī 'ulūm al-Qur'ān*, he explained that he was known as 'Aqilah: "The poor man of God (*al-faqir ilā mawlāh*),

33 Kawthari, *al-Tahrir*, 5-80; Mashshât, *al-Thabat al-kabir*, 107-108; Shibli, *Thabat*, 13-80.

34 Ismā'il b. Muḥammad al-Baghdādī (1839-1920) records Ibn 'Aqilah's name as "Shams al-Dīn Maḥmūd b. Aḥmad b. 'Aqilah" only in one place in his book called *Īdāh al-maknūn*. See Baghdādī, *Īdāh al-maknūn*, II, 402. In various contexts in his aforementioned work and in his book, *Hadiyah al-'arifin*, his name is mentioned as "Muḥammad b. Aḥmad." This clearly shows that the recording of Ibn 'Aqilah's name as Maḥmūd is erroneous. This error may be caused by the copyist (*mustansikh* or *nāsikh*). Because in almost all bio-bibliographical works his name is recorded as "Muḥammad b. Aḥmad". See, for example, the following works: Zabdi, *Tāj al-'arūs*, XXX, 39; Murādi, *Silk al-durar*, IV, 30; al-Baghdādī, *Īdāh al-maknūn*, II, 224; al-Baghdādī, *Hadiyah al-'arifin*, II, 323; Kattāni, *Fihris al-fahāris*, II, 865, 921-922; Zirikli, *al-A'lām*, VI, 13; Kahhālah, *Mu'jam al-mu'allifin*, VIII, 264; al-Muallimī, *A'lām al-Makkiyin*, II, 690; al-Hilah, *al-Tārīkh wa-al-mu'arrikhūn*, 393.

35 Ibn 'Aqilah, *Iqd al-jawāhir*, I, 3; Zabidi, *Tāj al-'arūs*, XXX, 39; al-Murādi, *Silk al-durar*, IV, 30; Baghdādī, *Īdāh al-maknūn*, II, 224; al-Baghdādī, *Hadiyah al-'arifin*, II, 323; Kattāni, *Fihris al-fahāris*, II, 865, 921-922; Zirikli, *al-A'lām*, VI, 13; Kahhālah, *Mu'jam al-mu'allifin*, VIII, 264; Nuwayhid, *Mu'jam al-mufasssirin*, II, 487; Muallimī, *A'lām al-Makkiyin*, II, 690; Hilah, *al-Tārīkh wa-al-mu'arrikhūn*, 393.

Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd, known by the sobriquet 'Aqilah, says...."³⁶ Likewise, as per the *thabats* of his disciples, Ismā'il b. Muḥammad al-'Ajlūni and 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh al-Ba'li, Ibn 'Aqilah's father, who was Aḥmad b. Sa'īd, was well-known with 'Aqilah (*al-ma'rūf wāliduhu 'Aqilah*).³⁷ Al-Zabīdī, Khayr al-Dīn al-Ziriklī (1893-1976), 'Ādil Nuwayhid (1923-1996), and 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān al-Muallimī (1928-2007), who are among the bio-bibliographical authors, also agree with this assessment.³⁸ Therefore, it is fair say that the relevant scholar is recorded in the sources as both 'Aqilah and Ibn 'Aqilah, and is known with two qualities, sobriquets.³⁹ Ibn 'Aqilah, as the attribution of al-Makkī implies, was born, grew up, and died in Makkah. In other words, since he spent his entire life in Makkah, he must have received the patronymic title of al-Makkī. Because he adopted the Hanafi *madhhab* in jurisprudence, he is also known as al-Ḥanafī. This finding is supported by the fact that Zāhid al-Kawtharī ranked Ibn 'Aqilah in the hundredth place in his book, *Fiqh ahl al-'Irāq wa-ḥadīthuhum*, in which he analysed one hundred and ten *muḥaddiths* abiding by the Hanafi *madhhab*.⁴⁰

Ibn 'Aqilah's exact date of birth is unknown. The bio-bibliographical sources I have examined do not give a definite date of birth. Probably because he was not descended from a famous family, his date of birth was not noted. In the history of Islāmic thought, the date of birth of a child who does not come from a prominent family is usually not written because it is not considered an important event. In other words, a newborn child is not regarded as a memorable record, but a minor numeric detail, unless s/he is the offspring of a ruler or a member of the social elite. In my opinion, as a result of this situation, only information about Ibn 'Aqilah's adulthood is available in the relevant literature. However, based on Ibn 'Aqilah's *thabat*—entitled *al-Mawāhib al-jazilah fī marwiyāt al-Sharīf Muḥammad 'Aqilah* and in which he talks about his scholarly life, his teachers, and the lessons he studied—some conclusions can be drawn about his time of birth. In this work, he says the following about his master, Abū al-Mawāhib Muḥammad al-Ḥanbalī, and his son, 'Abd al-Jalīl (d. 1119/1707):

I met with 'Abd al-Jalīl b. Abū al-Mawāhib Muḥammad in Makkah in the month of Dhū al-Ḥujjah in 1114 [1703].... Under his guidance I read

36 Ibn 'Aqilah, *al-Ziyādah*, I, 83.

37 Ajlūni, *Hilyat ahl al-faḍl*, 108; Ba'li, *Manār al-is'ād*, 87-88.

38 Zabīdī, *Tāj al-'arūs*, XXX, 39; Ziriklī, *al-A'lām*, VI,13; Nuwayhid, *Mu'jam al-mufasssīrīn*, II, 487; Muallimī, *A'lām al-Makkīyīn*, II, 690.

39 Ibn 'Azzūz, *Umdat al-athbāt*, 128; Nuwayhid, *Mu'jam al-mufasssīrīn*, II, 487.

40 Kawtharī, *Fiqh ahl al-'Irāq*, 75.

some passages from al-Bukhārī's *al-Ṣaḥīḥ*. Later I asked him to give me *al-ijāzah* of ḥadīth. However, he refrained from giving *al-ijāzah* and pointed to his father for this job. He promised to send the text of an *al-ijāzah* involving the narrations of his father, Abū al-Mawāhib, when he returned to Damascus. Indeed, in accordance with this pledge, he sent me *al-ijāzah* of ḥadīth.⁴¹

Ibn 'Aqilah's statements about his own life demonstrate that, at the time of the above dialogue, he was at least of mature/independent age (*mumayyiz*), able to understand events, and respected in scholarly gatherings. Likewise, this is supported by the fact that in his aforementioned *thabat*, he noted the dates of death of many of his masters including: 'Abd Allāh b. Shams al-Dīn al-'Atāqī al-Makki, Sālim b. 'Abd Allāh al-Mashad, Idrīs b. Aḥmad b. Idrīs b. 'Alī al-Shammā' al-Sa'dī al-Makki al-Shāfi'i, 'Alī al-Mazjāji al-Makki al-Ḥanafī, Aḥmad b. Muḥammad al-Qaṭṭān al-Makki al-Mālikī, and Muḥammad Akram b. 'Abd al-Raḥmān al-Hindī, as 1100/1689.⁴²

In conclusion, considering the customary methods of ḥadīth learning from a teacher, teaching them to others and narrating them (*taḥamul al-ḥadīth*), it is likely that he was born in Makkah before 1080/1670.⁴³ Additionally, Ibn 'Aqilah, in another *thabat* entitled *'Iqd al-jawāhir fī salāsīl al-akābir*, stated that he corresponded with al-Ṣūfī and the mystic, 'Alī b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥusayn b. 'Abd Allāh al-'Aydārūs (d. 1078/1688), and received a written *al-ijāzah* from him.⁴⁴ When all these historical information and dates mentioned by Ibn 'Aqilah in relevant *thabats* are taken together, it can be concluded that he was born in Makkah at least in the last quarter of the 11/17th century.

2.2. His Intellectual Development

The birthplace of Ibn 'Aqilah, Makkah, was an extremely fertile ground in terms of Muslim scholarship. During his lifetime, the destinations of a pilgrimage were deemed important meeting places for many scholars and one of the centres where different ideas were shared and disseminated. As an illustration, one of his masters, Aḥmad b. Muḥammad al-Dimyāṭī (d. 1117/1705), who was originally from Egypt, travelled to Makkah three times to make a pilgrimage. He settled there on his last voyage and hosted

41 Ibn 'Aqilah, *al-Mawāhib*, 131.

42 Ibn 'Aqilah, *al-Mawāhib*, 550, 553, 554, 559, 560, 562.

43 Birışık is of the opinion that Ibn 'Aqilah was born after 1070/1660; see Birışık, "İbn Akile", 305.

44 Ibn 'Aqilah, *'Iqd al-jawāhir*, 13-14.

the local educational circles (*ḥalaqah*) on various sciences.⁴⁵ Therefore, in addition to the scholars from al-Ḥijāz, intellectuals such as al-Dimyāṭī, who later came to Makkah or visited it for serving a pilgrimage, contributed to the training of the students of that city. Ibn ‘Aqilah, like the other pupils of Makkah, had the opportunity to learn from the masters of different traditions.

Ibn ‘Aqilah received his early education under the instruction of the leading scholars of Makkah. In the same way, he collected knowledge from the scholars residing in Makkah and the intellectuals who came there annually from various regions to perform a pilgrimage and *al-‘umrah*, by connecting with them, and he reached an erudite proficiency that proved his scientific maturity in miscellaneous disciplines, and the city in which he was located, provided him with the opportunity to become a scholar of the highest and superior *ṭabaqah* (*al-isnād al-‘ālī*). In other words, his residence in Makkah facilitated his contact with scholars and contributed to his educational development as an authority in a variety of fields.⁴⁶

The authors of bio-bibliographical works provided neither a comprehensive assessments about Ibn ‘Aqilah’s intellectual world, nor a chronology of his masters and pupils, nor or an account of his relations as a teacher or as a student. Nevertheless, these points about his life story can be easily clarified through the *thabat* tradition. According to Ibn ‘Aqilah’s explicit statement in his book, *al-Mawāhib al-jazīlah*, the first teacher in whose presence he sat to learn was Sālim b. ‘Abd Allāh al-Mashad (d. 1100/1689). He read and memorized many books under his guidance including Ibn Mālik al-Ṭā’ī’s (d. 672/1274) *al-Alfiyah*, Ibn Ājurrūm’s (d. 723/1323) *al-Ājurrūmiyah*, Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī’s (d. 895/1490) *Umm al-Barāhīn*, and Ibrāhīm b. Ibrāhīm al-Laḡānī’s (d. 1041/1631) *Jawharah al-tawḥīd*.⁴⁷ He also became a student of Mīr al-Ūzbakī al-Mu‘ammar (d. 1114/1702) and read many classical works under his instruction, notably ‘Izz al-Dīn al-Zanjānī’s (d. 660/1262) *al-Taṣrīf*.⁴⁸ He attended the lecture circles of ‘Abd Allāh b. Shams al-Dīn al-‘Atāqī al-Makkī (d. 1100/1689) in the masjid of ‘Abd Allāh b. ‘Abbās and read ḥadīth classics from him.⁴⁹ From Aḥmad b. Muḥammad al-Qaṭṭān al-Makkī al-Mālikī (d. 1100/1689) he had the opportunity to construe many books, notably Abū al-Barakāt al-Nasafī’s (d. 710/1310) *Manār*

45 Abū al-Khayr, *al-Mukhtasar min Kitāb Nashr*, 88-89.

46 Muallimī, *A’lām al-Makkīyīn*, II, 690; Hilah, *al-Tārīkh wa-al-mu’arrikhūn*, 393-394.

47 Ibn ‘Aqilah, *al-Mawāhib*, 553.

48 Ibid, 549.

49 Ibid, 550.

al-anwār, al-Khaṭīb al-Qazwīnī's (d. 739/1338) *Talkhīs al-Miftāh* and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's (d. 911/1505) *Sharḥ al-Alfiyah*.⁵⁰

Similarly, according to the aforementioned *thabat*, Ibn 'Aqilah became a student of Yūnus b. Aḥmad al-Maḥallī al-Azharī al-Kafrāwī al-Shāfi'ī (d. 1120/1709) for about ten years, attended his tafsīr, ḥadīth, and fiqh lectures, and later received *al-ijāzah* of these sciences from him.⁵¹ He was also a student of Sadr al-Dīn al-Ūzbakī (d. ?), with whom he read Abū al-Ḥasan Najm al-Dīn Dabīrān 'Alī b. 'Umar b. 'Alī al-Kātībī's (d. 675/1277) *Ḥikmat al-'ayn*, which analyzes the subjects of divinity and nature.⁵² It is, therefore, apparent that Ibn 'Aqilah's master of philosophy was Sadr al-Dīn al-Ūzbakī.

Ibn 'Aqilah proved his proficiency in almost every field of the Islāmic sciences including exegesis, narration, mysticism, jurisprudence, and theology. For instance, he has a book entitled *'Iqd al-jawāhir fī salāsīl al-akābir*, which reveals his personal ascetism and his qualification as Qādirī Sheikh. Therefore, besides his other qualities, it is undeniable that he had the facet of renunciation (*zuhd*) and scrupulosity (*warā'*).⁵³ As al-Murādī and al-Kattānī point out, Ibn 'Aqilah related in this work information about eighteen *ṭarīqah* lineages from whom he received *al-ijāzah*, including Muḥammad b. 'Alī b. 'Alī b. 'Alī b. Aḥmad al-Aḥmadī, 'Abd Allāh b. 'Alī BāḤusuyyīn al-Saqqāf, and Ḥusayn b. 'Abd al-Raḥīm al-Makki. Furthermore, according to them, Qāsim b. Muḥammad al-Baghḍādī al-Rūmī made him wear the cardigan of al-Qādiriyah *ṭarīqah*.⁵⁴

Ibn 'Aqilah's narrative style throughout *al-Ziyādah wa-al-iḥsān* is also an indication of his ascetism. To illustrate, the following prayer of *al-Ziyādah* in his introduction, in which he made *tawassul* with the Prophet Muḥammad, supports the fact that he was a Šūfi:

We ask Allah Almighty to grant us the knowledge of his beloved book and guide us to understand its sublime meanings of it, by the medium (*al-tawassul*) of Prophet Muḥammad, the prophet of mercy, the intercessor of al-ummah, the leader of the worlds, and the best of those who know and understand.⁵⁵

50 Ibid, 560.

51 Ibid, 126. For detailed information about Yūnus b. Aḥmad al-Kafrāwī, see al-Murādī, *Silk al-durar*, IV, 265-267.

52 Ibn 'Aqilah, *al-Mawāhib*, 556.

53 Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 607, 865; Abū al-Khayr, *al-Mukhtasar min Kitāb Nashr*, 462.

54 Murādī, *Silk al-durar*, IV, 30; Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 865.

55 Ibn 'Aqilah, *al-Ziyādah*, I, 82.

‘Abd Allāh b. Husayn al-Suwaydī (d. 1174/1761), one of the disciples of Ibn ‘Aqīlah, referred to the mystical tendency of his master in his related *thabat* and said the following about him: “My master follows the paths of righteousness, adheres in all his circumstances to the bond of forthrightness, and abounds in divine knowledge. He is described as a high-ranking, righteous, hermetic, pious, and mystical person.”⁵⁶ These statements by al-Suwaydī are evidence of his competence in the field of mysticism. However, on the basis of the scholarly style of Ibn ‘Aqīlah’s works and his endeavours to obtain *al-ijāzahs* from various denominations, it can be concluded that he was not bigoted or obsessively attachment to any sect.⁵⁷

Besides mysticism, Ibn ‘Aqīlah reached a high intellectual proficiency in almost every field of Islāmic sciences and wrote many works showing his erudite maturity. As will be mentioned in the section on his works, he achieved a high scholarly position among savants thanks to his works. Indeed, both his students and contemporaries as well as many polymaths from later periods have praised his leadership and virtuous role in the sciences. One of his students, ‘Alī b. Aḥmad b. Mukarram al-Şa’īdī al-‘Adawī, characterized him in his *thabat* with qualities such as worldly and religious beauty (*jamāl al-dunyā wa-al-dīn*) and titles like the great and unique scholar of his time (*imām ‘aşrihi wa-farīd mişrihi*), a renewer/reformer of *ṭarīqah* (*mujaddid al-ṭarīqah*), a scholar to be consulted and instructed on the meaning of truth (*al-mushār ilayhi fī ma’ānī al-ḥaqīqah*), the schoolman of Islāmic law (*muḥarrir al-sharī‘ah*), the gnostic man (*al-‘arif bi’llāh*), and the signifier of God’s way (*al-dāll ‘alā başīrah ilā Allāh*).⁵⁸ Another of his students, ‘Abd al-Raḥmān al-Ba’lī, in his *thabat*, described his master as *al-imām*, *al-fāḍil*, *al-muḥaqqiq*, *al-‘allāmah*, *al-humām*, *al-kāmil*, *al-mudaqqiq*, *‘umdat al-muḥaqqiqīn*, and *qudwah al-mudarrisīn*.⁵⁹

Based on the information written down in the first *waraqah* of Nevsehir Dāmād İbrāhīm Pasha’s manuscript (*nuskhah*) of *al-Ziyādah wa-al-iḥsān*, the following evaluation of Ṭāhir b. ‘Īsā al-Ḥuşaynī (d. ?), who was a contemporary of Ibn ‘Aqīlah, also supports his scholarly maturity: “al-Shaykh Muḥammad b. Aḥmad b. Sa’īd, known as ‘Aqīlah, was a jurist (*al-faqīh*), the man of most knowledge (*al-‘allāmah*), a schoolman (*al-mudarris*), and a scholar who wrote highly systematic works and spoke eloquently (*ghāyat al-taḥrīr wa-al-tajwīd*).”⁶⁰ Likewise, Muḥammad ‘Ābid

56 Suwaydī, *al-Nafhah al-miskīyah*, 77.

57 Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 573; Şener, *İbn Akile’nin el-Cevherü’l-Manzûm’u*, 8.

58 Sa’īdī, “Mukhtaşar *thabat*”, 588.

59 Ba’lī, *Manâr al-is’âd*, 87.

60 Ibn ‘Aqīlah, *al-Ziyādah*, Nevsehir Damad İbrāhīm Pasha Library, no. 48/1, 1^a-1^b. See also Muslim, *al-Dirâsah of al-Ziyādah*, I, 35, 39.

al-Sindi (d. 1257/1841) wrote the following about Ibn 'Aqilah in his work *Majmū' ijāzāt wa-al-rasā'il*:

al-Shaykh Muḥammad 'Aqilah al-'Alawī was a scholar, *al-ṣūfī*, and *muḥaddiṣ*. He had a great reputation in the sciences, including *fiqh*, renunciation (*zuhd*), and scrupulosity (*warā*). He had a prescription of exercises (*al-riyādāt*) and spiritual struggle (*al-mujāhadah*) in the path of mysticism. 'Abd al-Khāliq b. Abū Bakr al-Mazjāji praised him and stayed with him for a long time.⁶¹

In bio-bibliographical works, besides the above qualifications, Ibn 'Aqilah is also described as *jamāl al-dīn*, *shams al-dīn*, *al-shams*, *al-shaykh*, *al-'ālim*, *al-awḥad*, *al-muḥaddiṣ*, *muḥaddiṣ al-Ḥijāz*, *al-mu'arrikh*, *al-musnid*, *al-ṣūfī*, *al-niḥrīr*, *al-fahhāmah*, *al-thiqah*, *al-mutqin*, *al-bārī*, *al-tāhir*, *al-nabl*, *al-faḍl*, and *al-zāhir*.⁶² Such characteristics, which indicate his competence in the scientific fields, reveal his scholarly proficiency, religious and intellectual identity in Islāmic sciences such as exegesis, narration, history and mysticism. In this context Muḥammad Khalīl al-Murādī (d. 1206/1791), one of the scholars who wrote the biography of Ibn 'Aqilah, said the following about him: "Ibn 'Aqilah was an honourable and virtuous man who excelled in many sciences."⁶³

Both the explicit information specified by Ibn 'Aqilah in his *thabat*, *al-Mawāhib al-jazīla*, the qualities described by his disciples in their *thabats*, and by his contemporaries in their works, and all the above portrayals and characterisations of his scholarly personality by the authors of the *ṭabaqāt*, reveal that he received a good education, was trained by the leading scholars of his time, and proved his maturity in almost every field of Islāmic sciences. Similarly, as I will express in the following pages, the fact that the students of his time attended his lectures—both in Makkah and on his scientific journeys to various centers—benefited from his scholarly knowledge, and sought to receive *al-ijāzah* from him reinforces these praises. It can therefore be concluded that Ibn 'Aqilah's authority and fame in Islāmic sciences spread to diverse territories of the Islāmic world during his lifetime.

2.3. A Chronology of His Scholarly Journeys

Ibn 'Aqilah made a series of scholarly journeys (*al-riḥlah fi ṭalab al-'ilm*) to various territories in an effort to deepen further in Islāmic sciences

61 Abū al-Khayr, *al-Mukhtasar min Kitāb Nashr*, 462.

62 Murādī, *Silk al-durar*, IV, 30; al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 607, 922; Ziriklī, *al-A'lām*, VI, 13; Kahhālāh, *Mu'jam al-mu'allifin*, VIII, 264; Nuwayhid, *Mu'jam al-mufasssirin*, II, 487; al-Hilāh, *al-Tārikh wa-al-mu'arrikhūn*, 393.

63 al-Murādī, *Silk al-durar*, IV, 30.

and to attain to scholarly degrees and ranks, and he placed a special emphasis on education and training activities during these travels. This is why his journeys were so effective in developing and recognising of his intellectual development. He was not a scholar who spent his life in one center. Accordingly, he travelled first to the territory of al-Shām, then to Baghdād, and finally to Istanbul to carry out educational activities. He lived for a long time in Aleppo and Damascus, where he attended ḥadīth classes. In this direction, he participated in lecture gatherings and remembrance (*dhikr*) assemblies at al-Madrasah al-Jaqmaqīyah,⁶⁴ located near the Umayyad Mosque, and attributed to the Mamlūk sultan, al-Malik al-Zāhir Abū Sa'īd Sayf al-Dīn al-'Alā'ī Jaqmaq (d. 857/1453), and served as a scholar (*al-mudarris*) at this madrasah. While he was in the territory of al-Shām, he gave *al-ijāzah* to many students, including al-Ajlūnī, al-Sharābātī, and al-Ba'li.⁶⁵ He later travelled to Baghdād and Anatolia, where he attended lectures by famous scholars and gave ḥadīth *al-ijāzahs* to his students.⁶⁶ The majority of the authors of bio-bibliographical works do not mention the dates and chronological order of Ibn 'Aqīlah's scholarly journeys. However, as Muṣṭafā Muslim (1940-2021) points out, even if they do not give a chronological date range and detailed information about his scholarly travels, the information they provide on this subject clearly indicates that these had a great impact on his life.⁶⁷

Some conclusions about Ibn 'Aqīlah's scholarly journeys can be drawn from some detailed information mentioned by scholars such as al-Ajlūnī, al-Sharābātī, and al-Ba'li in their *thabats*. al-Ajlūnī, in his *thabat*, *Hilyat ahl al-faḍl*, states that he received from Ibn 'Aqīlah *al-ijāzah* of ḥadīth and other sciences twice, once in 1133/1721 in Makkah and once in 1143/1730 in Damascus.⁶⁸ Al-Sharābātī, known as the Aleppo *muḥaddīṣ* and the reference source of his time, mentions in his *thabat*, *Inālah al-tālibīn*, that Ibn 'Aqīlah travelled to Aleppo between 1140/1728 and 1150/1738. He records that he attended Ibn 'Aqīlah's lectures and received a general *ijāzah* from him during this period. His statements are as follows:

One of the scholars of al-Ḥaramayn, Muḥammad b. Aḥmad 'Aqīlah, came to the city of Aleppo between 1140/1728 and 1150/1738. A huge crowd

64 For a comprehensive assessment about al-Madrasah al-Jaqmaqīyah see Badrān, *Munādamat al-atlāl*, 160-162.

65 Ajlūnī, *Hilyat ahl al-faḍl*, 108; Sharābātī, *Inālah al-tālibīn* (Hafid Efendi, 23), 61^a; Ba'li, *Manār al-is'ād*, 88. See also Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 737, 1076.

66 Murādī, *Silk al-durar*, III, 205, IV, 30; Nuwayhid, *Mu'jam al-mufasssīrīn*, II, 487; Muallimī, *A'lām al-Makkīyīn*, II, 690; al-Hīlah, *al-Tārīkh wa-al-mu'arrikhūn*, 393-394.

67 Muslim, *al-Dirāsah of al-Ziyādah*, I, 21.

68 Ajlūnī, *Hilyat ahl al-faḍl*, 108.

rushed to welcome him, and he was very well received there. He certainly deserved this respect and importance. The majority, and perhaps all, of the students of Aleppo joined his lectures. Praise and thanksgiving be to God, I attended his lectures and copied some of his works for myself. He gave me *al-ijazah* of his *al-Musalsalat* and his other works. In 1148/1736, after Ibn 'Aqilah returned to Makkah from Istanbul, God gave me the opportunity to perform another pilgrimage. He allocated for me a room in his house while I stayed in Makkah.⁶⁹

Similarly, al-Murādi and al-Kattāni, when referring to al-Sharābātī's life story in their *ṭabaqāts*, mention that he met Ibn 'Aqilah during his second pilgrimage. Accordingly, al-Sharābātī performed his second pilgrimage in 1143/1730, when his return to Aleppo, he met Ibn 'Aqilah and received from him *al-ijazah* of ḥadith on this date.⁷⁰ When the autobiographical data mentioned by al-Sharābātī in his *thabat* and the historical knowledge narrated by al-Murādi and al-Kattāni about him are considered together, it becomes clear that the pilgrimage referred to in his *thabat* was likely his third or last pilgrimage. According to this, he met Ibn 'Aqilah in Aleppo during his second pilgrimage and became his disciple. When al-Sharābātī travelled to Makkah for the last pilgrimage, he met with his teacher again and resided in his house.

As mentioned in al-Ba'li's *thabat*, *Manār al-is'ād*, Ibn 'Aqilah travelled to Damascus on his return from a pilgrimage in 1143/1730, and after staying there for a while he went to Aleppo. Al-Ba'li stated that he received *al-ijazah* from him in Aleppo on Jamādi al-Ākhirah 11, 1144/December 11, 1731.⁷¹ In his *thabat*, al-Ba'li described his meeting with Ibn 'Aqilah as follows:

When I came up to Aleppo, I met Ibn 'Aqilah in the house of al-Sayyid 'Umar Afandī Ṭahā Zādah (d. ?), who was then in charge of the affairs of al-sayyids and al-sharīfs (*naqīb al-ashrāf*). A huge crowd rushed to greet him, and he was very well received there. Everyone lined up to kiss his hand, including al-Sayyid Aḥmad Afandī Sayfī Zādah, al-Qāḍī of Aleppo. Ibn 'Aqilah organised a lecture circle to read al-Bukhārī's *al-Ṣaḥīḥ*. A large crowd including our teacher and friend, 'Alī al-Dabbāgh, joined his lecture circle. I attended this assembly to listen to a part of al-Bukhārī's *al-Ṣaḥīḥ*. I heard many ḥadīths from him, especially *al-musalsal bi-al-awwaliyah*. He gave me a general *al-ijazah* for all of the narrations that he had, including his great *thabat*. He wrote *al-ijazah* that he gave to me in his own hand.⁷²

69 Sharābātī, *Inālah al-ṭālibin* (Hafid Efendi, 23), 60^b-61^a.

70 Murādi, *Silk al-durar*, III, 63; al-Kattāni, *Fihris al-fahāris*, II, 1076.

71 Ba'li, *Manār al-is'ād*, 89-90.

72 Ba'li, *Manār al-is'ād*, 88.

Based on all this historical data found in the *thabats* of al-Ajlūni, al-Sharābāti, and al-Ba'li, it is reasonable to suggest that Ibn 'Aqilah was in the territory of Aleppo and Damascus between 1143/1730 - 1144/1731. After Aleppo and Damascus, Ibn 'Aqilah was known to have made a scholarly journey to Baghdād. As a matter of fact, al-Sharābāti and al-Ba'li, mentioned in their *thabats* that he travelled to Baghdād primarily to visit the tomb of 'Abd al-Qādir al-Jilāni (d. 561/1166) and for some scholarly activities.⁷³

'Abd Allāh b. Ḥusayn al-Suwaydī, another student of Ibn 'Aqilah, provided some detailed information on this subject in his *thabat*, entitled *al-Nafhah al-miskīyah fi al-rihlah al-Makkīyah* and in which he examined his own scholarly journeys. In this book, al-Suwaydī not only stated that he was a student of Ibn 'Aqilah, but also clarified the date of his teacher's scholarly journey to Baghdād. His statements on this subject are as follows: "When our al-Shaykh Muḥammad b. 'Aqilah was residing in Baghdād in 1145/1735, I wore an araḳi cardigan from his hands (*labistu al-khirqata wkānat 'araḳiyah*). I received from him *al-ijāzah* of mysticism concerning the inculcation of remembrance (*dhikr*)."⁷⁴ In the same way, al-Murādi described the time and place in which al-Suwaydī was a student of Ibn 'Aqilah as follows: "'Abd Allāh al-Suwaydī took some oral lessons from Shihāb al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Aqilah, who visited Baghdād in 1143/1731."⁷⁵

When al-Suwaydī's expression on his own life and al-Murādi's detailed assessments are considered together, it may at first appear that Ibn 'Aqilah did not leave Baghdād immediately after he arrived in 1143/1731 but left in 1145/1735 to travel to Makkah or another city. However, this view is contradicted by the consequent implication that he was in Aleppo and Damascus at the same time as well as by the tentative date of his trip to Istanbul, which will be discussed hereafter. From this it can be concluded that Ibn 'Aqilah made two scholarly trips to Baghdād, one in 1143/1731 and the other in 1145/1735.

After returning from Baghdād, Ibn 'Aqilah also made a scholarly journey to Istanbul, where he stayed for a while and gave *al-ijāzah* of ḥadith to his students. al-Sharābāti and al-Ba'li, in their *thabats*, state that their master Ibn 'Aqilah travelled to Istanbul to convey his request to repair the water channels of 'Arafah ('Ayn Zubaydah), which lie to the east of Makkah and where the most important element of pilgrimage, pause (*waqfah*), is performed, and to obtain support from the caliphate center in this regard. Public services like repairing 'Arafah's water canals were resolved as a

73 Sharābāti, *Inālah al-tālibīn* (Hafid Efendi, 23), 61^a; Ba'li, *Manār al-is'ād*, 90.

74 Suwaydī, *al-Nafhah al-miskīyah*, 78.

75 Murādi, *Silk al-durar*, III, 85.

result of his bureaucratic efforts. According to al-Sharābātī and al-Ba'li, while he was in Istanbul, the Ottoman Sultan Maḥmūd I (d. 1168/1754) attended his ḥadīth assemblies three times and made large donations. The fact that Maḥmūd I participated in his congregation showed his notoriety at the time in various sciences.⁷⁶

Although the date of Ibn 'Aqilah's scholarly journey to Istanbul is not known with certainty, his student Ḥāmid b. Yūsuf b. Ḥāmid al-Bāndirmahwī al-Uskudārī al-Ḥanafī (d. 1172/1758), known as Kūjuk Ḥāmid Afandī of Bāndirmah, provided a detailed account of it in his treatise, *Ṭanīnu al-mujaljlāt bi-tabyīn al-musalsalāt*. In line with *Ṭanīnu al-mujaljlāt*, Ḥāmid Afandī received *al-ijazah* of the work entitled *al-Fawā'id al-jalīlah fi musalsalāt Ibn 'Aqilah* regarding the *musalsal* ḥadīths from Ibn 'Aqilah's own hands in Istanbul on Monday, Jamādī al-Awwal 18, 1145/November 6, 1732, at the house of Anfi Zādah, in the presence of a large number of scholars, including Anfi Zādah, Labīb Wā'iz Jāmi' al-Sulṭānī, Ismā'il Mu'abbir Zādah Afandī, 'Alī al-Munfi Shaykh al-Qādiriyah and Masjid Zādah 'Abd Allāh Afandī. Ibn 'Aqilah, not only gave him *al-ijazah* of ḥadīth but also let him wear the cardigan of al-Qādiriyah in the same congregation. Likewise, it is also known that the manuscript of *al-Fawā'id al-jalīlah* in the Süleymaniye Library (Hacı Mahmud Efendi, no. 638, 682; 'Âşir Efendi, no. 68) was copied in Istanbul in 1144/1731.⁷⁷ Moreover, the fact that the Ottoman archival documents contain an order dated 1145/1732 sent to the captain of a galleon to facilitate Ibn 'Aqilah's return by sea from Istanbul to Makkah via Egypt, confirms that he travelled to Istanbul around this time.⁷⁸ Based on all this detailed information, especially in the *thabat* literature, it can be concluded that Ibn 'Aqilah travelled to Istanbul one or more times in the period 1144-1145/1731-1732 and gave *al-ijazah* of his works there.⁷⁹ In the final analysis, according to al-Sharābātī and al-Ba'li, his last trip was to Istanbul, from which place he returned to Makkah and spent the rest of his life there.⁸⁰

76 Sharābātī, *Inālah al-tālibin* (Hafid Efendi, 23), 61^a; Ba'li, *Manār al-is'ād*, 90.

77 Bāndirmahwī, *Ṭanīnu al-mujaljlāt*, 42. See also Aydınlı, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bāndirmahwī Küçük Ḥāmid Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", 5-6; Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*, 279-280.

78 Ottoman Archive BOA, *Bāb-ı Âsafī Mühimme Defterleri [A.DVNSNMH.d.]*, No. 139, 61.

79 Birişik, the author of the article "Ibn 'Aqilah" in the *Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islām (DIA)*, which is considered to be the standard for academic studies in Turkey, states that he has no concrete data to support Ibn 'Aqilah's scholarly journey to Istanbul, and makes the following assessment on this issue: "Some sources suggest that he also travelled to Anatolia or Istanbul, but there is no clear information on this." see Birişik, "İbn Akile", 19/304.

80 Sharābātī, *Inālah al-tālibin* (Hafid Efendi, 23), 61^a; Ba'li, *Manār al-is'ād*, 90.

Ibn 'Aqilah was not a scholar who was satisfied with the aforementioned scientific journeys to meet with the scholars of his time. On the contrary he endeavoured to contact those whom he would not have the opportunity to meet or to listen to, owing to their distance from the region of al-Ḥijāz. For example, he corresponded with al-Ṣūfī and mystic 'Alī b. 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Ḥusayn al-'Aydārūs who resided in Bandar Sūrāt within the Indian subcontinent and asked him for *al-ijāzah* and cardigan dress-up (*ilbās*).⁸¹ Al-'Aydārūs accepted his request and sent him a letter containing his *al-ijāzah* of *al-ṭariqah*.⁸² His correspondence with al-'Aydārūs further shows that he was in contact with al-Ṣūfī scholars.

2.4. His Works

In their *thabats*, al-Sharābātī and al-Ba'li are only acquainted with the following six works of Ibn 'Aqilah: (1) *al-Jawhar al-manẓūm fī al-tafsīr bi al-marfū' min kalām Sayyid al-Mursalīn wa-al-mahkūm*; (2) *al-Ziyādah wa-al-ihsān fī 'ulūm al-Qur'ān*; (3) *Kathīb al-anwār fī dhikr Allāh al-'Azīz al-Jabbār*; (4) *Nuskhah al-wujūd fī al-akhbār 'an hāl al-mawjūd*; (5) *'Iqd al-jawāhir fī salāsil al-akābir*; and (6) *al-Mawāhib al-jazīlah fī marwiyāt al-faqīr ilā Allāh Muḥammad b. Aḥmad 'Aqilah*.⁸³ Bio-bibliographical reference works, on the other hand, provide more comprehensive information on the number of works he produced. For example, al-Murādī, in *Silk al-durar*, states that Ibn 'Aqilah wrote important works and mentions eight of them.⁸⁴ Similarly, Abū al-Khayr in *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr*, after giving the names of nineteen works of Ibn 'Aqilah, concluded the following about him, "A reliable person informed me that Ibn 'Aqilah had about ninety works (*akhbarānī thiqtatun bi-anna la-hu naḥwa tis'in mu'allafan*)."⁸⁵ Additionally, while Ismā'īl b. Muḥammad al-Baghdādī provides the names of twelve of Ibn 'Aqilah's works in *Hadīyah al-'arīfīn*, 'Umar Riḍā Kaḥḥālāh mentions only five of them in *Mu'jam al-mu'allifīn*.⁸⁶

In the final analysis, comparing the list of Ibn 'Aqilah's books mentioned in the tradition of *thabat* with the information given in the bio-bibliographical works, it is concluded that it is difficult to determine the list of all his works based on the tradition of *thabat*. This shows that the life story of an author cannot be revealed in all aspects and details based on the tradition of *thabat*.

81 Muḥibbī, *Khulāsat al-athar*, III/172; Hasani, *Nuzhat al-khawātir*, VI, 764.

82 Ibn 'Aqilah, *'Iqd al-jawāhir*, 13–14. See also al-Murādī, *Silk al-durar*, IV, 30; al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, II, 865.

83 Sharābātī, *Inālah al-tālibīn* (Hafid Efendi, 23), 60^b–61^a; Ba'li, *Manār al-is'ād*, 88–90.

84 Murādī, *Silk al-durar*, IV, 30.

85 Abū al-Khayr, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr*, 463.

86 Baghdādī, *Hadīyah al-'arīfīn*, II, 323; Kaḥḥālāh, *Mu'jam al-mu'allifīn*, VIII, 264.

Conclusion

Resembling an intellectual autobiography writing, containing comprehensive information about the history and methods of education teaching, the social and cultural history, and the history of sciences of the periods in which they were written, and revealing the relationship between teacher and pupil, the genre of *thabat* writing is used in a close sense with the terms *al-fahrasah*, *al-fihrist*, *al-fihris*, *al-mu'jam*, *al-mashyakhah*, and *al-barnāmaj*. Accordingly, *thabat* and these other subgenres are the common designations of the catalogues in which scholars, usually as a means of *al-isnād* and *al-ijāzah*, inscribe the names of the books they read from their teachers of the relevant time and the books they read from them on the basic classics in various fields in accordance with the date of their death or alphabetically. The *thabat* literature, which came into existence in the classical period with its various equivalents, is a significant area that has not been sufficiently studied by modern researchers and has not been the subject of a comprehensive study. However, if the works on the subject of *thabat* are evaluated quantitatively, it can be observed that they have reached a number that could constitute a tradition in the history of Islamic literature. There can be no doubt with certainty that at least three of Ibn 'Aqilah's teachers, his teachers' teachers, himself, and his students have written works in this genre, and that their works have reached the modern period, so that the genre of *thabat* writing is a tradition that has existed for four generations and continued into the modern era.

Scholars such as Aḥmad b. 'Alī al-Balawī al-Wādīāshī, Shams al-Dīn Muḥammad al-Bābīlī, Ḥasan b. 'Alī al-'Ujaymī, Aḥmad b. Muḥammad al-Nakhlī, 'Abd Allāh b. Sālīm al-Baṣrī, Ibn 'Aqilah al-Makki, Ismā'il b. Muḥammad al-'Ajlūnī, 'Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Sharābātī, 'Alī b. Aḥmad al-Ṣa'īdī al-'Adawī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd Allāh al-Ba'li and Muḥammad Sa'īd Safar al-Atharī, who have works in the *thabat* tradition, focused more on the science of ḥadīth and wrote works in this field. Besides narration, these scholars also have works in other disciplines, especially Qur'ānic exegesis. Therefore, while trying to determine that the tradition of *thabat* is an alternative link to the history of tafsīr and especially to *ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, it is observed that the tafsīr-ḥadīth duo is closely related in terms of using the same sources. In this regard, while delving into the possibility of the *thabat* literature as a new link to the tradition of tafsīr *ṭabaqāt* in the example of Ibn 'Aqilah al-Makki's life story, it is concluded that the field in which comprehensive information on the life stories of the ḥadīth-identified exegetes is available is the genre of *thabat* writing.

On the other hand, based on the tradition of *thabat*, the life stories of scholars can be recovered, and their interactions with each other and their

scholarly networks can be identified. The bio-bibliographical works, such as al-Murādi's *Silk al-durar*, Ismā'il b. Muḥammad al-Baghdādi's *Hadīyah al-'ārifīn* and his *Īdāh al-maknūn*, 'Abd Allāh Mirdād Abū al-Khayr's *al-Mukhtasar min Kitāb Nashr al-nawr wa al-zahar fī tarājim afādil Makkah*, Muḥammad 'Abd al-Ḥayy al-Kattāni's *Fihris al-fahāris wa-al-athbāt*, and 'Umar Riḍā Kaḥḥālah's *Mu'jam al-mu'allifīn*, which incorporate information about Ibn 'Aqīlah's life story, are too limited in comparison with the data available in the *thabat* tradition. That is to say, the former do not sufficiently cover biographical and bibliographical details such as the period of his birth, the chronological list of his teachers, his scholarly personality and journeys, his activities, works, and the educational curriculum of the relevant period. It can be said that the relevant literature is superficial because it has limited information on this issue, whereas the *thabat* literature provides sophisticated information about Ibn 'Aqīlah's birth, scholarly personality, intellectual journeys and works, and offers the opportunity to navigate the capillaries of the period in which he lived.

In other words, although there are points that remain silent and not all questions can be answered completely, some findings about Ibn 'Aqīlah's life story can be identified by referring to the tradition of *thabat*. For instance, Ibn 'Aqīlah's trip to Istanbul, his meeting with the Ottoman Sultan Maḥmūd I, the Sultan's repeated participation in the ḥadīth assemblies that he coordinated there, the existence of his political relations, and other detailed information supporting his scholarly maturity in various sciences can only be identified through the tradition of *thabat*. However, in the case of Ibn 'Aqīlah's life story, it is also possible to say that there are parallels both in the literature of *thabat* and in the general bio-bibliographical works.

In the final analysis, the most reliable first-hand/primary source to obtain detailed information on the life story, scholarly personality, and works of any scholar can be considered as the literature of *thabat*, which contains both written and oral, cultural sources, notes, and elements. Therefore, by adding *thabat* literature as a new link to the tradition of *ṭabaqāt al-mufasssīrīn*, erudite biographies of classical commentators can be rewritten, unknown aspects of their lives can be analysed, and between the lines of their works can be better understood.

Bibliography

- Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009, 275-288.
- Abû al-Khayr, 'Abd Allah Mirdâd, *al-Mukhtasar min Kitâb Nashr al-nawr wa al-zahar fî tarâjim afâdil Makkah*, ed. Muḥammad Sa'îd al-'Âmûdî - Ahmad 'Ali, Jiddah: Âlam al-ma'rifah, 1986.
- Abû Shuhbah, Muhammad, *al-Madkhal li-dirâsat al-Qur'an*, Riyadh: Dâr al-liwâ', 1987.
- Ahdal, 'Abd-al-Rahmân b. Sulaymân, *al-Nafs al-Yamâni wa-al-rûh al-ruhâni fî ijâzat al-quḍâti banî al-Shawkân*, ed. 'Abd Allâh b. Muḥammad al-Habashî, Riyadh: Dâr al-sumay'î, 2012.
- Ahwânî, Abd al-Azîz, "Kutub barâmîj al-ulamâ' fi al-Andalus". *Majallat Ma'had al-Makhtûṭât al-'Arabiyah*, 1 (1955): 91-120.
- Ajlûnî, Ismâ'il b. Muḥammad, *Hilyat ahl al-fadl wa-al-kamal bi-tittisâl al-asânid bi-kummali al-rijâl*, ed. Muḥammad Ibrâhîm al-Husayn, 'Ammân: Dâr al-fath, 2009.
- Altuntaş, Mustafa Celil, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi* (PhD dissertation), İstanbul University, 2018.
- Ansârî, Zakariyâ b. Muḥammad, *Fath al-Bâqî bi-sharh Alfîyat al-Îraqî*, Beirut: Dâr al-kutub al-'İlmîyah, 2002.
- Aydınlı, Abdullah, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hayatı ve Eserleri." *Journal of Sakarya University Faculty of Theology*, 8 (2003): 1-11.
- Bâbilî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Alâ' al-Dîn, *Muntakhab al-asânid fi wasli al-musannafât wa-al-ajzâ' wa-al-masânid*, Beirut: Dâr al-bashâ'ir al-Islâmîyah, 2004.
- Badawi, Elsaid M. - Abdel Haleem, Muhammad, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill, 2008.
- Badrân, Abd al-Qâdir b. Ahmad, *Munâdamat al-atlâl wa-musâmarat al-khayyâl*, ed. Zuhayr al-Shâwish, Damascus: al-Maktab al-Islâmî, 1379.
- Baghdâdî, Ismâ'il b. Muḥammad, *Hadîyah al-ârifîn asmâ' al-mu'allifîn wa-âthâr al-musannifîn*, Beirut: Dâr ihyâ' al-turâth al-Arabî, n.d.
- Baghdâdî, Ismâ'il b. Muḥammad, *Îdâh al-maknûn fi al-Dhayl alâ Kashf al-zunûn*. ed. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge, Beirut: Dâr ihyâ' al-turâth al-Arabî, n.d.
- Balawî, Abû Ja'far Ahmad b. Ali al-Wâdîshî. *al-Thabat*, ed. Abd Allah al-Umrânî ,Beirut: Dâr al-gharb al-Islâmî, 1983.
- Balı, Abd al-Rahman b. Abd Allah, *Manâr al-is'âd fi turuq al-isnâd*, ed. Wâ'il Muḥammad Bakr Zahrân, Ammân: Dâr al-Fath, 2023.
- Bândirmahwî, Hâmid b. Yûsuf, *Tanînu al-mujaljlât bi-tabyîn al-musalsalât*, ed. Abû al-Hasan Abd Allah b. Abd al-Azîz al-Shabrâwî, Beirut: Dâr al-Risâlah, 2013.
- Besteiro, José María Fórneas, *Elencos Biobibliográficos Árabeandaluces: Estudio Especial de la Farsa de Ibn 'Aṭīya al-Garnāṭī*, PhD Dissertation: Universidad Complutense, 1970.
- Birşık, Abdulhamit. "İbn Akile", *DİA*, 1999, XIX, 304-306.
- Birşık, Abdulhamit, *Muhammed b. Akile ve ez-Ziyâde ve'l-Ihsân fi 'Ulûmi'l-Kur'an'ı* (MA thesis), Marmara University, 1990.
- BOA, Ottoman Archive, *Bâb-ı Âsafî Mühimme Defterleri [A.DVNSNMH.d.]*, No. 139, 61. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Deliser, Bilal, "Tarihsel Arka Planlı Yüzyıl Okumaları-I: Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük Tefsir Tarihi/Tabakatü'l-Müfessirîn Adlı Eserinin İlk Üç Tabakası." *Academic Platform Journal of İslamic Research* 7/3 (2023): 298-329.
- Demir, Zakir, "İbn 'Akile el-Mekki'nin Kur'an Lafızlarının İlahîliğine Yaklaşımı". *The Journal of Tafsir Studies* 6/2 (2022), 602-619.
- Demir, Zakir, "Kur'an'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavı/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı", *Marife*, 22/2 (2022): 911-936.
- Eren, Mehmet, "Hadis Edebiyatında Mu'cem-Meşyaha Türü Kitaplar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005): 19-28.
- Eşer, Ahmet, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü* (PhD dissertation), İstanbul University, 2021.

- Halabî, al-Samîn, *Umdat al-huffaz fi tafsîr ashraf al-alfâz*, ed. Muhammad Bâsil Uyûn al-Sûd, Beirut: Dâr al-kutub al-ilmîyah, 1996.
- Hasanî, Abd al-Hayy, *Nuzhat al-khawâtir wa-bahjat al-masâmi' wa-al-nawâzir*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1999.
- Hilah, Muḥammad al-Habîb, *al-Târikh wa-al-mu'arrikhûn bi-Makkah min al-qarn al-thâlith al-Hijrî ilâ al-qarn al-thâlith 'ashar*, Makkah: Mu'assasat al-furqân lil-turâth al-Islâmî, 1994.
- Ibn al-Athîr, Majd al-Dîn, *al-Nihâyah fi gharib al-hadîth*, ed. Tâhir Ahmad al-Zâwî - Mahmûd Muhammad al-Tanâhî, Beirut: al-Maktabah al-Islâmîyah, n.d.
- Ibn Durayd, Muḥammad b. al-Hasan, *Jamharah al-lughah*, ed. Ramzî Munîr Ba'labakkî, Beirut: Dâr al-ilm lil-malâyîn, 1987.
- Ibn Aqîlah, Muhammad b. Ahmad, *al-Fawâ'id al-jalilah fi musalsalat Ibn Aqîlah*, ed. Muhammad Ridwân al-Qahwajî, Beirut: Dâr al-Bashâ'ir al-Islâmîyah, 2000.
- Ibn Aqîlah, Muḥammad b. Ahmad, *al-Mawâhib al-jazilah fi marwiyât al-faqîr ilâ Allah Muhammad b. Ahmad Aqîlah*, ed. Abd Allah b. 'Abd al-Azîz al-Shabrâwî, Cairo: Dâr al-risâlah, 2018.
- Ibn Aqîlah, Muhammad b. Ahmad, *al-Ziyâdah wa-al-ihsân fi ulûm al-Qur'ân*, al-Shâriqah: Markaz al-Buhûth wa-al-Dirâsât, 2006.
- Ibn Aqîlah, Muhammad b. Ahmad, *Iqd al-jawâhir fi salâsil al-akâbir*, ed. Ömer Özgül, Izmir: Dokuz Eylül University, 2005.
- Ibn Atîyah, Abû Muhammad Abd al-Haqq, *Fihris Ibn Atîyah*, ed. Muhammad Abû al-Ajfân - Muhammad al-Zâhî, Beirut: Dâr al-gharb al-Islâmî, 1983.
- Ibn Azzûz, Muhammad al-Makki, *Umdat al-athbât fi al-ittisâl bi-al-fahâris wa-al-athbât*, ed. Umar b. al-Jilânî al-Shiblî al-Zaytûnî, Tunus: al-Dâr al-mâlikîyah, 2015.
- Ibn Manzûr, Muhammad b. Mukarram, *Lisân al-Arab*, Beirut: Dâr as-sâdir, n.d.
- Irâqî, Zayn al-Din Abd al-Rahîm, *al-Taqyîd wa-al-idâh*, Beirut: Dâr al-hadîth, 1984.
- Isfahânî, Abû al-Qâsim al-Husayn b. Muhammad al-Râghib, *Mufradât alfâz al-Qur'ân*. ed. Safwân Adnân al-Dâwûdî, Damascus: Dâr al-Qalam, 2009.
- Jawharî, Abû Nasr Ismâil b. Hammâd, *al-Sihâh: Tâj al-lughah wa-sihâh al-Arabiyyah*, ed. Ahmad Abd al-Ghafûr Attâr, Beirut: Dâr al-ilm lil-Malâyîn, 1979.
- Kahhalah, Umar Ridâ, *Mu'jam al-mu'allifin*, Beirut: Dâr ihyâ' al-Turâth al-Arabi n.d.
- Kandemir, M. Yaşar, "Fehrese", *DİA*, 1995, XII, 297-299.
- Kattânî, Muḥammad Abd al-Hayy, *Fihris al-fahâris wa-al-athbât*, Beirut: Dâr al-gharb al-Islâmî, 1982.
- Kawtharî, Muhammad Zâhid, *al-Tahrîr al-wajîz fîmâ yabtaghîhi al-mustajîz*, ed. Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, Aleppo: Maktabat al-Matbû'ât al-Islâmîyah, 1993.
- Kawtharî, Muhammad Zâhid, *Fiqh ahl al-Irâq wa-hadithuhum*, ed. Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, Beirut: al-Maktabah al-Azhariyyah, 2002.
- Kaya, Mesut, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogram Bir İnceleme". *Turkish Journal of Islamic Studies*, 31 (2014): 33-65.
- Mashshât, Hasan b. Muhammad, *al-Thabat al-kabîr*, ed. Muhammad b. Abd-al-Karîm b. Ubayd, Makkah: Mu'assasat al-Furqân lil-turâth al-Islâmî, 2005.
- Molina, Celia del Moral, "José M^o Fórneas Besteiro (1926-2003)", *Miscelânea de Estudios Árabes y Hebraicos Sección Árabe-Islâm*, 52 (2003): 275-286.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, Istanbul: Damla yayınevi, 2007.
- Muallimî, Abd Allah b. Abd al-Rahman, *A'lâm al-Makkîyin min al-qarn al-tâsi ilâ al-qarn al-râbi' 'ashar*, London: Mu'assasat al-Furqân lil-Turâth al-Islâmî, 2000.
- Muhibbî, Muhammad Amîn, *Khulâsat al-athar fi a'yân al-qarn al-hâdi' 'ashar*, Beirut: Dâr sâdir, n.d.
- Murâdî, Muhammad Khalîl, *Silk al-durar fi a'yân al-qarn al-thâni ashâr*, Cairo: Dâr al-kitâb al-Islâmî, n.d.
- Muslim, Mustafa, *al-Dirâsah of al-Ziyâdah*, al-Shâriqah: Markaz al-Buhûth wa-al-Dirâsât, 2006.
- Muwaffaq Abd Allah, Abd al-Qâdir, *Ilmu al-athbât wa-ma'âjim al-shuyûkh wa al-mashyakhât wa al-fann kitâbat al-tarâjim*, Makkah: Jâmi'at Umm al-Qurâ, 1421.

- Nuwayhid, Âdil, *Mu'jam al-mufasssîrîn min sadr al-Islâm wa-hattâ al-'aşr al-hâdir*, Beirut: Muassasat Nuwayhid al-Thaqâfiyah, 1983.
- Özcan, Esat, "Tefsir Tabakât Eserleri", *Harran İlahiyat Journal*, XXVI/44 (2020): 66-87.
- Pellat, Ch. "Fahrâsa", *The Encyclopedia of Islâm* (new edition), Leiden: Brill, 1991, II, 743-744.
- Qattân, Mannâ', *Mabâhith fi 'ulûm al-Qur'ân*, Cairo: Maktabah wahbah, 1995.
- Reynolds, Dwight F., (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, London: University of California Press, 2001.
- Saïdi, Ali b. Ahmad al-'Adawî, "Mukhtasar *thabat* al-Sayyid Muhammad b. Ahmad 'Aqilah". *al-Mawâhib al-jazilah fi marwîyât al-Sharîf Muhammad 'Aqilah*, Cairo: Dâr al-risâlah, 2018.
- Sakhâwî, Shams al-Dîn Muhammad, *Fath al-Mughith bi-sharh Alfîyat al-hadîth*, Riyadh: Maktabat dâr al-minhâj, 1426.
- Saleh, Walid A., "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies*, 12 (2010): 6-40.
- Sâlih, Subhî, *Mabâhith fi 'ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'İlm, 1977.
- Sharâbâtî Abd al-Karîm b. Ahmad b. 'Ulwân, *Inâlah al-tâlibîn li'awâli al-muhaddithîn*. Istanbul: Süleymaniye Library, Hafid Efendi, nr. 23, 1^a-88^a.
- Shibli, 'Umar b. al-Jilânî b. 'Umar al-Tûnisî, *Thabat al-Shaykh al-'Allâmah al-Imâm Muhammad Tâhir b. 'Ashûr*, Tunus: Dâr al-Salâm, 2018.
- Suwaydi, Abd Allah b. Husayn, *al-Nafhah al-miskiyah fi al-rihlah al-Makkiyah*, ed. 'Imâd 'Abd al-Salâm Ra'ûf. Abû Zaby, 1424.
- Suyûtî, Jalâl al-Dîn, *Tadrîb al-râwî fi sharh Taqrib al-Nawâwî*, ed. Mâzin b. Muhammad al-Sirsâwî, al-Dammâm: Dâr Ibn al-Jawzî, 1431.
- Şener, Fatma Nur, *Hanefî İbn Akile el-Mekki'nin el-Cevherü'l-Manzûm'da Ukûbât Âyetlerini Tefsirde Rivâyet Yöntemi* (MA thesis), Marmara University, 2018.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, Ithaca: Spoken Language Services, 1976.
- Zabidî, Muhammad al-Murtadâ. *Tâj al-'arûs min jawâhir al-qâmûs*, ed. 'Abd al-Sattâr Ahmad Farrâj - et al. al-Kuwayt, 1965.
- Zamakhsharî, Abû al-Qâsim Maḥmûd b. 'Amr, *Asâs al-balâghah*, ed. Muhammad Bâsil 'Uyûn al-Sûd, Beirut: Dâr al-kutub al-'ilmîyah, 1998.
- Zirikli, Khayr al-Dîn, *al-A'lâm*, ed. Zuhayr Fath Allah, Beirut: Dâr al-'ilm lil-malâyîn, n.d.
- Zurqânî, Muhammad 'Abd al-'Azîm, *Manâhil al-'irfân fi 'ulûm al-Qur'ân*, ed. Fawwâz Ahmad Zamarli, Beirut: Dâr al-kitâb al-'Arabî, 1995.

İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) Önerdiği Doğru Tefsir Yöntemi

ENES BÜYÜK*

Özet

Zeydi-Selefi çizgiyi benimseyen İbnü'l-Vezîr doğru dini düşüncenin Yunan düşüncesine kadar uzanan felsefi kabullerle değil temelde Kur'an'ın ve sünnetin delilleriyle mümkün olacağını savunmuştur. Öncelikle Kur'an'a dayalı bilgi anlayışı İbnü'l-Vezîr'i Kur'an'ın nasıl doğru anlaşılacağı sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır. O, *İsârü'l-hak* kitabında "Doğru Tefsirin Yöntemi Hakkında Rehber" başlığı altında mezkûr soruna dair derli toplu bir tefsir yöntemi önerisinde bulunmuştur. Bu makalenin amacı ise İbnü'l-Vezîr'in önerisini deskriptif yöntemle ortaya koymak, bunu, bir yandan tefsir disiplininin genel birikimi, diğer yandan da takip ettiği düşünce tarzının kurucu ve önemli isimleri olan Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi isimlerin düşünceleriyle mukayese edip açıklayıcı ve yorumlayıcı yöntemle incelemektir. O, bu önerisinde tefsiri rivayet ve dirayet olmak üzere ikiye ayırmıştır. Rivayet sürecinde dikkat edilecek hususları belirttikten sonra dirayet tefsirini de yedi aşamaya hasretmiştir. Haklarında belli bir epistemik kabulün belirlenmesi gerektiğini düşündüğü temel Kur'an kavramlarını ilk sıraya yerleştirmiştir. Daha sonra epistemik hiyerarşiye Kur'an, sünnet, sahabe kavli, dil bilgisi ve mecaz problemini dahil etmiştir. İbnü'l-Vezîr son olarak hakkında sahih bir delilin bulunmadığı ve müfessirlerin ihtilaf ettiği durumlarda ne yapılacağından bahsetmiştir. Ona göre bu aşamalara göre yapılan tefsirler Kur'an yorumunda doğru bilgiye ulaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbnü'l-Vezîr, yöntem, İsârü'l-hakk, Selefi.

The Correct Method of *Tafsîr* as Proposed by Ibn Al-Wazîr (d. 840/1436)

Abstract

Ibn al-Wazîr, who adopted the Zaydi-Salafi line, argued that correct religious thought would be possible through the evidence of the Qur'an and the Sunnah not through philosophical assumptions dating back to Greek thought. His understanding of knowledge, based primarily on the Qur'an, confronted Ibn al-Wazîr with the problem of how to understand the Qur'an correctly. In his book, *İsâr al-ḥaqq*, under the subtitle

* Doç. Dr., Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Assoc. Prof. Samsun University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Samsun, Türkiye.

ORCID: 0000-0002-9619-9450; e-posta: enes.buyuk@samsun.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1548648 • Gelis/Received 11.09.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Büyük, Enes, "İbnü'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) Önerdiği Doğru Tefsir Yöntemi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 [2025]: 57-80.

“Guidance on the Method of Correct Exegesis” he proposed a method of *tafsir* that addresses this problem. The aim of this article is to present Ibn al-Wazir’s proposal in a descriptive and interpretive way by comparing it with the general sources of the discipline of *tafsir*, on the one hand, and with the thoughts of the founding and important names of the style of thought he followed such as Ahmad b. Hanbal, Ibn Taymiyya, and Ibn Qayyim al-Jawziyya on the other. In this proposal he divides *tafsir* into two categories: *riwāyah* (narration-based *tafsir*) and *dirāyah* (opinion-based *tafsir*). After specifying the issues to be considered in the process of *riwāyah*, he also categorized the *tafsir* of *dirāyah* into seven stages. He placed the basic Qur’an concepts, about which he thought that a certain epistemic acceptance should be determined, in the first place. He then included the Qur’an, the Sunnah, the tradition of the Companions, grammar, and the problem of metaphor in the epistemic hierarchy. Finally, Ibn al-Wazir explained what to do in cases where there is no authentic evidence and the commentators disagree. According to him, exegesis according to these stages will lead to the correct knowledge in the interpretation of the Qur’an.

Keywords: Tafsir, Ibn al-Wazir, Method, *Īsār al-ḥaqq*, Salafi.

Giriş

Kur’an’ın nasıl tefsir edilmesi ve tefsirde hangi yöntemin takip edilmesi gerektiğine dair tartışmalar I. asrın sonlarına kadar uzanır. Erken dönemde müstakil tefsir usulü metinleri kaleme alınmasa da literatürdeki tefsir pratiği ve zaman zaman yer verilen metodolojik açıklamalar müfessirlerin birtakım yöntemler takip ettiğini ortaya koymaktadır. Tedvin döneminden sonra kelam, hadis ve fıkıh ilimlerinin; IV ve V. asırlarda da usul ve tasavvufun teşekkül edip sistemleşmesiyle tefsirin metodolojik referansları büyük oranda belirginleşmiştir. Nitekim V. asırdan itibaren kaynaklarda “müfessirin bilmesi gereken ilimler” ya da “tefsirin istimdat ettiği ilimler” gibi başlıklar altında tefsir faaliyetinin metodolojik dayanakları zikredilmektedir. Bu bağlamda dil bilimi, hadis, usul, kelam ve tasavvuf öne çıkar. Dil bilgisinin niteliği, rivayetlerin güvenilirliği, metinlerin anlama delalet vecihleri gibi nasların yorumunu merkeze alan epistemolojik tartışmalar mezkûr ilimlerin literatüründe söz konusu edilmiştir. Bunlardan ayrı olarak klasik dönemde dikkate değer bir tefsir usulü literatürü gelişmiş değildir. Durum böyle olmakla birlikte metodolojik içeriğe sahip tefsir mukaddimleri ve ulûmü’l-Kur’an’lar da dahil olmak üzere Muhâsibî (ö. 243/857), İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), Harallî (ö. 637/1240), Tufî (ö. 716/1316), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnü’l-Ekfânî (ö. 749/1348), Kâfiyeci (ö. 879/1474) gibi isimler tarafından bağımsız birkaç tefsir usulü risalesinin kaleme alındığı bilinmektedir.¹ Bunlar özellikle VI ve VII. asırlardan sonra artış göstermiştir.

1 Diğer isimler için bk. Haleli, “Kavâidü’t-tefsir”, s. 94-79.

IX. asırda tefsir usulüne katkı sunan önemli isimlerden biri de Yemenli Zeydî-Selefi âlim İbnü'l-Vezîr'dir (ö. 840/1436). İlmî şöhretiyle tanınan bir ailede yetişen İbnü'l-Vezîr gençlik yıllarını kelamla uğraşarak geçirmiş, bir zaman sonra kelimî metot kendisini kesin sonuçlara ulaştırmadığı için Kur'an'a ve sünnete yönelmiştir. İhtilafların ve mezhep çatışmalarının yoğun olduğu bir dönem ve kültür çevresinde yaşayan İbnü'l-Vezîr'in ilmî kariyerinin gelişiminde Mu'tezile, Eş'arilik, Zeydilik ve Selefilik-Hanbelilik etkili olmuştur.² Ona göre bir yandan İslamî fırkalar kendi düşüncelerini Kur'an'a refere ettiklerinden bir yandan da Kur'an, hakkı arayanlar için kaynak olduğundan onun doğru yorumlanması, yorum sürecinde de doğru yöntemin takip edilmesi gereklidir. Bu sebeple âhir ömründe uzlete çekildiği sırada kaleme aldığı son kitabı *Îsârü'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât alâ mezâhibi'l-hak*'ta "Doğru Tefsiri Bilmenin Yöntemine Ulaştıran Rehber" başlığı altında tefsir usulüne müstakil yer ayırmıştır. Mısır'da Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye'de kayıtlı olmak üzere İbnü'l-Vezîr'e bir de *Kavâidü't-tefsîr* risalesi nispet edilmektedir.³ Eser incelendiğinde bunun esasen *Îsârü'l-hak* kitabındaki ilgili bölüm olduğu, 1881 yılında mezkûr kitaptan hareketle müstakil bir risale olarak tecrit edildiği, haliyle İbnü'l-Vezîr'in bu hususta ayrı bir risale kaleme almadığı anlaşılmaktadır.⁴ Bu metin İbnü'l-Vezîr'in bölümün sonunda "Bu kısım ayrıca yazılsa müstakil bir kitap olur"⁵ ifadesinden hareketle kaleme alınmış olmalıdır.

İbnü'l-Vezîr'in mezkûr başlık altında önerdiği tefsir usulü, onun çeşitli kitaplarında etraflıca yazdığı hususların derli toplu şekilde ifade edilmesinden ibarettir. Nitekim yer yer ilgili meseleleri diğer kitaplarında ayrıntılı işlediğini ifade eder. Onun kelimî ve itikadî görüşleriyle ilgili tezler olsa da önerdiği tefsir usulüyle ilgili Türkçe'de doğrudan bir çalışma görünmemektedir. Arapça'da ise "Kavâidü't-Tefsîr 'inde İbni'l-Vezîr'l-Yemenî -Dirâse Nakdiyye-"⁶ başlıklı bir makale bulunmaktadır. Makalede İbnü'l-Vezîr'in muhkem-müteşâbih ile ilgili görüşleri etraflıca ele alınırken onun önerdiği tefsir usulündeki aşamaların, maddelerin büyük oranda tasvir edilmesiyle yetinilmiştir. İbnü'l-Vezîr'in usule ilişkin görüşleri, mezkûr araştırmanın dışında incelemeye konu edilmemesi ve pek bilinmemesi sebebiyle çağdaş tefsir usulü çalışmalarında çoğunlukla gözden kaçırılmaktadır.⁷ Fıkıh usulü literatüründeki birikimle karşılaştırılabilecek bir kapsamda ve

2 Batur, "Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezîr", s. 46-94.

3 Bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, II, 460.

4 İbnü'l-Vezîr, *Kavâidü't-tefsîr*, vr. 2^a.

5 İbnü'l-Vezîr, *Îsârü'l-hak*, s. 157.

6 Mecâlî, "Kavâidü't-Tefsîr inde İbni'l-Vezîr", s. 1-45.

7 Bk. Hâc, "Te'sisü usulî't-tefsîr", s. 53-57; Mağribî, "İlmü usulî't-tefsîr", s. 67-68; Çiçek, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usulü", s. 36-42; Süleyman v.dğr., *et-Teâlîfü'l-muâsıra*, s. 238-56; Demirci, *Arapça Tefsir Usulü Literatürü*, s. 221-83.

derinlikte olmasa da onun usul önerisi klasik dönemde müstakil tefsir usulü çalışmalarının ilk örneklerinden birini temsil etmektedir. Öte yandan tefsir akvili arasında tercih yaparken görüş sahibinin biyografisinin, hakkındaki cerh ve tādile ilişkin değerlendirmelerin dikkate alınması gerektiğini söylemesi, bugün yaygın şekilde kabul edilen Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet ve sahabe kavliyle tefsiri şeklindeki yöntemin rivayetle tefsir yöntemi olarak algılanmasına karşın bunu dirayet faaliyeti olarak kabul etmesi, dirayet tefsirinin ilk aşamasına Kur'an'ın temel kavramlarına dair semantik analizi yerleştirmesi tefsir usulü çalışmaları için üzerinde düşünülmeğe değer görünmektedir. Bu yazıda İbnü'l-Vezîr'in önerisi hakkında hem imkân ölçüsünde tefsir usulü açısından genel değerlendirmeler yapılacak hem de bu önerinin Hanbelî-ehl-i hadis tefsir usulü açısından nerede durduğu, yeni katkılar sunup sunmadığı belirtilecektir. Onun konuyla ilgili görüşleri betimsel ve mukayeseli yaklaşımla ortaya konmaya çalışılacak, merkezde ise önerdiği yöntem olacaktır. İbnü'l-Vezîr'in tefsir uygulaması-pratiği ise araştırmamızın dışında bırakılacaktır.

1. Tefsirin Rivayete Dayanması Açısından Müfessirlerin Mertebeleri

İbnü'l-Vezîr tefsirin rivayete ve dirayete dayalı iki yönü bulunduğunu ifade etmekte, her iki yönle ilgili takip edilmesi gereken usulden (mertebe) bahsetmektedir. Tefsir rivayete dayalı olduğunda, tefsir rivayetleri ve kavilleri açısından ilk nesil başta olmak üzere müfessirlerin konumu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Vezîr, kendini müfessirlerin mertebelerini incelemeye ve onlar karşısında nasıl bir tavır takınılması gerektiği konusunda yönlendirme yapmaya iten sebebin ihtilaflar olduğunu belirtir. Zira müfessirler âyetler hakkında birçok görüş nakletmiştir. Bu da doğrunun iki veya daha fazla görüş arasında kaybolup gitmesine sebep olmaktadır. Bu durumda İbnü'l-Vezîr nakiller arasında tercih kriterinin ne olacağı sorusunu, nakli yapan ya da görüşü ileri süren müfessirin konumuna bakmak olarak cevaplar.⁸

İbnü'l-Vezîr'e göre müfessirlerin en hayırlıları sahabedir. Bunun sebebi ise onların Kur'an'da ve sünnette övülmeleri, Kur'an'ın onların dilinde nâzil olması -ki bundan dolayı Kur'an'ı anlarken onların hata etmeleri sonrakilere nazaran daha uzak bir ihtimaldir-, yine kendilerine müşkil gelen yerleri Hz. Peygamber'e sormuş olmalarıdır. Sahabe içerisinde tefsir görüşüne en fazla sahip olan ise İbn Abbas'tır. Onun tefsir görüşleri kâmil bir şekilde toplanmıştır. Bu tefsir rivayetlerinin ona isnadı eğer sahih ise bunlar en sahih tefsirlerden biridir ve tefsirdeki birçok otoritenin görüşüne de mu-kaddem kabul edilir.⁹

8 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 149.

9 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 146.

İbnü'l-Vezîr'e göre İbn Abbas'ın tefsir görüşlerinin öncelenmesi gerekir. Bunun birkaç sebebi vardır. Birincisi, farklı kanallardan nakledilerek meşhur olduğu üzere Hz. Peygamber'in ona, tevili (yani tefsir) öğrenmesi için dua etmiş olmasıdır. İkincisi, sahabe'nin onun genel olarak ilim, özel olarak da tefsir konusunda ciddi bilgisi olduğuna dair ittifak etmesidir. Üçüncüsü, onun risalet ocağından, Hz. Peygamber'in Ehlibeyt'inden olmasıdır. Dördüncüsü, rey ile tefsir imkânsız olmasa da onun Hz. Peygamber'den rey ile tefsirin yasak olduğuna dair haber nakletmesidir. Beşincisi de ondan gelen tefsir rivayetlerinin isnat bakımından mahfuz ve muttasıl olmasıdır. Sahabe içerisinde Hz. Ali gibi ondan daha bilgili ve daha faziletli isimler bulunsa da onların sahih-sabit tefsir rivayetleri İbn Abbas'ınkilere nazaran azdır.¹⁰

İbnü'l-Vezîr'in zikrettiği bu gerekçeler, İbn Abbas'ın tefsirdeki otoritesini ve görüşlerinin-rivayetlerinin öncelenmesini açıklamada yeterli gözükmemektedir. Nitekim ilk üç gerekçe diğer önde gelen sahâbiler için de geçerlidir. Birincisiyle ilgili olarak Hz. Peygamber, mesela Hz. Ömer'in ilmini, anlayış yeteneğini övmüş ve onun ilminin kendisine dayandığını ifade etmiştir. Nitekim rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber "Uyurken bana bir süt kadehi verildi, içtim, fazlasını da Ömer'e verdim." buyurmuştur. Sahabe "Ey Allah'ın resulü! İçtiğin ve verdiğin fazlalığı ne ile tevili ettin?" diye sorunca da "ilim..." cevabını vermiştir. Bir başka rivayette "Eğer ben peygamber olarak gönderilmeseydim, muhakkak Ömer gönderilirdi." buyurmuştur.¹¹ Hem birinci hem de ikinci kriterle ilgili olarak denilebilir ki sahabe içerisinde Hz. Ali, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, İbn Ömer, Ebû Hüreyre gibi isimler de ilim sahibi olmakla temayüz etmiştir. Hatta hadis, siyer, fıkıh gibi alanlara dair bilgilerin genel olarak kaynağı bu isimlerdir. Yine mesela Hz. Âişe de peygamber ocağında bulunmuş, Hz. Hasan ve Hüseyin de Ehlibeyt'in en önemli isimlerinden sayılmıştır. Ama bu sahâbilerin hiçbirisi tefsirde İbn Abbas kadar öne çıkmamıştır. Diğer yandan İbn Abbas rey ile tefsirin yasak olduğuna dair nakilde bulunsa da bu, onun rey ile tefsir yapmadığı anlamına gelmez. Tefsirlerde İbn Abbas'ın kendi tevili olduğu düşünülen örnekler vardır.¹² Son olarak onun tefsir rivayetlerinin muttasıl olduğu da tartışmalıdır. En sahih kabul edilen Ali b. Ebû Talha-İbn Abbas isnadında bile arada Mücâhid veya Saîd b. Cübeyr'in bulunduğu ifade edilir.¹³ Diğer sahâbilerin tefsir rivayetlerinin az olması da bunları ikinci sıraya koymayı gerektirmez. Azlığın veya çokluğun etkisinden ziyade nüzule bizzat şahit olma açısından bakıldığında Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd gibi sahâbilerin tefsir rivayetleri daha öncelikli addedilmelidir. Onların bu

10 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 147.

11 Buhârî, "İlim", 22; Tirmizî, "Menâkıb", 48.

12 Mesela bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 297; III, 221.

13 Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2331-32.

açından İbn Abbas'a önceliği bulunduğu gibi İbn Abbas'ın bilgisinin büyük bir kısmı da sahabeye dayanmaktadır. Nitekim o, nüzul esnasında henüz çocuktuktu. Ayrıca Medine'ye gelişi Mekke'nin fethinden sonradır ve Hz. Peygamberle birlikteliği de azdır.

İbnü'l-Vezîr'in bahsettiği gerekçelerin yine de etkili olduğu düşünülebilse de İbn Abbas'ı bu sahada öncelikli kılan asıl iki etkenden bahsedilebilir. Birincisi, onun ilme ciddi düzeyde iştiağının bulunmasıdır. Bunu teyit eden bir haber olarak ona bu kadar ilmi nasıl elde ettiği sorulduğunda, "Allah bana çok soru soran bir dil, iyi anlayan bir akıl bahşetmiştir." diye cevap vererek, yine "Ben bir konuda soru sorarsam ashaptan üç yüz kişiye birden sorardım."¹⁴ diyerek ilme düşkünlüğünü ve tahkik ehli olduğunu dile getirmiştir. İkincisi de kısa süreli birkaç resmî görevi istisna siyasî ve askerî görevlerde bulunmamasıdır. Bu durum ona ilimle meşgul olmak için yeterince zaman kazandırmıştır.

İbnü'l-Vezîr'e göre müfessirlerin ikinci mertebesini tâbiin müfessirleri teşkil eder. Bunların en meşhurları Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde, Hasan-ı Basrî, Ebü'l-Âliye, Muhammed b. Kâ'b ve Zeyd b. Eslem'dir. İbnü'l-Vezîr, bu isimlerin her ne kadar *sika* olsalar da haklarında bazı eleştiriler söz konusu olduğunu, görüşler arasındaki ihtilaf ve teâruz durumunda bu eleştirilerin tercih sebebi olacağını söyler. Haklarında neler söylendiği hususunda İbnü'l-Vezîr rical ve tarih kitaplarına bakılması hususunda yönlendirme yapar. Sonrasında İbnü'l-Vezîr, daha güvenilir olandan daha zayıf olana doğru İkrime, Mukâtil b. Hayyân, Muhammed b. Zeyd, Ali b. Ebû Talhâ, Süddî-yi Kebîr, Süddî-yi Sagîr, Muhammed b. Süleyman el-Enbârî, Atıyye el-Avfi, Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman hakkındaki cerh ve tâdil değerlendirmelerine yer verir. Kiminin tefsirde önemli bir konumda bulunduğunu, kiminin zayıf bulunduğunu, kiminin Hâricîliğe, kiminin Şîa'ya mensubiyetini, kiminin de teşbih-tecsim düşüncesi taşıdığını dile getirir. Bu sebeplerden dolayı bazı imamın onları hüccet kabul etmişken bazıları onlar hakkında olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İbnü'l-Vezîr, Nakkaş örneğinde olduğu gibi bu şekilde müteahhirin müfessirleri hakkındaki değerlendirmelere de bakılması gerektiğini ifade eder.¹⁵

İbnü'l-Vezîr, anlaşıldığı üzere müfessirleri tefsir alanında bilgi sahibi olma ve özellikle de güvenilirlikleri ya da zayıflıkları açısından sıralamaktadır. Ona göre bu husustaki farklılıklar, ihtilaf halindeki görüşlerin tercihinde bir kriter olarak kullanılmalıdır. Esasen bu husus erken dönemden beri kimi tesirlerde şöyle ya da böyle dikkate alınabilen bir durumdur. Fakat bunun usul bağlamında tefsirde bir tercih kriteri olarak sunulması tefsir usulü

¹⁴ Belâzürî, *Ensâb*, IV, 46; Zehebî, *Siyer*, III, 344.

¹⁵ İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 148-49.

metinleri açısından özgün bir teklif olarak görünmektedir. İbnü'l-Vezîr öncesinde Sa'lebî, İbn Atıyye ve İbn Cüzeyy'in tefsir mukaddimelerinde müfessirlerin mertebe ve mezhebî aidiyetlerinden bahsedilse¹⁶ de bunlar daha ziyade tabakat-biyografi içeriklidir veya müfessirin kendi tefsirini yazma gerekçesini açıklamaya dönüktür. İbn Teymiyye de *Mukaddime*'sinde tefsirde rivayetler söz konusu olduğunda gerek ilk müfessirlerin gerek sonraki bazı müfessirlerin durumları hakkında bilgi vermektedir. Onun değindiği bu bilgiler her ne kadar usul cihetinden rivayetler konusunda müfessirlerin takınması gereken tavra işaret etse de İbn Teymiyye bu hususu temelde ihtilaf olgusunun nasıl meydana geldiğini açıklama sadedinde işler.¹⁷ İbnü'l-Vezîr açıkça bu bilgilerin tercih kriteri olması gerektiğini söyleyerek ve bunu usul önerisinde dile getirerek onlardan ayrışmaktadır.

İbnü'l-Vezîr müfessirler hakkındaki bilgilerin temin edileceği kaynaklar olarak hadis literatürüne işaret etmekte ve açık seçik bir şekilde bu açıdan tefsiri hadis ilmine dayandırmaktadır. Fakat biyografi ve rical kitaplarındaki râvilerin-isimlerin herhangi bir görüşe ya da mezhebe mensup olduğu söylenerek cerhedilirken, cerheden ismin de bizatihi belli bir görüşe ve mezhebe mensubiyeti göz ardı edilmemelidir. En azından münekkidin dönemin siyâsî, mezhebî ve kültürel değişkenlerinin etkisinde kalabildiği, sınırlı bir bakış açısına sahip olabildiği düşünülmelidir. Mesela İbnü'l-Vezîr'in zikrettiği üzere İkrime'nin Hâricî düşünceye mensubiyeti tartışmaya açıktır. Öyle ki Emevîler'in zulme varan uygulamaları ve baskıları İkrime'yi Hâricîler'le siyâsî yakınlık kurmaya itmiştir. Bu da dışarıdan bakıldığında onun Hâricîliği benimsediği düşüncesine sebep olmuş olmalıdır. Fakat siyâsî yakınlık, itikadî benzerliği gerektirmeyebilir.¹⁸ Benzer husus Mukâtil için de söylenebilir. Münekkitler, sebeplerden biri olarak teşbih ve tecsim fikirleri dolayısıyla onu cerhetseler de Mukâtil'in tefsirinde ve diğer eserlerinde bunu teyit eden açık örnekler bulunamamaktadır.¹⁹ Ehl-i hadis çizgisindeki hadis âlimleri, mesela İbnü's-Salâh, İbn Hacer el-Heytemî gibi isimler müteahhîrin müfessirlerini de farklı mezheplere mensup olmakla tenkit etmişler ve tefsirlerinden sakınılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Mesela Mâverdî ve İbn Atıyye'yi tefsirlerindeki bazı görüşlerinden dolayı Mu'tezililik ile suçlamışlardır; hatta İbn Atıyye'nin tefsirinin *el-Keşşâf* tan daha tehlikeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Esasen konu hakkındaki araştırmalar her iki ismin Mu'tezilî olmadığını, bu ithamların yanlışlığını ortaya koymaktadır.²⁰ Bu örnekler bize rical kitap-

16 Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 74; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, I, 160-61, 163-64; İbn Cüzeyy *et-Teshîl*, I, 13-14.

17 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 123-55.

18 Altıkulaç, "İkrime el-Berberî", s. 42.

19 Mertoğlu, "Mukâtil b. Süleyman", s. 189.

20 İddialar ve değerlendirmeler için bk. Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye*, s. 219-62; Oral, "el-Mâverdî'nin Mu'tezilîliği İthamının Değerlendirilmesi", s. 235 vd.

larındaki değerlendirmelerin veya genel olarak münekkitlerin görüşlerinin mutlak olarak tercih kriteri olamayacağını göstermektedir.

İbnü'l-Vezîr'in tercih kriteri olarak müfessir biyografilerinin dikkate alınması gerektiği önerisi tefsir tarihinde önde gelen müfessirlerin sistematik pratiklerine de uymamaktadır. Diğer bir ifade ile tefsir tarihinde yerleşik bir karşılığı da yoktur. Nitekim Taberî, İbn Ebû Hâtim, Begavî, İbn Kesîr gibi birkaç müfessirin tefsiri istisna edilirse Mâtürîdî, Mâverdî, Sa'lebî, İbn Atıyye, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Kurtubî gibi müfessirler yukarıda ismi anılan müfessirlerden ciddi düzeyde görüş nakletmişler, görüşlerini de zaman zaman kabul edebilmişlerdir. Bunun en iyi örneği Mukâtil'dir. Sıhhat kriterlerine ve rical değerlendirmelerine görece daha fazla riayet eden Taberî ve İbn Ebû Hâtim ondan nakil yapmazken Mâtürîdî, Sa'lebî, İbn Atıyye, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî... onun tefsir rivayetlerine-görüşlerine yer verir. Bu isimler müfessirler arasında görüşler teâruz ya da ihtilaf ettiğinde genelde Kur'an'ın iç bütünlüğüne, siyak-sibaka, zâhire, dile, sahih rivayetlere, sünnete uygunluk gibi tefsir usulünün kriterlerini dikkate almaktadırlar.

İbnü'l-Vezîr'in müfessir biyografilerinin dikkate alınması gerektiği yönündeki önerisi mutlak anlamda bağlayıcılık içermese de ihtilaflar arasındaki tercihlerde bir şekilde işlevsel görülebilir. Zira mezhebe bağlılık bazan birçok delilin göz ardı edilmesine sebep olabilir. Müfessirin, âyeti yorumlarken mezhebinin ne olduğunun bilinmesi, mezhebe bağlılık düzeyinin hesaba katılması yorumunun reddedilmesini mümkün kılacaktır. Bununla birlikte biyografi bilgisi müfessirin, âyeti niçin öyle yorumladığını anlamaya, Kur'an'ın onun nazarında ya da toplumunda-mezhebinde niçin böyle anlaşıldığını kavramaya da imkân verebilir. Bir müfessir Şiî ya da Mu'tezilî ise onun, benimsediği mezhebin doktrinlerine göre âyetleri tevil etmesi beklenir. Konusu bambaşka bir âyeti açıklarken, "Burada Kur'an'ın mahluk oluşuna delil vardır." çıkarımında bulunması, onun mezhebî aidiyetleriyle anlaşılır hale gelir. Eğer Şiî bir müfessir ise tefsirinde niçin Şiî râvilerin ve kaynakların fazlaca bulunduğu, eğer Mâlikî bir müfessir ise fikhî mezhepler karşısında niçin Mâlikîliğin görüşlerini ekseriyetle tercih ettiği açıklanabilir. Bu durum felsefî, tasavvufî, siyasî, tarihî vb. nazariyeler için de geçerlidir. Müfessirin düşünce ekollerinden hangisine mensup olduğunun bilinmesi, yorumlarını o çerçevede anlamının kapısını aralar. Böylece müfessirin ve takip ettiği düşüncesinin tanınması, onun zihnini ve düşünce dünyasını inşa eden ön anlamların, kabullerin bilinmesi demektir. Netice itibarıyla müfessirlerin tanınması, yorumların üretilmesine sebep olan, onların arka planındaki ilkelerin kavranmasına, bu da yorumların doğru veya yanlış olarak daha sağlıklı kritik edilmesine imkân sağlayacaktır.

2. Dirayet Faaliyeti Olarak Tefsirin Mertebeleri

İbnü'l-Vezîr'e göre tefsir, dirayet yönü itibariyle de yedi mertebeye sahiptir:

Birincisi, Kur'an'da çokça tekrar eden mükerrer lafızların tefsir edilmesidir. Bunlar Allah'a ait isimler ve sıfatlar, islam, iman, ihsan, müslim, mümin, muhsin, zalim, fâsık, kâfir gibi dinî ve akidevi kavramlardır. İbnü'l-Vezîr öncelikle bu kavramlar hakkında ayrıntılı inceleme yapılması, onlar etrafında ileri sürülen iddia, itiraz ve delillerin kritik edilmesi gerektiğini düşünür. O, sırf bu hususun tefsir için öncül (mukaddime) olduğunu, bu sebeple tefsir mukaddimelerinde hususi bir bölüm olarak işlenmesi gerektiğini, bu kavramlara dair gerekirse kelam kitaplarından -mahiyetini kendisinin belirlediği ölçüde- istifade edilebileceğini belirtir. Ona göre eğer kişi bu kavramlarla ilgili açıklama ve tartışmalar sebebiyle fitneye düşebileceğini zannederse ve mesele kendisine karmaşık gelirse bunları ele almayı, incelemeyi terk edebilir, bunlarla ne kastedildiğine genel olarak iman etmekle yetinebilir. İbnü'l-Vezîr daha sonra bunlara genel olarak iman etmenin cevazı konusunda hadislerden çeşitli deliller nakleder.²¹

İbnü'l-Vezîr'in öncelikle bilinmesini gerekli gördüğü kavramların tefsirini dirayet yönteminin ilk sırasına yerleştirmesinin ardında bunlar hakkında erken dönemden beri kelimcülerin ve bâtınîlerin tartışma ve ayrışmaları yatmaktadır. İbnü'l-Vezîr'e göre bu ekoller ilgili kavramları selefın anladığı ve açıkladığından farklı olarak tevil etmekte, hatta bâtınîler "zamanın imamı" gibi bambaşka anlamlar yükleyerek onların anlamlarının buharlaşmasına sebep olmaktadır. Halbuki bir kısmı Allah'ın isimleri ve sıfatları olan bu kavramlar Hz. Peygamber ve selef asrında tevil edilmemiştir. Selef bunları kelimcüler ve bâtınîler gibi yorumlamamıştır. İbnü'l-Vezîr'e göre onların bu kavramları anlayamadığı, anlasalar da sonraki nesle açıklama sorumlulukları bulunmadığı da iddia edilemez. Onlar teville gitmeden bunları anlamışlar, fakat kavramların işaret ettiği keyfiyete iman etmişlerdir. O halde ilgili kavramlar teville gitmeden selefın anladığı şekilde açıklanmalıdır. İbnü'l-Vezîr ilgili kavramları selefın tevil etmemesini ve onlarla ilgili tevilin zorunlu olmadığını da açıklar. Mesela semî', basîr, hakîm, rahmân gibi isimlerin ve sıfatların Kur'an'da Allah'ı övmek ve yüceltmek maksadıyla kullanıldığını belirtir. Ona göre özellikle rahmân ve rahîm gibi isimler Allah'ı daha iyi övdüğü, kullarının da ona yakınlaşmasını daha iyi sağladığı için Kur'an'da sürekli tekrar edilmiştir. Bu isimler Hz. Peygamber'in sözleri ve duaları başta olmak üzere büyüğü ile küçüğü ile müslümanların hayatının her aşamasında sıkça zikredilir olmuştur. Bunları teville yönelenler ise Kur'an'da övgü maksadıyla bulunan bu gibi isimlerin ve sıfatların

21 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 149-50.

aşkın bir varlık olarak Allah için kullanılmasının bir eksiklik, yergi ve teşbih gibi bir sonuca götüreceğini ileri sürerken yanlışlardır. Zira “teva-zu kanadı” (جَنَاحُ الْكُذِّبِ) (el-İsrâ 17/24) ifadesinde tevazunun kanada izafesi onun yerilmesini gerektirmiyorsa ilgili sıfatların da Allah için kullanılması ona bir yergi olarak görülemez. Öte yandan İbnü'l-Vezîr bunların tevlini benimseyenlerin kendi aralarındaki ihtilaflara da dikkat çeker. Ona göre Mu'tezililer Eş'arîler'in bu isimlere getirdiği tevilleri kabul etmez, Eş'arîler de onlarınkini... Ehl-i hadis ise her ikisinin tevillerini reddeder. Hepsi bir-den Karmatîler'in tevillerine karşı çıkarlar. Ayrıca Mu'tezililer ve Eş'arîler bâtınîleri esmâ-yı hüsnâyı, cennet ve cehennemi inkâr ettikleri için tekfir ederler. Bu durumda İbnü'l-Vezîr, bâtınîlerle kelamcılar arasında sadece sınır farkı bulunduğuna, yöntemlerinin aynı olduğuna dikkat çeker. Çünkü kelamcılar mecaz kabul ederek tevili esmâ-yı hüsnâ ile sınırlandırır. Bâtınîler de mecaza başvurarak tevilin kapsamını esmâ-yı hüsnânın yanı sıra cennet, cehennem gibi kavramlara kadar genişletirler. Her iki grup da mecaza başvururken, tevil ettikleri kavramların sadece sayısı değişmektedir. İbnü'l-Vezîr onlar arasında tutarsızlığa ve tevil farklılığına dikkat çekerek ilgili lafızların teville başvurmadan anlaşılması gerektiğini düşünür.²²

İbnü'l-Vezîr'in teville gitmeden Kur'ânî kavramların tefsir edilmesi gerektiğini ifade etmesi, esasen anlamın ve mesajın buharlaşmasını engellemeye dönüktür. Dil ve kavramlarla iletilen mesaj ilk neslin teorik ve pratik dünyalarını değiştirmişse bu, mesajın onlar tarafından anlaşıldığı, onu ileten kavramların mânaları konusunda mutabık olunduğu anlamına gelir. O zaman ilk muhatapların, ilgili kavramları nasıl anlayıp açıkladıkları, sonraki muhataplar için bağlayıcı bir kaynak olur. Sadece Allah'ın isimleri ve sıfatları değil Kur'an'ın diğer temel kavramlarına da ilk nesli merkeze alarak bakmak, “salat” a hayır kurumlarına yardım, cebrâil'e vahiy anlamının yüklendiği²³ bugün için de onun anlamlarının muhafazasını temin edecektir. Öte yandan İbnü'l-Vezîr'in ilk neslin özellikle Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını tevil etmeden anladıkları iddiası tartışmaya açıktır. Zira tefsir kaynaklarında İbn Abbas başta olmak üzere sahabeden; İkrime, Dahhâk, Katâde, Hasan-ı Basrî ve Zeyd b. Eslem gibi tâbiünden gelen rivayetler onların Allah'a nispet edilen isimleri ve sıfatları genelde tenzih çerçevesinde tevil ettiklerini göstermektedir.²⁴ Onların bu tavrı, teville başvuran sonraki kelamcılarının metodunu desteklemektedir. Ancak sonrakilerin yaptığı tevilleri, aynıyla seleften gelen rivayetlerde görmek mümkün olmadığı gibi İbnü'l-Vezîr'in işaret ettiği üzere tevil yönteminin sınırlarının nerelere kadar uzanıp uzanmadığı da belirsizdir.

22 Ayrıntı için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 123-30.

23 Bk. Yılmaz, *Kur'an'ın Türkçe Meâli*, s. 385, 482 vd.; Aktaş, *Kerim Kur'an*, s. 18.

24 Bk. Erkit, “Sahabe ve Tabiin Döneminde Mütешâbih Sıfatların Yorumu”, s. 91-92.

İbnü'l-Vezîr'e göre dirayet tefsirinin ikinci türü Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesidir. Çünkü aynı konuda âyetler Kur'an'da kimi yerde mufassal, âm, mutlak, kimi yerde muhtasar, hâs ve mukayyet olarak tekrar edilir. İbnü'l-Vezîr bunlara dair birçok örnek zikreder. Söz gelimi "Nefsânî arzularına uyanlar ise büsbütün yoldan çıkmanızı isterler." (en-Nisâ 4/27) âyetindeki arzularına uyanlar Ehl-i kitap olarak tefsir edilir. Zira Ehl-i kitabın bu düşüncesi, aynı ifadeyle "Kendilerine kitaptan nasip verilenler... sizin yoldan çıkmanızı istiyorlar." (en-Nisâ 4/44) âyetinde beyan edilmektedir. Diğer bir örneğe göre ise "Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür." (en-Nisâ 4/123) âyeti, "Başınıza gelen her musibet kendi yapıp ettikleriniz yüzündendir. Kaldı ki Allah birçoğunu da bağışlar." (eş-Şûrâ 42/30) âyetindeki, "Allah (günahlarınızın) birçoğunu bağışlar." ifadesiyle tahsis edilir. Öyle ki ikinci âyette belirtilen bazı günahların bağışlanması, birinci âyetteki her günahın cezalandırılacağı şeklindeki umumi anlamı sınırlandırır, mukayyet hale getirir. Birinci âyet sanki "Kim bir kötülük yaparsa -Allah'ın onu affetmemesi durumunda- onun cezasını görür." şeklindedir. Yine birinci âyet tövbe âyetleriyle de tahsis edilmiştir. Bu durumda da âyet, "Kim bir kötülük yaparsa -tövbe etmemesi durumunda- onun cezasını görür." şeklindedir. Âyete böyle bir takdirde bulunmayı gerektiren delil tövbe edenler hakkında nasların ve icmanın bulunmasıdır.²⁵

İbnü'l-Vezîr'e göre dirayet tefsirinin üçüncü türü nebevî tefsire başvurmaktır. Sünnetin beyan ve teşrîf rolü nassa ve icmaya dayalıdır. Hz. Peygamber âyetteki hükümleri neshedebilir, âmları tahsis, mücmelleri beyan edebilir, beyana ziyadede bulunabilir, hükümlerin hangi sıralamalarla uygulanacağını gösterebilir, âyetler arasını cemedebilir. Hayızlı kadına namazın yasak olması, hırsızın elinin kesilmesine dair ilave şartlar, mirasta hisse sahiplerinin asabeye öncelenmesi, müminin kâfirden, kâfirin müminden miras almasının yasak oluşu gibi hususlar Hz. Peygamber'in beyan türlerine örnek verilebilir. İbnü'l-Vezîr sebab-i nüzulleri de bu kısma dahil eder. Bu tür bilgilerin özellikle âmın tahsisi konusunda önemli bir işleve sahip olduğunu, nüzul sebebinin âyetteki hükmün sebep bilgisinde belirtilen kişiye ya da duruma mahsus olduğu konusunda açık, harîçtekileri kapsamaması hususunda da zannî olduğunu belirtir. Hatta icma gereğince âyet bazan sebab-i nüzule göre tahsis edilmelidir. Mesela "Yaptıklarıyla sevinenlerin... azaptan kurtulacaklarını sakın zannetme." (Âl-i İmrân 3/188) âyetindeki sevinme özel olarak yahudilerin hakkı inkâr etmelerine sevinmeleriyle ilgilidir. Eğer buradaki sevinme umumi kabul edilirse hayır adına yapılanlara sevinmeyi de kapsar ve problem ortaya çıkar. Zira Hz. Peygamber, "Mümin, yaptığı iyilik kendisini sevindiren, kötülük de üzen

25 Diğer örnekler için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 150-52.

kimsedir.” buyurmuştur.²⁶ İbnü'l-Vezîr'in sebep-i nüzulleri bu kısma dahil etmesinin gerekçesi çok açık değildir. Bu tür bilgileri Hz. Peygamber değil, sahabenin aktardığı bilindiğinden dolayı bunların bir sonraki kısma dahil edilmesi daha doğru görünmektedir.

Dördüncü tür ise sahabeye sahih şekilde dayanan haberlerdir. İbnü'l-Vezîr dikkat çekici şekilde sahabe tefsirini iki kategoride değerlendirmektedir. Onlar ya bilgileri Hz. Peygamber'den duymuşlardır ya da kendi görüşleriyle ortaya koymuşlardır. Bu durumda en nitelikli olan rivayetler dile veya akla başvurulsa da rey ile bilinmesi mümkün olmayan haberlerdir. Çünkü onlar genelde rey ile tefsir yaparlardı. Eğer onlar bir şeyin haramlığı veya anlamı konusunda kesin bir üslup kullanıyorlarsa bu durum onların ilgili bilgiyi Hz. Peygamber'den işittiklerine (merfû) delalet eder. İbnü'l-Vezîr sahabe tefsiri konusunda müfessirlerin çoğunun da böyle bir yaklaşım benimzediklerini iddia eder.²⁷ Ayrıca onun, sahabenin tefsir konusundaki genel âdetinin rey ile görüş bildirme yönünde olduğunu söylemesi önemlidir. Zira bu kabul, sahabe tefsiri konusunda sonrakilere muhayyerlik imkânı sunacağı gibi tefsiri sahabe başta olmak üzere sadece seleften gelen bilgilere dayandırılanların kabulünün de sorunlu olduğunu ifade eder.²⁸

Beşinci aşama hakiki anlam yönüyle kelime (sözlük) ve dil ile ilgili meselelere girmektedir. İbnü'l-Vezîr bu bağlamda maruf-meşhur bilginin şâz olana, şer'î anlamın örfi, örfi anlamın da lügavî anlama öncelenmesi gerektiğine dikkat çeker. Müşterek lafızlarda ise hangi anlamın kastedildiği tespit edilirken diğer kullanımlara bakılmalıdır. Mesela *as'ase* (et-Tekvîr 81/17) lafzı “gecenin başlangıcı veya bitişi” anlamında müşterek lafızdır. Müddessir sûresinde ise gecenin bitmesinden (*edber*) bahsedilmektedir (el-Müddessir 74/33). İbnü'l-Vezîr'e göre hem bu âyet hem de başka birçok delil gecenin en faziletli anının seher vakti, yani bitiş anı olduğuna delalet eder. O zaman *as'ase* lafzı de gecenin hayırlı vakti olan bitiş anıyla tefsir edilmelidir. İbnü'l-Vezîr bu bağlamda birkaç husus hakkında daha uyarıda bulunur: a) Müşterek lafızlar, taşıdığı bütün anlamlarla tefsir edilmekten sakınılmalıdır. Çünkü dilde kelime bütün anlamlarıyla kullanılmaz. İbnü'l-Vezîr bu sebeple *kurû'* lafzı hakkında kimsenin “Aynı anda tuhur ve hayız anlamı geçerlidir.” demediğini belirtir. b) Kelimenin hakiki ve mecazi anlamı iyi bilinmeli, lafız aynı anda hakikat ve mecaz anlamıyla tefsir edilmemelidir. c) Lafızlardaki tetâbukî, tazammunî ve iltizamî delaletleri ayırt etmek gereklidir.²⁹

26 Diğer örnek için bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 152-53.

27 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 153-54.

28 Ayrıca bk. Mecâlî, “Kavâidü't-Tefsîr inde İbnü'l-Vezîr”, s. 25-27.

29 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 154-55.

Yukarıdaki açıklamalarda dikkat çeken en önemli husus lafızlarla belli bir anlamın kastedildiği kabulüdür. Kelimeler birden çok anlama gelebilir, fakat müfessir onlarla hangi anlamın kastedildiğini tespit etmelidir. Bu yönüyle İbnü'l-Vezîr bazı Kur'an lafızlarıyla aynı anda birden çok anlamın kastedilebileceğini düşünen Taberî, Kâdi Abdülcebbâr, Vâhidî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî³⁰ gibi müfessirlerden ayrılıyor görünmektedir. Bazı müfessirler özel olarak hakikat ve mecaz söz konusu olduğunda her iki anlamın aynı anda kastedilebileceğini iddia eder. Nitekim Hatîb eş-Şîrbînî, İmam Şâfiî de dahil olmak üzere bazı âlimlere göre bir lafızla aynı anda iki hakiki anlamın ya da hakiki ve mecazi anlamın kastedilebileceğini söyler. Şîrbînî'nin kendisi de bu kabulü bazı tefsir ihtilafları bağlamında güzel bulur.³¹ Fakat Râzî aynı anda hakiki ve mecazi anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığını düşünürken, İbn Cüzey bu görüşü muhakkik ulemaya nispet eder.³² Aynı anda birçok anlamın kastedilmesi durumu müşterek lafızlar için de mümkün görülür. Birçok Şâfiî ve Mâlikî'nin yanı sıra, İbn Teymiyye de dahil olmak üzere Hanbelî fakihlerinin çoğu müşterek lafızlarla aynı anda iki anlamın kastedilebileceğini kabul eder.³³ Bu yönüyle İbnü'l-Vezîr temsil ettiği ilim geleneğinden de farklılaşmakta, tek veya birden çok anlamın kastedilmesi meselesinde muhakkik âlimler gibi belli/tek anlam görüşü tarafında durmaktadır. Birden çok görüşün varlığı belirsizliğe sebep olabileceğinden onun bu tavrı esasen anlamı belirginleştirmeye dönük bir teşebbüs olarak okunabilir. Onun bahsettiği delalet çeşitleri de muradın tam olarak ya da belli bir anlamla tayin edilmesi düşüncesinin tamamlayıcı unsurlarıdır. Yine bu bağlamda işaret edilmelidir ki: Hanbelî geleneğin çoğunlukla kelimeler, felsefe ve mantığa karşı olduğu, hatta İbnü'l-Vezîr'in itikadî konularda Yunan felsefesine başvurmaya karşı Kur'an'daki yöntemin ve delillerin yeterliliğini savunmak için *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân alâ esâlibi'l-Yûnân*'ı yazdığı, tetâbukî, tazammunî ve iltizamî delalet türlerinin esasen mantık ilmine mahsus olduğu, bunları -bilindiği kadarıyla- ilkin İbn Sînâ'nın vazettiği³⁴ dikkate alındığında İbnü'l-Vezîr'in mezkûr kavramları tefsir için gerekli görmesi önemlidir. Bu durumda ona göre mantığın bazı verileri tefsirde yol göstericidir. Onun mezkûr kavramları müfessir için usul bilgisi olarak takdim etmesi, mantığın kimi verilerinin tefsir usulüne dahil edilmesi anlamına gelir.

30 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 583; XIV, 205-206; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, II, 25; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, IV, 28-29; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XV, 119-20; XXXI, 165.

31 Şîrbînî, *es-Sîracü'l-münîr*, I, 13; III, 321.

32 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 215; X, 28; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III, 411-12.

33 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 116.

34 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 4.

Dirayetin altıncı aşaması mecazi anlamın kabul edilmesi ve ilgili yerlerin buna göre açıklanmasıdır. İbnü'l-Vezîr mecaz tespitinde üç hususa riayet bahseder. Birincisi, konuşanın ve muhatabın ortaklaşa bildiği akli gerekçedir. Mesela “Şehre sor!” (Yûsuf 12/82) âyetinde şehre soru sorulamayacağı, ancak halka, insanlara soru sorulabileceği aklen bilinir. İkincisi, örfi gerekçedir. Mesela “Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule inşa et.” (el-Mü'min 40/36) âyetinde de kasıt Hâmân'ın bir kule yaptırmasıdır. Örfen bilinmektedir ki onun gibi yüksek makam sahipleri gidip de inşaatta bizzat çalışmaz, ustalar tutar, onlara yaptırır. Buna göre âyetteki “İnşa et.” emri, ustalara görev ver de kule inşa etsinler anlamına gelir. Üçüncüsü de lafzî gerekçedir. Bununla kastedilen ise âyette kullanılan lafızlar ve ifade biçimleridir. Nûr âyetinde (en-Nûr 24/35) “Allah yerin ve göklerin nurudur.” denmiştir. Bakıldığında Allah'ın nur olduğu anlaşılmalıdır. Fakat hemen devamında, “Onun nuru gibidir.” ifadesi bulunmaktadır. Yani nurun Allah'a izafesi söz konusudur. Eğer âyetin başındaki gibi Allah nur olsaydı, “onun nuru” terkibi anlamlı olmazdı. Yine âyetin devamında “Nuruyla dilediğine hidayet verir.” geçmektedir. Bu da nurla kastedilenin esasen hidayet nuru olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Vezîr bu gibi gerekçeler varsa ifadede mecazi anlatım kabul edilerek yoruma gidilebileceğini, değilse mecaza başvurulamayacağını belirtir.³⁵

Hem dilde hem de Kur'an'da mecazın varlığı meselesi erken dönemden beri tartışmalıdır. Âmidî, Eş'arî kelamcısı ve Şâfiî fakihî İsferyânî'nin (ö. 418/1027) ve onu takip eden bir grubun dilde mecazın varlığını kabul etmediklerini nakleder.³⁶ Hanbelî gelenekte ise İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbelî'in dilde ve Kur'an'da mecazın varlığına dair açıklamaları olduğunu, Ebû Ya'lâ, İbn Akil ve Kelvezânî gibi sonraki Hanbelî usulcülerinin de onu takip ettiğini, bazı Hanbelîler'in de Kur'an'da mecazın varlığını reddettiğini belirtir. İbn Teymiyye'nin kendisi de hakikat-mecaz ayırımının sonradan yapıldığını, lafzın anlamları konusunda böyle bir ayırıma gerek olmadığını iddia ederek mecaz düşüncesine karşı çıkar.³⁷ Öğrencisi İbn Kayyim de aynı düşüncüyü sürdürerek özellikle haberî sıfatların mecaz olarak kabul edilmesini tâğüt olarak niteler.³⁸ Her ne kadar mecazı reddedenler olsa da kelam, usul ve belagatçıların ekserisi mecazın varlığını kabul eder. İbnü'l-Vezîr mezhebinin önde gelen isimlerine muhalif olarak âyetlerin mecazen yorumlanabileceği görüşünü benimser. Haberî sıfatların mecaz kabul edilerek yorumlanmasına karşı çıkan, konuyu tekrar tartışmaya açan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e muhalif olarak açıkça çoğu haberî sıfatı da

35 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 155.

36 Âmidî, *el-İhkâm*, I, 67.

37 İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 73-75 vd.

38 İbn Kayyim *el-Cevziyye, es-Savâiiku'l-mürsele*, s. 376 vd.

meceza kabilinden görür ve bunları müteşâbih kategorisinden çıkararak dil bilgisi ile bunların ne anlama geldiğinin kavranabileceğini söyler: "Allah'ın sıfatlarıyla ilgili mecazların çoğu, müteşâbih olarak isimlendirilmeyi hak etmeyen türdendir... Ben ilimde derinleşenlerin bu hususta konuşabileceklerini inkâr etmiyorum, asıl bilgisizce, delile sarılmadan ve kitabın açık hükümlerine bakmadan cahillerin yorum teşebbüslerini inkâr ediyorum."³⁹ Böylece İbnü'l-Vezîr'in özellikle mecaz konusundaki tavrında tefsir usulünün Hanbelî usul anlayışından çıkartılıp genelin kabul ettiği görüşlere göre inşa edildiği bir usule dönüştürülme çabası görülmektedir.

Dirayet tefsirinin yedinci aşaması geçen hususların hiçbirine dair sahih bir delilin bulunmadığı durumlarda kesin olarak tavakkuf etmektir. Söz gelimi hurûf-ı mukattaa konusu böyledir. Onlar hakkında ehl-i tefsir ihtilaf halindedir. Bunlar hakkında ne güvenilir delil vardır ne de bunlar kendileriyle amel edilmesi zaruri hususlardır. O zaman onların yorumu konusunda görüş belirtmemelidir. İbnü'l-Vezîr tavakkuf iddiasını rey ile tefsirin yasağına ve bilgi sahibi olunmayan şeylerin ardına düşmenin yasaklanmasına dayandırmaktadır. Zira güvenilir delil yoksa rey ile tefsir yapılmış olacak ve bilinmeyen bir konunun peşine düşmüş olacaktır. Daha sonra İbnü'l-Vezîr tavakkuf edilecek kısımları da ikiye ayırır. Birincisi, en muhtaralı konulardan olan Allah'ın zatıyla ilgili müteşâbihlerdir.⁴⁰ İbnü'l-Vezîr burada haberî sıfatları açıkça tavakkuf edilmesi gereken müteşâbihlerden addetmektedir. Mecazla ilgili bağlamda ise haberî sıfatların çoğunu mecaz kabul edip müteşâbih olmadığını ifade etmişti. Burada görülen paradoksu onun tevil kavramına ve müteşâbihe dair görüşleri giderebilir. O, İbn Teymiyye'nin tespitlerine atıf yaparak tevil kavramını açıklar. Onların dikkate aldığı iki anlam vardır, biri tevilin tefsir anlamında olması, diğeri de sözde bahsedilen şeyin dışarıda fiilî olarak meydana gelmesidir, yani sonunda bahsedilenin tahakkuk etmesidir. Mesela vaad ve vaid âyetlerinde bahsedilenlerin tahakkuku onların tevilidir. İbnü'l-Vezîr'e göre Kur'an'daki mecazlar ve haberî sıfatlar mânalarının tefsiri açısından bilinebilir, selef de onları öyle anlamıştır. Fakat bu sıfatların Allah'ın zatında tekabül ettiği gerçekliği, yani tevilini ancak Allah bilebilir. Buna göre tefsiri bilinmesi yönüyle haberî sıfatlar müteşâbih değildir, hakikati bilinmemesi yönüyle de müteşâbihtir. Nitekim İbnü'l-Vezîr'e göre tevil konusunda menedilen müteşâbih türleri vardır, bunların kapsamındaki Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında tasavvur, tafsil ya da ihata yoluyla konuşulması caiz değildir. Tavakkuf burada olmalıdır.⁴¹

39 İbnü'l-Vezîr, *el-Avâsım*, VIII, 269, 326.

40 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 156.

41 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 91; ayrıca bk. Mecâlî, "Kavâidü't-tefsir inde İbnü'l-Vezîr", s. 33.

İbnü'l-Vezîr bir kaide olarak vazettiği tavakkuf meselesini çeşitli açılardan temellendirir. Her âyetin bir şekilde tefsir veya tevîl edilmesi, anlamlarının kavranması gerektiğini savunanların, tavakkuf düşüncesine itirazlarına da değinir. Onlara göre bazı âyetlerde tavakkuf edilmesi, Kur'an'ın bazı âyetlerinin anlamlarının bilinemediği, Allah'ın anlamı bilinmeyen sözle insanları mükellef kıldığı, böylece abesle iştigal etmiş olacağı sonucuna götürür. İbnü'l-Vezîr'e göre ise Kur'an'da muhataplar açısından bakılacaksa iki tür âyet bulunur. Birincisi, emir ve yasak içeren, diğeri de herhangi bir emir-yasak içermeyen âyetlerdir. Buna göre ilk türde muradın tafsilî şekilde bilinmesi istenirken, ikincisinde icmalî olarak iman edilmesi istenmektedir. Neticede ikinci türün anlamlarını araştırma sorumluluğu yoktur. Hurûf-ı mukattaalar bunun örneğidir.⁴² Fakat İbnü'l-Vezîr'in burada gözden kaçırdığı nokta müslümanların Kur'an karşısında sadece amel etme değil, onu en güzel şekilde başkalarına anlatma sorumluluğunun da bulunmasıdır (en-Nahl 16/125; el-Furkân 25/52). Başkalarına ise "Bunların mânası bilinmiyor, bunlara genel olarak iman edin!" denilmesi mesajın yayılmasını ve kabul edilmesini zorlaştırır, hatta mesajı anlamsızlaştırır. Diğer yandan İbnü'l-Vezîr'in ileri sürdüğü üzere sahih delilin bulunmaması da tavakkufu gerektirmez. Zira delillerin sahihliği ilim geleneklerine göre değişir. Söz gelimi Şîa ve Ehl-i sünnet'in rivayet birikimi sika kabul ettikleri râvilere göre farklılaşır. Burada önemli olan, dil başta olmak üzere bir şekilde delilin bulunması ve bunların tutarlı bir metotla yorumu konu edilmesidir. Delillere ve tutarlı metotlara dayalı araştırma ve yorumlar bilimseldir ve geçerli kabul edilebilir. Bu durum bugünkü bilim felsefesi ve bir araştırmanın bilimsel kılan yaklaşımlarla da uyumludur.

İbnü'l-Vezîr'e göre tavakkuf edilmesi gerekenlerin ikinci kısmı ise kıssalardaki müphem lafızların belirlenmesi, kıssaların tafsil edilmesiyle ilgilidir. Ona göre bu hususlarda tavakkuf edilmelidir. İlla da İsrâiliyat nakledilecekse bunlar dine zarar verebilecek olmamalıdır ve bunların sahih olmadıkları beyan edilmelidir.⁴³ İbnü'l-Vezîr bu rivayetlerin problemli oluşu konusunda Mâtürîdî, Tûsî, İbnü'l-Arabî, İbn Atıyye, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi müfessirlerle aynı çizgide durmaktadır.⁴⁴ İbnü'l-Vezîr'in İbn Teymiyye gibi⁴⁵ bu hususu usul meselesi olarak vazetmesi önemlidir, zira bu, çağdaş dönemin de usul problemlerinden biridir.

42 Tartışmanın devamı ve ayrıntısı için bk. İbnü'l-Vezîr, *Tercîhu esâlibi'l-Kur'ân*, s. 146-48.

43 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 156.

44 Ayrıntı için bk. Büyük, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", s. 774-776.

45 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 123-24.

İbnü'l-Vezîr'in usulü rivayet ve dirayet kategorisinde kurgulaması ilm-i tefsirin iki boyutu olduğunu ifade etmektedir. Kavram olarak tefsirin rivayetle, tevilin de dirayetle tanımlanması III ve IV. asra kadar uzanmaktadır.⁴⁶ Zemahşeri ve Beyzâvî'nin etkisiyle VIII. asırdan sonra ilm-i tefsirin tefsir ve tevil olmak üzere iki kısmı bulunduğu, bunların da rivayet ve dirayetle ilişkili olduğundan açıkça bahsedilmektedir.⁴⁷ İbnü'l-Vezîr yaygınlaşan bu ayırımı dikkate almış görünmektedir. Lakin onun rivayet tasavvuru ilk neslin rivayetleriyle sınırlı değildir. O, sonraki müfessirlerin görüşlerini nakletmeyi de rivayet kategorisinde değerlendirmektedir. Diğer yandan ilm-i tefsirin dirayet kısmı bulunduğunu söyleyenler dirayeti kelamî, işârî ve felsefî ilimlerin verilerini de kapsayacak genişlikte kullanmaktadırlar.⁴⁸ İbnü'l-Vezîr ise bunu bahsedilen yedi aşamayla sınırlandırmaktadır.

İbnü'l-Vezîr'in dirayet tefsirinin ilk aşamasını kavram analizine tahsis etmesi özellikle Hanbelî tefsir usulüne önemli bir katkı olduğu gibi Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet ve sahabe kavliyle tefsirini dirayet tefsirine dahil etmesi de önemli bir husustur. Zira o, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sindeki *Ahsenü Turuki't-Tefsîr* başlığı⁴⁹ altında sıralanan bu yaklaşımı dirayet faaliyeti olarak tanımlamış olmaktadır. Mezkûr başlık altındakileri dirayet olarak tanımlayanın ilkin İbnü'l-Vezîr olduğu söylenebilir. Daha sonra Cevdet Bey 1924-25'te *Mahfil* dergisinde yayımladığı yazısında İbnü'l-Vezîr'in zikrettiği yedi aşamayı aynı başlık altında alıntılarında, bunları, üç husus daha ekleyerek ona tamamlamaktadır.⁵⁰ Goldziher ise (1850-1921) Batı'da ve Doğu'da oldukça etkili olan ve 1920'de yayımladığı tefsir tarihi kitabı *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*'da (İslam tefsir ekolleri) tefsirleri çeşitli eğilimlere göre incelerken bunların ilk aşamasını *primitive stufe* olarak niteler. Ona göre bu aşamayı, Kur'an metninin oluşumu ve bu süreçteki kıraat farklılıkları oluşturur. Bunu, çeşitli dinî-mezhebî akımların ortaya çıkış sürecine kadar *traditionelle* tefsir takip eder. O bu başlıkta sahabeden itibaren selevin tefsire yaklaşımını, onların tefsir rivayetlerinin durumunu, rivayetle/ilimle tefsir meselesini inceler.⁵¹ Onun *traditionelle (Koran) auslegung* ifadesi daha ziyade rivayet tefsiri kavramına denk geliyor görünmektedir. Mısırlı yazar Muhammed Ali Selâme de (ö. 1942) tefsirleri

46 Büyük, "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî", s. 69 vd.

47 Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti", s. 97; Büyük, "Envârü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", s. 1046-48.

48 Bk. Musannifek, *Hâşiye*, vr. 21^b.

49 Bu kısmın *Mukaddime*'ye İbn Kesîr tarafından sonradan eklendiği, İbn Teymiyye'ye ait olmadığı iddia edilse de bu iddia yazımız açısından önem arzetmemektedir. Zira İbn Kesîr de İbnü'l-Vezîr öncesi bir isimdir (iddia için bk. Sâmî, "Mukaddimetü't-tahkîk", s. 15-63).

50 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü*, s. 69-82.

51 Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, s. 55.

tefsir bi'l-me'sûr, *tefsir bi'r-re'y* ve *et-tefsiru'l-işârî* olmak üzere yöntemsel olarak üç kategoriye ayırmış, birincisinin kaynaklarını Kur'an, sünnet, sahabe ve -bazılarına göre tâbiin- kavli olarak tayin etmiştir.⁵² Böylece açıkça Kur'an'ın Kur'an ile, sünnet ile, sahabe ve tâbiin kavli ile tefsiri me'sûr tefsir ya da rivayetle tefsir olarak tanımlanmıştır. Sonrasında aynı tasnif ve tanım Zerkânî ve Zehebî tarafından da devam ettirilmiştir.⁵³ Hatta Türkiye'deki tefsir araştırmaları da dahil olmak üzere bir tefsirin muhtevasını-yöntemini inceleyen birçok tezde bu şekildeki rivayet tefsiri tanımı ve içeriği yaygınlaşmıştır.⁵⁴ Bu veriler Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, sünnet ve sahabe kavli ile tefsirinin önceleri dirayet tefsiri kategorisinde görüldüğünü, geç dönemde dönüşüm geçirerek rivayetle tefsirin aşamaları olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İbnü'l-Vezîr'in derli toplu bir usul vazetmedeki gerekçesi de kendi dönemi itibariyle diğer tefsir usulü metinlerinin yazılış hikâyesiyle benzerlik taşımaktadır. O, girişte böyle bir konuyu ele alma gerekçesini açıklar. Ona göre hakkı arayanların başvuru kaynağı Kur'an olmasına, Kur'an'ın da lafzan mahfuz olmasına rağmen tefsir yöntemi (tarik) şeytanî müdahalelere açıktır; tefsir, tahrif ve tebdil arasında da fark bulunmamaktadır. Bu durumda her bidatçı Kur'an'ı kendi hevasına uygun anlama hamlelerse, Kur'an'ın hakkı bâtıldan ayırma özelliği kaybolur.⁵⁵ Bu ifadelerinde onun usul yazma maksadı, Kur'an'ın doğru anlamını doğru bir yöntemle tespit edebilmektir. *Mukaddime*'sinin girişinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye de kendisine yöneltilen, tefsir işinin hangi küllî kaidelere göre yapılması gerektiği sorusu üzerine bu çalışmasını kaleme almıştır.⁵⁶ Benzer şekilde Tüfi tefsirde kendisine güvenilen kanunlara ve kaidelere ihtiyaç duyulduğu için *el-İksîr*'i yazmıştır.⁵⁷ Yine onlardan evvel Ebû Muhammed el-Kurtubî (ö. 631/1234) ve öğrencisi Harâllî de (ö. 637/1240) fıkıh usulüne benzer şekilde özellikle işârî açıdan Kur'an'ı anlamının kanunlarını, usulünü vazetmeye teşebbüs etmişlerdir.⁵⁸ Onların yazdıkları usul metinleri arasında bir etkileşim bilinmese de bu metinler yazarlarının tefsirde usul problemi bulunduğunu, tefsir için fıkıh usulünün yeterli olmadığını düşündüklerini söylemeye imkân vermektedir.

52 Selâme, *Menhecü'l-furkân*, II, 9.

53 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II, 12; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, I, 112.

54 Türkiye'dekiler için bk. Memük, "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezleri", s. 205 vd.

55 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, s. 146.

56 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 87.

57 Tüfi, *el-İksîr fi ilmi't-tefsir*, s. 27, 43.

58 Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel*, s. 27-28.

Sonuç

İbnü'l-Vezîr klasik dönemde müstakil olarak tefsir usulü yazan ya da buna müstakil olarak değinen az sayıdaki isimden biridir. Onun önerdiği usul büyük oranda ehl-i hadis-Hanbeli Kur'an ve tefsir tasavvuruyla uyumludur. Epistemolojik hiyerarşiyi özellikle Kur'an, sünnet, sahabe kavli ve dil bilgisi olarak kurgulaması bunu yansıtır. Buradaki en önemli hususlardan biri İbnü'l-Vezîr'in bu sıralamayla yapılacak tefsiri rivayet değil dirayet tefsiri olarak değerlendirmesidir. Diğer yandan bazı mantık kavramlarını tefsir için önemli görmesi ve mecazın varlığını kabul etmesi takip ettiği ilmî gelenekten bir kopuş olarak görünmektedir. Önerdiği yöntemdeki en problemleri hususlardan biri tavakkuf düşüncesidir. Bunun kabul edilmesiyle, müslüman olsun olmasın bütün muhataplar açısından bakıldığında Kur'an'ın mesajı anlamsızlaşma sonucuya karşı karşıyadır.

İbnü'l-Vezîr'in tefsirin rivayete müstenit tarafıyla ilgili söylediklerinin tefsir sürecine önemli katkısı bulunabilse de kapsamlı bir tefsir usulü sunma yeterliliği yoktur. Nitekim o, rivayetlerin tercihinde müfessirleri değerlendirirken hadis münekkitlerinin rical kitaplarındaki değerlendirmelerine bakılması gerektiğini ifade etmiştir. Onun bahsettiği münekkitler genelde Ehl-i sünnet'in ve özeld ehl-i hadisin rivayet geleneğindeki otorite isimlerdir. Fakat Mu'tezile ve Şia açısından bakıldığında onların değerlendirmeleri bağlayıcı olamayacaktır. Mesela Şia'nın rivayet geleneği Ehl-i sünnet'in rivayet geleneğinden ciddi düzeyde farklılaşabilmektedir. Sika kabul ettikleri râviler değişebilmektedir. Bu durumda İbnü'l-Vezîr'in usul önerisinin sınırlı bir alana hitap ettiği sonucuna varılabilir.

İbnü'l-Vezîr'in Kur'an kavramlarıyla ilgili araştırmayı dirayet faaliyetinin birinci aşaması olarak takdim etmesi de son derece önemli görülmelidir. Zira mesajlar-anlamlar cümlelerle iletilirken, cümleleri kelimeler meydana getirir. Mesaja kelimelerden, daha sonra cümlelerden hareketle ulaşılır. Kavramların anlamlarının doğru analizi mesaja doğru şekilde ulaşmayı sağlayacaktır. Burada İbnü'l-Vezîr'in belirttiği üzere bir kelam olarak âyetlerdeki kavramların anlamları konusunda dilin yanı sıra onlara muhatap olan ilk neslin onlardan ne anladığına da bakılmalıdır. Özellikle haberî sıfatların, selevin anladıklarının dışında yorumlanması tahrife sebep olacaktır. İbnü'l-Vezîr selevin bunları tevil etmediğini ileri sürse de onların önde gelenlerinin bunları tevil ederek anladıklarına dair örnekler bulunmaktadır. Buna göre tefsirde haberî sıfatların yorumlanabileceğine dair bir usul vazedilebilir. Nitekim Mu'tezilî, geç dönem Sünnî ve Şii müfessirlerin çoğu bu anlamda tevili caiz görmüşlerdir hatta teşbih ve tecsim düşüncesine karşı vâcip kabul etmişlerdir.

Bu makalede İbnü'l-Vezîr'in önerisi tasvir edilmekle birlikte bunların kimi özgün ve sorunlu yönlerine işaret edilmiştir. Fakat onun bir kısmı

matbu ve bir kısmı mahtut olmak üzere çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bunların tamamı dikkate alınarak hem tefsir usulü düşüncesi hem de tefsir pratiği kapsamlı çalışmalara konu edilmelidir. Müstakil tefsiri bilinmese de eserlerinde âyet tefsirleriyle ilgili yüzlerce örnek vardır. Diğer yandan, akademik kariyerinde Mu'tezilî ve Zeydî kelamcılarının, fıkıhçıların ve özellikle usulcülerin etkisi de bulunduğu onun düşüncesi bu ilmî-mezhebî geleneklerle de daha dakik şekilde mukayese edilerek kritik edilmelidir.

Bibliyografya

- Aktaş, Erhan, *Kerim Kur'an: Türkçe Çeviri*, Ankara: Dumat Ofset, 2016.
- Altıkulaç, Tayyar, "İkrime el-Berberî", *DİA*, 2000, XXII, 40-42.
- Âmidî, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afifi, I-IV, Riyad: Dârü's-sümeiy, 1424/2003.
- Batur, Muhammet Raşit, *Zeydîlik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir* (doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâz Zirikli, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1417/1996.
- Boyalık, M. Taha, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat*, 4/1 (2017): 91-118.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, I-II, Beyrut: Dâru tavkı'n-necât, 1422.
- Büyük, Enes, "el-Hüseyn b. el-Fadl el-Becelî'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihine Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 59 (2023): 57-87.
- Büyük, Enes, "Envârü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (2020): 1039-1058.
- Büyük, Enes, "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2019): 765-785.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, İstanbul: Kayhan Yayınları, 2002.
- Çiçek, Mehmet, "Akademik Bir Disiplin Olarak Tefsir ve Usulü", *Tefsir Usulü*, ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş, İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019, s. 11-47.
- Demirci, Muhsin, *Arapça Tefsir Usûlü Literatürü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Erkit, Turan, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, I-XXXII, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1981.
- Fâйд, Abdülvehhâb Abdülvehhâb, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şü'ni'l-matâbi'i'l-Emriyye, 1973.
- el-Fihrisü's-şâmil: Ulümü'l-Kur'an, mahtûtâtü't-tefsir ve ulûmih*, I-II, Amman: el-Mecmau'l-melekî, 1409-10/1989.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: E. J. Brill, 1920.
- Hâc, Abdurrahman, "Te'sisü usûlî't-tefsir ve sılatüh bi-manzûri'l-bahsi'l-usûlî", *İslâmiyyetü'l-ma'rife: Mecelletü'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muâsir*, 37-38 (2004): 53-80.
- Halelî, Abdurrahman, "Kavâidü't-tefsir", *Mecelletü't-tefâhüm*, 45 (2014): 85-108.

- Harâllî, *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel alâ fehmi'l-Kur'âni'l-münezzel*, nşr. Muhammedî b. Abdüsselâm el-Hayyâtî, *Türâsü Ebi'l-Hasan el-Harâllî el-Merrâküşî fi't-tefsîr* içinde, Dârülbeyzâ: Matâbiu'n-necâhi'l-cedide, 1418/1997.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, I-X, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1436/2015.
- İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, nşr. Ali b. Hamed es-Sâlihî, I-IV, Mekke: Dâru Taybe, 1439/2018.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele*, nşr. Ahmet Atıyye el-Gâmîdî, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1406.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit v.dğr., İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-Îmân*, nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Sâmi b. Muhammed b. Cârullah, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım*, nşr. Şuayb el-Arnaût, I-IX Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *İsârü'l-hak ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât ile'l-mezhebi'l-hak min usûli't-tevhîd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *Tercihu esâlibi'l-Kur'an alâ esâlibi'l-Yünân*, Kahire: Matbaatü'l-maâhid, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah, *Kavâidü't-tefsîr*, Kahire, Dârü'l-kütübi'l-kavmiyye, Teymüriyye, nr. 587, 2^a-22^b.
- Mağribî, Muhammed, "İlmü usûli't-tefsîr: Dirâse fi'l-mustalah ve menâhici'l-bahs fih", *Binâu ilmi usûli't-tefsîr: el-Mü'temerü'l-âlemiyyü's-sâlis li'l-bâhisin fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve ulûmih*, Fâs 1436/2015, s. 59-89.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.
- Mecâlî, M. Hâzır, "Kavâidü't-tefsîr inde İbni'l-Vezîri'l-Yemenî: Dirâse nakdiyye", *Mecelletü Ulûmi's-şeria ve'l-kânûn*, 27/2 (2000): 1-45.
- Memük, Yusuf, "Tefsir-Müfessir Merkezli Hazırlanan Lisansüstü Tefsir Tezlerine Panoramik Bir Bakış", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler*, ed. Bilal Gökür v.dğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2018, s. 191-209.
- Mertoğlu, M. Suat, "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 50 (2021): 183-221.
- Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, İstanbul, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 326, vr. 1^b-177^a.
- Oral, Murat, "el-Mâverdi'nin Mu'tezililiği İthamının Değerlendirilmesi", *Çukurova Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2017): 231-258.
- Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Ebû Muhammed İbn Âşûr, I-X, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sâmi b. Muhammed b. Cârullah, "Mukaddimetü't-tahkik", Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Sâmi b. Muhammed b. Cârullah içinde, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022, s. 5-84.
- Selâme, M. Ali, *Menhecül-furkân fi ulûmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Seyyid Ahmed el-Müseyyer, I-II, Kahire: Dâru nehdati'l-Arabiyye, 2002.

- Süleyman, Muhammed Sâlih Muhammed v.dğr., *et-Teâlifü'l-muâsıra fi kavâidi't-tefsîr*, Riyad: Merkezü tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2019.
- Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, I-VII, Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd, 1426.
- Şirbîni, Hatîb, *es-Sirâcü'l-münîr*, nşr. İbrâhim Şemseddin, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Cize: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001, I-XVI.
- Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. İbrâhim Atve İvaz, 1-V, Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975.
- Tûfî, *el-İksîr fi ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin, Kahire: Mektebetü'l-âdab, 2002.
- Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basit*, nşr. Muhammed b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân v.dğr., I-XXV, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yılmaz, Hakki, *Kur'ân'ın Türkçe Meâli*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, I-III Kahire: Mektebetü Vehb, 1405/1985.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1401-1405/1981-85.
- Zürkânî, M. Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Fevzâ Ahmed Zemerlî, I-II, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1415/1995.

The Correct Method of Tafsîr as Proposed by Ibn Al-Wazîr (d. 840/1436)

Extended Summary

Ibn al-Wazîr al-Yamani (d. 840/1436), the Zaydi-Salafi scholar, was one of the important figures who contributed to the methodology of *tafsîr* in the classical period. Ibn al-Wazîr spent his youth in theological studies, but he turned to the Qur'ân and the Sunnah because the theological method did not lead him to clear conclusions. Living in a period of intense sectarian conflict, Ibn al-Wazîr's scholarly career was influenced by Mu'tazila, Ash'arism, Zaydism, and Salafism-Hanbalism. In this environment Ibn al-Wazîr was confronted with the question of how to understand the Qur'ân correctly and what the correct method of interpretation should be. Because on the one hand, different Islamic sects base their ideas on the Qur'ân, and on the other hand, the Qur'ân is a guide for those who seek the truth. What is the correct meaning of the Qur'ân in the face of different interpretations? In his book, *İşâr al-haqq 'alâ al-halq fi radd al-hilâfâh 'alâ mezâhib al-haqq*, which he wrote in the last period of his life, in answer to this question he opened the subtitle "Guide to the Method of Knowing the Right *Tafsîr*" and gave information about the method of *tafsîr* he proposed here.

Ibn al-Wazîr states that *tafsîr* has two aspects, one based on *riwâyah* and the other on *dirâyah*, and mentions the procedure to be followed in both aspects. When *tafsîr* is based on *riwâyah*, the position of the commentators, especially the first generation, comes to the fore in terms of *tafsîr* narrations. Ibn al-Wazîr answers the question of what should be the criterion of preference among the narrations by looking at the position of the commentator who narrated or presented the view. According to Ibn al-Wazîr the best

commentators are the Companions. This is because they asked the Prophet about the points that were difficult for them. Among the Companions, Ibn 'Abbas is the one who has the highest number of *tafsir* opinions. If the *tafsir* narrations attributed to him are authentic, they precede the opinions of many authorities in *tafsir*. The second level of exegetes consists of the *tâbi'in* exegetes. The most famous of these are Mujâhid, Qatâda, and Ḥasan al-Basrî among others. Ibn al-Wazîr concludes that although they are *şikâ*, there are some criticisms about them and that these criticisms will be the reason for preference in case of disagreement between opinions. As for what is said about them, Ibn al-Wazîr writes that the books of *rijâl* and history should be consulted. Ibn al-Wazîr also thinks that when it comes to preferring the *tafsir* narrations of the later commentators (*mutaahhirûn*), one should look at the evaluations about them.

Ibn al-Wazîr's suggestion that the biographies of the commentators and the *Jarh ta'dil*'s evaluations of them should be taken into consideration is functional when making a choice in the face of exegetical disputes. Knowing the sect of the exegete who is interpreting the verse will make it possible to evaluate his interpretation on a certain ground. Knowing the exegete and the thought he follows means knowing the preconceptions and assumptions that construct his mind and his world of thought. However, Ibn al-Wazîr's reference to hadith literature as a source of information about the commentators can be seen as problematic. In biographical and *rijâl* books, while the names of the narrators are criticized on the grounds that they belong to a particular view or sect, it should not be ignored that the critic himself belongs to a particular view and sect. At the very least, it should be considered that the critic may be influenced by the political, sectarian, and cultural variables of the time and may have a limited point of view. For example, as Ibn al-Wazîr mentions, İkrîmah's affiliation with the Khârîjî school of thought is debatable. In fact, the Umayyad practices and oppression, which amounted to cruelty, led İkrîmah to establish political intimacy with the Khârîjîs. This likely led outsiders to believe that he had adopted Khârîjîsm. However, political affinity does not necessarily require theological similarity. This situation shows us that the evaluations in the *rijâl* books or the opinions of the critics in general cannot be an absolute criterion of preference.

According to Ibn al-Wazîr, *tafsir* has seven levels of *dirâyah*: The first is the exegesis of recurring words that are repeated in the Qur'an. These are the names and attributes of God, religious and intellectual concepts such as *islâm*, *imân*, *ihsân*, muslim, *mu'min*, *muhsin*, *zâlim*, *fâsiq*, and *kâfir*. According to Ibn al-Wazîr, the second type of direct exegesis is the exegesis of the Qur'an with the Qur'an, and the third and fourth types are the prophetic exegesis and the exegesis transmitted by the Companions through authentic means. The fifth type is lexical and linguistic explanation. According to him, only one meaning should be determined in *mushtarak* (the polysemous), literal and figurative words. The meanings of the *taṭâbuqî* (conformity), *taẓammunî* (inclusion), and *iltizâmî* (necessity) of words should be well distinguished. The sixth stage of *dirâyah* is to accept the figurative meaning and explain the relevant places accordingly. The seventh stage of *dirâyah* is to make *tawaqquf* (not expressing an opinion) in cases where there is no authentic evidence for any of the aforementioned issues.

Ibn al-Wazir's idea that it is necessary to make *tawaqquf* in the absence of evidence is problematic. For this assumption leads to the conclusion that there are verses in the Qur'an whose meaning is not found by the interlocutors, which contradicts the fact that the Qur'an was revealed to guide to the right path. Guidance requires understanding. On the other hand, the absence of authentic evidence does not require *tawaqquf* for the authenticity of evidence varies according to the traditions of science. For example, the narrations of the Shi'a and Ahl al-Sunna differ according to which narrators they accept as *şika*. The important thing here is to find some form of evidence, especially language, and to interpret it in a consistent way. Research and interpretation based on evidence and consistent methods is scientific and can be considered valid. This is in line with today's philosophy of science and the approaches that make research scientific. Ibn al-Wazir's allocation of the first stage of *dirāyah tafsir* to conceptual analysis is an important contribution to Hanbali exegetical methodology, as is his inclusion of the exegesis of the Qur'an with the Qur'an, the Sunnah, and the narrations of the Companions in *dirāyah tafsir*. He defines this approach, which is listed in Ibn Taymiyyah's *Muqaddimah* under the title "Aḥsenu Ṭuruq al-Tafsir", as a *dirāyah* activity.

Ibn al-Wazir was the first to define the above as *dirāyah*. In fact, Goldziher (1850-1921), in *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, while analyzing the exegesis according to different tendencies, mentions "traditionelle tafsir" after mentioning the differences in *qir'āt*. He uses this term to analyze the relationship of the Salaf to *tafsir* from the Companions onwards. His term "traditionelle (Koran)auslegung" seems to correspond to the concept of *riwāyah tafsir*, as opposed to the concept of *dirāyah tafsir* as used by Ibn al-Wazir, which became common in later historiography of *tafsir*.

Keywords: Tafsir, Ibn al-Wazir, Method, *Riwāyah*, *Dirāyah*.

The Issue of Immunity (*Serbestiyet*) and the Clash of Property Claims Between *Waqf* and *Mîrî*

AYŞEGÜL ÇİMEN*

Abstract

This article problematizes the issue of immunity i.e. free-status (*serbestiyet*) in the Ottoman land regime in the early modern period. It focuses on waqf lands and evaluates the fief (*timâr*) and property (*mülk*) lands, examining the types of taxes or revenues associated with immunity from theoretical and practical perspectives. The regulations about immunity, exemption (*muâfiyet*), dues of immunity (*rûsûm-ı serbestiye*), customary dues (*tekâlif-i örfiyye*), and the subjects (*reaya*) in free status lands in relation to these are examined through the *kânunnâmes*, court registers, and archival documents. The research results indicate that some exceptional regulations and practices do not correspond to the general formula of immunity. Aiming to present some possible explanations for that phenomenon, it emphasizes the significance of legal arrangements for revenue sharing that divided and redistributed revenue clusters in favor of local groups. Accordingly, it focuses on issues like reconciling Ottoman local administration and military organization and ensuring the cohesion of different corporate and social groups (ethnic, military, religious, etc.). Finally, the practices (such as bequests, gifts, and will) of the individuals who resided on free-status waqf lands are examined through sample cases. These practices caused conflicting property claims between the waqf and *mîrî* despite not violating the law.

Keywords: Revenue, immunity, beytûlmâl, kanun, waqf.

'Serbestiyet' Meselesi Vakıf ve Mîrî Arasında Mülkiyet Haklarının Çatışması

Özet

Bu makalede, erken modern dönem Osmanlı Devleti'nde toprak rejiminin ana unsurlarından olan vakıf, timar ve mülk toprakların serbestiyete konu olan türleri incelenmiştir. Çalışma özellikle vakıf topraklarına odaklanarak serbestiyete içkin olan vergi/gelir türlerini teorik ve pratik açılardan ele almaktadır. *Serbestiyet*, *muâfiyet*, *rûsûm-ı serbestiye*,

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Tarih Bölümü / Assistant Professor, Marmara University Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0009-0000-7100-2677; e-posta: aysegulcimene@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1526617 • Gelis/Received 02.08.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Çimen, Aysegül, "The Issue of Immunity (*Serbestiyet*) and the Clash of Property Claims Between *Waqf* and *Mîrî*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 81-116.

tekâlif-i örfiyye ve bunlarla bağlantılı olarak serbest statülü topraklarda yaşayan reâyâ ile ilgili düzenlemeler kanunnameler, siciller ve ilgili arşiv belgeleri ışığında incelenmiştir. Araştırma neticesinde hukukî olarak formüle edilmiş serbestiyet tanımlarına uymayan istisna düzenlemeler olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, vergi gruplarını farklı yerel aktörler lehine bölen ve yeniden dağıtan yasal düzenlemelerin önemi vurgulanmış ve bu durum için bazı açıklamalar sunulmuştur. Bu doğrultuda, Osmanlı yerel yönetimi ile askerî organizasyonunun uzlaştırılması ve farklı kurumsal ve sosyal grupların uyumunun sağlanması gibi konulara odaklanılmıştır. Son olarak, vakıf topraklarında yaşayan bireylerin mirasa ilişkin uygulamaları (vasiyet, vakfetme ve hediye gibi) örnek vakalar üzerinden incelenmiştir. Serbestiyet rejimi kapsamında hukukî olan bu uygulamaların vakıf, mîrî ve bireyler arasında bazı çatışmalı mülkiyet haklarına konu olduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: serbestiyet, vergi, beytûlmâl, kanun, vakıf.

Introduction

The Ottoman Empire was a quintessential example of a multi-ethnic and multi-religious empire in the early modern era, as it distributed offices, estates, and revenues among various claimants within a structured framework to govern its expansive territories. The Empire inevitably relied on a complex land regime to enable its administrative, legal, and fiscal operations, while also accommodating the diverse interests of its corporate and social groups. By implementing the free-status (*serbestiyet*) regime as a practical institution it compartmentalized governance, delegating some of the rulers' powers to the jurisdiction of various office and landholding entities. The general legal formula for the free-status lands acknowledged the claims of each holder within set boundaries and measures (*mefrûzu'l-kalem, maktû'ul-kadem*) through *kânûns*. To establish administration within the free-status lands, this legal framework had to address a range of factors, including agricultural production, commerce, population, ethnic and religious differences, and military groups. Normative texts such as *kânunnâmes*, imperial orders, *hüccets*, and fatwas were primarily responsible for addressing these issues and devising practical solutions and measures for the free-status lands, as well as for determining the limits of jurisdiction and the rules for authorization. Focusing on certain revenues and utilizing predominantly the normative texts, this article aims to re-examine *serbestiyet* with its possible implications in waqf lands in the Ottoman land regime.

Kânunnâmes provided the Ottoman land regime with defining a revenue unit, the potential amount of the same, its authorized collectors, as well as other norms and regulations. As Ferguson puts it, "the variant understandings of *qanun* as a principle, a legal practice, a tax register, and a typology of imperial order are all bundled into the textual terrain occupied by the *kânunnâme* and rendered them a robust genre for managing

territorial diversity”.¹ Taking into consideration local characteristics, the related norms and *kânunnâmes* determined the biography of a revenue that was sensitive to time, locality, the status and the type of the property, the one who keeps and operates the revenue-yielding property, and its legal holder. They determined and legitimized the claims on various revenues and established the links between the revenues and collectors. *Örf* (traditional, customary, and approved) and ethnic or cultural characteristics of a locality were also decisive in defining the biography of a revenue, while setting aside any pressing circumstances that altered the formulas in each case.

Kânunnâmes generally addressed the titles of officials who were authorized to have claims on certain revenue units (*sâhib-i arz* or *sâhib-i ra'iyet*, waqf administration, *sancakbeyi*, *subaşı*, etc.). These officials claimed the revenues either on behalf of the corporate groups they represented or the treasury (*mîrî*).² The types of land in a given area (waqf, *mülk*, *has*, *zeâmet*, *timâr* and *mîrî*) were attached with official positions therein as claimers or collectors, such as waqf-*mütevelli*, *mübaşir*, *sâhibi-i timâr/sâhib-i arz*, *subaşı*, *mîr-i mirân*, *doğancı*, *yörük*, and *zâbit* among others.

From a theoretical perspective the revenues can be grouped as *tekâlif-i şer'iyye* (like *haraç*, *cizye*, *oşür*) and *rûsûm-ı örfiyye* (like *cürm ü cinâyet*, *resm-i arûs*, *yava*,³ *kaçgun* etc.). These are relatively well-defined.⁴ However, the manner in which these revenue units were explained and introduced into the Ottoman realm through normative texts reveal a more nuanced and sophisticated arrangement for almost every revenue unit. Different registers (like *defters*) and normative texts as if they were making a joint effort to better elucidate the revenue units and express the relevant norms for specific localities and conditions.

This article examines the links between the types of revenues, the tax collector, and the taxpayer in the context of customary taxes (*rûsûm-ı örfiyye*). It particularly focuses on the taxes/revenues that could be grouped as unclaimed properties (like *yava*, *kaçgun*, *beytül mâl*, *mâl-ı gâib*, *mâl-ı mefkûd* and others). It argues that these taxes were generally claimed by an authorized landholder and became one of the most contentious issues

1 Ferguson, *The Proper Order of Things*, 78.

2 “Corporate groups” in this context means any official administrative, fiscal-military, ethnic-cultural, or religious group subject to certain fiscal and legal regulations and holding certain immunities as articulated in the *kânunnâmes* and orders (like *timâr* holders, waqfs, and ethnic and military groups).

3 Or *yuva*.

4 Tabakoğlu, *Osmanlı Mali Tarihi*, 322–323; İnalçık - Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 70–71; Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası* Yayınevi, 45–47.

among the potential claimants (*mirî*, *sâhib-i arz* and *reâyâ*) in free lands. Problematizing the issue of *serbestiyet*, it shows the ways that *serbestiyet* was fitted into the Ottoman land regime and re-fixed when the claimants renegotiated the rules and conditions as articulated in the normative texts. In this regard, it demonstrates the theoretical and practical connections established between the three, namely (1) the revenues (*vergi/rûsûm*), (2) the legal holders of the lands (*sâhib-i arz/sâhib-i ra'îyyet*, waqf administration), and (3) the tax-paying subjects (*reaya*). Utilizing largely normative texts and archival sources, it examines a less covered subject of property claims in free-status waqf lands.

Finally, this article roughly considers the period between 1450 and 1695 for two reasons. First, the registers which date to the late fifteenth and early sixteenth centuries provide early examples of revenue allocation and an illustration of *serbestiyet*. Norms and regulations, prepared in the sixteenth century, sought to formalize the land regime in Ottoman character, particularly under the reign of Süleyman, and with the efforts of *şeyhülislam* Ebüssuûd Efendi. The sixteenth century witnessed the theoretical evolution of the Ottoman land regime that perceptively defined the category of *mirî* in Islamic legal tradition and the role of the ruler/*imâm* in allocating the offices—if not also the estates.⁵ Through *kânuns* and *Kânûn-ı Cedid* in the seventeenth century the imperial center tried to regulate what landholders could claim as a “bundle”⁶ of rights.

Second, the implementation of lifelong tax farming (*mâlikâne-mukâta'a*) in 1695 marked a key turning point in the Ottoman land regime, which introduced a more ‘privatized’ *serbestiyet* into the administrative structure that lasted until 1793. This “immunity from interference by the local authorities” gained a new significance that gave way to the rising control of lifelong lessees in the provinces.⁷ Since the article focuses more on the formative period when the Empire tried to create an integrated legal environment through *kânun*, it does not consider the period after 1695.

5 Malissa Taylor reintroduces the issue of “office or property” in question referring to Martha Mundy’s study. Opting to use the term “bundle”, she defines a bundle of rights as “the aggregate of the rights held by individuals or particular classes of people” in the Ottoman context. She argues that the sixteenth century bundle had both property-like and office-like features that should not be downplayed; Taylor, *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire*, 9, 36. Mundy, “Ownership or Office?”, 143–64.

6 Taylor, *Land and Legal Texts*, 9–10.

7 Salzman, “An Ancien Régime Revisited”, 393–423; McGowan, “The Age of Âyâns 1699–1812”, ed., 658–665; Ergenç, *Osmanlı Tarih Yazıları*, 376–377; Öncel, “Land, Tax and Power in the Ottoman Provinces”, 54–74.

Immunity (*Serbestiyet*) in the Discourse of Ottoman Land Governance

In managing extensive territories the Ottoman land regime had to consider several intricate and multifaceted parameters. For one, the rights and immunities extended to a group or person were not to encroach on the rights of another group or individual, while providing each group with enough fiscal and administrative benefits over the land. In return, those who held respective rights were expected to avoid harming or offending the *reaya*, while simultaneously optimizing the revenues and work for the expansion of the *beytûlmâl*, the treasury. Moreover, the state/treasury would maintain its proprietary interest over the land (*rakabe*), and the legal arrangements it made would function as a regulatory framework governing the allocation and property relationships. This necessitated a deliberation to establish a land regime reconciled with the property relations prescribed by Sharia.

Taylor defines this process as “harmonization” and considers the mid-sixteenth-century legal arrangements as the “beginning of a new” regime.⁸ Harmonization, she argues, increased both the “institutionalization of the peasant’s bundle and the acceptance of the sultan’s legislative authority over *miri* land.”⁹ Accordingly, the government defined property relations for a variety of Ottoman subjects by acknowledging rights and claims over the lands (like tax collection, cultivation, usufruct, possession, inheritance, rent, etc.) through “a fair and standard entity”, the “bundle”.¹⁰

For practicality I suggest extending Taylor’s understanding of the “bundle” to include the rights held by proprietors as landowners (*mâlik-mülk*) or legal/institutional entities (*vâkıf-vakıf*). *Serbestiyet* as a practical formulation constituted a bundle-like structure that conferred upon its holder certain rights along with the jurisdictional authority over the land. Within this system landholders, local officials, and the imperial center constantly negotiated their respective claims on land, the contours of jurisdictional borders, and, most importantly, the *reaya* living in free-status lands.

İnalçık examines the usual formulary of sultanic land grant patents (*temliknâmes*) and their multilayered social and political implications. He observes that these patents and deeds of the waqfs established on *mülk* lands allowed their holders to control both the cultivated and the uncultivated

8 Taylor, *Land and Legal Texts*, 3.

9 Ibid, 3-8.

10 Taylor prefers to use “the bundle (of rights)” instead of property rights as she thinks the bundle more explanatory in defining the aggregate of the rights enjoyed by the peasants and, for the source material at hand. Ibid, 9, 24-30.

parts of the land in question. Unless stated otherwise, what the land and its *reaya* would yield were claimed by these holders. It covers the revenue of various *şer'î* and *örfî* taxes and dues—including *yava*, *kaçgun*, *beytülmâl*, *mâl-ı gâib*, *mâl-ı mefkûd*, *resm-i arûs*, *cürm ü cinâyet*, *bâd-ı hevâ*, *tayyârat*. The typical phrase used to express this freehold grant was *bi'l- cümle hudûdu ve hukûku ile mefrûzu'l-kalem ve maktû'ul-kadem min külli'l-vücûh serbest*.¹¹ The last words emphasized the “autonomous character of the bestowed land vis-à-vis the governors and local government agents.”¹² İnalçık defines these free status areas as “autonomous enclaves.”¹³ He mentions *waqf*, *soyurgal*, *yurtluk-ocaklık*, and *malikâne-mukâta'a* as additional examples of such autonomous enclaves in Islamic states. In his study on *waqfs*, Barkan also refers to them as “areas exempted from government interference.”¹⁴

Interestingly, the issue of *serbestiyet* has not been comprehensively examined within the broader context of the Ottoman land regime. The studies that have focused on free-*timârs*, *waqfs*, and *mülk* lands only address the system within the specific scope of investigations in question. In this regard, Özer Ergenç merit particular attention as he approaches the issue from the perspectives of administration and finance. According to Ergenç, the Ottoman central administration delegated some of its powers in the provinces to the officials to provide an internal control mechanism and cohesion in the domains. To balance conflicting parties and their jurisdiction (*adli-idâri/kâdi-bey*) in the field, *serbestiyet* provided an efficient regulation.¹⁵ As a formula known to the Ottomans before, *serbestiyet* helped the government limit the broad authority of the provincial rulers as it distributed the rights to claim revenues and control them. Criticizing the perspectives that regard the free status lands as autonomous, Ergenç emphasizes the financial dimension of the free status lands and how the system was instrumental in nurturing the localities—particularly over the examples of Bursa (*Hâssa Harç Eminliği*) and Ankara.¹⁶

11 The general formula of *serbestiyet* was as follows: the land was granted to holder “in the way of full immunity” [*min külli'l-vücûh serbest*]; the land in question was “crossed out from the registers in the state bureaus” [*mefrûzu'l-kalem*]; the local authorities or anybody else were prohibited “from setting their feet” [*maktû'ul-kadem*] on the land. İnalçık – Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 122.

12 İnalçık, “Autonomous Enclaves in Islamic States”, 112–34.

13 Ibid, 112-34.

14 “Devlet müdahalesine kapalı sahalar.” Barkan, “İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller-1 Şer'i Miras Hukuku ve Evlâtlık Vakıflar”, 156–81.

15 Ergenç, *Osmanlı Tarih Yazıları*, 204–206.

16 Ibid. 212.

In another of his publications Ergenç presents a document from his collection that indicates religious and Sufi orders were bestowed *mülknâme*, estates by *serbestiyet*, and held their land grants directly from the sultan. Aziz Hüdâyi Efendi who had a dervish lodge in Üsküdar was granted lands within the environs of Üsküdar district with various tax items, income-yielding additions and junctions, and all the taxes of *reaya* who lived in the borders defined.¹⁷

In examining the use of the concept of *serbestiyet*, Yılmaz mentions the meaning of the concept in the classical period and first explains *ocaklıks*¹⁸—the system that allowed some ethnic groups (like Kurds and Turcomans) to hold their immunity with their confirmed governor from the central state’s interference.¹⁹ These were a part of a special class of Ottoman administrative divisions that held certain privileges. The most common type of these *ocaklıks* was known as *serbest timâr*.²⁰ He adds,

They were named free because of the fiscal, administrative, and judicial immunities they were granted. They lay outside the jurisdiction of local authorities and were managed by autonomous administrators, often with the rank of *voyvoda*, reporting directly to the beneficiary of the prebend.²¹

This study does not delve into the extent of the judicial autonomy in free-status lands or how criminals were able to get shelter in those lands. However, the issue of “judicial or jurisdictional autonomy” was a very misconceived type of immunity in the literature. Rather than the autonomy, this issue of criminals in free-status lands was more related to the registered *reaya* and the revenue it would yield.

17 “Bulgurlu karyesi ve Gaziler Depesi hudûd ve sınıruna olan tevâbi’ ve levâhiki beytümâl-i âmme ve hâssası ve bi’l-cümle kâffe-i hukuk ve menâfi’i ile mefrûzu’l-kalem ve maktû’u’l-kadem ...envâ’-ı vücûh-ı mülkiyet üzere kutbû’l-ârifin Üsküdâri Sultan Mahmûd’[a]...keyfe mâ yeşâ mutasarrıf olmak için mülknâme-i hümâyun verilmeğle...” Ergenç-Taş, “Assessments on Land Usufruct and Ownership in Anatolia during the 17th and 18th Centuries”, 12, 28.

18 Relying on a chronicler of the early eighteenth century, Yılmaz also argues the broader impact of *serbestiyet*, free prebends (*serbestiyet-mâlikâneler*), on the rise of provincial power magnates that were generally associated with the weakening of the control in the provinces and decline period. Yılmaz, “From Serbestiyet to Hürriyet”, 202-30.

19 İnalçak, “Timar”, 168-73.

20 For further discussion on the types of *ocaklıks* see Kılıç, “Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler”, 119–37.

21 Yılmaz, “From Serbestiyet to Hürriyet”, 212.

The registered *reaya* was the most valuable asset for a free landholder on the land to the extent that “The *reaya* that cultivates the land is considered more important than the land itself.”²² Populating or securing the land with *reaya* was the most common point of contention between the landholders, rather than the land. The legal holder had to be aware of his registered *reaya*, whether it was a waqf land or free *timâr* land. This was because the *reaya* was the chief potential for production, increasing revenues, maintaining security, and preserving the interests of the landholder in question. *Reaya* benefited the landholder not only with their service on a designated land but also with their everyday activities that were not oriented toward a governmental service or revenue yielding. For example, these activities might include marriage, committing a crime, finding a lost animal, or dying without a known heir. In such cases the law allowed the landholders to claim any revenue that might fall out of these happenings related to *reaya*. According to the general legal formula in free lands government officials (*mîrî*) were deprived of any claim either in total or in part on penalties,²³ fines, or dues that fell outside of judicial parameters.²⁴ *Cürm ü cinâyet*²⁵ and *bedel-i siyâset* were among them and meant to be claimed only by the legal holder in question.

Moreover, free landholders had to cooperate with the local *kâdis* to generate the societal order. *Kâdis*, as the representative of glorious sharia (*şer’-i şerîf*), had no limits in free lands to maintain their legal and administrative role, unlike other local rulers. Thus the phrase *mefrûzu’l-kalem maktû’u’l-kadem*, ideally, should not prevent officials from seizing criminals.²⁶ The registers and legal regulations consistently reminded the local rulers to enforce the rules while keeping also the free landholders informed. Nevertheless, the free landholders always had to be aware of two things: (1) The unregistered *reaya* who might come to free lands to get shelter or to go free after safely paying the penalty for their serious crimes (*cürm-i galîz*). The extant records suggest that the free lands were considered a place of sanctuary for those seeking to evade the law. Holding a certain degree of fiscal and legal autonomy, free lands were noticed and employed

22 İnalçık, “Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu”, 583.

23 Some exceptions based on the arrangements in each land are mentioned below.

24 Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Mustafa II*, Dosya nr. 2, Gömlek nr. 181. *Cürm ü cinâyet* was mentioned as one of the items of the revenue cluster to be claimed only by the waqf. See also, BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler*, nr. 15450, s. 1-2, 925 (1519); Pantık, “Atik Valide Sultan Külliyesi (1686-1727)”, 50.

25 İnalçık, *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, XXVII–XXVIII; Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, 45-47.

26 “İmdi serbest demeyüp her kande ehl-i fesâd olursa toprak kâdisı ma’rifetiyle tutulup...” BOA, *Mühimme Defteri*, nr.7, h.1754, 21 M 976 (16 July 1568).

by criminals²⁷ as lands for asylum.²⁸ However, the records also suggest that free landholders tended to charge *cürm ü cinâyet* and *bedel-i siyâset* and to free the criminals thereby preventing a lawsuit in the locality where the crime was committed. (2) Securing the trial of criminal *reaya* in one's own lands, and prevent their escape and trial outside the borders of that land. Otherwise, this would cause an unlawful claim under an unentitled land's jurisdiction, and more importantly, pose a possible loss of a registered *reaya* in the future.²⁹ While the number of records merits attention regarding the issue of criminals in free lands, they primarily manifest a tension that resulted from registered *reaya* and the revenue it would generate. It seems to be mostly an issue of ruling on the spot (*mahallinde*) and channeling the revenue to the rightful claimer, rather than one of autonomy. As such, the matter of judicial autonomy or immunity requires further elaboration and contextualization through a comparative analysis of diverse sources.

One of the crucial points Barkan repeatedly draws attention to is the existence of diverse forms of legal arrangements on land grants, waqf lands, and fiefs in the Ottoman Empire.³⁰ These arrangements were a reflection of a diverse economy and society following the expansion of the Empire into different lands.³¹ The Empire inherited some earlier types of land granting that held certain immunities like *mâlikâne-divânî*³² and *baştina*.³³ But it attempted to regulate and define them within the Ottoman land regime. A specific example is Kermeli's research on the land system of Crete between 1645 and 1670. Examining the diverse land tenure practices that prevailed in Crete, she highlights how the system effectively integrated local

27 Like şakî, eşkıya, hırsız, ehl-i fesâd-î şekâvet, etc.

28 "Da'vet-i şer' olunduklarında varıp serbest vakıf ve ze'âmet karyelerine tahsin edip elegirmeyip..." BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 92, h.14, 15 L 1067 (27 July 1657); see also BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 5, h.1254, 27 Ş 973 (19 March 1566) (1566) and BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 19, h.132, 21 M 980 (3 June 1572).

29 "Günâh sâdır olduğu mahalde siyâsete me'mûr olana ... bi-hasebi'ş-şer' cezâsı ve sezâsı ne ise itdürüp hârice alup gidermeyüp..." BOA, *Mühimme Defteri*, nr.7, h. 1653, 29 M 976 (24 July 1568); BOA, *Mühimme Defteri*, nr.73 h.341, 23 S 1003 (7 Nov. 1594).

30 Ömer L.Barkan, "Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Mâlikâne-Divânî Sistemi", 119-84; Ömer L. Barkan, "İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller III: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti", 906-42.

31 Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers", 84-88.

32 Barkan, "Mâlikâne-Divânî Sistemi", 119-134; Özel, *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia*, 20-24, 31-39; Öz, "XI. Yüzyılda Ladik Kazasında Mâlikâne-Divânî Sistemi", 65-73.

33 Emecen, "Baştina," 135-36.

customs, Venetian sharecropping arrangements, and principles of Islamic law, resulting in a flexible and adaptive approach to land governance.³⁴ As Buzov argues, the Ottoman legal system at the end of the sixteenth century exhibited a remarkable level of diversity.³⁵ Its cohesion was maintained not by the absolute authority of the sultan or a highly centralized political structure but rather by the sovereignty of the *kânûn*, which served as a surrogate for the sultan's persona.³⁶

The *kânunnâmes* provide evidence that İnalçık's formula for the "autonomous enclaves" underwent some modifications to incorporate or to exclude specific claimants of revenue depending on the prevailing conditions compliance with which appears to have become a necessity.³⁷ The nitty-gritty details in the normative texts indicate that the concern about accommodating local officials, the existence of different military and ethnic divisions, and the local culture and tradition were predominant elements that led to these modifications or rearrangements.³⁸ Third parties or some government functionaries whose duty it was to oversee the enclave's free status generally participated in negotiations on revenue sharing.

What does an "autonomous enclave" mean concerning waqf lands and the subjects registered there (*vakıf reayası*)? How did they generate an occasional or irregular revenue for the waqf? Normative texts convey that *beytûlmâl*, *mâl-ı gâib*, *mâl-ı mefkûd*, *yava*, and *kaçgun* were the types of unclaimed property that a landholder or an official on behalf of the *mîrî* could claim as a revenue—based on the arrangement at hand. A revenue in the category of *bâd-ı hevâ*, the *beytûlmâl* was generally claimed by the relevant legal holder—by *mübaşir*³⁹ or *mütevelli*⁴⁰ in waqf lands. However, two factors could interfere with this collection. One was the result of a de jure modification of revenue sharing generally due to local circumstances. The other was due to the clash of revenue claimants that arose out of a de facto control or possession of the property. The following sections provide examples of both legal modifications and property claims with due emphasis on their underlying causes.

34 Kermeli, "Caught in between Faith and Cash", 17–48.

35 Buzov, "The Lawgiver and His Lawmakers," 86.

36 Ibid.

37 İnalçık, "Autonomous Enclaves in Islamic States".

38 See Akyılmaz, "Bâd-ı Hevâ Vergilerine Bir Örnek: Resm-i Ârus", 115–28.

39 The agent who generally collected revenues on behalf of someone or an institution.

40 The trustee of a waqf, responsible for its proper management.

Revenue Allocation in Waqf Lands

Private landholders or those granted a *temliknâme* generally turned their property into a pious foundation or waqf. İnalçık concludes that the large land grants of the first three centuries of the Empire mostly aimed at enabling the grantees to establish a major waqf institution.⁴¹ The imperial waqfs or “waqf complexes founded by the sultans, dynasty members, and high-ranking state servants” were generally of this type.⁴² They were founded with full immunity.⁴³ This meant that the state renounced its rights including taxes and the right of entry to pursue criminals in favor of the waqf’s interest.⁴⁴ The vast amount and variety of resources allotted to establish these waqfs and the huge complexes they formed illumine the significance of waqfs in the functioning of the Ottoman Empire. The free status granted to imperial waqfs was indicative of their institutional nature, constituting them as legal entities and equipping them with a corporate identity. A waqf’s immunity (*mu’âfiyet* or *serbestiyet*) and autonomy (*muhtâriyet*)⁴⁵ influenced the range and extent of the resources from which it could benefit within its defined borders. *Rûsûm-ı serbestiyye*, *niyâbet*,⁴⁶ and *bâd-ı hevâ* were some of the cluster names assigned to the holder in free status lands like waqfs.⁴⁷ Different from rightful taxes (*hukûk*), dues (*rûsûm*) denoted its sultanic or customary (*örfi*) character, and *serbest* defined its category relevant to the status of the land and the landholder.⁴⁸

The legal regulations regarding the waqfs with a free status acknowledged the dues that were collected on behalf of the sovereign and the occasional revenues that were reserved for the benefit of the waqf. Unless stated otherwise, this acknowledgment was done by an unequivocal formula that

41 İnalçık – Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 123; Ergenç-Taş, “Assessments on Land Usufruct and Ownership”, 1-32.

42 Orbay, “Imperial Waqfs within the Ottoman Waqf System”, 135–53.

43 İnalçık – Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 122.

44 Ibid.

45 For a detailed discussion of the terms and concepts similar to *serbestiyet*, see Yılmaz, “From *Serbestiyet* to *Hürriyet*”, 202–30.

46 Tabakoğlu says that the dues like *cürüm* (fines), *tayyârat* (occasional revenues), *gerdek* (tax on marriage), *yava* (stray cattle), and *bâd-ı hevâ* were collected under the name *niyâbet*; Tabakoğlu, “Resim”, 582-584; Şensoy, “Mukataalarda Muhasebe Kayıtları”, 218; see also Sağlam, “Son Dönem Osmanlı Gelir Kaynaklarının Cumhuriyet Dönemi Gelir Kaynaklarıyla Mukayesesi”, 113.

47 Sahillioğlu, “Bâd-ı Hevâ”, 416-418

48 For a more detailed discussion see Tabakoğlu, “Resim”, 582-84”; Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy*, 126, 162; Barkan, “İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti”, 906-42.

generally took its intensified tone from the *mülk*-status of the land before its conversion to a waqf.⁴⁹

For instance, a specific *kanunnâme* that dates to the reign of Mehmed II (1451-1481) dealt with local officials in Rumelia and the fiscal revenues and administrative roles assigned to them. According to this regulation multiple figures could potentially supervise and collect the revenues from the following sources: *mevkûfât* (escheated or unassigned *timâr* lands, and unclaimed properties),⁵⁰ *yava*,⁵¹ and *kaçgun*.⁵² This case points to certain rules that aimed to regulate the claims within the established fiscal, military, and administrative order.

Hizra and Mehmed held contracts (*berats*) entitling them to collect certain revenues in two revenue units (*mukâta'a*) for three years beginning on 15 Muharrem 866 (20 October 1461).⁵³ The contracts of these two contractors (*mukâta'acıs*) obliged the *kâdis* to collaborate with the *mukâta'a* holders in overseeing the registration of revenues and the preservation of records. When the *kâdis* found a runaway slave or stray cattle, they were to hand these over to the *mukâta'a* holders. However, the same document denied these two *mukâta'a* holders the right to intervene in such cases when the stray cattle belonged to the districts of *Koyun-eri* and *Tatar*.⁵⁴ In these circumstances *yavas* should be reserved for the heads of the local security forces (*subaşıs*), most likely as part of their official pay. Stray cattle and runaway slaves found in military campaigns (*akın*), however, should be delivered to the two *mukâta'a* holders. The document also upheld the

49 The *waqf* status did not significantly change the conditions of land that had attained freehold (*mülk*) status already. For a detailed discussion, see Barkan, "İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti", 906-42.

50 Barkan, "H. 974- 975 (M. 1567-1568) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", 277-332; Darling, *Revenue Raising and Legitimacy*, 65; Özel, "Limits of the Almighty", 226-246.

51 Stray cattle.

52 An absconding or runaway slave.

53 "Rumeli mevkûfâtını ve yuvasını ve kaçkûnunu ve Filibe haslarının yuvasını dârende-i misâl-i şerif Edreneli Kassab Fideoğlı Hızır'a ve Filibeli Hacı Ahmedoğlu Mehmed'e sene sekiz yüz altmış altısında Muharrem ayının on beşinci (15 Muharrem 866) gününden üç yıla altı yüz seksen bin akçeye ve sekizbin yüz altmış akçe resm-i berâta mukâta'aya virdüm ve buyurdum ki, varub kendiler ve âdamları yürüyüb teftiş edeler, her kandaki mevkûf timâr ve köy ve mezra'a ve çiftlik ve nesne hâsıl olur yer bulunursa hâsıl alub tasarruf ideler." İnalçık - Anhegger, *Kânûnnâme-i Sultânî*, 26-28; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, I, 392.

54 "Koyun-eri ile Tatar'un yuvası subaşılarındur." Here the document does not provide details regarding the particulars of what determines whether a *yava* belonged to *Koyun-eri* and *Tatar*. In general, this type of warning is meant to make clear the spatial borders between the revenue units. İnalçık - Anhegger, *Kânûnnâme-i Sultânî*, 26-28; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, I, 392.

rights of *mukâta'a* holders against certain ethnic-military divisions' claims on these two revenues.⁵⁵ The regulation warned the local officials, such as *sancakbeyis*, *kâdis*, and *subaşı*⁵⁶ to cooperate with the *mukâta'a* holders and not to interfere with their potential revenues. Furthermore and remarkably, it warned the representatives of waqfs and *mülk*⁵⁷ lands not to impede the *mukâta'a* holders' work by arguing that a *kaçgun* caught on their lands belonged to them.⁵⁸

The last warning is interesting because the waqfs and private landholders were generally allowed to benefit from such occasional or incidental sources of revenue called *bâd-ı hevâ* or *tayyârât*.⁵⁹ Managed autonomously, these were free of the interference of government-authorized third parties. Ideally, grant holders could use these properties themselves by leasing, donating, or endowing them; and their heirs could inherit them. All the actual or potential revenues expected from such freehold lands within "their well-defined borders" belonged to the grant holder.⁶⁰

For instance, one document describes the revenues and the conditions regarding lands in Varna belonging to İsmihan Sultan, the daughter of Selim II, that were turned into waqf to provide revenue for her endowments in Istanbul.⁶¹

Karye-i mezbûre sınıruna vâkî' olan cemî' erâzî ve mezârîyye tevâbî'i ve levâhiki ve bilfiil mevcûd olan reâya ve evlâd-ı reâya ve evlâd-ı evlâd-ı reaya ve karye-i mezbûreye gelib minbâ'd mütemekkin olan haymanası ile ve haraç ve ispençeleri ve gallâtı ve sâir rûsûmâtı ve adet-i ağnâm ve bâc-ı bazâr ve ihtisâb ve ihzârı ve bâc-ı pây-ı ağnâm ve gâv ve gavmişan-ı reâya-yı karye-i mezbûre ve gayrını ki ez hâriç âmedend ve bâd-ı hevâ ve niyâbet ve cürüm ve cinâyet ve beytûlmâl-i hâssa ve 'amme ve yava ve kaçgun ve mâl-ı gâib ve mâl-ı mefkûd ve resm-i arûsâne ve tapû-yı zemin ve tayyârâtı ve sâir müteveccihâtı ve

55 Based on their service on the land.

56 Superintendents of the local security forces.

57 Setting aside of large tracts of public lands for a specific grantee; private property.

58 "Ve tuzcılarda ve çeltükçilerde ve doğancılarda ve müsellimlerde ve levend-oğlanlarında ve 'azeblerde ve gör[enc]jilerde ve derbend köylerinde ne kadar kaçgun ve yuva davar bulunursa zikr olan mucebince kâdıları ma'rifetiyle bile mutasarrıf ola ve sancakbeyleri ve kâdıları ve subaşıları ve yerine duran adamları hiç vechile mâni' olmayalar ve vakıf ve mülk köylerde olan kaçgun esir dahî zikr olduğu mücebince bile mutasarrıf olalar, mülkümde ve vakfımda tutuldu deyu kimesne mâni' olmaya...." İnalçık - Anhegger, *Kânûnnâme-i Sultânî*, 28.

59 Minovi - Minorsky, "Naşir Al-Din Tusi on Finance", 755-89.

60 İnalçık, "Autonomous Enclaves in Islamic States", 112-34.

61 Sezer, "XVI. Yüzyılda İsmihan Sultan'a Ait Dupniçe Mülk Toprakları", 375-95.

bi'l-cümle kâffe-i hukûk-ı şer'iyye ve âmme-i rûsûm-ı örffiyesiyye min külli'l-vücûh serbest mefrûzu'l-kalem ve maktû'u'l-kadem merhûm İsmihan Sultan'a temlik...⁶²

Similarly, an order issued upon the complaint of the *mütevelli*⁶³ of Selim I's waqf prevented third parties' interference with unclaimed properties and incidental dues. The order stipulated that the *subaşı*, *çavuşes*, and *sipahis* could under no circumstances claim *yava*, *kaçgun*, and other incidental dues (*bâd-ı hevâ*) within the borders of the waqf. People were to deliver whatever they found on the lands of the waqf to its revenue collectors (*câbis*⁶⁴).⁶⁵ The *kânunnâme* of Biga also began with a statement on the free status of the waqfs founded by the sultans and high-ranking officials (*selâtin* and *ümerâ*) that states that no one should interfere with these waqfs' claims on *yava* and *beytûlmâl*.⁶⁶

The term *beytûlmâl* primarily referred to the public treasury but in this context was related to the Ottoman-Islamic legal principle that stipulated the escheat of heirless, other unclaimed, and abandoned properties to the public treasury. The normative texts dating back to the late fifteenth century define the types of unclaimed property and the procedures to observe when a property fell unclaimed. A few common scenarios were that the owner died without heirs (*beytûlmâl*), or was absent (*gâib*) or missing (*mefkûd*) for a certain period during which time no one knew of his or her whereabouts. Stray cattle or other found animals (*yava*) and runaway slaves (*kaçgun*) were often included in this category of unclaimed property. These served as revenue for the offices or officials entitled to claim and keep them by established practices and valid contracts.

The revenue expected from such unclaimed property was of an irregular and occasional nature. It was clustered together with other revenue items of a similar nature under the rubric of *bâd-ı hevâ*⁶⁷ (wind of the air) or *tayyârât* (volatile gains). Other revenue sources included in this cluster were fines imposed on offenders guilty of crimes and transgressions (*cürm*

62 Barkan, "İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti", 906-42.

63 Trustee or supervisor.

64 İpşirli, "Câbi", 529-30.

65 Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, VI, 334.

66 "Evkâf-ı selâtin ve evkâf-ı ümerâ serbest olup beytûlmâlina ve yavasına kimesne dahl etmeye deyu ellerinde selâtin-i mâziyeden hükümleri ve padişahımızdan mukarrernâmeleri vardır..." BOA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 59, s. 1; Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, III, 157-158; see also İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil, LXXII, 153.

67 Lewis, "Bâd-i Hawâ". Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, I, 184-86.

ü cinâyet),⁶⁸ dues on marriage (*resm-i arûs*),⁶⁹ fees charged on the transfer of the use rights on cultivable lands (*çiftlik tapusu*), and fees on title deeds of plots used to build houses (*ev tapusu*).

Lewis touch upon the similarities of the *bâd-ı hevâ* cluster of dues and fees to the very disputed *aerikon* tax in the Byzantine Empire.⁷⁰ John Haldon observes that the term *aerikon* was used to mean “fines imposed for infractions of the imperial laws.”⁷¹ He argues that while the earlier sources indicate the occasional nature of the *aerikon*, the sources of the later (eleventh and thirteenth) centuries suggest that the term applied to regular cash impositions in the Byzantine state. According to Haldon *aerikon* was an element of the taxes imposed on land and agricultural workers (*demostia*),⁷² which was also the name of the treasury that received fines imposed on private contracts in case of violations of the terms of exchange.⁷³ Ivan Biliarsky observes the arguments on the collection of *aerikon* by the abbots of monasteries and by the rulers’ depository rather than the state—which is reminiscent of the formula in free status lands in the Ottoman Empire. He argues that in the Bulgarian context (*ariko*) it was more like an additional tax on stock breeding, but the fiscal legal institution was also borrowed from its Greek form.⁷⁴

The Arabic word *tayyârât* was also used in a similar context with *bâd-ı hevâ*. It was employed either along with it, or alone to refer to revenues of an occasional or volatile nature.⁷⁵ The type of unclaimed properties, *beytûlmâl*

68 For instance, the *hâssa* lands assigned to İskender Bey, who was the governor (*mîr liva*) of Malatya, were given to mukâta’a. Based on the *tahvil* (the period under which the mukâta’a was contracted), Mehmed Bey would undertake the collection of the following revenues: *mahsûl-ı resm-i arûs ve niyâbet ve bâd-ı hevâ ve beytûlmâl ve mâl-ı gaib ve mâl-ı mefkûd, yuva ve kaçgun ve cürm ü cinâyet der nefs-i şehir ve bazı kurâ*. “Hasha-i İskender Bey mîr-liva-i Malatya an tahvil-i Mehmed bey b. Yahya Paşa.” BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler*, nr. 15450, s. 1, 925 (1519); See also Sahillioğlu, “Bâd-ı Hevâ”, 416-18; Akyılmaz, “Resm-i Ârus”, 115-28.

69 Ibid.

70 Lewis, “Bâd-ı Hawâ”; see also İnalçık - Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, 69-72.

71 Haldon, “Aerikon/Aerika”, 136-42.

72 Rather than the Greek etymology he derives the word from the Latin *aer* or *aeris*, which means copper or bronze that also refers to coinage; Haldon, “Aerikon/Aerika”, 140.

73 For further information, see Miller, “The Basilika and the Demostia”, 171-91.

74 Biliarsky, *Word and Power in Mediaeval Bulgaria*, 409-12.

75 “İrâd-ı tayyârât ve bâd-ı hevâ...” BOA, *Cevdet-Dahiliye*, Dosya nr. 348, Gömlek nr. 17370, 1104 (1692-93); BOA, *Cevdet-Maliye*, Dosya nr. 702, Gömlek nr. 28694, 1151 (1738); BOA, *Mühimme Zeyli Defteri*, nr. 18, h. 240^b/1, 1015 (1606); BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 85, h. 410, 1040 (1631).

specifically, were either mentioned along with the *tayyârât* or considered under that cluster name.⁷⁶ The most salient link between *bâd-ı hevâ*, *aerikon*, and *tayyârât* is their reference to revenues of an irregular nature, and the collection and collectors of which were somewhat unspecific and showed variations.⁷⁷ Their origins often dated back to pre-Ottoman days, and as such, they were considered customary obligations (*tekâlif-i örfiyye* and *tekâlif-i emîriyye*). Their claim and collection presented complicated challenges to agents who were charged with various administrative and military/security responsibilities. The relevant regulations both in general and provincial *kânunnâmes* mostly dealt with specifying the rightful claimers of unclaimed properties depending on the circumstances. The realization of these revenues differed from the collection of regular taxes and dues based on agricultural production, commerce, and other fiscal transactions.

Legal Modifications and Fiscal Accommodation

Ideally, the revenues were allocated to provide a better administration and to accommodate the fiscal interests of local officials, landholders, and the imperial center. The elements that determined the allotment of the revenues for the related parties in a locality were: (1) the status of the land (whether it was *mülk*, *vakıf*, *timâr* or *mîri*), (2) the revenue-yielding capacity of the lands, and (3) the title holders in the locality (such as *mîr-i livâ*, *subaşı*, *sâhib-i timâr*, *zâ'im*, *mübâşir*, *emîn*, etc.). These elements worked interactively to define a legitimate claim on a revenue source. However, de facto conditions that prevailed in a locality also affected the distribution of the benefits expected of these items and necessitated modifications through imperial regulations.

The modifications affected the cluster of unclaimed properties and other incidental revenues, especially when they involved the free status lands. While the rules and regulations acknowledged each land/title holder's claims within set bounds and measures (*mefrûzu'l-kalem*, *maktû'ül-kadem*), the modifications could help to redistribute these revenues among the relevant parties.

76 See BOA, *Mühimme Mühimme Zeyli Defteri*, nr. 18, h. 240^b/1, 1015 (1606); BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 85, h. 410, 1040 (1631).

77 The casual items of revenue are called *tayyârât* by Nasîr al-Dîn Tûsî (d. 1274). Minovi - Minorsky, "Nasîr al-Dîn Tûsî on Finance", 755-789; Tabakoğlu also defines these types of revenues (dues on fines, marriages, *bâd-ı hevâ*, and *tayyârât*) as "The occurrence is left to chance" (*oluşması tesadüflere kalmış*), or simply causal revenues; Tabakoğlu, *Osmanlı Mali Tarihi*, 294, 434.

For instance, a *kânunnâme* prepared during the reign of Bayezid II in 897 (1487) for Hüdâvendigar Province explained the type of revenues and their authorized collectors. Accordingly, in a free *timâr* land the revenues that accrued from stray animals and fugitive male and female slaves (*abd-i âbık* and *kenizek*) were reserved for the *timâr* holder. Tax-paying subjects, either the *reaya* of that *timâr* land or any *reaya*, who found one of these revenues (stray animals or fugitive slaves) in that specific *timâr* land should deliver them to the *timâr* holder. The holder was also entitled to keep unclaimed properties and other *bâd-ı hevâ* like the fines collected upon certain transgressions (*cemî'-i cerâyîm-i reâya*). Since they were assigned fully to *timâr* holders, local administrators could not claim any share.⁷⁸

However, in non-free (*serbest olmayan*) *timâr* lands, the *timâr* holders had to share half of the revenue that accrued from the said incidental instances with the governor of the province (*beylerbeyi*). This revenue was divided into three shares where a security chief (*subaşı*) was appointed and served in the same area.⁷⁹

Imperial registers (*defter-i hâkânî*) complemented *kânunnâmes* when deemed necessary. The final words of legal regulations referred to the relevant imperial registers for details and clarification. They called attention to these registers, the force of their provisions, and the need to adhere to them as follows: “*itibar defteredir, defterde bir hususa tayin olunmadığı takdirce..., kuyûd-ı defter itibarda akvâdır, mukayyed der defter-i atik.*”⁸⁰ The registers helped to prevent any unauthorized third-party claims on the revenues. When the local figures and officials quarreled over who was the rightful claimer and what was the status of the lands in question, they demanded a copy of the imperial register to check the instructions. For instance, a submission prepared by the *kâdı* of Yanbolu documented a dispute between the waqf and *mîrî*.⁸¹ On behalf of *mîrî*, *beytûlmâl-ı hâssa emini* intervened in the estates of the *reaya* who died heirless in waqf land. Upon the complaint

78 BOA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 23, s. 3; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, c. III, 187.

79 See, for example, BOA, *Topkapı Sararı Müzesi Arşivi Evrakı*, Dosya nr. 889, Gömlek nr. 59, C 1101 (March 1690): “Eğribucak’da vâkı’ Harameyn-i Şerifeyn Evkâfi’ndan Ayvalık ve Kafırağlı nam karyeler reayaları kadîmü’l-eyyâmdan mefrûzu’l-kalem ve maktû’l-kadem min külli’l-vücûh serbest olup hâsıl olan mahsulatları ve üzerlerine edâsı lazım gelen hukuk ve rûsûm-ı raiyyet ve cizye ve ispençe ve adet-i ağnâm ve cürm-i cinâyet ve bâd-ı hevâ ve mâl-ı mefkûd ve yuva ve kaçgun müjdegânesi ve arûsane ve sâir rûsûm-ı raiyyetleri ne ise vakfa hâsıl kayd olunup...” BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 7, h. 493, R 976 (Sept.1568); Barkan, *Kanunlar*, 4-5. For an example of sharing the revenues in *timâr* lands, see BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 7, h. 1493, 5 Z 975 (1 June 1568).

80 See for instance Barkan, *Kanunlar*, XXXI, 272; *Kavanîn-i Örfiyye-i Osmanî*, 17^a.

81 BOA, *Topkapı Sararı Müzesi Arşivi Evrakı*, Dosya nr. 223, Gömlek nr. 11.

of *mütevelli*,⁸² the *kâdî* asked that the imperial register be sent to the district (*kat'-ı nizâ' için defter-i hâkânînin bu cânibe irsâli lâzımdır*) in order to solve the issue.⁸³

In the *kânunnâme* of Karaman the *timâr* lands under the title of *havass-ı hümayun*, *havâss-ı şehzade*, *havâss-ı ümerâ-i elviye*, *dergâh-i âli hüddamı*, *kılâ' dizdârı* and sixty-five *nefer* sergeants of *emîr-i alem* were all designated *serbest*. Thus, the governor of a sub-province (*mîr-i livâ*) was denied claiming half of the *bâd-ı hevâ* on these lands because the registers stipulated that their holders were entitled to all (*tamâmen*) and not half (*nısf*) of the *bâd-ı hevâ* revenues.⁸⁴ The literal meaning of the words and phrases used in the regulations was not enough to define the rightful collectors. The registers (*defter-i hâkânî*) clarified whether the revenues in question were partially or entirely assigned to the holder.

However, some of the earlier registers were vague about determining the rightful collectors. For instance, the word *serbest* was used vaguely regarding the waqf lands in the *kânunnâme* of Halep. Thus, provincial rulers could claim the incidental revenues that occurred on these lands. According to the old register (*defter-i atik*), the “free status” of waqf lands “meant that no one except the trustees could intervene with the people working on waqf lands so that it thrives”.⁸⁵ But rather than suggesting a firmer definition of the free status of the land, the register stated that not all waqf lands in the region were designated as full (*tamâm*) waqf. Some lands combined waqf and *mîrî* shares (*hisse*). In these shared (*hisseli*) lands, the provincial rulers⁸⁶ claimed the accidental revenues. This resulted in conflicts when the waqf trustees claimed all the revenues or the same share that the *mîrî* claimed before, and the producers (*reaya*) suffered.⁸⁷

82 Of the waqf of Haremeyni'-ş-Şerifeyn.

83 BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı*, Dosya nr. 223, Gömlek nr. 11.

84 “Feemma bu zikr olunan havâss ve zeâmetler ve serbest timârlar muayyen olup hîn-i tahrirde bâd-ı hevâları tamamen yazılıp nısf kayd olunmamıştır”; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, c. III, 325.

85 “Vakfın serbest olmasından maksud reayasına mütevellisinden gayrı kimesne dahl etmeyip mamur olmaktadır” BOA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 281, s. 7, 959 (1551/52).

86 *Sancakbeyi* and *ümenâ*.

87 “Bazı kura ve mezârîde Haremeyn-i Şerifeyn hissesi ve serbest evkâf hisseleri olup defter-i atikte serbest olmağla rüsûmdan ve bâd-ı hevâdan dahi vakfa hisse yazılıp cerime vâkî' oldukda ümena tarafından cerimelerin aldiktan sonra vakfa dahi cerime gerek deyu mütevelliler yapışip reaya ziyade mutazaccır oldukları vukû'î üzere pâye-i serîr-i adâlet masıra arz olundukda, vakfın serbest olmasından maksud reayasına mütevellisinden gayrı kimesne dahl etmeyip mamur olmaktadır çünkü tamam vakıf olmayıp hisse-i mîrî olmağla beher hal ümenâ dahl etmek mukarrer ola...” BOA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 454, s. 5; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, c. V, 649; For a similar regulation on Azaz see BOA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 506, s. 5, 978 (1570-71).

Apart from these, the existence of ethnic and military divisions also led to changes in the aforesaid formula. According to another copy of the *kanunnâme* of Halep prepared in 943 (1536) the customary taxes paid by a specific group (tribe) of Kurds (*İzzeddin'e tâbi Ekrâd tâifesi*),⁸⁸ were reserved for their chiefs (*begs*) alone. This group or tribe of Kurds (*Ekrâd taifesi*) was organized as a *liva* (sub-province) under İzzeddin Bey within the Province of Şam according to the Ottoman administrative divisions of 1527.⁸⁹ This particular group was to pay all customary taxes to their *begs* while they were to pay the regular agricultural taxes (like *oşür* and *resm-i çift*) to those who had the authority to control the land where this tax revenue was generated (*sâhib-i arz*).⁹⁰ Legal regulations were modified to accommodate the socio-cultural and economic conditions of the land in question.

Another example of similarly accommodational arrangements regarding the collection of unclaimed property and other *bâd-ı hevâ* is the case of Gypsies. Çingene Sancağı, the Romani Province, was not a geographical division but a political and administrative arrangement based on Romani ethnic identity and the auxiliary military services they provided in Rumelia. The sources indicate that the bey of the Çingene Sancağı, who was not a Romani, administered the fiscal and military affairs of the Romanis in the region as early as the late fifteenth century.⁹¹ Muslim Gypsies were exempted from *tekâlif-i örfiyye* in the sixteenth century in exchange for their military service—mostly in logistics.⁹² The regulation prepared in the 1530s stipulated that the bey of the Çingene Sancağı would be in charge of claiming all the customary levies (*rûsûm-ı örfiyye*) including fines imposed on criminal and transgressive offenders (*cürm ü cinâyet*) and other *bâd-ı hevâ* that involved the Romanis affiliated with the *sancağ*. However, this

88 Further inquiry is needed on the usage of the terms *ekrâd* (Kurds) and *etrâk* (Turks) in sixteenth-century Aleppo and the surrounding regions. Apart from its ethnic meaning, the term *ekrâd* also reflected the socio-cultural dynamics of the region. For the relations between the sedentary and nomadic components of the region's population and the influence of these divisions on military and administrative arrangements see, Sayılır, "Türkiye'de Konar-Göçerlerin Sosyo-Tarihsel Yapıları", 23-38; Öztürk, "İzkiye Kazasının Kuruluşu ve Milli Mücadeledeki Yeri", 29-45; Akis, "Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Kilis Sancağındaki Aşiretlerin İdareleri", 9-30.

89 Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliğinin İdari Taksimatı," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13, no. 1 (2003): 355-60.

90 "Ekrâd taifesinin İzzeddin Beg'e tâbi olanların cürm ü cinâyetleri ve sâir rûsûm-ı örfiyyeleri ve adet-i ağnamları beğlerine müteallik olup ziraat ettikleri yerden oşrûn ve resm-i çiftlerin sâhib-i arza verdüklerinden sonra mâ'ada rûsûmları beğlerine hasıl kayd olunmuştur"; Akgündüz, *Kanunnâmeleri*, c. V, 658.

91 Altınöz, "Çingenerler", 291-94.

92 Dingaç, "XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingenerler", 33-46; Çelik, "Community in Motion", 390, 394, 413.

rule excluded the Romanis who lived and worked on most waqf and *timâr* lands as regular subjects.⁹³

The wording and the clauses of legal regulations changed little from the late fifteenth to the late eighteenth century. However, together with the imperial registers *kânunnâme* texts, particularly the provincial *kânunnâmes*, were bound to the social, cultural, political, and fiscal dynamics that prevailed in a region. The *kânunnâmes* were adapted to meet the evolving needs of the land regime and the fiscal interests of corporate landholders, ensuring continuity with the *kanûn-ı kadim* while reflecting changing circumstances.

Heirless Estates in Waqf Lands and Conflicting Property Claims

Theoretically, unclaimed properties were deemed as revenue belonging to the *beytûlmâl* (in the sense of Public Treasury)⁹⁴ as these sources were supposed to serve specific public needs. If a deceased or missing owner did not have a legally valid heir or designated successor, the treasury escheated his/her properties in principle—thereby allowing and empowering its agents to act accordingly. The Islamic legal principles that applied the treasury and the government regulations regarding the management of revenues provided a framework that guided the collection and management of these revenues in general. The Ottoman *beytûlmâl emâneti*⁹⁵ (in the sense of a specific Ottoman institution) was in charge of heirless estates, but its agents had to observe certain procedures in doing so. Appropriate collection of them, which included non-commercial and non-agricultural possessions as well as cash and precious materials, depended on several factors.⁹⁶ As personal possessions these properties were subject to ownership rights and might range from a small piece of fabric to a well-adorned mansion.

Based on the law of *serbestiyet*, the free status waqf lands maintained their claims on heirless estates and other unclaimed properties of their registered *reaya*, while the *mîrî* was deprived of any claim. However, as individuals,

93 Barkan, *Kanunlar*, 249–50.

94 *Beytûlmâlê râcî*, *Beytûlmâlê âid*, etc.

95 As an institutional structure the organization was named *beytûlmâl emâneti* or *beytûlmâl mukâta'ası* in the Ottoman Empire. BOA, *Hatt-ı Hümayun*, Dosya nr. 1399, Gömlek nr. 56288; BOA, *İbnül Emin-Maliye*, Dosya nr. 72, Gömlek nr. 6714, 1116 (17051705); BOA, *Ali Emiri-Ahmed I*, Dosya nr. 2, Gömlek nr. 162, 20 L 1014 (28 Feb. 1606), among others.

96 Bilgin - Bozkurt, “Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleri ve Beytûlmâl Mukataaları”, 1–31; Çimen, “Public and Private Property Claims in the Ottoman Empire”, 27–34, 96–100.

the registered *reaya* also held the right to endow, bequeath, or donate their properties according to their will. Though implemented under valid legal procedures, these actions impeded the rights of the free landholder in question. These situations manifested the immunity of the *reaya* in relation to the immunity of the landholder. In some cases, other free-status corporate groups and *mîrî-beytûlmâl*⁹⁷ were also involved in claiming a share or revenue, demonstrating how elaborate and intricate the nature of property relations was. The following cases provide insight into settling disputes related to multiple claims and Ottoman notions of proprietorship. They illustrate how the applied court procedure was to resolve each case considering the instrumentality of different agents, deeds, and attestors.

Case 1

When Mehmed Çelebi, known as Cimcime Defterdâr,⁹⁸ died without a known heir (*vâris-i marûf*) probably in late 981 or early 982, the agent of the treasury (*beytûlmâl-i hâssa emini*⁹⁹) escheated the deceased's estate to liquidate it properly and to deliver the revenue to the treasury. Müstedâm b. Abdullah brought a lawsuit against this action, stating that the deceased Cimcime Defterdâr was the founder of certain waqfs in Temeşvar and that Müstedâm was the *mütevelli* of these waqfs.¹⁰⁰ He claimed that Cimcime Defterdâr had bequeathed the addition of one-third of his estate to these waqfs (*evkâf-ı merkûmeye ilâve etmek için hâl-i hayâtında sülûs-i mâlını vasiyyet etti*) and had appointed Müstedâm as the custodian and executor of his will (*vasiyyetinin tenfîzine ve mesârife sarf etmeye vasi secti*). Müstedâm provided the court with the necessary legal document, an official copy (*hüccet*¹⁰¹) of the record of the Court of Temeşvar regarding the Cimcime Defterdâr's will. The *hüccet* indicated that the will was drafted in the presence of the then incumbent judge of Temeşvar, the *beytûlmâl-i hâssa emini*, the *emin*'s clerk, and two witnesses—Mehmed and Pervîz—and notarized by the court. Based

97 The official body in charge of managing and collecting unclaimed properties and heirless estates on behalf of the treasury; Çimen, "Public and Private Property Claims in the Ottoman Empire", 169-200.

98 Literally, the affable and small director of finances.

99 The trustee of the estates of heirless deceased government officials and ordinary people whose estates were valued above 10,000 *akçes*. As the officers in charge of claiming the heirless properties on behalf of the treasury, they were generally named in the court registers *beytûlmâl emini* or *emin-i beytûlmâl*. The *beytûlmâl* officers were in charge of liquidating the properties they acquired from the estate of an heirless deceased person.

100 İstanbul Kadı Sicilleri, Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, XXXII, 40–41, judgment (*hüküm*): 10, original text nr. [6-2].

101 The copy of an entry in the *kâdis*' register, legal deed.

on this document and the confirmation of the group of trustworthy and knowledgeable witnesses (*'udûl-i müslimin*) assisting the court, the judge approved Trustee Müstedâm's appeal and decided that it was appropriate to pay to the waqf 94,895 *akçes* from Cimcime Defterdâr's estate (*muhallefât*) in keeping with his will.

The volume in question included three issues related to Cimcime Defterdâr's estate. While two of them were related to his bequest in favor of the waqf—discussed above—the third indicated that Cimcime Defterdâr himself owed 119,602 *akçes* to the waqfs in question. Abdüllatif, another trustee of the waqfs, requested the repayment of this debt to the waqf out of the deceased's estate.¹⁰² Abdüllatif presented to the court a *hüccet* issued by the judgship of Temeşvar as evidence, and the court approved the trustee's appeal.

The *beytûlmâl* officers had already taken charge of the deceased's estate in keeping with the established procedures. These agents were responsible for overseeing the liquidation of the properties they sequestered from the estate of an heirless deceased person and for delivering them to the treasury. Ideally, this process was completed only after the lawful claims against the estate were settled properly. The liquidation of the estates was necessary mainly in two respects; for being able to deliver this revenue to the treasury, and for being able to spend it on a dazzling spectrum of government expenditures.

It is unclear how the agents of the Treasury remained uninformed of the evidence regarding the deceased's debts and pledges when the estate was sequestered. But such delays were not unusual under the conditions of those times. It was in recognition of the possibility of delayed claims that the procedures allowed an interval before the final appropriation of an estate as revenue for the treasury, whether fully or partially.

The two examples above indicate that the due legal process prioritized the discharge of loans and the honoring of lawful pledges. The system recognized the precedence of an individual's contracts, pledges, and benevolent commitments over the claims of the treasury. Copies of court records (*hüccets*) verifying such pledges along with the acknowledgment of a claim by the knowledgeable and trustworthy witnesses (*'udûl-i müslimîn*) assisting the court facilitated the settlement and reconciliation of conflicting claims, if with some delay.

102

102 "Müteveffâ-yı mezbûrun zimmetinde evkâf-ı mezbûrenin karzdan râyicü'l-vakt yüz on dokuz bin altı yüz iki akçe hakkı vardır. El-ân muhallefâtından bu mikdârın vakfa ödenmesi lâzımdır"; İstanbul Kadı Sicilleri, Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, XXXII, 110, judgment (*hüküm*) nr. 146, original text nr. [96-4].

People might have chosen to leave their property to specific individuals or to dedicate it to serve certain charitable purposes, rather than letting it to pass to the treasury or a duly authorized waqf or *timâr*. One of the most frequent ways in which an heirless person resorted to delimit and even eliminate the treasury agents' (*beytûmalcis*) claims upon the estate was to bequeath it to individuals of his or her own choosing—utilizing a legally valid will, signed by the testator and witnesses in the *kâdi*'s presence. The legal document (*hüccet*) issued by the court attesting to the will's validity served as strong evidence in future conflicts, if there were any. The supportive testimony of the trustworthy and knowledgeable people assisting the court (*'udûl-i müslimîn* also called *şuhûdü'l-hâl*) likewise helped to establish the legal validity. Founding a waqf was an even more common and effective practice to which heirless people could resort to prevent the sequestration of their possessions for the treasury as the following cases illustrate.

Case 2

The collection and liquidation of unclaimed properties had a considerable potential to instigate conflicts between the waqf and the representatives of the treasury, i.e. the *mîrî-beytûlmâl*. Written documents and verbal statements backed by reliable witnesses could change the fate of an unclaimed property even in the face of *beytûlmâlcis*¹⁰³ who were particularly eager to claim and hold that property. No less effective in this regard was the diligence and prompt action of waqf agents—like trustees (*mütevelli*), ushers (*mübâşir*), and revenue collectors (*câbi*)—in pursuing estates that could be potentially turned into a revenue source for their waqf. This was also key in the case of reimbursements.¹⁰⁴

For instance, a lawsuit filed by el-Hac Hasan Bey, a trustee of the Haremeyn-i Şerîfeyn (Mecca and Medina) waqfs, against Mustafa Çavuş, the *beytûlmâl-i hâssa emini*¹⁰⁵ in Galata in 1614 concerning a house sheds some light on the nature of tensions between waqfs and *beytûlmâlcis*. According to the case, a soldier (*cündî*), Mehmed b. Ali, prepared a testament eight years prior whereby he turned the house he owned into a waqf that would serve as his house (*menzil*) until his death and then that of his manumitted slaves

103 Agents and contractors that claimed abandoned properties or heirless estates on behalf of the treasury.

104 See Yıldız, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri*, 79.

105 The agent of the treasury authorized to collect the heirless or abandoned estates of the *askerî* class—regardless of its amount—and of *reâya* whose estate is worth more than 10,000 *ağçes*.

(*utekâ*) until their extinction (*inkirâz*), and thereafter it would belong to the “poor of Medina.”¹⁰⁶ The house was in the district of Beşiktaş in the *mahalle*¹⁰⁷ of Ekmekçibaşı. When Mehmed b. Ali and then his manumitted slaves died, *beytûlmâlcî* Mustafa Çavuş “illegally” claimed and sequestered (*bi-gayrı vech-i şer’î vaz’-ı yed eylemişdir*) the property. When the *beytûlmâlcî* was asked to explain his unlawful action, he rejected the accusation, arguing, “Since Mehmed died without a known heir, I claimed the house to hold it in trust on behalf of the *beytûlmâl*, and besides, I am unaware of his will that converted the house to a waqf.”¹⁰⁸ When the *mütevelli* Hasan Bey was asked to prove his claim, he brought to the court three witnesses who testified that *Cündî* Mehmed had indeed converted his house to a waqf ultimately for the benefit of the poor of Medina. Hasan Bey also presented to the court a copy of the record showing the registration (*tescil-i şerif*) of *Cündî* Mehmed’s will. Accordingly, the *beytûlmâlcî* (*mîrî*) was supposed to remove the hold on the house in favor of the waqf.

At this stage the case was not fully settled as another trustee of the Haremeyn-i Şerifeyn waqf, Hasan Çavuş, had to initiate legal action against Peymâne bt. Abdullah. He contended that Mehmed and his freed slaves no longer existed and therefore Peymâne’s use of the house was unlawful.¹⁰⁹ However, Peymâne’s answer revealed that she was the manumitted slave (*mu’tekâ*) of the deceased *Cündî* Mehmed whose testament approved her right to hold and keep the house until her death as discussed above. Despite the waqf trustee’s denial, Peymâne proved her status as the (*mu’tekâ*) of the deceased with the help of trustworthy witnesses in her neighborhood.¹¹⁰

106 “Mehmed Bey b. Ali nâm cündinin mülkü iken târîh-i kitâbdan sekiz yıl mukaddem evvelâ kendi nefisine ba’dêhû utekâsına ba’dê’l-inkirâz Medîne-i Münevvere fukarâsına vakf ve şart edip teslim-i mütevelli ve tescil-i şer’î...” *İstanbul Kadı Sicilleri*, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil, XLV, 208, judgment (*hüküm*) nr. 142, original text nr. [51^a-3].

107 Urban quarter.

108 “Mehmed Bey fevt oldukça vâris-i ma’rûfu olmayıp terekisi beytûlmâle âid olmağın menzil-i mezbûra emâneten vaz’-ı yed eyledim vech-i merkûm üzere vakf ve şart eylediği ma’lûmum değildir deyu münkir olup...” *İstanbul Kadı Sicilleri*, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil, XLV, 208, judgment (*hüküm*) nr. 142, original text nr. [51^a-3].

109 “Mehmed Bey b. Ali nâm cündinin mülkü iken târîh-i kitâbdan sekiz yıl mukaddem evvelâ kendi nefisine ba’dêhû utekâsına ba’dê’l-inkirâz Medîne-i Münevvere fukarâsına vakf ve şart edip teslim-i mütevelli ve tescil-i şer’î edip hâlâ kendi ve utekâsı münkariz olup menzil-i mezbûrun tasarrufu Medîne-i Münevvere fukarâsına âid olmuşiken mezbûre Peymâne bi gayr-ı vech-i şer’î vaz’-ı yed eylemişdir.” *İstanbul Kadı Sicilleri*, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil, XLV, page 213, judgment (*hüküm*) nr. 147, original text nr. [52^b-1].

110 “Peymâne cevâb verip fi’l-vâkî’ mezbûr Mehmed Bey menzil-i mezbûru vech-i muharrer üzere vakf ve şart edip ve ben vâkîf-ı mezbûrun mu’tekâsı olmak ile

One might be curious whether the *beytûlmâlcî* was really uninformed or unaware of the will of the endower in a quarter that was within his jurisdiction as a revenue collector. Probably, he was not in as good a position as was the waqf trustee to know about the testaments and endowment deeds registered at the *kâdî*'s court. The trustee was interested in keeping track of developments that could potentially benefit the waqf.

It is also interesting to ask how and why the case ended up in court. Did the *beytûlmâlcî* and the *mütevelli* not have a chance to discuss the case and the relevant evidence and reach an agreement without going to court? Perhaps there was an ongoing tension between the holders of these two positions. After all, waqfs could divert much-needed sources of revenue away from the treasury, thereby undermining the income of individuals commissioned or authorized to collect revenue.

At any rate, this case illustrates how the courts of law (headed by *kâdis* or *naibs*) worked in settling a dispute. It further shows that legal documents served as strong evidence in such settlements. The case also points to the complexity of ownership claims and relationships that formed around objects regarding their use, possession, and value as a source of revenue.

Case 3

Although rare there were also cases of conflicting property claims arising between two waqfs. For instance, the *mütevellis* of two different waqfs appeared before the court at the *Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği* (the Inspectorship of Imperial Endowments) to settle a dispute between their respective waqfs in 1031 (1622). Veli Bey, the *mütevelli* of the Waqf of Haremeyn-i Şerifeyn, was the claimant, and Ahmed Ağa, the *mütevelli* of the Hazret-i Eyüb el-Ensârî Waqf was the defendant. As the register reveals, Ahmed Ağa appropriated a deceased person's house on behalf of the Eyüb el-Ensârî Waqf.¹¹¹ The house was in the *mahalle* of Takyeci in the District of Eyüp. The deceased probably had lived in Takyeci. The document is silent about the rationale of Ahmed Ağa's sequestration of this house for the Eyüb Sultan Waqf. Quite likely, he did so because the deceased resided and worked on lands attached to the Eyüb Sultan Waqf and was a "subject of

menzil-i mezbûru ber-müceb-i şart-ı vâkîf tasarruf ederim deyip..." *İstanbul Kadı Sicilleri*, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil, XLV, 213, judgment (*hüküm*) nr. 147, original text nr. [52^b-1].

111 His name is not recorded in the register. *İstanbul Kadı Sicilleri*, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil, XLV, 325, judgment (*hüküm*) nr. 276, original text nr. [85^b-1].

the waqf” (*vakıfreâyası*).¹¹² His property would end up as *beytûlmâl* revenue allocated to the waqf in case he died without a surviving heir.

In his defense, Ahmed Ağa stated that he had appropriated the house for the *beytûlmâl* of the Eyüb el-Ensârî Waqf (*vakf-ı mezbûrun beytûlmâlî için zabt eyledüm*). However, the deceased had a testament that had already changed which waqf’s interests would prevail over the other. The deceased had endowed his house first for his use and benefit (*süknâ*) and, after his death, for the equal benefit and use of his two wives Fâtîmâ and Nâzenîn, then for his manumitted slave (*atîka*), Zamâne, after the death of his wives, and finally for the benefit of the poor of Medina upon Zamâne’s demise. This deed and testament disallowed the Eyüb Sultan Waqf from acquiring a potential and valuable source and empowered the Haremeyn-i Şerifeyn Waqf (of Mecca and Medina) instead regarding the acquisition of the property in question in due course.

Interestingly, *Mütevellî* Ahmed Ağa was overzealous in escheating the house for the Eyüb el-Ensârî Waqf.¹¹³ The deceased’s two wives were still alive and entitled to keep the house as the legitimate heirs of the deceased. Ahmed Ağa was required to respect their rights, even if he was unaware (or pretended to be unaware) of the existence of a testament that altered the status of the house.

It was Veli Bey, the trustee of the Haremeyn-i Şerifeyn Waqf, who brought the case to court and the changed status of the house to Ahmed Ağa’s attention. How did Veli Bey first become aware of Ahmed Ağa’s action? One can imagine that the Haremeyn Waqf was managed well, kept sufficiently punctual records regarding its potential future assets, and was able to keep an eye on actions involving these assets. More likely, it was the women, the deceased’s two wives and manumitted slave,

112 “Menzil-i âti’l-beyâna Hazret-i Eyüb evkâfî beytûlmâlîna âid olmak zu’mu ile vâzî’ül-yed idiği...” *İstanbul Kadı Sicilleri*, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil, XLV, 325, judgment (*hüküm*) nr. 276, original text nr. [85^p-1].

113 Yıldız also mentions these types of situations in waqf properties with tenants. For instance, he examines the cases related to the waqf properties with *icâreteyn* and *mukâtaa* whose tenants died. He contends that the mütevellîs were reluctant to grant the rights of the legal heirs, even when the stipulated conditions were met. He shows a decree (*buyruldu*) issued in 1689 that ordered, in cases where no heir shows up, these waqf properties with *icâreteyn* were to be escheated by the treasury. The decree proved that the treasury could put its overarching claim on such properties, and prevent the waqf’s right to re-rent the waqf property. However, this is the case for the waqf properties with *icâreteyn*, not all of them; Yıldız, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri*, 76–81. For a more detailed discussion of waqf properties with *icâreteyn* see Ramazan Pantık, “Osmanlı’da İcâreteyn Uygulaması Hakkında Yeni Değerlendirmeler,” *Vakıflar Dergisi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, no. 48 (2017), 75-104.

who brought the matter to Veli Bey's attention, prompting him to file a lawsuit.

They were represented in the hearings, probably as witnesses who informed all parties that it was their right to continue to live in and use (*süknâ* and *tasarruf*) the house that the Eyüb el-Ensârî Waqf had impounded. The available record of the hearings does not refer to the presentation of written evidence (*hüccet* or registration data) regarding the deceased's will or the changed status of his house. However, it indicates that the trustworthy and knowledgeable observers (*'udûl-i müslimîn*) assisting the court acknowledged the plaintiff's position based on testimonies. In the end the court decided that the parties should act by the deceased's deed and testament, thereby protecting the three women related to him as well as the long-term interests of the Harameyn Waqf.

An heirless deceased person's testament that favored an endowment could thus provide the latter with a possible source of revenue (if of the incidental category). The endowments established by heirless individuals could also compromise the *mîrî*'s or treasury's lawful claims over an heirless estate and the revenue it would generate. This revenue (along with others from similarly "incidental" types) helped meet certain expenses of the palace and other government organs, offices, and agents. Still, the regulations, and legal practice allowed arrangements that transferred *mîrî* rights involving such potential revenue sources to waqfs, whether partially or entirely. Some waqfs appear to have taken advantage of this opportunity to acquire property in ways that hurt *mîrî* interests. However, it was also possible under certain circumstances that the legal status of a waqf property changed in a way that benefitted the *mîrî* (treasury). The following two cases exemplify these circumstances and shed some light on the grounds of a rightful claim.

Case 4

The legal formula for free lands (*serbest*) acknowledged and determined the rightful collector of revenue for a specific land. The land, its actual and potential revenues, people living on that land, and animals—whether living or found within those borders—became a matter of dispute among possible claimants in question. However, the revenue, which was more directly related to real or unregistered subjects and their possessions, was a complex issue that resulted in conflicting claims between parties involved.

A case that occurred in the Yenice village (*karye*) of the sub-district (*nâhiye*) of Terkos expounds the legal formula of the *serbestiyet* of a waqf over the unclaimed property. There, Hüseyin b. Mustafa, the *câbi* or the revenue

collector of the Waqf of Küçük Ayasofya, oversaw the acquisition of unclaimed properties on the lands of his waqf on its behalf. Hüseyin b. Mustafa seized, seemingly overzealously, the 147 sheep that a deceased non-Muslim (*zımmî*) left behind. However, the *haslar subaşı*,¹¹⁴ Dâvud b. Abdülmennân took Hüseyin to court for seizing the sheep unlawfully.

Hüseyin, the *câbi*, defended his acquisition of the sheep on behalf of his waqf based on the rule that stray animals (*yava*) found on the lands of a waqf should accrue to that waqf as revenue.¹¹⁵ Hüseyin's argument was correct in the sense that the loose animals (*yava*) found on the lands of a waqf that had a free status belonged to that waqf. The estate of a deceased person who had no heirs also belonged to the waqf of free status—in case the deceased was a resident of the lands affiliated with that waqf. Hüseyin, the *câbi*, must have known that the owner of the flock of the 147 sheep he sequestered was not a resident of the lands affiliated with his waqf, for he considered the sheep loose. The animals had likely gone astray after their owner's unexpected death and disappearance.

Dâvud, the *subaşı*, however, argued that the deceased was not a resident of the lands affiliated with the aforesaid waqf. Rather, he was an outsider who happened to die there. Consequently, the sheep he left behind should be credited to the *mîrî-beytülmâl* under the *subaşı*'s supervision. (*Yabandan gelip mürd olan Londî'nin(?) metrukâtı mîrîye râcidir zikrolunan koyunları kânun üzere ben mîrî için zabt ederim deyücek...*)¹¹⁶ The *subaşı* preferred the word *metrukât* (possessions that a deceased person left behind; estate or inheritance) rather than *yava*. Rather than focusing on the issue of the sheep, the hearing revolved around the status and residency of the *zımmî* who happened to die in the waqf land.

Using the same word, *metrukât*, the judge agreed that the waqf could not claim a share in the *beytülmâl*—in the narrow sense of the term, namely the estate of a deceased person with no known heirs. He decided to put the surviving 145 sheep¹¹⁷ under the *subaşı*'s trust for the *mîrî*. He was convinced that his decision conformed to the long-standing law regarding

114 A local security force commander who oversaw the imperial lands within his administrative jurisdiction and the collection of due revenues from these lands, which were reserved for the sultans and high-ranking officials.

115 “Koyunlar câbî olduğum vakıf karyenin toprağında bulundu, yavanın beytülmalı cânib-i vakfa ait olur deyû kabz eyledim dedikde...” BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı*, Dosya nr. 1276, Gömlek nr. 40, 16 Ca 994 (4 June 1586).

116 BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı*, Dosya nr.1276, Gömlek nr. 40, 16 Ca 994 (4 June 1586).

117 One of the sheep died a natural death, and one was ravaged by a wolf (*biri eceliyle mürd olup ve birisini kurd pâreleyub*).

these kinds of inheritance (*Bu makulelerin metrukâtı kânun-ı kadîm mücebinece vakfa zabt olunmayub mîrî için zabt olunagelmeğîn...*)¹¹⁸

The brief record of the hearings in this case does not explicitly refer to any inquiries regarding the possibility of the existence of lawful heirs. However, the use of the term “trust” probably implies that the *subaşı* would be responsible not only for delivering the yield of this resource to the *mîrî* (treasury) but also for honoring the possible claims of legitimate heirs or creditors. As indicated above, regulations imposed an interval before the liquidation of heirless estates and unclaimed properties and allowed appeals even after the liquidation of assets. Davud, the *subaşı*, and other relevant agents of the *mîrî*, therefore, remained accountable for delivering sheep or their price to any heir and creditor who could prove the rightfulness of his or her claims on the deceased inheritance.

Case 5

Kiko, son of Kirko, and Ali were co-owners of the produce (*galle şeriki*) of an orchard (*bostan*) belonging to the Pertev Paşa Vakfı.¹¹⁹ The orchard was in the *mahalle* of Ebulvefâ in Istanbul. As Kiko explained in the court, Mahmud Bey, Ali Bey, Süleyman Bey, and Havva Hanım were the descendants of the waqf’s founder and holders of the right to use the orchard (*evlâd-ı vâkıf* and *mutasarırfıs*). They rented the orchard for two years (1096-1098/1685-1687) to Kiko and Ali for 5,500 *akçes* per year. The tenants paid 11,000 *akçes* in total to the *mutasarırfıs*.¹²⁰ After these two

118 This decision is a bit interesting given the phrase *kânun-ı kadîm*. The revenue assignment of the waqf of Ebû Eyyub el-Ensâri included the inheritances of the deceased people who were not resident but died in the waqf land while s/he was a guest, or just accommodated there during his/her journey: “Hazret-i müşârun-ileyhün [Ebû Eyyüb-ı Ensârî] evkâfî karyelerine ve sâyir rüsûmâtı ve bâd-ı hevâsına ve cüz’î vü küllî ve hâricden gelüp müsâferet üzre iken müşârun-ileyhün toprağında fevt olanların beytûlmâllerine hâricden dahlolunmayup evkâf zâbitları zabt u kabz eylemek.” BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı*, Dosya nr. 1276, Gömlek nr. 40, 16 Ca 994 (4 June 1586); In another register the issue of ‘müsâferet’ was expounded as follows “emr-i şerîf mücebinece ... hâricden gelüp evkâfî toprağında sâkin olup ve göçgüncilerün beytûlmâlî... cümlesin vakfun zâbitlarına zabt u kabz itdüresiz.” BOA, *Mühimme Defteri*, nr. 88, h. 261, Ca 1027 (June 1618). There are two possible explanations considering the meaning of the *müsâferet* in the Ottoman context: (1) guest, or (2) internment of the ambassadors and citizens of hostile countries in war time. The assignment might cover those in the second meaning of the word. In case we take the first meaning, the waqf in question might be assigned this specific revenue in particular, unlike others. Redhouse, “Misaferet”, 780.

119 *İstanbul Kadı Sicilleri*, İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil, LVI, 76, Judgment (*hüküm*) nr. 38, original text nr. [9^a-2].

120 *İstanbul Kadı Sicilleri*, İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil, LVI, 76, Judgment (*hüküm*) nr. 38, original text nr. [9^a-2].

years Ali died without an heir. According to Kiko's statement in the court, Kiko and Ali had planted fruit-bearing and non-fruit-bearing trees (*eşcâr-ı müsmire* and *gayri müsmire*) in the orchard. Thus, he requested the court to send capable experts to the orchard to check and count the number of trees he and Ali planted.

He made this request evidently to protect his rights as a *mukâta'a* tenant. Regulations allowed the waqfs to make *mukâta'a* contracts with tenants.¹²¹ Accordingly, the tenants could own as free *mülk* the buildings they built, the trees they planted, and other improvements they made on waqf property (whether land, lot, garden, or orchard) during their tenancy with due consent of the waqf administrators.¹²² As owners of these additions and improvements, the tenants could pass them to their descendants, donate them to third parties, or endow them.¹²³ In this case the trees Kiko and Ali planted together became their (*mülk*) property. However, Ali died without a known heir, which meant that his share of trees would pass to the *mîrî-beytülmâl* along with the rest of his inheritance. Kiko and Ali had planted more than 700 young trees (*fidan*). Kiko wanted legal recognition of his share of these trees so that they could be sheltered against possible interventions and confiscation by the *beytülmâlci*. The court sent expert gardeners (*bahçivân tâifesi üzerine ehl-i hibre*) to the orchard to count, assess, and divide the young trees planted by Kiko and Ali. Half of these trees (375 of them to be exact) were earmarked as revenue for the *mîrî-beytülmâl*, and the other half were recognized as Kiko's *mülk*.

The evidence at hand does not allow us to fully understand how the consequent multifold layers of ownership worked in the case of this orchard. The waqf held claims on the bare or basic land of the orchard. The four descendants retained the right to enjoy the use and advantages of that land as partners. They rented their right to use the land to two gardeners who turned it into an orchard. Given the nature of their tenancy contract (*mukâta'a*), the gardeners became full owners of the additions and improvements they made to the land. When one of the gardeners

121 Öztürk, "Mukâtaalı Vakıf", 132-34; "Kezâlik mukâtaalı vakf yer üzerinde bulunan mülk ebniye ve eşcâr ve kürûmun mâliki vefât edüpte ol ebniye ve eşcâr ve kürûm müteveffânın gerek ashâb-ı ferâizden ve gerek asbâtından ve gerek zevi'l-erhâmdan veresesine mevrûs oldukta..." Ömer Hilmi Efendi, *İthâfû'l-ahlâf*, 81; Kaya, Ömer Hilmi Efendi. For a detailed discussion on the issue see Durmuş, "Osmanlı Vakıf Hukukunda Mukâtaa", 18-20, 93, 128-149.

122 Ibid, 18-20.

123 "Ama izn-i sâhib-i arzla arz-ı mîrî üzerine ihdâs eylediği binayı veya gars eylediği eşcârı veyâhut arsa-i mevkûfe üzerine izn-i mütevellî ile nefsi için ihdâs eylediği binayı veyâhut gars eylediği eşcârı vakf eylese vakf sahîh olur." Ömer Hilmi Efendi, *İthâfû'l-ahlâf*, 25.

died without an heir, however, the *mîrî* became the owner of half of the additions and improvements. The tenants' initiative for producing on the orchard, and the waqf's approval of that improvement introduced the *mîrî-beytûlmâl* into the episode as a new legal claimer. It gave way to a 'unexpected' revenue for the *mîrî*.

One can imagine that the *mîrî-beytûlmâl* could rent or sell his rights to others, perhaps to another waqf or other gardeners, further complicating the layers of claims made to this land-turned-orchard. Such multi-layered claims instigated the formation of fluid and complex relationships around objects of proprietorship in the early modern Ottoman Empire. Explaining and analyzing these relationships are beyond the scope of this article. However, the connections between the land tenure system, tax collection methods, and the organization of government offices, as discussed in a general way in this article, indicate the intricate nature of property ownership and rights. It was formed around various revenues and assets with multiple layers of claims and relationships.

Conclusion

The properties examined above had irregular and incidental character. The incidents they fell as revenue were based on various human circumstances like being absent, going missing, finding a stray animal, dying without heirs, committing a crime, marrying, and so on. By their nature, these revenues fell in the spot (*mahallinde*), in the place where a legitimate and authorized landholder could claim and get benefited with this revenue with a material interest. The relative importance of these revenues becomes more apparent if one takes into consideration the mundane realities of daily life whereby a piece of property brought together various agents of the Ottoman Empire.

Based on the land regime, the Ottoman legal system accommodated the fiscal interests of the parties in a specific locality. This became possible, particularly, through the specific and provincial legal regulations that ideally took into consideration the potential claimants in a land, as well as the potential revenues which the land and its *reaya* would yield. Moreover, the needs of the government both at local and imperial levels also played a vital role in allocating the revenues. The regulations related to revenue allocation were stated in the documents that acknowledged a land and its inhabitants like the government officers, or title holders. The authorized holders of free-status lands such as waqf *mülk* or *timâr* were collecting the revenues for the corporate interest of the relevant institution. However, statements like *kânun-ı kadîm*, *mefrûzu'l-kalem*, and *maktû'û'l-kadem* went hand in hand with legal reorganization for revenue allocation in the lands

designated as free-status. When it was deemed necessary, the cluster of revenues was divided or reallocated via specific regulations, and the collectors were re-identified based on ongoing social, legal, fiscal, and administrative dynamics in these lands.

Apart from government regulations, the subjects' lives, their place of residence, occupancy, their ethnic or religious identity, and their service to the government determined the distribution of the revenues. The legal regulations and cases considered indicate that the cluster of unclaimed properties was one of the most disputed types of revenue, particularly when it comes to the free status lands. With free status, the subjects hence the revenues they produce were detached from the *mîrî*'s fiscal and administrative control to a great extent. These revenues were reserved for the benefit of that specific land, its subjects, and its holder. This system, particularly the free status waqfs might be put into the center of this discussion because they benefitted the Ottomans in developing a specific solution to a wide range of public goods issues that needed to be handled in localities.

The subjects of the free-status waqfs were free from the escheat of the overarching claim of the government on the estates of heirless deceased individuals, the *mîrî-beytûlmâl*. According to the regulations those waqfs held the right to claim these as revenues. Waqf representatives oversaw, collected, and managed these properties as the only authorized escheator in their lands. However, the clash of revenue and property claims became one of the chief problems between *mîrî* and waqf. Ignorance of the rules and the borders of the waqf lands or simply being a bit more impetuous and overzealous in claiming these properties were some of the excuses of the agents of the treasury (*mîrî-beytûlmâl*).

Additionally, individuals often prepared testaments and bequeathed their estates for the benefit of their loved ones and as endowments. These kinds of deeds were common as individuals applied these methods to circumvent the escheat of the related *beytûlmâl* (either *mîrî*, or corporate *beytûlmâls* like waqfs). Founding a waqf was one of the chief methods for "wealth-sheltering" from *beytûlmâl*. One might think that, public or corporate claimers (like *mîrî-beytûlmâl* and waqf-*beytûlmâl*) could hardly be informed at the right time about the testaments or bequeaths of private persons. According to the registers discussed above, these claimers of *beytûlmâl* showed up in the courts and claimed the estates that were already endowed or bequeathed by their private owners. However, as the cases demonstrated, complying with the rules in preparing the testaments and getting the deeds ratified by the court could help to fulfill a deceased's will, as well as make a proper claim for the new holders.

Tracing the varying degrees of autonomy across different regions of the Empire is difficult due to the diverse land tenure systems and the complex regulations on revenue claims. However, one might conclude that despite the powerful statement and formula of *serbestiyet*, the autonomy did not detach or isolate large tracts of land from government interference. The government was inside the free status lands; it was acquainted with the potentials of the free lands and what to control inside; it pursued criminals, re-regulated the revenue claimers when deemed necessary, or claimed a share of the revenues. Rather than generating distinct regimes that held their immunity from the government, *serbestiyet* enabled compartmentalized governance with the instruments of the early modern Ottomans. The *mîrî* and corporate groups inevitably continued to mediate the terms and accommodated their interests for the functionality of the system.

Archival Sources

- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)
Ali Emiri-Ahmed I, 2/162.
Ali Emiri Mustafa II, 2/181.
Cevdet-Dahiliye, 348/17370.
Cevdet-Maliye, 702/28694.
İbnül Emin-Maliye, 72/ 6714.
Hatt-ı Hümâyun, 1399/56288.
Maliyeden Müdevver Defterler, d.15450.
Mühimme Defteri, 5/1254; 7/493, 1493, 1653, 1754; 19/132; 73/341; 85/410; 88/261; 92/14.
Mühimme Zeyli Defteri, 18/240^b/1.
Tapu Tahrir Defteri, d. 23, d. 281, d. 59, d. 454, d. 506.
Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı, 889/59; 223/11; 1276/40.

References

- Akdağ, Mustafa, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, I-IX, İstanbul: Fey Vakfı, 1990-96.
Akis, Metin, "Tahrir Defterlerine Göre 16. Yüzyılda Kilis Sancağındaki Aşiretlerin İdareleri, Nüfusları ve Yaşam Tarzları", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22/35 (2004): 9-30.
Akyılmaz, Gül, "Bâd-ı Hevâ Vergilerine Bir Örnek: Resm-i Ârus", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/1-2 (1999): 115-28.
Altınöz, İsmail, "Çingeneler", *DİA*, 2020, Ek-1, 291-94.
Barkan, Ömer L., "H. 974- 975 (M. 1567-1568) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 19/1-4 (1960): 277-332.
Barkan, Ömer L., *XV ve XVI inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirâ Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları: Kanunlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1943.

- Barkan, Ömer L., “İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller III: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 7/4 (1941): 906-42.
- Barkan, Ömer L., “İslam-Türk Mülkiyet Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu’nda Aldığı Şekiller-1 Şer’i Miras Hukuku ve Evlâhık Vakıflar”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, VI/1 (1940): 156-81.
- Barkan, Ömer L., “Türk-İslam Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu’nda Aldığı Şekiller: Mâlikâne-Divânî Sistemi”, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 2 (1939): 119-84.
- Bilgin, Arif - Fatih Bozkurt, “Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleleri ve Beytümâl Mukataaları”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (2010): 1-31.
- Biliarsky, Ivan, *Word and Power in Mediaeval Bulgaria*, Leiden: Brill, 2011.
- Buzov, Snjezana, “The Lawgiver and His Lawmakers: The Role of Legal Discourse in the Change of Ottoman Imperial Culture (PhD Dissertation)”, The University of Chicago, 2005.
- Çakar, Enver, “XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliğinin İdari Taksimatı”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1 (2003): 351-74.
- Çelik, Faika, “‘Community in Motion’: Gypsies in Ottoman Imperial State Policy, Public Morality and at the Sharia Court of Uskudar (1530s-1585s)”, Montreal: McGill University Libraries, 2014.
- Çimen, Ayşegül, “Public and Private Property Claims in the Ottoman Empire: The Beytümâl and Its Institutionalization in the Early Modern Period (PhD Diss.)”, Marmara University, 2023.
- Darling, Linda T., *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leiden: Brill, 1996.
- Dingeç, Emine, “XVI. Yüzyılda Osmanlı Ordusunda Çingeneler”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (2009): 33-46.
- Durmuş, Muhammed Emin, “Osmanlı Vakıf Hukukunda Mukâtaa (PhD Thesis)”, Sakarya Üniversitesi, 2020.
- Emecen, Feridun, “Baştına”, *DİA*, 1992, V, 135-36.
- Ergenç, Özer, *Osmanlı Tarih Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Ergenç, Özer - Hülya Taş, “Assessments on Land Usufruct and Ownership in Anatolia during the 17th and 18th Centuries”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 23 (2007): 1-32.
- Ferguson, Heather L., *The Proper Order of Things: Language, Power, and Law in Ottoman Administrative Discourses*, Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Haldon, John, “Aerikon/Aerika: A Re-Interpretation”, *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, 44 (1994): 136-42.
- İnalcık, Halil, *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- İnalcık, Halil, “Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu”, *TTK Belleten*, 23/92 (1959): 575-610.
- İnalcık, Halil, “Autonomous Enclaves in Islamic States: Temliks, Soyurghals, Yurdluk- Ocaqlıks, Mâlikâne-Mukâta’as and Awqâf”, *History and Historiography of*

- Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honour of John E. Woods*, ed. Judith Pfeiffer - Sholeh A. Quinn, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006:112-34.
- İnalçık, Halil, "Timar", *DİA*, 2012, XLI, 168-73.
- İnalçık, Halil - Donald Quataert (ed.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge:Cambridge University Press, 1994.
- İnalçık, Halil - Robert Anhegger, *Kânûnnâme-i Sultânî Ber Müceb-i Örf-i Osmânî -II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kânûnnâmeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- İpşirli, Mehmet, "Câbî", *DİA*, 1992, VI, 529-30.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği 1 Numaralı Sicil*, haz. Salih Kahriman - Mümin Yıdıztaş, İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Eyüp Mahkemesi 182 Numaralı Sicil, LXXII*, haz. Abdulkadir Altın - Salih Kahriman, İstanbul: Kültür AŞ, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri, Galata Mahkemesi 5 Numaralı Sicil*, haz. Mehmet Akman, İstanbul: İSAM, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri, İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil*, haz. Abdullah Sivridağ at.all, İstanbul: İSAM, 2012.
- Kavanîn-i Örfiyye-i Osmânî* (907 H.), Konya Koyunoğlu Ktp., nr. 12401.
- Kaya, Münir Yaşar, "Ömer Hilmi Efendi ve İthafu'l-Ahlâf Fi Ahkâmî'l-Evkâf İsimli Eseri (Master's Thesis)", Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Kermeli, Evgenia, "Caught in between Faith and Cash: The Ottoman Land System of Crete, 1645-1670", *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule Crete 1645-1840*, Rethimnon: Crete University Press, 2008: 17-48.
- Kılıç, Orhan, "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 10 (1999): 119-37.
- Lewis, B., "Bâd-i Hawâ", *Encyclopaedia of Islam* (second edition), https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0986.
- McGowan, Bruce, "The Age of Âyâns 1699-1812, The Elites and Their Retinues," *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, ed. Halil İnalçık - Donald Quataert, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 658-665.
- Miller, Timothy, "The Basilika and the Demosia: The Financial Offices of the Late Byzantine Empire", *Revue des Études Byzantines*, 36/1 (1978): 171-91.
- Minovi, M. - V. Minorsky, "Naşir Al-Dîn Tûsi on Finance", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 10/3 (1940): 755-89.
- Mundy, Martha, "Ownership or Office? A Debate in Islamic Hanafite Jurisprudence over the Nature of the Military 'Fief', from the Mamluks to the Ottomans", *Law, Anthropology and the Constitution of the Social: Making Persons and Things*, ed. A. Potage, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 143-64.
- Orbay, Kayhan, "Imperial Waqfs within the Ottoman Waqf System", *Endowment Studies*, 1 (2017): 135-53.
- Ömer Hilmi Efendi, *İthâfû'l-ahlâf fi ahkâmî'l-evkâf*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1977.

- Öncel, Fatma, "Land, Tax and Power in the Ottoman Provinces: The Malikane-Mukataa of Esmâ Sultan in Alasonya (c.1780–1825)", *Turkish Historical Review*, 8 (2017): 54-74.
- Öz, Mehmet, "XI. Yüzyılda Ladik Kazasında Mâlikâne-Divânî Sistemi", *Vakıflar Dergisi*, 26 (1997): 65-73.
- Özel, Oktay, *The Collapse of Rural Order in Ottoman Anatolia: Amasya 1576–1643*, Leiden: Brill, 2016.
- Özel, Oktay, "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 42/2, (1999): 226-46.
- Öztürk, Mustafa, "İzkiye Kazasının Kuruluşu ve Milli Mücadeledeki Yeri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24/37 (2005): 29-45.
- Öztürk, Nazif, "Mukâtaalı Vakıf", *DİA*, 2020, XXXI, 132-34.
- Pantık, Ramazan, "Osmanlı'da İcâreteyn Uygulaması Hakkında Yeni Değerlendirmeler", *Vakıflar Dergisi*, 48 (2017): 75-104.
- Pantık, Ramazan, "Atik Valide Sultan Külliyesi (1686-1727) (Master's Thesis)", Hacettepe Üniversitesi, 2014, 50.
- Redhouse, James, "Misafirer", *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, İstanbul: Redhouse, 1986.
- Sağlam, Figen, "Son Dönem Osmanlı Gelir Kaynaklarının Cumhuriyet Dönemi Gelir Kaynaklarıyla Mukayesesi (PhD Thesis)", İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Sahillioğlu, Halil, "Bâd-ı Hevâ", *DİA*, 1991, IV, 416-418
- Salzmann, Ariel, "An Ancien Régime Revisited: 'Privatization' and Political Economy in the Eighteenth-Century Ottoman Empire", *Politics & Society*, 21/4 (1993): 393-423.
- Sayılır, Şeyda Büyükcan, "Türkiye'de Konar-Göçerlerin Sosyo-Tarihsel Yapıları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 19 (2013): 23-38.
- Sezer, Musa, "XVI. Yüzyılda İsmihan Sultan'a Ait Dupnice Mülk Toprakları (Mülknâme ve Sınırnâme ile Birlikte)", *Journal of Turkish Research Institute*, 62 (2018): 375-95.
- Şensoy, Fatma, "Mukataalarda Muhasebe Kayıtları ve XVII. Yüzyıl Başında Bursa Mukataası Örneği", *Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7 (2014): 211-25.
- Taylor, Malissa, *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire: Harmonization, Property Rights and Sovereignty*, London: I.B. Tauris, 2023.
- Tabakoğlu, Ahmet, *Osmanlı Mali Tarihi*, İstanbul: Dergah, 2020.
- Tabakoğlu, Ahmet, "Resim", *DİA*, 2007, XXXIV, 582-84
- Yıldız, Kenan, *1660 İstanbul Yangını ve Etkileri: Vakıflar Toplum ve Ekonomi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.
- Yılmaz, Hüseyin, "From Serbestiyet to Hürriyet: Ottoman Statesmen and the Question of Freedom during the Late Enlightenment", *Studia Islamica*, 111/2 (2016): 202-30.

Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması

M. TAHA BOYALIK*

Özet

Tefsir literatüründe tefsir-tevil ayırımı kesinlik-ihhtimaliyet veya rivayet-dirayet ikilikleri üzerine bina edilmiştir. Ayırımı başvurarak *reyle tefsir* için bir meşruiyet zemini oluşturmayı hedefleyen İmam Mâtürîdi *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğini, sahabeden sonraki tefsir faaliyetini tasnif etmeyi hedefleyen âlimler ise *rivayet-dirayet* ikiliğini öne çıkarmışlardır. Söz konusu ikilikler çok yönlü tefsir faaliyetini açıklayabilecek bir kavramsal çerçeve oluşturmayı zorlaştırmıştır. Bu makalede Mâtürîdi ve sonrasındaki âlimlerin tefsir-tevil ayırımına dair açıklamaları özetlendikten sonra, tefsir faaliyetinin en genel tasnifini vermeyi hedefleyen bir ayırımda kesinlik-ihhtimaliyet ve rivayet-dirayet ikiliklerinin belirleyici olmaktan çıkarılması gerektiği savunulmuş, ardından ayırım, tefsir olgularına açıklama getirebilecek şekilde yeniden yapılandırılmıştır.

Tefsir ilminde işlevsel bir ayırımı ulaşmak için dilsel, tarihi ve bağlamsal zeminde dil-belagat ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur'an ilimlerinin sunduğu somut verilere dayalı olarak gerçekleşen açıklama faaliyetinin -ihhtimaliyet veya dirayet unsuru içermesine bakılmaksızın- *tefsir* olarak, dilsel seviyede açık olan veya *tefsir* kapsamında belirlenen anlamın ötesine geçerek yeni anlam ilişkileri kurma, anlam katmanları oluşturma ve gerektiğinde ibareleri tevil sistemlerini esas alarak yorumlamanın ise *tevil* olarak kategorize edilmesi gerektiği savunulmuştur. Bu yaklaşımda *kesinlik*, *ihhtimaliyet*, *rivayet* ve *dirayet* kavramları tefsir-tevil ayırımı için kriter olmaktan çıkarılmış, belirlenen yeni kriterler çerçevesinde *tefsir* kategorisi belirgin hale getirilmiş ve tefsir ilmi kapsamındaki *tevilin* üç farklı biçimde tezahür ettiği öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdi, tefsir, tevil, tefsir-tevil ayırımı, rivayet-dirayet ayırımı, tefsirde kesinlik.

* Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri / Assoc. Prof. İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0001-5910-1269; e-posta: mtboyalik@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1539012 • Gelis/Received 26.08.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Boyalık, M. Taha, "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 117-154.

Critique of the Discourse of Certainty in *Tafsir* and the Reconstruction of the *Tafsir-Tawil* Distinction

Abstract

In the exegetical literature the distinction between *tafsir* and *tawil* is based on the dualities of certainty and probability, or *riwāyah* and *dirāyah*. In making this distinction, al-Imām al-Māturidī aimed to create a legitimate foundation for exegesis by reason (*tafsir bi al-ra'y*) and based his distinction on the duality of certainty and probability. Scholars who apply this distinction to classify exegetical activity do so based on the duality of *riwāyah* and *dirāyah*. These dualities have complicated the creation of a conceptual framework capable of explaining the multifaceted nature of *tafsir*. In this article, after summarizing the explanations of al-Māturidī and later scholars on the *tafsir-tawil* distinction, it is argued that the dualities of certainty-probability and *riwāyah-dirāyah* should be removed from being determinative in a distinction that aims to classify the exegetical activity in general. Then the distinction is restructured in a way that can explain the phenomena of *tafsir*. To reach a functional distinction in the science of *tafsir*, the activity of explanation based on the data provided by linguistics, rhetoric, narration sciences, and Qur'anic sciences—regardless of whether it contains an element of probability or *dirāyah*—should be categorized as *tafsir*. Establishing new relations of meaning, creating layers of meaning, and interpreting phrases, based on *tawil* systems when necessary, should be classified as *tawil*. In this approach, the concepts of certainty, probability, *riwāyah*, and *dirāyah* are removed as criteria for the distinction between *tafsir* and *tawil*; the category of *tafsir* is clarified within the framework of new criteria, and it is argued that *tawil* is manifested in three forms in the science of *tafsir*.

Key Words: al-Māturidī, *Tafsir*, *Tawil*, the *Tafsir-Tawil* Distinction, the *Riwāyah-Dirāyah* Duality, Certainty in *Tafsir*

Giriş

İmam Māturidī (ö. 333/944) âyetlerin nüzulüne şahitlik eden ilk nesilden sonraki tefsir faaliyetine meşruiyet kazandırmak üzere tefsir-tevil ayırımı-na başvurarak sahabenin müşahede bilgisini *tefsir*, sonrakilerin açıklamalarını ise *tevil* kategorisinde değerlendirmiş, reyle tefsirden meneden rivayetlerin sadece *tefsir* kategorisiyle ilgili olduğunu öne sürmüştür. *Te'vilât* mukaddimesindeki açıklamalara göre *tefsir* kategorisinde anlam, *müşahede* bilgisiyile Allah'ı şahit tutacak ölçüde bir kesinlikle belirlenir. Dolayısıyla *tefsir*, müşahede imkânı bulunan sahabeye aittir. *Tevilde* ise Allah adına kesin olarak konuşulamaz.¹

Âyetlerin bağlamına dair tefsir rivayetleri tevatüren nakledilmediğinden ve yorum unsuru içerebildiğinden, *tefsir* kategorisi için *müşahede* ve *kesinlik* şartları öne sürüldüğünde, bağlamı mevcut verileri kullanarak mümkün olduğunca tespit eden müfessirlerin açıklamalarında bu iki şartın birlikte

1 Māturidī, *Te'vilât*, I, 3.

gerçekleşmesi söz konusu olmayacaktır. *Te'vilât* mukaddimesinde *reyle tefsir* faaliyeti için bir meşruiyet zemini oluşturmaya odaklanan Mâtürîdî, nüzul bağlamına dair rivayetlere dayanmakla birlikte kesinlik ifade etmeyen açıklamaların iki kategoriden hangisine dahil edilmesi gerektiği konusunda görüş bildirmemiştir. Bildirseydi muhtemelen, takipçilerinin de aralarında bulunduğu birçok âlimin yaptığı gibi, *kesinlik* şartını hafifleterek *tefsir* kategorisini işaret etmek durumunda kalacaktı. *Te'vilât* şârihi Semerkandî (ö. 539/1144) bu noktada mukaddimedeki açıklamaların bağlamına dikkat çekme ihtiyacı hissetmiş, Mâtürîdî'nin tefsir-tevil ayırımına *reyle tefsir*den meneden hadisle *reyle tefsirin* caiz olduğu yönündeki amelî icma arasındaki karşıtlığı gidermek üzere başvurduğunu² ve eserini de söz konusu hadisteki kınamadan kaçınmak üzere *tefsir* yerine *Te'vilât* olarak adlandırdığını³ tespit etmiştir. Ne Mâtürîdî'nin mukaddimesinde ne de Semerkandî'nin şerhinde sahabe sonrasındaki tefsir faaliyetlerinin tasnif edilmesi hedeflenmiştir.

Mâtürîdî'nin kesinlik vurgusu ve şârih Semerkandî'nin Mâtürîdî'ye nispet ettiği "*tefsir* kategorisinde kesinliğe mütevatir haber ve icma ile ulaşılabilirliği"⁴ yönündeki bir açıklama, araştırmacıları *tefsir* kategorisinin tezahürlerini icma, tevatür veya rey ile kesinlik örneklerinde aramaya sevk edebilmiştir.⁵ Mâtürîdî'nin ayırımında belirleyici olan *kesinlik-ihimaliyet* ikiliğini sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklamaya taşıyan bu yönelim, Mâtürîdî ve Semerkandî'nin hatalı bir yorumuna dayanır. Semerkandî'nin mukaddime şerhindeki açıklamaları bağlamı ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, onun sahabe sonrasındaki tefsir faaliyetinde anlamın kesin olarak belirlenmesiyle ilgilenmediği, bilakis kesinliğin söz konusu olmadığı alandaki açıklamaların muhkem âyetlere, mütevatir habere ve icmaya aykırı olmaması gerektiğini vurguladığı görülür. Şerhte icma ve tevatür gibi asıllar Mâtürîdî'nin terminolojisindeki *tevilin* veya ayırma gitmeyenlerin terminolojisindeki *makbul reyle tefsirin* sınırlarını belirlemek üzere söz konusu edilmiş, *tevil* veya *makbul reyle tefsirin* "asıllara arzedilerek yapılan çıkarımlar olma",⁶ "asıllara muvafık olma", "asılların şehadetiyle yapılma",⁷ "muhkem âyet, mütevatir hadis ve ümmetin icmasından oluşan asıllara arzedilmiş rey olma",⁸ "asıllara muvafık olan içtihatla yapılma"⁹ ve

2 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 1^b-2^a.

3 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 3^a.

4 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b.

5 Bu yönelim mesela Enes Büyük ve Ali Karataş-Veyssel Gengil'in girişteki son dipnotta sözü edilen makalelerinde gözlenmektedir.

6 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^a.

7 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b.

8 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 3^a.

9 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 3^a.

“kesinlik iddiası taşımama”¹⁰ özellikleri ısrarla vurgulanmış, bu çerçevede Mu‘tezile’nin kendi ilkelerini mutlaklaştırarak yaptıkları teviller nasların zâhirine aykırı olma ve kesinlik iddiasında bulunulması yönüyle eleştirilmiştir.¹¹ Özetle, kesinliğin bulunmadığı rey alanında asıllara aykırı görüş serdedilmemeli ve reyle öne sürülen görüşlerde kesinlik iddiasında bulunulmamalıdır.

Mâtürîdî ve Semerkandî’nin açıklamaları reyle tefsirle ilgili bağlamından koparılarak sahabe sonrasındaki tefsir faaliyeti *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği üzerinden açıklanmak istendiğinde, ayetlerin kıssası, nüzul sebepleri ve bağlamı gibi bilgisi sadece nakil yoluyla elde edilebilecek alandaki rivayetler de dahil olmak üzere tefsir rivayetlerine referansla yapılan açıklamaların hiçbirisi *tefsir* kategorisine dahil edilemeyecektir. Nitekim tevatür yoluyla gelmeyen tefsir rivayetleri, en azından Mâtürîdî ve Semerkandî’nin anlayışına göre, kesinlik bildirmez. Bu gerçeğe rağmen sahabeden sonraki tefsir faaliyetini *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği üzerinden açıklamaya çalışmanın doğal bir sonucu tefsirlerde icma örneklerinin, belki de hiç bulunmayan mütevatir rivayetlerin ve reyle ulaşılan kesinliğin peşine düşmek olacaktır. Bu yaklaşım tefsir faaliyetini tasnif etme konusunda anlamlı değildir, nitekim tefsir-tevil ayırımının sahadaki izlerini süren âlimler *tefsir* kategorisiyle ilgili olarak icma, tevatür veya reyle kesinlik örnekleri arayışına girmemişler, bu konuda öne çıkarılan ilk husus âyetlerin kıssası, durumu, nüzul sebepleri ve bağlamıyla ilgili tamamı haber-i vâhit kategorisindeki rivayetler olmuştur.¹² *Tefsir* kategorisinin sahabeden sonraki tezahürlerini *kesinlik* kriterini esnetmeksizin izleme girişimleri; Mâtürîdî ve Semerkandî’nin maksatlarından, bu konuda nüzul sebepleri ve bağlamla ilgili rivayetleri öne çıkaran âlimlerin yaklaşımlarından ve dahası tefsir faaliyetinin gerçeklerinden kopuşu temsil eder.¹³ Bu makalede, tefsir-tevil ayırımı yeni-

10 Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vilât*, vr. 3^{a-b}.

11 Semerkandî, *Şerhu’t-Te’vilât*, vr. 2^{a-3^b}.

12 Bu durum gerek Nişâbur çevresi müfessirlerinde gerek Mâtürîdî’nin takipçilerinde gerekse müteahhir dönem tefsir geleneğinde gözlenmektedir (mesela bk. Râgıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, I, 10-13; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, II, 250; Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, I, 46; Neseî, *et-Tefsîr*, I, 65; Kevâşî, *Tefsîr*, vr. 1^{b-2^a}; Râzî, *Şerh*, vr. 4^b; Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 7^b; Cürçânî, *Hâşiye*, I, 13).

13 Mesela Enes Büyük, bu yöndeki girişiminde, tefsirin gerçeklerinden uzaklaşarak meselenin odağını “icma”, “tevatür” ve “bilgi felsefesi” konularına kaydırmış, tefsir ilminin gerçekleriyle yüzleştiği durumlarda da çelişkili açıklamalar yapmak durumunda kalmıştır. Büyük “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vil Ayırımı” adlı makalesinde, Mâtürîdî’nin ayırımını Semerkandî’nin şerhindeki açıklamalarla birlikte değerlendirerek, ayırımdaki *tefsir* kategorisinin tefsirlerdeki izlerini sürmeyi hedeflemiştir. Sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklarken *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğini sürdürmenin yol açtığı sorunlar bu girişimde açıkça gözlenir. Büyük, Mâtürîdî’nin mukaddimesinde “ayırımın merkezinde kesinlik meselesinin

den yapılandırılmadan önce, *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliği sürdürülerek yapılacak bir ayırımla tefsirlerdeki çok yönlü tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirmenin mümkün olmadığı ortaya konulacaktır. Mâtürîdî'nin *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliğine dayanan yaklaşımı kendi bağlamında yerinde olsa da sahadaki tefsir faaliyetinin açıklanması ve tasnifi için elverişli değildir.

Tefsir-tevil ayırımını sahabelerden sonraki tefsir faaliyetini tasnif edebilecek şekilde ele alan âlimler, Mâtürîdî'nin *kesinlik* ve *müşahede* kriterleriyle sınırlandırdığı *tefsir* kategorisini rivayetle, *tevil* kategorisini ise dirayetle ilişkilendirmişlerdir.¹⁴ *Tefsir* kategorisini örneklendirmek üzere kullanılan nüzul sebepleri ve bağlamı ile ilgili rivayetler Mâtürîdî'nin kastettiği anlamda bir kesinlik ifade etmediğinden, ileride gösterileceği üzere, bu âlimler farkında olarak veya olmayarak *kesinlik* kriterinden vazgeçmiş olurlar. Bu durum, Mâtürîdî'nin ayırımı yapmaktaki özel kaygısının ötesine geçerek sahadaki tefsir faaliyetini tasnif etmeye ve açıklamaya girişmenin doğal bir sonucudur. Ne var ki *rivayet-dirayet* ikiliğine bağlı bir tefsir-tevil

bulunduğunu” ve “kesinliğin tefsirle tevil ayırt eden temel çizgi olduğunu” (s. 218), ayrıca “Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhidin kesinlik ifade etmediğini” ve dolayısıyla “rivayetle kesinliğe ulaşabilmek için rivayetin tevâtürden nakledilmesi gerektiğini” (s. 224) özellikle vurgular. Makalede bu çerçeveye sadık kalınarak Mâtürîdî'nin tefsiri örneğinde müfessirlerde *tefsir* kategorisinin izleri sürülecektir. Fakat makale boyunca şu sorun görmezden gelinir: Tefsirler *kesinlik* ve bununla irtibatlı olarak *tevatür* şartı üzerinden incelendiğinde, tamamı haber-i vâhit olan tefsir rivayetlerine dayanarak yapılan açıklamalar *tefsir* kategorisine alınamayacaktır. Bu ise *tefsir* kategorisini rivayetle ilişkilendiren literatürden kopuşla sonuçlanır. Büyük bu sorunu görmezden gelerek, *tevatür* veya *icma* ile elde edilen *kesinlik* şartını karşılamasını beklediği *tefsir* kategorisinin alanını “gayp konuları”, “Hz. Peygamber'in beyanı” ve “nüzul bilgileri” olarak üçe ayırmış, fakat bu başlıklar altında yaptığı açıklamalarda (s. 222-25) *tevatür* veya *icmaya* dayanılarak anlamın kesin olarak belirlendiği tek bir *tefsir* örneği bile sunamamıştır. Bunu farketmediği durumlarda da çelişkili açıklamalar yapmıştır. Öte yandan geçmiş ve gelecekle ilgili, bilgisi sadece vahiyle elde edilebilen alanın *tefsir* kategorisiyle ilişkilendirilmesini anlamak güçtür. Yazarın sunduğu şekliyle *gayp* alanı “*tefsir* faaliyeti ile anlamın kesin olarak belirlenmesi” ile alakalı değildir. Büyük, makalesine anlamın *akıl* veya *icma* ile kesin olarak belirlendiği tefsir örnekleri arayarak devam eder ve Allah Teâlâ'nın cismanî olmadığı gibi temel esasları akli kesinliğin kaynağı olarak yansıtır (s. 229-30). Tikel konularda bazı söz birliği örnekleri vererek Mâtürîdî'nin zaman zaman bunlara karşı çıkabildiğini de ekler (s. 227-28). Kanaatimizce makaledeki girişim, tefsirlerde gözlenen çok yönlü tefsir faaliyetinin, *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliğine bağlı kalınan bir tefsir-tevil ayırımıyla açıklanamayacağını çarpıcı bir örneğidir. *İcma* ve *tevatür* gibi asıllar bireysel bir açıklama çabasında kesinliğe ulaşmanın araçları olmaktan ziyade bütün dinî ilimler için bir zemin teşkil eder ve bu ilimlerdeki akıl yürütme faaliyetleri için sınırlamalar getirir. Bu asılların tanımı, kapsamı ve epistemik değeriyle ilgili meseleler usul ilimlerinde ele alınmaktadır.

14 Mesela bk. Râgıb el-İsfehânî, *Tefsir*, I, 10-13; Sa'lebî, *el-Keşf*, II, 250; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 46; Neseî, *et-Teysîr*, I, 65; Kevâşî, *Tefsir*, vr. 1^b-2^a; Râzî, *Şerh*, vr. 4^b; Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 7^b; Cürçânî, *Hâşiye*, I, 13.

ayırımı da çok yönlü tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirme kabiliyetine sahip değildir.

Tefsir-tevil ayrımında *rivayet-dirayet* ikiliğini esas alan yaklaşımın bir sorunu, halen *kesinlik-ihtimaliyet* ikiliğinin etkisi altında olması ve *kesinlik* kriterinin terkedilip edilmediği konusunda bir belirginlik bulunmamasıdır. Bu durum tefsir ilminde *rivayet* kategorisinin sahanın gerçeklerinden uzak bir şekilde ölçüsüzce öne çıkarılmasına yol açabilmiştir. *Rivayet-dirayet* ikiliğine bağlı ayırımın diğer bir sorunu, tefsir faaliyetine işlevsel bir açıklama getirememesidir. Rivayetle öncelikli olarak kastedilen bağlayıcı rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetindeki etkinliği son derece sınırlıdır. Bu yaklaşımın diğer bir sorunu, *rivayet* ve *dirayet*in tam olarak tanımlanmamış olmasıdır. Mesela ilgili literatürde, dil ve belagat ilimlerinde ortaya konulan verilerden hareketle yapılan açıklamaların -ki bunlar geleneksel tefsirde baskındır- *rivayet* kapsamında mı *dirayet* kapsamında mı veya *tefsir* kapsamında mı *tevil* kapsamında mı olması gerektiği konusunda gerekçeli ve açık seçik analizler yapılmamıştır. Kevâşî (ö. 680/1281), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Molla Fenârî (ö. 834/1431) ve Musannifek (ö. 875/1470) gibi âlimlerin bu konuda yaptıkları kısa açıklamalar da sorunları çözmekten ziyade daha karmaşık hale getirmiştir. Bu makale tefsirlerde dil ve belagat ilimlerinde ortaya konulan verilerden hareketle yapılan açıklamaların *tefsir-tevil* ayrımındaki konumunu açık seçik şekilde ortaya koymayı da vaat etmektedir.

Neticede, tefsirin en genel tasnifinde tefsir olgularına odaklanmak yerine *kesinlik-ihtimaliyet* veya *rivayet-dirayet* ikiliklerine bağlı kavramsal çerçevenin sürdürülmesi çok yönlü tefsir faaliyeti için ikna edici bir açıklama getirmeyi zorlaştırmaktadır. Rivayet ilimleri, dil-belagat ilimleri, Kur'an ilimleri ve nazari ilimlerde tesis edilen tevil sistemleriyle irtibatlı olarak gerçekleşen tefsir faaliyeti için açıklama gücü yüksek bir ayırımı ulaştırmak hedefleniyorsa, meşruyet tartışmalarından tevarüs edilen kesinlik, ihtimaliyet, rivayet ve dirayet gibi terimler belirleyici olmaktan çıkarılıp tefsir eserlerinde gözlenen tefsir olgularına odaklanmalıdır. Tefsir-tevil ayrımını konu alan çalışmalarda¹⁵ bu yönde bir girişime rastlanmaz. Bu makalede

15 İmam Mâtürîdî'nin tefsir-tevil ayrımı ve sonrakilere etkisi çok sayıda incelemeye konu olmuştur. Ayırımın tasvirî olarak tanıtılmasını, tartışmalı hususlarını ele almayı, yaygın kanaatin aksine Mâtürîdî'den öncesine gittiğini temellendirmeyi ve sonraki müfessirlerce algılanma biçimini ortaya koymayı hedefleyen çalışmalar yapılmıştır. Mâtürîdî'nin ayrımını tanıtıcı öncü bazı çalışmalar şunlardır: Kurca, "Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", s. 281-95; Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, s. 70-76; Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek", s. 70-82. Mâtürîdî'nin ayrımındaki tartışmaları konuları ele alan ve *tefsir* kategorisinin imkânını sorgulayan bazı çalışmalar şunlardır: Gengil, *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*; a.mlf., "Mâtürîdî'de

Mâtürîdî ve sonrasındaki âlimlerin tefsir-tevil ayırımı konusundaki yaklaşımları kısaca ele alındıktan sonra, kesinlik-ihtimaliyet ve rivayet-dirayet ikilikleri aşılmadığı sürece, söz konusu ayırımın tefsir faaliyetinin tasnifi için uygun bir çerçeve sağlamadığı savunulacak, ardından ayırım yeni kriterler çerçevesinde tefsir faaliyetini tasnif edebilecek şekilde yeniden yapılandırılacaktır.

1. İhtimaliyetin Meşrulaştırılması Olarak Tefsir-Tevil Ayırımı

Mâtürîdî'nin ayırımındaki *tefsir* ve *tevil* kısımlarıyla ilişkilendirilebilecek çok sayıda rivayet bulunmakla birlikte ayırma dair ilk açık işaretler İmam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhü'l-ebzat*'ta *tenzil* ile *tevil* arasında kurulan karşıtlıkta görülür.¹⁶ Eserde âyetlerin iman edilmesi zorunlu olan lafızları ve apaçık olan anlamları *tenzil*, âyetin anlamına dair hatalı olmaya muhtemel anlayışlar ise *tevil* olarak ifade edilmiştir.¹⁷ Benzeri bir yaklaşım İmam Şâfiî'de (ö. 204/820) fıkıh meseleleri bağlamında kendini gösterir. Şâfiî *tevil* kelimesini, nasların kesin delaletiyle çözümlenemeyen meselelerde yorumla yapılan açıklamaları ifade etmek için kullanmıştır. Mesela o, rehin verilen hayvanın doğurması ve rehin ağaçların meyve vermesi gibi durumlarda görülen fazlalığın (*zevâid*) durumunu teville açık bir konu olarak değerlendirmiştir.¹⁸ Şâfiî müminlerin savaşı terketmelerinin mazur görülebileceği düşman oranı ile ilgili bire on hükmünün getirildiği Enfâl sûresinin 65. âyeti ile sonrasında hafifletmeye gidilerek bire iki oranının getirildiği 66. âyetini ele alırken, İbn Abbas'tan bir nakille nihaî hükmün ikincisi olduğunu belirterek, "Bu konuda *teville* ihtiyaç duyulmayıp *tenzil* ile yetinilir" der.¹⁹ O, aynı ifadeleri kullanarak, *tenzil-tevil* ayırımına müminin mümini öldürmesi,²⁰ av hayvanları²¹ ve kısasla²² ilgili âyetleri ele alırken ve farz hükümlerle ilgili bir tasnif sırasında²³ da başvurmuştur. Şâfiî birçok meselede, nasların sarih

Tefsir Te'vil Ayırımı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, s. 805-839; Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı", s. 213-32. Mâtürîdî'nin ayırımının tefsir geleneğindeki yansımaları üzerine yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur?", s. 341-64; Karataş - Gengil, "Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği, s.55-82.

16 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebzat*, s. 94-100; ayırımı zımnen barındıran bazı rivayetler için bk. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 88-90.

17 Keskin, *Ebû Hanîfe'nin Beş Risalesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı*, s. 232-34.

18 Şâfiî, *el-Üm*, III, 198-99.

19 Şâfiî, *el-Üm*, IV, 178; ayrıca bk. IV, 256.

20 Şâfiî, *el-Üm*, VI, 37.

21 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 252.

22 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 337.

23 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 301.

deleatiyle çözümlenemeyen yoruma açık alanı, *tenzile* karşıt olarak, *tevil* kavramıyla ifade etmiştir.²⁴ Ona göre sahabenin âyetlerden yaptığı kesinlik bildirmeyen çıkarımlar da *tevil* kapsamındadır.²⁵

Mâtürîdî öncesinde yazılan günümüze ulaşan tefsirlerde *tevil* kelimesi çokça kullanılsa da tefsirle *tevil* arasında karşıtlık kurulmamıştır. Mukâtil *tevil* kelimesine âyetlerdeki kullanımlarıyla sınırlı bir çerçevede yer verir.²⁶ Ferrâ (ö. 207/822) kelimeyi sıklıkla, bir ifadeyi dilsel olarak muhtemel olduğu bir veçhe irca etmek anlamında kullanır.²⁷ Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Abdürrezâk'ın (ö. 211/826-27) tefsirlerinde *tevil* kelimesinin geçtiği âyetlerdeki açıklamalar²⁸ dışında bu kelimenin kullanımına rastlanmaz. Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]) *Meâni'l-Kur'an*'ında üç yerde "ehlû't-te'vil" ifadesinin kullanılması²⁹ dışında durum aynıdır. Zeccâc (ö. 311/923) *tevil* kelimesine yorumlama ve ihtimallerden birini tercih etme anlamında sıklıkla başvurmakla birlikte³⁰ onu bir terim olarak öne çıkarmamıştır. Öte yandan Mâtürîdî'nin tefsirle *tevil* arasındaki farkı *kîle* formuyla ifade etmesinden ayırımın ondan öncesine gittiği anlaşılmaktadır ve bu yönde bazı bulgulara da ulaşılmıştır.³¹

Aynı dönemde yaşamış iki büyük müfessir olan Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî tefsir mukaddimelerini, ilki büyük ölçüde ikincisi tamamen, otoriteye dayandırılmaksızın yapılan açıklamaların meşruiyeti sorununa ayırmışlardır. Bu durum söz konusu dönemde reyle tefsirin cevazı tartışmalarının canlı olduğunu ve müfessirlerin faaliyet alanları için bir meşruiyet zemini oluşturma ihtiyacı hissettiklerinin işaretidir. Taberî otoritenin açıklamasına dayandırılmayan tefsir faaliyetinin durumunu tefsirle *tevil* arasında bir ayırma gitmeksizin çözümlemiş, tefsirle *tevil* aynı anlamda kullandığı açıklamaları³² sırasında *tevil* sadece Allah'ın bildiği, sadece Hz. Peygamber'e bildirilip bilgisi ondan alınabilen ve Arap dilini bilenlerin bildiği kısımlarına ayırarak merfû rivayetlere dayanmaksızın yapılan tefsir/

24 Şâfiî, *el-Üm*, VI, 222; VII, 58, 205, 232, 293, 318.

25 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 247.

26 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 87; II, 318, 327, 336, 351, 599.

27 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 23, 65, 79, 96, 97, 179; II, 168, 324, 333, 388; II, 15.

28 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, I, 86, 216, 312; Abdürrezâk es-San'ânî, *et-Tefsîr*, I, 253; II, 81.

29 Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 70, 150, 186.

30 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, I, 184, 215-16, 224, 236, 378.

31 Mâtürîdî'den sonraki tefsirlerde, bu ayırımın *rivayet-dirayet* ikiliği üzerinden yapıldığı bazı açıklamalar, Mâtürîdî'den önce yaşamış olup bir tefsir eseri günümüze ulaşmayan bazı âlimlere nispet edilmiştir (bu konuda bk. Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı", s. 220-21; a.n.f., "el-Hüseyin b. el-Fadl el-Becelî", s. 69-72).

32 Tefsirle *tevil*in aynı anlamda kullanıldığı açıklamalar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 67-74.

tevil faaliyetine üçüncü kategori kapsamında meşruiyet kazandırmıştır.³³ Mâtürîdî ise tefsirde meşruiyet meselesinin çözümünü tefsirle tevil arasında ayırma gitmekte bulacaktır. *Te'vilâtü'l-Kur'an* mukaddimesi şöyle başlar:

Tefsirle tevil arasındaki fark şu söylenendir: Tefsir sahabeye, tevil fakihlere aittir. Bunun anlamı sahabenin olaylara şahitlik etmesi ve Kur'an'ın indiği durumları bilmesidir. Böyle olunca âyetin tefsiri,³⁴ onlar açıkça gördüklerinden ve şahit olduklarından, [tevilinden] daha önemlidir. Nitekim bu, muradın hakikatidir ve müşahede etmek gibi olup ancak bilen için söz konusu olabilir. Bu minvalde “Kur'an'ı kendi görüşüyle tefsir eden [cehennemdeki yerine] hazırlansın”³⁵ denilmiştir. Çünkü bu kimse yaptığı tefsirde, Allah adına kendi görüşüyle kesin olarak konuşur.³⁶

Bu metne ve devamındaki açıklamalara göre ayırımın *tefsir* kısmı, âyetlerin nüzulüne şahitlik ederek murâd-ı ilâhîyi kesin olarak belirlemeyi ifade eder. *Tefsir* kapsamındaki açıklama Allah'ı şahit tutacak ölçüde kesinlik vermek durumundadır ve bu da *müşahede* ile elde edilebilir. Sahabeden sonraki nesillerin müşahede imkânı bulunmadığından, *tefsir* sahabeye aittir. Söz konusu hadiste, *tefsir* alanında *müşahede* bulunmaksızın kesinlik iddiasında bulunanlar hedef alınmıştır.

Mâtürîdî haber-i vâhidin kesinlik bildirmediği kanaatindedir ve rivayetle kesinliğe ulaşmak için tevatür şartı aramaktadır.³⁷ Şu halde ona göre, tamamı haber-i vâhit kategorisindeki tefsir rivayetleri de kesinliğe yol açmayacak ve dolayısıyla bunlara dayanarak yapılan açıklamalar *tefsir* kategorisine dahil edilemeyecektir. Ayırımda *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği

33 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 67-70, 87-89.

34 Burada muhakkikler tarafından köşeli parantezle ilave edilen “hüm” zamiri anlamı bozduğundan dolayı dikkate alınmadı. Bu ilave incelediğimiz on ayrı el yazması nüshada bulunmamaktadır.

35 Mâtürîdî'nin “men fessera” ibaresiyle naklettiği rivayet Taberî tefsirinde (*Câmiu'l-beyân*, I, 71-74) ve hadis eserlerinde “men kıle” ibaresiyle yer almaktadır. Kırcı'nın “fessera” formunun *Kütüb-i Tis'a*'da yer almadığı tespiti (*Ebü Mansur el-Maturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı*, s. 290) hadis külliyatına yönelik daha kapsamlı taramalarımız tarafından da desteklenmiştir. Mâtürîdî'nin rivayetdeki “Kur'an hakkında reyile konuşan” ifadesini, kendi yaptığı ayırma uygun olarak, “Kur'an'ı reyile tefsir eden” şeklinde yorumlayarak nakletmiş olması muhtemeldir. Nitekim mukaddimedeki açıklamalara göre *tefsir*, tanımı gereği reyile yapılmamalıdır. Öte yandan rivayetin “fessera” formunun Mâtürîdî'nin muasırı olan Şii müfessir Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsirinde de bulunduğu tespit edilmiştir (bk. Gengil, *Maturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 138).

36 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 3.

37 Gengil, *Maturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 137, 158-59, 161, 219, 237, 307.

yerine *rivayet-dirayet* ikiliği esas alındığında bu sorun çözülmektedir. Fakat Mâtürîdî mukaddimedeki terminolojinin doğurduğu bu sorunu çözmek için adım atmamıştır; çünkü o, *Te'vilât* şârihi Semerkandî'nin de tespit ettiği üzere,³⁸ hadiste kınamaya konu olan *reyle tefsir* sorununa çözüm getirmeye odaklanmıştır.

Semerkandî'nin *Te'vilât* şerhinde *tefsir* kategorisiyle ilgili Mâtürîdî'ye nispet edilen bir açıklama, *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğine bağlı yaklaşımın sahabeden sonraki tefsir faaliyetini açıklamak için de uygun bir zemin teşkil ettiği zannına yol açabilmiştir. Semerkandî, Mâtürîdî'nin *tefsir* kategorisiyle ilgili görüşünü *kâle* lafzıyla ona nispet ederek şöyle verir:

Tefsir lafızla kastedilenin ne olduğunu kesin olarak belirlemek ve kastedilenin bu olduğuna Allah'ı şahit tutmaktır. Eğer buna dair mütevatir [haber] veya ümmetin icması gibi kesin bir delil bulunursa *tefsir* doğru ve makbul olur. Kesin bir delile dayanmaksızın kesinlik iddia edilmesi ise *reyle tefsir* olur ve bu da haramdır.³⁹

Bu açıklamaların tamamının doğrudan Mâtürîdî'den mi nakledildiği yoksa Semerkandî'nin Mâtürîdî'nin mukaddimesinden anladıklarını mı yansıttığı bilinmiyor. Açık olan, Mâtürîdî'nin mukaddimedeki *tefsir* kategorisini *sahabenin müşahedesini* ve buna bağlı *kesinlikle* açıkladığı, Semerkandî'nin şerhinde ise *tefsir* kategorisindeki kesinliğin kaynağı olarak *tevatür* ve *ümmeitin icmasına* işaret edildiğidir. İlkinde *tefsir* olup bitmiş bir şey olarak sunulmuşken, ikincisinde *müşahedenin* yerine nakil keyfiyetiyle ilgili bir terim olan *tevatür* geçirilerek ve *ümmeitin icması* da zikredilerek, sahabeden sonrakiler için kesinliğin ancak mütevatir haber veya ümmetin icmasıyla gerçekleşebileceği ifade edilmiş olur. Kanaatimizce iki açıklama uyumludur. Metnin bağlamı ve bütünlüğü dikkate alındığında, Semerkandî'nin burada, *reyle tefsirin* sınırlarını belirlemeye odaklandığı ve *reyle* yaptıkları açıklamalarda kesinlik iddiasında bulunan zümrelere karşı, bu iddianın kabul edilemez olduğunu, kesinliğin mücerret *reyle* elde edilemeyeceğini ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Metnin bağlamı, *tefsirde kesinliğin müşahede* olmaksızın da mümkün olduğunun gösterilmesi değil, *reyle tefsirin* veya *tevilin* sınırlarının belirlenmesi, *rey* alanında kesinlik iddiasının önüne geçilmesidir. Nitekim metnin bütününde, kesinliğin bulunmadığı alanda *reyle* yapılan açıklamaların muhkem âyet, mütevatir haber ve icma gibi asıllara aykırı olmaması ve kesinlik iddiası içermemesi gerektiği ısrarla vurgulanmıştır.⁴⁰ Semerkandî'nin açıklamaları bağlamından koparılarak

38 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 1^b-2^a.

39 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b.

40 Girişte bu açıklamaların bulunduğu yerlere işaret edilmiştir.

sahabeden sonraki tefsir faaliyeti icma, tevatür ve hatta akli bilgiye atıflarla *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliği üzerinden açıklanmak istendiğinde, Mâtürîdî'nin kesinlik şartını esneterek tefsir-tevil ayırımını *rivayet-dirayet* ikiliği üzerinden açıklayan literatürden ve tefsir ilminin gerçeklerinden kopuş kaçınılmaz olacaktır.⁴¹

Mâtürîdî *tefsir* kategorisine dair yukarıdaki açıklamanın devamında ayırımın *tevil* kısmıyla ilgili şunları söyler:

Tevil işin varacağı yeri beyan etmektir. Dönme anlamındaki “âle-yeülü”den alınmıştır. Ebû Zeyd'in⁴² belirttiği gibi anlamı şudur: Eğer bu başkasının sözü olsaydı,⁴³ şu şu vecihlere yöneltilirdi (*tevcih*). Bu da sözü muhtemel olduğu şeye yöneltmektir (*tevcih*). Bu konuda tefsirde olduğu gibi hassasiyet gözetilmesi gerekmez. Nitekim bunda Allah adına kesin olarak konuşmak yoktur. Çünkü “Allah bununla şunu irade etti” veya “kastetti” denilerek murattan haber verilmiş değildir. Bilakis [muhtemel] vecihlerden şuna şuna yöneltilir denilmiştir. Bu, beşerin sözlere dir. Sözüün içerdiği hikmeti en iyi bilen Allah'tır.⁴⁴

Metne göre *tevil*de sözün muhtemel olduğu anlamlara işaret edilir ve bir tercih yapılacaksa da bunun zannî olduğu bilinir. Bir açıklamanın *tevil* olabilmesi için ibare birden fazla anlama muhtemel olmalı ve muhtemel anlamlarından birini belirlemek için kesin bir delil bulunmamalıdır. Mâtürîdî mukaddimesini bu konuda bir örnekle sonlandırır:

Bunun misali şudur: Tefsir ehli *elhamdülillâh* deyişinde ihtilaf etmişlerdir. Bazısı “Allah kendine hamdetti” derken bazısı ise “Hamdetmeyi emretti” demiştir. Bu noktada [kesin olarak] şunu değil de bunu kastetti diyen kimse ibarenin *müfessir*dir. Tevilse “Hamd ona medhüsenâ etmeye ve Allah'ı şükretmeyi emre tevcih edilir, Allah muradını en iyi bilendir” denilmesidir. Tefsir tek bir veçhe, tevil ise birçok veçhe sahiptir.⁴⁵

Metinde verilen örnekte *elhamdülillâh* ifadesi için müşahede bilgisiyle bire indirilmesi mümkün olmayan iki ihtimal söz konusudur. Şu halde bu örnek anlamın kesin olarak belirlendiği *tefsir* için uygun değildir. Mâtürîdî'nin

41 Bu husus girişte tartışılmış ve örneklendirilmiştir.

42 Sözü edilen Ebû Zeyd için bk. Gengil, *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 92.

43 Burada “لو كان كلام غيره” ifadesinde “başkasının sözü” ile kastedilen “Allah'tan başkasının sözü” olmalıdır. Bu durumda cümlede, söze söyleyeninden bağımsız olarak herhangi bir söz olarak bakıldığında, ibarelerin dilsel olarak muhtemel olduğu anlamlara dikkat çekilmiş olacaktır.

44 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 3.

45 Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 4.

buna rağmen bu örneği seçmesinin sebebi, asıl maksadının sahabeyle ait olan tefsiri değil sonrakilere ait olan *tevil* ve hadiste yasaklanan *reyle tefsiri* örneklendirmek olmasıdır. Semerkandî ve Kâfiyeci'nin de (ö. 879/1474) belirttikleri üzere⁴⁶ metindeki ilk açıklamayı *tevil* olmaktan çıkarıp *tefsir* kategorisine dahil eden şey iki ihtimalden birinin kesin olarak belirlenme iddiasıdır. Bunu *sahabe tefsiri* olmaktan çıkarıp yasaklanan *reyle tefsir* haline getiren ise kesinlik iddiasında bulunulmasıdır. Mâtürîdî'nin verdiği bu örnek, Semerkandî'nin açıklamalarının bağlamıyla ilgili yukarıda verdiği-miz izahları doğrular niteliktedir.

Neticede tefsir-tevil ayrımındaki *tefsir* için “müşahedeye dayanma”, “bir-den fazla anlama muhtemel olmama” ve “anlamın kesin olarak belirlenmesi” şartlarını öne süren Mâtürîdî, sonraki müfessirlerin tamamı haber-i vâhit kategorisindeki tefsir rivayetlerine dayanarak yaptıkları açıklamaları itibara almamış olur. Bilgisi rivayete bağlı alanda rivayetlerle yapılan açıklamalar *tevil* kategorisine alınamayacağına veya en azından Mâtürîdî buna dair bir açıklama yapmadığına göre, aslında onun sahabeden sonraki tefsir faaliyetini kategorize etmekle ilgilenmediği, bilakis sahabenin yokluğunda gerçekleşen reyle tefsir için bir meşruiyet zemini oluşturmayı ve asıllara aykırı olmayıp kesinlik iddiası da içermeyen reyle tefsirin hadisteki yasak kapsamına girmediğini göstermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır. Ayrımı *tefsir* kategorisinin tefsirlerdeki karşılığını ortaya koyacak şekilde açıklamak isteyen âlimlerse doğal olarak, Mâtürîdî'deki *kesinlik-ihhtimaliyet* ikiliğinden ziyade, *rivayet-dirayet* ikiliğini öne çıkarmışlardır.

2. Tefsir Faaliyetinin Tasnifi Olarak Tefsir-Tevil Ayrımı

Mâtürîdî tefsir-tevil ayrımını yaparken, otoriteye dayandırılmayan her türlü açıklama teşebbüsünü gayrimeşru gören zümrelere karşı, tefsir faaliyetinin ihtimaliyet üzerine bina edilmesinin tabii bir durum olduğunu göstermeye çalışmıştır. Tefsir-tevil ayrımı tefsir faaliyetinin tasnif edilmesi maksadıyla kullanılınca, sahabeden sonrakiler için söz konusu olan *tefsir* kısmının tanımlanması ve örneklendirilmesi gerekmektedir. Tabiatıyla bu yapılırken, Mâtürîdî'nin *tefsir* kısmına getirdiği *kesinlik* şartı hafifletilmiş, kabaca bilgisi iştihme/rivayete bağlı alandaki açıklamaların *tefsir*, bunun dışındaki açıklamaların *tevil* olduğu öne sürülmüştür.

Mâtürîdî'nin ardından tefsir-tevil ayrımını sistematik hale getirme konusunda ilk teşebbüsün Ebü'l-Hasan el-Âmirî'de (ö. 381/992) görüldüğü, bu konuda genellikle öncü kabul edilen Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gerçekte Âmirî'yi izlediği, dahası tefsir mukaddimesindeki ilgili bahisleri büyük ölçüde selefinin eserinden özetlediği tespit edilmiştir.⁴⁷

46 Semerkandî, *Şerhu't-Te'vilât*, vr. 2^b-3^a; Kâfiyeci, *et-Teysir*, s. 133.

47 Çonkor, “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin Kur'an Yorum Metodolojisi”, s. 52-62.

Âmirî'nin yaklaşımını da yansıttığından burada Râgıb el-İsfahânî'nin açıklamalarına değinmekle yetinilecektir. Râgıb el-İsfahânî bu iki terimin sözlüksel anlamını verdikten sonra tefsirin tevilden daha genel olduğunu, tefsirin genellikle lafızlar teviline rüya tabirinde olduğu gibi anlamlar için kullanıldığını, tevilin genellikle ilahî kitapların tefsirinse hem ilahî kitapların hem de diğerlerinin açıklanmasını ifade etmek için kullanıldığını ve tefsirin genelde kelimelerin teviline cümlelerin açıklanması için kullanıldığını belirtir. Gündelik kullanımla ilgili bu açıklamalar belirgin bir ayırım sağlamamaktadır. Onun devamla *tefsir* ve *tevil* için verdiği örnekler ayırım konusunda daha açıklayıcıdır: Dönemin Arap kültüründe bazı hayvanların işaretlenip kullanımdan alıkonulmasını ifade eden “bahîra”, “sâibe”, “vaşîle”⁴⁸ gibi *garip* lafızların açıklanması, “Salatı ikame ediniz, zekât veriniz”⁴⁹ gibi beyana muhtaç olan veciz ifadelerin açıklanması ve ay takvimine yapılan bir müdahaleyi ifade eden *nesî* kavramının geçtiği âyetle⁵⁰ *evlere arkadan girmekten* söz edilen âyette⁵¹ olduğu gibi nüzul bağlamı ve kültürü bilgisini gerektiren âyetlerin açıklanması *tefsir* kapsamındadır. Âmirî'yi izleyerek *tevilî* makbul olan ve olmayan (*müstekreh-münkâd*) ayırımına⁵² tâbi tutan Râgıb el-İsfahânî, her iki kısmın farklı türlerinden bahsederek bunları örneklendirir.⁵³ Râgıb el-İsfahânî'nin Âmirî'den istifade ile ayırımdaki *tefsir* kısmını örneklerle açıklamaya yönelik bu teşebbüsünde, namaz ve zekâtın keyfiyeti gibi Kur'an'da mücmel bırakılıp Hz. Peygamber'in beyan ettiği konuların tefsirden ziyade fıkıhın konusu olduğu dikkate alınır, *tefsir* kısmının dönemin kültürü ve nüzul sebeplerinin aktarıldığı rivayetlerle sınırlandırıldığı, bunun dışındaki her türlü açıklamanın *tevil* kapsamında değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu haliyle Râgıb el-İsfahânî'nin ayırımı, Mâtürîdî'nin sözünü ettiği kriterlere uygun olmadığı gibi çok yönlü tefsir faaliyetini açıklama gücüne de sahip değildir. Nitekim nüzul sebeplerine dair rivayetler anlamın kesin olarak belirlenmesini mümkün kılmadığı gibi *garip* kelimelere ve nüzul sebeplerine dair açıklamalara genel tefsir faaliyetinde nadiren rastlanmaktadır.

Aynı dönemlerde Sa'lebî (ö. 427/1035) âyetin nüzul sebebi ve hikâyesi gibi ancak işitme ve rivayetle bilinebilen alanı *tefsir*, âyetleri muhtemel olduğu bir anlama irca etmeyi ise *tevil* olarak açıklar.⁵⁴ Onun takipçisi Begavî de (ö. 516/1122) tefsir-tevil ayırımına değinerek şöyle der: “*Tevîl, istinbat yoluyla*

48 el-Mâide 5/103.

49 el-Bakara 2/43.

50 et-Tevbe 9/37.

51 el-Bakara 2/189.

52 Bu ayırım Râgıb el-İsfahânî'den önce Âmirî tarafından yapılmış ve daha ayrıntılı şekilde açıklanmıştır (bk. Çonkor, “Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin Kur'an Yorum Metodolojisi”, s. 59-62).

53 Râgıb el-İsfahânî, *Tefsir*, I, 10-13.

54 Sa'lebî, *el-Keşf*, II, 250.

âyeti, öncesine sonrasına uygun olan ve kitap ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir mânaya hamletmektir. Bu konuda ilim sahiplerine ruhsat verilmiştir. Tefsir ise âyetin nüzul sebepleri, durumu, kıssası hakkında konuşmaktır ve sadece, nakil yoluyla sabit olan işitmeyle (semâ) caiz olur.”⁵⁵ Tefsir kısmı için rivayet kategorisini öne çıkaran Sa‘lebî ve Begavî tefsir rivayetlerinin tefsir faaliyetindeki etkinliğini ve bilgi değerini tartışma konusu etmemişlerdir. Begavî’nin açıklamasında *istinbat yoluyla* yapıldığı söylenen *tevilin* kapsamı da belirsizdir. Mesela dilbilgisi ve belagatın veri ve yöntemleri kullanılarak yapılan açıklamalar *rivayet yoluyla* mı yoksa *istinbat yoluyla* mı gerçekleşmektedir?

Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) yaklaşımı da benzer sorulara muhatap olacaktır. O, tefsirinin mukaddimesini büyük ölçüde tefsir-tevil ayırımına ayırmış ve bu iki terimi “*Tefsir âyetin nüzulünü, durumunu, kıssasını, iniş sebeplerini ve onunla kimlerin kastedildiğini bilmektir. Tevil ise âyeti, muhtemel olduğu ve öncesine veya sonrasına muvafık olan bir mânaya hamletmektir*”⁵⁶ şeklinde tarif etmiştir. İki terimin sözlüksel anlamlarına da değinen Nesefî, tefsirden meneden merfû ve mevkuf rivayetleri zikretmiş, sonra tefsirin caiz ve gerekli olduğunu gösteren rivayetleri sıralamış, ardından Mâtürîdî’nin tefsirin gerekliliği, mutlak olarak yasaklanamayacağı ve tefsir-tevil ayırımına dair görüşlerini nakletmiştir. Nesefî mukaddimesini, *tefsir* ve *tevil* terimlerini yaptığı tanımlama çerçevesinde örneklendirerek sonlandırır. Hucurât sûresinin 9. âyetinde sözü edilen *iki tâifenin* Evs ve Hazreç kabileleri olduğu, Fetih sûresinin 16. âyetinde sözü edilen *çetin güç sahibi topluluğun* Farslar ve Yemâme ehli olduğu, Bakara sûresinin 204. âyetinde *dünya hayatında sözü hoş gelen kimsenin* Ahnes b. Şerik olduğu, Bakara sûresinin 207. âyetinde *kendini Allah’ın rızasına adayan kimsenin* Suheyb olduğu ancak işitmeyle (*semâ*) bilinebilen tefsirin örnekleridir. Tevbe sûresinin 41. âyetindeki *hafif* ve *ağır* ifadelerinin kimilerine göre genç-yaşlı, kimilerine göre fakir-zengin, kimilerine göre bekâr-evli, kimilerine göre sıhhatli-hasta, kimilerine göre ise hareketli-sakin mânasında olması tevilin örnekleridir. Asıllara uyduğu ve akla ters düşmediği sürece bunları savunmakta bir sakınca yoktur.⁵⁷ Nesefî’nin *tefsir* için verdiği örnekler farklı ihtimal ve görüşlerin önüne geçmediğinden, Mâtürîdî’nin *kesinlik* kriteri korunduğu sürece bunları *tefsir* kısmına dahil etmek mümkün olmayacaktır. Nitekim Taberî, Nesefî’nin *tefsir* kapsamında işitmeyle bilindiğini söylediği dört örneğin her birinde ehl-i tevilin ihtilaf ettiğini belirterek onun zikrettiğinden farklı görüşleri ifade eden çok sayıda rivayeti sıralamıştır.⁵⁸ İkinci olarak, bu tür örneklerin çok yönlü

55 Begavî, *Meâlimü’t-tenzil*, I, 46.

56 Nesefî, *et-Teysîr*, I, 65.

57 Nesefî, *et-Teysîr*, I, 65-77.

58 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 571-77 (sözü hoş gelen); III, 591-94 (kendini Allah’ın rızasına adayan); XXI, 265-69 (çetin güç sahibi topluluk); XXI, 358-62 (iki tâife).

tefsir faaliyetindeki etkinliği oldukça sınırlı olduğundan bu yaklaşım tefsir faaliyetinin tasnifi açısından işlevsel değildir.

Kevâşî, tefsirinin mukaddimesinde tefsir-tevil ayırımı konusunda selefle-riyle aynı yaklaşımı sürdürse de tefsir için verdiği örnekle sözlüksel anlam-ları da tefsir kapsamına dahil etmiştir:

Tefsir âyetin nüzul sebeplerine, durumuna, kıssasına vakıf olmaktır ve ancak işitmeye (*semâ*) caiz olur. Tevilse açığa çıkarmak için kelimenin anlamına dönülen şeydir. Şöyle ki “lâ rayb”ın anlamı sorulduğunda “lâ şek”tir denilmesi tefsirdir. Onda şüpheyeye düşenler olduğu halde “Onda rayb yoktur” denilmesini açıklamak üzere “O, kendinde doğrudur. İnce-lendiğinde bu görülür ve ondan şüphe zail olur” denilmesi ise tevidir. Özetle tefsir rivayete, tevilse dirayete taalluk edendir.⁵⁹

Kevâşî *tefsir* için yaptığı açıklamada nüzul sebebi bilgisini öne çıkarırken, örneği sözlükbilgisi alanından vermiştir. Bu alan sahabe müşahedesinden ziyade kadim şiirde ve saf Arapların kullanımlarında temellenir. Tefsir-tevil ayırımına dair kendinden önceki görüşleri ele alan Molla Fenârî sözlüksel an-lama dair bu örneğin *tefsir* kısmı için uygun olmadığını, Nesevî'nin yukarıda aktarılan örneklerinin daha uygun olduğunu kaydetmiştir.⁶⁰ Kevâşî sözlüksel açıklamaları istinbat yoluyla ortaya konulmadığı için *tefsir* kapsamında de-ğerlendirmiş olmalıdır. Bu yaklaşım, tefsirde meşruiyet ve kesinliğin, müşa-hede bilgisi dışında dil verilerinde de aranabileceğini ima etmektedir.

Kevâşî sözlüksel açıklamaları *tefsir* kategorisiyle ilişkilendirirse de dil kural-larına dayanan açıklamaların *tevil* kategorisiyle ilişkilendirilmesi de vaki-dir. Mesela III. (IX.) asırda yaşadığı tahmin edilen Ali b. Ahmed el-Fârisî'ye, “Tevil dilsel ihtimallere dayalı olan şeydir. Dil alanında uzman olan herkes uzmanlığı ölçüsünde ihtimallerden bahsedebilir” açıklaması isnat edilmiş-tir.⁶¹ Yine *el-Keşşâf* şârihi Kutbüddin er-Râzî, Arap dilinin kurallarından hareketle yapılan açıklamaları *tevil* kategorisiyle ilişkilendirmiştir:

Tefsir, Allah Teâlâ'nın yüce Kur'an'ındaki muradının araştırıldığı ilim-dir. İki kısma münhasırdır: Tefsir ve tevil. Çünkü Kur'an anlamlarının açıklanması nebîden veya sahabeden nakil ile olabilir ki bu tefsirdir ya da Arap dilinin kurallarına göre olur ki bu da tevidir. Kısacası tefsir ri-vayete, tevil ise dirayete taalluk edendir.⁶²

59 Kevâşî, *Tefsîr*, vr. 1^b-2^a.

60 Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 6. Matbu nüshada “تمثيلهما بما في التفسير” ibaresindeki “في التفسير” ifadesi “في التيسير” şeklinde okunmalıdır. İfade el yazmalarında bu şekilde olup burada Nesevî'nin *et-Tefsîr*'i kastedilmektedir.

61 Büyük, “el-Hüseyn b. el-Fadl el-Beceli”, s. 71.

62 Râzî, *Şerh*, vr. 4^b.

Bu metinde *tevilin* Arap dili kurallarına göre yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Daha sonra şârih Teftâzânî (ö. 792/1390) “Tefsir ilmi rivayete taalluk eden *tefsiri* ve dirayete taalluk eden *tevilî* kapsamaktadır”⁶³ diyerek ayırımı rivayet-dirayet ikiliği üzerinden temellendirmiş, şârih Cürcânî de (ö. 816/1413) iki selefini izleyerek şöyle demiştir:

Tefsir nüzul sebepleri ve kıssalar gibi ancak nakil ile idrak edilendir ki bu da rivayete taalluk eder. Tevil ise Arap dili kaideleriyle idrak edilmesi mümkün olan şeylerdir ki bu da dirayete taalluk eder. İlkinde nakil olmaksızın konuşmak hatadır. Yine ikincisinde sadece arzulara dayalı olarak konuşmak hatadır.⁶⁴

Sonraki *el-Keşşâf* şârihleri de tefsir-tevil meselesini Râzî, Teftâzânî ve Cürcânî'nin açıklamaları çerçevesinde ele almışlardır.⁶⁵ Beyzâvî tefsiri şârihleri arasında tevilin kaynakları arasında akıl, icma ve tevatürü zikredenler bulunmakla beraber bunların çoğu da tevilin Arap dili kaidelerine başvurularak yapıldığını ifade ederek⁶⁶ Râzî ile Cürcânî'nin açıklamalarını takip etmişlerdir. Bu yaklaşıma karşı, tefsir faaliyetindeki her istinbat ve akıl yürütmenin dil kurallarına dayandırılmadığı itirazı gündeme gelmektedir.⁶⁷ Nitekim tevil çoğu zaman, dil kaidelerine indirgenmesi mümkün olmayan tevil sistemlerinde veya farklı bakış açılarında temellenir. Bu noktada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, literatürde dil ve belagat kurallarının tefsir-tevil ayırımındaki konumu hakkında bir açıklığa ulaşamamış olduğudur. Sözü edilen âlimler ayırımı açıklarken tefsir sahasının gerçeklerinden ziyade *reyle tefsirin* veya *tevilin* meşruiyeti sorununa odaklandıklarından, bir sınırlandırma getirmek istedikleri *tevilî*, dil kurallarıyla ilişkilendirmişlerdir. Bizse sahaya odaklanarak, dil ve belagat kurallarından hareketle yapılan açıklamaların tefsir faaliyeti için ne anlam ifade ettiğini

63 Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 7^b.

64 Cürcânî, *Hâşiye*, I, 13.

65 Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, s. 101-15.

66 Büyük, “*Envârü't-Tenzil* Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, s. 1048-49.

67 Râzî'nin söz konusu ifadelerinin ne rivayete ne de dil kurallarına dayanan açıklamaları dışarıda bıraktığı itirazını ilk defa Molla Fenârî söz konusu etmiştir (*Aynü'l-a'yân*, s. 5). O, ileride bizzat kendisi bu itirazı, mutlakin takyidi, âmın tahsisi, mecazın veya müşterek lafzın tayini gibi akli karinelerle yapılan işlemlerin de Arapça'nın kaidelerinden bağımsız gerçekleşmediğini söyleyerek (*Aynü'l-a'yân*, s. 6) cevaplamıştır. Bu cevapta akliyat alanına yer açmaktan ziyade bu alanın dil kurallarıyla ilişkisi kurulmuştur. Musannifek ise aynı itirazı, Râzî'nin açıklamasının örnekleme kabilinden olduğunu, yoksa tevilin sadece dil kurallarıyla sınırlandırılmasının söz konusu olmadığını söyleyerek (Musannifek, *Hâşiye*, vr. 21^b) cevaplamıştır (Fenârî ve Musannifek'in konuyla ilgili değerlendirmelerinin ayrıntısı için bk. Boyalık, “*el-Keşşâf* Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, s. 107-13).

ortaya koyduktan sonra, bu açıklamaları *tefsir* kategorisi altında değerlendireceğiz. Ayrıca *tevilin* meşruiyeti sorununu çözümlerken dil kurallarını öne çıkarmayı uygun bulmadığımızdan, *tevil* konusu ele alınırken farklı bir terminoloji kullanılacaktır.

Yukarıda tefsir-tevil ayırımıyla ilgili öne çıkan âlimlerin görüşleri üzerinden gösterilmek istenen husus, ayırımın *tefsir* kısmıyla ilgili olarak Mâtürîdî'deki *anlamın kesin olarak belirlenmesi* vurgusunun yerini *nakil ve rivayete dayanma* vurgusuna bıraktığı, *tevil* kısmıyla ilgili olarak ise *dirayetle* veya *istinbat yoluyla olma* ve *Arap dili kurallarına dayanma* gibi açıklamalarla yetinildiğidir. Özellikle sözlükbilgisi, furûk, dilbilgisi ve belagat gibi geleneksel tefsir faaliyetinin en ağırlıklı kısmını oluşturan alanların bu ayırımdaki konumu belirsiz bırakılmıştır. Mâtürîdî'nin sahabe sonrasında yapılan tefsirin meşruiyetini temellendirmek üzere başvurduğu *tefsir-tevil* ayırımını tefsir faaliyetinin tasnifine taşıyan sonraki âlimler, ayırımı bu yeni ilgi bakımından yeniden yapılandırma konusunda gerekli adımları atmamışlardır.

3. Kesinlik-İhtimaliyet ve Rivayet-Dirayet İkiliğinin Aşılması

Tefsir ilmi içinde *tefsir-tevil* ayırımından söz edilecekse, öncelikle bu ayırımın yapılmasındaki maksat belirgin hale getirilmelidir. Mâtürîdî'nin sahabe sonrasında reyle tefsire bir alan açma maksadının ötesine geçilerek tefsir faaliyeti için açıklama gücü yüksek bir ayırıma ulaşmak hedefleniyorsa, ilk adım olarak kesinlik-ihtimaliyet ikiliğinden vazgeçilmelidir. Ne tefsir rivayetleri ne dil verileri ne de mütevatir haber ve icma gibi asıllar tefsir faaliyetinin tasnifinde kesinliğin bir kriter olarak belirlenmesini anlamlı kılabılır. Tevatür ve icma daha en başında tartışmanın dışında tutulmalıdır. Bunlar tefsir faaliyetinin araçları değildir. Tefsir ilmindeki âyet incelemeleri kapsamında tevatür ve icma ile sabit hükümlerin belirlenmesi veya bunların tartışmaya açılması söz konusu olmayıp, bilakis usul ilimlerinde belirlenen sabiteler, tefsirdeki açıklama çabasını anlamlı kulan zemini oluşturur ve bunlar aynı zamanda *tevil* faaliyetine sınırlama getirir. Tefsirlerde nadiren karşılaşılan ve tikel konulardaki görüş birliğini ifade eden *müfessirlerin icması* söylemi de genel icma mefhumundaki gibi bir bağlayıcılığı ifade etmemektedir. Müfessirlerin tefsir faaliyeti kapsamında söz birliği ettiği bazı örnekler bulunabilse⁶⁸ bile bunlar genel tefsir faaliyeti açısından belirleyici değildir. Tefsir faaliyetini doğrudan ilgilendiren tefsir rivayetleri ve dil-belagat verilerinin de kesinlik merkezli bir ayırımı mümkün kılmadığı aşağıda gösterilecektir.

68 Mâtürîdî'nin sözünü ettiği ve bazılarına karşı çıktığı *tefsir icması* örnekleri için bk. Büyüç, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Tevil Ayırımı", s. 227-29.

Tefsir-tevil ayırımında *rivayet-dirayet* ikiliğinin esas alınması, kesinlik sağlamayan tefsir rivayetleriyle yapılan açıklamaları *tefsir* kategorisine almanın önünü açmaktadır. Fakat bu ikiliğin esas alındığı yaklaşımlar da *kesinlik-ihhtimaliyet* terminolojisinin içten içe sürdürülmesi, tefsir faaliyeti için orantılı bir açıklama sunamaması ve rivayet-dirayet kavramlarının tefsir faaliyetinin tezahürleri açısından belirgin hale getirilmemiş olması gibi sorunları barındırmaktadır. Aşağıdaki iki alt başlıkta, tefsirin en genel tasnifinde kesinlik-ihhtimaliyet ve rivayet dirayet ikiliklerinden niçin vazgeçilmesi gerektiği, tefsir faaliyeti için özellikle önem arzeden tefsir rivayetlerine ve dil-belagat verilerine odaklanılarak gösterilecektir.

3.1. Tefsirde Rivayetçi Söylemin Eleştirisi

Şâriî konumundaki Hz. Peygamber'in âyetlerin mânasına dair bilgisi kesinlik ifade eder. Sahabenin müşahede bilgisiyle gerçekleşen anlama edimi nas ile olgunun ilişkilendirilmesi bakımından yorum unsuru içerebilse de -müsamahalı olarak- müşahedenin âyetlerin anlamı konusunda kesinlik sağlayan bir bilgi kaynağı olduğu söylenebilir. Bu noktada, *bilgi* ile *bilginin nakledildiği rivayet*in farklı kategoriler olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hz. Peygamber'in bilgisi ile sahabenin müşahedeye dayalı bilgisinin kesin olması bu bilgilerin ifade edildiği, ifade edilenlerin sonrakilere nakledildiği, nakledilenlerin hadisçilerin kriterlerine göre sahih yollarla nakledildiği ve sahih yollarla nakledilenlerin anlamı kesin olarak belirlemeye imkân tanıdığı sonucunu vermemektedir. Kendinde kesinlik ifade eden bir bilgi ifade edilmediyse ve ifade edilse bile sonrakilere nakledilmediyse bu bilginin tefsir faaliyetinde etkinliğinden söz edilemeyecektir. Naklin gerçekleşmesi durumunda tefsir rivayetleri hadis ilminin kriterleri açısından zayıf olabilmekte, sahih olsalar bile usulcülerin cumhuruna göre zan ifade eden⁶⁹ haber-i vâhit kategorisine girmektedir. Dahası aynı konuda farklı sahih rivayetler bulunabilmektedir. Şu halde sahabeden sonraki tefsir faaliyetinde Mâtürîdî'nin sözünü ettiği anlamda bir kesinliğin fiilî bir karşılığının bulunduğunu söylemek güçtür. Otoriteye dayandırılan tefsir rivayetleri genellikle amelî ve itikadî esasların tespitinde belirleyici olmayan tikel meselelere⁷⁰ dair olduğundan bu konularda kesin belirlemelere ihtiyaç da bu-

69 Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s. 109-12; Hırş, *Haberü'l-âhâd*, s. 40-41. Molla Fenârî, tefsir ilminin tanımını ve tefsir-tevil ayırımını ele alırken, usulcülerin haber-i vâhit konusundaki yaklaşımlarını gerekçe göstererek bu tür rivayetlerle yapılan açıklamaların kesinlik bildirmedigine işaret etmiş ve bu mülâhazayla tefsir ilminin tanımına *zannîlik* kaydını eklemiştir (bk. Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, s. 5, 7).

70 Mesela Hz. Peygamber'in Enfâl sûresinin 60. âyetinde *düşman için hazırlanacak kuvveti ok atma* olarak, Tevbe sûresinin 2. âyetindeki *hacc-ı ekber günü* ifadesini *kurbanların kesildiği gün* olarak, Hicr sûresinin 87. âyetindeki *seb'u'l-mesâni* ifadesini *Fâtîha sûresi* olarak, Fetih sûresinin 26. âyetindeki *takva kelimesini kelime-yi tevhit* olarak ve Kevser

lunmamaktadır. Tefsir rivayetleri sahih kanallarla geldikleri sürece, nazarı olarak bakıldığında kesin bilgi ifade etmeseler de yorumlama süreçlerinde itibara alınmaktadır. Ömer en-Neseî'nin daha önce aktarılan örneklerinde görüldüğü üzere, anlaşılması nüzul vasatı ve müşahede bilgisine bağlı olan az sayıdaki âyette bu durum zorunluluk halini alabilmektedir. Fakat bu zorunluluk, değinildiği üzere, ilgili rivayetlerle anlamın kesin olarak belirlendiğini göstermez.

Tefsirde rivayetin belirleyiciliğine tefsir faaliyetindeki fiilî durum açısından bakılırsa, usulcülerin şartları hafifletilerek veya İbn Hazm gibi haber-i vâhidin ilim ifade ettiğini savunan âlimlerin⁷¹ görüşüne itibar edilerek birtakım sahih rivayetlerin Hz. Peygamber ve sahabenin âyetlere dair kesin bilgisini sonrakilere tartışmasız şekilde ulaştırdığı var sayılsa bile, bu rivayetlerin çok yönlü tefsir faaliyetinde fazlaca bir etkinliği yoktur. Anlamının bilişsel olmaktan ziyade varoluşsal bir düzlemde gerçekleştiği ve gerek Hz. Peygamber'in varlığı gerekse müşahede imkânından dolayı bir sorun teşkil etmediği nüzul vasatında, doğal olarak bilinenler hakkında açıklama yapma gereği duyulmamış, tefsir de ilmî bir faaliyet olarak kendini göstermemiştir. Tefsir rivayetlerini kategorize etmeyi hedefleyen kapsamlı bir araştırmaya göre Hz. Peygamber'den gelen tefsir rivayetleri %4 oranında kalmaktadır.⁷² Sadece sahih ve doğrudan tefsir maksatlı olan rivayetler itibara alındığında bu rakam daha da düşecektir. Âyetlerle ilişkili olarak nakledilen merfû rivayetlerin incelendiği bir araştırmada, ele alınan iki yüz rivayet arasında sahih olan, muhteva açısından tefsir işlevine sahip olan ve anlamı ihtilafa yol açmayacak şekilde belirleyen sadece on tane rivayetin (%5) bulunduğu tespit edilmiştir.⁷³ Bu veriler Hz. Peygamber'in doğrudan tefsir işlevine sahip beyanlarının çok yönlü tefsir faaliyetinde son derece sınırlı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Sahabeden gelen rivayetlerin bütün tefsir rivayetlerine oranı ise %18 olarak tespit edilmiştir. Bunların büyük çoğunluğu da yaşı itibarıyla nüzul sürecinin az bir kısmını telakki etmiş bulunan İbn Abbas'tan gelmiştir.⁷⁴ Sahabeden gelen

sûresinin 1. âyetindeki *kevseri cennette bir nehir* olarak açıkladığı rivayet edilmiştir (bk. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Tefsîr", 44 [nr. 3083, 3124, 3125, 3265, 3359]).

71 Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s. 112-14.

72 *el-Medhal*, I, 421-22. İbn Ebû Hâtim tefsiri özelindeki bir çalışmada da (Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 102-103) Hz. Peygamber'in tefsiriyle ilgili aynı orana ulaşılmıştır.

73 Coşkun, *Tefsirin ilk Çağları*, s. 320-26.

74 *el-Medhal*, I, 421-22, 425. Sahabe tefsiri oranı İbn Ebû Hâtim tefsiri özelinde %22 olarak belirlenmiştir (bk. Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 102-103; bu oranlarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Gengil, *Mâturidî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, s. 161-62).

rivayetler arasında sahih olmayanlar ve müşahede bildirmeyip sahabenin kendi yorumlarını içerenler de ayrıştırıldığında bu oran büyük ölçüde düşecektir. Tefsir rivayetlerinin geriye kalan ağırlıklı kısmı tâbiîn (%47) ve tebeu't-tâbiîn (%31) nesillerinin görüşlerini ifade etmektedir.⁷⁵

Fâtiha sûresi üzerine oluşan tefsir literatürü yukarıda ortaya konulan tabloyu daha açık hale getirebilir. Tefsir geleneğinde özellikle sözlükbilgisi, furûk, sesbilgisi, kelime yapısı, cümle yapısı, sûre bütünlüğü, siyak-sibak, bağlamsal sözdizim uygulamaları, mecazi anlatım ve bediî sanatları açısından mübalağasız onlarca meselenin çözümlendiği Fâtiha tefsirinde Hz. Peygamber'den doğrudan tefsir maksatlı olarak değerlendirilebilecek sadece bir rivayete rastlanmaktadır. *Gazaba uğrayanların yahudiler ve dalalette olanların hıristiyanlar olarak açıklandığı hasen hükümü verilen*⁷⁶ bu rivayet de çeşitli yorumların önünü kesecek mahiyette olmayıp örnekleme kabildendir. Fâtiha tefsirinde sahabenin müşahede bilgisini içeren tefsir rivayetleri ise bulunmamaktadır. Zikredilen rivayetler ya doğrudan tefsir maksatlı değildir ya da bilgi içerikli olmayıp sahabe, tâbiîn veya tebeu't-tâbiîn yorumlarını ifade eder. Dirayet içerikli bu rivayetler tabiatıyla anlamın kesin olarak belirlenmesi veya dirayetin önünün kesilmesi için değil farklı görüşlerin değerlendirmeye alınması maksadıyla nakledilmektedir.

Taberî ve İbn Ebû Hâtim tefsirlerinde nakledilen rivayetlerin ana hatlarıyla incelenmesi yukarıdaki açıklamaları teyit etmek için yeterlidir. Buradaki maksatlarımız açısından, anlamının kesin olarak bilinmesi mümkün olmayan *müteşâbih* kategorisindeki bir âyetin tefsirinde zikredilen rivayetlere bakılabilir. Bakara sûresinin 1. âyetindeki *elif-lâm-mîm* ifadesinin tefsirinde Taberî on farklı görüş zikrederek bu görüşleri ifade eden on dokuz rivayete yer vermiştir. Bunlardan on ikisi tâbiîne dayandırılan maktû rivayetler, altısı sadece İbn Abbas'a dayandırılan mevkuf rivayetler, biri ise İbn Abbas'la birlikte başka sahâbîlere de dayandırılan mevkuf rivayetler.⁷⁷ İbn Ebû Hâtim tefsirinde de benzer bir tablo vardır. O, *elif-lâm-mîm* tefsirinde altı farklı görüşü bildiren on rivayete yer vermiştir. Bunlardan üçü İbn Abbas'a dayandırılan mevkuf rivayetler, diğerleri tâbiîne dayandırılan maktû rivayetlerdir.⁷⁸ Bütün bu rivayetler ihtimaliyeti ortadan kaldırma veya anlamı kesin olarak belirleme maksadıyla getirilmiş olamaz, nitekim müteşâbih kategorisindeki bu örnekte anlamı kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Bu rivayetleri kategorik olarak dirayetin karşısında konumlandırmak da mânasızdır.

⁷⁵ *el-Medhal*, I, 421-22.

⁷⁶ Bâtîlî, *et-Tefsîrü'n-nebevî*, I, 121-28.

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 204-10.

⁷⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, I, 32-33.

Fâtiha tefsiri örneği otoriteye dayandırılan tefsir maksatlı rivayetlerin tefsir faaliyetindeki etkinliğinin yok denecek kadar az olduğunu, Bakara sûresinin 1. âyeti örneği ise tefsir rivayetlerinin ağırlıklı olarak erken dönemdeki yorumlama çabalarını ifade ettiğini gösteriyor. Neticede usulcülerin haber-i vâhit konusundaki mülahazalarına, hadisçilerin sıhhat kriterlerine ve tefsirdeki fiilî duruma bakıldığında, tefsir faaliyetinde rivayetlerle kesinlik arayışının beyhude bir çaba olduğu, ayrıca rivayet-dirayet ikiliğinin tefsir faaliyetinin tarihî tezahürlerini açıklama gücü bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Tefsirde bağlayıcı rivayetlerin etkinliğine dair sözü edilen olgulara rağmen *kesinlik-ihhtimaliyet* veya *rivayet-dirayet* ikiliklerinin sürdürülerek dirayet karşısında rivayet kategorisinin ölçüsüzce öne çıkarılması tefsir faaliyetinin gerçekleriyle örtüşmemektedir. Müteahhirin döneminde bu yaklaşımın öncülüğünü yapan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “Kur’an’ın anlaşılması ve tefsiriyle ilgili küllî kaideleri ihtiva eden bir giriş”⁷⁹ olarak kaleme aldığı risalesinde tevilin önünü kesmek üzere adımlar atmıştır. Risalenin ileride değinilecek olan ilk bölümlerinde tevilcilik reddedilirken, yazarın öğrencisi olan İbn Kesîr’e (ö. 774/1373) ait olma ihtimali de bulunan⁸⁰ son bölümlerinde, tefsir faaliyeti için hiyerarşik bir yapılanma öngörülerek yorumun alanı daraltılmış ve rivayetlerin yorumun yerine ikame edilmesi hedeflenmiştir. Sunulan “ideal” tefsir anlayışına göre âyetler Kur’an’da bir açıklama bulunması durumunda Kur’an’la, yoksa sünnetle, yoksa sahabe kavliyle, yoksa tâbiîn kavliyle tefsir edilmelidir.⁸¹ Tâbiîn kavlindeki ihtilaflı konular Kur’an diline, genel Arap diline ve sahabe kavline başvurularak çözümlenmelidir.⁸² Bu dörtlü hiyerarşi zikredildikten sonra “Kur’an’ı sadece reyle tefsire gelince, bu haramdır”⁸³ denilerek zikredilen dört kategori dışında kalan tefsir faaliyeti reddedilmiştir. Böylece bağlamsal, dilsel ve edebî araştırmanın tefsir faaliyetindeki baskın konumu görmezden geldiği gibi rivayetin tefsirdeki işlevi de tefsir pratiği itibara alınmadan ideolojik olarak değerlendirilmiştir. Hiyerarşiyi merkeze alan bu yaklaşımda tefsirin faaliyet alanı, bilgi kaynaklarına bütüncül bir bakışla itikadî ve amelî hükümlerin belirlendiği ilimlerin faaliyet alanlarıyla karıştırılmıştır. İbn Kesîr bu yaklaşımı tefsir sahasına yansıtma gayretiyle, tefsirinde tefsir maksatlı olmayan merfû rivayetleri çokça istihdam ederek rivayetin tefsirdeki etkinliğini arttırmaya çalışmıştır.⁸⁴ Ne var ki onun tefsirinin gücü

79 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 87.

80 Risalenin son iki bölümünün İbn Kesîr’e ait olduğunu düşündüren bulgular için bk. Sâmî b. Muhammed, “Mukaddimetü’t-tahkik” s. 47-56.

81 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 187-213.

82 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 211-12.

83 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 213.

84 Türcan, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, s. 93-97.

istihdam ettiği rivayetlerden ziyade dil ve belagat merkezli tefsirlerden derlediği açıklamalardan gelir.

3.2. İhtimaliyet ve Kesinlik Arasında Dil Verileri

Tefsirde anlamın tartışmasız şekilde belirlenmesi konusunda rivayetlerin dışında ilk akla gelen kaynak Arap dilidir. Geleneksel dönemde tefsir ilminde dilsel araştırmanın konumuna dair satır aralarında bazı açıklamalar yapılsa da kelime anlamı, sesbilgisi, kelime yapısı, cümle yapısı, bağlamsal sözdizim uygulamaları, beyan sanatları ve bedî sanatları çerçevesindeki incelemelerin tefsir-tevil ayırımındaki konumu belirgin hale getirilebilmiş değildir. Kevâşi uzlaşım dil verilerine dayanan açıklamaları da *tefsir* kapsamında değerlendirmiş ve “*Lâ raybın* anlamı sorulduğunda *lâ şektir* denilmesi *tefsirdir*” diyerek *tefsirin* örneğini de sözlükbilim alanından vermişti. Kevâşi sözlükbilgisinin dirayete kapalı bir alan olduğunu düşünerek böyle bir adım atmış olmalıdır. Ne var ki sözlükbilgisinin iştmeğe dayanması kelime anlamının her zaman tek ihtimalli olduğu ve kesin olarak belirlenebileceği sonucunu vermemektedir. Açıklanmaya muhtaç kelimelerin anlamları, *iştirak* ve *mecaz* gibi durumlar olmasa bile, tefsir faaliyetinde çoğu zaman kesin ve tek ihtimalli olarak belirlenememektedir. Tefsir-tevil ayırımındaki *tefsir* kısmı için Mâtürîdî’nin sözünü ettiği *tek bir anlam olması* ve *anlamın kesin olarak belirlenmesi* kriteri getirilirse, kelime anlamına dair açıklamaların birçoğunu *tefsir* kapsamında değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Kevâşi’nin “*Lâ raybın* anlamı *lâ şektir*” diyerek *tefsir* kısmına örnek verdiği *rayb* kelimesi de bunun bir istisnası değildir. Nitekim tefsirlerde Bakara sûresinin 2. âyetindeki *rayb* kelimesine şüpheyile ilişkili anlamının yanı sıra “töhmetsizlik/itham” ve “ihtiyaç duyma” anlamları da verilmiş ve Kur’an’ın bunlardan nefyedilmiş olabileceği belirtilmiştir.⁸⁵ Bizzat Kevâşi de aynı âyetin tefsirinde *raybın* mutlak olarak *şek* anlamına gelmediğini ifade etmiştir.⁸⁶ Kelimelerin sözlüksel anlamları belli bir semantik çerçeve içinde ince ayrımlara sahip birden fazla kelimeyle açıklanabildiğinden, belli bir bağlamda hangi sözlüksel içeriğin öne çıkarılacağı tartışma konusu olabilmektedir. Ayrıca sözlüksel anlamı açık olduğu düşünülen birçok kelime *furûk* açısından incelendiğinde tartışmalar ve farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Fâtîha sûresindeki *el-ḥamd* kelimesinin sözlüksel anlamı ve *şükür*, *medih* ve *şenâ* gibi yakın anlamlı kelimelerden farklarının *el-Keşşâf* şerhleri kapsamında incelendiği bir çalışmada, kelimenin sözlüksel anlamı konusunda bir tartışma geleneği olduğu, bu konuda mutabakata varılamadığı ve farklı birçok görüşün öne sürüldüğü tespit edilmiştir.⁸⁷

85 Bu iki anlamı veren müfessirler için bk. Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 26-27.

86 Kevâşi, *Tefsîr*, vr. 4^b-5^a.

87 Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s. 377-431.

Kelimelerin sözlüksel anlamlarının yanı sıra bağlamsal gönderimleri itibara alındığında, ihtimaliyeti sona erdirip anlamı kesin olarak belirleme iddiası daha da geçersiz hale gelmektedir. Bakara sûresinin 1-22 ve Necm sûresinin 1-62. âyetleri örneğinde yapılan bir incelemede ihtimaliyetin aşılamadığı altmış beş ayrı semantik bulanıklık tespit edilmiştir.⁸⁸ Mesela tefsirlerde Bakara sûresinin 2. âyetindeki “zâlike” ism-i işaretinin gönderimiyle ilgili altı ihtimal, Bakara sûresinin 3. âyetindeki “gayb” kelimesinin gönderimiyle ilgili yedi ihtimal, aynı âyette “infak”la (*yunfîkûn*) kastedilene dair altı ihtimal, Bakara sûresinin 5. âyetindeki “onlar” ile (*ulâike*) kastedilenlere dair dört ihtimal, Bakara sûresinin 6. âyetinde sözü edilen “inkârcılar”ın (*ellezîne keferû*) kimliği ile ilgili altı ihtimal, Bakara sûresinin 7. âyetindeki “mühürleme” ile (*hateme*) kastedilene dair sekiz ihtimal, Bakara sûresinin 9. âyetindeki “aldatma” ile (*yuḥâdiûn*) kastedilene dair beş ihtimal ve Bakara sûresinin 10. âyetindeki “hastalık”la (*marad*) kastedilene dair beş ayrı ihtimal söz konusu edilmiştir.⁸⁹ Bunların bazıları *tenevvü ihtilafı* olarak değerlendirilebilse de âyetlerde semantik bulanıklık örneklerine sıklıkla rastlandığı yadsınamaz bir gerçektir.

Sözlüksel anlam ve gönderime dair yukarıdaki örneklerde ihtimaliyetin sona erdirilemediği itibara alınır, kesinlik-ihtimaliyet ikiliği sürdürüldüğünde, bunların *tefsir* değil *tevil* kısmında kategorize edilmesi daha uygun olacaktır. Kelimelerin sözlüksel ve bağlamsal açıdan açıklanması tefsir-tevil ayırımındaki *tefsir* kısmına dahil edilecekse, burada anlamın teke indirilerek kesin olarak belirlenmesi kriterinden vazgeçilmeli, bunun yanı sıra anlam belirlenirken farklı ihtimaller arasında yapılacak tercihler *dirayet* unsuru içerdiğinden, *rivayet-dirayet* ikiliği de belirleyici olmaktan çıkarılmalıdır.

Dilbilgisi verilerinin tefsir-tevil ayırımındaki konumuna bakıldığında da benzer bir tabloyla karşılaşılır. Dilbilgisiyle ilgili incelemenin tefsirdeki başlıca işlevi, ihtimallerin teke indirilmesi veya anlamın kesin olarak belirlenmesi değil, dilbilgisinin izin verdiği yapıların ve anlam ihtimallerinin ortaya konularak bağlamsal olarak kastedilen anlamın tespiti için bir zemin oluşturmaktır. Mesela tefsirlerde Bakara sûresinin 2. âyetindeki *zâlike'l-kitâb* ifadesi için öncesi ve sonrasıyla da irtibatlı olarak farklı anlamlara yol açan altı ayrı cümle yapısı çözümlenmesi yapılmıştır.⁹⁰ Bakara sûresinin 1-22 ve Necm sûresinin 1-62. âyetleri örneğindeki incelemede cümle yapısı seviyesinde her biri çok sayıda ihtimale budaklanan yetmiş iki ayrı sentaktik bulanıklık tespit edilmiştir.⁹¹ Kastedilen anlamı belirlemeye yönelik

88 Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 21 vd., 117 vd.

89 Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 25-39.

90 Bu çözümlenme ve yapıldıkları tefsirler için bk. Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 65-66.

91 Yıldız, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulanıklık Çözümlemeleri*, s. 64-116, 160-87.

sağlıklı bir tercih süreci için kelime ve cümle yapısının muhtemel olduğu anlamların bilinmesi gerektiğinden, dilbilgisiyle ilgili çözümleme tefsirin gerek şartıdır. Kelime yapısının yol açtığı anlamlar ve dilbilgisinin izin verdiği cümle yapıları belirlendikten sonra hangi yapısal anlamın tercih edileceğine metin içi ve metin dışı bağlamla ilgili Kur'an ilimleri veya tevil sistemleri aracılığı ile karar verilebilmektedir. Dilbilgisi çözümlemesinin tefsirdeki başlıca işlevinin dilsel yapıların sebep olduğu farklı ihtimallerin gün yüzüne çıkarılması olduğuna bakılırsa, Mâtürîdî'nin terminolojisinde bu çözümlemeler *tevil* kısmına yakın duracaktır. Öte yandan bu faaliyette bilinen anlamda bir akıl yürütme söz konusu olmayıp dil kuralları esas alınmaktadır. Dilbilgisi çözümlemesibu bakımdan *tefsir* kısmına yakınlaşır. Kullanım seviyesindeki dil olgularına yoğunlaşan belagat için de benzeri bir durum söz konusudur. Belagat incelemesi bütünüyle işitmeye dayalı olmama yönüyle *teville*, dilsel bir zeminde gerçekleşmesi yönüyle ise *tefsir* kısmına yakınlaşır.

4. Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması

Tefsir ilmindeki en temel kategorileri belirleme maksadıyla yapılacak bir tefsir-tevil ayırımında her bir kısım *kesinlik-ihhtimaliyet* ve *rivayet-dirayet* ikilikleri bir yana konularak yeniden tanımlanmalıdır. *Tefsir* kısmına dahil edilecek tefsir olguları için anlamın kesin olarak belirlenmesi ve rivayete/işitmeye dayanma gibi kriterler, *tevil* kısmına dahil edilecek tefsir olguları içinse ihtimalli olma ve dirayete dayanma gibi kriterler açık seçik bir çerçeve sunmamaktadır. İşlevsel ve açıklama gücü yüksek bir ayırıma ulaşmak için çeşitlilik arzeden tefsir olgularına odaklanmak suretiyle ayırımın tarafları için yeni kriterler belirlenmelidir.

Tefsir ilminde dilsel, tarihi ve bağlamsal zeminde somut verilere dayalı olarak gerçekleşen açıklama faaliyetinin *tefsir*; *tefsir* kapsamında belirlenen veya dilsel seviyede apaçık olan anlamın ötesine geçerek anlam ilişkileri kurma, anlam katmanları oluşturma ve gerektiğinde ibareleri tevil sistemlerinden hareketle yorumlamanın ise *tevil* olarak kategorize edilmesi işlevsel bir ayırım sağlayabilir. Buna göre *tefsir* kısmının temel dayanakları sözlükbilgisi, furûk, dilbilgisi ve belagat gibi alt dallarıyla *dil ilimleri*; tarih, siyer, hadis gibi disiplinleri kapsayan *rivayet ilimleri* ve nüzul sebepleri, Mekki-Medenî, münâsebat ve siyak-sibak gibi bağlamın tespitine katkı sunan *Kur'an ilimleridir*. Tespit ve tercih süreçleri dil ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur'an ilimlerinin somut verilerine bağlı olarak gerçekleşiyorsa bu faaliyet *tefsir* kategorisi altında düşünülmelidir. Tefsir ilmine özgü formasyon da kendini bu kategori altında gösterir. Tefsir ilmindeki tespit ve tercih süreçleri nazari ilimlerde ortaya konulan tevil sistemlerine bağlı olarak gerçekleşiyorsa veya açıklamalar müfessirin düşünce gücüyle kurduğu

anlam ilişkilerini ve oluşturduğu anlam katmanlarını yansıtıyorsa bir *tevil* faaliyeti söz konusudur. *Tevil* faaliyetinde müfessirin *tefsir* formasyonu dışındaki formasyonları, düşünsel kabiliyetleri, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartları belirleyicidir.

4.1. Dilsel, Tarihi ve Bağlamsal Zeminde Somut Verilere Dayalı Bir İnceleme Olarak *Tefsir*

Sözlüklerde tefsirin kökenindeki *f-s-r* (فسر) için “beyan etmek, doktorun kan/idrar gibi sıvıları tahlil etmesi ve örtülü bir şeyin üzerini açmak” gibi anlamlar verilmiştir.⁹² Bu anlamlar bir şeyin yorumlanmasından ziyade, onda içkin somut özelliklerin olduğu gibi açığa çıkarılmasında birleşir. Bu temel anlamla da uyumlu olarak tefsir-tevil ayırımındaki *tefsir* kısmı, yapılan incelemenin kesinliğe ulaştırıp ulaştırmamasına veya dirayet unsuru içerip içermemesine bakılmaksızın, nesnel bir zeminde somut verilere dayalı bir inceleme olarak kategorize edilebilir. Dilsel ve tarihi olgular *tefsir*in nesnel zeminini, dil ve tarih verileri ise somut verilerini teşkil eder. Dil ve tarih olgularının *tefsir* araştırmasına nesnel bir zemin teşkil etmesi bunların nesnel ve kesin sonuçlara ulaştırdığı anlamına gelmemektedir. Bununla kastedilen, yorumcudan bağımsız bir gerçekliğe sahip olan dil ve tarih olgularının somut verilere dayalı bir incelemeyi mümkün kıldığıdır. Dil ve tarih olgularına dair verilerin somut olması ise bunların akıl yürütmeyle elde edilen teorik verilerden farklılığını ifade eder. Metin içi ve metin dışı bağlamın belirlenmesiyle ilgili Kur’an ilimleri de dil ve tarih verilerinin bulunduğu alanda somut veriler kapsamında kendini göstermektedir. *Tefsir*in temel hedefi; nüzule şahitlik eden, bağlamın bir parçası olan, dönemin Arap dilini en iyi bilen ve edebî zevke sahip olan ilk muhatapların âyetlere dair çok yönlü anlayışlarına, aradaki mesafeyi kapatmanın yegâne aracı olan dil-belagat ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur’an ilimleri vasıtasıyla mümkün olduğunca ulaşmaktır.

Tefsir kategorisi kapsamındaki araştırmanın tarih ve bağlamla ilgili kısmında tarih, siyer, hadis gibi rivayet ilimleriyle Mekki-Medenî, nüzul sebepleri ve münâsebat gibi Kur’an ilimlerinin sunduğu veriler nas ile olgu arasındaki ilişkinin kurulmasını sağlamaktadır. Âyetlerin nerede, hangi zaman diliminde, hangi tarihî olaylarla ilişkili olarak ve özel bir nüzul sebebi varsa hangi sebepler üzerine indiği yönündeki araştırmada nas-olgu ilişkisi kurulur. Bu araştırmada, âyetlerin yorumlanmasından ziyade, orijinal anlamlarına yani ilk muhataplarca telakki edilen biçimlerine ulaşmak hedeflenmektedir. *Tefsir* için anlamın kesin olarak belirlenmesi ve tek ihtimalli olma gibi kriterler getirilmediğinden, sadece *tevilin* değil *tefsirin* doğruluk

92 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, VII, 247; Cevherî, *es-Shâh*, II, 781; İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, s. 721; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 55.

değeri ve meşruiyeti de tartışma konusu olacaktır. *Tefsir* kapsamındaki açıklamaların geçerliliği, tarihi ve bağlamsal verilerin ilmî kriterler çerçevesinde uygun yöntemlerle kullanılmasına bağlıdır. Mesela aslı olmadığı tespit edilen bir nüzul sebebi rivayetine dayandırılan bir açıklama *tefsir* kategorisine dahil olsa da bu *tefsir*, rivayetlerin kullanım şartını karşılamadığından, geçersiz olacaktır. *Tefsir* faaliyeti somut verilere bağlı olarak gerçekleşme yönüyle *tevil*den ayrıştığı gibi *tefsirin* denetlenmesi de *tevil*-den farklı olarak somut veriler üzerinden gerçekleşebilecektir.

Tefsir kategorisi kapsamındaki araştırmanın dil ve belagat ilimleriyle ilgili kısmında âyetler; sesbilgisi, kelime anlamı, kelime yapısı, cümle yapısı, sözdizim uygulamaları, beyan sanatları, bedîi sanatları ve metin bütünlüğü bakımından ele alınmaktadır. Dirayet de gerektiren bu incelemeler dönemin dili ve kullanım bağlamına dair somut verilere dayandığı sürece *tefsir* kapsamında düşünülmelidir. Somut dil ve bağlam verilerine dayalı çıkarımların ötesine geçilerek anlam ilişkileri ve katmanları kurulmaya başlandığında artık *tevil* aşamasına geçilmiş olacaktır.

Kelimelerin sözlüksel anlamları ve gönderimleri konusunda çoğu zaman kesin sonuçlara ulaşılamadığı belirtilmişti. Bu durum sözlüksel anlam ve gönderime dair incelemeyi *tefsir* kapsamından çıkarmamaktadır. Sözlüksel anlamlar belirlenirken başta Cahiliye şiiri olmak üzere dönemin dilini yansıtan edebî kullanım örnekleriyle nüzul dönemi Arapçasına odaklanan sözlüklere, gönderimler belirlenirken ise metin içi ve metin dışı bağlamı belirleme imkânı sunan Kur'an ilimlerine başvurulur. Bu incelemede akıl yürütmeden ziyade verilerin değerlendirilmesi söz konusudur. Mesela *hamdin medihle* veya *şükürle* eş anlamlı olduğunu söyleyenlerle eş anlamlı olmadığını söyleyenler ve bu üç kelime arasındaki içlem-kaplam ilişkisini belirlemeye çalışanlar bir dirayet sergileseler de amaçları kelimenin dildeki orijinal anlamına ulaşmaktır ve öne sürülen görüşlerin dil olgularınca desteklenmesi beklenir. Gönderimle ilgili olarak mesela Bakara sûresinin 2. âyetindeki "zâlike"nin gönderimine dair daha önce sözü edilen farklı görüşler metin içi ve metin dışı bağlamla ilgili değerlendirmelere dayanmak durumundadır ve bu açıdan denetlenebilecektir.

Kelimenin sözlüksel ve bağlamsal anlamına dair incelemede sözlükbilgisinin izin verdiği farklı ihtimallerin ortaya konulması, Mâtürîdî'nin terminolojisinden farklı olarak, *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Mesela Duhâ sûresinin 1. âyetinde yemine konu olan *duhâ* ile sabahın ilk saatleri, genel olarak gündüz veya gün ışığı kastedilmiş olabilir.⁹³ Bu örnekte otoriteden gelen bağlayıcı bir açıklama olmadığı gibi sözlükbilgisi bahsedilen ihtimallere izin vermektedir. Âyetlerdeki bu ihtimallerin

belirlenmesi dilsel bir inceleme olup *tefsir* kapsamındadır. İhtimallerden birinin tercih edilmesinin hangi kategoriye dahil edilmesi gerektiği tartışma konusu edilebilir. Yapılacak tercihlerin metin bütünlüğü ve siyak-sibakla ilgili Kur'an ilimlerinin sunduğu somut veriler ışığında gerçekleşmesi gerektiğine bakılarak bunlar da *tefsir* kapsamında değerlendirilebilir. Kanaatimizce burada yapılacak tercihlerin Kur'an ilimlerinden gelen somut verilere dayanması gerektiğinden bunların *tefsir* kapsamında değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır.

Kelime yapısı incelemesi de somut verilere dayanmak durumundadır. Mesela besmelede ve Fâtiha sûresinde geçen *rahmân* ve *rahîm*in farkları ele alınırken *fa'lân* ve *fa'il* biçimlerinin semantik değerleri dilbilgisi kapsamında belirlenir. Bu biçimlerin *r-h-m* ortak kökünün sözlüksel anlamına kattığı yapısal anlamın tartışılarak iki kelime arasındaki farkların ortaya konulması dilsel bir zeminde gerçekleşir. Her ne kadar bu incelemede *yapının artması anlamın da artmasına sebep olur* gibi tartışmalı teoriler söz konusu edilebilse de bu tür teorilerin geçerliliği yine dilsel zeminde tartışılabilir. Nitekim iki kelimeyi ayrıştırırken bu teoriye başvuran Zemahşerî (ö. 538/1144) teoriyi orijinal dil kullanımından şahit getirerek temellendirmeye çalışmıştır.⁹⁴ Her halükârda tartışma dilsel zeminde somut verilere bağlı olarak sürdürüldüğünden ve dilsel zeminde test edilebildiğinden bu konudaki açıklamaların *tefsir* kapsamına alınması uygundur. Kelime yapısı bazan birden fazla ihtimale yol açmaktadır. Mesela biçimi gereği sadece sıfat-ı müşebbehe olabilen *rahmân* kelimesinin aksine *rahîm* hem sıfat-ı müşebbehe hem de mübalağalı ism-i fâil olabilmektedir.⁹⁵ *Rahîm* kelimesinin her iki ihtimale de müsait olduğunun tespiti dilbilgisi çerçevesinde gerçekleşir ve ihtimallerin tespitine yönelik bu faaliyet, Mâtürîdî'nin terminolojisinin aksine, *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Nitekim tefsirci bu ihtimalleri kendi yorumuyla değil dilbilgisine bağlı olarak ortaya koymaktadır. *Rahîm*in yapısal olarak iki farklı anlama yol açtığı tespit edildikten sonra kelimenin bağlamsal olarak sıfat-ı müşebbehe olarak mı yoksa mübalağalı ism-i fâil olarak mı yorumlanacağı bir tercih meselesidir. Bu tür konularda tercihin bağlamla ilgili Kur'an ilimlerinin somut verilerine başvurularak yapılması gerektiğinden, somut verilere dayandığı sürece bu tercihlerin *tefsir* kapsamında değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Tefsirlerdeki cümle yapısı çözümlenmeleri de dilbilgisinin sağladığı somut veriler üzerine bina edilmektedir. Bakara sûresinin 2. âyetindeki *zâlike'l-kitâb* ifadesi için altı ayrı cümle yapısı çözümlenmesinin söz konusu

94 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 6.

95 Cürcânî, *Hâşiye*, I, 41.

edildiği belirtilmişti. Dilbilgisinin izin verdiği bu ihtimallerin dil kurallarından hareketle belirlenmesi, Mâtürîdî'nin terminolojisinin aksine, *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Bu ihtimallerden birinin tercihi metin içi ve metin dışı bağlamdan elde edilen somut verilere dayandırıldığı sürece, bunların da *tefsir* kapsamına alınması uygun olacaktır.

Belagatın meânî dalı âyetlerdeki anlamlı her atomik birimin değerlendirilmesine imkân tanıyan bir yöntem sunması açısından tefsir ilmi için özellikle önemlidir. Zemaşerî ve takipçileri Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından öne çıkarılan meânî yöntemini tefsirin öncelikli yöntemi haline getirmişler, sözün bağlamsal dizim keyfiyetine odaklanarak dili ve bağlamı en iyi bilen Allah Teâlâ'nın konuşmasının ne gibi hususiyetlere ve anlam inceliklerine sahip olduğunu göstermeye odaklanmışlardır. Meânî yöntemi konuşanın bağlamın gereklerine göre kelime anlamı, kelime yapısı, cümle yapısı ve metin bütünlüğü seviyelerinde ortaya koyduğu tamamı seçimlik olan ve yapısal olarak gerçekleşen sözdizim uygulamalarının tespitine ve değerlendirmesine imkân tanımaktadır.⁹⁶ Tefsirde bu yönde yapılan açıklamalar her ne kadar yöntem bilgisi, dirayet ve edebî zevk gerektirse de bütün bunlar somut dil verilerinde temellendiğinden, yine *tefsir* kategorisinde değerlendirilmelidir. Meânî yöntemiyle tespit edilen anlam inceliklerinden hareketle yeni anlam ilişkileri kurularak anlam katmanları oluşturulması, dahası itikat, irfan, ahlak ve adalet gibi çeşitli alanlara uzanacak şekilde yorumlar yapılması *tevil* kapsamında olacaktır. Mesela Fâtiha sûresinin 5. âyetinde mef'ûlün takdim edildiğine dikkat çekerek böylece ibadetin Allah Teâlâ'ya hasredildiğini tespit etmek meânî yöntemi çerçevesinde gerçekleşen bir *tefsir*dir. Fakat genel olarak ve özellikle de burada ibadetin Allah'a özgü kılınmasının mânaları üzerine söylenecekler bir son sınır belirlemek güçtür. Mef'ûlün takdiminden ihtisas anlamı elde edildikten sonra bu bilimsel zemin üzerine yapılacak yorumlar ve kurulacak ilişkiler müfessirin düşünce gücüyle ortaya koyduğu *teviller* olacaktır.

Belagatın beyan dalı mecaz, temsil ve kinaye gibi dil olgularını müfessirin dikkatine sunarak bunların çözümlenmesi için gerekli olan kavramsal çerçeveyi sağlamaktadır. Kur'an'daki basit ve yapısal benzetmelerin kategorileri, tarafları, taraflar arasındaki alakalar, benzetme dışında kurulan ilişkilerin tarafları ve alakaları, kinâi kullanımların türlerinin belirlenmesi ve çözümlenmesi, isnat ilişkisinde gerçekleşen mecazın alakası ve keyfiyeti gibi muhtelif konular beyan ilminde ortaya konulan ayırımlar, kategoriler ve terimler çerçevesinde izah edilmektedir. Beyan ilmi verileri çerçevesindeki açıklama faaliyeti de *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Burada bir ifadenin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğuna yönelik kararın *tefsir*

96 Bu yöntem hakkında bk. Boyalık, *Abdülkâhir Cürçânî'nin Sözdizimi Teorisi*, s. 229-34.

kapsamında alındığı söylenmiyor. Mesela Bakara sûresinin 7. âyetindeki “kalplerin mühürlenmesi” ifadesini veya Zümer sûresinin 62. âyetinde geçen “her şeyin yaratıcısı” ifadesindeki “her” (*kül*) lafzını Mu‘tezile’nin mecaz Ehl-i sünnet’in hakikat olarak almasının gerisinde beyan ilmi verileri değil tevil sistemleri bulunmaktadır. Beyan ilmi bir ifadenin mecazi olduğuna karar verildikten sonra bu mecazın çözümlenmesi için gerekli olan araçları sunmakta ve bu yöndeki çözümlenme *tefsir* kapsamında değerlendirilmelidir. Öte yandan bu çözümlenmeler esas alınarak yeni anlam ilişkileri kurulmaya başlandığında artık *tevil* aşamasına geçilmiş olacaktır. Mesela *mişkât âyetini*⁹⁷ beyan ilminin sağladığı kavramsal çerçeve üzerinden izah eden bir müfessir âyetteki yapısal benzetmede içkin olan unsurları çözümlerken *tefsir* faaliyeti içinde olsa da buradaki temsilden hareketle yapacağı yorumlar ve kuracağı ilişkiler *tevil* kapsamında değerlendirilecektir.

Belagatın bedîî dalı âyetlerdeki lafzî ve manevî güzelleştiricileri (*muḥassinât*) müfessirin dikkatine sunarak bunların açıklanabileceği kavramsal çerçeveyi sağlamaktadır. Âyetlerde bedîî ilminde ayrıştırılan sanatların tespit edilmesi bir yorum faaliyeti olmadığından, bu yöndeki açıklamalar da *tefsir* kategorisinde değerlendirilmelidir. Mesela *yuhÿî ve yumît* ifadesinde⁹⁸ tıbak sanatı bulunduğu tespiti ve bu kullanımın sözün edebî değerine katkılarının izahı bedîî ilminin sunduğu kavramsal çerçevede yapılan bir *tefsirdir*.

4.2. Akli Çıkarım ve Anlam İlişkileri/Katmanları Kurma Olarak *Tevil*

Sözlüklerde tevilin kökenindeki *e-v-l* (ءو ل) için “bir şeyin dönmesi, varacağı yeri bulması, âkibeti” gibi anlamlar verilmiştir.⁹⁹ Sözlüksel anlamının da ima ettiği üzere *tevilde* ibarelerin dönüp varabileceği anlamların elde edilmesi söz konusudur. Tevile anlamın somut verilerden hareketle belirlenemeyip nazari/akli bilgiye ihtiyaç duyulduğu durumlarda ya da zaten açık olan veya *tefsir* çabasıyla tespit edilen anlamın dönüp varabileceği yeni anlamları ortaya koymak üzere başvurulur. Tevilin iki temel gerçekleşme biçimi vardır. İlki, tevil sistemlerinin sözün yorumunda esas alınması, ikincisi ise yorumcunun açık olan veya *tefsir* çabasıyla belirlenen anlamdan hareketle yeni anlam ilişkileri kurarak söylenmiş olandan (*manṭuk*) söylenmemiş (*mefhum*) olana yol bulmasıdır. Bu iki temel biçimin eş zamanlı olarak kendini gösterdiği bir *üst tevil düzleminden* bahsetmek de mümkündür.

97 en-Nûr 24/35.

98 ed-Duhân 44/8.

99 Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1627-28; İbn Fâris, *Mücmelü'l-lüga*, s. 107; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 32-33.

Tevilin sözü edilen ilk biçiminde kelimeler ve nazari tasavvufu da kapsayan geniş anlamıyla metafizik, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda geliştirilen tevil sistemleri belirleyicidir. Nasların sarıh delaletiyle çözüme kavuşturulmamış olan meseleleri meşru bilgi kaynaklarını kullanarak çözümleyen tevil sistemleri, bu meselelerle ilişkilendirilebilen âyetlerin yorumuna esas teşkil etmektedir. Mesela zâhiren bakıldığında kulların kendi fiillerini hür iradeleriyle ortaya koyduklarına işaret eden âyetler de her şeyin ve fiilin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına işaret eden âyetler de bulunmaktadır. Yine *rü'yetullahın* hem ispatı hem de nefyi için çok sayıda âyet delil getirilmiştir.¹⁰⁰ Bu âyetlerden hangilerinin muhkem sayılıp asıl kabul edileceği hangilerinin müteşâbih sayılarak muhkemlere irca edileceği sadece âyetlerin delaletleri çerçevesinde belirlenememekte, meseleyi diğer bilgi kaynaklarına ve delillere başvurarak çözümleyen tevil sistemlerine başvuru zorunlu hale gelmektedir. Fıkhî konularda da benzeri bir durum söz konusudur. Tevil sistemlerinin nazari/aklî yönü bulunan konularda nasların da içinde bulunduğu bilgi kaynaklarını itibara alarak bütüncül bir bakışla yaptığı çözümlerinin âyetlerin yorumunda esas alınması, âyetler bu konularla ilişkili olduğu sürece kaçınılmazdır.

Tevile açık konular naslarca sarıh bir şekilde ortaya konulmadığından ne tevil sistemleri ne de bunlara başvurularak yapılan yorumlar mutlak hakikati temsil edebilir. Fakat bu durum tevil sistemlerinin geçerliliği, doğruluğu ve bunların birbirine tercih edilmeleri için kriterlerin bulunmadığı anlamına gelmez. Tevil sistemlerinin meşruiyeti ve kabul görmesi şâriî tarafından sarıh şekilde belirlenen ve tevatür yoluyla tevarüs edilen asıllara aykırı olmama, iç tutarlılığa sahip olma, dinî düşünce için gerçekçi ve sürdürülebilir yapıları ortaya koyabilme, müslüman bireyin ve İslam toplumunun maslahatlarını gözetebilme gibi hususlarda hesap verebilir olmasına bağlıdır. Bu sistemlerin geçerliliği veya hakikat iddiaları sadece epistemolojik açıdan değerlendirilmemelidir.

İslam düşünce geleneğinin doğal seyrinde metafizik, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda geliştirilen tevil sistemleri ve bunlarla irtibatlı olarak gelişen kurumsal yapılar bireysel ve toplumsal seviyedeki dinî ve entelektüel hayatı anlamlandırma işlevi görmüştür. Bu tevil sistemlerinin ne gerekli ne de meşru olduğu ve nasların sarıh delaletleriyle yetinilmesi gerektiği yönündeki söylemler başta akıl olmak üzere insanı diğer canlılardan ayırıştıran kabiliyetleri küçümseyerek varoluşu sadece vahiyle açıkça belirtilenler üzerinden okumaya meyletmişler, dinî olanla ilgili bu kısır bakış açısıyla her olguyu dinî olan-olmayan ikilemi üzerinden değerlendirmek suretiyle içe kapanık bir dindarlık

100 Kulların fiilleri ve *rü'yetullah* konularında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin istidlal ettiği âyetler ve Fahreddin er-Râzi'nin bu konulardaki değerlendirmeleri için bk. Tokuş, *Fahreddin er-Râzi'de İlâhî Sözü Delâleti ve Tevili*, s. 104-28.

biçimi geliştirmişlerdir. Dünya görüşünü rasyonalize etmeyi, dışa açık olarak temellendirmeyi ve bilimsel bir şekilde yapılandırmayı gereksiz gören bu yaklaşım tefsirde tevil sistemlerinin kullanılmasını da meşru görmemiştir. Geleneksel dönemde bu konuda en dikkat çeken isim İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye tevil sistemleri esas alınarak yapılan açıklamaları, "birtakım anlamlar üzerine inanç oluşturup sonra Kur'an lafızlarını bu anlamlara hamletme"¹⁰¹ şeklinde kategorize ederek akli konularda mezhep esasında yapılan yorumları meşru görmemiştir. Ona göre mezhepler esas alınarak yapılan yorumlarda ya hem *delil* hem *medlul* yanlıştır ya da *medlul* doğru ama *delil* yanlıştır. Tefsir/tevil kapsamında söylenenlerin (*medlul*) kendinde doğru olması, o söylenenlere bizzat âyetlerin delalet ettiğini (*delil*) göstermez. Tefsir/tevil yapılarak söylenenler yalnızsa zaten âyetlerin o söylenenlere delalet etmesi mümkün değildir. Hâriciler, Râfiziler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie ve bunlar gibi birçok fırka hem *medlul*de hem de *delil*de hatalıdır.¹⁰² İbn Teymiyye bu kısma özellikle Mu'tezile'nin beş ilke (*usûl-i hamse*) esasında yaptığı yorumları örnek verir. Ona göre Mu'tezile'nin beş ilke çerçevesinde tespit ettiği anlamlar (*medlul*) yanlış olduğu gibi birtakım âyetlerin bu ilkelerce vazeden anlamlara delalet ettiği (*delil*) iddiası da yanlıştır.¹⁰³ "Onlar gibiler bir inanca varıp Kur'an lafızlarını buna hamlederler. Sahabe, tâbiîn ve imamlardan ne görüş ne de tefsir olarak bir dayanakları vardır."¹⁰⁴ İbn Teymiyye'ye göre bu yaklaşım Râfizi-İmâmîler, Felâsife ve Karmatiler gibi yorumda aşırılığı temsil eden tefsir mekteplerinin yolunu açmıştır. O, "ehl-i kelam" diye atıf yaptığı Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarının nispeten Ehl-i sünnet'e yaklaştığını, fakat yönetsel olarak Mu'tezile ve diğer bidat fırkalardan farkları olmadığını, dolayısıyla bunların da hem *medlul*de hem de *delil*de hata yapanlardan olduğunu belirtir:

Onlar usullerini Mu'tezile ile aynı türden yöntemlerle belirlemişlerdir. Her ne kadar sünnete Mu'tezile'den daha yakın olsalar da hak ettikleri hüküm verilmeli ve bunların yaptığının da "mezhep doğrultusunda tefsir" (*et-tefsîr ale'l-mezheb*) olduğu bilinmelidir. Sahabe, tâbiîn ve imamların bir âyet hakkında görüşü olduğunda ve bir topluluk gelip bu âyeti sahabe ve tâbiînün mezhebine aykırı olarak kendi inandıkları mezhep doğrultusunda tefsir ettiğinde, onlar bu konuda Mu'tezile ve diğer bidat ehli ile birleşmiş olurlar. Neticede sahabe ve tâbiînün mezheplerinden ve tefsirlerinden ayrılarak muhalif bir görüşe giden kimse, hatası bağışlanacak bir müçtehit bile olsa, bu yaptığında hatalıdır ve dahası bidatçıdır (*mübtedî*).¹⁰⁵

101 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 160.

102 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 163-67.

103 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 168-71.

104 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 171.

105 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 177-78.

İbn Teymiyye devamla, tefsiri en iyi bilen sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn-görüşlerine muhalefet edenlerin hem delilde hem de medlulde yanlışla düştüklerini, bunların tefsirlerinin nevezhur (*muħdes*), bidat (*mübteda'*) ve dolayısıyla fâsîd olduğunu belirtir. Birçok sufi, vaiz ve fakih ise *medlulde* isabetli olsalar da *delilde* hatalıdır. ¹⁰⁶

İbn Teymiyye bu değerlendirmeleri sırasında, sadece tefsir/tevilin değil tevil sistemlerini geliştiren mezheplerin meşruiyetini de sorgulamaktadır. Onun terminolojisinde *delilde* yanlışlık tefsir/teville alakalıyken *medlulde* yanlışlık tefsir/teville esas teşkil eden ilkelerin ve çıkarımların yanlışlığını ifade eder. İbn Teymiyye gerek tevil sistemlerinin gerekse bunlardan hareketle yapılan âyet yorumlarının meşruiyetini, bunların Hz. Peygamber, sahabe veya tâbiîne dayandırılması gibi muhal bir şarta bağlayarak tarih yanlışlığına (*anakronizm*) düşmüştür. Dinî gerekçelerle tevilin ve tevil sistemlerinin önünü kesen bu tür yaklaşımlar, yukarıda değinildiği üzere, dindarlık söylemi üzerine kurulu kapalı bir toplum yapısı ön görmekte ve farkında bile olmadan nasları, tevil sistemlerinin yokluğunda, öznel ve ideolojik yaklaşımlar karşısında savunmasız hale getirmektedir.

Tevilin sözü edilen ikinci biçiminde âyetlerin orijinal anlamlarıyla irtibatlı olarak yeni anlam ilişkileri ve katmanları oluşturulması söz konusudur. Müfessirin âyetlerdeki kıssa ve anlatıları çağının gerçekleriyle ilişkilendirmesi, temsili anlatımların bireysel ve toplumsal hayattaki karşılıklarını tespit etmesi, âyetleri kendi tecrübeleriyle buluşturarak çıkarımlar yapması, literal anlamların ötesine geçerek kıyas veya çağrışım yoluyla anlam katmanları oluşturması, meânî yöntemiyle tespit edilen anlam inceliklerinin itikat, ibadet, ahlak ve toplum gibi çeşitli konulardaki yansımalarını ortaya koyması, metinsel bütünlüğü gözeterek tahliller yapması, belli bir konudaki âyetleri topluca değerlendirerek Kur'an bütünlüğüne dair çıkarımlarda bulunması ve bunun gibi müfessirin düşünce gücü, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartlarıyla irtibatlı yorum ve açıklamaların tamamı *tevil* kapsamındadır. Daha da çeşitlendirilebilecek bütün bu açıklama girişimleri ilahî sözün ihtiva ettiği anlamlara dair kesinlik ifade etmeyen çıkarımlardır ve ilmî yetkinliğe sahip olduğu, yönetsel olarak hesap verilebildiği ve dinin temel prensipleriyle çelişmediği sürece Kur'an'ın anlaşılması ve dinî düşüncenin derinleştirilmesi konusunda imkân olarak telakki edilmelidir. Sufilerin ilk asırlardan itibaren âyetlerin delaletleri veya çağrışımalarıyla kendi tecrübelerini bir araya getirerek yaptıkları genel için bağlayıcı olma iddiası taşımayan açıklamalar da tevilin sözü edilen ikinci biçimi kapsamında değerlendirilebilir. ¹⁰⁷ Öte yandan tasavvufun nazarî bir boyut da kazanarak bir tür metafizik olarak ifadesini

106 İbn Teymiyye, *Mukaddime*, s. 180-85.

107 İşârî yorumların *tevil* nazariyesindeki konumunu ayrıntısıyla tartışmak bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.

bulduğunu kabaca İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) sonrası dönemde, işârî yorumlar çoğu zaman tasavvuf metafiziğinde ortaya konulan tevil sistemleriyle de irtibatlı olarak kendini göstermiştir.

Tevilin sözü edilen iki temel biçimi birbirinden tamamen bağımsız değildir. Düşünce gücü ve dehanın ilimlere ve tevil sistemlerine dair kuşatıcı bilgiyle buluştuğu örnekler itibara alınarak, iki temel tevil biçiminin eş zamanlı olarak gerçekleştiği bir *üst tevil düzleminden* bahsedilebilir. Bu düzlemde müfessir, belli bir disiplinin bakış açısıyla sınırlanmaksızın, vahyin varoluşla irtibatını çok yönlü olarak kurma görevini üstlenir. Bunu ancak düşünsel melekeleri güçlü olan, geleneksel bilgiyi ve İslam toplumunun tarihî tecrübesini tevarüs edip anlamlandırmış bulunan, çağının bilgi birikiminden haberdar olan ve yaşadığı dünyanın gerçeklerini muhakeme edebilen kimseler başarabilir. Disiplinler üstü bir bakışla ilahî sözün varoluşla irtibatını kurması yönüyle müfessir, diğer dinî ilim zümrelerinin üzerinde konumlanır. Bu düzlemde tefsir ilmi de -Kâfiyeci'nin metaforuyla¹⁰⁸ diğer ilimlerin oluşturduğu bünyenin gören gözü konumundadır.

Sonuç

Mâtürîdî ilk nesilden sonraki tefsir faaliyetine meşruiyet kazandırmak üzere tefsir-tevil ayırımına başvurarak sahabeye ait olduğunu belirttiği *tefsiri* müşahede ve kesinlikle, sonrakilere ait olan *tevilî* ise ihtimaliyetle ilişkilendirmiştir. Kesinlik ifade etmeyen tefsir rivayetlerine dayanan açıklamaların tasnifteki yerini belirlemek isteyen âlimler, kesinlik-ihtimaliyet ikiliği yerine rivayet-dirayet ikiliğini öne çıkarmışlardır. Fakat rivayet-dirayet ikiliği de çok yönlü tefsir faaliyetinin tasnifi için uygun bir zemin teşkil etmez. Bağlayıcı rivayetlerin tefsir faaliyetindeki etkinliğinin son derece sınırlı olması, rivayet ve dirayet için kesin sınırlar belirlemenin güçlüğü ve özellikle de dil-belagat ilimlerinden hareketle yapılan açıklamaların bu iki kategoriden hangisine alınması gerektiği konusundaki belirsizlikler tefsir-tevil ayırımının rivayet-dirayet ikiliği üzerine bina edilmesini tartışmalı hale getirmektedir. Tefsir faaliyeti için yapılacak en genel ayırımın bu faaliyetin tezahürlerine yönelik belirgin, kuşatıcı ve orantılı bir açıklama sunması beklenir.

Tefsir ilminde dilsel, tarihî ve bağlamsal zeminde somut verilere dayanan açıklama faaliyeti, kesin bir sonuca ulaştırmasına veya ihtimaliyeti ortadan kaldırmasına bakılmaksızın, *tefsir* olarak kategorize edilebilir. Somut verilerden hareketle gerçekleşen incelemenin dirayeti gerektirmesi de onu *tefsir* olmaktan çıkarmayacaktır. Dil ve belagat ilimleri, rivayet ilimleri ve Kur'an ilimlerinin sunduğu somut verilere dayalı olarak gerçekleşen *tefsir* kategorisindeki faaliyette âyetlerin inişine şahitlik eden, bağlamın bir

108 Kâfiyeci, *et-Tefsîr*, s. 116.

parçası olan, dönemin Arapçasını en iyi bilen ve edebî zevke sahip olan ilk muhatapların âyetlere dair çok yönlü anlayışlarına ulaşılması hedeflenir. Sözü edilen ilimlerin sunduğu veriler nüzul dönemiyle müfessir arasındaki mesafenin mümkün olduğunca kapatılmasını sağlamaktadır.

Ayrırmadaki *tevilin* iki temel gerçekleşme biçimi vardır. İlki, naslar dışındaki meşru bilgi kaynakları da kullanılarak inşa edilen tevil sistemlerinin yorumlama sürecinde esas alınmasıdır. Tevil sistemlerinin çözümlendiği meseleler nasların sarîh delaletleriyle çözüme kavuşturulmadığından, naslar bu meselelerle ilişkili olduğu sürece, tevil sistemlerinin nasların yorumunda esas alınması tabii bir durumdur. Nasların sarîh delaletleriyle belirlenmiş alanla sınırlı kalınması gerektiği yönündeki söylemler içe kapanık bir dindarlık biçiminin ötesinde bilimsel bir bakış açısı geliştirebilmiş değildir. Bu söylemler tevil sistemlerinin yokluğunda nasları, farkında bile olmadan, öznel ve ideolojik yaklaşımlar karşısında savunmasız bırakmaktadır. Tevilin ikinci biçiminde, dilsel seviyede açık olan veya *tefsir* faaliyetiyle mümkün olduğunca tespit edilmiş olan anlamların ötesine geçilerek anlam ilişkileri kurma ve anlam katmanları oluşturma söz konusudur. Bu konuda müfessirin düşünsel kabiliyetleri, donanımı, tecrübeleri, yönelimleri ve döneminin şartları belirleyicidir. Bilimsel ve yöntemsel açıdan hesap verebilir olması beklenen müfessir, bu ikinci düzlemde yaptığı tevillerle söylenenlerden (*mantuk*) hareketle söylenmeyenlere (*mefhum*) yol bulmaktadır. Tevilin sözü edilen iki temel biçiminin eş zamanlı olarak kendini gösterdiği bir *üst tevil düzleminden* de bahsedilebilir. Tefsirin bir üst disiplin olarak konumlandığı bu düzlemde dehaya, nazari yetkinliğe, ilimlere ve tevil sistemlerine dair kuşatıcı bilgiye ve zamanın ruhuna dair derin bir kavrayışa sahip olan müfessir, disiplinler üstü bir bakışla, ilahî sözle varoluş arasındaki irtibatı kurmaktadır.

Bibliyografya

- Abdürrezzâk es-San'ânî, *et-Tefsîr*, nşr. Mahmûd Muhammed Abduh, I-III, Beyrut: Dâ-rü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu meâni'l-Kur'ân*, nşr. Hüdâ Mahmûd Kurâa, I-II, Kahire: Mektebe-tü'l-Hâncî, 1411/1990.
- Bâtîlî, Hâlid, *et-Tefsîrû'n-nebevî*, I-II, Riyad: Dâru künûzi Şîbîliye, 1432/2011.
- Begavî, Ferrâ, *Meâlimü't-tenzîl*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr., I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Boyalık, M. Taha, *Abdülkâhîr Cürçânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Boyalık, M. Taha, *el-Keşşâf Literatürü: Zemaşşeri'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Boyalık, M. Taha, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/1 (2017): 91-118.
- Büyük, Enes, "Envârü't-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (2020): 1039-58.

- Büyük, Enes, “el-Hüseyn b. el-Fadl el-Beceli'nin (ö. 282/896) Hayatı, Tefsirciliği ve Tefsir Tarihinin Etkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 59/1 (2023): 57-87.
- Büyük, Enes, “Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayırımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2019): 213-32.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr, I-VI, Beyrut: Dârü'l-ilm lî'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Coşkun, Muhammed, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye ale'l-Keşşâf, el-Keşşâf*'ın hâmişinde, I, 2-202), Bulak: el-Matbaatü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1318.
- Çalışkan, İsmail, “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010).
- Çonkor, Burhan, “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992) Kur'an Yorum Metodolojisi ve Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 23/1 (2024): 47-66.
- Diñç, Ömer, “Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer en-Nesefî'nin Te'vil Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (2022): 341-364.
- Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ebsat, eş-Şerhu'l-müyesser ale'l-fihheyne'l-Ebsat ve'l-Ekber* içinde), nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, İmârât: Mektebetü'l-furkân, 1419/1999.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî v.dğr., I-III, Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1955-72.
- Gengil, Veysel, *Tefsir Te'vil Ayırımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018.
- Gengil, Veysel, “Mâtürîdî'de Tefsir Te'vil Ayırımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 55/3 (2019): 805-39.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-hilâl, ts.
- Hîrş, Able Cevvâd, *Haberü'l-âhâd ve eserühû fi ihtilâfi'l-fukahâ'*, İmârât: Mektebetü's-sahâbe, 1424/2003.
- İbn Ebû Hâtîm, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib, I-XIII, Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultân, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406/1986.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru sâdır, 1414/1994.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, nşr. Sâmî b. Muhammed, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022.
- Kâfiyecî, *et-Teysir fi kavâ'id ilmi't-tefsir*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dîmaşk: Dârü'l-kalem, 1410/1990.
- Karataş, Ali - Veysel Gengil, “Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânı ve Özgünlüğü”, *Mütefekkir*, 11/21 (2024): 55-82.
- Keskin, Hasan, “Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/1-2 (2002): 221-39.
- Kevâşî, *Tefsirü'l-Kevâşî*, Âtîf Efendi Ktp., Atîf Efendi, nr. 227, 1^a-597^a.

- Kırca, Celal, "Ebû Mansur el-Maturidî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (1989): 281-95.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, I-II, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1374-82/1954-62.
- Mâtüridî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- el-Medhal ilâ Mevsûati't-tefsiri'l-me'sûr*, nşr. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, I-XXIV, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2017.
- Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, İstanbul: Dersaadet, 1326.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, I-V, Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-Arabî, 1423/2002.
- Musannifek, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 326, vr. 1^a-117^a.
- Nesefî, Necmeddin, *et-Teyisir fi't-tefsir*, nşr. Muhammed Coşkun v.dğr., I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019-20.
- Özdeş, Talip, *İmâm Mâtüridî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (doktora tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1997.
- Râğıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğıb el-İsfehânî*, nşr. Muhammed Abdülaziz Besyünî, I-V, Tanta: Câmî'atü Tanta Külliyyetü'l-âdâb, 1420/1999.
- Râzî, Kutbüddin, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 146, vr. 1^a-454^a.
- Sa 'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*, nşr. Hâlid b. Avn v.dğr., I-XXX, Cidde: Dârü't-tefsir, 1436/2015.
- Sâmî b. Muhammed, "Mukaddimetü't-tahkik", Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir* içinde, nşr. Sâmî b. Muhammed, Riyad: Dârü'l-muhaddis, 1444/2022.
- Semerkindî, Alâeddin, *Şerhu't-Te'vilât*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 229, 1^a-266^a.
- Şâfiî, *el-Ûm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1403/1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-XXVI, Cize: Hecer li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001.
- Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr. 72, vr. 1^a-476^a.
- Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr., Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1395/1975.
- Tokuş, Nesibe Büşra, *Fahreddin er-Râzî'de İlâhi Sözün Delâleti ve Tevili* (yüksek lisans tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Türcan, Saliha, *Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Yıldız, Muhammed Adem, *Tefsir Tarihinde Dilsel Bulamklık Çözümlemelerinin Kronolojik ve Mukayeseli Bir İncelemesi* (yüksek lisans tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şibli, I-V, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1366/1947.

Extended Summary

Critique of the Discourse of Certainty in *Tafsir* and the Reconstruction of the *Tafsir-Tawil* Distinction

In the tradition of exegesis the distinction between *tafsir* and *tawil* has been used to solve the problem of the legitimacy of *tafsir* by reason (*tafsir bi al-ra'y*) or to classify exegetical activity. al-Imâm al-Mâturidî (d. 333/944), who used this distinction to legitimize exegetical activity after the first generation, placed the Companions' knowledge of the context in the category of *tafsir* and the later generations' explanations in the category of *tawil* and argued that the hadiths that prohibit *tafsir* by reason are only related to the category of *tafsir*. According to the explanations in the introduction to *al-Ta'wilât*, in the category of *tafsir*, the meaning is precisely determined by knowledge of the context (*mushâhadah*). Therefore, *tafsir* belongs to the Companions who had the opportunity to experience the context. In the category of *tawil*, on the other hand, one cannot speak for God with certainty. Thus, al-Mâturidî explains the distinction between *tafsir* and *tawil* within a framework based on the dualism of certainty and probability. However, since the exegetical narrations about the context of the verses are not *mutawâtir*, they do not lead to certainty in the sense mentioned by al-Mâturidî. Therefore, al-Mâturidî's distinction based on the duality of certainty and probability does not have the power to explain the exegetical efforts of the exegetes after the Companions.

Scholars, who explain the distinction between *tafsir* and *tawil* in a way that could classify the exegetical activity after the Companions, associate the category of *tafsir* with *riwâyah* and the category of *tawil* with *dirâyah*. Since the narrations used to illustrate the *tafsir* class do not provide certainty in the sense that al-Mâturidî meant, these scholars, consciously or unconsciously, give up the criterion of certainty. However, the *riwâyah-dirâyah* duality also does not constitute a suitable ground for classifying multifaceted exegetical activity. The limited effectiveness of authoritative narrations in exegetical activity, the difficulty of determining precise boundaries for *riwâyah* and *dirâyah*, and the uncertainty about in which of these two categories the explanations based on the sciences of language and rhetoric should be included, make it controversial to base the *tafsir-tawil* distinction on the *riwâyah-dirâyah* duality. The most general distinction to be made for the exegetical activity is expected to provide a clear, comprehensive, and proportionate explanation for the manifestations of this activity.

Consequently, in the most general classification of the science of *tafsir*, maintaining a conceptual framework based on the dualities of certainty-probability or *riwâyah-dirâyah* instead of focusing on the phenomena of *tafsir* makes it difficult to provide a convincing explanation for the multifaceted exegetical activity. Exegetical activity connects with the sciences of narration, language, and rhetoric, the sciences of the Qur'an, and the systems of interpretation established in the theoretical sciences. If the goal is to establish a realistic distinction to explain this activity, terms like certainty, probability, *riwâyah*, and *dirâyah*—derived from legitimacy debates—should not be considered decisive. Instead, the focus should be on the exegetical phenomena observed in *tafsir* works. In this article, after briefly examining the approaches of al-Mâturidî and later

scholars to the distinction between *tafsir* and *tawil*, it is argued that this distinction does not offer an adequate framework for classifying exegetical activity unless the dualisms of certainty-probability and *rivayah-dirayah* are set aside. Then, the distinction will be reconstructed with new criteria to explain exegetical activity.

Criteria such as precise determination of meaning and reliance on narration/hearing do not provide a clear framework for exegetical phenomena to be included in the category of *tafsir*. In the science of *tafsir*, the activity of explanation based on the data obtained from lexicography, grammar, rhetoric, history, and Qur'anic sciences can be categorized as *tafsir*, regardless of whether it leads to a definite conclusion or eliminates probability. The fact that the examination based on concrete data requires *dirayah* does not exclude it from being *tafsir*. In *tafsir* the aim is to attain a multifaceted understanding of the verses as grasped by the initial audience of those who witnessed the revelation, understood the context, possessed the most fluent Arabic of the time, and had a refined literary taste. The data provided by these sciences helps to close the distance between the period of revelation and the commentator as much as possible.

Criteria such as contingency and reliance on *dirayah* do not provide a clear framework for exegetical phenomena to be included in the category of *tawil*. In the science of *tafsir*, *tawil* can be categorized as establishing meaning relations beyond the literal meaning, creating layers of meaning, and interpreting verses according to *tawil* systems when necessary. *Tawil* has two basic forms of realization. The first one is the use of *tawil* systems, which are constructed by utilizing legitimate sources of knowledge as a basis in the interpretation process. Since the issues analyzed by *tawil* systems are not resolved by the clear evidence of the Qur'an and Sunnah, it is natural that *tawil* systems are taken as a basis for the interpretation of verses as long as the verses are related to these issues. The discourse that one should be limited to the area determined by the clear evidence of the Qur'an and Sunnah has not been able to develop a scientific perspective beyond an introverted form of religiosity. In the absence of systems of *tawil*, these discourses leave the Qur'anic texts vulnerable to subjective and ideological approaches without even realizing it. The second form of *tawil* involves going beyond the meanings that are clear at the linguistic level or that have been ascertained as much as possible through *tafsir* to establish meaning relations and to create layers of meaning. In this regard, the exegete's intellectual abilities, scientific equipment, experiences, orientations, and the conditions of his time are decisive. The exegete, who is expected to be scientifically and methodologically accountable, finds a way from what is said (*mantuk*) to what is not said (*muftum*) through the *tawil* he makes in this second dimension. One can also speak of a higher level of *tawil* where the two basic forms of *tawil* manifest themselves simultaneously. At this level, where *tafsir* is positioned as a higher discipline, the exegete—possessing genius, theoretical competence, a broad knowledge of the sciences and *tawil* systems, and a profound understanding of the spirit of the time—establishes the connection between the divine word and existence from a transdisciplinary perspective.

السنة النبوية وأثرها في ظاهرة المثني على التغليب، جمعاً ودراسة وتحليلاً

HÜSEYİN YUSUF* / حسين يوسف

ملخص

يدور هذا البحث حول أثر السنة النبوية في المثني على التغليب، فيقف عند سبعة عشر مثني مما ابتكرته السنة ولم يُلَفَ في التراث الجاهلي المتناهي إلينا؛ كـ(الأُدَانِ): الأذان والإقامة، و(البِرْدَانِ): صلاة الصبح وصلاة العصر، و(الثَّقْلَانِ): القرآن وأهل البيت، و(الحَرَمَانِ): مكة والمدينة، و(الشفاءان): العسل والقرآن الكريم، وقد سلك الباحث المنهج الوصفي والتاريخي، فوقف عند كل مثني في سياقه، مبيّناً معناه، وما يحويه سياقه من دلالات بلاغية ولغوية، وقد كان كل مثني من هذه المثنيات نتيجة جديدة من نتائج هذا البحث، والذي دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع عدم تخصيص دراسة مستقلة تتناول هذه الظاهرة الجديدة في السنة، ومن أهم التحديات التي واجهتني مسألة التحقق من خلو التراث الجاهلي من هذا المثني، والتأكد من أن ولادته كانت في السنة، وقد كان لمعجم الدوحة التاريخي اليد العليا في ذلك. وقد كان البحث في مقدمة، فتمهيد، فصُلب البحث الذي سردت فيه الألفاظ حسب ترتيب الحروف الهجائية، ثم خاتمة تضمنت أهم النتائج التي خلص إليها الباحث، فثبت للمصادر والمراجع.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı / Assistant Professor, İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Letters, Division of Arabic Translation And Interpreting. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-0663-0754; e-posta: hyusuf@29mayis.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1482876 • Gelis/Received 12.05.2024 • Kabul/Accepted 12.11.2024

Atif/Citation Yusuf, Hüseyin, "جمعاً ودراسة وتحليلاً", السنة النبوية وأثرها في ظاهرة المثني على التغليب, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 155-187.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، العصر الجاهلي، فقه اللغة، المثنى على التعليب، المؤنث والمذكر.

“Tağlib” Sanatıyla İkil Yapılan Kelimelerde Hadislerin Etkisi Üzerine Dilbilimsel Analitik Bir Çalışma

Öz

Bu çalışmada “tağlib” sanatıyla ikil yapılan kelimelere hadislerin etkisi ele alınacaktır. Bu bağlamda bize ulaşan câhiliye kaynaklarında görülmeyip hadislerde görülen on yedi kelime incelenecektir. Örneğin ezân ve kamet için el-ezânân kelimesi, sabah ve ikinci namazları için el-berdân kelimesi, Kur’ân ve ehl-i beyt için es-sekelân kelimesi, Mekte ve Medine için el-heremân kelimesi ile Kurân-ı Kerim ve bal için eş-şifâân kelimesi bu kelimelerden bazılarıdır. Araştırmada betimleyici ve tarihsel yaklaşım benimsenmiş olup her ikil kendi bağlamında incelenmiş, içerdiği anlam ve dilsel imalar açıklanmıştır. Hadislerde tağlib sanatıyla elde edilen ikiller hakkında bağımsız bir çalışmanın yapılmamış olması bu konunun seçilme nedenleri arasında zikredilebilir. Araştırma konusu hakkında karşılaşılan en önemli zorluklardan biri, İslam öncesi mirasta tağlib sanatıyla oluşan ikil kelimelerin varlığının tespit edilememesi ve bu olgunun hadislerle ortaya çıkmış olması meselesidir. Bu konunun aydınlatılmasında Mu’cemu’d-Devha et-Târihi Sözlüğünün katkısı oldukça fazladır. Giriş bölümünden sonra araştırmanın özünü oluşturan kelimelerin alfabetik sıraya göre listelendiği bölüm bulunmaktadır. Sonuç kısmında ise ulaşılan önemli bilgilere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Câhiliye Dönemi, Dilbilim, Tağlib Sanatı, Müzekker ve Müennes.

The Prophetic tradition and its impact on al-muthanna 'ala al-taghleeb in Arabic morphology: A collection, study, and analysis.

Abstract

In this article I examine the impact of the Prophetic Sunnah on the dual (*al-muthanna*) in cases of predominance (*al-taghleeb*). In this research, I identify seventeen dual forms that were introduced by the Sunnah and non-existent in the extant pre-Islamic literary heritage. These dual forms include: *al-adh'anani* - the first and second calls to prayer, *al-bardani* - the dawn prayer and the afternoon prayer, *al-thaqalani* - the Qur'an and the *Ahl al-Bayt* (the Prophet's household), *al-haraman* - Mecca and Medina, and *al-shifa'ani* - honey and the Noble Qur'an. I employ the descriptive and historical approach, examining each dual form in its context and explaining its meaning as well as the linguistic and rhetorical connotations. Each of these dual forms is a new finding of this area, as there have been no dedicated studies addressing the novelty of this phenomenon in the Sunnah. One of the main challenges I faced was verifying the absence of these dual forms in the pre-Islamic literary heritage and ensuring that they were introduced in the Sunnah. The Historical Dictionary of the Qatari Language played a pivotal role in this regard.

Keywords: Arabic, The pre-Islamic era, Philology, al-muthanna 'ala al-taghleeb, Masculine-and-Feminine.

مدخل

للسنة النبوية أثر جلي لا ينكر في العربية، وذلك على مستوى المفردة اسماً كانت أو فعلاً، كما أن لها أثراً بيناً في التراكيب المسكوكة التي دلت بمجموع كلماتها على معنى لا يفهم من ألفاظها مفردة، وفي هذه الدراسة ستكون محطتنا عند إثراء السنة للغة العربية في ميدان ظاهرة المثنى على التعليل، فالسنة ولدت من المثنيات على التعليل ما لم يوقف عليه قبلها، وابتكرت منها ما يخلو منه التراث الجاهلي المتناهي إلينا، وسأسلك في هذه الدراسة المنهج الوصفي التاريخي واقفاً عند كل مثنى على التعليل وارد في السنة مع ذكر ما قيل فيه من آراء ومعان، مذيلاً كل لفظة بما تنصرف النفس إليه مطمئنة، والذي دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع عدم تخصيص دراسة مستقلة تتناول ظاهرة المثنى على التعليل في السنة النبوية، مع بيان أثر السنة في هذه المثنيات أهو من حيث المبنى أم المعنى؟ أو يتعلق بهما كليهما؟ فعقدت العزم على القيام بذلك سائلاً المولى التوفيق، وحسن الرأي والسداد.

وفيما يتعلق بتقسيم البحث، فسيكون في مدخل أذكر فيها أهمية الموضوع ومنهجه، ثم أتطرق فيه إلى المثنى على التعليل وبيان حده وأصوله، ثم ولادة مصطلح التشية، ثم القول في المثنى على التعليل من حيث قياسيته وسماعيته، ثم صلب البحث وسأقف فيه عند الأحاديث النبوية التي تضمنت مثنيات على التعليل مرتبة حسب جذورها وفق حروف المعجم، وسأذكر ما قيل في شرحها، وآراء العلماء في توجيهها ومعانيها، ثم تذييل ذلك بما تظمن إليه النفس معضداً ومؤيداً بالدليل، يتلو ذلك خاتمة تحوي ما توصل إليه الباحث في دراسته، ثم فهرس للمصادر والمراجع.

ومما هو جدير بالذكر أنّ ظاهرة المثنى على التعليل أو التشية التعليلية من الظواهر التي اقتصت بها اللغة العربية، ولم تلف في غيرها، والمستقري لكلام العرب يجد أن التعليل يكون للمذكر على المؤنث حين يكون أحد اللفظين مذكراً والآخر مؤنثاً، فالعربي يقول: القمران، أي: الشمس والقمر، والأبوان: أي: الأب والأم، وأحياناً نجد يغلب لفظاً مذكراً على لفظ مذكر آخر، فيقول: الأحمران،

أي: الذهب والحريير، والأسودان، أي: الليل والنهار، بيد أن الكثير أن يغلب المذكر على المؤنث، ولكن قد يغلب المؤنث على المذكر- كما يشير إلى ذلك ابن عصفور (١٢٧٠هـ/١٢٧٠م) وابن هشام (٧٦١هـ/١٣٥٩م)- في بعض الأبواب:

الأول: في باب التأريخ، فالعرب يغلبون الليلة وهي مؤنثة على اليوم الذي هو مذكر، فيقولون: لثلاث ليال خلون، ولا يقولون: لثلاثة أيام خلت، والظاهر أن هذا ليس من باب التغليب الذي سيكون محور بحثنا هذا، فقد قصدوا بالتغليب هنا استخدام المؤنث مكان المذكر، وقد أنكر ابن هشام، وأبو حيان (٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، وناظر الجيش (٧٧٨هـ/١٣٧٦) وغيرهم من النحويين وجود التغليب في باب التأريخ، وعدوا ما قيل فيه فاسدًا لا يصح.

الثاني: ضَبْعٌ، وَضِبْعَانٌ، ف(ضبع) اسم خاص للمؤنث، و(ضِبْعَانٌ) للمذكر، فإذا ثبتت، غلبت المؤنث على المذكر، فقلت: (ضبعان)، وكان القياس أن يقال: (ضِبْعَانان).^١

الثالث: (ابن) و(بنت) فيما لا يعقل، فتقول: (بتنا لبون)، و(بنات لبون)، ومنه بنات نعش.

الرابع: إذا كان الفعل مسندًا إلى معطوف ومعطوف عليه، وكان المعطوف عليه مؤنثًا، كقولك: قامت هند وزيد.

الخامس: قولهم: المروتان، وهم يقصدون الصفا والمروة، ومن ذلك قول الشاعر:

تَمَّتْ طَافَ، وَأَنْتَقَى مُسْتَلِمًا تَمَّتَ جَاءَ الْمَرْوَتَيْنِ، وَسَعَى^٢

والممعن النظر في هذه الاستثناءات يرى أنها ليست مما نحن فيه، سوى ما يتعلق ب(ضِبْعَان)، فقد غلب فيها المؤنث على المذكر وَفَّقَ ما نحن بصدده

^١ ابن عصفور، علي بن مؤمن، شرح جمل الزجاجي، محق: فواز الشعار، إشراف: إميل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٨١/١.

^٢ الشَّهَاب الخفاجي، شرح درة الغواص في أوهام الخواص، محق: ميسون عبد السلام نجيب، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ٢٠١٢م)، ٢٦٨-٢٦٩.

من التثنية على التغليب، وقولهم: المروتان، وأما مسألة (ابن وبت) فيما لا يعقل، فلا أرى فيه تثنية على التغليب، فالعرب حين قالوا: بنتا لبون، فهذا تثنية لبنت، كما قالوا: ابنا لبون، وهو تثنية ل(ابن لبون) وهذا مبثوث في أمهات المتون، كما في مدونة الإمام مالك^٣ وكتاب الأم للشافعي^٤ وغيرهما.

١. مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في كيفية التأكد من أنّ هذا المثني على التغليب الوارد في السنة لم يسمع عن العرب، ولم يرد في تراثهم، وللتغلب على هذه المشكلة تمت الاستعانة بمعجم الدوحة التاريخي الذي كوّن منصة لكل ما وصلنا من التراث الجاهلي، وتمكن هذه المنصة الباحث من البحث في محتواها للتأكد من ورود لفظ أو عدمه فيه، بيد أن بعض الألفاظ المثناة على التغليب في السنة أمرٌ كونها إسلامية محضة جلبي، وليس من الممكن أن تكون مسبوقة في العصر الجاهلي، وذلك ك(الرّهراؤين): سورة البقرة وآل عمران، و(البرّدين): صلاة الصبح والعصر، وهكذا دواليك.

٢. ولادة مصطلح التثنية على التغليب:

يعد مصطلح التثنية على التغليب، أو مثني على التغليب، أو التغليب من مصطلحات فقه اللغة، وحين نتبعه للوقوف على تاريخ ولادته نجد أن أول ذكر له - حسب ما قمت به من بحث - عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/٧٩١م) في كتابه العين، وذلك في قوله: "والطُرْمَةُ: البَثْرَةُ فِي وَسَطِ الشَّقْفَةِ السُّفْلَى، وَالتُّرْفَةُ فِي الْعُلْيَا، فَإِذَا جَمَعُوا قَالُوا: طُرْمَتَيْنِ، بِتَغْلِيْبِ الطُّرْمَةِ عَلَى التُّرْفَةِ"^٥.

ثم ظهر المصطلح - كما بدا لي - عند تلميذ الخليل سيبويه (١٨٠هـ/٧٩٦م) في الكتاب، وفيه يقول: "وتقول: هذا حادي أحد عشر، إذا كُنَّ عَشْرَ نَسْوَةٍ مَعَهُنَّ رَجُلٌ؛

^٣ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٠٤م)، ٣٥٢/١.

^٤ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢م)، ٢١٢/٤.

^٥ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، محق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، ٤٢٤/٧.

لَأَنَّ الْمَذْكَرَ يَغْلِبُ الْمُؤنَّثَ".^٦

ثم شاع وانتشر هذا المصطلح بعد الإمامين في العصور التالية، فنجده عند أبي زكريا الفراء (٢٠٤هـ/٨١٩م) في كتابه معاني القرآن، حيث يقول: "وذلك أن العرب إذا أبهمت العدد من الليالي والأيام، غلبوا عليه الليالي حتى إنهم ليقولون: قد صمنا عشرًا من شهر رمضان؛ لكثرة تغليبهم الليالي على الأيام".^٧

ثم نجد ابن السكيت (٢٤٤هـ/٨٥٨م) يذكر المثنى على التغليب، فيقول أثناء حديثه عن لفظة (القميرين) في شعر للفرزدق: "أراد الشمس والقمر، فعُلبوا المذْكَر، كما قالوا: الأَبوان: للأب والأم".^٨

وفي النصف الأخير من القرن الثالث الهجري نجد هذا الاصطلاح عند الحربي (٢٨٥هـ/٨٩٨م) في كتابه غريب الحديث في قوله: "فَعُلبُوا الْأَخْفَ، كَمَا قَالُوا: الْعُمَرَيْنِ: أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ؛ لِخَفَّةِ عُمَرَ وَثِقَلِ أَبِي بَكْرٍ".^٩

ثم استخدمه عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ/١٠٧٨م)، في كتابه (المقتصد في شرح الإيضاح)، فهو يقول ثمة: "فَأَمَّا نَحْوُ الْعُمَرَانِ، فَعَلَى التَّغْلِيْبِ".^{١٠}

ثم نقف عليه بعد ذلك عند ابن الشجري (٥٤٢هـ/١١٤٧م) في أماليه، فيقول: "والضرب الثالث من ضروب التثنية: تثنية التغليب... كقولهم للأب والأم: الأَبوان، وللشمس والقمر: القمران، ولأبي بكر وعمر -رضى الله عنهما-: العمران، فقد غلبوا لفظ القمر على لفظ الشمس؛ وذلك لخفة التذكير،

^٦ سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، محق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م)، ٥٦١/٣.

^٧ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، محق: أحمد يوسف النجاتي وآخرين، (القاهرة: الدار المصرية، ١٩٥٥م)، ١٥١.

^٨ ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، الحروف، محق: رمضان عبد التواب، (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٦٩م)، ٤٦.

^٩ الحربي، إبراهيم بن إسحاق، غريب الحديث، محق: سليمان العايد، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٨٥م)، ١٠٨٥/٣.

^{١٠} الجرجاني، عبد القاهر، المقتصد في شرح الإيضاح، محق: كاظم بحر المرجان، (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٢م)، ٢٣٥/١.

وغلبوا (عُمَر) على (أبي بكر)؛ لأن أيام عمر امتدّت فاشتهرت، ومن زعم أنهم أرادوا بـ(العمرين): عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، فليس قوله بشيء؛ لأنّ العرب نطقوا بلفظ العمرين قبل أن يعرفوا (عمر بن عبد العزيز)، ويروى أنهم قالوا لعثمان -رضي الله عنه-: نسألك سيرة العمرين^{١١}.

ففي نصّ ابن الشجري السّابق تأصيل وتفصيل لمسألة التثنية على التغليب، فقد استهل كلامه بنماذج للتثنية على التغليب كقولهم: (الأبوان) للأب والأب، ونحو ذلك، ثم إنه رد على من ادعى أن قول العرب: (العُمَران) يقصد به عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز، رضي الله عنهما، ويرى أنّ صواب المراد بـ(العمرين) هو سيدنا أبو بكر، وسيدنا عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما.

ويسير بنا المطاف فنلفي المصطلح عند ابن مالك (٦٧٢هـ/١٢٧٣م) في شرح التسهيل، فيقول: "ولا يقال في رجل وامرأة: رجلان، ولا في ثور وبقرة: ثوران، ولا في غلام وجارية: غلامان، إلا في لغة من قال: رجلة وثورة وغلام؛ لأن المادة واحدة، وأما من لم يقل إلا رجل وامرأة، وثور وبقرة، وغلام وجارية، فلا يقول: رجلان، ولا ثوران، ولا غلامان"^{١٢}.

كما يبدو، فإن ابن مالك يجيز أن يقال: (رجلان)، مثقّى على التغليب بمعنى (رجل وامرأة) تغليبا للمذكر على المؤنث، وذلك في لغة من يقول: (رَجُل، رَجُلَة)، ونظير ذلك أن يقال: (ثَوْران) مثقّى على التغليب، وذلك جائز في لغة من يقول: (ثور وثورَة)، ومثل ما سبق أن يقال: (غلامان) بمعنى (غلام، وغلامَة).

وبعد ذلك نلحظ ظهور المصطلح عند عبد القادر القرشيّ (٧٧٥هـ/١٣٧٣م) في الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، فيقول: "العُمَران، قيل: أبو بكر وعمر

^{١١} ابن الشجري، هبة الله، أمالي ابن الشجري، محق: محمود محمّد الطناحي، (القاهرة: مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، ١٩٩٢م)، ١/١٩.

^{١٢} ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، محق: محمد عبد القادر عطا، طارق فتحي السيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م)، ١/٨٢.

على التغليب، وقيل: عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز.^{١٣} وكما يظهر فإن ما قاله القرشي نظير ما تطرق إليه سابقوه.

وفي القرن التاسع الهجري يظهر اللفظ عند أبي العباس أحمد بن علي القَلْقَشْنَدِيّ (٨١٤هـ/١٤١١م) في كتابه صبح الأعشى، فيقول: "ومنها ما ورد من كلامهم مثنى إما على سبيل التغليب: كقولهم: القمران، يريدون الشمس والقمر، والعمران: يريدون أبا بكر وعمر، وإما على الحقيقة: كقولهم: ذهب منه الأطيبان، يريدون الأكل والنكاح، واختلف عليه المَلَوَان، أو الجديدان، يريدون الليل والنهار، ونحو ذلك".^{١٤}

وما ذكره القلقشندي في كلامه السابق لا يخرج عما أصله من سبقه، بيد أننا نجد مزيد تفصيل، وزيادة نماذج للمثنى على التغليب في كلامه لم أقف عليها في نصوص سابقية.

وفي القرن العاشر عند السيوطي (٩١١هـ/١٥٠٥م) في المزهر، نجده يقول: "ذكر المثنى على التغليب، قال ابن السكيت: باب الاسمين يُعْلَبُ أحدهما على صاحبه لخفته أو لشهرته، من ذلك: العُمُران: عمرو بن جابر بن هلال، وبدر بن عمرو بن جُوَيْيَّة وهما رَوْقَا فَرَاة".^{١٥}

وهكذا كما يظهر مما سبق، فإن ولادة هذا المصطلح اللغوي ظهرت في القرن الثاني الهجري عند الخليل، ثم درج النحاة وغيرهم على استخدامه، وتعاوروه في مؤلفاتهم، فغدا مبنوًا شائع الانتشار في كتب اللغة والنحو وغيرها.

^{١٣} القرشي، عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محق: عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٣م)، ٤/٥٥٧.

^{١٤} القَلْقَشْنَدِيّ، أحمد بن علي، كتاب صبح الأعشى، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٢م)، ١٥٧/١.

^{١٥} السِّيُوطِيّ، جلال الدّين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، محق: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرون، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م)، ٢/١٨٥. والرُّؤُفُ: قرن الدّابة، والمقصود هنا: قسما قبيلة فزارة.

٣. التثنية على التغليب بين القياس والسماع:

يرى جمهور علماء اللغة أن المثنى على التغليب سماعي، أي: يحفظ ما ورد منه عن العرب ولا يجوز القياس عليه، فلا يجوز أن نثني الكبش والنعجة على التغليب، فنقول: الكبشان، وهلمَّ جرّاً، وفي ذلك يقول الفاكهي (٩٧٢هـ/١٥٦٤م): قال أبو حيان: "وما ورد منه مما روعي فيه التغليب، يحفظ ولا يقاس عليه".^{١٦} هذا نص نصريح من أبي حيان بأن ما ثني على التغليب سماعي لا يقاس عليه. ولكن في كلام ابن مالك السابق ما يفهم منه أن التثنية على التغليب قياسية، فهو قد قال آنفاً: "ولا يقال في رجل وامرأة: رجلان، ولا في ثور وبقرة: ثوران، ولا في غلام وجارية: غلامان، إلا في لغة من قال: رجلة وثور وغلامة؛ لأن المادة واحدة، وأما من لم يقل إلا رجل وامرأة، وثور وبقرة، وغلाम وجارية، فلا يقول: رجلان، ولا ثوران، ولا غلامان".^{١٧}

ويمكننا أن نستخلص من كلام ابن مالك السابق أن المثنى على التغليب يكون قياسياً إذا كان المذكر، له مؤنث من جنس مادته، فلنا أن نثني (رجلاً - رجلة)، فنقول: رجلان، على لغة العرب الذين يجعلون مؤنث (رجل) (رجلة)، فاللفظان: (رجل - رجلة) ينضويان تحت مادة (رجل) كذلك: (ثور - ثورة)، و(غلام - وغلامة) لاتحاد المادة في اللفظين، أما من يقول: (ثور - بقرة)، و(غلام - جارية)، فلا يجوز أن نقول على لغته: (الثوران - الغلامان)؛ لكون كلمة (ثور) من مادة مغايرة لمادة (بقرة)، كذا الأمر في (غلام - جارية).

والذي تطمئنّ النفس إليه أن التثنية على التغليب قياسية وفق نطاق أمن اللبس، وهذا هو ما درج عليه الاستخدام العربي قديماً وحديثاً، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا﴾ [الإسراء ١٧/٦٧] غلب العاقل على

^{١٦} الفاكهي، عبد الله بن أحمد، شرح كتاب الحدود في النحو، محق: المتولي رمضان أحمد الدميري، (القاهرة: دار التضامن، ١٩٨٨م)، ١٠٥.

^{١٧} ابن مالك، شرح التسهيل، ١/٨٢.

غير العاقل في كلمة (مَنْ)، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران ١٩٠/٣] غلب المذكر على المؤنث في كلمة (لِأُولِي) فهي تشمل النساء كذلك.

وفي العربية المعاصرة نقول: المتقي والمتقية مفلحان، فقولنا: (مفلحان) غلب فيه المذكر على المؤنث، وهكذا دواليك.

٣. الاحتجاج بالحديث النبوي:

تعد مسألة الاحتجاج بالحديث النبوي من المسائل التي تشعبت فيها أقوال النحويين، وافتقرت آراؤهم، ويمكننا رد الخلاف في ذلك إلى ثلاثة آراء:

الأول: القائلون بالمنع مطلقاً: وعلى رأس هؤلاء إمام النحاة سيبويه (١٨٠هـ/٧٩٦م)، وحثهم في ذلك أن الحديث مروى بالمعنى، وقد نقله إلينا الأعاجم مع تبديل في الألفاظ، ووقوع اللحن في بعض الأحاديث المروية، وهذا لا يتصور مجيئه عن أفصح من نطق بالضاد، وقد حاول بعض المتأخرين تصيد بعض العبارات من كتاب سيبويه وعددها من الحديث، وفي ذلك تكلف وتقويل له بما لم يقل، والحق أن مذهب سيبويه واضح في عدم الاحتجاج بالحديث النبوي، فكتابه يخلو من أي حديث نبوي صريح.

الثاني: القائلون بالجواز مطلقاً: وعلى رأس هؤلاء ابن مالك (٦٧٢هـ/١٢٧٣م)، وحجة هؤلاء أن النحاة المتقدمين استدلوا بكلام العرب المجهول القائل، والحديث أولى بالقبول، وقد نقله من يوثق بهم، وعدم احتجاج المتقدمين بالحديث لا يدل على منعهم ذلك، ونقل الحديث بالمعنى لا يمنع الاحتجاج به، وقد نقله إلينا العلماء الأثبات من العرب وغيرهم.

الثالث: القائلون بالتوسط: وعلى رأس هؤلاء إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م)، وهؤلاء يرون أن الأحاديث النبوية التي ثبت كون لفظها من كلام النبي -صلى الله عليه وسلم- يحتج بها، كالأحاديث المتواترة لفظياً، والأمثال النبوية، وما روي للدلالة على فصاحته صلى الله عليه وسلم،

وما عدا ذلك فلا يحتج به.^{١٨}

والذي أميل إليه في هذه المسألة هو الاحتجاج بكل ما نقله الأثبات عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتب الأحاديث المعتمدة، كالكتب التسعة وكتب غريب الحديث؛ لكونها أقوى -عندي- مما يُحتج به من كلام العرب المروي على علته دون سند يثبت صحته، فنجد النحاة يحتجون بكلام مجهول، أو منسوب إلى أعرايي من البدو ولا سند له، يحتجون بذلك على مسألة نحوية لتقرير قاعدة، ويستنكفون عن الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وهذا إجحاف بمكانته.

٤. توليدات السنة النبوية في مجال المثنى على التغليب:

للسنة النبوية أثر لا ينكر في العربية، في الأسماء، والأفعال، والتراكيب، فقد وسعت مداخلها، وشعبت مبانيتها، فأضحت بعدها دوحة غناء تفيض جدة ورونقًا، وسيكون المثنى على التغليب محور بحثنا هذا، فقد ابتكرت السنة ثلة منه لم يسبق للعرب أن فاهوا بها، أو استخدموها شعرًا أو نثرًا، فبعد إمعان النظر وإنعامه فيما وصلنا من التراث الجاهلي، تبين أنه خلو منه، وأن مبدأه ومنشأه كان في السنة، وفيما يلي بيان لما جد في السنة من ذلك، ولم يلف قبلها:

٤.١ الأذنان: إن أول ما نقف عليه حسب ترتيب المعجم من المثنيات على التغليب التي ولدتها السنة لفظة: (أَذَانان)، والأذنان في السنة: الأذان والإقامة، ونقف على ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ، لِمَنْ شَاءَ".^{١٩}

كما سبق فإن لفظة (أَذَانان) مثنى على التغليب، فالأَذَان لفظ مذكر، (والإقامة) لفظ مؤنث، وحين ثنيا غُلِبَ لفظ المذكر على المؤنث، ولم يسبق أن استخدم العرب هذا المثنى على التغليب، فهو إسلامي خالص، فليس في التراث الجاهلي

^{١٨} ينظر في هذه المسألة: السيوطي، جلال الدين، الاقتراح، محق: حمدي عبد الفتاح مصطفى خليل، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٧م)، ١٠٦.

^{١٩} البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، محق: مصطفى ديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م)، ٢٢٥/١.

(أذان) أو (إقامة) بالمعنى الإسلامي الذي ولدته السنة. وفي قوله -صلى الله عليه وسلم- "بين كل أذانين صلاة"، تقديم وتأخير، فشبهه الجملة (بين كل أذانين) خبر مقدم، و(صلاة) مبتدأ مؤخر، وهذا التقديم والتأخير يفيد القصر، وهو أحد طرقه، فالمقصود: الصلاة، والمقصود عليه: بين كل أذانين، وهذا يعني أن الصلاة الإردادية مقصورة على ما بين الأذان والإقامة لمن يريد، ثم إن لفظة (صلاة) نكرة، وهذا التنكير يدل إما على التعظيم، أو التنوع.

وحين إمعان النظر فيما وصلنا من التراث الجاهلي، نجد أن جذر (ءذن) كان يدور حول معنيين: الأول: السماح بالشيء، والثاني: العلم به، ولعل أقدم ما وصلنا من التراث الجاهلي مما يحمل معنى السماح بالشيء قول الشاعر أحيحة بن الجلاح الأوسيّ (١٢٩ ق.هـ/٤٩٦م):

وَكْرِيمٌ نَالَ الْكِرَامَةَ مِنَّا وَلَيْمِمْ ذِي نَحْوَةٍ قَدْ أَهَنَّا
ثُمَّ لَمْ يَرْجِعِ الْكَلَامَ إِلَيْنَا لَوْ يَرَى فِي الْكَلَامِ أَنْ قَدْ أَذِنَّا^{٢٠}

ثم نقف على معنى: العلم بالشيء في قول الشاعرة سارة القُرظيّة (٨٦ ق.هـ/٥٣٨م) وهي ترثي من قتل من قومها:

كُهُولٌ مِنْ قُرَيْظَةَ أَتَلَفْتُهُمْ سِيُوفُ الْخَزْرَجِيَّةِ وَالرِّمَاحِ
وَلَوْ أَذِنُوا بِأَمْرِهِمْ لَخَالَتْ هُنَالِكَ دُونَهُمْ حَرْبٌ رَدَّاحٌ^{٢١}

وهذان المعنيان هما ما يدور حولهما ما وصل إلينا من التراث الجاهلي، ونخلص مما سبق إلى أنّ الأذان بالمعنى الإسلامي يخلو منه التراث الجاهلي بلا شبهة أو أدنى شك، بيد أنّ الأذان من حيث اللغة لا يخرج عن معنى الإعلام، ويندرج تحت ما ورد من شعر للشاعرة سارة القرظية، وبهذا يظهر بجلاء أن أثر السنة هنا في المبني والمعنى، فالمبني: أذانان، لم يكن مستخدمًا في الجاهلية، كما أنّ معناه - كذلك - لم يوقف عليه قبلها.

^{٢٠} عادل الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٨م)، ٤٥٣. وينظر: مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أذن"، (الوصول ١١ شباط ٢٠٢٤). والشعر من البحر الخفيف.
^{٢١} ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧م)، ٨٦/٥. والشعر من البحر الوافر.

٢٠٤. البرّدان: من المثنيات على التغليب التي ولادتها في السنة، ولا شك في عدم استخدامها قبلها، كلمة (البرّدان) التي تطلق على صلاتي الفجر والعصر، وأطلق عليهما هذا الاسم لكون الجو أبرد فيهما من غيرهما، ويظهر التغليب في أنّ الأصل كون البرد يكون أظهر في صلاة الصبح، ثم غلب ذلك على صلاة العصر، وصار اللفظان يسميان: البرّدين، ونجد ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "مَنْ صَلَّى الْبَرْدَيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ"^{٢٢}. ويتضح بجلاء أن هذا المثنى إسلامي بحت، ولا أثر له في التراث الجاهلي، فحين الوقوف على اللفظ في معجم الدوحة التاريخي، نلاحظ أن اللفظ النبوي يظهر في أعلى القائمة، فليس ثمة أي استخدام جاهلي يسبقه.^{٢٣} وفي الحديث النبوي أداة شرط جازمة (مَنْ)، ثم فعل الشرط: (صلى)، وجوابه: (دخل)، والتعبير بفعل الشرط وجوابه ماضيين، يفيد تحقق الوقوع، وكأن من تحققت صلاته، تحقق دخوله الجنة، وهذا وعد من الباري جل شأنه.

ثم نلاحظ في وقت لاحق أن العرب استخدموا (البردين) مثنى على التغليب بمعنى آخر، وهو طرفا الشتاء، ونجد ذلك في قول الشاعر النابغة الجعدي (٥٥٠/٦٧٠م) يذكر ديار سلمى:

أَفَاقَمْتُ بِهِ الْبَرْدَيْنِ ثُمَّ تَدَكَّرْتُ مَنَازِلَهَا بَيْنَ الْجَوَاءِ فَجُرْتُمُ^{٢٤}

كما أن العرب استخدموا مثنى على التغليب آخر قريباً من (البردين) في المعنى، وهو: (الأبرّدان)، أي: الغداة والعشي، وذلك في قول عبد الله بن الرُّبَيْرِ بن العَوَّامِ (٣٦٠هـ/٦٥٦م) رضي الله عنه: "أَيُّهَا النَّاسُ: رَحِمَكُمُ اللَّهُ، إِنَّا خَرَجْنَا لِلْوَجْهِ الَّذِي عَلِمْتُمْ، فَكُنَّا مَعَ وَالٍ حَافِظٍ، حَفِظَ وَصِيَّةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، كَانَ يَسِيرُ بِنَا الْأَبْرَدَيْنِ"^{٢٥}. وهنا كذلك نخلص إلى أن السنة أثمرها في العربية مثنى، ومعنى.

^{٢٢} البخاري، صحيح البخاري، ٢١٠/١.

^{٢٣} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "برّدان".

^{٢٤} النابغة الجعدي، شعر النابغة الجعدي: محق: عبد العزيز رباح، (دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، ١٩٦٤م)، ١٤٠. والشعر من البحر الطويل.

^{٢٥} أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٣٤م)، ٢٧٩/١.

٣.٤ البَيِّعَان: ومما جد في السنة النبوية من المثنيات على التغليب (البَيِّعَان) بمعنى: البائع والمشتري، ونجد ذلك في قوله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ، فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ، وَالْمُبْتَاعُ بِالْخِيَارِ".^{٢٦} استهله الحديث الشريف بأداة الشرط غير الجازمة (إذا)، ومدخول (إذا) متحقق حصوله، بخلاف (إن)، كما سيأتي في المثني على التغليب (الطبيخان)، ومعنى ذلك: أن الذي لا شبهة فيه، هو أنّ القول ما سيقوله البائع، كما أن الحديث ابتدئ بجملة فعلية، والجمله الفعلية تدل -في البلاغة- على التجدد والحدث، وكأن استهلال الحديث بها يشير إلى أنه متى حدث وجدّ خلاف بين البائع والمشتري، فالقول ما يقوله البائع، ثم نلاحظ أنّ ما يتعلق بالبائع ورد بالجمله الاسمية (فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ)، والجمله الاسمية تدل -في البلاغة- على الثبات والاستمرار، وكأنها تشير بدلتها إلى أنّ الحكم المثبت للبائع ثابت له ومستمر، ونظير هذا (والمبتاع بالخيار)، فالجمله اسمية، وهي تفيد ثبات الحكم للمبتاع واستمراره. وبالرجوع إلى التراث الجاهلي، والنظر فيما وصلنا منه، نجد أنه خلو من هذا المثني، وهذا حسب ما يشير إليه معجم الدوحة التاريخي، فلم يعهد عن العرب قبل الإسلام أنهم أطلقوا لفظ: (البَيِّعَيْن) على البائع والمشتري، وأقدم ما وصلنا من التراث الجاهلي مما يحمل ألفاظاً من الجذر (بيع)، لفظة: (البَيْعَة)، أي: الكنيسة.^{٢٧} وذلك في قول الشاعر لقيط بن يَعْمرَ الإياديّ (٢٤٩ ق.هـ/٣٨٠م)

تَأَمَّتْ فُؤَادِي بِدَاتِ الْجِرْعِ خَرْعَبَةٌ مَرَّتْ تُرِيدُ بِدَاتِ الْعُدْبَةِ الْبَيْعَا^{٢٨}

^{٢٦} أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م)، ٤٤٥/٧.

^{٢٧} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "بيعة".

^{٢٨} لقيط بن يعمر، ديوان لقيط بن يعمر، محق. عبد المعيد خان، (بيروت: دار الأمانة- مؤسسة الرسالة، ١٩٧١م)، ٣٧. والشعر من البحر البسيط. والشاعر لقيط موهل في القدم، وأخباره شحيحة مما جعل بعض العلماء يتوقف أمامه من تلك الجهة وينكر وجوده، والاحتجاج بشعره، والحق أن الشاعر لقيط بن يعمر شاعر من شعراء الجاهلية، وله شعر، وقد ذكره الشاعر الشَّماخ بن ضرار الدُّبَيَّانِيّ (٢٢٢هـ/٦٤٣م) في شعر له، فقال:

يَعْرَنُ لِمِبْهَاجِ أَزَالَتْ حَلِيلَهَا غَمَامَةٌ صَيْفٍ، مَاؤَهَا غَيْرُ أُحْدَرَا
مِنَ الْبَيْضِ أُعْطَافًا، إِذَا اتَّصَلَتْ دَعَتْ فِرَاسَ بَنِّ عَنَمٍ، أَوْ لَقِيْطَ بَنِّ يَعْمرَا

ثم نقف كذلك على لفظة (البَيْعَة)، أي: التعاهد بين طرفين، وذلك في شعر منسوب إلى كليب بن ربيعة التَّغْلِيبيّ (١٣٤ ق.هـ/٤٩٢م) يقول فيه:

أَبَا النَّصْرِ بْنِ رُوْحَانَ، حَلِيبِي أَقِيلْتُ بَيْعَةَ الْمُتَبَايَعِينَا^{٢٩}

وهذا اللفظ الأخير (البَيْعَة) يدور حول المعنى الأساسي الذي يتضمنه معنى (البَيْعِينِ)، فالبائع والمشتري بينهما تعاهد، والخلاصة مما سبق أن التراث الجاهلي خلا من هذا المثنى على التغليب الذي أحدثته السنة، وكان أثر السنة في المبني بيننا، أما المعنى، فالألفاظ الجاهلية المطروقة من الجذر (بيع) كانت تدل على المعنى نفسه الذي يدل عليه لفظ: (البيعين) من التعاهد بين طرفين.

٤.٤ الثَّقَلَانِ: ومن المثنيات على التغليب التي ولدتها السنة وابتكرتها، (الثقلان)، والمقصود ب(الثقلين): القرآن وأهل البيت، وذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ، كِتَابُ اللَّهِ حُبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعِثْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي"^{٣٠}. يتدأ الحديث بأداة التوكيد (إِنَّ) وهي من مؤكدات الجمل الاسمية، ثم إن ما بعدها أصله جملة اسمية: (أنا تارك فيكم)، والجملة الاسمية تدل على الثبات والاستمرار، وكأن مفاد الجملة: ما أتركه فيكم ثابت وباق، ثم نلاحظ أن الحديث يحتوي على أسلوب التفصيل بعد الإجمال، وذلك في قوله: (الثقلين) وهو إجمال تلاه تفصيل بقوله: أحدهما: كتاب الله... إلخ، وهذا أوقع في النفس وأثبت في الذاكرة؛ لما فيه من تكرار المعنى مرتين: مرة مجملاً، ومرّة مفصلاً، وبالرجوع إلى التراث الجاهلي المتناهي إلينا، وإمعان النظر فيه -وفق المعاجم التاريخية،

ينظر: ديوان الشماخ بن ضرار، محق: صلاح الدين الهادي، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م)، ١٣٥-١٣٦. وقد ذكره الشافعي (٢٠٤هـ/٨١٩م) في الرسالة، ١/٣٥. وابن الكلبي (٢٠٤هـ/٨١٩م) في جمهرة النسب، ٦١٠. ولابن الكلبي هذا رواية لديوان لقيط بن يعمر، وذكره ابن قتيبة (٢٧٦هـ/٨٨٩م) في المعاني الكبير ٢/١٠٥٥. وهؤلاء كلهم من الثقات الأثبات، فذكرهم له دليل على أنه من شعراء العرب.

^{٢٩} علي أبو زيد، شعراء تغلب في الجاهلية أخبارهم وأشعارهم، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م)، ٢/١٣٤. والشعر من البحر الوافر.

^{٣٠} أحمد بن حنبل، المسند، ١٧/١٧٠.

وبخاصة معجم الدوحة التاريخي - نجده خاليًا من هذا المثنى بالمعنى الإسلامي الذي يقصد به: (القرآن وأهل البيت)، وأول استخدام له كان في السنة في الحديث الأنف الذكر، ولم يكن له وجود قبل ذلك بهذا المعنى، ولكننا نلاحظ أن هذا المثنى كان مطروفاً في الجاهلية بمعنى آخر، وهو (الإنس والجن) وذلك في قول الشاعر كليب بن ربيعة التَّغْلِبِيّ (١٣٤ ق.هـ/٩٢ م):

وَوَائِلُ قَدْ جَزَّتْ مَقَادِيمَ يَعْزُبِ تُصَدِّقُهَا فِي فَحْرِهَا الثَّقْلَانِ^{٣١}

ونخلص مما سبق إلى أن أثر السنة النبوية في المعنى دون المبنى، أي: أن لفظ المثنى على التغليب: (الثقلان) كان مألوفاً ومستخدماً لدى العرب في جاهليتهم، غير أن السنة أحدثت وابتكرت للفظ معنىً إسلامياً جديداً لم يكن مستخدماً قبلها.

٥.٤ الأَجُوفَانُ: مازال حديثنا موصولاً عن أثر السنة النبوية في المثنى على التغليب، ومحطتنا هنا مع لفظة: (الأجوفان): (الأجوفان): الفم والفرج.^{٣٢} ونلفي ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم- يجيب حين سئل عن أكثر ما يلج الناس بسببه النار: "الأَجُوفَانِ: الفَمُ وَالْفَرْجُ".^{٣٣} وقد سمي الفم والفرج أجوفين لاتساع جوفهما، وتخلخلهما، ولم يسبق للعرب قبل السنة أن استخدموا هذا المثنى على التغليب، ونلاحظ أن الحديث مكون من جملة اسمية مُسْتَهْلَةٌ بمبتدأ: (الأجوفان) يتلوه بدل بعض من كل، وخبر المبتدأ محذوف، تقديره: (أكثر ما يدخل الناس النار)، وبلاغياً، فإن الجملة الاسمية تدل على الثبات والاستمرار، وكأن كَوْنَ الفم والفرج مما يُدْخِلُ النَّاسَ النَّارَ ثابت ومستمر، وبالوقوف على ما وصلنا -وفق معجم الدوحة التاريخي^{٣٤}- من التراث الجاهلي مما يتعلق بمادة (جوف)، نجد أقدم ما ورد يدور حول جوف الشخص، أي: قلبه وفؤاده، وذلك في قول الشاعر مهلهل بن ربيعة التَّغْلِبِيّ (٩٤ ق.هـ/٥٣٠ م) يرثي كليباً، وينعت حزن نساء كليب عليه:

^{٣١} علي أبو زيد، شعراء تغلب في الجاهلية أخبارهم وأشعارهم، ١٣٤/٢. والشعر من البحر الطويل.

^{٣٢} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "بيعة".

^{٣٣} أحمد بن حنبل، المسند، ٢٨٧/١٣.

^{٣٤} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أجوفان".

مُتَسَلِّبَاتٍ نُكِّدَهُنَّ، وَقَدْ وَرَى أَجْوَأَهُنَّ بِحَرْفَةٍ وَرَوَانِي^{٣٥}

والخلاصة مما سبق أن هذا المثنى مما ابتكرته السنة النبوية وولدهته، وهنا يُلاحظ بجلاء أن أثر السنة كان في المبنى والمعنى، فالمبنى: أجوفان، لم يرد في التراث الجاهلي المتناهي إلينا، والمعنى - كذلك - لم يرد.

٦.٤ الحَرَمَان: ومن المثنيات على التغليب التي نجدتها في السنة النبوية ويخلو منها التراث الجاهلي: (الحَرَمَانِ)، أي: مكة والمدينة، ونقف على ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم- يذكر حرمة مكة والمدينة على الدجال: "الحَرَمَانِ عَلَيْهِ حَرَامٌ: مَكَّةُ وَالْمَدِينَةُ"^{٣٦}. ومطلع الحديث جملة اسمية، وقد سلف أن ذكرنا في غير موضع أن الجملة الاسمية تدل على الثبات والاستمرار من حيث البلاغة، كما أننا نلاحظ تقديم شبه الجملة الجار والمجرور: (عليه) على خبر المبتدأ: (حرام)، وهذا تقديم لما حقه التأخير يفيد القصر بلاغيًا، ولاشك -لدي- في كون هذا المثنى من مبتكرات السنة وتوليدياتها، فاللفظ تظهر عليه السمات الإسلامية بجلاء. وبالرجوع إلى الجذر (حرم) ودراسته تاريخيًا حسب ما ورد في معجم الدوحة التاريخي، نجد أن أول ذكر لهذا المثنى كان في السنة النبوية.^{٣٧} وحين إنعام النظر وتسريحه فيما ورد من هذا الجذر من سياقات جاهلية نرى أنه يدور حول ما يلزم من عهد ومهابة مما لا يجوز انتهاكه، ويقابلنا ذلك في شعر منسوب إلى الشاعر أوس بن زيد مناة العبدي (٤٠٠ق.هـ/٢٣٤م) يقول فيه:

أَكْرِمُوا الضَّيْفَ، وَاحْفَظُوا حُرْمَةَ الْجَارِ، وَكُونُوا مِمَّنْ أُحِبُّ قَرِيبًا^{٣٨}

ثم نلاحظ أن الجاهليين كانوا يسمون الكعبة وما يجاورها حرماً، ونجد ذلك في قول منسوب إلى كعب بن لؤي بن غالب القرشي (٢٢٧ق.هـ/٤٠١م) يبشر بالنبوة

^{٣٥} المهلهل، ديوان المهلهل، محق: أنطوان محسن القوّال، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٥م)، ٨٧. والشعر من البحر الكامل.

^{٣٦} أحمد بن حنبل، المسند، ٥٩/٤٥.

^{٣٧} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "حَرَمَان".

^{٣٨} أحمد محمد عبيد، شعراء عُمان في الجاهلية وصدر الإسلام، محق: أحمد محمد عبيد، (أبو ظبي: الجمع الثقافي ٢٠٠٠م)، ٤٣. والبيت مدوّر، وهو من البحر الخفيف.

ويذكر بها قومه: "زَيُّنُوا حَرَمَكُمْ وَعَظِّمُوهُ"^{٣٩}. وهذا المعنى الجاهلي جزء من المعنى الإسلامي المستجد الذي يدل على (مكة والمدينة). وصفوة القول مما سبق أن السنة غلّبت معنيَّ جاهليًّا: وهو الحرم بمعنى (الكعبة) وما حولها على معنى إسلامي: وهو الحرم بمعنى (المدينة المنورة)، وبهذا فالأثر النبوي في اللفظ، والمعنى.

٧.٤ الأَحْمَرَان: وما جد في السنة من هذا النوع من الأسماء لفظة (الأحمران)، والتي تعني الذهب والحريز، ويجد القارئ ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم- يذكر النساء وما شغلن: "وَأَمَّا النِّسَاءُ، فَأَلْهَأَهُنَّ الْأَحْمَرَانِ: الذَّهَبُ وَالْحَرِيرُ"^{٤٠}. وكما نلاحظ، فقد فسر اللفظ النبوي بلفظ نبوي آخر، وهذا نص في تحديد المعنى، فلا اجتهاد فيه، و(أما) في الحديث أداة شرط وتفصيل، وما بعدها مبتدأ مرفوع بالضممة، والجملة الفعلية التي تتلوه خبره، ويجوز أن ينصب لفظ (النساء) على أنه مفعول به لفعل محذوف يفسره ما بعده، فيكون من باب الاشتغال، والتأخر فيما وصلنا من التراث الجاهلي يرى أنه يخلو من هذا المثني، بيد أنه شاع بعد السنة النبوية لمعانٍ أُخر، فمن ذلك: الأَحْمَرَان: الذهب والزعفران، وقد ورد ذلك في قول منسوب إلى أبي هريرة (٥٧٧هـ/٦٧٧م) -رضي الله عنه- يذكر النساء، وأنهن أوقعهن في الهلاك الأَحْمَرَان: (الذهب والزعفران)، كذلك ورد الأَحْمَرَان بمعنى: (اللحم والنبيد)، وكان ذلك في شعر منسوب إلى الشاعر النَّجَاشِي الحارثي، قيس بن عمرو (٤٩٩هـ/٦٦٩م)، ويمكن الوقوف على هذه المعاني التي جددت بعد السنة في معجم الدوحة التاريخي.^{٤١}

٨.٤ الأَحْبَتَان: ونظير ما سبق من المثنيات على التغليب التي جددت في السنة، الأَحْبَتَان: البول والغائط، وكان ورود ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم- يذكر أحوالاً تكره الصلاة أثناءها: "لَا يُصَلِّي بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ، وَلَا وَهُوَ يُدَاعِفُهُ الأَحْبَتَانِ"^{٤٢}.

^{٣٩} القُلُوسُنْدِي، صبح الأعشى، ٢١٢/١.

^{٤٠} أحمد بن حنبل، المسند، ٥٦٦/٣٦.

^{٤١} مجموعة مؤلفين، معجم الدوحة التاريخي "أَحْمَرَان".

^{٤٢} أحمد بن حنبل، المسند، ١٩٥/٤٠.

استُهل الحديث النبوي بنفي داخل على الفعل المضارع، وهذا يفيد الاستغراق الزمني، فلا ينبغي أن يُفعل ذلك من قبل من يريد الصلاة، ثم نقف على الجملة الحالية التي ختم بها الحديث النبوي: وهو يدافع الأخبثان، وهذه الجملة كما نلاحظ قد ذيلت بمثنى على التغليب، وبالرجوع إلى المعاجم التاريخية لدراسة ميلاد اللفظة، نجد أنها ولدت في السنة، ولا أثر لها في التراث الجاهلي الذي وصلنا، وبالنظر في التراث اللاحق للسنة النبوية، نجد أن هذا المثنى ورد لمعنى آخر: البَحْر (تتن رائحة الفم) والسَّهْر، وذلك في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/٧٩١م)، يقول: "وَيُقَالُ: بِهِ الْأَخْبَثَانِ، وَهُمَا: الْبَحْرُ وَالسَّهْرُ".^{٤٣}

٤. ٩. الزُّهْرَاوَان: ومن ابتكارات السنة، وتوليدات التي لا شبهة فيها، لفظة: الزهراوان: سورة البقرة وآل عمران، وكان ذلك في قول المصطفى -صلى الله عليه وسلم- يحض على قراءة هاتين السورتين: "أَقْرُؤُوا الزُّهْرَاوَيْنِ: الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ".^{٤٤} واللافت للنظر في هذا الحديث النبوي أنه قد ابتدئ بجملة فعلية، والجملة الفعلية تدل -بلاغياً- على التجدد والحدث، وكأن في ذلك حثاً من النبي -صلى الله عليه وسلم- على قراءة هاتين السورتين بشكل متجدد ومتكرر، كما أننا نلاحظ تخصيصاً لهاتين السورتين بالقراءة من جملة القرآن الكريم، ثم تلا ذلك لفظة (البقرة) وهو بدل بعض من كل، من (الزهراوين) وهذه اللفظة وما عطف عليها نص في تحديد المعنى، وفيما يتعلق بتسمية هاتين السورتين، فقد ذكر السيوطي وغيره أنهما سميتا بذلك "لنورهما وعظم أجرهما، أو كأنهما غمامتان تظلان صاحبهما يوم القيامة".^{٤٥} ولا أستبعد أن يكون سبب تسمية سورتي البقرة وآل عمران بالزهراوين لمجيء قارئهما يوم القيامة منير الوجه، بهي الطلعة، والله أعلم، وبالرجوع إلى التراث الجاهلي وتفحصه، نلفيه عطلاً من هذا المثنى،

^{٤٣} الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ٤/٢٤٩.

^{٤٤} مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، محق: مجموعة من المحققين، (تركيا: دار الطباعة العامة، ١٩١٥م)، ٢/١٩٧.

^{٤٥} السيوطي، جلال الدين، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، محق: أبو إسحق الحويني، (السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م)، ٢/٤٠٠.

ولعل أقدم ما وردنا في الجذر (زهر) من معان هو قولهم: الأزهر: للشخص الأبيض المشرق الوجه، وذلك في قول كليب بن ربيعة التَّغْلِيبيّ (١٣٤ ق.هـ/٤٩٢ م):

فَأَنْتِ فِي جَمَى كَلَيْبِ الْأَزْهَرِ^{٤٦}

ونخلص مما سبق إلى أن السنة أحدثت مبنًى ومعنى جديدين في هذا المثنى.

٤. ١٠. الأَسْوَدَان: ما زال حديثنا موصولاً عن أثر السنة في المثنيات على التغليب، والأسودان: الحية والعقرب، وقد كان ذكر هذا المثنى في قوله -صلى الله عليه وسلم- يأمر بقتلهما ولو في الصلاة: "اقْتُلُوا الْأَسْوَدَيْنِ فِي الصَّلَاةِ: الْحَيَّةَ وَالْعَقْرَبَ"^{٤٧}. والأمر في الحديث للإباحة، فقتل الحية والعقرب أثناء الصلاة جائز، ثم تلا هذا الأمر ومفعوله بدل بعض من كل (الحيّة)، وهذا البديل نص في تحديد معنى الأسودين، وحين تسريح النظر في التراث الجاهليّ، نجد أن لفظة (الأسودين) وردت مثنى على التغليب لمعنى مغاير لما في السنة: الليل والنهار، ونقف على ذلك في شعر للشاعر الحارث بن حلزة اليشكريّ البكريّ (٤٣ ق.هـ/٥٨٠ م):

فَهَذَاهُمْ بِالْأَسْوَدَيْنِ وَأَمْرُ الِ لَّهُ بَلُّغٌ يَشْقَى بِهِ الْأَشْقِيَاءُ^{٤٨}

ثم نجد هذا المثنى في زمن الخلافة الراشدة استخدم لمعنى آخر: التمر والماء، ونجد ذلك في قول الزبير بن العوام (٣٦ هـ/٦٥٦ م) -رضي الله عنه- يشير إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثر ١٠٢/٨]: "وَأِنَّمَا يَعْني هُما الْأَسْوَدَانِ: التَّمْرُ وَالْمَاءُ"^{٤٩}. ثم في وقت لاحق نجد أن هذا المثنى أطلق على: التمر والماء، أو الماء ونبات الفث، وهو نبات يشبه حبه حبّ الحنظل،

^{٤٦} أيمن محمّد ميدان، شعر تغلب في الجاهليّة، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٥ م)، ١٩٢. والشاهد من الرجز.

^{٤٧} البيهقيّ، سليمان بن الأشعث، السنن، محق: محمّد ناصر الدين الألبانيّ، (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢ م)، ١٦٠.

^{٤٨} الحارث بن حلزة اليشكريّ، ديوان الحارث بن حلزة، محق: مروان العطية، (دمشق: دار الإمام النووي، ١٩٩٤ م)، ٧٢. والبيت مدوّر، وهو من البحر الخفيف.

^{٤٩} أحمد بن حنبل، المسند ٢٥/٣.

يؤكل في الجذب، وكان ذلك في شعر مجهول من إنشاد أبي عبد الله ابن الأعرابي اللغوي (٢٣١هـ/٨٤٥م) يقول فيه:

وَالْأَسْوَدَانِ أَبْرَدَا عِظَامِي

الْمَاءِ وَالْقَثُ ذَوَا أَسْقَامٍ^{٥٠}

والذي نخلص إليه مما سبق: أن السنة النبوية ابتكرت معنى جديدًا لمثنى على التغليب كان مبناه مستخدمًا في العصر الجاهلي.

١١.٤ الشِّفَاءَان: ومن المثنيات على التغليب التي ولدت في السنة وظهرت فيها ولم يوقف عليها قبلها، الشفاءان: العسل والقرآن الكريم، ونجد ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "عَلَيْكُمْ بِالشِّفَاءَيْنِ: العَسَلِ وَالْقُرْآنِ".^{٥١} وقوله -صلى الله عليه وسلم-: عَلَيْكُمْ: اسم فعل أمر بمعنى (التزموا، تداؤوا، تعالجوا)، واسم فعل الأمر هذا للإرشاد والتوجيه، جاء بعد هذا المثنى بدل بعض من كل، وهو (العسل)، فهو أحد الشفاءين، وهذا البدل مع ما عطف عليه حدد معنى الشفاءين دون لبس، ثم إن التعبير باسم فعل الأمر (عليكم) من قبيل الجملة الفعلية، وهذا -بلاغة- يدل على التجدد والحدث، وكأن النبي الكريم يحثنا على الأخذ بهذين الشفاءين كلما جد ما يدعو إليهما. وبالرجوع إلى جذر (شفو/ي) وهو جذر قد ورد واوياً ويائياً، نجد أنّ هذا المثنى الذي نحن بصدده كانت بداية ظهوره في السنة، ولم يسبق له أي استخدام قبلها، ثم نلاحظ أن أقدم معنى جاهلي لكلمة شفاء: الدواء، وذلك في شعر للمستوغر بن ربيعة التميمي (٧٤ق.هـ/٥٥٠م) يصف من يُعَمَّرُ:

فَلَا ذَاقَ النَّعِيمَ، وَلَا شَرَّابًا وَلَا يُسْقَى مِنَ الْمَرَضِ الشِّفَاءِيَا^{٥٢}

^{٥٠} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "أسودان". والشاهد من الرجز.

^{٥١} ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، محق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ١١٤٢/٢.

^{٥٢} عبد الحميد المعيني، شعر بني تميم في العصر الجاهلي، (السعودية: منشورات نادي القصيم الأدبي، ١٩٨٢م)، ٤٦. والشعر من البحر الوافر.

وَالشَّقَايَا: ضرورة، والأصل: الشفاء، ونتيجة لما سبق نستطيع القول: إن هذا المثنى مما جد في السنة معني ومبني.

١٢.٤ الطَّبِيخَان: ومن الألفاظ التي جدت في السنة النبوية في باب المثنى على التغليب، الطَّبِيخَان: الجصّ والأجر، ونجد ذلك في حديث ذكره الخطابي في كتابه: (غريب الحديث)، وهو قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ سُوءًا، جَعَلَ مَالَهُ فِي الطَّبِيخَيْنِ"^{٥٣}. والطبخ: فعيل بمعنى مفعول، أي: مطبوخ، والأجر من المواد التي يتم طبخها بالنار، ثم تصنع منها أشكال متنوعة، أما الجص، فلا يطبخ بالنار، وهنا نلاحظ أنه غلبت صفة الأجر المطبوخ بالنار على ما لم يطبخ وهو الجص، و(إذا) في الحديث أداة شرط غير جازمة، ومدخولها متحقق حصوله، لا شبهة فيه من حيث البلاغة، وهذا بخلاف أداة الشرط (إن)، فمدخولها مشكوك في تحققه. وبالرجوع إلى مادة (طبخ) في معجم الدوحة التاريخي والنظر فيها، نلفي أنها تدور حول معنى طهي الطعام ونحوه، وأقدم ما وصلنا منها، لفظ: (الطَّبِيخُ) بمعنى: الطَّبْخ، وذلك في قول الشاعر الهَيَّانِ الْقَهْمِيِّ (٨٦ق.هـ/٥٣٨م):

وَلَكِنْ لِلطَّبِيخِ وَقَدْ عَرَاهَا طَلِيخُ الْهَمِّ مُسْتَلَبُ الْفِرَاءِ^{٥٤}

وفيما يتعلق بالمثنى على التغليب (الطبيخان)، فولادته مبني ومعني في السنة، ولا وجود له فيما تناهى إلينا من التراث الجاهلي.

١٣.٤ العَصْرَان: ونجد من الألفاظ المثناة على التغليب التي جدت في السنة وولدت فيها، العصران: صلاة الغداة وصلاة العصر، ونقف على ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إِنْ شُعِلْتَ، فَلَا تُشْعَلْ عَنِ الْعَصْرَيْنِ، قُلْتُ: وَمَا الْعَصْرَانِ؟ قَالَ: صَلَاةُ الْغَدَاةِ وَصَلَاةُ الْعَصْرِ"^{٥٥}. يشتمل الحديث النبوي

^{٥٣} البُشَيْتِي، حمد بن محمد الخطَّابِي، غريب الحديث، محق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠٠١م)، ١٩٦/٣.

^{٥٤} الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، محق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٩م)، ٦٤/٥. والشعر من البحر الوافر.

^{٥٥} أحمد بن حنبل، المسند، ٣٦٨/٣١.

على أداة الشرط الجازمة (إن)، يتلوها فعل الشرط (شُعِلْتُ)، فجوابه (فَلَا تُشْعَلْ)، وجواب الشرط متعلق بفعله، بيد أن الجواب ينهى عن فعل الشرط، وهو الاشتغال عن صلاتي الصبح والعصر، وقد أتى فعل الشرط ماضياً لإفادة تحقق الانشغال، فكأنه قيل لنا: حتى لو تحقق الانشغال، فلا يكن في هاتين الصلاتين، ثم يتلو ذلك بيان جلي من النبي -صلى الله عليه وسلم- في تحديد معنى العصرين، وبالرجوع إلى التراث الجاهلي، فإننا نقف فيه على هذا المثنى، غير أنه ورد بمعنى: الليل والنهار، وذلك في قول الشاعر عبید بن الأبرص الأسيدي (٢٥ق.هـ/٥٩٧م) يصف مماطلته في الدين، وكيف يعد غريمه آخر النهار إذا جاءه في أوله:

وَأَمْطَلُهُ الْعَصْرَيْنِ حَتَّى يَمَلَّنِي وَيَرْضَى بَعْضِ الدَّيْنِ فِي غَيْرِ نَائِلٍ^{٥٦}

ثم تطور معنى هذا المثنى، وأضحى يدل في السنة على صلاتي الصبح والعصر كما سبق، وهنا ندرک بجلاء أن أثر السنة كان في المعنى دون المبنى، فالسنة ابتكرت معنىً جديدًا لمبنى جاهلي.

٤.٤ الكَنْزَان: ونظير ما سبق من المثنيات على التغليب التي جدت في السنة، (الكنزان) وقد ورود ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إِنَّ اللَّهَ -عز وجل- رَزَى لِي الْأَرْضَ حَتَّى رَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا... وَإِنِّي أُعْطِيتُ الْكَنْزَيْنِ: الْأَبْيَضَ وَالْأَحْمَرَ"^{٥٧}. وقد احتوى الحديث على أداة التوكيد (إِنَّ) في غير موضع لتأكيد المعنى، كما أن الفعل (أُعْطِيتُ) بني لما لم يُسم فاعله؛ وذلك للعلم بالفاعل، والجملة الاعتراضية بين اسم (إِنَّ) وخبرها في مطلع الحديث تفيد تنزيه الله -جل جلاله- وتعظيمه بإبعاد كل نقص وعيب عنه. والكنزان في الحديث: الذهب والفضة، ويقصد بذلك كنزاً كسرى وقيصر ملكي العراق والشام، كما ذكر الحربي في غريب الحديث وغيره، وبالرجوع إلى معجم الدوحة التاريخي وتسريح النظر فيما وصلنا من التراث الجاهلي، فإننا نلفيه خلواً من هذا المثنى، ولعل أقدم ما وصلنا من التراث الجاهلي في مادة (كنز) هو الفعل (كَنْزَ)، بمعنى:

^{٥٦} عبید بن الأبرص، ديوان عبید بن الأبرص، محق. حسين نصار، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٧م)، ١١٩. والشعر من البحر الطويل.

^{٥٧} أحمد بن حنبل، المسند، ٣٣٩/٢٨.

جمع الأشياء بعضها على بعض وادّخرها.^{٥٨} وقد كان ذلك في شعر منسوب إلى الشاعرة خمعة بنت الحُسن الإياديّة (٢٠٢ق.هـ/٤٢٦م):

وَكَمْ مِنْ أَخِي سَرٍّ قَدَ اؤْتِقَ نَفْسَهُ وَأَخَرَ ذُخْرَ الْخَيْرِ يَحْوِي وَيَكْبُرُ!^{٥٩}

يلي ذلك على لسان هاشم بن عبد مَناف القُرَشِيّ (١٢٢ق.هـ/٥٠٣م) كلمة (كُنْزٍ): كل مدخر ثمين من مال ونحوه، ثم (المكتنز) من الشحم ونحوه: ما تراكم بعضه فوق بعض، وكان ذلك في قول منسوب إلى عصام الكنديّة (٩٦ق.هـ/٥٢٨م)، ثم (الكِنَاز) من النوق: السمينة المتراكمة اللحم، وكان ذلك في شعر لحراب بن الورد الحريّ التَهْمِيّ الهَمْدَانِيّ (٨٦ق.هـ/٥٣٨م)، ثم (المكنوز) من الأشياء: ما جُمِع بعضه على بعض وادخر، ونلفي ذلك في شعر للمُتَنَخِّلِ الهُدَلِيّ (٦٣ق.هـ/٥٦٠م)، ثم أخيراً (الكُنَيْز) من اللحم: المتراكم، ونقف على ذلك في شعر لعلقمة الفُخْل (٢٠ق.هـ/٦٠٢م).^{٦٠} هذه هي المعاني الجاهلية التي وصلت إلينا، وهي تخلو من المثني على التغليب الذي نحن بصدده.

١٥.٤ اللُّحْمَان: ومما جد في السنة من المثنيات على التغليب، (اللحمان): اللحم والمرق، وذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إِذَا اشْتَرَى أَحَدُكُمْ لَحْمًا فَلْيُكْبِرْ مَرْقَتَهُ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ لَحْمًا أَصَابَ مَرْقَتَهُ، وَهُوَ أَحَدُ اللَّحْمَيْنِ".^{٦١} يستهل الحديث الشريف بأداة الشرط غير الجازمة (إذا)، تلوها جملتان فعليتان، أو لاهما: فعل الشرط: اشترى، والثانية: جواب الشرط: فليكثر، وكما سبق فإن أداة الشرط (إذا) لا تجزم في اللفظ ولكنها تجزم في المعنى، أي: أن ما بعدها مجزوم بحصوله، أو مطلوب على وجه الجزم والقطع، كما أن الحديث اشتمل على أداة الشرط الجازمة (إن)، وهي تجزم فعل الشرط وجوابه، وفي حصول معنى مدخولها شك،

^{٥٨} مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "كُنْز".

^{٥٩} البغدادي، أحمد بن طيفور، كتاب بلاغات النساء، محق. أحمد الألفي، (القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٨م)، ٦٢. والشعر من البحر الطويل.

^{٦٠} يمكن الوقوف على هذه المعاني في مظانها في معجم الدوحة التاريخي، ينظر: مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، "كُنْز".

^{٦١} الترمذيّ، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، محق. أحمد محمد شاكر، وآخرون، (القاهرة: مطبعة الباي الحلبي وأولاده، ١٩٧٨م)، ٤/٢٧٤.

وهو غير مجزوم به. ثم نلاحظ أن الحديث احتوى على اللفظ (لحمًا) بصيغة التنكير، وهذا التنكير في وروده الأول: (إِذَا اشْتَرَى أَحَدُكُمْ لَحْمًا) يفيد التقليل، وكأن المعنى: إذا اشترى لحمًا قليل المقدار، أو أن التنكير يفيد التنوع، أي: إذا اشترى نوعًا من أنواع اللحم، لحم إبل، أو بقر، أو غنم ونحو ذلك. ووروده الثاني: (فَإِنْ لَمْ يَجِدْ لَحْمًا، أَصَابَ مَرْقَةً)، وتنكير لحمًا هنا يفيد التنكير، أي: إن لم يجد لحمًا كثيرًا، فسيجد مرقًا، كذا التنكير في قوله: (مرقًا) يفيد التنكير، وهذا على حد قول العرب: إن له لإبلاً وشاءً، وبالرجوع إلى مادة (لحم) وتسريح النظر فيما وصلنا فيها من ألفاظ جاهلية، نجد أنها تخلو مما نحن بصدده من مثنى على التغليب، غير أن لفظ (لحم) وهو أحد معنيي المثنى على التغليب جاهلي قديم نقف عليه في شعر قديم منسوب إلى عمرو بن مالك بن زيد التيمي (٣٠٠ق.هـ/٣٣١م) يصف بعيرًا أطعمه الناس:

وَنَحْنُ سَلْبْنَا الْبَكْرَ جَمْعًا مُكْوَسًا فَأَصْبَحَ فِينَا لَحْمُهُ يُتَفَسَّمُ^{٦٣}

ثم نلاحظ كذلك أن هذا المثنى على التغليب استخدم في زمن لاحق في الدولة العباسية بمعنى: اللحم والبن، وذلك في قول الأصمعي (٢١٦هـ/٨٣١م): "وَالْعَرَبُ تَقُولُ: اللَّبْنُ أَحَدُ اللَّحْمَيْنِ"^{٦٣}.

١٦.٤ الأَمْرَانِ: ومما جد في السنة من المثنيات على التغليب، (الأَمْرَانِ): الصَّبِيرُ: وهو عصارة مرة لنوع من الشجر، والثُّقَاءُ: هو الخَرْدَلُ، والخردل: حب نبات يستخدم في التداوي وغيره، وقد ورد ذلك في قوله -صلى الله عليه وسلم-: "مَاذَا فِي الْأَمْرَيْنِ مِنَ الثُّقَاءِ: الصَّبِيرِ، وَالثُّقَاءِ!"^{٦٤} وكما يتضح فقد غلبت صفة المرارة في (الصَّبِيرِ) على الخردل الذي ليس بمر، وقد ابتدئ الحديث باستفهام، وهذا الاستفهام خارج عن معناه الحقيقي: وهو طلب الفهم ونحوه،

^{٦٣} عبد العزيز نوي، ديوان بني بكر في الجاهلية، (القاهرة: دار الزهراء، ١٩٨٩م)، ٣٣٠. والشعر من البحر الطويل.

^{٦٣} الأصفهاني، علي بن الحسين، كتاب الأغاني، محق: إحسان عباس وآخرين، (القاهرة: دار صادر، ٢٠٠٨م)، ١٩٤/٢٢.

^{٦٤} البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبير، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠١١م)، ٥٣٢/١٩.

والذي يظهر لي أنه قصد به التهويل والتعظيم؛ لما في هذين الأمرين من شفاء لكثير من الأدواء، وأداة الاستفهام (ماذا) مبتدأ، خبره شبه الجملة (من شفاء)، وقوله: (في الأمرين) شبه جملة حال من (الشفاء)، والصبّر: بدل بعض من كل، والمبدل منه: (الأمرين)، ويجوز في كلمتي: (الصبر، والثّقاء) الرفع على أنهما خبر لمبتدأ محذوف، والنصب على أنهما مفعول به لفعل محذوف تقديره: (أعني). وبالرجوع إلى مادة (مرر) في معجم الدوحة التاريخي، نجد أن ما وصلنا من التراث الجاهلي يخلو من هذه التثنية، وأول ذكر لها كان في الحديث النبوي الآنف الذكر، وأقدم ما وصلنا من هذه المادة من التراث الجاهليّ ممّا يتعلق بمعنى التثنية التي نحن بصددّها، قولهم: (المُؤمِر): المُمرّ الطعم، ونلفي ذلك في قول الشاعر بشر بن عُليق الطائيّ (٨٦ق.هـ/٥٣٨م):

أَبَى لَكُمْ أَنْ تَفْخَرُوا بَعْدُ، أَنَّنَا سَقَيْنَاكُمْ صَابًا مُمِرًّا وَعَلَقَمًا^{٦٥}

ونخلص مما سبق إلى أن (الأمرين) مما جد في السنة النبوية مبنى ومعنى.

١٧.٤ التُّطْفَتَان: ومن الألفاظ المثناة على التغليب التي جدت في غريب السّنة (التطفتان): بحر المشرق وبحر المغرب، وكان ذلك في حديث رواه أبو عبيدة الهَرَوِيّ في كتابه: الغريبين في القرآن والحديث، وهو: "حَتَّى يَبْسِرَ الرَّأَكِبُ بَيْنَ التُّطْفَتَيْنِ لَا يَخَافُ جَوْرًا"^{٦٦} ويشهد لهذا المعنى المفهوم من الحديث أنه يروى "أن أعرابياً شرب من رَكِيّة، فقال: هذه نُطْفَةٌ عَدْبَةٌ، كذا ورد في بعض الآثار قولهم: إنا نقطع إليكم هذه النُّطْفَةَ، أي: ماء البحر"^{٦٧}. وقد ورد في سياق لكعب بن سُور الأزديّ (٣٦هـ/٥٨٧م) يخاطب صبرة بن شيمان رأس الأسد في موقعة الجمل: "إِنَّ الْجُمُوعَ إِذَا تَرَأَوْا لَمْ تَسْتَطِعْ، وَإِنَّمَا هِيَ بِحُورٍ تَدْفُقُ، فَأَطْعِنِي وَلَا تَشْهَدْهُمْ، وَاعْتَرِلْ بِقَوْمِكَ فَإِنِّي أَخَافُ أَلَّا يَكُونَ صُلْحٌ، وَكُنْ وَرَاءَ هَذِهِ النُّطْفَةِ"^{٦٨}.

^{٦٥} السنديوني، وفاء فهمي، شعر طيّب وأخبارها في الجاهلية والإسلام، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣م)، ٣٥٧. والشعر من البحر الطويل.

^{٦٦} الهَرَوِيّ، القاسم بن سلام أبو عبيد، الغريبين في القرآن والحديث، محق: أحمد فريد المزيدي، (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م)، ١٨٥٥.

^{٦٧} الهَرَوِيّ، الغريبين، ١٨٥٥.

^{٦٨} سيف بن عمرو، الفتنة ووقعة الجمل، محق: أحمد راتب عرموش، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤م)، ١٥٣.

والنظفة هنا بمعنى ماء البحر والنهر، ولم أتمكن من العثور على جزء الحديث السابق للسياق المثبت، والظاهر أن الحديث يدور حول مجيء زمن يشيع فيه الأمن والعدل، وإن الشخص ليسيرن بين المشرق والمغرب لا يخاف ظلمًا لفُشُو الأمن وانتشاره، وبالرجوع إلى مادة (نطف) في معجم الدوحة التاريخي، نجد أن ما وصلنا من التراث الجاهلي يخلو من هذه التثنية، وأن مبدأ استعمالها كان في السنة النبوية، ولعل أقدم ما وصلنا من التراث الجاهلي مما يحمل لفظ نظفة من التراث الجاهلي شعر لتأبط شرًا الفهمي (٩٥ق.هـ/٥٢٩م) يصف شِعْبًا:

بِهِ نُطْفُ زُرْقٌ، قَلِيلٌ تُرَابُهَا جَلَا الْمَاءُ عَنَّا أَرْجَائُهَا، فَهُوَ حَائِرٌ^{٦٩}

والنظفة هنا بمعنى الماء الصافي، ونخلص مما سبق إلى أن أثر السنة في هذا المثني يكمن في المبني والمعنى، والله أعلم.

نتائج البحث

بعد وقوف الباحث مع هذه المثنيات على التغليب ودراستها وتحليلها، خلص إلى مجموعة من النتائج، يمكن إجمالها في النقاط التالية:

- كانت ولادة مصطلح (المثني على التغليب) في القرن الثاني الهجري عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ/٧٩١م).

- كل مثني من المثنيات على التغليب السبعة عشر التي وقف عندها الباحث لم تُلَفَ قبل السنة النبوية، وذلك حسب ما قِيمَ به من بحث في التراث السابق للسنة.

- في المثني على التغليب (الحرمان): مكة والمدينة، نجد أنّ مكة كانت تسمى حرماً في الجاهلية، ثم في الإسلام سُمّيت المدينة حرماً، ثم جدّ في السنة مثني على التغليب يشملهما.

^{٦٩} تأبط شرًا، ديوان تأبط شرًا، محق: عبد الرحمن المصطاوي، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٣)، ٩٦.

والشعر من البحر الطويل.

- في المثني على التغليب (الأسودان) كان أثر السنة في المبني دون المعنى، وذلك أن هذا المثني استخدم في الجاهلية بمعنى: الليل والنهار، ثم استخدم في السنة بمعنى: الحية والعقرب.
- المثني على التغليب (العصران)، قد استخدم في الجاهلية بمعنى: الليل والنهار، ثم استخدم في السنة بمعنى: صلاة الصبح وصلاة العصر.
- في المثني على التغليب (الشفاءان) كان أثر السنة في المعنى والمبني، فلا أثر للفظ أو معناه قبل السنة.
- يظهر أثر السنة مبيئاً ومعنى في المثني على التغليب (اللحمان): اللحم، والمرق، ثم نلاحظ أن هذا المثني نفسه ورد في العصر العباسي على لسان الأصمعي بمعنى: اللحم، واللبن.

المصادر والمراجع

- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، الحروف، محق: رمضان عبد التّوّاب، ط ١، (القاهرة: مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٦٩م).
- ابن الشجري، هبة الله، أمالي ابن الشجري، محق: محمود محمّد الطناحي، ط ١، (القاهرة: مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، ١٩٩٢م).
- ابن عصفور، علي بن مؤمن، شرح جمل الزجاجي، محق: فواز الشعار، إشراف: إميل بديع يعقوب، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، محق: محمّد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت).
- ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، محق: محمد عبد القادر عطا، طارق فتحى السيد، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م).
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، محق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م).

- أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٣٤م).
- أحمد محمد عبيد، شعراء عُمان في الجاهلية و صدر الإسلام، محق: أحمد محمّد عبيد، (أبو ظبي: المجمع الثقافي ٢٠٠٠م).
- الأصفهانيّ، علي بن الحسين، كتاب الأغاني، محق: إحسان عبّاس وآخرين، ط٣، (القاهرة: دار صادر، ٢٠٠٨م).
- أيمن محمّد ميدان، شعر تغلب في الجاهليّة، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٥م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، محق: مصطفى ديب البغا، (دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٣م).
- البُستيّ، حمد بن محمّد الخطّايّ، غريب الحديث، محق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠٠١م).
- البغداديّ، أحمد بن طيّفور، كتاب بلاغات النساء، محق: أحمد الألفي، (القاهرة: مطبعة مدرسة والده عباس الأول، ١٩٠٨م).
- الببّهقيّ، أحمد بن الحسين، السنن الكبير، ط١، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠١١م).
- تأبط شرًا، ديوان تأبط شرًا، محق: عبد الرحمن المصطاوي، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٣).
- الترمذيّ، محمّد بن عيسى، سنن الترمذي، محق: أحمد محمد شاكر، وآخرون، ط٢، (القاهرة: مطبعة البايب الحلبي وأولاده، ١٩٧٨م).
- الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، محق: عبد السلام هارون، ط٢، (القاهرة: مطبعة مصطفى البايب الحلبي وأولاده، ١٩٦٩م).
- الجُرْجانيّ، عبد القاهر، المقتصد في شرح الإيضاح، محق: كاظم بحر المرجان، (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٢م).
- الحارث بن حلّزة اليشكري، ديوان الحارث بن حلّزة، محق: مروان العطية، (دمشق: دار الإمام النووي، ١٩٩٤م).

- الحربي، إبراهيم بن إسحاق، غريب الحديث، محق: سليمان العايد، ط ١، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٨٥م).
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، محق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ت).
- السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، محق: محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢، (الرياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢م).
- السندوني، وفاء فهمي، شعر طيبي وأخبارها في الجاهلية والإسلام، ط ٣، (الرياض: دار العلوم، ١٩٨٣م).
- سيوييه، عمرو بن عثمان، الكتاب، محق: عبد السلام هارون، ط ٣، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م).
- سيف بن عمرو، الفتنة ووقعة الجمل، محق: أحمد راتب عرموش، ط ٥، (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤م).
- السيوطي، جلال الدين، الاقتراح، محق: حمدي عبد الفتاح مصطفى خليل، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٧م).
- السيوطي، جلال الدين، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، محق: أبو إسحق الحويني، (السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م).
- السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، محق: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرون، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٦م).
- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢م).
- الشهاب الخفاجي، شرح درة الغواص في أوامير الخواص، محق: ميسون عبد السلام نجيب، ط ١، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ٢٠١٢م).
- عادل الفريجات، الشعراء الجاهليون الأوائل، ط ٢، (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٨م).
- عبد الحميد المعيني، شعر بني تميم في العصر الجاهلي، (السعودية: منشورات نادي القصيم الأدبي، ١٩٨٢م).

- عبد العزيز نبوي، ديوان بني بكر في الجاهلية، ط ١، (القاهرة: دار الزهراء، ١٩٨٩م).
- عبّيد بن الأبرص، ديوان عبّيد بن الأبرص، محق: حسين نصار، ط ١، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٧م).
- علي أبو زيد، شعراء تغلب في الجاهلية أخبارهم وأشعارهم، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠م).
- الفاكهي، عبد الله بن أحمد، شرح كتاب الحدود في النحو، محق: المتولي رمضان أحمد الدميري، (القاهرة: دار التضامن، ١٩٨٨م).
- الفراء، أبو زكريّا يحيى بن زياد، معاني القرآن، محق: أحمد يوسف النجاتي وآخرين، ط ١، (القاهرة: الدار المصرية، ١٩٥٥م).
- القرشي، عبد القادر، الجواهر المضية في طبقات الحنيفة، محق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٣م).
- القُلُقَشْنُدي، أحمد بن عليّ، كتاب صبح الأعشى، (القاهرة: المطبعة الأميرية - مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٢م).
- لقيط بن يعمر، ديوان لقيط بن يعمر، محق: عبد المعيد خان، (بيروت: دار الأمانة - مؤسّسة الرسالة، ١٩٧١م).
- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٠٤م).
- مجموعة من المؤلفين، معجم الدوحة التاريخي، <https://www.dohadictionary.org/>
- المهلهل، ديوان المَهْلَهْل، محق: أنطوان محسن القوّال، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٥م).
- النابغة الجعدي، شعر النابغة الجعدي: محق: عبد العزيز رباح، ط ١، (دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، ١٩٦٤م).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، محق: مجموعة من المحققين، (تركيا: دار الطباعة العامرة، ١٩١٥م).

- الهَرَوِيُّ، القاسم بن سلام أبو عُبيد، الغريين في القرآن والحديث، محقق: أحمد فريد المزيدي، (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٩م).
- ياقوت الحَمَوِي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧م).

The Prophetic tradition and its impact on *al-muthanna 'ala al-taghleeb* in Arabic morphology: A collection, study, and analysis.

Extended Summary

This article addresses the impact of the *sunnah* (prophetic tradition) on the phenomenon of *al-muthanna 'ala al-taghleeb* in Arabic morphology. The *sunnah* has birthed terms of *al-muthanna 'ala al-taghleeb* that were absent in the extant pre-Islamic tradition. In this study, I follow a descriptive-historical methodology, focusing on each *al-muthanna 'ala al-taghleeb* in the Prophetic tradition and relating the opinions and interpretations attributed to them.

This topic warrants attention due to the absence of a focused study on its themes. In this study I examine seventeen cases of *al-muthanna 'ala al-taghleeb* originating in the Prophetic tradition. The case of *al-muthanna 'ala al-taghleeb* is unique to the Arabic language. Upon examining Arabic speech, one finds that it occurs in favor of the masculine term when one of the two terms is masculine and the other feminine. For example, Arab speakers refer to “the two moons,” meaning the sun and the moon, or “the two parents,” meaning the father and the mother. Sometimes, one masculine term dominates over another masculine term, such as “the two reds,” meaning gold and silk, or “the two blacks,” meaning night and day.

Generally, the masculine term overcomes the feminine term. However, linguists observe that there are select instances where the feminine term dominates over the masculine one. The term *al-muthanna 'ala al-taghleeb* is a linguistic term, and in tracing its origin, we find the earliest mention, according to my research, attributed to Abdul Qahir al-Jurjani (d. 471 AH) in his book *Al-Muqtasid fi Sharh al-Izah. Al-muthanna 'ala al-taghleeb: as-Samā or al-Qiyas*: The majority of linguists consider *al-muthanna 'ala al-taghleeb* to be *Sama'i*, meaning it is preserved based on what is reported about the Arabs. Therefore, *qiyasi* (analogous reasoning), cannot be applied to it. Thus, it is not permissible to dualize “the ram” and “the ewe” because we say “the two rams” and so forth. Al-Fakhr al-Din al-Razi stated, “Abu Hayyan said, ‘What was reported in it [*al-taghleeb*] is preserved and not subject to analogy.’” This is a clear statement from Ibn Hayyan that *al-taghleeb* is strictly *sama'i*.

I discuss seventeen dual forms which were all non-existent in the pre-Islamic era. They are as follows: الأَدَانَان (the two calls to prayer, i.e. []); البَرْدَان (“the two coolnesses”, i.e. the *Fajr* and *Asr* prayers); البَيْعَان (“the two sellers”, i.e. the buyer and the seller); الثَّقَلَان (“the two weighty matters”, i.e. the Quran and the household); الأَجْوَفَان (“the two hollow

things”, i.e. the mouth and the private parts); الخَرمَان (“the two sanctuaries”, i.e. Mecca and Medina); الأَحْمَرَان (“the two reds”, i.e. gold and silk); الأَخْبِيثَان (“the two filths”, i.e. urine and feces); الزَّهْرَاوَان (“the two bright ones”, i.e. Surah Al-Baqarah and Al-Imran); الأَسْوَدَان (“the two blacks”, i.e. the snake and scorpion, whereas in the pre-Islamic era, this term referred to the night and the day); اليُّفَاءَان (“the two cures”, i.e. honey and the Quran); الطَّبِيخَان (“the two *cookings*” i.e. gypsum and clay); العَصْرَان (“the two times of ‘Asr prayer”, i.e. the *Fajr* and *Asr* prayers); الكَتْرَان (“the two treasures”, i.e. gold and silver); اللَّحْمَان (“the two meats”, i.e. meat and broth); الأَمْزَان (“the two trees”, i.e. the sap of a certain tree and a medicinal seed); التُّطْفَتَان (“the two droplets”, i.e. the Eastern Sea and the Western Sea).

In conclusion and having discussed seventeen examples of *al-muthanna ‘ala al-taghleeb*, each is a new contribution to the study of *al-muthanna ‘ala al-taghleeb*. Furthermore, in “Al-Aswadan,” the influence of the Prophetic tradition affected the meaning of the term, although the term itself existed in the pre-Islamic period. The term was used for “night and day” in pre-Islamic poetry but shifted to “snake and scorpion” in Islamic usage. Similarly, “Al-Asran” originally referred to “night and day” but shifted to denote the times of the *Fajr* and ‘*Asr* prayers in the Islamic period.

Keywords: Arabic, The pre-Islamic era, Philology, *al-muthanna ‘ala al-taghleeb*, Masculine-and-Feminine

Dijitalleştirme Çalışmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi

eScriptorium Programı Örneği

RAHİME KARAYİĞİT*

Öz

Son yıllarda İlahiyat sahasında dijital beşerî bilimlere artan ilgi, araştırmacı ve akademisyenleri bu konuda toplantılar düzenlemeye yönlendirmiştir. Dijital İlahiyat çalışmaları üzerine düzenlenen bir dizi toplantıda araştırmacıların bu konuda bilgilendirilip disiplinler arası yeni çalışma alanlarına yönlendirilmesi hedeflenmektedir. Bu araştırma notu, el yazmalarının dijitalleştirilmesi amacıyla *eScriptorium* programının pratik kullanımını konu edinmektedir. Bu yazı, programın avantaj ve dezavantajlarını tartışmayı, aynı zamanda taranan metinlerde karşılaşılan problemlere ve bunların çözümüne dair öneriler sunmayı hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda araştırmacıların bu programı ne şekilde kullanması gerektiğine dair program içerisinden örnekler ortaya konmuştur. *eScriptorium* her ne kadar makine öğretimiyle yazma eserlerin dijitalleştirilmesi amacıyla matuf olarak geliştirilen bir program olsa da belirli düzeylerde manuel müdahalelere ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple dijital beşerî bilimler sahasında mühendisler ve sosyal bilimcilerin ortak çalışma grupları oluşturularak mevcut programları geliştirmesi ve yeni programlara imza atması gerekmektedir. Programların mantığı ve yapay zekânın işleyişine vukufiyetin artması, muhtemel program yazılımlarının hata oranlarının zamanla azalmasına vesile olacaktır. Böylece süreç içerisinde doğru veri girişleriyle nete yakın veriler elde etme ihtimali kuvvet bulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dijital beşerî bilimler, yapay zekâ, dijital İlahiyat çalışmaları, el yazmaları.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Bilim Dalı / PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Hadith. Istanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0001-6175-8796 e-posta: rahime.karayigit@ogr.iu.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1530174 • Gelis/Received 08.08.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Karayigit, Rahime, "Dijitalleştirme Çalışmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi -eScriptorium Programı Örneği-", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 189-197.

Deciphering Manuscript Texts with the Assistance of Artificial Intelligence in Digitization Studies

The Case of the eScriptorium Program

Abstract

In recent years, the growing interest in digital humanities within the field of theology has led researchers and academics to organize meetings on this subject. A series of conferences on Digital Theological Studies aims to inform researchers and guide them towards new interdisciplinary areas of study. Artificial intelligence models developed especially on Arabic texts contribute to more accurate reading of manuscripts. This article focuses on the practical use of the *eScriptorium* program for the digitization of manuscripts. Its purpose is to assess the advantages and disadvantages of the program, while also providing recommendations for solving the problems encountered in the scanned texts. In line with this objective example from within the program are presented to demonstrate how researchers should utilize it. Although *eScriptorium* is a program developed for the digitization of manuscripts through machine learning, it still requires manual intervention at certain levels. Therefore, it is necessary for engineers and social scientists to form collaborative working groups within the digital humanities field to improve existing programs and develop new ones. A deeper understanding of the logic of these programs and the functioning of artificial intelligence will contribute to the reduction of potential software errors over time. Consequently, the likelihood of obtaining near-accurate data through proper data entries will be strengthened throughout the process.

Keywords: Digital Humanities, Artificial Intelligence, Digital Theological Studies, manuscripts.

Dijital beşerî bilimlere yönelik İlahiyat sahasında son yıllarda artan yönelim, araştırmacıları ve akademisyenleri bu konuda bilgilendirme toplantıları düzenlemeye sevk etmiştir. 2024 yılının başlarında “Dijital İlahiyat Araştırmaları 1” eğitim programının ilki düzenlenmiş;¹ aynı yılın 01-15 Temmuz 2024 tarihinde “Dijital İlahiyat Araştırmaları 2” programı ile seminerlere devam edilmiştir. Bu program kapsamında yapay zekâ, OCR/HTR teknolojileri, doğal dil işleme, büyük dil modeli ve fetva mecmuaları gibi konularda dersler verilmiş, üretken yapay zekânın İlahiyat sahasındaki kullanımına dair seminerler düzenlenmiştir.² Bu derslerden biri de el yazması ve matbu eserlerin dijitalleştirilmesine yönelik *eScriptorium*³

- 1 Program içeriği hakkında tanıtıcı bilgiler için bk. Doğan, “Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları I Eğitim Programı Tanıtımı”, s. 257-60.
- 2 Dijital İlahiyat Araştırmaları 2’nin kapsamı, yapay zekânın imkânları ve sosyal bilimlerin/ilahiyata kazandıracağı yeni yaklaşımlar hususunda araştırmacıları bilgilendirmektir (ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.dijitalilahiyatarastirmalari.com/about-4>).
- 3 *eScriptorium* programına benzer el yazması ve matbu metinlerin yapay zekâ yardımıyla dijitalleştirilmesi çalışmalarını yürüten Avrupa’da <https://www>.

programının araştırmacılarla uygulamalı öğretimi üzerinedir. TÜBİTAK (2237-A) destekli “Dijital İlahiyat Araştırmaları 2” seminer dizisinde, OpenITI proje ekibinden Jonathan Parkers Allen tarafından *eScriptorium* eğitimi verilmiş ve katılımcıların çeşitli metinler üzerinden uygulama yapmasına imkân tanınmıştır.

Dr. Jonathan Parkes Allen, Roshan Farsça Araştırmaları Enstitüsü’nde doktora sonrası araştırmacısıdır. Osmanlı din ve kültür tarihi üzerine araştırmalar yürüten Allen, dijital beşerî bilimler alanında OpenITI (Open Islamicate Text Initiative) projesinde yer almaktadır.⁴ OpenITI⁵ projesi kapsamında *eScriptorium* adındaki program üzerinden Arapça, Farsça, Osmanlı Türkçesi ile yazılan metinlerin makine öğretimi teknikleri uygulanarak taranıp dijital ortama aktarılması mümkündür. Projede, el yazması ve matbu Arapça harflerle yazılı metinler, OCR (Optik Karakter Tanıma) / HTR (El Yazması Metin Tanıma) teknolojileri kullanılarak deşifre edilmektedir. Şu anda deneme sürümünde olan programın, yakın zamanda araştırmacıların açık erişimine sunulması hedeflenmektedir.

OpenITI projesinin amaçlarından biri, İslam coğrafyasında yazılmış klasik dönem metinlerinin dijitalleştirilmesidir. Arap-Fars kültüründe yazılmış metinler, çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Projede erken dönem metinlerden XX. yüzyıl metinlerine kadar geniş bir veri havuzu oluşturulmuştur. Başlangıçta matbu ve el yazması metinleri kapsayan proje, daha sonra sadece el yazmalarına yönelmiştir. Öte yandan el yazması metinlerin bir kısmının içinde şerh-haşiye bulunması sebebiyle tasnif aşamasında güçlük çekildiği bir gerçektir. Burada amaçlanan şey, araştırmacının büyük bir veri setiyle karşı karşıya olduğunda tek başına deşifre etmesi güç metinleri, program yardımıyla script/karakter haline dönüştürmesini sağlamaktır.

TÜBİTAK eğitiminde bu tür eserlerin dijitalleştirilmesi için OCR ve HTR teknolojilerinin teorik arka planı hakkında bilgilendirme yapılmıştır. OCR, matbu eserleri dijitalleştirme; HTR, ise el yazması metinleri dijitalleştirme için kullanılmaktadır. El yazması metinlerde farklı renk ve yazı stilleri (eğik, düz yazı) bulunabilir. OCR’ın çalışma prensibi daha kolaydır zira bu konuda belli bir standarda sahip matbu eserlerde transkripsiyon/deşifre işlemi gerçekleştirilmektedir. El yazması metinlerde OCR teknolojisinin kullanım güclüğü, yazarın metni yazıya aktarırken kişisel tercihlerinin ve sayfayı kullanım biçiminin çok öznel olması sebebiyledir. Buna bağlı olarak

transkribus.org/ sitesi vardır. Ancak bu program, Osmanlı Türkçesi ve farklı dillerde metinlerde kullanılsa da henüz Arapça dil modeline sahip değildir. Bu konudaki bilgilendirmesi için Elif Derin’e teşekkür ederim.

4 [jallen22](http://jallen22@openiti.org) | [School of Languages, Literatures, and Cultures \(umd.edu\)](http://School of Languages, Literatures, and Cultures (umd.edu)).

5 Open ITI projesi 2016 yılından itibaren bu dijitalleştirme üzerine odaklanmıştır (bk. [About \[openiti.org\]](http://About [openiti.org])).

yazının hızlı ya da yavaş yazılması, okunaklığı, kelimeler arasındaki boşlukların hepsi bu tarama sistemlerinde hata olasılığını artıran unsurlardır.

Şekil 1: El yazması eğik yazılı, kenar notları olan bir metin

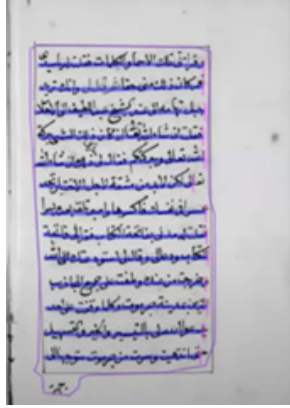


OpenITI tarafından geliştirilen *eScriptorium*, deneme sürümünden sonra araştırmacılar için erişime açıldığında el yazması metinlerin taranması sözkonusu olacaktır. Programın kullanım izni, TÜBİTAK destekli proje kapsamında verilen ders vesilesiyle dijital ilahiyat araştırmacılarına açılmıştır. Program kapsamında öncelikle XML, PDF, IIF, ZIP uzantılı belgenin⁶ içe aktarılması (import), daha sonra sırasıyla belgenin Binarize, Segmentation ve Transcribe işlemleri yapılır. Programın matbu ve yazma eserler için ayrı ayrı olmak üzere dil paketlerinin yüklenmesi gerekmektedir. Program henüz deneme sürümünde olduğu için bu tarz işlemler dahi yavaş işlemektedir. Yeni geliştirilen sürümde dosyalar, bulut veri tabanı ile yükleneceği için verilerin yüklenmesinin hızlanması öngörülmektedir. Programa dair Youtube üzerinden yükleme ve sonrası işlemler hakkında bilgi edinilebilir.⁷

6 JPEG formundaki belgeler ise sürüklenerek programa entegre edilebilir.

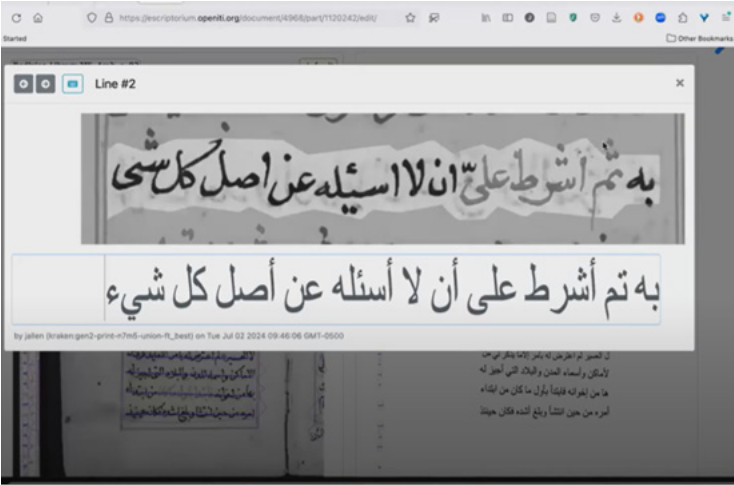
7 <https://www.youtube.com/watch?v=N0hSNC3YvD4>.

Şekil 2: Taraması düzgün yapılmış sayfanın ayrıştırılması



Şekil 2’de görüldüğü üzere program, ilk aşamada metni satırlar halinde ayrıştırarak transkripsiyon işlemi yapar. Bu tarama neticesinde aşağıda görülen odaklanılmış satırlar üzerinden metnin kontrolleri yapılır, eksiklikleri varsa giderilir.

Şekil 3: Taraması yapılmış bir metinde programın kelime okumadaki hata oranı



Şekil-3’te program tarafından okunan metinde تم ifadesinin تم şeklinde eksik tarandığı görülmektedir. Metnin sonundaki شيء ifadesinde ise aslında harfin noktaları tarama dışında kalmış olmasına rağmen program kelimeyi doğru bir şekilde okumuştur. Bu tür aksaklıklar neticesinde programda manuel düzeltme seçeneği kullanılarak ibarenin doğru bir şekilde aktarımı yapılabilmektedir.

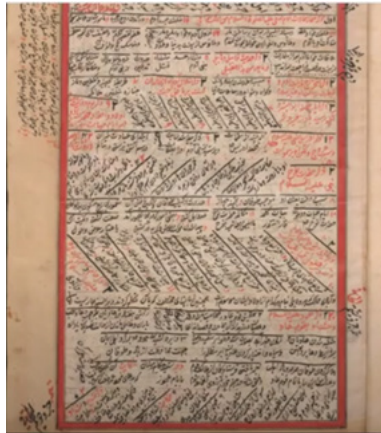
Metnin doğru taraması bütün satırlarda doğru bir şekilde yapılmadığında, program Arap harfleriyle yazılan metni istenilen şekilde okuyamamaktadır. Şekil 4'teki resimde tarama esnasında altıncı satırda eksik bir tarama söz konusu olduğu için çizgi tamamlanmamıştır. Bu durumda kullanıcı, o çizgiyi el ile müdahale ederek uzatmalı ve metnin taranmasına imkân sağlamalıdır. Araştırmının yürütücüleri başlangıçta bu problemi küçük ve kolay çözümler bir şey olarak düşünmüşlerse de program sürecinde bu hata kodunun düzeltilmesi oldukça vakit almıştır.

Şekil 4: Taraması düzgün yapılmamış metnin Arapça ibarenin tamamını okuyamaması



Program, proje kapsamında devam eden araştırma sürecinde farklı dillerdeki metinleri de taramaya başlamıştır. Aşağıda örneği verilen eğik marjine sahip metin, programın ilk kullanılmaya başlandığı dönemde taranamazken gelişmeye devam eden bu teknolojiye programa kazandırılmıştır.

Şekil 5: Eğik marjinli ve metin dışı unsurlara sahip bir metin

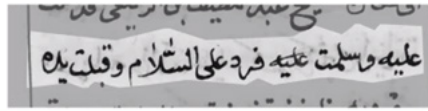


Şekil 5'teki Farsça metinde farklı yönler bakan eğik yazıların yanı sıra kuyudât bilgisi bulunmaktadır. Farklı şekillerde yazılmış bu metni okuyabilmesi, yapay zekânın olumlu tarafı olarak zikredilebilir. Ancak müellif yahut müstensih tarafından farklı amaçlarla sayfaya eklenmiş metinler, yapay zekâ tarafından metnin kendisi mi yoksa metin dışı unsur mu olduğu konusunda ayırt edilememektedir. Burada tekrar insan gücüne dönerek araştırmacıdan buna el ile müdahale edip değiştirmesi ve asıl metin ile metin dışı unsuru ayırt etmesi beklenmektedir.

Programın geliştirilmesi gereken taraflarından biri de metin analizi yapılırken kelimelerden bir grup, el yazısında birleşik bir şekilde yazıldıysa, metin içerisinde o kelime taratıldığında programın buna cevap verememesidir. Söz gelimi "haberunsahihun" ifadesi birleşik bir şekilde yazıldıysa program bu kelimeyi iki ayrı kelime olarak ayırtıramamaktadır. Özellikle nicel veri analizi için programı kullanmayı düşünen araştırmacıların bu durumu dikkate alması gerekmektedir.

Programda dikkat edilmesi gereken unsurlardan biri de yazma eser sahibinin yazı yazarken üzerini çizdiği, yerini değiştirdiği kelimelerin, program tarafından taranması ve bu çizginin program tarafından görülmemesidir. Şekil 6'daki yazma örneğinde kelimenin yeri başlangıçta yanlış yazılmış ardından bu hata farkedilerek üzeri çizilmiş ve doğru yere yazılmıştır. Programın bu durumu anlayamaması sebebiyle, programı kullanan araştırmacının yanlışlığa dikkat çekmek üzere manuel olarak bu kelimeyi süslü paranteze alması gerekir.

Şekil 6: Kelimenin sırasına yönelik dikkat



عليه وسلم {عليه} فرد على السلام وقت يد

Yapay zekânın günümüzde giderek gelişen durumunun ilmi sahadaki bir yansımaları olarak değerlendirilebilecek bu programın, henüz yapım aşamasında olması, programa dair aksaklıkların hâlâ var olduğunu göstermektedir. *eScriptorium* her ne kadar makine üzerinden yazma eserlerin dijitalleştirilmesi yönünde bir çabaya sahip olsa da programın belirli aşamalarında insan gücüne dayalı manuel müdahalelerin olması, dijital sahaya yönelik bu çabaların çokça gelişime ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Dijitalleştirme çalışmalarında özellikle yazma eserlerle ilgili süreçlerde editöryal tashih için hâlâ insan gücüne başvurulması gerekmektedir. Ancak yine de bu tür teknolojilerin ve programların geliştirilmesiyle iş yükünün azalması

ve yapılan işlerde daha hızlı sonuç alma, özellikle bilgisayar teknolojisinin eserler arasındaki mukayeseyi insana göre daha çabuk yapması ve analize imkân vermesi mevcut programları cazip kılmaktadır. Aynı zamanda yazma eserlerin belirli bir standartla daha az hata payına sahip bir şekilde okunabilmesi bu teknolojinin faydaları arasında zikredilmelidir. *eScriptorium*'un yazma eser üzerine çalışan araştırmacıların istifadesine en yakın zamanda sunulması, bu alanda yapılan çalışmaların kalitesine katkı sunacaktır.

Bibliyografya

Doğan, Nuran Sarıcı, "Uygulamalı Dijital İlahiyat Araştırmaları I Eğitim Programı Tanıtımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 66 (2024): 257-60.

About (openiti.org) (Erişim: 13.12.2024).

<https://www.dijitalilahiyatarastirmalari.com/about-4>. (Erişim: 13.12.2024).

<https://www.transkribus.org/> (Erişim: 13.12.2024)

<https://www.youtube.com/watch?v=N0hSNC3YvD4> (Erişim: 13.12.2024).

jallen22 | School of Languages, Literatures, and Cultures (umd.edu) (Erişim: 13.12.2024).

Deciphering Manuscript Texts with the Assistance of Artificial Intelligence in Digitization Studies

The Case of the eScriptorium Program

Extended Summary

With recent developments in artificial intelligence interest in digitization in academic studies has increased. Thanks to artificial intelligence, processes such as data analysis and processing, automatic text transcriptions, translations, literature reviews, presentation preparations, infographics, and simulations have become significantly easier. In Islamic studies the contributions of artificial intelligence (AI) vary across different fields of knowledge. For instance, in a legal ruling related to Islamic jurisprudence (*fiqh*) AI can classify rulings from different schools of thought by scanning literature. It can compare fatwas and organize them systematically. In hadith studies AI can generate isnad (chain of transmission) diagrams and compile commentary on the hadith. It can also collate information on narrators by comparing data from relevant biographical works. In the field of *tafsir* (Qur'anic exegesis), AI can perform semantic and grammatical analyses of words in the Qur'an and provide commentaries from various exegetes regarding the context of the verses.

Another contribution of artificial intelligence to Islamic literature is the digitization and transcription of manuscript texts. The *eScriptorium* program, developed as part of the OpenITI project, uses Handwritten Text Recognition (HTR) technology to convert manuscript texts into digital script, making them accessible to researchers. This enables

the use of handwritten texts in a digital format, even if they exhibit various styles and scripts. This article presents the practical use of the *eScriptorium* program, as discussed in a seminar funded by TÜBİTAK. Its purpose is to assess the advantages and disadvantages of the program, highlight the challenges encountered during text scanning, and offer solutions to these issues. Examples from within the program are provided to demonstrate how researchers should use it effectively.

Although *eScriptorium* was developed with the goal of digitizing manuscripts through machine learning, it still requires manual intervention at certain stages. Therefore, in the field of digital humanities, engineers and social scientists need to collaborate to further develop existing programs and create new ones. Increasing familiarity with the logic behind these programs and the functioning of artificial intelligence will likely reduce error rates in software over time. As a result, more accurate data will be obtained through proper data input, leading to greater precision in research outcomes.

Aasim I. Padela, ed. *Medicine and Sharia: A Dialogue in Islamic Bioethics*

University of Notre Dame Press, 2021.
ISBN: 978-0-268-10837-3

JIBRIL SWALLEH MAWEJJE*

Given the versatility of medicine in our contemporary times and its continuous development to match the current scientific developments in physics and biology, advancement in medical ethics is important. Furthermore, the variance in different communities' social, psychological, and theological beliefs calls for flexibility in ethical discourses to meet the same communities' demands, expectations, dogmas, and beliefs. Consequently, there are ongoing efforts to forge bioethics that match societal dispensation dynamics. Among these are efforts to define Islamic bioethics that are relevant to the Muslim community. In this spirit, *Medicine and Sharia: A Dialogue in Islamic Bioethics* gains relevancy as an additional effort to the ongoing discursive work of framing bioethics that conform with Islamic Sharia. Its respected expert contributors include Aasim Padela—who also edited the volume—Vardit Rispler-Chaim, Fazlur Rahman Ebrahim, Hooman Keshavarzi, Bilal Rana, Yildran Günay, Abdullah Kholwadia, and Ebrahim Moosa, who are each professional intellectuals in Islamic jurisprudence, medicine, and ethics.

Reading through the book, one of the most important things to note is the thematic arrangement of the book. It consists of eight chapters and can be further arranged into three parts for the reader's benefit. The reader more interested in the core judicial discourses of Islamic bioethics, especially in their classical fashion, will find part one or chapters 1-3 most useful. Even though the whole book tackled Islamic ethics, much of the most relevant material is found in those first three chapters. For example, this is where some maxims of Islamic jurisprudence, like the principle of dire necessity in relation to the formulation of bioethics, are discussed.

* Doktora Öğrencisi, İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / PhD Student, Ibn Haldun University, School of Islamic Studies. Istanbul, Türkiye.

ORCID: 0000-0003-4376-2622; e-posta: Jibril.mawejje@ihu.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1500571 • Geliş/Received 13.06.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atf/Citation Mawejje, Jibril Swalleh, "Aasim I. Padela, ed. *Medicine and Sharia: A Dialogue in Islamic Bioethics*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 199-203.

The second part, chapters 4-5, is more concerned with the philosophical aspects of Islamic bioethics, elaborating on the ontological and epistemological implications of the subject at hand. A reader who has more interest in the concepts related to Islamic ethics from the philosophical, ontological, epistemological, theological, and metaphysical lenses will find this part especially useful. Under this section, the author draws especially upon the work of Imam Ghazali concerning the classical essence of death. He explores the concepts from classical to modern philosophy to explain medicinal topics like the nature of death and its meaning from both physical and spiritual perspectives.

The book's final section, chapters 6-8, explores academic, ethical, and legal debates on Islamic bioethics within North America's Muslim community. It focuses on clinicians, physicians, jurists, and the broader community, using surveys to examine their views, challenges, and gaps in Islamic bioethics, pointing out areas for further development.

Given the above introduction, this review will illuminate some of its main points while making relative comments where necessary. In the introduction, Prof. Padela defines Islamic bioethics as "a discourse that uses the Islamic tradition to address moral questions and ethical issues arising out of the biomedical sciences and allied health practice." He traces its historical development from prophetic traditions to modern organizations, highlighting the importance of Islamic jurisprudence and ethics in addressing biomedical issues while also acknowledging the influence of secular bioethics. Padela notes the formation of Islamic organizations to tackle bioethical queries through *Ijtihad*, applying reasoning based on Islamic texts to contemporary health issues. He also observes that Islamic bioethics is a relatively young field, about forty years old, and still developing.

Given the ongoing effort to produce an encyclopedia of Islamic bioethics, Padela's work is a significant step in establishing a reliable source for Islamic bioethical discourse. However, the editor's attempt to establish the roots of Islamic bioethics is weakened by the lack of Quranic verses supporting the discussion. While the book emphasizes collaboration between various stakeholders, including Muslim jurists, clinicians, and physicians, in developing Islamic bioethical standards, it overlooks key aspects, such as the historical debates surrounding medical treatment in Islamic scholarship.

Also, the author's assertion on page 10 that all Islam stems from only the Quran and Sunnah is simplistic. It ignores the significant role of analogical reasoning and other sources utilized by different schools of Islamic

jurisprudence. This narrow focus undermines the complexity of Islamic legal and ethical thought, as in significant jurisprudence works where diverse juridical sources and methodologies contribute to the formulation of Islamic bioethics.

In chapter one, Vardit explores the intersection of medicine and Islam, highlighting Muslim scholars' perspectives on bioethics, including the similarities between Islamic and Western ethical principles. However, the issue's crux is defining what constitutes "Islamic" ethics when the Quran, Prophetic traditions, Islamic Law, and Fatwas are often cited as sources. However, the Quran is not a codified legal document, and the Prophet's traditions vary in interpretation across different schools of thought, making such interpretations' infallibility questionable. While the Quran's sacredness is universally accepted among Muslim scholars, there is significant divergence among these on the sanctity of the Prophetic traditions and the jurists' Fatwas. Adherence to the interpretations of Muslim scholars is not unquestionably mandatory; their binding force depends on the acceptance of individual Muslims because the interpretations, influenced by the interpreter's intellect and beliefs, are not inherently sacred.

The author postulates from *al-Hajji* that a proven scientific idea cannot contract the Quranic teaching. Bridging the gap between medicine and Islam has never faced an obstacle more significant than that of science and Islam. One might as well argue that prejudice and resentment from some Muslim groups towards Western scientific and technological advancements hinder Muslim scholars' acceptance and understanding of this knowledge. The author cautions that doctors should not be blindly trusted as they also err. He cites an example of sex preselection, which appears to be 98% accurate. The remaining two are a manifestation of God's intervention. However, attributing scientific failures to God's intervention is problematic, as God's influence exists in all human actions, not just when science fails. While science may achieve high accuracy rates, failures should be acknowledged as opportunities for improvement rather than as evidence of divine intervention. Ultimately, historical beliefs about divine involvement should not overshadow scientific progress.

The second chapter discusses Islamic perspectives on the permissibility of using porcine products for medical treatment, including vaccines, and the concept of "dire necessity" as outlined by Imam al-Ghazali (Page 59). It also addresses the sanction of abortion in some instances by the Council of Muslim World League (Page 63). There is disagreement among Islamic jurists about the definition and application of what constitutes dire necessity. The author argues for a collaborative approach between

religious and medical professionals. Another argument is that due to the subjective nature of the concept, a fixed definition that applies to all Muslims can be problematic, as it depends on the interpreter's intellectual capacity and perspective. The ambiguity surrounding dire necessity is expected and accepted, as it is not incumbent upon scholars to agree on a universal definition. Instead, the concept should be relative to the stakeholders involved.

The third chapter delves into the development of a jurisprudential framework for Islamic bioethics, drawing on al-Shatibi's work and insights from clinical discourses (Page 72). The authors, Muhammed Volkan Yildiran Stodolsky and Mohammed Amin Kholwadia explore the concept of brain death and its significance in determining the death of a person in both Islamic and clinical contexts. They express skepticism regarding jurists' tendency to accept clinicians' assertions of brain death as the criterion for confirming death. Rather, they emphasize the importance of the Quran and Sunnah in shaping Islamic bioethics and defining death.

In the fourth chapter Moosa explores the essence of death, noting its complexity from an Islamic perspective compared to a clinical view focused on neurological criteria. While he provides insights into death's metaphysical aspects, he neglects to categorize different levels of death or address the possibility of revival, which various scholars have discussed. Despite these omissions, the chapter offers valuable information on ongoing debates about brain death.

Chapter five explores Muslim jurists' perspectives on mental status, drawing on a survey by Bilal and Hooman (Page 121). The study highlights the importance of forensic psychology in guiding jurists' understanding of mental states. It analyzes how jurists categorize mental statuses, including *Majnun* (insane) and *Waswasa* (scrupulosity), and suggests a need for incorporating medical advancements into legal frameworks.

In chapter six Padela discusses health insurance from an Islamic perspective, citing views from American Muslim scholars and Imams. While some organizations, like the Islamic Medical Association, sanction medical insurance, others, like the Fatwa Centre of America, deem it impermissible. Some scholars make an exception for health insurance due to so-called dire necessity. Some jurists, particularly from Saudi Arabia regard health insurance illegal in Sharia because they view it as subject to the same uncertainties just as other insurances. This stance sparks debate on the relevance of foreign rulings in local contexts. Padela's claim that Sunni Orthodox theology negates the ontological authority of human reason is problematic. Assuming "Sunni" refers to Muslims excluding

Shia, many jurists and theologians have indeed affirmed the role of reason. Even within Sunni subgroups like the Asharites and the Maturidites the authority of reason has been recognized, albeit variably. The assertion could partially hold true for some Salafists within the Hanbali School of Law, who are known for putting less emphasis on human reasoning. Despite this, most Muslim scholars, including non-extremist Salafists, have pragmatically utilized intellect in interpreting complex Islamic concepts. Historically, debates on the ontological authority of the intellect in Islam have been prevalent among Muslim scholars, indicating a nuanced understanding of reason's place in religious doctrine. Another important aspect discussed is the prohibition of insurance in Islamic law based on concepts like *riba* (usury) and *gharar* (uncertainty) because these notions are ambiguous and debated. Using these concepts to rule out insurance, especially when it serves the public interest, is problematic, especially under schools of thought emphasizing the idea of public interest in Islam.

Chapter seven highlights a study from the National Survey of Muslim Physicians in the U.S. It reveals that while many Muslim physicians acknowledge their religion's influence, few actively use Islamic bioethics resources for decision-making. Such illustrates a disconnect between consumers and producers of Islamic bioethics (Page 194). Padela notes that the survey's limited scope may not fully capture this disconnect. In chapter eight again Padela proposes a comprehensive Islamic bioethics framework involving direct and indirect stakeholders, including clinicians, social scientists, and scholars from diverse fields like biomedical sciences, moral philosophy, and Islamic Law, to integrate and enhance the development of Islamic bioethics.

Given all the above remarks and comments concerning the book at hand, it is a great piece of work from professionals with diverse knowledge and understanding about Islamic jurisprudence and medicine ethics. I would argue that is a big step towards the ongoing work of compiling the encyclopedia of Islamic medical ethics

Nagihan Emiroğlu, *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi* (*Hicri VII-VIII. Asır*)

İstanbul: Timaş Akademi, 2023, 325 sayfa+Ek-II
ISBN: 978-625-6582-01-9

AYŞE NUR YAMANUS*

Mısır, Suriye ve Hicaz gibi coğrafyalarda hüküm süren Memlükler (648/923/1250-1517), İslam tarihinde derin izler bırakmış Türk devletlerindedir. Bahri Memlükleri (648-784/1250-1382) ve Burcî Memlükleri (784-923/1382-1517) şeklinde iki döneme ayrılan Memlük tarihi gerek siyasî ve sosyal gerekse entelektüel açıdan pek çok araştırmaya konu edilebilecek mümbit bir alandır. Ne var ki bu alan, İslamî ilimler tarihinin önemli bir kesitini oluşturmasına rağmen Türkiye’de yakın zamana kadar yeterince kapsamlı ve bütünlüklü çalışmalara konu olmamıştır. TDV İslam Araştırmaları Merkezi’nin yürüttüğü Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) bünyesindeki öncelikli çalışma alanlarından birinin Memlükler dönemi olması da bu vakıanın bir neticesidir. Nitekim Memlükler devrinin, son on yılı aşkın süreçte ülkemizde gittikçe artan bir akademik ilgiyle karşılaştığı görülmektedir. Hadis ilmine dair yeni çalışmalar da Memlükler’i konu alan Türkçe literatür içerisinde her geçen gün daha büyük bir yekün tutmaktadır. Bu doğrultuda Nagihan Emiroğlu tarafından kaleme alınan *Türk (Bahri) Memlükler Döneminde Hadis İlmi (Hicri VII-VIII. Asır)* adlı kitap, hadis tarihindeki önemli bir kesit olarak Memlükler’in ilk asrına ışık tutması bakımından literatürdeki büyük bir boşluğu doldurmaktadır. 2023 yılının Kasım ayında raflardaki yerini alan kitap, yazarın Prof.Dr. Muhammet Yılmaz ve Prof.Dr. Halit Özkan danışmanlığında Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde tamamladığı doktora tezine dayanmaktadır. Aynı zamanda TDV İslam Araştırmaları Merkezi’nin Araştırmacı Yetiştirme Projesi kapsamında tamamlanan bir tez olması yönüyle dikkat çeken

* Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences. Yalova, Türkiye.

ORCID: 0000-0002-1759-3573; e-posta: any.1497@hotmail.com

DOI: 10.26570/isad.1557714 • Gelis/Received 28.09.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atıf/Citation Yamanus, Ayşe Nur, "Nagihan Emiroğlu, Türk [Bahri] Memlükler Döneminde Hadis İlmi [Hicri VII-VIII. Asır]", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 [2024]: 205-209.

bu çalışma, ülkemizde, Halit Özkan'ın Burcî Memlûkleri devrine tekabül eden zaman dilimini incelediği *Memlûklerin Son Asrında Hadis* isimli eserinden sonra hadis ilminin Memlûkler dönemindeki tarihî seyrini kapsamlı şekilde ele alan ikinci kitaptır.

Son derece hareketli bir ilmî atmosferin hâkim olduğu, çok sayıda âlimin yaşadığı ve pek çok eserin yazıldığı Memlûk coğrafyasında hadis ilminin nasıl bir gelişim seyri takip ettiğini ortaya koymayı amaçlayan Emiroğlu, Bahrî Memlûkler dönemini sosyal tarih anlayışıyla inceleyerek hadis tarihinin bu safhasına dair çok yönlü ve somut bir tablo sunmaya çalışmıştır. O, hadis ilminin söz konusu devirde kaydettiği ilerlemeyi ve muhaddislerin faaliyetlerini tahlil ederken siyasî arka planı ve sosyal zemini de dikkate almıştır. Dolayısıyla kitap, hadis tarihini hangi asırda ne tür eserlerin telif edildiğine odaklanarak sunan mevcut çoğu çalışmanın aksine hadis alanındaki gelişmelerin devlet, dönem, coğrafya ve toplum ile olan irtibatını gözler önüne sermesi yönüyle hususiyet kazanmıştır. Böylece yazar gerek akademik hadis tarihi yazımına gerekse Memlûk entelektüel tarihi alanına mühim bir katkı sunmuştur. Giriş ve sonuç haricinde üç ana bölümden oluşan kitabın giriş kısmında araştırmanın konusu, metodu ve kaynaklarına dair bir çerçeve çizilmiştir. Birbiriyle insicamlı bölümlerin ardından, sonuç kısmında çalışmada elde edilen bulgular ışığında Bahrî Memlûkler döneminde hadis ilminin mahiyetine dair genel bir değerlendirme yapılmıştır. Ayrıca kitapta ekler ve dizin kısımlarına da yer verilerek okuyucuların eserden istifade imkânı arttırılmıştır.

Eserin “Memlûklerde Hadis Eğitim-Öğretimi” başlığını taşıyan birinci bölümünü iki kısma ayıran Emiroğlu, ilk kısımda Bahrî Memlûkler devrinde hadis eğitiminin verildiği mekânları ele almıştır. Memlûk coğrafyasının, önemli ilim merkezleri niteliğindeki birçok şehri kapsadığına ve bunların her birinde hadisle alakalı öğretim faaliyetlerinin yoğun şekilde sürdürüldüğüne dikkat çeken yazar, başta Dımaşk olmak üzere Kahire ve Halep gibi beldelerdeki hadis tahsilinin izini sürmüştür. Buna göre hadis eğitim öğretiminin gerçekleştirildiği mekânlar arasında mektepler, medreseler, dârülhadisler gibi kurumsal yapıların yanı sıra toplumun her kesimine hitap eden cami, mescit, hankah, ribat, zaviye, ev, bahçe, türbe ve kütüphaneye gibi yerler de bulunmaktadır. Söz konusu mekânların her birine tahsis ettiği alt başlıklar bünyesinde bunların İslam kültür tarihi ve Memlûk eğitim hayatı içerisindeki yerine de değinen yazar, bu mekânlarda düzenlenen hadis meclislerine, hadis dersi veren hocalara, okunan eserlere ve derslere katılan dinleyicilere dair misaller zikretmiştir. Özellikle sema kayıtları üzerinden sunulan örnekler, dönemin hadis meclislerini canlı biçimde resmetmesi bakımından ilgi çekicidir.

Birinci bölümün ikinci kısmında hadis eğitim öğretiminin ayrılmaz bir parçasını oluşturan tahammül ve eda yöntemlerine yoğunlaşan yazar, Bahrî Memlûkler devrindeki hadis eğitiminin keyfiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu kapsamda o, dönemin muhaddislerinin yaygın şekilde kullandığı hadis tahammül yolları, sema ve imla meclislerinin bu devirdeki durumu, hadis derslerine ait sema kayıtları ve icazet metinleri, hadis derslerinde okutulan eserler ve hadis tahsili için gerçekleştirilen rihleler gibi konulara temas etmiştir. Memlûk coğrafyasında sema, kıraat ve icazet yöntemlerinin sıkça kullanıldığı tespitinde bulunan yazar, hadis eğitim öğretiminin yapıldığı mekânlarda çok sayıda sema meclisi akdedildiğini ve dönemin meşhur muhaddislerinin bu meclislerde hoca veya talebe vasfıyla yer aldığını belirtmiştir. Yazarın, hadis meclislerine ait bazı sema ve icazet kayıtlarını inceleyerek kaynaklarda pek rastlanmayan türden ayrıntılara ulaşması ve bunları yorumlaması, devrin ilmî atmosferini ve hadis faaliyetlerinin mahiyetini daha yakından tanımayı sağlaması açısından oldukça kıymetlidir. Ayrıca kitabın “Ek-2” kısmında dönemin hadis meclislerine dair bazı sema kayıtlarının tablo halinde sunulması okuyucu için gayet faydalıdır. Yazarın, hadis derslerinde genellikle hangi eserlerin okutulduğuna dair tespitleri ise hadis öğreniminde takip edilen belirli bir müfredatın bulunmadığı bu dönemde muhaddislerin nasıl bir tedrisat sürecinden geçtiğini örnekleriyle ortaya koymaktadır. Ayrıca Memlûk muhaddislerinin rihleyi de ilim tahsilinin vazgeçilmez bir parçası olarak görmesinden hareketle yazar, muhaddislerin Şam, Mısır ve Hicaz merkezli seyahatlerine ilişkin pek çok anekdot üzerinden dönemin ilmî hareketliliğini yansıtmıştır.

Eserin “Hadis Hâfız Olan Meşhur Âlimler ve Hadis İlmî ile İlgili Eserler” başlıklı ikinci bölümü bünyesindeki ilk kısımda Bahrî Memlûkler devrinin meşhur hadis hafızları ele alınmıştır. Söz konusu dönemde tek bir çalışmada tanıtilamayacak kadar çok hadis hafızının yetişmiş olması, bu noktada bir sınırlandırma yapılmasını gerektirmiştir. Zira kitabın “Ek-1” kısmında verilen listede görüldüğü üzere dönemin hafız muhaddislerinin sayısı seksen dokuza ulaşmaktadır. Bu sebeple yazar birtakım kriterler belirleyerek, hadis alanında eser telif etmiş olup medrese ve dârülhadislerde görev alan hadis hafızları arasından eserleri bir sonraki asırda İbn Hacer tarafından okunan âlimleri seçmiştir. Söz konusu vasıfları taşıyan Münzirî, Reşîdüddin el-Attâr, Ebû Şâme el-Makdisî, Nevevî, İbn Teymiyye, Bedreddin İbn Cemâa, Birzâlî, yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, Takyyüddin es-Sübki, Selâhaddin el-Alâî ve İbn Râfi’ çalışmanın bu kısmında hayat hikâyelerine yer verilen hadis ulemasıdır. Yazar her isme ayrı bir alt başlık tahsis ederek ilgili âlimin ailesi, tahsil süreci, hocaları, rihleleri, okuduğu eserler, icazetleri, yer aldığı sema kayıtları, mansıpları, öğrencileri, ilmî irtibatları, ulema ile kurduğu yakın ilişkiler, hadis sahasında temayüz eden yönleri ve yazdığı eserler gibi hususlara değinmiştir. Bu çerçevede verilen

ayrıntılı bilgiler, Bahrî Memlûkler coğrafyasında yetişmiş en meşhur muhaddisler üzerinden dönemi tanıma imkânı sunmaktadır.

Pek çok muhaddisin yaşadığı Bahrî Memlûkler dönemi, hadis alanında sayısız eserin telif edilmesiyle öne çıkmaktadır. Dolayısıyla kitabın ikinci bölümü bünyesindeki bir diğer kısım, hadislerle ilgili eserlere ayrılmıştır. Konunun başında yazar, Memlûk asrında fikrî açıdan bir durgunluk ve donukluğun bulunduğu ve kaleme alınan hadis müellefatının geçmiş çalışmalara dayanan şerh, haşiye ve ihtisar gibi türlerden ibaret olduğu minvalindeki eleştirilere değinerek bu eleştirileri yersiz bulunduğunu belirtmiştir. Yazara göre Memlûk muhaddisleri, hadis literatürü içerisindeki pek çok türün en güzel örneklerini ortaya koymuş, mevcut eserleri yeniden ele alarak daha kullanışlı ve anlaşılır hale getirmiş, geçmişe ait bazı eserlerin sonraki çağlara intikalini sağlamış ve bazı türlerin ilk örneklerini kaleme almışlardır. Bahrî Memlûkler devrine ait hadis eserlerini metin merkezli çalışmalar, rical merkezli kitaplar, hadis usulüne dair kitaplar ve diğer eserler olmak üzere dört ana gruba ayıran yazar, hadis literatürünü oluşturan başlıca türleri bu kategoriler altına yerleştirerek meşhur örneklerine değinmiştir. Her ne kadar burada dönemin muhaddislerince yazılan bütün eserlerin kaydedilmesi hedeflenmesinde de pek çok kaynağın incelenmesi neticesinde saptanan müellefatın bir dökümünün yapılması, bu zaman diliminde ne derece zengin bir hadis külliyyatının ortaya çıktığını göstermek bakımından oldukça değerlidir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, “Muhaddis Kimliği ile Öne Çıkan Ulemanın Toplumdaki İlmî, Siyasî ve Sosyal Konumu” başlığı altında muhaddislerin hayatlarını şekillendiren çok boyutlu ilişkiler irdelenmiştir. Bu bağlamda Bahrî Memlûkler devrinin muhaddisleri arasındaki dostluklar, fikir ayrılıkları ve mezhep farklılığından kaynaklanan çekişmeler, hadis âlimlerinin yöneticilerle olan irtibatı ve siyasî fonksiyonu, muhaddislerin toplumsal konumları, geçim kaynakları ve üstlendikleri resmî görevler gibi konular üzerinde durulmuştur. Yazar gerek klasik kaynakları gerekse modern çalışmaları inceleyerek pek çok âlimin hayatından kesitleri örnek olarak sunmuştur. Bu bağlamda sosyal tarih açısından önemli bilgiler veren yazar, Memlûk coğrafyasında yaşayan hadis ulemasının hayatının sadece ilimle iştigalden ibaret olmadığını; dolayısıyla onların sosyal çevrelerinden, aile ve arkadaşlık bağlarından, ümera ile olan ilişkilerinden ve içinde yaşadıkları çağın olaylarından bağımsız düşünülemediğini vurgulamıştır. Zira bu dönemin muhaddisleri toplumun farklı tabakalarına mensup olarak içtimaî hayatın ortasında yer almış, halkı yönlendirme gücünü elinde bulundurmuş, yöneticilerle yakınlık kurarak onları etkilemiş, resmî vazifeler üstlenmiş, bazen siyasî meselelere müdahil olmuş, yeri geldiğinde savaşlara katılmış, farklı meslekler icra ederek geçimini sağlamış, kendi

aralarında sıkı dostluklar kurmuş, kimi zaman ise mezhep taassubu, kıskançlık ve mansıp mücadelesi gibi sebeplerle birbiriyle husumet yaşamış kimselerdir. Bu tür vakıalar üzerinden dönemin gerçekçi bir tablosunu ortaya koyma noktasında yazar oldukça başarılıdır. Ancak çok sayıda âlimin bir arada zikredildiği bu bölümde, meşhur olmayan bazı isimlerin herhangi bir niteleyici kullanılmaksızın ve vefat tarihi verilmeden anılması okuyucu açısından takibi zorlaştıran bir durumdur.

Zengin bir kaynakçadan istifade ile hazırlanan kitapta; kapsayıcılık, iç bütünlük, bölümler arasındaki uyum, dil ve üslup hususlarında gösterilen ihtimam dikkat çekmektedir. Çalışmanın hedefi doğrultusunda konuyu başarılı bir şekilde işleyen Emiroğlu, hadis ilmi açısından Bahrî Memlûkler dönemini bütün yönleriyle ortaya koymak suretiyle temel amacına ulaşmıştır. Bazı bilgilerin kitabın çeşitli yerlerinde tekrarlandığı göze çarpmaktaysa da bunu konunun tabiatından kaynaklanan bir durum olarak görmek mümkündür. Metinde rastlanan az sayıdaki yazım ve ifade hatası ise akıcılığı bozacak boyutta değildir. Benzer tarzda çalışmalar yapacak hadis araştırmacıları için emsal teşkil edecek niteliğe sahip olan eser, akademik hadis tarihi çalışmaları arasındaki yerini almıştır.

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir. Dergide İslam ilimleri ve diğer ilâhiyat disiplinleri başta olmak üzere İslam tarihi, medeniyeti ve müslüman toplum-lara dair insan ve toplum bilimleri, bilim tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında kaleme alınmış, İslam araştırmalarına özgün katkı sağlayacak nitelikte makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum değerlendirmeleri ve vefat yazıları yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Türkçe makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750-900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isad.isam.org.tr (Kılavuzlar/Makale).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde **dergi@isam.org.tr** e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra bir adet dergi nüshası gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* [*Turkish Journal of Islamic Studies*], which the Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (ISAM) began publishing in 1997 and has been published twice annually since 2001, is a refereed and academic journal. The journal publishes original research articles that contribute toward Islamic thought and culture principally within the fields of Islamic studies, Islamic history, the humanities and social sciences pertaining to Muslim societies; the journal also publishes research notes, review articles and book reviews as well as symposium reviews and obituaries.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750-900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at isad.isam.org.tr (Guidelines/Research Article).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to **dergi@isam.org.tr** via e-mail.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB, and ERIH Plus.